



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO

SILVANE LOPES CHAVES

**SOBRE CORPOS INSOLENTES: *CORPO TRANS*, UM ENSAIO ESTÉTICO DA
DIFERENÇA SEXUAL EM EDUCAÇÃO**

Belém – PA
2015

SILVANE LOPES CHAVES

**SOBRE CORPOS INSOLENTES: *CORPO TRANS*, UM ENSAIO ESTÉTICO DA
DIFERENÇA SEXUAL EM EDUCAÇÃO.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará, Linha de Pesquisa Educação: Currículo, Epistemologia e História, para obtenção do Título de Mestre em Educação.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias da Costa.

BELÉM/PA
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Chaves, Silvane Lopes, 1977-

Sobre corpos insolentes: corpo trans, um ensaio
estético da diferença sexual em educação / Silvane Lopes
Chaves. - 2015.

Orientadora: Gilcilene Dias da Costa.
Dissertação (Mestrado) - Universidade
Federal do Pará, Instituto de Ciências da
Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação,
Belém, 2015.

1. Sexo - Diferenças (Educação). I. Título.

CDD 23. ed. 306.43

SILVANE LOPES CHAVES

SOBRE CORPOS INSOLENTES: *CORPO TRANS*, UM ENSAIO ESTÉTICO DA DIFERENÇA SEXUAL EM EDUCAÇÃO.

Texto dissertativo apresentado ao Mestrado Acadêmico em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação d Instituto de Ciência da Educação da Universidade Federal do Pará, na Linha de Pesquisa Educação: Currículo, Epistemologia e História, para obtenção do título de Mestre em Educação, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias Costa.

DATA DE DEFESA: 30/06/2015

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias Costa (Orientadora – PPGED/ICED/UFPA)

Prof^a. Dr^a. Maria Lúcia Chaves Lima (Membro Interno – PPGP/IFCH/UFPA)

Prof^a. Dr^a. Geovana Mendonça Lunardi Mendes (Membro Externo – PPGED/FAED/UDESC)

Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos (Suplente Externo -- PPGED/FACED/UFC)

Profa. Dra. Maria José Aviz do Rosário (Suplente Interno – PPGED/ICED/UFPA)

*Dedico,
A todos os desajustados, inadequados, desarrastados,
loucos, amorais, infames, cínicos, estranhos,
inquietos,
sem-lugar...*

*Enfim,
aos que ardem.*

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos a todos que me ajudaram a realizar este projeto, inclusive aqueles cujos *instintos de decadência*, contrariamente a seu intuito me fortaleceram e me impulsionaram a seguir adiante!

Merecem atenção mais que especial neste agradecimento aqueles que nos energizam. Então:

Agradeço à equipe da escola estadual em que atuo como professora, com quem sempre pude contar com a compreensão e apoio desde minha chegada, em especial à Almerinda Maciel (vice-diretora), Eliene de Farias e Liliane Oliveira (pedagogas), e Nivaldo Soares (diretor). Também aos meus alunos/as, cuja vivacidade faz meu olho brilhar e com isso me devolvem à vida, quando o ânimo arrefece;

Aos colegas e professores da turma do Mestrado de 2012, que me hospedaram no período em que cursei como aluna especial, em particular à Micheli Suellen, Mayra Corrêa e Prof^a Josenilda Maués; e aos da turma regular do Mestrado/ 2013, cujo contato foi de troca amorosa e de aprendizagem;

À turma de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, em especial à Lyah Corrêa e Prof^a Maria Lúcia Lima, pelo acolhimento e contribuições à elaboração deste trabalho;

À minha família que não me estende a mão, e sim anda de braços dados com meus projetos (quase im-) possíveis de realizar sem nunca ter hesitado em apostar! Fique registrado meu agradecimento especial à minha mãe, esteio de uma vida inteira, a meu pai, que na hora exata topou mudar de endereço e cuidar do João; e por último ao João, amor de toda vida, pelo companheirismo.

Aos amigos Andresson Carlos Elias Barbosa, Antonino Alves e Geraldo Barros, o olhar de vocês melhora o meu;

Aos docentes da Banca de Exame de Qualificação/ Defesa pelas valorosas contribuições à construção deste texto;

À minha orientadora querida, Prof^a. Gilcilene Costa, que nos ensinou que o desejo de devoração é o mote de toda criação e assim cuidadosamente nos orientou, fazendo-nos trilhar nossos próprios caminhos, sem nunca sermos tombados pelo sentimento de desamparo; ao contrário, sempre nos trouxe abrigo, sem perder o rigor, nem a ternura; também pela confiança e aposta em um tema pouco albergado na educação. Sou grata por embarcar comigo nessa aventura desafiadora que é entrelaçar educação e diferença.

Escrever é traduzir-inventar o mundo com palavras.

RESUMO

Este texto dissertativo situa-se no limiar discursivo entre sexualidade e educação. Apoiado no pensamento trágico e genealógico de Nietzsche e Foucault e no diálogo com Sade, Deleuze e Guattari, Derrida, os estudos *queer*, a pesquisa apresenta a perspectiva do *corpo trans* como dimensão constitutiva da diferença sexual. Discute a noção de diferença sexual como dimensão fronteiriça e indeterminada da sexualidade e problematiza o paradigma da inclusão como suposto acolhimento da diferença na educação. No campo discursivo da sexualidade, tensiona as categorias “homossexualidade”, “visibilidade” e “identidade de gênero e sexual”, dando atenção à *palavra que fala* e à *palavra que cala*, na pronúncia da diferença sexual, para fazer emergir um *corpo trans* como radicalidade da diferença sexual e como singularidade de encarnação de uma vida singular guiada por uma *ascese dionisíaca*: o *corpo trans* como estética subversiva à conformidade da norma e como convite ao “tornar-se aquilo que é”, um transitar do *corpo-fronteiriço* por diferentes territorialidades, enlaçado à mitologia antiga e à “literatura menor” de Kafka. O trabalho perscruta os diferentes olhares que se constituíram historicamente sobre o corpo, expondo alguns de seus deslocamentos e efeitos discursivos sobre os modos de pensar a relação corpo - diferença sexual, em articulação com a educação. A estética *trans* é vista por um exercício de liberdade agonística e uma arte da existência capaz de potencializar no corpo *sua* verdade primeira e fazer dele um espaço de luta política, resistência, arte-transgressão. Nesse ensaio de criação de uma personagem conceitual (o *corpo trans*), propõe situá-lo enquanto *existência menor*, de modo a encarnar um *valor político e coletivo* frente à arbitrariedade da norma, e enquanto exercício de *desterritorialização* do masculino e do feminino. Enquanto produção de singularidade, interpela e intervém na educação, exigindo um tratamento ético, de modo a torná-la um espaço de promoção do encontro entre multiplicidades conectadas.

PALAVRAS-CHAVE: *Corpo trans*; educação; sexualidade; diferença sexual; inclusão;

ABSTRACT

This dissertative text is located in a discursive threshold between sexuality and education. Supported by the tragic and genealogical thought of Nietzsche and Foucault and in the dialogue with Sade, Deleuze and Guattari, Derrida, *queer* studies, the research presents a *trans body* perspective as a constitutive dimension of sexual difference. It discusses the notion of sexual difference as boundary and indeterminate dimension of sexuality and questions the paradigm of the inclusion as alleged host of the difference in education. In the discursive field of sexuality, tensions the categories "homosexuality", "visibility" and "gender and sexual identity", paying attention to the *word that speaks* and to the *word that shuts* in pronunciation of sexual difference, to the emergence of a *trans body* as radicality of sexual difference and as uniqueness the embodiment of a singular life guided by a *Dionysian asceticism: the trans body* as subversive aesthetic to the compliance of the standard and as an invitation to the "become what it is", a transition from *body boundary* by different territorialities, tied to the old mythology and the "minor literature" of Kafka. The work examines the different views that were historically constituted on the body, exposing some of their movements and discursive effects on the ways of thinking the body relation and sexual difference, in conjunction with education. The *trans* aesthetic is seen by an exercise of agonistic freedom and an art of existence able to enhance in the body its first truth and make it a political battle space, endurance, art transgression. In this essay of creating a conceptual character (*trans body*), proposes to situate it as minor existence, in order to embody a *collective value* against the arbitrariness of the standard, and as an exercise in *detrterritorialization* of male and female. As production of uniqueness, challenges and intervenes in education, requiring an ethical treatment so as to make it a space to promote the meeting among connected multiplicities.

KEYWORDS: *Trans Body*; education; sexuality; sexual difference; inclusion;

SUMÁRIO

1 - PRÓLOGO (A EDUCAÇÃO E O “ESTRANGEIRO”: NOTAS SOBRE A DIFERENÇA E SEUS ABISMOS).....	10
2. POR ENTRE FRESTAS, LABIRINTOS E MARGENS: ESPREITANDO O ATO DE PESQUISAR	16
2.1 Entre fórmulas e ferramentas: pistas para a construção de um problema	16
2.2 Dos vazamentos da/na abjeção: a emergência <i>trans</i> no campo discursivo da sexualidade.....	21
1	
3. PALAVRA QUE FALA, PALAVRA QUE CALA: VERBORRAGIA E SILENCIAMENTO.....	32
3.1 Das palavras que falam ou <i>Da Incitação</i> : a homossexualidade, a visibilidade e a produção de fissuras	33
3.2 Das palavras que calam ou <i>Da Interdição</i> : tutela e fronteiras que produzem silenciamento.....	444
4.CORPO TRANS: PLURALIDADE E RADICALIDADE DA DIFERENÇA SEXUAL.....	63
4.1 “Fazer da queda um passo de dança”: deslocamentos e perfurações na legibilidade do corpo.	66
6	
4.2 Corpo <i>trans</i> e um convite a bailar à <i>grega</i> : seguindo passos da crueldade trágica	76
5.CONSIDERAÇÕES IMPERTINENTES (ENTRE A NÁUSEA E A DANÇA).....	90
5.1 <i>O que pode o corpo?</i> Ou a agonística do corpo e a quebra das identidades	92
5.2 Afinal, o que a diferença tem a dizer sobre educação?	95
5.3 O <i>corpo trans</i> e seus acenos por uma <i>existência “menor”</i>	98
6. REFERÊNCIAS	103

PRÓLOGO

(A educação e o “estrangeiro”: notas sobre a diferença e seus abismos)

Durante boa parte do tempo, ao apresentar a intenção de pesquisa, fomos convocadas a justificar a relevância de uma investigação do tema transexualidade em um Programa de Pós-Graduação em Educação, quando aparentemente tal investigação não teria um elo aos assuntos propriamente “educacionais”. Enfrentamos o desafio, buscando as ferramentas-armas-ideias que pudessem nos auxiliar nessa empreitada, tivemos contato com renomados autores de sólida trajetória na pesquisa em educação articulada à questão da sexualidade e do gênero. Escolhemos com Derrida (2003) sentir a “vertigem de uma certa errância” e tentar ter “orelhas pequenas” (NIETZSCHE, 2008a), no esforço de “abandonar a claridade do dia” de algumas formulações já consolidadas na área da pesquisa em educação e ficar à espreita para “perceber o quase inaudível” e assim pensar uma justificativa plausível. Sentimos um presságio de incêndio na biblioteca e um desejo de “elogio do fogo”, intuindo algo “ainda por dizer” (LARROSA, 2010a).

Tateamos trilhas e nos lançamos na aventura de estudar um tema pouco visitado por pesquisadores do campo educacional, experimentando um nu honesto, chegando ao desassossego de pensar que a educação tem sido uma hospedeira hostil que tem se assenhorado do edifício onde habitam “sujeitos de direitos”, “pessoas com deficiência”, indivíduos “diversos”, etc. Embora mergulhados em uma sociedade em que tudo precisa ter utilidade ou ser eficaz, Derrida (2003) nos instiga a dizer: recusamo-nos a justificar a relevância desse trabalho a partir do “edifício dos valores da eficiência” e propomos uma inversão no pensamento: a diferença tem *seu* lugar na educação? Ou, dito de outra forma para evitar armadilhas da língua e empreender a torção pretendida, qual o lugar do *Outro*¹ na educação? E qual a razão dessa inversão? Talvez uma tentativa de questionar as normas e os aparatos científicos que institucionalizam o que é ou não “legítimo” a ser pesquisado no campo da educação. E de monta erguemos a voz em direção ao “estrangeiro”, ao “*Outro*” e seu não-lugar na educação, muitas vezes excluído sob a égide de um “lugar” meramente outorgado pelo paradigma da inclusão.

Com isso, pensamos a educação como “um lugar aberto à inutilidade da palavra

¹ Skliar (2003) usa essa denominação para falar daqueles que estão à margem da norma e que se impõe como alteridade irruptiva, reivindicando *seu* lugar na educação. Há também a definição de Ferre (2011, p. 199), na qual o termo “*Outros*” diz respeito aos ‘especiais’, aos ‘descapacitados’, aos ‘diferentes’, aos ‘estranhos’, aos ‘diversos’, os ‘loucos’, sobre os quais são impingidas ‘identidades’ por outorga, não por identificação.

filosófica”, instaurando um “gesto político” para fazer emergir aquilo que consideramos essencial, conforme convite de Jacques Derrida (2003). Assumindo o risco de sermos desarmadas pela tradição, também experimentamos o risco das alegrias e encontros nesse exílio voluntário.

Ao inverter a pergunta, desejamos provocar um deslocamento em relação à *diferença*, inscrevendo-a na relação de poder, considerando sua dimensão de resistência². Ainda em diálogo com Derrida (2003), propomos uma mudança de acento. Não se trata *da* questão da diferença (“estrangeiro”) na educação (“dona da casa”, “senhora do lugar”). Tampouco se trata de questões circunscritas às demandas pela diferença, que não quer ser aceita e nem tratada em sua diversidade. De forma ainda mais radical, trata-se da afirmação da *diferença*, de sua problematização e seus *entre-lugares* na educação.

A educação proclama a inclusão da diferença a partir da noção da *diversidade* – essa fala monológica que enquadra os *Outros* da educação no mesmo estreito compartimento do edifício, deformando-os violentamente. Esse *Outro* é um “estrangeiro”, um “sem-lugar” ao ser tratado como o “Mesmo”, mas que reclama “feições de estrangeiro”, tal qual Sócrates na tribuna (DERRIDA, 2003). Seu convite à “hospitalidade” está severamente condicionado às leis da “senhora da casa”. Como a *diferença* pode endereçar à educação as *suas* questões, se esta tem sido obesa, possui grandes ouvidos e tagarela verborragicamente sobre a diversidade, conscientização, inclusão, democratização, formação do sujeito de direitos, autonomia, emancipação, etc.?

Isso nos convoca a problematizar o paradigma da inclusão sobre o qual o discurso da educação está comumente assentado e a partir do qual a diferença é pronunciada. Falar em inclusão no campo da educação implica em lidar com o caráter paradoxal de tais políticas, uma vez que em nome de uma (suposta) luta pela garantia de direitos, muitas vezes recorremos a tratamentos generalizantes, indiferenciados e homogeneizadores que dicotomizam os sujeitos em dominadores e dominados, sendo que estes aludem a uma multidão: são mulheres, negros, pessoas com deficiência e/ou altas habilidades, os “pouco inteligentes”, as populações tradicionais (quilombolas, povos da floresta, do campo, ribeirinhos, indígenas), a população LGBT, os adolescentes em conflito com a lei, os adultos encarcerados, a infância e a adolescência “vulneráveis”, todos enquadrados e devidamente “incluídos” na educação sob o imenso guarda-chuva da “diversidade”.

Em nome da pronunciada “igualdade”, muitos discursos de inclusão promovem

² Para Foucault (2004, p. 269), “a resistência é um elemento das relações estratégicas, nas quais se constitui o poder. A resistência se apoia, na realidade, sobre a situação a qual combate”.

um apagamento das marcas que os diferenciam, em um processo de “negação abstrata” da diferença, de formação de díades que operam por binarismos e dicotomias em que estabelecem uma “relação hierárquica no ato de repartição”, de tal modo que a norma torna-se estratégia de dominação e regra de conduta. Nesse diapasão, o ‘anormal’, o ‘diferente’, o ‘estranho’ sempre será considerado tendo como referente a “regularidade funcional da norma” (VEIGA-NETO, 2011).

Vale então perquirir acerca de como se constitui nosso modo de pensar questões relacionadas à inclusão, no sentido de buscar sua proveniência para colocá-la em suspeição e evidenciar seu caráter contingente. Iríamos além: como nosso pensamento se constituiu referenciado em uma lógica de homogeneização que trata a heterogeneidade como um princípio de exclusão e naturaliza a dita ‘normalidade’ como representação da estabilidade, que torna o diferente um “desviante a ser corrigido” (LEME, 2011; VEIGA-NETO, 2011)?

É nisso que consiste o exercício genealógico foucaultiano, segundo Leme (2011, p. 99), de pensar a atualidade, mostrando “os lugares de confronto a partir dos quais o nosso presente passou a ser vivido”; ou, como se constitui e o efeito que exerce, neste caso, sobre o próprio modo de elaborar nossas questões e a epistemologia que as sustentam?

Pensar a diferença a partir da lógica dialética: elemento homogêneo (tese) - contradição dos elementos (antítese) - unidade que a dissolve (síntese) é uma das matrizes do pensamento ocidental e que deixa, ao que nos parece, um legado ao pensamento em que a heterogeneidade é anulada até que apareça ‘nova situação’ para compor/ reativar o círculo dialético. Com isso, a heterogeneidade – ou a *diferença* – deixa de ser um princípio constitutivo da experiência (ao ser dissolvido nas operações de síntese) e se instaura, legítima e naturaliza uma lógica de inteligibilidade circunscrita a um regime de verdade forjado, tanto pela ‘necessidade’ de resolver os conflitos em uma unidade (síntese), quanto pelas operações de ordenamento, característica da modernidade (LEME, 2011; VEIGA-NETO, 2011).

Em suma, as questões aqui colocadas nos mobilizam a pensar as ressonâncias produzidas pela lógica dialética em nós do campo da educação, cujos efeitos, a nosso ver, podem ser percebidos quando um desejo de apaziguamento se faz presente em discursos pedagógicos, em geral marcadamente de caráter moralizante, sagrado, limitado, e cuja máscara de seriedade, de sisudez ressecou-se no rosto, esquecendo-se seu caráter de máscara, conforme nos provoca a pensar Jorge Larrosa (2010a).

A naturalização de um modo de conceber a diferença sempre atrelada à díade normal - anormal (sendo este último o que engloba aquele grupo polimorfo), torna-se problemática, pois ao impor a norma como regra de conduta produz uma “redução que

consiste em partir de um *a priori* moralizante autofundado e, fazendo-se de base, derivar as análises sobre práticas normativas” (VEIGA-NETO, 2011, p. 116).

Veiga-Neto situa ainda, a partir de Foucault e Bauman, a proveniência destas operações de ordenamento na modernidade, tempo em que a “ordem” passou a ser entendida como um problema a ser resolvido e a “naturalização daquilo que a vontade de ordem produz resulta do ocultamento do poder que está na gênese das operações de ordenamento” (idem, p. 112). Operações que criam uma oposição binária e dicotômica, estabelecendo uma relação de hierarquização em que todo o esforço empreendido converge para a reconciliação da diferença com o normativo. Um processo de integração que opera por dentro da norma, cuja ideia é de continuidade e de resolução do conflito que a diferença provoca em uma “unidade perfeita” (LEME, 2011).

É nesse sentido que consideramos problemática a anunciada inclusão da diferença na educação, fazendo-se necessário “afirmar a diferença entendida essa diferença como singularidade ou autocriação, [...] a diferença não entendida como identidade ‘outra’, mas como incessante movimento de diferenciação, processo sempre inacabado de singularização na vontade de poder” (HOPENHAYN, 2011, p. 263 e 267). Um singular que implica em transfiguração e mescla, nunca em sentido de atomização e racionalização fechada, estável, particular, estéril.

O pensamento da diferença nos leva a tensionar o campo da educação e nosso próprio desejo de um saber centrado e apaixonado pela segurança da toga, obcecado pela fixidez, que opera no rastro da “lógica da rigidez dualista (este *ou* o outro)” (idem, p. 265). Em consideração aos argumentos ora expostos, entendemos que a diferença tem sido estrangeira em seu próprio país. Sem direito à cidadania, não tem sido acolhida pela educação; ao contrário, é corriqueiramente tratada

como aquilo que contamina a pretensa pureza, a suposta ordem, a presumida perfeição do mundo. A diferença pensada como uma mancha no mundo, na medida em que os diferentes teimam em não se manterem dentro dos limites nítidos, precisos, com os quais o Iluminismo sonhou geometrizar o mundo. A diferença entendida como aquilo que, sendo desviante e instável, estranho e efêmero, não se submete à repetição, mas recoloca, a todo momento, o risco do caos, o perigo da queda, impedindo que o sujeito moderno se apazigue no refúgio eterno de uma prometida maioria (VEIGA-NETO, 2011, p. 107-108).

Com a intransitividade de sua presença irrompe a todo momento, interpela a educação, reivindicando seu *lugar-além*, fora do projeto de escolarização posto, de seu currículo e práticas que não a acolhe por não vê-la, exceto sob seus investimentos e artefatos destinados a ordenar e tornar mais eficiente a educação escolarizada, de modo a garantir a

produção do sujeito escolar por um processo de pedagogização. Hopenhayn (2011, p. 259) argumenta que “Se a manipulação e o domínio do outro pressupõe uma *distância objetivante*, em que se configuram tais relações de domínio, a vontade de poder, em troca, necessita de um outro genuíno, que se afeta e produz sentidos, para se pôr em movimento”.

É nesse sentido que Miranda (2013, p. 4), apoiado em Lévinas e Derrida, chama atenção para a objetivação do *Outro* e para a necessidade de discutir a questão da alteridade a partir do pensamento ético, que destitui a “centralidade do sujeito autônomo e soberano” e a pedagogia erguida sob os pilares do pensamento assimilacionista “que incansavelmente aborda o outro como objeto de tematização a ser nomeado, analisado, incluído classificado, colonizado, enfim, visa permanentemente manter o maior domínio objetivo possível sobre ele”. Ao contrário, essa “nova subjetividade ética” busca exercitar, não a incorporação e o reconhecimento do direito do outro, “como hóspede a ser permanentemente reformado” (SKLIAR, 2003, p. 202 *apud* MIRANDA, 2013, p. 10), mas o acolhimento ético de sua palavra, uma abertura e exposição ao outro como “acontecimento ético inaugural da experiência educativa” (MIRANDA, 2013).

É esse exercício de albergamento do *Outro* entendido como *diferença* que nos propomos empreender neste trabalho. Um exercício de desenraizamento e descolamento da máscara, em certa medida, já cristalizada em muitos discursos que circulam no campo da educação. Um “experienciar a partir de dentro da pele do outro”, lançando-nos para além de nós mesmos. O que não significa ocupar seu lugar de fala, ou mesmo deixá-lo falar solitariamente. O que propomos é um exercício de transfiguração e “permeabilidade recíproca” e interpenetração com “sua cor, sua sensibilidade e sua vibração com o mundo” (HOPENHAYN, 2011).

Larrosa (2010a) adverte sobre a “austeridade pedagógica militante e solene” com que a educação se dirige a *seus* temas e do risco de correremos de interiorização da toga de professor impregnada pela aura do pregador clássico ao adentrarmos na empreitada de pesquisar em educação. De início, assumimos o risco de desenvolver uma reflexão ágil, alegre, capaz de dar piruetas e fazer dançar a sisuda pedagogia.

Optamos então pautar a diferença em educação, com recorte e interlocução com o tema da sexualidade. Um tema pouco hospedado pelo campo e que nos arrebatou porque, parafraseando o poeta Manoel de Barros, damos respeito às coisas desimportantes e amamos restos como boas moscas.³

³ Em referência ao poema *O apanhador de desperdícios*, de Manoel de Barros.

Quando falamos em diferença do outro, não nos referimos a uma solidariedade artificial, estética. É preciso então situar o lugar de fala: antes da professora de escola pública que atua em áreas periféricas da Região Metropolitana de Belém, existe uma mulher negra, de infância ribeirinha, pobre, que conhece na carne a selvageria do sistema educacional, com suas políticas “inclusivas”.

Limitamo-nos a dizer aqui a experiência da professora, do quanto a escola, contrariamente ao discurso propalado, pode ser excludente e violadora de direitos ao ser conivente ou omissa em relação a práticas homoesbotransfóbicas, machistas, misóginas, racistas, ou simplesmente no que diz respeito ao direito de aprender de crianças, adolescentes, jovens e adultos, reservado o que é sua responsabilidade e ressalvado aquilo que é problema conjuntural. Os indicadores educacionais desnudam, por exemplo, os altos índices de exclusão da população LGBT, demonstrando inclusive disparidades nesse segmento. Apontam o grupo excluído entre os excluídos: as pessoas transexuais.

Foi por dentro dessa pele da diferença que construímos uma percepção sobre a exclusão (e não sobre a “inclusão”!) e sobre o modo como por ela somos afetados. Para falar de experiência transexual, invocamos alguns interlocutores como as personagens dos contos kafkianos, a Antígona sofocleana e o Zaratustra nietzschiano, dado o *valor político e coletivo* que podem assumir enlaçando, com leveza e densidade, o tema transexualidade e educação.

2. POR ENTRE FRESTAS, LABIRINTOS E MARGENS: ESPREITANDO O ATO DE PESQUISAR

Venho ora expor minhas vísceras.
 Despir-me da vergonha e do orgulho.
 Há dignidade na nudez?
 Visto-me apenas de angústia e honestidade.
 Eis-me aqui: chaga e alegrias.

2.1 - Entre fórmulas e ferramentas: pistas para a construção de um problema

Não há nenhuma intenção de traçar um amplo panorama acerca do tema aqui tratado. “Deve-se *conhecer* o tamanho do próprio estômago”, diria Nietzsche (2008a, p. 35). E entre lapsos de entendimento, perturbações de algumas informações já acomodadas e interpelações provocadas por algumas leituras sobre o tema, emergiram diversas inquietações e torções na maneira de compor a proposta deste estudo, que ora apresentamos para explicitar o percurso trilhado, resultou na construção do problema de pesquisa a partir do exercício anteriormente proposto em dois movimentos desenvolvidos a seguir, o que nos auxiliou na sua definição.

A ideia inicial era investigar como práticas homofóbicas na escola podem contribuir para a exclusão da população LGBT do direito à educação. Posteriormente, pretendia falar de história de vida e escolarização de travestis, para tratar exclusão, homofobia na educação formal, dando voz a quem sofre diretamente com esse processo. Em 2013 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Educação/ ICED/ UFPA, propondo uma investigação sobre discursos sobre homossexualidade nas produções publicadas no sítio da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) no período de 2007 a 2011.

Uma incursão exploratória nos resumos publicados no site da ANPED, durante o aludido período e a partir do descritor “homossexualidade”, fez ruir algumas inquietações iniciais, a exemplo da ideia em que se atribuía às práticas homofóbicas a causa da exclusão escolar, o que a nosso ver carrega dois equívocos: primeiro, por engessar e tratar a população LGBT como iguais em direitos violados, ao homogeneizá-la sob o conceito de “homofobia”; segundo por colocar em circulação uma forma de pensar que pode se tornar uma armadilha ao estabelecer uma relação de causa-efeito entre homofobia e exclusão, bem ao gosto positivista de esquerda.

O trabalho de visita ao porão, consoante à sugestão de Veiga-Neto (2012), serviu de plataforma no árduo trabalho de (re-) composição do foco da escrita e para entrar em contato com a produção acerca do tema. Entre tantos estudos disponíveis, destacaremos a seguir alguns deles por considerar que os trabalhos elencados permitem, não apenas mapear brevemente o tema, mas também apresentar sua inserção no campo da pesquisa em educação, assim como recompor o problema de pesquisa proposto neste estudo.

A primeira produção é o estudo da pesquisadora Xavier Filha (2009), no trabalho intitulado *Catálogo Eletrônico de Produções Bibliográficas sobre Educação Sexual e de Gênero – Décadas de 1930 a 1985*, com o qual é possível perceber que a inserção da temática na produção brasileira no campo da pesquisa em educação se deu na década de 1930 por influência do movimento escolanovista a partir da emergência de um discurso – em especial das ciências psicológicas – que produziu uma necessidade de discussão da temática na família, tornando-se premente ser tratada nos demais contextos. Processo que teve rebatimentos inclusive na reestruturação educacional, que envolveu desde a reformulação dos programas de ensino, de espaços escolares.

Ainda segundo a autora, a década de 1920 foi caracterizada pela profusão de discursos e produções teóricas sobre educação de crianças e adolescentes, abrangendo aquelas atinentes à temática ‘Educação Sexual e de Gênero’. Entretanto, Xavier Filha justifica que a cartografia produzida pelo estudo em questão priorizou aquela periodização pela eclosão e ampla circulação de discursos, cuja ênfase recai sobre a necessidade de abordar a educação sexual. Discursos esses

que vieram a se tornar preponderantes a partir da década de 80, mais particularmente na de 90, do século XX, devido à epidemia da AIDS, dentre outros fatores. Em razão de várias solicitações e reivindicações - inclusive de muitos movimentos sociais, como o feminista, os de gays e lésbicas -, o resultado foram orientações e direcionamentos para a prática de educação sexual em meio escolar, com a publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), mais especificamente com o tema transversal denominado Orientação Sexual no ano de 1997 (XAVIER FILHA, 2009, p. 2).

Apesar da inclusão na agenda educacional do tema em questão, a autora assevera que o foco da abordagem centrou-se nas prescrições acerca do corpo, embora reconheça que se trata de um espaço de disputas pela hegemonia de orientação para a formação dos sujeitos escolares. A despeito dessa situação, quanto ao aspecto quantitativo, há uma intensificação das produções na área da educação, a qual obteve expressivo aumento na primeira metade da década de 1980, em comparação à parca produção da década de 1970, e se expandiu

significativamente nos anos de 1990, considerando que a demanda pela inclusão do tema no contexto brasileiro era consensual entre educadores, famílias, movimentos sociais, organismos internacionais e governo, o que fortaleceu sua emergência nos discursos e ideários pedagógicos brasileiros.

De acordo com a análise empreendida ainda por tal autora, referenciada em estudos de gênero e nas teorizações foucaultianas acerca do dispositivo da sexualidade, trata-se de colocar em evidência o porquê da centralidade do tema nos discursos produzidos naquele período. Segundo ela, o objetivo era ativar estratégias políticas de governamentalidade do sujeito sexuado por intermédio do dispositivo da sexualidade, isto é, pôr em circulação uma ordem discursiva com prescrições de formas e de estratégias à família e à instituição educativa para o governo das manifestações da sexualidade da população infanto-juvenil, bem como educá-la em relação a questões de gênero, em consonância com os elementos histórico-culturais de cada época, considerando que a sexualidade é um dispositivo histórico.

Xavier Filha (2009, p. 10) aquilata ainda que as produções estiveram impregnadas por “discursos de saber-poder fundamentados em ciências biológicas, médicas, psicológicas e pedagógicas” tornados privilegiados dispositivos pedagógicos de esquadramento e ordenamento do processo de fabricação de subjetividades infanto-juvenis. Isso diz respeito à ordenação e homogeneização de condutas idealizadas endereçadas a crianças e adolescentes, orientadas pela matriz heteronormativa, que privilegia a abordagem biológica em relação à sexualidade, cuja referência é o corpo-sexo e o sistema binário não havendo, portanto, espaço para a homossexualidade, nem para outras vivências de masculinidades e feminilidades.

O estudo de Ferreira, Nunes e Völz Klumb (2013, p. 900) aborda “*As temáticas de gênero e sexualidade nas reuniões da ANPEd de 2000 a 2006*”. Tal estudo objetivou realizar um mapeamento sobre o tema, centrando “nos resultados mais propriamente quantitativos e/ou descritivos da pesquisa”. A partir de alguns descritores, os autores examinaram 3.060 trabalhos que tiveram como primeiro filtro o título e que anunciavam ter como objeto de estudo “gênero e sexualidades”, ora como ferramenta primária, ora secundária. Para tratar muito brevemente sobre a questão do gênero e da sexualidade presentes naqueles trabalhos, os autores recorrem a Joan Scott e a Jeffrey Weeks. Partem da compreensão de “que gênero e sexualidade são constructos inseparáveis na conformação das identidades individuais” (FERREIRA; NUNES; VÖLZ KLUMB, 2013, p. 903).

O levantamento foi realizado em três etapas. A primeira teve como intuito procurar alguma regularidade na produção sobre os temas-objeto. A segunda e a terceira

consideraram os principais números da produção e expressão por Grupos de Trabalho, o sexo dos pesquisadores, as instituições de origem e, por último, financiamento e participação em grupos de pesquisa. Não identificaram no lapso temporal investigado nenhuma produção proveniente de autores ou pesquisadores da região Norte.

Os autores apontam como obstáculo o caráter disperso da produção por versar sobre temáticas muito variadas. Além disso, identificam que o mapeamento de parte dos dados foi dificultado pela fragilidade de algumas informações prestadas nos trabalhos, falta de uniformidade na apresentação dos trabalhos no sítio e ainda um problema que se originou pela necessidade de enquadramento dos textos em categorias previamente estabelecidas. Concluem que diante de tantas informações haveria necessidade de redirecionar esforços para novas intervenções, considerando o grande número de dados coletados e a característica do levantamento.

O terceiro destaque é a produção de Torres (2013), que versa sobre *Docência, transexualidades e travestilidades: a emergência da Rede Trans Educ Brasil*. Discorre sobre estratégias de ingresso e manutenção de travestis e transexuais na função docente em redes públicas de educação. Fala da noção de sujeito a partir das contribuições da teorização *queer*, a qual propõe o sujeito como efeito de discursos reiterativos das normas de gênero, destacando alguns aspectos como: dimorfismo sexual, heterossexualidade compulsória e a prevalência do masculino como verdade que produz corpos, tanto de homens, quanto de mulheres regidos por normas de gênero, em um mundo cuja inteligibilidade está assentada em uma lógica binária e excludente em relação à diferença.

É no bojo dessa discussão que o autor sedimenta sua proposição para tratar de corpos de travestis ou transexuais enquanto geradores de tensionamento da “verdade” do gênero definida pelo discurso heteronormativo e pautada no corpo-sexo. Além de provocar tal tensionamento, aqueles corpos expõem a contingência da própria norma. Fala que as demandas de sujeitos e grupos nos informam que existe uma constelação de formas de vida subalternizadas em busca de legitimação. Escreve a partir da fala de uma entrevistada, que a experiência docente possibilita uma abertura para atuação de transexuais e travestis no espaço escolar, porém, com fronteiras rigorosamente demarcadas, considerando a resistência à sua presença e ao preconceito vivenciado por elas em relação aos diferentes segmentos.

O quarto estudo que ora destacamos é o trabalho de Reis (2012) intitulado “*Eu tenho medo de ficar afeminado*”: *performances e convenções corporais de gênero em espaços de sociabilidade homossexual*, o qual, à exceção dos demais, foi capturado no sítio Scielo. Nele, o autor analisa performances e convenções de gênero de homens homossexuais

frequentadores de dois espaços de sociabilidade homossexual em Belém no ano de 2008 (Lux e Malícia). A partir das falas dos sujeitos entrevistados, fica evidenciado o medo e o constrangimento destes sujeitos em se “afeminar” no processo de produção de si, o que é possível de ser visibilizado em suas performances corporais e de gênero. Fundamentado em Judith Butler, considera o gênero um efeito performativo, em que ‘masculinidades’ e ‘feminilidades’ devem ser observados como construções agenciais e negociáveis.

O autor focaliza em seu trabalho a ideia de que circunscritos àqueles espaços “há uma espécie de modelo político de gestão dos corpos e dos desejos” (REIS, 2012, p. 80), no qual a aproximação com a performance feminina/ sexualidade não-heterocentradas implica em estigmatização, desvalorização, hierarquização. Afirma que é possível perceber uma “maleabilidade identitária” nas falas dos sujeitos, de modo que “confirmam” discursos sobre “homossexuais aceitáveis” (gay, branco, com performance masculina e com razoável poder aquisitivo). Questiona ainda se as políticas de gestão das performances corporais não reproduzem a opressão à feminilidade e se isso não estaria reafirmando padrões identitários, considerando que no discurso dos entrevistados fica evidenciado que as “bichas” exercem uma feminilidade “periférica”, “forçada”, “não natural”.

Por último, o trabalho de Sierra (2013) que a partir da experiência de Gilda – uma travesti que viveu nas ruas de Curitiba, no final dos anos 1970 e início dos 1980 – fala do corpo enquanto materialização de modos de vida, que ele denomina de outra “vivibilidade”, “novas silhuetas ético-estético-políticas”. Tomando como referência *A coragem de verdade* de Foucault, afirma que o estilo de “vida vivível” assumido por Gilda a aproxima da figura parresíasta do cínico, por extrair do próprio corpo um modo de viver que é a manifestação da *sua* verdade, irrompendo com os padrões de uma ética regrada e abraçando uma “ética parresíastica”, pela qual “se manifesta o intolerável da verdade, o limite até certo ponto possível de se viver, fazendo da existência ruptura, escândalo, contestação” (SIERRA, 2013, p. 2).

O trabalho tece críticas a alguns encaminhamentos que a própria teorização *queer* assumiu em determinadas circunstâncias, chamando atenção para o risco de tornar-se mera “celebração fashionista e gagaísta”⁴ ou ainda em uma “identidade” ao ser incorporada pela teorização e pelas lutas identitárias. Propõe outras mobilizações do pensamento *queer*, a saber: uma aproximação, um encontro entre o *queer* e o cínico para pensar “a atitude *queer* como um traço contemporâneo do cinismo” (*Idem*, p. 3), contrapondo e tornando “visíveis as

⁴ O autor explica que se trata de uma referência à cantora norte-americana Lady Gaga.

abjeções face a um estilo de vida gay higienizado em sua branquitude e em seu machismo” (*Idem*), que em nada tensionam a heteronormatividade ou a retórica da inclusão identitária. E reitera: “talvez fosse possível pensar uma atualização do cinismo à medida em que a ideia de manifestação da verdade por meio de uma atitude escandalosa do corpo pode se avizinhar de uma *atitude queer*, de um *modo de vida queerizado*” (*Idem*, p. 10).

Para Sierra (2013), Gilda tensiona os dispositivos de governo e provoca um deslocamento impiedoso dos regimes biopolíticos de gênero, desestabilizando e desfamiliarizando com suas práticas e seu corpo as formas de vida do outro normativo. Faz de sua experiência aquilo que Foucault considera um “trabalho ético/estético de transformação de si mesmo” ao reconfigurar os limites do próprio corpo, seus usos e suas práticas.

O autor destaca, portanto, em primeiro plano, a “vivência-homo” entendida como nova forma de interação, novo experimento de vida (“vida vivível”) capaz de fraturar, desterritorializar radicalmente as convenções sociais e de “promover uma torção, um desajuste, uma incisão frente aos mecanismos de captura e de controle de subjetividades LGBT” (SIERRA, 2013, p. 7), na qual o corpo é um artefato capturável pelos mecanismos de produção de lógicas identitárias (“vida viável”).

Notamos uma incidência maior de trabalhos sobre homossexualidade e a tímida ocorrência de estudos sobre transexualidade, travestilidades e transgeneridade nos trabalhos publicados nas reuniões anuais da ANPED, Grupo de Trabalho 23, denominado Gênero, Sexualidade e Educação. Tal silenciamento nos levou a refletir com Larrosa (2010a, p. 171) que “sempre pode ser interessante pensar um pouco por que um campo proíbe ou ignora. São as proibições e as omissões que melhor podem dar conta da estrutura de um campo, das regras que o constituem, sua gramática profunda”.

No transcurso das leituras, no exercício de diálogo tanto em sala de aula, quanto nas sessões de orientação, surgiu a necessidade de nova incursão ao banco de dados das Reuniões Anuais no sitio da ANPED, agora com o foco mais definido.

2.1 - Dos vazamentos da/na abjeção: a emergência *trans* no campo discursivo da sexualidade.

Na segunda incursão, dando atenção ao silenciamento identificado nas publicações que tratam da *experiência trans*, estabelecemos o lapso temporal 2009-2013, realizando leitura dos resumos e de alguns trabalhos completos lá publicados, o que nos possibilitou uma visão panorâmica do tratamento dispensado ao tema no campo da educação.

Na oportunidade, utilizamos como descritores para selecionar os estudos as

palavras-chave: travestilidades/ travestis, transexualidade/ transexuais e trangeneridade/ trangêneros. Do universo consultado e no lapso estipulado, destacamos a seguir todos os trabalhos encontrados no sítio que é referência nacional na produção de conhecimento no campo da pesquisa em educação.

O trabalho de Almeida e Mota (2009) analisa relatos de professores gays, travestis e lésbicas, os quais ao tornar visível suas identidades de gênero e sexual no exercício da docência sofreram preconceitos e discriminação, inclusive mais fortemente por seus pares profissionais. Os autores chamam atenção para o fato da instituição escolar ser potencialmente um lugar de promoção de direitos e de fomento do respeito às diferenças.

César (2009) analisa o processo de exclusão que travestis e transexuais sofrem devido à proibição do uso do nome social. Considera a escola também como espaço de reprodução do sistema normativo sexo-corpo-gênero. Mobiliza em sua análise os conceitos de dispositivo da transexualidade, normatização, biopoder em Foucault, e ainda a heteronormatização da experiência trans a partir dos escritos de Berenice Bento e Judith Butler. Recorre à personagem Orlando, de Virgínia Woolf, cujo corpo libertador e andrógino se contrapõe ao trans, sendo que este é fortemente marcado pela heteronormatividade compulsória.

Na 33ª Reunião Anual, ocorrida em 2010, não houve apresentação de trabalho sobre transexualidade/ travestilidades/ trangeneridade. Um silenciamento que nos deixou mais vigilantes. Neste ano, dois trabalhos abordam o tema sexualidade, motivo pelo qual decidimos mostrá-los. Braga (BRAGA, 2010) analisa “Vidas na fronteira – corpos, gênero e sexualidades: estranhando a normalidade do sexo” a partir da noção de heteronormatividade compulsória, de heterossexismo e de performatividade das experiências da sexualidade. César (2010) a partir de um diálogo entre Virgínia Woolf e Michael Foucault fala do processo de nomeação das sexualidades periféricas e analisa as discursividades em torno do binômio normalidade/ patologia, além de usar em suas análises o conceito de dispositivo da sexualidade, por meio do qual opera o controle e governo dos corpos e das populações.

Braga (2011), a partir da narrativa de três mulheres transexuais, busca analisar as repercussões dos diferentes discursos sobre sexualidade e os sentidos incorporados na produção de si frente à vivência da diferença, sobremaneira no espaço da instituição escolar, que nega sua existência. Considera que apesar das normatizações, os sujeitos transexuais as subvertem e investem na produção de suas próprias histórias. Propõe a desnaturalização das identidades de gênero e sexual, com o rompimento com a heteronormatividade, e a criação de condições para emergência de novos/ outros corpos, como “corpos que importam”, que têm

valor, em uma referência à filósofa norte-americana Judith Butler.

Sierra (2012) discute o processo de governabilidade de corpos e práticas sexuais e afetivo-amorosas LGBT, buscando mostrar como se tem operado a “produção dos sujeitos da diversidade sexual” por meio do que denomina viabilidade-moral-econômica em atendimento às configurações neoliberais e às suas tecnologias políticas de gerenciamento. Considera que apesar de alguns avanços, há sedimentação nos próprios movimentos sociais de uma lógica identitária e de normalização junto ao Estado. Propõe, com Foucault, a partir da estética da existência, a criação de novos modos de vida e da experiência *queer* mostrar outras formas do que nomeia de “vivibilidade”.

Almeida e Cicilline (2013) buscam contextualizar caminhos percorridos e obstáculos vencidos por professoras travestis e transexuais durante seu processo de escolarização e no exercício da docência. Procuram identificar e problematizar indícios de desestabilização que a presença daquelas professoras provocariam e ainda a possibilidade de emergência de sinais de fissura na heteronormatividade. Consideram que em todo seu percurso de escolarização – da Educação Básica à Superior – deu-se em um emaranhado de processos de resistência e enfrentamentos constantes, de modo que a escola pode constituir-se como espaço possível de efetivação de direitos.

Santos (2013) fala em acontecimento da transexualidade na escola, refletindo acerca da questão a partir da noção de dispositivo da sexualidade e de um de seus vazamentos, o dispositivo da transexualidade. Analisa os agenciamentos biopolíticos da instituição escolar e seus investimentos de controle e governo dos corpos de travestis e transexuais. A autora considera que o uso do nome social é uma importante conquista, mas que ativou outras formas de controle e governo dos corpos e da subjetivação que promoveu o apagamento da diferença no espaço escolar. Por fim, apresenta uma provocação à invenção de escapes de tais agenciamentos.

Torres (2013) e Sierra (2013), já mencionados no início desta escrita, tratam, respectivamente, sobre a experiência na docência de travestis e transexuais com fundamento na teorização *queer*; e sobre modos de vida materializados no corpo como outra forma de vivibilidade ético-estético-político, orientada por uma ética parresiástica, referenciando seus estudos na teorização foucaultiana e *queer*.

Além destes trabalhos circunscritos ao campo da educação e publicados nas Reuniões Anuais da ANPED, vale ainda destacar nesse estudo a obra “A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual”, de Berenice Bento por ser uma referência para quem se debruça sobre a temática; o trabalho de Áran e Murta (2009) que discute os

desafios da gestão de políticas públicas para esse segmento, em particular o diagnóstico do transtorno como condição de acesso ao atendimento e atenção integral na rede pública de saúde, problematizando a imutabilidade do sexo, o uso da compreensão clássica de gênero para regulamentação de tal acesso, e ainda a institucionalização da assistência a transexuais atrelada ao modelo biomédico; e ainda a tese de doutoramento de Maria Lúcia Lima (2013, p. 14), intitulada “O uso do nome social como estratégia de inclusão escolar de travestis e transexuais”, em que analisa “os efeitos da política do nome social como estratégia de inclusão escolar de travestis e transexuais”, visando “identificar as relações de poder e as possíveis práticas de resistência na efetivação dessa política no cotidiano de seu público-alvo”. Todos esses trabalhos foram de suma importância porque serviram de ponto de apoio para a construção de nosso entendimento sobre a *experiência trans*.

É repertório comum em parte considerável das produções sobre transexualidade e travestilidades a luta contra a heterossexualidade compulsória, os processos de constrangimento, discriminação/ preconceitos sofridos nos mais diferentes espaços, os processos de agenciamento biopolítico, com análises assentadas no uso de dispositivo da sexualidade e daquilo que alguns consideram seu deslocamento (o dispositivo da transexualidade), o binômio normalidade/patologia, governabilidade, biopolítica, controle de corpos e processos de subjetivação, heteronormatização da experiência *trans*, desnaturalização das identidades de gênero e sexual. Com isso, podemos considerar que, embora a temática seja ainda incipiente no campo da educação, existe uma trajetória analítica em relação à questão, uma vez que os trabalhos lidos apresentam uma riqueza de análise a partir das noções ora mencionadas.

Contudo, nosso esforço tem sido reconhecer a importância dessas trajetórias, sem cristalizá-las como verdade absoluta e única via possível de análise. Sabemos que isso poderia nos levar a seguir um instinto de verdade, segundo o qual “é necessário ser verídico, quer dizer, empregar metáforas usuais, [...] num estilo obrigatório para todos”, promovendo por vezes o embotamento da teorização adotada, em uma paixão convicta, tal qual a mosca que, ao navegar, crê que voar é o “centro do mundo” (NIETZSCHE, 2008b, p. 5). Ao contrário, nosso desejo é produzir palavras inquietantes e entrever entre frestas outras possibilidades, considerando a analítica existente como “ponto de apoio”, buscando, porém, tecer “uma construção semelhante à teia de aranha, tão fina que possa seguir a corrente da onda que a empurra, tão resistente que não deixe se despedaçar à mercê dos ventos” (*Idem*, p. 6).

O intuito é problematizar o anúncio do *Outro* presente no discurso da educação e de seu paradigma da inclusão, dando atenção inclusive ao que as escritas das produções do

campo da pesquisa em educação movimentam acerca da diferença sexual, entendida como diferentes modos de viver a sexualidade, bem como aos efeitos produzidos no próprio campo com o uso das ferramentas foucaultianas outrora mencionadas, de modo a permanecermos alertas à sisudez tão comum à pedagogia, e, por meio do riso, introduzir e manter uma tensão dialógica, uma abertura contínua do pensamento. Nosso propósito é diagnosticar as forças que nos atravessam e investir no perspectivismo e na fluidez (LARROSA, 2010a).

O alerta é para o risco de institucionalização e cristalização de um modo de operar com o tema, reconhecendo tal teorização como um investimento possível de potência crítica e evitando transformá-la em “linguagem patética” (idem). Enfim, que a apropriação de alguns aspectos da teorização foucaultiana não seja convertida em única via no trato com o tema, nem lhe atribuirmos um tom sacerdotal ou fatalista. Um cuidado no uso de algumas de suas ferramentas, a exemplo de ‘normalização’, ‘disciplinamento’, ‘governo’ e ‘poder’.

Diríamos que se trata de uma precaução à possibilidade de atravessamento por resíduos estruturalistas, ou à impressão pela escrita de um tom de opressão normativa irremediável, impingindo uma relação de causa-efeito marcada pela linearidade e/ou por uma “crença inabalável de que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode atingir os abismos mais longínquos do ser e que ele não apenas é capaz de conhecer o ser, mas ainda de corrigi-lo”, ressonância que nos parece vir da metafísica racional criadora do espírito científico (MACHADO, 1999, p. 31).

É no contexto das discussões já pontuadas por outras pesquisas e no reconhecimento de que a desconstrução da dita normalidade não acarreta automaticamente sua ruína, que consideramos o *corpo trans* (transexuais, travestis e transgêneros) como o insurgente no próprio abjeto, radicalizando politicamente com seu modo de vida a sexualidade dita periférica e também a normativa, desafiando os processos regulatórios que o constriem à invisibilização, à singularização e à fixação da vivência da *experiência trans* de forma universal, conforme problematização de Berenice Bento (2006) acerca do dispositivo da transexualidade.

Vale ressaltar que quando falamos em radicalização, não se trata de sua impermeabilidade à norma, tampouco de sua evolução ou transformação estável, imperturbável. Ao contrário, consideramos a *experiência trans* uma vivência intensa da tensão captura-agonismo.

Buscamos com algumas lentes emprestadas de Larrosa sobre Nietzsche e do próprio Nietzsche, fazer um esforço de ler estes trabalhos, absorvendo-os em silêncio, “com intenção profunda, abertamente e com olhos delicados” para exercitar a habilidade de

perceber o inaudito presente nas entrelinhas. Ler guardando silêncio e em retiro, escutar, apalpar as formas e às vezes nossas próprias vísceras. Ir além dos significados. É preciso, antes, vivê-los, como nos diria Larrosa (2009).

Diante da quantidade e qualidade do material acerca do tema, buscamos com “barriga jovial” (NIETZSCHE, 2008a) digerir o que foi lido e reter aquilo que nos sacudiu. Foram relevantes os percursos trilhados para (re-) compor o problema desta pesquisa e, a partir da sua escuta, perceber várias possibilidades de abertura que o tema enseja se tivermos ouvidos abertos, olfato apurado, tato sensível para perceber que “sempre há outras leituras possíveis, perspectivas novas” (LARROSA, 2009, p. 27).

Isso implica, em termos metodológicos, “dar um passo atrás” e viver a experiência de pesquisar sobre *corpo trans* como um ato de liberdade, um “movimento pelo qual alguém se separa do que faz, de forma a estabelecê-los como um objeto de pensamento e a refletir sobre ele como um problema. Um objeto de pensamento não carrega bagagem” (MARSHALL, 2008, p. 31). A diferença sexual pode carregar uma bagagem, considerando que boa parte das análises que se debruçou sobre ela recorreu a alguns instrumentos da caixa de ferramentas da nomeada fase genealógica, de Michel Foucault.

Com o intuito de manter as reflexões em um campo de problematizações, tão caro ao arsenal foucaultiano, voltamos nossa atenção para as análises feitas acerca da diferença sexual, especialmente no campo da educação e perguntamos: será que nossas escritas e modos de olhar e pronunciar a diferença sexual na educação não estão caminhando para um processo de “ossificação” analítica em que podemos ser seduzidos pela apropriação de algumas ferramentas foucaultianas (como a biopolítica e o dispositivo da sexualidade), já entendidas como única via possível de análise? Isso não poderia, contrariamente à proposta analítica foucaultiana, institucionalizá-la e promover uma “repetição interminável na compreensão e nas interpretações acadêmicas” (PETERS; BESLEY, 2008, p. 21)? Duas perguntas provocadoras feitas com a intenção de combater a sacralização da abordagem foucaultiana e nos instigar a experimentar a liberdade de buscar outras contribuições para o campo discursivo da sexualidade.

E se dessa forma procedemos, em que sentido podemos falar em “liberdade” e “experiência”, em “sujeitos de experiência” (LARROSA, 2002)? Atentas a essa inquietação, buscamos nesse exercício de escrita “dar um passo atrás” e por contaminação sucumbir ao *corpo trans*, não por excitação provocada pelo excesso de estímulos e pelas informações disponíveis acerca da temática que nos levasse a consumir vorazmente as “novidades”, mas sim, como sujeitos de uma “passividade” que pacientemente é capaz de recebê-lo porque se

dispõe a ser “superfície sensível”, e isso

requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (LARROSA, 2002, p. 24).

Em outros termos, possibilitar uma abertura ao *Outro*, hospedá-lo, como nos convida Derrida. Estar “ex-posto” “com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco” (*Idem*), permitir-se a experiência de ser interpelado, submetido, atravessado, deixar-se apoderar pelo *Outro* – ou pela diferença, e, a partir disso, ser transformado, ter o olhar transformado e aprender a compor um modo diferente de pronunciar a diferença sexual, e como um território de passagem mediar pela experiência da escrita conhecimento e vida humana (*idem*).

É um exercício parrhesiástico entendido como técnica, de modo que “não se trata de um saber que captura a alma, que faz do eu o próprio objeto do conhecimento. É preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro” (VIEIRA, 2013, p. 203), seguindo a intenção de aproximação com a noção de “intelectual específico”, pensada por Michel Foucault.

Desse modo, buscamos com esse trabalho problematizar o paradigma da inclusão em educação a partir da afirmação da diferença em que o *corpo trans* será o disparador para pensar a relação educação-diferença, lançando suspeitas sobre o campo epistemológico que o sustenta e sobre a pretensa evidência de naturalidade desses temas fabricados.

Para incitar o pensamento ao estranhamento e à problematização, lançamos algumas indagações, quais sejam: qual o “lugar” da diferença sexual na educação? Em que medida nosso próprio pensamento foi educado a pensar a diferença sexual (especialmente o corpo) enrijecida pela moral? O que se tem colocado em discurso sobre diferença sexual? No que implica o processo de homogeneização e invisibilização da diferença sexual quando reduzida à categoria “homossexualidade”? Como tem sido promovido o silenciamento do tema transexualidade em educação? De que forma a possibilidade de tensão captura-resistência do *corpo trans*, aqui entendido como dimensão constitutiva da diferença sexual, tem sido percebida? Por que considerar o *corpo trans* como ato político e estético de pluralização radical da diferença? Como potencializar a noção de *corpo trans* enquanto arte de resistência e estética da existência? Que perspectivas as ferramentas foucaultianas e a

filosofia trágica de Nietzsche podem sinalizar ao pensar e agir livre da experiência estética trans? O que pode o corpo trans no pensamento da diferença sexual? Que confrontos podem ser travados entre o paradigma da inclusão e o pensamento da diferença?

A necessidade de recolocar as perguntas foi inevitável. A reflexão e o questionamento de alguns mapas tradicionalmente construídos por outros pesquisadores do campo foi uma atitude necessária, porém, em dado momento pavorosa e angustiante porque somos constitutivamente apegados ao conforto das certezas já estabelecidas, o que torna esse exercício de desapego ainda mais difícil. No exercício de aprender a (re-) ler e a encontrar sabor naquilo que (nos) é salutar, propomos um “duelo honesto” (NIETZSCHE, 2008a) entre a tradição, os olhares já consolidados e outras formas de pensar e falar sobre o tema, articulando-o à educação.

Seguimos um ruído e, a partir da caixa de ferramentas de Foucault e Nietzsche, buscamos manter as questões levantadas em um campo de problematizações, com esforço de manter a reflexão livre de visões a priori, de modo a pensar a diferença sexual e a educação inspiradas na perspectiva de uma *pedagogia cínica*, cuja provocação é a “desaprendizagem”. Trata-se de um exercício de “aleturgia” que concerne “aos procedimentos, aos rituais que estão em jogo na produção da verdade, e não o ‘desvelamento do ser’” (CHAVES, 2013, p. 48). Assim, perguntamos ainda: que procedimentos tornaram possível a manifestação de uma verdade sobre a sexualidade “abjeta”, “desviante”, “não hegemônica” entendida como representativa da diferença sexual?

Reconhecemos a relevância das contribuições dos pesquisadores da área que se debruçaram sobre a temática sexualidade com foco em suas múltiplas manifestações. Entretanto, expor cruamente o caráter artificial das identidades naturalizadas, pôr em evidência o processo de assujeitamento a que somos submetidos quando se trata da sexualidade, da identidade sexual e de gênero como efeito de uma cultura heteronormativa e de um sistema binário é uma das perspectivas possíveis de análise, que não encerra a questão, ao contrário, provoca novas aberturas.

Na leitura de algumas produções, percebemos percursos semelhantes, de modo geral consubstanciados no referencial foucaultiano, em especial, reiterando a analítica arque-genealógica, e isso roeu as ideias e novas perguntas surgiram: como produzir uma escrita que convide quem lê a dançar e não a permanecer sedentário, a arriscar-se conosco em outros passos de dança? Como não sucumbir aos atravessamentos de um pensar dialético ou estruturalista, e não se deixar pastorear pelos percursos já consolidados ou mesmo pelos “falsos brilhos” da ciência? Como não tornar o corpo (*trans*) uma simples “presa” da razão?

Porque dominar uma ciência é estar dominado por ela: viver sob seu abrigo seguro, mas demasiado estreito e já escasso; olhar com suas garras de eficácia comprovada, mas limitadas e sempre imóveis; avançar lenta e pesadamente com seu passo firme e seus métodos carentes de dificuldades, até objetivos modestos e previstos de antemão; mas por caminhos que não permitem sair de seu traçado, nem aspirar a metas incertas e ainda desconhecidas (LARROSA, 2009, p. 31-32).

Inspirado no filosofar de Nietzsche e Foucault este trabalho é um investimento e uma tentativa de fuga dos prazeres sensatos, dos métodos seguros e demasiadamente racionais. Buscamos aqui construir um caminho próprio, e não inédito. Falar a partir da tradição, tentando também dela saltar para explorar os labirintos em que voluntariamente penetramos.

De inspiração foucaultiana, não se pretende jamais chegar “à ‘verdade’ dos fatos, mas sim a uma leitura, uma possibilidade, entre outras, de exploração” (MOREIRA, 2004, p. 1). Pretendemos colocar este trabalho no terreno das pesquisas de abordagem qualitativa, a partir de um estudo teórico inspirado na genealogia foucaultiana e em intersecção com as teorizações pós-colonial, com a teoria *queer*, com a *pedagogia cínica*, com a filosofia trágica de Nietzsche e ainda com alguns escritos de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Para falar da *experiência trans*, permitimo-nos ser tocadas por sua densidade e beleza. Lançamos mão de alguns interlocutores literários, dado seu poder de arrebatamento e capacidade de mobilizar em nós uma identificação visceral, graças ao valor coletivo que podem assumir. Procuramos transitar entre problematizações, reflexões e ensaios de criação para falar de processos de singularização, nos quais reconhecemos que a força política do desejo movimenta as experimentações de vida entre enquadramentos, liberdade, resistências e subversões, tomando a *experiência trans* como atravessamento e foco de análise.

De entrada, tecemos problematizações que projetam o *corpo trans*, objetivando precipuamente, constitui-lo como radicalização política da diferença sexual, fissurando as noções de gênero e sexualidade, e colocando seu estilo de existência como possibilidade de encarnação da *Grande Saúde*, de uma vida guiada por uma *ascese imanente* sob o signo de Dionísio: um transbordamento de vida que não deseja conformidade; sucumbe sim ao convite nietzscheano de “tornar-se aquilo que se é [...], compreender que só existe liberdade na necessidade, que só há escolha possível na aceitação da evidência. Consentir ao imperioso é fazer da necessidade uma virtude e se experimentar liberado [...]. O único sim possível e o que diz respeito à vontade de potência” (ONFRAY, 2014, p. 101).

Não se trata de negar o processo de captura e até mesmo o desejo por viver sob a proteção do padrão normativo. Trata-se de compreendermos o *corpo trans* como um viver *entre*, uma “tensão permanente entre leveza e gravidade” (COSTA, 2007). Um possível

exercício de liberdade em relação ao ideal ascético, ao ressentimento e ao niilismo. Liberdade é aqui compreendida como uma possibilidade de invenção constante, de “viver a existência como experimentos de liberdade” (SOUSA FILHO, 2011, p. 22). Em acepção foucaultiana, podemos “pensar a liberdade não mais a partir de códigos morais e das instituições, mas pela criação de novos modos de vida” (VIEIRA, 2013, p. 204).

É nesse diapasão que este texto trata, na primeira seção, do tensionamento das categorias “homossexualidade” e “visibilidade” em relação à diferença sexual. Com as ferramentas foucaultianas, as da teorização pós-colonial e da perspectiva *queer*, problematiza tais categorias e traz questionamentos sobre a gramática que a nomeia, além dos discursos que por vezes podem lhe impingir uma captura colonial, que acaba reabilitando hierarquizações, binarismos e ontologizações.

Mostra ainda a emergência do *corpo trans*, entendendo-o como radicalidade política da diferença sexual e de gênero, e que carrega consigo um paradoxo: subverte as normas ao mesmo tempo em que não escapa a seus investimentos. Vive nessa fronteira entre a afronta e a “reconciliação” para ter acesso a direitos, em uma disputa permanente em que o corpo é espaço de luta política e de resistência.

Na segunda seção, empreendemos um exercício inspirado na genealogia foucaultiana acerca dos diferentes olhares que se constituíram historicamente sobre o corpo, mostrando alguns de seus deslocamentos, bem como seus efeitos sobre os modos de pensar a relação corpo-diferença sexual. Propõe *com* Nietzsche questionar as verdades erigidas acerca do corpo e constituir uma maneira diferente de pensar o *corpo trans* como um *corpo-fronteiriço*, que vive sua diferença entre capturas e resistências.

O esforço da lente trágica é o de pensar a *experiência trans* como transbordamento de vida entregue à “natureza cega e imperativa dos desejos e das energias” (ONFRAY, 2014, p. 109). Ele, que cruelmente quer o que a vontade quer: “querer o querer, aí está toda crueldade desejada por Nietzsche” (*Idem*, p. 105). Uma vontade de potência que “não rima com nada: ela é” (*Idem*, p. 104). E assim a *experiência trans* será tratada: a partir do seu exercício de liberdade de uma estética da existência que promove com o corpo sua verdade primeira. Um transitar do *corpo-fronteiriço* pela mitologia antiga enlaçado com a “literatura menor” de Franz Kafka⁵. Uma estética que movimenta e encarna um processo de criação irrigado pela arte.

Nas *Considerações Improváveis*, pontuamos alguns paradoxos da educação e do

⁵ O termo “literatura menor” foi criado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, na obra *Kafka: por uma literatura menor*, cuja referência consta ao final desta dissertação.

paradigma da inclusão, buscando desterritorializar, a partir do ensaio de criação de um *personagem conceitual* que nominamos de *corpo trans*, não somente a noção de gênero e sexualidade, mas também instaurar um corte na noção de inclusão ao interpelar as bases epistemológicas em que está assentada, colocando-as em suspeição.

Lançamo-nos ainda na empresa de transformar tal personagem em ferramenta, dando relevo à sua dimensão de resistência e potencial desconstrutivo de formas modelares de identidade, apontando pela invenção e pelo anúncio de uma “subjetividade carnal” que há outras possibilidades de existir. Uma experiência que abriga um valor coletivo e que faz borrar e transbordar as corriqueiras territorialidades de masculino e feminino.

Propomos, por fim, pautar a diferença no terreno da ética, de modo que o pensamento da diferença contribua para a desconstrução da maquinaria produtora de práticas fascistas e de seus projetos totalitários, buscando contribuir para a produção de territórios de encontros e conexões entre diferentes singularidades: erguer a voz da diferença por uma educação não-fascista!

3. PALAVRA QUE FALA, PALAVRA QUE CALA: VERBORRAGIA E SILENCIAMENTO.

O contato com as produções acerca do tema transexualidade no campo da pesquisa em educação e com os escritos da teorização foucaultiana nos impactou. No empreendimento de leitura de algumas produções, a tentação de procurar refúgio nos percursos metodológicos já consolidados poderia se tornar uma armadilha. Sentimos necessidade do devido cuidado para que a escrita não seja sequestrada por algum resíduo do modo de operar estruturalista, ou do apego à segurança do método da ciência positiva, ou mesmo da pretensão da lógica dialética de resolver e fundir a contradição em uma unidade perfeita, o que implicaria em uma deformação das teorizações que este trabalho busca se aproximar.

São armadilhas que nos alertam para a importância de manter a vigilância e o rigor como exercício permanente para que assim possamos efetivamente acolher a diferença e compreender que “o que é decisivo numa experiência não é a homogeneidade que a correlação efetiva, mas as diferenças que a atravessam” (LEME, 2011, p. 101). Daí a problematização levantada inicialmente sobre o paradigma da inclusão em educação com seu discurso sério, moralizante, otimista, messiânico e usurpador.

O sentimento primeiro da experiência com os escritos sobre o tema era de satisfação, tal qual o trapezista kafkiano a se embalar lá no alto, a buscar resguardar a perfeição de sua arte. Até nosso contato com Nietzsche e a tentativa de interlocução com Foucault. Nietzsche cravou uma farpa na aparente tranquilidade com que as análises e leituras nos chegaram. Assim como o trapezista teve seu momento de sobressalto e de questionamento de si mesmo e de seu modo de vida⁶, sentimos também um desconforto com o tom professoral, tão comum na pedagogia; e também colocamos em suspeição alguns aspectos dos percursos teórico-metodológicos adotados por parte das pesquisas em educação. Além dos questionamentos já levantados acerca do falatório da inclusão na/pela educação, cabe perguntar: o que se tem colocado em discurso sobre diferença sexual? Que efeitos o silenciamento do tema transexualidade produz em educação?

Dizer que silenciamentos existem e que a “injunção ao silêncio” é um efeito produzido no/pelo campo por diferentes tensionamentos é um dos aspectos a ser considerado.

⁶ Fazemos referência ao conto *Primeira dor*, de Franz Kafka. A personagem (trapezista) sentia-se satisfeito em suas necessidades básicas lá no alto do trapézio até o dia em que durante mais uma de suas viagens, disse “que a partir de então precisaria não mais de um, mas sempre de dois trapézios para suas acrobacias; dois trapézios, um em frente ao outro”. De repente, para espanto do empresário pôs-se a chorar copiosamente, dizendo: “Só com uma única barra nas mãos – como posso viver assim?” (KAFKA, 2009, p. 12).

Foucault (1988, p. 33-34) ressalva que

não se deve fazer a divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam discursos.

Não dizer implica em uma construção e, possivelmente, em uma reinscrição da diferença sexual. A incitação a falar do tema da diferença sexual em educação pode ser um efeito da demanda do discurso da inclusão que oscila entre a “negação abstrata” e a “proteção linguística em prol do ‘politicamente correto’”, um resíduo talvez da forma de pensar constituída na modernidade, que sob o signo da “episteme da ordem”, institui, na análise de Veiga-Neto (VEIGA-NETO, 2011, p. 112), “um tempo de intolerância à diferença, mesmo que essa diferença esteja encoberta e recalcada sob o véu da aceitação e da possível convivência – nessa forma de racismo que se costuma chamar de amigável”.

É nessa tensão que procuramos pensar a incitação e o silenciamento do tema na educação, especialmente ao considerarmos os dados do levantamento constante na parte introdutória deste texto.

3.1 – Das palavras que falam ou *Da Incitação*: a homossexualidade, a visibilidade e a produção de fissuras

Procuramos trazer à baila alguns elementos relevantes para compreender as condições de emergência dos tensionamentos em relação à categoria homossexualidade e à questão da visibilidade. Não há intenção de analisar detidamente as produções do campo, talvez fazer alguns apontamentos sobre a ênfase de tais trabalhos recair, em sua maioria, menos sobre o “domínio foucaultiano” do “ser-consigo” e mais nos de “ser-saber” e “ser-poder” (MOREIRA, 2004), em especial sobre este último, uma vez que muitos colocam em relevo os processos de *agenciamento* ou mesmo de *constrangimento* a que o sujeito é *submetido* no processo de constituição de sua subjetivação.

Na leitura de algumas produções, é possível perceber muitas contribuições para compreendermos a subjetivação pela sexualidade. Porém, ao tateá-las, percebemos a ameaça da tradição à espreita, aguardando um descuido para nos atravessar e dominar o jogo. Temos a impressão que, ao operar com algumas categorias do arsenal foucaultiano, o relevo dado, por exemplo, ao *governo dos outros* produz um entendimento da governamentalidade com um atravessamento na compreensão do poder, cujos indícios se mostram quando a ênfase de

algumas análises recai no poder que *impinge* ao sujeito formas de pensar, sentir, falar, por *força da ação* da cultura heteronormativa, aproximando-a aparentemente mais da noção de relação de dominação.

Não se trata de uma crítica voraz à teorização foucaultiana, e sim a alguns rumos que sua apropriação pode tomar. Uma forma de pensar, assim nos parece, que mostra nas entrelinhas maior identificação com a representação monárquica do poder (repressivo), do que com a compreensão do poder como relação, “uma luta de confronto permanente em um contexto onde a liberdade existe e resiste sempre, do que como uma oposição essencial e absoluta entre vencedores e vencidos” (PASSOS, 2008, p. 16).

São arranjos modelares constituídos por séculos, sendo consubstanciados ora na lógica dialética, ora no pensamento representacional, fazendo-se notar, por exemplo, quando à escola é atribuído um papel de promoção de direitos a partir de projetos definidos de antemão *ou* reprodução do sistema heteronormativo, contexto em que o conflito é passível de ser “solucionado”, “remediado”. É nesse sentido que Veiga-Neto (2009) ressalva a importância da vigilância epistemológica com permanente cuidado teórico, metodológico e conceitual.

Com o compromisso de constante diligência, nos propomos com base nas contribuições da teorização foucaultiana, dos estudos pós-coloniais e da teorização *queer*, a tensionar a categoria *homossexual* como conceito estruturante para falar de diferença sexual, entendida como dimensão fronteira e indeterminada, que toca com sua (in-) visibilidade a educação.

Considerando que a indeterminação é parte constitutiva do processo de pesquisar, pairam dúvidas e questionamentos nessa seara: como recolocar a discussão sobre *diferença* no campo da sexualidade e da educação sem enveredar por um processo de emolduramento da narrativa referenciada nas produções já consolidadas, sob o risco de transformá-las em um fetiche ou em uma fórmula infalível de aceitabilidade pela própria academia? Como a homossexualidade se constituiu categoria representativa da diferença sexual tornada “abjeta”, sendo aquela noção adotada pela própria ciência que a codifica?

Tributária de uma epistemologia fundada em díades, a formulação binária e interdependente homo-heterossexual foi naturalizada, reinscrevendo “incessantemente uma hierarquia que privilegia e reitera a ordem heterossexual, desprezando e subordinando sujeitos homo-orientados” (MISKOLCI, 2009, p. 332). Com isso, ocorre a “polarização entre normatividades identitárias”, de modo que ao serem afirmadas “como conceito-lugar seguro para a afirmação identitária dos sujeitos ficariam confinadas [a hetero e a própria homossexualidade] à construção imaginária de nossa história e práticas sociais” (LIZARDO

DE ASSIS, 2007, p. 149).

A homossexualidade foi institucionalizada e se constituiu em um arquétipo, inventado no contexto ocidental a partir de condições múltiplas, por discursos entrecruzados, articulados, implicados por relações de poder diversas, circunscritas àquele sistema normativo. Metamorfoseou-se entre “libertino”, “desviantes”, “espécie” (FOUCAULT, 1984), “abjeto”, “estranho”, categoria representativa para as políticas identitárias, outro colonizado inclusive pela própria epistemologia, segundo o investimento analítico pós-colonial. Contudo, “ao afirmar o direito à identidade da pessoa homossexual, parece operar a afirmação da homossexualidade como norma ao lado ou na tensão com a heterossexualidade”, como oportunamente nos lembra Lizardo de Assis (2007, p. 150). A respeito dessa captura, Saraiva (2011, p. 20) considera que

A categoria ‘homossexuais’ passa a dizer respeito também a uma forma de colonização das diferenças sexuais. A igualdade formal, estabelecida pela letra da lei, nos mais diversos campos sociais, fala não apenas da garantia de direitos, mas também de formas de colonização, abafamento, domesticação de formas disruptivas das diferenças sexuais.

A despeito das conquistas possivelmente geradas no âmbito legal, podemos considerar, a partir de uma perspectiva nietzscheana, que enquanto categoria homogeneizadora da diferença sexual, ou enquanto categoria representativa, a homossexualidade dedicou-se ao abandono arbitrário das características particulares das diversas experiências da sexualidade e ao esquecimento daquilo que as diferencia, em nome da fixação de uma verdade fundada na razão, na ciência, no saber médico.

Com Nietzsche (2008b, p. 4) entendemos que “toda palavra se torna imediatamente conceito, não na medida em que ela tem necessariamente de dar de algum modo à ideia da experiência original, única e absolutamente singular a que se deve seu surgimento, mas quando lhe é necessário aplicar-se simultaneamente a um sem número de casos mais ou menos semelhantes”, neste caso, às práticas não-heterossexuais. É nesse sentido que ao tratar “Sobre a História da Sexualidade”, Foucault (1984, p. 137) contribui para a compreensão desse processo em que a homossexualidade é inventada para compor o cenário analítico sobre o qual as ciências *psi* e o saber médico passariam a se debruçar.

A noção foucaultiana de *dispositivo* se constitui em importante ferramenta para rair essa compreensão já naturalizada, uma vez que expõe o caráter contingente no acontecimento. Por isso a noção de dispositivo nos auxilia por ser entendido como uma rede, “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações

arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”.

O esforço aqui empreendido é de evidenciar alguns elementos que intervieram para que a homossexualidade funcionasse na economia discursiva da política de enunciados sobre o sexo como categoria depurada rigorosamente, inscrita no vocabulário autorizado, de modo que após incessante e longo uso, ganhou estabilidade, tornando-se a categoria de inteligibilidade ou lugar da sexualidade dita “não-hegemônica”.

Cecarelli (2007) contribui, neste caso, ao ressaltar um destes elementos: a influência da tradição judaico-cristã no processo de cristalização e isolamento de expressões da sexualidade no Ocidente. Nesse ínterim, as práticas sexuais passaram a ser atreladas ao casamento monogâmico, procriativo, heterossexual e patriarcal, ganhando uma “cristalização no âmbito estatal, jurídico, político, educativo, econômico e social, constituindo uma grande teia de normatividade que regula a vida de sujeitos e cidadãos” (LIZARDO DE ASSIS, 2007, p. 148).

Constituiu-se em modelo normativo tornado referência para nomear, descrever, classificar tais práticas, fabricando um discurso social de que existe uma sexualidade normal, oficial, natural, que, embora tributária daquela tradição e de arranjos simbólicos dela decorrentes, transforma as vivências da sexualidade em categorias identitárias a partir das quais a prática heterossexual emerge como o referente de normalidade ao qual somos impelidos a nos enquadrar e a nos abrigar sob a proteção da armadura do normativo.

O autor reitera ainda que “homossexualidade” é um artefato classificatório inventado e mantido pela cultura ocidental para delimitar e hierarquizar as vivências da sexualidade, patologizando as que ficam à margem da sexualidade tornada hegemônica. É nesse contexto que a diferença sexual torna-se o demarcador da fronteira entre o *normal* (hegemônico) e o *desviante* (patologizado). Não se trata de anular ou apagar este outro *não-hegemônico*, mas de nomeá-lo, capturá-lo maciçamente para administrá-lo, de tal forma que “a homossexualidade tornou-se princípio da diferença sexual e social, o fundamento de um novo sistema baseado individualização do desejo e na atribuição, a cada indivíduo, de uma orientação e identidades sexuais” (MISKOLCI, 2009, p. 332).

Sobre a incitação a falar sobre a sexualidade dentro da lógica polarizada *homo-hetero* e das formulações daí decorrentes, o movimento *queer* lança problematizações acerca da heteronormatividade como um regime fechado, monolítico e coerente, inclusive da própria produção da homonormatividade e sua capacidade de alienar outras formas de subversão da dita normalidade da sexualidade (LOURO, 2009).

A dispersão e a proliferação de discursos sobre a sexualidade, assim como a emergência de inúmeras sexualidades periféricas desde o final do século XVIII, não implica em liberação. A esse respeito, Foucault (1988, p. 48) questiona: “o fato de poderem aparecer à luz do dia será o sinal de que a regra perde o seu rigor?”. E ressalva: o que é cambiante é a forma de poder exercido que se desdobra, recorta, movimenta-se estrategicamente e põe em ação uma nova economia geral dos discursos.

Houve e há a construção discursiva das sexualidades, assim como de seus efeitos (FOUCAULT, 1988; LOURO, 2001). Importante falarmos em produção, não legitimação da sexualidade dita periférica, até porque nosso pensamento foi educado pelas formulações binárias e universalizantes. Neste caso, podemos falar em *produção da abjeção*, sendo esta inconciliável com a ideia de legitimação das sexualidades dissidentes, considerando que é um discurso construído segundo as leis de um sistema jurídico que a inventa e a sustém, daí o difícil exercício de seu deslocamento e ultrapassagem (FOUCAULT, 1984).

Com Butler (2008, p. 96), compreendemos que “a regulação produz o objeto que vem regular; a regulação regulou antecipadamente aquilo que ela vai ver maliciosamente apenas como o objeto de regulação. Para exercer e elaborar seu próprio poder, um regime regulador vai gerar o próprio objeto que ele busca controlar”.

Da intersecção entre a teorização foucaultiana e a *queer*, pautamos o questionamento do próprio gesto explicativo adotado por parte da epistemologia sobre sexualidade, colocando em suspeição se a visibilidade que lhe é atribuída não tem se constituído em um “efeito de liberação do poder repressivo” e em uma efetiva promoção da invisibilização da diferença sexual. Por operar por dentro de um sistema, cuja captura e produção da abjeção foi enquadrada sob a categoria *homossexualidade*, esta se tornou representativa das múltiplas manifestações das sexualidades ditas desviantes - também nomeada de periférica, dissidente, abjeta, não-hegemônica. Um objeto gerado pelo poder para dar suporte a seus regimes regularizadores e que tem como efeito a produção da *identidade homossexual*.

No entendimento de Louro (2009, p. 136), “a política de identidade, ao mesmo tempo em que visibilizava e fortalecia os movimentos sexuais, também sugeria uma unidade que, para alguns/as, se aparentava a uma nova forma de normatização”, compreensão também partilhada por Lizardo de Assis (2007) e Miskolci (2009). Isso gerou em termos práticos uma ambivalência: se, por um lado, nos anos 1970, fortaleceu o movimento homossexual e suas críticas à heterossexualização da sociedade; por outro, a ideia de uma *comunidade homossexual* assentada na noção de identidade forjou uma política de identidade de caráter

unificador e assimilacionista, subsumindo a diferença à ideia de igualdade. Ao buscar promover visibilidade política, incorreu em universalização e apagamento.

A discussão, embora tenha ampliado seu espaço na academia a partir dos anos de 1980, ainda ficou limitada por tratar a homossexualidade como fenômeno fixo, trans-histórico e universal (LOURO, 2001). Nisto consiste a crítica do movimento *queer*, pois “tomar a identidade como um ponto de organização política para a liberação seria sujeitar-se no momento em que se clama por se livrar da sujeição” (BUTLER, 2008, p. 102). Este, reiteramos, é um ponto de convergência entre a teorização *queer* e os escritos foucaultianos: a afirmação de que a regulação e o controle operam como princípios formadores de identidade, tornando-as visíveis e “inteligíveis”. Assim, a diferença torna-se ‘dizível’, pronunciável, a partir dessa ‘inteligibilidade’. E Butler (*Idem*) prossegue:

Se a identidade impõe uma coerência e consistência fictícia do corpo, ou melhor, se a identidade é um princípio regulador que produz corpos em conformidade com esse princípio, então não é mais liberatório adotar uma identidade gay não problematizada do que adotar a categoria diagnóstica da homossexualidade inventada pelos regimes médico-jurídicos.

Com a tarefa de não incorrer em qualquer categoria totalizante ou essencializadora, questiona-se até mesmo a visibilidade conquistada pelos movimentos identitários, que emergiram a partir da mobilização e aglutinação de diferentes grupos, desde os anos de 1970, fruto de lutas por legitimidade e reconhecimento de direitos. Uma visibilidade que promove o apagamento das diferenças e, em certa medida, também a exclusão; por isso, julgamos pertinente desconfiar dos ardis dessa visibilidade outorgada que opera em torno da adoção de uma identidade e/ou em articulação do discurso médico-jurídico, conforme compreensão butleriana.

Se atualmente pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo biológico, com os dois ou as *pessoas trans*⁷ têm experimentado gozo de alguns direitos, a exemplo da união civil estável e dos direitos daí decorrentes, não é possível ignorar o recrudescimento do conservadorismo que, sob a tutela da invisibilidade da norma, reagem com discursos cada vez mais violentos e de viés fundamentalista para demarcar quais as fronteiras da tal visibilidade “conquistada” pela população LGBT.

Consideramos a problematização da visibilidade das diferentes manifestações da

⁷ Lima (2013, p. 38) utiliza essa denominação “para abarcar os vários modos de vida que transitam, resistem ou subvertem o binarismo identitário fruto da heteronormatividade. [...] O uso de tal termo surge do incômodo com os rótulos que aprisionam os modos de ser, produzindo verdades e gerando estratégias de poder e de controle”. Neste caso, referimo-nos a transexuais, travestis e trangêneros.

sexualidade nomeadas de *não-hegemônica* e produzidas como abjetas e unificadas sob a categoria *homossexualidade*, um importante elemento para discutir o tema, inclusive dos direitos conquistados pela população LGBT. Trata-se, na maioria das vezes, de uma “visibilidade” e de uma “aceitabilidade” regulada pela sexualidade normativa que em um ato de benevolência concede o “direito” de existir ao outro, sendo este visto como aquele que é “tolerado”.

Posso (2009, p. 13) denomina certo tipo de visibilidade de “enganosa sociabilidade”, a exemplo da presença de *drags* no carnaval por ele compreendida como “transgressões sancionadas socialmente e pela Igreja que, por serem reguladas, são trancafiadas numa lógica antagônica ou binária que as obriga a reafirmar a norma”. O autor considera que se trata de uma “proeminência ilusória”, considerando que “seu ato aparentemente libertário ou desafiador é meramente o espetáculo de sua auto-inscrição inconsciente na opressão” (*Idem*, p. 14). “São territórios divisíveis de uma geografia do reconhecimento do *mesmo* e rejeição do outro” (VILELA, 2011, p. 236). Efetivamente, trata-se de uma visibilidade ordenada e regulada pela norma heterossexual. Mas o que torna a norma o referente autorizado a delimitar e a intervir nos modos de vida desses *Outros*, esquadrihados e enquadrados enquanto diferença *abjeta*?

A emergência e constituição dessa legitimidade para delimitar e intervir na pretensa privacidade desses *Outros* é uma construção histórica, e se vê agenciada, entre outros discursos, pelo da cultura de tradição judaico-cristã, produzindo efeitos inclusive sobre a composição epistemológica ocidental, sobre a subjetividade e sobre os corpos. Legitimidade também assentada no campo epistemológico, sendo este fortemente ancorado no saber médico e nas ciências *psi* (psiquiatria, psicologia e psicanálise). Trata-se de um conjunto de tecnologias sociais que põem em circulação um investimento biopolítico nos corpos, nos afetos, no desejo e na sexualidade (REVEL, 2011).

Esses investimentos têm reverberações nas experiências cotidianas mais ordinárias. Trata-se de uma “colonização sub-reptícia da vida cotidiana” (BAUMAN, 2000, p. 102) em que “a rotina longe de ser sentida como algo tirânico, é subjacente aos sentimentos de segurança e conforto que em geral são profundamente gratificantes” (*Idem*, p. 95). Uma produção do “natural” em oposição e relação de superioridade com o “abjeto” no campo da vivência da sexualidade, cujos efeitos se fizeram presentes inclusive nas propostas teóricas dos estudos de gênero e dos feministas, os quais até determinado momento estiveram referenciados no corpo-sexuado, amarrados à heterossexualidade como ato fundacional (BENTO, 2003; BUTLER, 2003).

Nesse processo, a heterossexualidade como manifestação da sexualidade fica diluída e invisibilizada pela naturalização, de modo que manifestações públicas de afeto entre pessoas heterossexuais sequer são percebidas enquanto tal. As interdições de troca afetiva pública ficam restritas à sexualidade tida como abjeta, uma vez que às práticas homoafetivas resta o “confinamento”, o “segredo”, a “discrição” (LOURO, 2010). Na *produção da abjeção*, sua fabricação se constitui em aproximação com a noção de anormalidade, de desvio, de patologia. Arriscar-se no domínio da abjeção implica em transgressão, mas também necessariamente em risco.

Assim se produz também a *vulnerabilidade* em que “o poder mundano transformou o medo primitivo em horror ao desvio da norma” (BAUMAN, 2000, p. 66). O medo espreitando a liberdade e que busca cada vez mais colocá-la em “condição agenciada”, em um processo de privatização da individualidade, sendo considerado pelo autor como uma antiliberdade. Medo e poder. Ou a *pedagogização do medo* articulada à produção da vulnerabilidade e da abjeção construída como “prática portadora da morte” em tempos de HIV/ AIDS (BUTLER, 2008), e ao terror instituído pela aproximação com práticas transgressoras ao normativo. A norma decifrada pela mediação do medo fabricado.

Na *Colônia Penal*, de Kafka, a teatralização das execuções, o cuidado com as minúcias, desde o preparo do condenado, da máquina e do local, até a atenção à reserva do espaço à frente do “aparelho” às crianças para melhor visualização do “espetáculo”, exemplifica bem tal pedagogização do medo. Uma necessidade de tornar público o destino de quem ousava ferir a norma; um prazer renitente representado pelo “juiz-presidente” em expor “a expressão transfigurada do rosto agonizante” (KAFKA, 2009, p. 102) que “decifrará sua pena com as feridas” (*Idem*, p. 96). A exibição pública do destino do condenado funcionando como *dispositivo pedagógico de massa* para fabricação do terror e da obediência.

Nas cenas da vida social, permeadas por uma infinidade de regras implícitas, os *sujeitos abjetos* “convivem com uma sensação de impotência diante da coletividade cujas normas os ameaçam permanentemente com a eliminação” (MISKOLCI, 2009, p. 333). Uma eliminação por vezes sumária, considerando as altas taxas de homicídios motivados pela irracionalidade da intolerância, configurando crimes de ódio contra a população LGBT, além de outras inúmeras formas simbólicas de silenciamento e exclusão dos “indesejáveis”.

A delimitação de fronteiras se impõe ao determinar em que espaços e tempos estão autorizados, inclusive a sua presença, impondo uma visibilidade seletiva denotada pela compreensão diferenciada em relação à ocupação dos espaços públicos e/ ou privados. A demarcação de territórios divisíveis por uma “surda sacralização do espaço contemporâneo”:

muros segregadores erguidos entre pessoas (VILELA, 2011). Não é sem razão a existência de locais específicos para “atender” a população LGBT, assim como as profissões “tipicamente” por ela ocupadas.

Apesar das barreiras impostas, muitos alcançam sucesso financeiro e, com isso, conquistaram um poder de consumo que não pode ser desprezado, até porque este público representa uma parcela bem interessante ao mercado, mas “impróprio” às misturas, ao convívio plural com a sociedade “hetero”. De acordo com o questionamento de Souza Filho (2011), será que esse “direito” não tem significado uma apropriação e um mecanismo para novas sujeições? Ou, inspirado no pensamento de Sierra (2013), em que medida tal visibilidade tem significado uma reintrodução da homossexualidade no caminho da verdade ditada por um pacto social implícito, de maneira a garantir sua “viabilidade moral-econômica”, sem necessariamente propor ou legitimar efetivamente as experiências de “vivência-homo”?

A tensão da vivência na fronteira, as ameaças da sanção, a promessa de trégua e a necessidade de paz, os faz desejar ser capturado, “fazer de modo tal que pelo menos o aspecto mais brutal do *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo” (NIETZSCHE, 2008b, p. 2), por isso “com muita frequência [o autoritarismo do poder pastoral] tende a ser aceito com gratidão e mesmo procurado ansiosamente pelo rebanho, como garantia confiável de uma rotina cotidiana segura e certa” (BAUMAN, 2000, p. 85). Então, dessa forma, pensar a vivência regulada, a “aceitabilidade” ou a “tolerância” reinscrita nessa visibilidade seletiva (limitada inclusive no interior do próprio grupo) é um modo de operar por exclusão, e, ao mesmo tempo, uma rota de fuga aos prejuízos causados pela subversão ao padrão normativo, vivido como um tempo de trégua.

Nesses espaços de tolerância, o estereótipo do homem gay, branco, com performance masculina e com razoável poder aquisitivo, tem maior possibilidade de ser “aceito”, “incluído” (REIS, 2012); ainda assim, desde que não extrapole os limites do “devido sigilo”. Posso (2009, p. 19) chama atenção para o olhar distinto, lançado em determinado momento ao “michê” em relação ao “afeminado travesti”, de modo que aquele se coloca de acordo com a codificação social heterossexista por conta que seu “papel ativo nas relações homossexuais masculinas poderia ser exercido com impunidade, pelo menos presumidamente, uma vez que era considerado incomensurável com a inversão e alinhado ao domínio patriarcal”.

Percebemos que a privacidade é uma ilusão, a despeito do que circula nos discursos socialmente legitimados de que a sexualidade e o prazer estão situados em terreno

privado. A esse respeito, Louro (2010, p. 29) aponta que isso é um efeito da concepção liberal, segundo a qual a sexualidade “é uma questão absolutamente privada”, há aqueles que “se permitem aceitar ‘outras’ identidades ou práticas sexuais desde que permaneçam no segredo e sejam vividas apenas na intimidade. O que efetivamente incomoda é a manifestação aberta e pública de sujeitos de práticas não heterossexuais”.

O interesse do mercado, a moral cristã e a cultura heteronormativa são alguns dos demarcadores das fronteiras que se articulam para regular a experiência de “visibilidade” e de “aceitabilidade” das “vivências-homo”, as quais sofrem um processo de hierarquização, reiterado, legitimado e invisibilizado pela fixação de um modelo identitário tornado norma e colocado como matriz de significação (SILVA, 2011). Tal fixação não se limita ao binário hetero- homo.

A partir das influências dos estudos *queer* é possível identificar a força do dispositivo da sexualidade em enquadrar as mais diferentes experiências, a exemplo do que aponta Bento (2006) em seu estudo sobre o dispositivo da transexualidade e de seu esforço de enquadramento das múltiplas experiências de transexualidade, referenciada em definições das ciências *psi* e do saber médico em um padrão identitário que encerra a ideia do “transexual oficial” ou do “transexual universal”.

Com efeito, assim somos educados a pensar a diferença: subsumida na ideia de uno e universal. A respeito de como concebemos as diferentes experiências da sexualidade, Cecarelli (2007, p. 89) chama atenção para tal processo de ontologização ou fixação de um padrão identitário que naturaliza a existência de sujeitos hetero, bi ou homossexual como algo dado, a-histórico. Uma verdade fixada como universalmente válida em que tais experiências são excludentes e perenes. Talvez daí tenha emergido nossa dificuldade em lidar com a diferença sem perceber tal contato como algo contaminador, nauseante ou mesmo ameaçador. “Aceitar que o outro possa ser diferente abala nossa verdade, e mostra que a verdade é sempre a verdade de cada um, o que desvela a ilusão da existência de uma identidade última e absoluta, e revela que nossos referenciais são construções com tempo de vida limitado”.

Diríamos que a diferença torna flagrante o caráter artificial e construído de tais vivências. É nauseante ser interpelado por esse *Outro* que, por sua singularidade e diferença, nos desloca do conforto de nossas certezas e nos provoca a pensar que os padrões da sexualidade humana são inventados, portanto, têm história. A necessidade de reiteração permanente denuncia seu caráter contingente, apesar dos investimentos sem trégua para manter o governo sobre as diferentes vivências.

Tais investimentos têm suas capilaridades também no campo das práticas

institucionais. Um exemplo disso é a polêmica em torno da distribuição nas escolas públicas brasileiras do material pedagógico destinado ao combate à homofobia produzido pelo Ministério da Educação que em 2011 deixou de ser distribuído pelo governo federal, pois este sucumbiu à pressão de setores fundamentalistas ligados à religião e à política cancelando o envio do aludido material às escolas públicas de Educação Básica⁸.

Fica explícito que se trata de uma acirrada disputa em que há predominância dos setores conservadores na ocupação de espaços estratégicos, inclusive nas instituições responsáveis pela elaboração e implementação de políticas públicas e do aparato jurídico-legal delas decorrentes, em um Estado dito laico.

Toda polêmica gerada em torno da questão nos remete à disputa em torno da legitimidade para se falar sobre o outro – neste caso, da sexualidade – seja nas instituições, seja nos demais espaços. Daí considerar que “o poder se encontra instalado na menor das relações sociais, pessoais, institucionais, e como além disso penetra suavemente em todas as relações porque permeado de saber, não se pode simplesmente lutar contra ele” (ARAÚJO, 2008, p. 174).

Ainda que as leis e os aparatos jurídicos tenham grande ingerência em diferentes setores da sociedade, o poder de nomear é potencializado pelo saber, uma vez que normas de governamentalidade fundadas no saber são mais eficazes do que leis e mecanismos jurídicos, instaurando uma sobreposição do discurso científico sobre os demais, uma provável ressonância do monólogo da razão sobre a loucura, discutido por Foucault. Isso nos impeliu a examinar, ainda que brevemente, o que a produção acadêmica em educação sobre sexualidade tem pronunciado no campo discursivo sobre diferença sexual.

A inquietação provém da constatação de que ao falar *sobre* produz-se realidades, objetos, *abjetos*. Quanto mais se fala, trata, examina *sobre* a questão da sexualidade, recorrendo ao saber “formal”, “científico”, mais se recorre a eles e eles se assenhoram de nós (ARAÚJO, 2008). Por isso, além da problematização levantada acerca da categoria homossexualidade e do processo de invisibilização da diferença pela homogeneização, singularização e pela delimitação de fronteiras no campo discursivo e não-discursivo, cabe ainda questionar o tratamento dispensado pelo saber científico à questão da “homossexualidade” como lugar da sexualidade “não-hegemônica”, nomeada de “sexualidade periférica”, “desviante”, “abjeta”. Qual a razão da diferença sexual ocupar um lugar *periférico*, no sentido da subalternização, não apenas na relação binária homossexualidade/

⁸ Trata-se da distribuição do material pedagógico do Programa Escola Sem Homofobia, que é um desdobramento do Programa Brasil sem Homofobia (2004), do Governo Federal.

heterossexualidade, como também na gramática utilizada para nomeá-la? Essa forma de torná-la “inteligível” não seria efeito de uma epistemologia atravessada pela lógica colonial de captura do *Outro*, obcecada por reafirmar ontologizações, hierarquizações e binarismos?

3.2 Das palavras que calam ou *Da Interdição*: tutela e fronteiras que produzem silenciamento

A pronúncia *sobre* a diferença pode recobrir seu caráter fluido e indeterminado. Daí o questionamento: o que nos mobiliza falar da *diferença*, ou ainda, o que nossas escritas colocam em circulação ao pronunciá-la? O que a gramática que a nomeia produz? O que movimenta o discurso da inclusão em educação, referido à diferença sexual?

A forma como os discursos se debruçam sobre o *Outro* mostra que o descontrole, o abandono, a distância é insuportável, há necessidade de gestá-lo, de possui-lo (SKLIAR, 2003). Preventivamente, diante da possibilidade dos “estranhos” se tornarem sem rosto e escaparem à prescrição normativa, produz-se o “vulnerável”. Opera-se maliciosamente por meio do discurso de garantia de direitos, usurpando o seu protagonismo, gerando assim no discurso a “necessidade” de dar visibilidade ao *Outro*, desde que por meio de sua tutela.

Falamos de uma visibilidade que torna algo legítimo, enunciável. Que expõe à dissecação da linguagem e do olhar. O visível se torna também dizível, em procedimentos de classificação, hierarquização. Ideia de que discursos de aceitação das diferenças é também um discurso de domesticação, de docilização dos corpos. Olhar para saber. Saber para reger. Forças disruptivas que passam a ser colonizadas, abafadas. [...] Relações que tendem à dominação, à aniquilação de possibilidades de resistência. Sob o argumento da garantia de direitos. De direitos humanos e de sentimentos humanitários (SARAIVA, 2011, p. 17).

Falamos da produção de “sujeitos vulneráveis” inclusive pelo discurso da inclusão e da visibilidade dada pelo ato de nomear. “A linguagem como símbolo social investe o corpo de sentidos, ato de criação, mas também de dominação. Há uma dimensão e uma potência do inaudito que precede a linguagem e se manifesta, surda e inominavelmente, para tudo aquilo que ela ainda não foi criada” (GIANNATTASIO, 2012, p. 50). É preciso criar, nomear, produzir e consagrar formas de pronunciar, tornando comunicáveis os “inomináveis”, garantindo-lhes o direito à existência cognoscível, e, ao mesmo tempo, subtraindo-lhe a voz sob pretexto de dar visibilidade e garantir sua inclusão.

Considerando que “o homem é palavra”, vale ressaltar a importância das palavras para o processo de captura-produção desse *Outro* e mesmo de sua contingente *abjeção*. Daí o acento dado por Larrosa (2002, p. 21) à palavra, assim como suas ressaltas a “atividades como

considerar palavras, criticar palavras, eleger palavras, cuidar das palavras, inventar palavras, jogar com as palavras, impor palavras, proibir palavras, transformar palavras, etc. não são atividades ocas ou vazias, não são mero palavratório”.

É nesse sentido que a homogeneização das diferenças por meio da palavra *homossexualidade* produz sua invisibilização e sua colonização ao capturar diferentes diferenças em um mesmo contínuo discursivo, da mesma forma também que a formulação “situação de vulnerabilidade” provoca um deslocamento, colocando os “diferentes” na condição de “sujeitos vulneráveis”, carentes de cuidado e de tutela.

Gallo (2008) identifica na filosofia da representação a proveniência desse modo de operar o pensamento, que, desde Platão, colonizou o pensamento ocidental. Nela, “a diferença é tematizada, mas é vista sempre como conceito, portanto como representação. É o apagamento da diferença”, afirma o autor (*Idem*, p. 9). Na base da filosofia da consciência, cartesiana e idealista de tal modo de operar está a conformação de todo o existente por meio da linguagem: a palavra tornada *conceito*, a partir do qual a experiência vital será traduzida em linguagem comunicável, compreensível a todos.

A reputação, o nome, a aparência o peso e a medida habitual de uma coisa, o modo como é vista - quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas com uma roupagem totalmente estranhas à sua natureza e mesmo à sua pele -, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e se encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e atuar como essência! (NIETZSCHE, 2001, p. 96 *apud* GIANNATTASIO, 2012, p. 54).

Nas formações discursivas, a linguagem arbitrariamente opera a captura por meio do conceito, que recobre a diferença porque há a compreensão de que o consenso é o fim último da interação entre os sujeitos, quando de fato o conflito é que move a política, conforme assevera Sílvio Gallo (2008). Contrariamente, busca dissolver o conflito, o que tem servido de fundamento e marca do chamado “discurso político da igualdade” e de seus processos de “produção de consenso”. Desse modo, a política da diferença tem se configurado na “arte de administrar as diferenças – as alteridades – em um projeto comum” (*Idem*, p. 11).

Na mesma seara analítica, Skliar (1999) nos fala que a pronúncia do *Outro* sob o signo da subalternização e a homogeneização das diferenças são efeitos de uma epistemologia marcada pela colonialidade, cujos discursos mantêm uma dependência com o conceito, com a fixidez, com o uno, no processo de constituição do *Outro*. Com isso, percebemos que a própria epistemologia pode estar em determinados momentos atravessada por um discurso

colonial de captura da diferença. Nesse ínterim, ao homogeneizar e fixar a multiplicidade da diferença sexual sob uma categoria conceitual, a exemplo de *homossexualidade*, ocorre o que Homi Bhabha (1998, p. 105) aponta como processo de “alinhamento familiar de sujeitos coloniais”.

Mesmo que fique sinalizada a tematização da diferença e da multiplicidade, estas ficam subsumidas à ideia de consenso e de igualdade, operação típica no discurso da inclusão. “O consenso está instaurado quando, em nome da igualdade, a diferença é negada, apagada. No consenso, temos governabilidade, temos polícia. E não temos igualdade, de fato, porque ela se limita ao direito à igualdade – a igualdade fica reduzida ao conceito, à representação” (GALLO, 2008, p. 12).

Nas operações de consensualidade ocorre o mesmo processo de apagamento com fins de governo. Relacionada à questão da pronúncia da diferença Pelúcio (2012) ressalva que, a despeito da incitação a falar por meio da multiplicação das categorias sexuais, apesar de borrar as fronteiras e evidenciar a instabilidade das identidades, não há ruptura com a forma de elaborar a questão em muitos casos pelo fato da teorização continuar sustentada em binarismos ou na noção de identidade. Ideia com a qual Louro coaduna ao apontar os limites da política de identidade que não consegue saltar para além do limite da denúncia e assim, contraditoriamente, pode incorrer no risco de tornar-se cúmplice do próprio sistema que denuncia (LOURO, 2001).

Por isso nos coube interrogar: em que medida as escritas sobre *diferença sexual*, que se anunciam politicamente de oposição frontal às políticas de sexualidade e gênero, já não estão inscritas em uma epistemologia atravessada pela lógica colonial em que a captura do *Outro* da sexualidade é construída em torno da *normalidade* e a partir da singularização deste *Outro* homogeneizado e unificado na categoria homossexualidade?

A partir disso, ao múltiplo da sexualidade é atribuída uma visibilidade restrita ao terreno da representação, porém, ao ser nomeado lhe é outorgado *uma voz*. Sofre um processo de apagamento por ser enquadrado em *uma* categoria classificatória, produzindo uma operação semelhante a das políticas de identidade, de mero efeito de inclusão. Assim, recobre a alteridade do *Outro* como “outro em sua irredutível diferença” ao tratá-lo como repetição da “mesmice”, colocando-o em eterna busca de reconciliação com o normativo por considerá-lo tão-somente como exterior à norma, embora seja indispensável por se constituir em um demarcador, por fornecer-lhe o “limite” e a “fronteira” (BHABHA, 1998; SKLIAR, 2003; GALLO, 2008; LOURO, 2010; SILVA, 2011).

Em referência a este modo de operar o pensamento que “propõe então Foucault,

seguindo a fórmula nietzschiana da morte de Deus, a morte do Homem como condição de retomada do pensar e do saber que queira sair dessa Identidade que devora a Alteridade” (BRUNI, 2006, p. 34). Louro (2001, p. 548) acrescenta ponderações convergentes ao ressaltar que a matriz epistemológica do pensamento ocidental moderno está referenciada em um regime de verdade que elege e fixa algo como fundante para, a partir desse lugar, estabelecer a posição do outro, seu oposto subordinado.

Os estudos pós-coloniais trazem salutar contribuição à problematização posta, por considerar que as marcas da colonialidade estão presentes nos corpos e na própria epistemologia (PELÚCIO, 2012). São marcas históricas e culturais que nos atravessam e nos constituem como periféricos, segundo a problematização desta teorização. Reconhecendo a relevância e as inúmeras contribuições dos estudos que se debruçaram sobre o tema, além de anunciar o lugar de onde se fala para situar o saber que se está produzindo, é importante por em circulação uma epistemologia engajada na desconstrução de verdades já consolidadas.

É nesse sentido que Pelúcio, ao falar de estudos subalternos, nos diz da relevância de ir além do esforço de dar voz ao “subalternizado”. Trata-se de promover um enfrentamento teórico-metodológico, ético-político, de modo a “participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as ‘verdadeiras’ e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas” (*Idem*, p. 399).

Trata-se de um exercício pedagógico cínico, em sentido foucaultiano, porque incita a “desaprendizagem”. “Desaprender o que? O ensino recebido, os hábitos estabelecidos, o meio em que se vive”, ensinados e aprendidos desde a mais tenra infância (CHAVES, 2013, p. 46). Um saber cuja fidelidade à radicalidade do pensamento de Foucault se evidencia pela recusa a “representar” as vítimas da opressão, tampouco por não assumir o seu lugar de fala (BRUNI, 2006).

A proposta é desentranhar a lógica de produção de silenciamento da palavra do *Outro*. A visibilidade outorgada à diferença sexual promove, a nosso ver, um duplo silenciamento: primeiramente ao ocupar seu lugar de fala, destituindo-o de sua condição de sujeito ao produzi-lo como “vulnerável”; posteriormente, dando-lhe visibilidade por processos de homogeneização, seguindo a lógica da representação.

Consideramos que o processo transexualizador carrega o legado do colonialismo e seu hábito etnocêntrico de construir o *Outro* como objeto de opressão que requer apoio, instituindo uma relação de paternalismo benevolente (BRAIDOTTI, 2002), na medida em que as formulações das ciências *psi*, do saber médico e do jurídico lançam sobre as *pessoas trans*

um olhar que as objetiva, instituindo um monólogo da “razão” *sobre* alguém destituído de fala, momento a partir do qual tal relação passa a ser definida a partir da universalidade abstrata da doença antes nomeada no jargão médico de “Transtorno de Identidade de Gênero” e agora, na atualização de 2013 do DSM-5, nominada de “Disforia de Gênero” (LIMA, 2013).

Já não se trata de negação ou interdição – no sentido apenas da restrição espacial, geográfica – destas existências qualificadas como “marginais”, mas de um processo de *produção da abjeção*, inclusive no campo epistemológico, do saber dito especializado. De modo geral, ao falar destas existências muitos não conseguem equacionar uma produção discursiva afirmativa da diferença entendida como singularidade. Acabam enredados por enunciações reiterativas de hierarquizações e autorreferenciadas na epistemologia que pretendem contrapor. Assim, enunciam a diferença a partir de uma matriz excludente, como aquilo que é exterior à norma, sem se dar conta de que alguns destes enunciados estão circunscritos em um emaranhado discursivo que despotencializa práticas de resistência e reinscreve o múltiplo em uma lógica dual, hierarquizante e subalternizada.

Contrariamente, ainda que alguns saberes já mobilizem discursos que desconstroem as práticas ora mencionadas, o ordenamento do sistema normativo está instituído e legitimado historicamente. Quando se trata do saber médico, é “um olhar que vê, isola, reconhece diferenças e semelhanças, agrupa, classifica e determina verdades, as dispõe a partir de concepções de normalidades e de desvios” (SARAIVA, 2011, p. 42), muito embora este seja também contingente.

Courtine (2013, p. 118) nos fala de uma “história das mutações das sensibilidades no campo do olhar pousado sobre o corpo” e “de uma ‘medicalização’ dos olhares e dos discursos sobre o corpo” para redefinir o limite entre o corpo normal e o dito “anormal”, que constituem os discursos e formulações do saber médico e *psi*. A partir dessas formulações, as pessoas *trans* passam a ocupar um lugar de exclusão, cuja palavra fica circunscrita ao terreno do esquecimento; conformada em “vulnerável” perde sua condição de sujeito; é tornada incapaz e compulsoriamente tutelada pelo Estado (MÉLLO, 2012).

Ao se debruçar sobre o *Outro*, ancorado na lógica de inteligibilidade de tais saberes, o discurso de vulnerabilidade é produzido, justificando assim a pretensa necessidade de tutela das *peessoas trans*, o que limita ainda mais sua liberdade ao serem qualificadas enquanto “abjetas”, “anormais”, “patologizadas”, “disfóricas”. Um processo histórico que vem “justificar” a eliminação do *Outro*, da *diferença*, excluindo-a, silenciando-a.

Trata-se de um processo insidioso, a partir do qual, segundo Bruni (2006, p. 35), podemos perceber como resultado “o silêncio dos sujeitos, silêncio que é o primeiro e o mais

forte componente da situação de exclusão, a marca mais forte da impossibilidade de se considerar sujeito aquele a quem a fala é de antemão desfigurada ou negada”. E assim sua palavra sofre uma exclusão ritual que a desqualifica, aproximando-a da dos desarrazoados, cuja palavra é “mentirosa”, patologizada e confinada ao silêncio.

Sua única fala autorizada é aquela que a desfigura, sendo esta referenciada em uma racionalidade apoiada na distinção básica entre o normal e o patológico. Isto é, sua desumanização e captura pelo olhar que as objetiva está sustentada no discurso de inadequação do corpo (genitália) à identidade de gênero, o qual opera por intermédio do “dispositivo da confissão”, impelindo as pessoas *trans* a submeterem-se ao jogo, assumindo sua “condição” para ter acesso e direito ao “tratamento”.

Vivem a experiência da abjeção e seus paradoxos: no jogo estabelecido, acessar direitos implica em submissão às suas regras, de modo que a reconstrução do corpo é pretensamente a “porta de entrada” da aceitação (MISKOLCI, 2009). Uma porta diante da qual a *pessoa trans* se vê destituída de sua condição de sujeito da palavra verdadeira. Vivendo sob tutela, está compulsoriamente convocada a participar do ritual em que se transformou o processo transexualizador.

Experiência semelhante à do *homem do campo* do conto kafkiano⁹, que se vê *Diante da Lei*. Se “a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora”, conforme interpela a personagem do aludido conto, as *pessoas trans* empreendem diversas tentativas, enfrentam muitos obstáculos e uma espera de anos – no mínimo dois anos – para iniciar o “tratamento”, tendo que se defrontar em cada etapa com um “porteiro” (especialista) diferente para acessar seu direito de existir, de tornar inteligível a sua existência e ser afinal (supostamente) aceita. Sentem o peso de uma lei tornada necessária e, neste caso, um enunciado que atua direto sobre o corpo. “Enfim, não é a lei que se enuncia em virtude das exigências de sua fingida transcendência, é quase o contrário, é o enunciado, é a enunciação que faz a lei, em nome de um poder imanente daquele que enuncia” (DELEUZE;GUATTARRI, 2014, p. 84).

Cabe ressaltar que todo esse processo é guiado pela noção de “sexo natural” referenciado na ontologização dos humanos em homens e mulheres, cujas transformações do corpo atendem à demanda de enquadramento a papéis sociais a serem desempenhados (MÉLLO, 2012), prescrições circunscritas à heteronormatividade (MISKOLCI, 2009).

É a partir dessa abertura e possibilidade de exploração que pretendemos abrir passagem e visibilidade à sexualidade *trans* entendida como *diferença sexual* em um trabalho

⁹ Trata-se do conto *Diante da Lei*, de Franz Kafka.

de pesquisa no campo da educação. Garantir visibilidade ao “infame”, não para sua condenação ou tutela, mas para albergar sua insolência em um campo de estudos que em muito o tem negligenciado e negado seu direito de existir, inclusive por meio de silenciamento e omissão.

Com isso, desejamos inscrever este trabalho em um enredo discursivo para além da simples problematização das classificações e dos enquadramentos produzidos sobre diferença sexual. Busca consoante a Silva (2011), compreender *diferença* como “ato ou processo de diferenciação” em que está implicada toda sociedade, uma vez que esta é heterogênea e, portanto, atravessada pela diferença e por isso mesmo merece e deve ser pautada.

A questão da identidade, da diferença e do outro é um problema social e ao mesmo tempo é um problema pedagógico e curricular. [...] Mesmo quando explicitamente ignorado e reprimido, a volta do outro, do diferente, é inevitável, explodindo em conflitos, confrontos, hostilidades e até mesmo violência. O reprimido tende a voltar – reforçado e multiplicado. E o problema é que esse "outro", numa sociedade em que a identidade torna-se, cada vez mais, difusa e descentrada, expressa-se por meio de muitas dimensões. O outro é o outro gênero, o outro é a cor diferente, o outro é a outra sexualidade, o outro é a outra raça, o outro é a outra nacionalidade, o outro é o corpo diferente (*Idem*, p. 8).

Portanto, não há como a educação se furtar a esse debate. É preciso pautá-lo e enfrentá-lo, não a partir de atitudes benevolentes de inclusão formal, em geral marcada por repressão, captura e silenciamento. Aliás, quanto ao silêncio Derrida (2003, p. 119) acentua que “o calar-se já é uma modalidade da palavra possível”. O desafio é mudar a forma de endereçamento ao *Outro*. Pôr-se à escuta, abrir-se ao “hóspede” que nos chega e nos pede abrigo. Não ver, nem tratar a diferença como clandestina, ilegítima. Ela está presente, irrompe “reforçada e multiplicada”. Trata-se de uma afirmação política de contraposição, por exemplo, às diferentes abordagens “pedagógicas” identificadas ainda por Silva (2011) acerca da questão¹⁰.

Enquanto radicalização e subversão, a diferença rejeita qualquer tratamento que reabilite hierarquizações, binarismos, essencialismos, ontologizações. Recusa ser assimilada ou tolerada (LOURO, 2001). Tal encaminhamento se estende às formas de pronunciar-la, uma vez “que as palavras produzem sentido, criam realidades e, às vezes, funcionam como potentes mecanismos de subjetivação. [...] As palavras determinam nosso pensamento, porque

¹⁰ O autor identifica três abordagens, a saber: a “liberal” (identidade hegemônica benevolente com o dominado tolerado), a “terapêutica” (em que a pedagogia e o currículo proporcionariam atividades, exercícios e processos de conscientização, de modo a contribuir para mudanças de atitude) e a “intermediária” (o outro aparece sob a rubrica de curioso e exótico).

não pensamos com pensamentos, [...] mas a partir de nossas palavras” (LARROSA, 2002, p. 20-21).

Daí a relevância de problematizar a gramática que a trata como “subalternizada”, “inferiorizada”, “marginalizada”. Isto porque ao nomearmos o que somos, fazemos e pensamos, damos sentido ao que somos e ao que nos acontece, “por isso, as lutas pelas palavras, pelos significados e pelo controle das palavras, pela imposição de certas palavras e pelo silenciamento ou desativação de outras palavras são lutas em que se joga algo mais do que simplesmente palavras, algo mais que somente palavras” (LARROSA, 2002, p. 21).

Significa estar atento, por exemplo, ao paradoxo da linguagem: o ato de nomear produz visibilidade ao falar sobre o *Outro*, o que pode calar sua voz, tomando seu lugar de enunciação. Portanto, cabe inquirir: em que medida a própria epistemologia sobre sexualidade cria e põe em circulação discursos e efeitos reiterativos de uma verdade já cristalizada e arraigada em binarismos estruturantes constituídos com referência em uma ciência marcadamente “heteroeurologofalocêntrica”, como nos diria Lugarinho (2013) ?

As ressonâncias modernas da colonização do *Outro* se presentificam na busca obsessiva de fixação das identidades, na sua tutela, na criação de arquétipos. Deslizar da tradição e investir em outro empreendimento é um trabalho árduo. Ficar atento às saliências, às dobras nos permite flagrar alguns processos que contribuem para a produção da homogeneização e da invisibilização do múltiplo da diferença sexual, assim como perceber os limites de um saber encharcado de “colonialidade do poder” e os ardis que devem ser enfrentados para evitar aquelas reabilitações, inclusive por meio da gramática que nomeia a diferença sexual. Ler e ter “orelhas pequenas” e em estado de alerta para resistir às cantilenas e produzir inquietações. Tecer as ideias, usar todos os sentidos, experimentar diferentes lentes, converter o olhar, sem recorrer a fórmulas e receitas. Experimentar, ousar, compor uma “metodologia alquimista”, como nos convida Cardoso (2012).

Foi tateando ideias e escritos sobre o tema sexualidade que sobressaíram dobras, rugas, relevos, fissuras, aberturas. Parte considerável dos estudos privilegia o uso de ferramentas teórico-metodológicas de inspiração foucaultiana e da teorização *queer*. Focalizam como o poder exercido pela matriz heterossexual mobiliza, governa, produz efeitos de verdade no processo de constituição da chamada identidade de gênero e sexual, dando realce aos processos de governo impingido pelos diferentes dispositivos articulados a diversas tecnologias sociais para impor aos sujeitos um modo de viver a sexualidade cristalizado e legitimado pela norma heterossexual, inclusive da sexualidade não-normativa. Há uma reiteração da força política que a cultura heteronormativa exerce (com tom de

determinação), imprimindo em nós (como se fôssemos um corpo inerte) suas marcas e produzindo reverberações que o sistema normativo binário impõe. Essas são as impressões.

Podemos considerar que uma parcela significativa das investigações no campo da educação constitui-se no edifício teórico fundado predominantemente naquilo que Moreira (2004) denomina de domínios foucaultianos de “ser-saber” e “ser-poder”. Freitas (2014) aponta uma nova recepção das ideias do pensamento foucaultiano pelo campo educacional brasileiro impulsionada pela edição dos cursos do *Collège de France*, o que possibilita a criação de novas e potentes ferramentas de análise. Em crítica ácida, afirma que paradoxalmente “muitas leituras sobre e a partir de Foucault conduzidas no campo pedagógico ainda têm servido para legitimar o saber e o sujeito do saber e não para refutá-lo” (p. 261).

O autor tematiza ainda em seu texto a emergência do cuidado de si “como um acontecimento no pensamento”, apontando que “o problema reside no fato de que embora os termos sujeito e subjetividade estejam incorporados na tradição pedagógica, o mesmo não acontece com a noção de si mesmo” (*Idem*). Com isso, problematiza a racionalidade pedagógica que insiste na produção objetivada do sujeito da educação, o que obstruiu, segundo ele, a compreensão dos desdobramentos e das rearticulações entre os dois temas da resistência e do governo devido ao tratamento superficial dado à noção de governamentalidade. Propõe repensar a agenda pedagógica a partir de uma perspectiva de educação entendida como “uma experiência possível de dessubjetivação”, um exercício de transformação de si mesmo por meio de uma “atividade psicagógica”¹¹, que aproxima filosofia e psicagogia.

Essa identificação da filosofia com a psicagogia é sugestiva na medida em que exige, nos termos do próprio Foucault, uma paidéia capaz de fornecer os instrumentos práticos necessários para que os sujeitos possam operar a distinção entre o (dizer e o fazer) verdadeiro e o (dizer e fazer) falso. A filosofia como psicagogia trataria, portanto, dos efeitos dos discursos no sujeito, o que demandaria um processo formativo específico (FREITAS, 2014, p. 270).

Desse modo, as problematizações no campo da educação assumiram outro caráter: pensar uma pedagogia que se dirige a um “sujeito em transformação”, o que exige modificarmos nossa forma de endereçamento ao *Outro* e ainda a ressignificação das formas de experiência de si como luta incessante para criar liberdade para si mesmo.

São noções que nos aproximam ao pensamento de Foucault e Nietzsche com

¹¹ Para Freitas (2014, p. 270), “um modo de condução da alma”.

relação ao cuidado de si e à estética da existência pensada na intersecção entre subjetividade e norma social, isto é, o modo como dobramos e rearticulamos a experiência “em que desaparece o sujeito moderno, auto-referente e centrado em si mesmo” (GALLO, 2008, p. 9). Neste, há a idealização de sua jornada, que prevê a chegada a um estágio de “amadurecimento final”, alcançando a felicidade. No entanto, “se aprendizado há, é afetivo e não teórico e, como tal, serve para nossos afetos na vida real, e não para um fechamento triunfal” (MARTINS, 2011, p. 465).

Falamos na perspectiva da autossuperação, cuja dinâmica “não pode ser entendida como um processo evolutivo, na medida em que não há qualquer ‘fim último’, ‘meta final’ que sirva como *telos* para o qual tudo se encaminha e, portanto, cada ‘estágio’ alcançado represente uma aproximação deste” (MELO, 2011, p. 183). A rearticulação de forças é permanente, inviabilizando qualquer possibilidade de estabilidade. Aqui importam “as agitações moleculares que colocam em jogo os corredores, os bastidores, as portas de trás e os cômodos ao lado” (DELEUZE; GUATTARRI, 2014, p. 92). Importam as remissões e as penetrações mútuas.

Consideramos a experiência de si como uma dinâmica incessante e criadora de vida. Melo (2011, p. 177) oportunamente nos lembra que “a vida pensada a partir do conceito de força é essencial e originariamente relação”. Daí atentarmos para compreender a intersecção entre as sexualidades dissidentes e a heteronormatividade como uma dinâmica de resistência e comando,

uma vez que cada força só conquista sua determinação no embate com as demais, percebemos que o modo de ser do vivente é, sobretudo, uma luta, um embate, uma concorrência entre forças a fim de estabelecer relações de poder nas quais algumas forças mandam e outras obedecem (MELO, 2011, p. 178).

Trata-se de uma dinâmica relacional entre forças atuando sem trégua. Isso possibilita uma abertura profícua ao campo, implica deixar de seguir o “já sabido” para caminhar “em direção ao desconhecido” (LARROSA, 2002), nutridas pela coragem e honestidade dos inúmeros pesquisadores que trilharam caminhos íngremes, evidenciando as diferentes vivências da sexualidade, com suas lutas e conquistas históricas.

É hora de seguir o próprio caminho em busca de reinscrever a diferença em outro campo discursivo de problematizações. E para tanto, levantamos os seguintes questionamentos: por que não pensar a diferença como diferença, isto é, desatrelada da identidade e referida à singularidade? Por que não falar do “irredutível da diferença” como força em disputa ao invés de focalizar a noção de governamentalidade de subjetividades

enquanto processo de assujeitamento? Por que não escrutinar a diferença em sua radicalidade e tratar o múltiplo e a singularidade para além da perturbação, transgressão e subversão das identidades existentes? Por que não ver a diferença como campo de força e de resistência ou mesmo uma “alteridade irreduzível” produtora de sua autossuperação?

Aqui entram em jogo perspectivas discursivas da diferença em permanente tensão com as distintas manobras do poder. E assim tomamos por companhia uma filosofia da diferença em diálogo com uma visão pós-colonial do *Outro* para falar do *corpo trans* enquanto radicalidade estético-política da diferença sexual e de gênero.

Falamos seguramente do “potencial disruptivo das sexualidades marginais. Das possibilidades de invenção de maneiras outras de agenciar afetos, de se conectar a outras pessoas. Da possibilidade de diferenciação, de reafirmação do mesmo” (SARAIWA, 2011, p. 155). Outro paradoxo, agora da diferença sexual, constituído na tensão norma - resistência na produção da existência, no exercício de ocupar-se de si mesmo, o paradoxo como aquilo que nos permite pensar o poder além de sua polarização. Há linhas de fuga. Deleuze e Guattari (2014, p. 154) nos dão elementos para entender que

um agenciamento tem *pontas* de desterritorialização, ou, que dá no mesmo, que ele tem sempre uma *linha de fuga*, pela qual ele mesmo foge, e faz ecoar suas enunciações ou suas expressões que se desarticulam, não menos que seus conteúdos que se deformam ou se metamorfoseiam; ou ainda, o que dá no mesmo, que o agenciamento se estende ou penetra em um *campo de imanência ilimitado* que faz fundir os segmentos, que libera o desejo de todas as suas concreções e abstrações, ou, ao menos, luta ativamente contra elas para dissolvê-las.

Certamente existe uma ambivalência nos processos de agenciamento que nos constituem, por meio dos quais é possível perceber que a “resistência é co-extensiva e contemporânea das relações de poder. Assim, as pautas podem ser repetidas nos atos performativos dos agentes, mas a repetição não significa autenticidade, mas sim, probabilidades e novas possibilidades” (MESSEDER, 2011, p. 62). Nas palavras de Foucault (1984, p. 135), “para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha ‘de baixo’ e se distribua estrategicamente”. Desse modo, consoante a Bhabha (1998, p. 77), o próprio processo de “identificação [...] é sempre o retorno de uma imagem que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem”; fica sempre um “rastros resistente, uma mancha no sujeito, um signo de resistência” (*Idem*, p. 83). Dilemas que alargam o problema da existência e nos colocam frente a diferentes paradoxos.

É esse rastro de resistência na diferença que nos arrasta. Daí a escolha por

trabalhar com o referencial foucaultiano por uma identificação visceral e instintiva, por buscarmos construir e descrever uma trajetória, converter o olhar, (re-) organizar o pensamento a partir do que emerge ou sugere essa trajetória (FISCHER, 2002). Assumir um risco, considerando que somos herdeiros de uma tradição epistemológica sustentada em um sistema binário e no pensamento da representação.

Enredar a diferença a partir dessa ancoragem implica em um movimento de desterritorialização de um modo de operar o pensamento, inclusive da própria representação que temos da pedagogia e de suas categorias, bem como de seus campos hegemônicos de formação discursiva, a exemplo da noção de identidade sexual e de gênero como entidades fixas, ontologizadas.

O que propomos é outra dinâmica para elaboração de perguntas, para além das questões relacionadas às possibilidades de perturbação, transgressão e subversão das posições identitárias, capaz de provocar desarranjos, deslocamentos em posicionamentos já consolidados e de acolher a diferença como potência de criação. Trata-se de uma escrita também de inspiração *queer* que

evita operar com dualismos, que acabam por manter a lógica da subordinação. Contrapõe-se, seguramente, à segregação e ao segredo experimentados pelos sujeitos ‘diferentes’, mas não propõe atividades para seu fortalecimento nem prescreve ações corretivas para aqueles que os hostilizam. Antes de pretender ter a resposta apaziguadora ou a solução que encerra os conflitos, quer discutir (e dismantelar) a lógica que construiu esse regime, a lógica que justifica a dissimulação, que mantém fixa as posições de legitimidade e ilegitimidade (LOURO, 2001, p. 552).

Não é uma tentativa de restaurar a estabilidade ou a legitimidade, uma vez que isso implicaria travar um combate no domínio da moralidade reinante, erguida, ordenada e subordinada a leis, cujos jogos de verdade estão circunscritos ao “fato de se utilizar cada dado segundo a sua designação, de computar exatamente seus pontos, de formular rubricas corretas e de jamais pecar contra o ordenamento das divisões ou contra a série ordenada das classificações” (NIETZSCHE, 2008b, p. 5). Ao contrário, queremos trazer à baila a dimensão social e política das questões atinentes à sexualidade e ao gênero, conforme compreensão de Louro (LOURO, 2010)

Escrutinar porões e sótãos para pôr em evidência que as construções são contingentes e que por meio de um exercício genealógico é possível destravar ferrolhos e fazer emergir outras compreensões; converter o olhar em outra direção (VEIGA-NETO, 2012). O que significa que “o problema não pode ser resolvido no âmbito da própria ciência.

Em outras palavras, não tem sentido criticar a ciência em nome ou a partir da ciência visando ao seu aperfeiçoamento, ao estabelecimento de uma verdade cada vez mais científica” (MACHADO, 1999, p. 7). Convém manter-nos vigilantes para não sermos enredados por seus jogos e sucumbirmos ao modelo analítico que se pretende torcer e/ou fazer oposição.

De maneira distinta da militância orientada pela lógica da obediência, essa escrita assume um ativismo, como propõe Veiga-Neto, que tem como pressuposto um engajamento ético com os indivíduos e com a liberdade, sem perder de vista o compromisso com a coletividade, de modo a ativar permanentemente a reflexão e os contínuos reajustamentos ou provocar perturbações. Foi esse o intuito ao problematizar “homossexualidade” e (in-) “visibilidade” da diferença sexual e algumas construções epistemológicas que se debruçam sobre o tema (SOUSA FILHO, 2011). Não se trata de depurar conceitos ou as questões levantadas, descobrir ou desvelar a origem dos problemas.

Trata-se de problematizá-las, vê-las [identidade e diferença] como uma questão de produção, e de estar atentos aos mecanismos envolvidos nessa produção. Trata-se de questionar nossos próprios sistemas de diferença em seus significados, reconhecendo que podem ser considerados estranhos ou absurdos sob diferentes pontos de vista (SILVA, 2006, p. 8-9).

Na emergência apontada por Xavier Filha (2009) da temática sexualidade nos anos de 1970 e de 1980 e sua eclosão nos anos de 1990, vimos um tratamento dado à questão em um espaço legítimo de produção de conhecimento (a academia) e nas políticas públicas. A vinculação de muitos estudos sobre homossexualidade à epidemia de HIV/AIDS produziu, no nosso entendimento, um efeito nos discursos acerca da diferença sexual. Promoveu o que Miskolci (2009) denominou de “repatologização do desejo”; que Saraiva (2011) considera “patologização dos modos de vida não-normativos” presentes no discurso médico e na medicina; e que Butler (2008) define como “desejo estruturado pela morte”, modo como o discurso institucional médico-jurídico se refere ao sujeito homossexual como “portador da morte”.

Paradoxalmente ao mesmo tempo em que tal visibilidade atendeu a uma demanda dos movimentos sociais, contraditoriamente acabou atrelando população LGBT e epidemia de HIV/ AIDS, colocando em circulação a ideia do “grupo de risco”, fato posteriormente desconstruído face à multiplicação assustadora dos casos de contaminação entre mulheres casadas e jovens entre 13 e 24 anos.

Mesmo nos casos em que a visibilidade supostamente conquistada pela população LGBT em espaços públicos, inclusive as que são consideradas positivas pelo movimento

social, é preciso atentar para o lugar outorgado para o exercício de tal visibilidade, se ela não tem implicado em invisibilização. Um exemplo que chama atenção diz respeito aos papéis desempenhados por atrizes transexuais em programas de televisão de canais abertos e em horário nobre, dado o grande alcance de telespectadores e do perfil das personagens interpretados: mulheres *trans* traficadas para a prostituição ou que encarnaram papéis de prostitutas assassinadas. Em que medida esse tipo de visibilidade serve para reforçar estereótipos e invisibilizar outros modos de vida por elas experienciados?

Inspiradas nos escritos de Vilela (2011), podemos considerar que esse movimento de (in-) visibilização é uma forma de marcação da diferença pela exclusão. Existe uma pedagogia dos espaços que indica aqueles permitidos e os interditos à visibilidade LGBT. “Deslocados, refugiados, exilados, errantes, significam-se em relação a um espaço sedentário onde, sob uma forma totalitária de racionalidade, são marcados os territórios divisíveis de uma geografia de reconhecimento do mesmo e rejeição do outro” (*Idem*, p. 236). Divisibilidade e exclusão. São hóspedes indesejados que testemunham com seus corpos a contingência dos regimes de poder e de saber, por isso “precisam” ser eliminados simbólica ou sumariamente. O silenciamento pela morte política, “um processo histórico, enfim, que legitima a eliminação e o silêncio dos indesejáveis” (CASTELO BRANCO, 2008, p. 87).

Outro mecanismo de invisibilização se dá novamente por exclusão e apagamento produzido no ato de nomear com o uso do termo “violência homofóbica”, utilizado amplamente para se referir à violência praticada contra gays, lésbicas, transexuais, travestis, transgêneros, *crossdressing*, HSH (homens que fazem sexo com homens), g0ys, entre outras denominações, cumpre o mesmo efeito de homogeneização do múltiplo da diferença sexual, de forma semelhante ao uso da categoria “homossexual”¹².

Cada modo de vida tem sua singularidade, isso é fato. Porém, não há como conceber que tal homogeneização converta graciosamente o múltiplo em singular, sem qualquer prejuízo. A igualdade, neste caso, mostra-se cambiante, na medida em que o tratamento dispensado pelo saber médico à homossexualidade e à transexualidade é distinto, considerando que esta figurou como patologia até o ano de 2013, inscrita sob a CID 10F64.0, denominada de “Transtorno de Identidade de Gênero”, condição a que a homossexualidade não está submetida desde 1993. Distinção que se estende ao tratamento diferenciado na legislação e ainda a sanções ou limitação de direitos, a exemplo do uso de espaços “públicos”, como os banheiros.

¹² Importante ressaltar que não é intenção deste trabalho categorizar, definir e conceituar as diferentes diferenças. Quer-se dizer da sua existência e que a seu modo vão se fazendo em diferentes tempos e espaços.

Desse modo, cabe o questionamento de Sousa Filho (2011) sobre a possibilidade de “tornar-se viável” em um mundo inteligível somente a partir da matriz heterossexual, onde viver a diferença é uma ameaça e uma impossibilidade, o que produz efeitos concretos e nefastos na vida das pessoas. Navarro-Sawin (2013, p. 54), em *A História é sexuada*, afirma: “Nada pode justificar o universal das relações binárias e hierárquicas em toda parte e desde sempre”. [Entretanto] “o ‘nós’ patriarcal comanda a visão única dos incontáveis arranjos sociais a partir da dominância representacional do sexo e da heterossexualidade reprodutiva”.

Isso reitera a dimensão social e política da sexualidade, na qual os “sujeitos abjetos” são socialmente indispensáveis considerando que funcionam como demarcadores da norma, fornecendo-lhe limite e coerência. No entanto, a abjeção é plural, daí suas fraturas, seus vazamentos, apesar dos esforços de homogeneizá-la ou invisibilizá-la. Apesar das classificações, dos enquadramentos, dos múltiplos mecanismos e investimentos reiterativos da sofisticada tecnologia social que corroboram a compulsoriedade da heterossexualidade, há resistência aos “efeitos protéticos” ensinados pela “panóptica dos gêneros” (BENTO, 2006). Nem sempre os corpos materializam em sua experiência de constituição de si a aparência do gênero referenciada no corpo-sexo. Nem sempre materializam a verdade do gênero e sua estilística definida como apropriada. Somos constituídos em um processo reiterativo das normas regulatórias de gênero e sexualidade, as quais são materializadas no corpo, muito embora este corpo não permaneça inerte; resiste, vibra, vive em desassossego.

A pluralidade da abjeção é transbordante e irrompe a todo momento tais normas regulatórias. Sua afronta figura como mentira. O *abjeto* é o mentiroso porque a verdade está dita, estabelecida pelas ciências *psi* e médicas, cujas determinações prescrevem e legitimam modos de condução da vida e do agir. Estas abarcam a própria abjeção, considerando que o dispositivo da sexualidade se dobra indistintamente sobre todas as vivências, inclusive da transexualidade. No constante tensionamento entre regulação e resistência é que nos constituímos, dobrando tais investimentos, tecendo a existência de modo singular, ora guiados pelo desejo, ora acompanhando o rebanho.

Desse modo, a experiência da existência é entendida, conforme Larrosa (2002, p. 21), como algo “que nos passa, nos acontece, nos toca”, e que se dá na mais estrita solidão, afetando-nos de maneira “singular, finita, imanente, contingente” (*Idem*, p. 25). Reconhecer tal singularidade da/ na experiência resulta em uma abertura para seu acolhimento, uma forma de solidariedade visceral.

Onfray (2014, p. 109-110) assim compreende a situação, uma vez que “O outro é o mesmo que eu: habitado pela vontade, corroído pela busca de um território sobre o qual

expressar seus abismos, quer dizer, sua natureza. [...] Nesta polêmica de vontades de potência opostas, o conflito é rigoroso”. Daí a importância de se colocar como “sujeito de experiência” e “território sensível” ao *Outro*.

Por assim perceber a vivência *trans* é que vislumbramos sua multiplicidade, sua pluralidade, como uma experiência de si, uma singularidade possível na vivência da sexualidade. É nesse contexto que o *corpo trans* emerge, não apenas como tensionamento, interpelação, transgressão do normativo. Não apenas torna flagrante a contingência da norma. Na “experiência de si” o *corpo trans* carrega ainda um paradoxo: faz ruir a “panóptica dos gêneros” ao mesmo tempo em que não escapa de seus investimentos discursivos ao buscar uma “vida viável”, circunscrita na inteligibilidade da matriz heterossexual. Faz do uso de sua liberdade um exercício agonístico. Resiste aos “efeitos protéticos” ao mesmo tempo, busca uma reconciliação com o normativo para ter acesso a direitos, para viver socialmente (SKLIAR, 2003; BENTO, 2006; SOUSA FILHO, 2011; SIERRA, 2013).

Oportunamente a reflexão de Louro (2009, p. 140) nos aponta que “não se trata de propor a figura [neste caso, o *corpo trans*] como um eventual projeto ou modelo – isso não faria sentido numa ótica queer – mas nela se reconhece o potencial crítico e desconstrutivo da normatização/ naturalização dos gêneros”¹³. Seria mais coerente pensar em exercício de transmutação, interpenetração e permeabilidade recíproca; e com Nietzsche incorporar a “vontade de potência” entendida como vocação autocriadora, ou ainda, com Hopenhayn (2001, p. 256), ser “tanto um modo particular de expor-se à transfiguração do entorno, um modo singular de processar tal exposição, quanto um modo de refluir-para-fora a partir dessa experiência pessoal”.

Isso nos instiga a falar da subjetivação por meio da diferença sexual como um exercício agonístico da arte de si, e não determinada pela normalidade e seus dispositivos, tendo em consideração que

o quanto pode o corpo não se decide de antemão em um âmbito de pura abstração, mas sim, no interior de uma exposição existencial ao devir e de uma consequente busca por elementos sempre novos a serem integrados em sua malha complexa de dominação. A experiência desta exposição alcança sua máxima intensidade em meio a uma transformação do corpo singular em solo de afirmação da realidade como um todo (CASANOVA, 2011, p. 201-201).

Aqui os *corpos trans* não são compreendidos tão-somente como “enunciadores de enunciados; são eles próprios a enunciação e o enunciado, justapostos no seu corpo”

¹³ No texto “Foucault e os estudos *queer*”, a autora alude à figura da *drag queen*.

(VILELA, 2011, p. 249). Encarnam com seu modo de vida uma escolha irredutível por uma forma de parrhesia – isto é, o falar franco, o dizer verdadeiro – que interpela as normas de gênero, desafia o poder patriarcal e o machismo, desestabiliza algumas vertentes do feminismo e do movimento LGBT, irrompendo pelo corpo *sua* verdade com todos os riscos daí decorrentes. “Compreende-se então que esses corpos são eles mesmos acontecimentos capazes de ferir” (*Idem*, p. 243). Expõem uma verdade forjada no tensionamento entre o medo da sanção e o risco da transgressão, (sim, eles têm voz!) o que não significa que prescindem de reconciliação com o mundo. Mas é preciso dizê-la, a diferença, em outros termos.

É nessa seara que este trabalho se inscreve e pretende perscrutar. Como tornar possível a produção de uma escrita da diferença sexual em educação, em que o *corpo trans* – um dos *Outros* que habita o espaço *entre*, a fronteira da sexualidade e do gênero –, provoque um desarranjo epistemológico ou discursivo na lógica dualista e em seus efeitos, tendo em vista que o sistema binário é referência mestra que reverbera na constituição do eu, do conhecimento, das instituições sociais (LOURO, 2001)? Não há só linhas impostas. Há também possibilidades de invenção de linhas de fuga e essa é a aposta.

Nos rastros de Foucault, seguimos a suspeita de que se há um exercício de poder pesgado pela matriz heteronormativa que disputa incessantemente a subjetividade e o corpo, este resiste, desliza, cambaleia, pulsa, confronta, (re-) cria novos passos de dança e sai a bailar, ora em solidão, ora em êxtase. Sua resistência transborda, seu poder se multiplica, sua carne vibra, sua língua arde, sua irrupção é petulante. Isto porque

não há titularidade do poder. [...] Lá onde há poder, há resistências e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) essas nunca se encontram em posição de exterioridade em relação ao poder. Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, e de saliência que permite apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em todas as redes de poder (SOUSA FILHO, 2001, p. 18).

A disputa é permanente. No exercício agonístico da liberdade o *corpo trans* vislumbra, a seu modo, possibilidades de resistir ao assujeitamento, à normatização, aos investimentos da cultura heteronormativa e seus dispositivos de governamentalidade, fazendo do seu corpo espaço de luta política. E Sousa Filho (2011, p. 19) prossegue nos dizendo que “há os que inventam sua vida, procuram se libertar, há aqueles que procuram os exercícios ascéticos de liberdade. Oferecem-se como pontos de resistências à dominação, à ideologia”. Não se conformam pacificamente aos investimentos normativos, como um corpo inerte, passivo, desarmado, vulnerável, à espera de cumprir seu destino inelutável.

É um corpo político, insolente. Emerge das arestas de estudos de gênero e da

sexualidade, como *parrhesia* da diferença sexual e de gênero. Sua presença é intransitiva e cínica. “Os cínicos debocham, portanto, das próprias leis erigidas para regular o exercício do poder, assim como da capacidade do discurso filosófico em ensinar alguma virtude, alguma sabedoria ao príncipe. Eles respondem ao poder com seu corpo que se dobra na gargalhada de escárnio” (CHAVES, 2013, p. 38), tal qual Diógenes, “consiste essencialmente em se mostrar na sua nudez natural, fora de todas as convenções e de todas as leis artificialmente impostas pela cidade” (FOUCAULT, 2008b, p. 265 *apud* CHAVES, 2013, p. 39).

É possível pautar a diferença dessa perspectiva, conforme sugere Sierra (2013), por uma intersecção da *pedagogia cínica* com uma forma de pensar *queer*, o que nos permite empreender uma escrita crítica, livre e engajada, problematizadora dos discursos que perfazem o campo da educação como suposto lugar da “inclusão” ou do “acolhimento” do *Outro*. Falamos em pretenso lugar porque subtraem-lhe o direito à visibilidade, ao livre exercício de sua diferença e ao acolhimento de sua radical alteridade.

Uma escrita cínica como dizer verdadeiro e como prática política, inspirada na noção de *parrhesia* estudada por Foucault. “A *parreshia*¹⁴ é a liberdade de linguagem, o dar a liberdade de falar, o falar francamente, a coragem de verdade. [...] supõe coragem, porque se trata quase sempre de uma verdade que pode ferir o outro e que assume o risco de uma reação negativa da parte dele” (GROS, 2004, p. 11).

O *corpo trans* assume esse risco porque a sua verdade, como um “exercício agonístico de liberdade” e de “estética de si”, é uma “prática de si” que carrega uma verdade ingovernável, causa mal estar, desconforto, borra fronteiras, interpela a mesmice, desestabiliza a norma por meio do escândalo (SIERRA, 2013). É um corpo cuja *parrhesia* fala nele e nele se afirma, de tal modo que “não se trata de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, por exemplo, um comportamento justo defendendo a própria ideia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade” (GROS, 2004, p. 163).

O *corpo trans* dança na fronteira, como *parrhesia* da diferença sexual. É um corpo fronteiriço, que baila graciosamente exibindo seu feminino-masculino ímpar. É múltiplo e singular. Inventa formas de desterritorializar e embaraçar a gramática estável que o subalterniza (Afinal: é ‘ele’ ou ‘ela’?!). Produz o riso como dispositivo eficaz de dessacralização e de potencial corrosivo. Ocupa seu espaço e lugar algum. Não pede licença,

¹⁴ A grafia do termo aparece no texto de forma diversa por conta de diferença na tradução dos autores utilizados.

irrompe. Está lá, pronto. Ponto.

4. CORPO TRANS: PLURALIDADE E RADICALIDADE ESTÉTICO- POLÍTICA DA DIFERENÇA SEXUAL

O corpo é uma situação histórica, uma maneira de ir fazendo-se, tornando-se, dramatizando-se e reproduzindo uma situação histórica que o gera, que o torna real, que o corporifica. A corporificação manifesta claramente um conjunto de estratégias materializadas em uma estilística da existência que nunca se auto-estiliza totalmente, pois é dada pelas condições históricas que limitam suas possibilidades.

(Berenice Bento)

A sociedade contrassexual demanda que se apaguem as denominações “masculino” e “feminino” correspondentes às categorias biológicas (homem/ mulher, macho/ fêmea) da carteira de identidade, assim como todos os formulários administrativos e legais de caráter estatal. Os códigos da masculinidade e da feminilidade se transformam em registros abertos à disposição dos corpos falantes no âmbito de contratos contrassexuais temporários.¹⁵

(Beatriz Preciado)

Propomos para esta seção um breve exercício genealógico acerca das leituras do corpo, a partir da incursão em recortes da produção de Courtine (2013), Laqueur (2011) e Bento (2006), estabelecendo diálogo com os estudos foucaultianos e com os escritos de Nietzsche, Deleuze e Guattari. O propósito é constituir o corpo *trans* como fio condutor da problematização do aparato conceitual-linguístico e suas enunciações acerca do corpo-sexo, e da noção de gênero nele fundada, cujo regime de verdade foi erguido sob o paradigma da filosofia da representação e de seu viés metafísico.

Compreendemos que a cristalização das pretensas verdades sobre o sexo promove barbáries contra aqueles que ousam transgredir os códigos morais prescritos, neste caso, atinentes ao gênero e à sexualidade. Uma racionalização que institui regras e estabelece a superação das diferenças pela normalização e pelo reordenamento do desejo. Um agenciamento que opera em um virtual e age como índice, mais do que como agenciamento real-concreto (DELEUZE; GUATTARRI, 2014).

O sexo tomado como princípio identitário e território de governo (BUTLER,

¹⁵ Artigo 1 – Princípios da sociedade contrassexual. In: Manifesto Contrassexual, de Beatriz Preciado.

2008). “Uma ideia que agrupa elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações, prazeres em uma unidade artificial, um significante único, um significado universal. Um ponto fictício por onde devemos necessariamente passar para acessarmos nossa inteligibilidade” (SARAIVA, 2011, p. 55). Uma formulação de enunciados que naturaliza a socialização heterossexual e patologiza as sexualidades dissidentes, por um processo de colonização dos modos de vida normativos ou não.

Além de questionar tais regimes de verdade, a intenção dessa escrita é pautar a diferença não meramente como antítese ao poder, mas como “potência desejante”, que nessa relação se afirma por meio de pontos de resistência minúsculos, transitórios e móveis, produzindo-se como singularidade e impondo sua marca à prescrição (FOUCAULT, 2010).

O esforço ora empreendido é falar em corpo transexual, ou como optamos *corpo trans*, como evidência da pluralização da diferença sexual e modo disruptivo de estar no mundo, que fratura a normatividade e seus regimes de poder, e também a própria *abjeção*. Torna-se, o corpo, lugar e instrumento de luta política que atua como movimento desmontagem e desprivatização do binômio feminino/masculino normatizado e tomado como excludente. Reconhecemos que a arquitetura dos corpos é política, como nos lembra oportunamente Beatriz Preciado (2014).

Inspiradas nos escritos de Nietzsche, tomaremos o corpo como fio condutor dessa análise com o intuito de provocar um deslocamento no pensamento da diferença em educação. Em outras palavras, propomos uma mudança de acento, conforme nos convida Derrida (2003). O desafio é fazer uma conversão do olhar e, em diálogo com a filosofia trágica de Nietzsche, pronunciar o *corpo trans* como acontecimento cuja presença explosiva irrompe com uma verdade ingovernável às normatividades hetero e homo, porque não quer ser aceito, nem objetivado a partir de uma lógica de inteligibilidade fundada na tradição metafísica-idealista que aprisiona e limita o acesso ao mundo da vida pela via conceitual, arrogando-se a pretensão de assim definir o mundo (VIESENTEINER, 2011).

Vislumbramos no *corpo trans* uma linguagem de evidência, uma significação própria que prescinde mediações por seu caráter disjuntivo e potencial de transfiguração desde dentro do acontecimento. Um movimento de contra-efetuação que subverte os investimentos de reconciliá-lo pacificamente com o normativo, de enquadrá-lo, ou de capturá-lo sob o mesmo contínuo discursivo, operação típica da filosofia da representação, a qual o deforma ao submetê-lo a enquadramentos referenciados em construções binárias. Considerada enquanto radicalização política e transgressão das normatividades, a *existência trans* enquanto dimensão da diferença sexual rejeita qualquer tratamento que a capture, assimile, tolere,

subalternize, dada impossibilidade de uma relação pacífica entre essas forças.

Nosso esforço é o de um acolhimento ético ao *Outro*, do *corpo trans*, por um exercício de abertura à sua diferença, mudando nossa forma de endereçamento, uma vez que nos colocamos à sua escuta, abrindo-nos ao “hóspede”, sem ver nem tratar sua presença como clandestina, ilegítima. Ele está presente! Irrompe desafiando os códigos morais e afrontando o patrulhamento implacável que está “*ex-posto*”.

Falamos de forma recorrente do esforço aqui empreendido de não operar a partir de dualismos e buscar produzir uma conversão do olhar a partir da leitura ativa, com olhos múltiplos e interessados, cheirar cuidadosamente as palavras que tratam o tema. Na área da educação, as escritas contemporâneas sobre o corpo e sexualidade exalam biopolítica. Os estudos feministas, *queer* e de gênero se entrelaçam, dialogam, criticam, denunciam, problematizam as pedagogias de gênero e da sexualidade como produtoras de um “sujeito sexuado” e “generificado”, tomado como parâmetro da “normalidade” no campo da conduta humana.

Vimos na seção anterior que no campo da pesquisa em educação a diferença sexual é um tema ainda incipiente, o que nos encoraja a pensá-lo como um leque amplo de possibilidade de exploração. Nosso intuito é contribuir para que a educação possa acolher a diferença sob outras formas de abertura ao *Outro*, considerando a tradição analítica já empreendida neste campo.

Iniciamos um percurso que buscou se distanciar do “pesquisador [que] constrói o seu tugúrio ao pé da torre da ciência para buscar auxílio no seu trabalho e encontrar proteção sob o baluarte já edificado” (NIETZSCHE, 2008b, p. 8-9). Demos atenção aos vazamentos, às saliências, às dobras, o que nos possibilitou flagrar alguns processos que contribuem para a produção da homogeneização e da invisibilização da multiplicidade de manifestações possíveis da diferença sexual.

No campo discursivo científico perscrutado, a noção de biopolítica ganhou maior relevo na maioria dos estudos por constituir uma importante ferramenta para compreensão dos investimentos empreendidos pelo dispositivo da sexualidade que, com a matriz heterossexual, produz fluxos permanentes de construção identitária e institui práticas e relações educativas dispersas nos mais diferentes espaços e tempos. São artefatos pedagógicos que atuam por meio de práticas discursivas e não discursivas, disputando espaço no processo de subjetivação.

Aliás, a fixação identitária parece uma obsessão persistente, uma ressonância moderna da noção de sujeito universal, que busca enquadrar as diferentes vivências da

sexualidade em identidades fixas, universais, sejam elas hetero, homo ou trans. É um desejo impetuoso de certeza, “de possuir alguma coisa absolutamente estável”, uma vontade de verdade incriticável (MACHADO, 1999, p. 79). E assim tem se caracterizado parte da epistemologia ocidental: pensar a subjetivação prisioneira da interioridade e da representação.

É um processo pedagógico que, além de fixar, procura ainda imprimir à vivência da sexualidade e do gênero um caráter privado, secreto, como se fosse uma prerrogativa da vida adulta a ser partilhada com um parceiro do sexo oposto, forjando uma naturalização das práticas heterossexuais e produzindo a condição de anormalidade das vivências que destas diferem (LOURO, 2010).

A normalização desse padrão é produzida e sustentada, de maneira geral, por discursos dispersos na literatura, no cinema, nas telenovelas, nas propagandas partidárias, nas peças publicitárias, nos jornais e revistas, em algumas práticas religiosas, nas brincadeiras de criança, nas piadas, na burocracia, na disposição arquitetônica dos espaços, na distribuição e organização das roupas (e também em suas cores!) em lojas; enfim, tudo o que corrobora para a naturalização de posições de sujeito masculino *ou* feminino, enquadrando-os a partir de um perfil do que é desejável e interferindo nas maneiras de ser, portar-se, andar, falar, gesticular, escolher indumentárias, pensar, agir, trocar afeto, manter o corpo, compor modos de vida definidos a partir de jogos de força.

O *corpo trans* torna-se, então, testemunha sem fala e retorna ao cerne do pensamento, contrariando a tradição filosófica que, desde Parmênides, procurou banir os sentidos do pensar, em um duplo registro de esquecimento e rejeição do corpo (BARRENECHEA, 2011). O esforço é que ele retorne em sua diferença, em sua vivacidade, em sua singularidade, em sua expressividade ética e estética ao falar de si.

4.1. “Fazer da queda um passo de dança”¹⁶: deslocamentos e perfurações na legibilidade do corpo

Giannatasio (2012) identifica três perspectivas referidas ao corpo: sua negação pelo ascetismo, o movimento de afirmação de sua potência explicativa e a filosofia trágica. Respeitadas as peculiaridades das duas primeiras, podemos considerar que em ambas o corpo teve sua presença mitigada. Para o autor, contemporaneamente mais que negação, há um esforço de captura, tendo sido tratado como espectro que se alterna entre evidência e estigmatização, deixando - o dualismo - seu legado para a história do corpo. Diversamente, na

¹⁶ Trecho do poema “III – O Escolhido”. In: SABINO, F. O Encontro Marcado. São Paulo: Editora Record, 2005 - 79ª edição. 2005.

filosofia trágica, o corpo é compreendido como “ponto de encontro”, “território de negociação” atravessado por sensações, percepções, pulsões, instintos, e em contato com a consciência; nunca reduzido a qualquer entidade metafísica, tampouco apartado-subjugado à alma. Ao contrário, ele é “tomado como crivo avaliador do pensamento”, abordagem priorizada na escritura desse trabalho.

Brito (2008) aponta que o corpo passou a compor estudos de diferentes campos de saber, tendo seu caráter histórico sublinhado por Foucault, cujo interesse se mostrou desde *O Nascimento da Clínica* e ganhou maior visibilidade em *Vigiar e Punir* e no primeiro volume da *História da Sexualidade*. Destaca que essas duas últimas obras tiveram mais atenção e visibilidade nos estudos acadêmicos desenvolvidos no Brasil. Entende ainda que Foucault constrói um modo de pensar que problematiza o corpo de maneira diversa da filosofia cartesiana, ao apontar as mudanças epistemológicas que possibilitaram a emergência da medicina moderna, constituindo uma leitura do corpo tal como a entendemos hoje.

Podemos considerar que boa parte da literatura mais contemporânea do campo da educação que se debruçou sobre o corpo, reverbera em suas análises forte influência dos estudos foucaultianos, especialmente das obras situadas na denominada fase genealógica. Ganham maior relevo os processos pelos quais o corpo foi desmontado para torná-lo manipulável, modelável, treinável, governável, com destaque para a importância das disciplinas em tal processo.

Nos estudos de gênero, o corpo também ocupa lugar privilegiado, especialmente em sua interlocução com o campo da sexualidade. A partir da leitura foucaultiana, há um deslocamento na análise do corpo, que passa a ser considerado um território de visibilidade e sedimentação de combates em que há uma disputa de espaço no processo de subjetivação (SILVEIRA; FURLAN, 2003).

Apesar de ser tratado como lugar de materialização de fluxos, superfície plástica, maleável onde diferentes forças atuam e são dobradas, tem-se dado relevo ao fato do corpo tradicionalmente ocupar uma posição de sujeito prescrita por uma lógica binária e excludente, qual seja: a masculina *ou* a feminina. Uma fronteira rigorosamente marcada no corpo, espaço em que a ambiguidade torna-se inconcebível à inteligibilidade corrente, sendo marcada pela relação corpo-sexo-desejo, inscrita segundo essa lógica compulsoriamente no roteiro masculino (leia-se: homem-pênis-heterossexual) *ou* feminino (leia-se: mulher-vagina-heterossexual).

No entanto, esse edifício conceitual tornado verdade foi erguido por

uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas, ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efigie e que não é mais considerada como tal, mas apenas como metal” (NIETZSCHE, 2008b, p. 4-5).

Assim se ordenou a estabilidade do sexo dimórfico: por meio do longo uso até tornar-se ilusão obrigatória, fixada e universalmente válida, no campo da linguagem e das práticas sociais. Qualquer oposição a esta “verdade” é considerada mentira, uma afronta ao estabelecido como verdadeiro. Esquecemos que somente em meados do século XIX a questão da ambiguidade passa a figurar entre as preocupações sobre as quais o saber médico se debruça, de modo que a assepsia dos gêneros destinada a hermafroditas e a transexuais em espaço hospitalar se ordenou de forma mais definitiva já no século XX, a exemplo das cirurgias de “correção” das genitálias e do processo transexualizador, respectivamente (BENTO, 2006).

Desse período em diante, os deslizamentos possíveis do padrão de inteligibilidade consubstanciado no corpo-sexo se limitam a conceber o desvio como doença, anormalidade que precisa ser “corrigida”, a exemplo da prática de medicalização da transexualidade tratada até 2013 como transtorno de identidade de gênero, conforme apontam os estudos de Maria Lúcia Chaves e de Berenice Bento (2006), ambos com contribuições salutares para a compreensão da experiência transexual e do “dispositivo da transexualidade”, respectivamente.

Considerando tal ferramenta de análise, tornar a transexualidade inteligível implica submetê-la às suas regras, enquadrá-la, diagnosticá-la, tratá-la, corrigi-la, com terapias, cirurgias, medicalização. De onde provém a ideia de que é preciso ocupar o espaço masculino ou feminino, isto é, por que há “necessidade” de escolher pertencer a um gênero ou ao outro? O que sustenta essa formulação que coloca em oposição essas posições, convencionadas como excludentes inclusive linguisticamente?

Não se trata de crer em uma quimera em que a origem é objeto e foco de nosso investimento acadêmico. A intenção é dar um salto descontínuo no passado, um exercício genealógico na linha do tempo para perscrutar a emergência dessa formação discursiva que sustém a noção de masculino/ feminino como irreconciliáveis e opostas. Com isso, indagamos: como se constituíram essas “lentes” por onde percebemos, lemos e abrangemos os corpos? Em que condições o “regime de olhares” e a “economia de gestos” foram forjados, de modo a transformar o pênis em signo do masculino, e a vagina e os seios, do feminino,

fixando a legibilidade do corpo em torno dessa “construção metonímica”, como diria Preciado (2002). Como essa verdade que transformou órgãos em signos se constituiu no transcurso do tempo e se aferrou como prescrição normativa no campo da sexualidade?

Os estudos sobre sexualidade nos mostram que a diferença de gênero e sexo é produto do “contrato sexual heterocentrado”, constituído ao longo dos últimos séculos. Preciado (2014, p. 25) considera que

O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual.

Veremos a seguir que há contingências de toda ordem na composição da arquitetura dos corpos. A partir de determinadas condições diferentes formações discursivas foram forjadas e tiveram como efeito a invenção de novas formas de legibilidade do corpo por deslocamentos nos campos de saber e criação de novas epistemologias, desdobramentos e rearticulações políticas e sócio-históricas, reiterados por convenções morais e linguísticas que vinculam a genitália à definição do gênero e a fixação da existência a uma identidade que tem como fundamento o corpo-sexo. Um discurso que antecipa e prescreve à subjetivação quais modos de existir são “legítimos”, criando um efeito de verdade que os sujeita ao par binário como referência, fundamento, valor.

Entretanto, nem sempre o exercício de legibilidade do corpo fez uso dessas lentes. Ao falar da história do corpo, em atenção à Idade Clássica, Courtine (2013), a partir de um esforço teórico *com* Foucault, discorre sobre o deslocamento do saber sobre o corpo e da constituição de sua leitura marcada pelo “paradigma do indício” e pela tradição médica atrelada à astrologia.

O autor analisa a emergência progressiva entre o final do século XVI e durante o XVII de uma nova imagem do corpo para responder “a um conjunto de exigências de legibilidade do corpo, simultaneamente científicas e sociais, teóricas e práticas, eruditas e populares” (*Idem*, p. 47-48). Considera que a tradição astrológica de interpretação das marcas corporais predominou até a primeira metade do século XVII, período em que a semiologia médica e a adivinhação astrológica eram indissociáveis. Entrelaçavam-se conhecimentos da fisiognomonia, astrologia e medicina para, a partir de um exercício sistemático do olhar, revelar “os indícios que afloram na superfície do corpo” e “converter os indícios que libera o percurso do olhar sobre o corpo em signos, pela enunciação de um discurso que atribui aos caracteres percebidos um estatuto significante, dotando-os de um sentido” (*Idem*, p. 49).

Entre tantos acontecimentos, destaca o avanço do racionalismo científico na segunda metade do mesmo século, como responsável em promover um relevante deslocamento que progressivamente rechaçou o “homem-zodíaco”, a “doutrina das assinaturas” e as predições do pensamento analógico, e afirmou o “homem máquina” como referência do processo de racionalização das percepções do corpo, desprendendo-se da visão astrobiológica com a transformação dos saberes, os quais estreitaram cada vez mais sua relação com o “corpo referido a ele mesmo”.

Assim, o regime de visibilidade do corpo foi se transformando ao longo do século XVII e a conversão do visível em enunciável, multiplicada pela chamada “razão gráfica”, produziu novas maneiras de ver o corpo por diferentes entrecruzamentos. Havia nos textos dos tratados de fisiognomonia a presença de uma leitura semiótica do corpo, focada na observação de suas posturas exteriores, da aparência. Entre os séculos XVI e XVII o controle pelo olhar do corpo e das atitudes esteve influenciado pela demanda de “difusão da civilidade”, reforçada pelo advento da tipografia e pela constituição gradual de um “imaginário mecânico do corpo”, que por influência da difusão das concepções cartesianas cada vez mais promove o isolamento e a autonomização do corpo, na mesma medida em que transforma e reforça a vigilância sobre a “máquina corporal”.

É uma rede de discursos que forja, movimenta e sustém um novo olhar sobre o corpo e (re-) cria um regime de práticas. Busca-se, conforme Nietzsche (2008b, p. 5) “edificar uma pirâmide lógica, ordenada segundo visões e graus, instaurar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações e delimitações, que se opõe desde logo ao outro mundo”, neste caso, à tradição fisiognomônica.

A princípio, a racionalização das percepções do corpo em suas manifestações exteriores, se deu pela multiplicação e sistematização das classificações guiadas por uma leitura semiótica presente nos tratados de fisiognomonia. Naquele contexto histórico, havia o controle das atitudes, gestos e expressões, intensificado no século XVII com a prescrição de condutas na vida civil a todos os segmentos sociais. Assim, “o corpo visível entrou em um espaço abstrato de uma representação escrita” para “regular e homogeneizar as percepções”, convertendo o olhar em discurso e criando uma “cartografia do corpo” em que a polidez do comportamento pelo domínio do corpo tornou-se pauta de grande relevância (COURTINE, 2013, p. 76).

Ainda para esse autor, os protocolos de observação sistemática do corpo humano e a tradição de decifração das aparências para o exercício de legibilidade do corpo são heranças da fisiognomonia, que ficou marcada por uma racionalidade semiológica. Lançamos

a suspeita de que a leitura contemporânea do corpo que dá sentido a sua inteligibilidade acerca do masculino e do feminino está atravessada por essa herança, no que concerne à leitura semiológica no processo de produção discursiva acerca do corpo referido ao gênero.

Os regimes de visibilidade contemporâneos foram se modificando desde meados do século XVII pelo desenvolvimento epistemológico e por circunstâncias políticas. Laqueur (2001, p. 22-23) ressalva que as formas de interpretar o corpo estão menos relacionadas ao progresso da anatomia e fisiologia reprodutiva e mais a outros acontecimentos, a saber:

a ascensão da religião evangélica, a teoria política do iluminismo, o desenvolvimento de novos tipos de espaços públicos no século XVIII, as ideias de Locke de casamento como um contrato, as possibilidades cataclísmicas de mudança social elaboradas pela Revolução Francesa, o conservadorismo pós-revolucionário, o feminismo pós-revolucionário, o sistema de fábricas com sua reestruturação da divisão sexual do trabalho, o surgimento de uma organização de livre mercado de serviços ou produtos, o surgimento das classes, separadamente ou em conjunto – nada disso *causou* a construção de um novo corpo sexuado. A reconstrução do corpo foi por si só intrínseca a cada um desses desenvolvimentos.

Este autor afirma que, antes do século XVII, sexo e gênero existiam referidos ao modelo de “sexo único” e que a busca de evidências para afirmação da diferença sexual com base em dois sexos distintos e opostos entre homens e mulheres foram perseguidas somente quando isso se tornou politicamente importante. Para ele, o “sexo oposto” é produto do final do século XVIII em que o dimorfismo radical encontrou condições propícias para proliferar.

A diferenciação entre os sexos sofreu um deslocamento entre o final do século XVII e início do XVIII. Ainda segundo Laqueur (*Idem*, p. 19), “o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica”, de modo que ser homem ou mulher estava relacionado ao papel a ser assumido socialmente, sendo pouco alusivo à diferenciação biológica, orgânica. Assim, os limites de diferenciação sexual entre o masculino e o feminino eram basicamente políticos com base em afirmações retóricas, e não biológicas. Homens e mulheres começaram a se posicionar como se houvesse então dois sexos a partir de lutas específicas e de situações históricas, produzindo posições de sujeito com referência ao modelo dimórfico. Dito de outra maneira, “o corpo não produz por si só dois sexos” (*Idem*, p. 31).

O clamor por articular distinções corporais mais precisas foi intrínseco àqueles desenvolvimentos outrora mencionados. De tal modo que o que conta ou não como evidência para interpretar o corpo esteve contingenciado, em grande medida, não necessariamente pela diferenciação corporal exata, mas pela produção de uma retórica, uma linguagem específica para enunciar tais diferenças.

No isomorfismo, o corpo era compreendido enquanto continuidade e a diferença,

em termos de gradação; passou com o modelo de “dois sexos” a ser entendido em termos de “espécie” e “deu lugar, no final do século XVIII, a um novo modelo de dimorfismo radical, de divergência biológica. Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem” (*Idem*, p. 17).

“Textos que fizessem referência à moral dos gêneros baseada nas diferenças anatômicas e biológicas só começaram a ser publicadas no século XVII. Ao longo dos séculos XVIII e XIX esse quadro muda substancialmente” (BENTO, 2006, p. 113), a exemplo do aparecimento de uma “nova retórica” em ilustrações de livros apenas em 1759, o que nos aponta o caráter arbitrário, parcial e contingente das delimitações emergentes do período. Nas palavras de Nietzsche (2008b, p. 3): “Que delimitações arbitrárias, que parcialidade é preferir ora uma ora outra propriedade de uma coisa!”.

O discurso da diferença sexual emerge e se consolida, tornando-se o referente a partir do qual a interpretação do corpo foi pronunciada, de tal forma que entra na cena discursiva a retórica ancorada na diferenciação biológica, promovida por uma ciência que não só investiga como constitui a irreduzível distinção e oposição entre os sexos. Período em que a “nova biologia” busca consolidar o modelo dimórfico, fixando o corpo como algo estável e a-histórico e auxilia na promoção da determinação dos “papéis de gênero”, ainda segundo o empreendimento analítico de Thomas Laqueur.

Dessa forma, se constituíram paulatinamente outras lentes para legibilidade do corpo. Se até o século XVII as ciências não atribuíam nomes específicos aos órgãos sexuais das mulheres, no início do século XVIII a grande maioria dos escritores determinava-se a produzir uma retórica radicalmente diferente, em que a diferença não se dava mais em termos de continuidade e gradação do calor vital, e sim na reiteração da divergência biológica. A compreensão epistemológica iluminista, forjadas nesse processo, permitiam uma interpretação do corpo cujo foco da leitura das evidências se deslocou, uma vez que a diferenciação sexual passou a ser pronunciada a partir de novos termos.

Até o século XVII era possível uma mobilidade dos corpos em termos de “regressão” do corpo masculino para a afeminação devido a sua associação intensa às mulheres. Na leitura do Século das Luzes, tais corpos foram rigidamente definidos e fixados a partir do modo como os seus significados foram construídos. Isto porque o modelo de sexo único mostrou-se um fundamento inseguro para posicionar os sujeitos na ordem social, uma vez que nele a mobilidade corpórea entre os sexos era admissível, podendo o sujeito se deslocar juridicamente de uma posição a outra. É nesse sentido que Laqueur (2002) fala de “corpos construídos discursivamente” e do sexo enquanto produção específica, contextual,

situacional, compreensível em um contexto de luta sobre gênero e poder.

A delimitação das fronteiras sexuais e do gênero, possível no modelo dimórfico, demandou a produção de um discurso científico mobilizado para ressignificar os corpos e produzir uma nova realidade corpórea em que o corpo dimórfico sofre um processo de cristalização como verdade do sexo. Nesse contexto, o saber médico assume o protagonismo na definição e legitimação do verdadeiro, imprimindo nova legibilidade ao corpo a partir da produção de um saber especializado capaz de definir a verdade do sujeito pelo exame minucioso do corpo, o que provocou um deslocamento no discurso que antes atuava em uma aproximação entre questão jurídica e corpo, agora passa a legitimar a presença de dois sexos irreconciliáveis e opostos, fundado na biologia.

A legitimação do modelo dimórfico pelo discurso científico elevado ao estatuto de verdade foi construída ao longo dos séculos XVIII e XIX. Segundo Bento (2006, p. 116), essa “luta para a construção de uma leitura dos corpos baseada na diferenciação radical entre os corpos sexuados se impõe hegemonicamente no século XIX, propiciando a emergência de novas subjetividades e novas identidades coletivas”. Produz-se uma realidade corpórea fundada no modelo dimórfico, o qual reserva ao pênis, à vagina e aos seios um estatuto de verdade, um signo da essência de caráter ontológico, de modo que “a verdade última das condutas será buscada no corpo” (*Idem*, p. 109).

O processo de redefinição dos papéis de homens e mulheres esteve imbricado na ressignificação dos corpos e a invenção do dimorfismo serviu para dar fundamento ao gênero. A própria linguagem científica tornou-se dimórfica, desenvolvendo-se para conferir inteligibilidade ao feminino e ao masculino, vinculando-os à genitália. Foram discursos que se constituíram forjando uma verdade que naturalizou a polarização dos gêneros em torno da incomensurabilidade de dois sexos. Tais discursos se colocaram como linguagem descritiva, neutra, mas que pouco a pouco legitimou e cristalizou os corpos sexuados, atribuindo-lhes estatuto de fato originário sob o qual repousa a verdade do sujeito generificado. “Refiro-me ao processo histórico de naturalização dos gêneros, da genitalização da sexualidade e das subjetividades” (*Idem*, p. 112).

Nesse ínterim, cabe destacar a ressignificação do papel da mulher, acompanhada do desenvolvimento da linguagem científica. Berenice Bento nos traz relevantes apontamentos para enriquecer a compreensão a esse respeito. O primeiro concerne à reinscrição do papel da mulher em um novo estatuto social e a ressignificação do corpo feminino no século XVII. Emerge na linguagem científica a nomeação das partes do corpo com termos específicos para dar legitimidade ao modelo dimórfico: a definição de vagina por

volta de 1.700 que, segundo a autora, traz dois atributos que conferiram inteligibilidade ao feminino, a saber: a heterossexualidade e a maternidade, ambas subjacentes àquela definição.

Além disso, a taxonomia moderna das espécies cunhou também outros termos para fins de classificação e diferenciação, a exemplo da “mulher lactante”, na qual os seios são entendidos como signo da “condição feminina”, tornado prova incontestável do dimorfismo e elemento fundamental à fabricação, interiorização e naturalização do corpo sexuado feminino em condição de diferenciação e incomensurabilidade com o masculino.

De fato, aquilo que daqui em diante deve ser a verdade é então fixado, quer dizer, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem vai agora fornecer também as primeiras leis da verdade, pois nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira (NIETZSCHE, 2008a, p. 2).

A partir desse contexto, não há mais espaço para o corpo ambíguo, uma vez que a definição da verdade pelo modelo dimórfico rechaça irremediavelmente seu direito à existência, tornando-a ilegítima. A verdade dos sexos passou a ser minuciosamente investigada, extorquida. Inventa-se uma nova forma de legibilidade do corpo, cujas lentes produzidas forjam normas de gênero em que a genitália tornou-se signo do masculino ou do feminino.

É no século XIX que esta “verdade” é sedimentada. O corpo flutuante é rechaçado e a fixação do “verdadeiro sexo” produz um contínuo discursivo causal entre sexo-gênero-desejo que demarca a fronteira entre o normal e o patológico, sendo este alvo de diagnósticos, relatórios, medicalização, correção, terapêuticas, de modo a aniquilar a ambiguidade e normatizar as condutas, fixando o sujeito em uma identidade masculina ou feminina fundada no modelo dimórfico de corpo.

Nesse contexto, ocorre o que Foucault (1988, p. 39) denomina de “explosão de discursividades distintas”, distendidas pela medicina, biologia, psiquiatria, psicologia, moral, crítica política, com “dispersão de focos e diversificação de formas, desdobramentos complexos da rede que os une” (*Idem*). Trata-se, segundo Foucault, de um “agenciamento político da vida” por meio do qual, suspeita-se que a burguesia, a partir da segunda metade do século XVIII, constitui pela sexualidade um corpo para si, convertendo o “sangue azul”, do qual não era detentora em um “organismo são” e em uma “sexualidade sadia”, como forma de “garantir para si a força, a perenidade, a proliferação secular desse corpo através da organização do “dispositivo de sexualidade”. E esse processo estava ligado ao movimento pelo qual se afirmava sua diferença e sua hegemonia” (*Idem*, p. 137-138). O corpo, lugar

estratégico para afirmação de si pela descendência e saúde de seu organismo, o que tornou possível o deslocamento da “carne” para o “organismo”.

No entendimento de Silveira e Furlan (2003), a genealogia foucaultiana do corpo o constitui como “alvo e começo”, isto é, um campo em que atuam discursos, “uma superfície de inscrição para o poder”. Com a perspectiva foucaultiana, o corpo torna-se legível em outros termos, sendo compreendido enquanto atravessado por poderes e saberes, elemento fundamental no processo de subjetivação do humano. Sobre o corpo incidirão diferentes tecnologias de poder e saber em tempos e espaços determinados devido à crescente necessidade histórica de controlar e disciplinar a vida por meio do “dispositivo da sexualidade”, de modo que a “disciplina do corpo” e as “regulações da população” constituem dois polos em torno dos quais se desenvolvem a organização do poder sobre a vida. “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 1988, p. 157) em que “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (*Idem*, p. 159).

A categoria ‘sexo’ assim estabelece um princípio de inteligibilidade para os seres humanos, o que quer dizer que nenhum ser humano pode ser tomado como humano [...], a não ser que esse ser humano seja completa e coerentemente marcado pelo sexo [...]. O ponto mais forte: para se qualificar como legitimamente humano, deve ser coerentemente sexuado. A incoerência do sexo é precisamente o que separa o abjeto e o desumanizado do reconhecidamente humano (BUTLER, 2008, p. 100).

Na demarcação dessa fronteira, o discurso médico contribuiu largamente para a constituição da polaridade normal-patológico, saúde-doença para o processo de ordenação da “tecnologia do sexo” e para a montagem do corpo sexuado. Para Foucault (2010), a formação do dispositivo da sexualidade e seu desenvolvimento se deu por meio de quatro grandes estratégias que se desdobram no século XIX: a sexualização da criança, histerização da mulher, especificação dos perversos e regulação da população, de modo que a família desempenhará papel capital nesse processo.

Desde o século XVIII a família passou por um processo de reinvenção, sendo concebida como local de recentramento do dispositivo da sexualidade. Nela, os afetos, os sentimentos e o amor se tornariam práticas obrigatórias. Trata-se de um projeto de ordenamento por meio de tecnologias de controle para gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências. É a vida capturada pelo dispositivo da sexualidade: uma formulação que atravessa muitas produções acadêmicas sobre corpo e gênero, sendo o fundamento que incidirá sobre a maioria das problematizações formuladas nesse campo, articulado à noção de biopolítica formulada por Foucault.

A partir de uma analítica do poder compreendido enquanto “multiplicidade de correlações de forças imanente ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, transforma, reflete, inverte” (FOUCAULT, 1988, p. 102), há um deslocamento em sua forma jurídico-discursiva, criando um efeito na legibilidade do corpo.

Embora Foucault considere que na constituição histórica do sujeito moderno estão implicadas relações entre poder, saber e corpo, cujos jogos de poder que incidem sobre o processo de subjetivação estão fortemente marcados por um caráter disciplinador por meio dos quais os dispositivos enredam o corpo, isso não anula a possibilidade deste assumir “pontos de fuga nesse jogo instável de forças que representam o cotidiano da história” (SILVEIRA; FURLAN, 2003, p. 181).

A despeito do deslocamento em questão, estes autores ressalvam que “nossa forma de representação do poder ainda é a jurídico-discursiva”. Há necessidade de questionar se em nossas escritas não há ressonâncias daquilo que negamos, quando o maior relevo é dispensado ao caráter repressivo do poder e ao seu viés disciplinador, normalizador, regulador, produtor de efeitos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais. Isto porque essa é a base de muitas formulações, talvez porque “Foucault assumiu mais a perspectiva do poder sobre o corpo, a história de sua dominação (ou aquilo que fizeram com nosso corpo na história), do que a perspectiva do corpo próprio, de seu caráter produtor ou de resistência” (Idem, p. 191), especialmente nos trabalhos da denominada fase genealógica.

4.2 Corpo *trans* e um convite a bailar à *grega*: seguindo passos da crueldade trágica

Suspeitamos que o olhar sobre a questão acima destacada pode ser convertido, fazendo com a filosofia trágica nietzscheana um movimento de dança com o próprio pensamento. Propomos trazer à cena problematizações sobre a nossa forma de pensar o corpo. Essa é, para Deleuze, a tarefa da filosofia, “a constituição de uma nova imagem do pensamento e do filosofar a partir da renovação dos meios do pensar filosófico” (VASCONCELOS, 2011, p. 206).

De início, podemos inquirir se a insistência em certo recorte da noção de biopolítica, dispositivo, governabilidade, regulação, ênfase no caráter repressivo, não tem significado uma importante estratégia de análise, de denúncia e crítica contumaz, mas que paradoxalmente tem se constituído em um esforço que aprisiona o olhar sobre a diferença.

Ficamos com a impressão que há esse risco quando a noção de poder fica atrelada

a um caráter jurídico –discursivo, conforme nos alertou Silveira e Furlan (2003). O que poderia engessar o pensamento, considerando que a pronúncia da diferença, poderia ainda estar atravessada pelo não reconhecimento do tempo em sua indeterminação, tornando as análises meras repetições no que diz respeito à efetuação dos acontecimentos, esterilizando suas possibilidades de duplicação.

Poderíamos ter como efeito da polarização na análise entre a heteronormatividade e as sexualidades dissidentes, a reafirmação do caráter regulador do dispositivo da sexualidade, de modo que “a luta passa a ser contra os efeitos da marginalidade, não contra a produção da marginalidade” (SARAIVA, 2011, p. 145). A escrita da diferença caminha sempre nesse limiar, cujo risco de captura por uma postura reativa e moralizante é real; ou ainda de sucumbir a um viés romântico, tão recorrente na pedagogia: a ânsia de dar respostas aos que sofrem. Precisamos examinar nossas escritas e nos interrogar: em que sentido somos subversivos?

Obviamente que são questões salutares e merecem toda atenção e vigilância epistemológica. As problematizações levantadas em nossas escritas seguem quais procedimentos? Será que ao tecer nossas produções, atingimos a fluidez e a possibilidade de contra-efetuação? Como lidamos com as fissuras no pensamento provocadas por vinculações epistemológicas que nosso modo de pensar coloca em circulação?

A ideia aqui é pôr em movimento um “pensar livre, alegre e afirmativo, que se prolifere às margens das visões apocalípticas ou pessimistas” (COSTA, 2007, p. 142) que veem a sexualidade como lugar projetado, morada da harmonia ou ruína irremediável. Não se trata de criticar as produções e apontar suas supostas faltas ou deficiências, tampouco reivindicar a verdade, mas sim de reconhecer nesta uma exigência imposta pela sociedade, cada vez mais obcecada e niilista, como manifestação de um “desejo de segurança do fraco”, “uma impotência da vontade de criar” para forjar uma humanidade domesticada.

O conhecimento nada tem a descobrir; ele tem é que inventar. [Buscar] impregnar o pensamento e a atividade do homem de experiência dionisíaca, [...] em outras palavras, considerar a arte trágica como modelo de um pensamento e uma atividade que, não mais dominados pela vontade de saber, expressem uma vontade afirmativa de potência (MACHADO, 1999, p. 103-104).

Considerar tal modo de operar o pensamento implica empreender um esforço de ultrapassar a “vontade de potência niilista” e sua obstinação em “tornar pensável todo o existente, tudo o que é (*alles seiende*), de submeter, dobrar, o mundo a vontade de potência do homem; de adequar a vida ao pensamento humano, torná-la seu ‘espelho’, seu ‘reflexo’”

(MACHADO, 1997, p. 100), inclusive em seu esforço de decompor as forças ativas para fazer triunfar as forças reativas da moral niilista tão comum nas sociedades modernas.

Na tradição idealista, desde os pré-socráticos, a exaltação da substância e da transcendência em detrimento do corpo e dos sentidos constituiu uma epistemologia atrelada à essencialização do humano e seu aprisionamento ao mundo das ideias e dos conceitos, dualismo reafirmado por Descartes. A desqualificação do corpo pela tradição dicotômica, metafísica e epistemológica de compreensão do humano engendrou uma forma de pensar em que “o corpo foi interpretado como o outro do homem, mas também como o outro do pensar, do conhecer, o outro da ciência” (BARRENECHEA, 2011, p. 8).

Buscamos aqui falar do corpo em outra perspectiva. Um movimento de fuga da sua negação pelo ascetismo e da sua afirmação da potência explicativa do corpo porque em ambos persistem o dualismo e o desejo de dominá-lo. Por situarmos a escrita do corpo na perspectiva trágica nietzschiana, recebemos sua contribuição porque

uma filosofia trágica do corpo indica que ele não será tomado, nem numa perspectiva de redução do corpo ao espírito, alma, consciência ou outra entidade metafísica qualquer, nem como categoria explicativa da natureza, o que significaria submeter a natureza e ele próprio a um sujeito cognoscente, ao homem do conhecimento científico. [...] Em Nietzsche, o corpo não é uma máquina, mas uma organização política instável, que se assenta num permanente conflito de forças que nunca encontra termo ou equilíbrio. (GIANNATASIO, 2012, p. 28; 42).

Assim compreendido, a razão, a consciência é tão-somente instrumento da “grande razão que é o corpo”. Enquanto expressão real que nos constitui, ele assume um ativismo guiado por uma “razão carnal”, a partir da qual não se admite cindir o humano em corpo e alma (BARRENECHEA, 2011). Seu protagonismo se impõe quando o elevamos à categoria de princípio produtor e crivo avaliador do conhecimento. Nesse momento, o pensamento de Nietzsche se enlaça ao de Sade e à sua “filosofia da alcova”, uma vez que este considera o corpo “razão-maior, território da multiplicidade e da paradoxalidade” (GIANNATASIO, 2012, p. 69). Para este, na filosofia sadeana,

o corpo não é dotado de unidade, sincronia. Ele nem é um organismo ou mesmo um sistema. Nenhum princípio sobrevive a ele. Todos os deuses que o tocam estão mortos! E isto explica porque, ao longo do tempo, ele – o corpo – foi negado, enclausurado, castigado, corrigido, demonizado e idealizado. Nele, toda verdade se dilui (SADE, 2003 *apud* GIANNATASIO, 2012, p.16).

O desprezo pelo corpo reverbera ainda hoje na composição de uma forma “renovada” da moral ascética, quando ao venerar uma parte de si como Deus – neste caso, o

“corpo sexuado normal”, assume esta posição em detrimento da demonização do “corpo abjeto”, instituindo assim a estigmatização do corpo do outro tomado como portador de patologia, de anormalidade.

Como afirmação da *diferença*, o *corpo trans* – um ensaio de *personagem conceitual* aqui trazido a dialogar como perspectiva trágica do corpo – atua como campo desorganizador da normalidade, carregando um dinamismo e um caráter de impermanência. Torna-se um intercessor, cuja experiência traz à cena pedagógica uma contra-imagem capaz de irromper e fazer calar seus discursos por ser uma linguagem que fala antes de qualquer palavra.

Considerando nossa inspiração deleuziana para a construção do *corpo trans* como um ensaio de *personagem conceitual*, para sua melhor compreensão, cabe aqui um parêntese para indicar de onde provém a ideia de ensaio, vinculado à criação de outras formas de movimentar o pensamento.

Gallo (2003, p. 40) assinala que, com a recusa de proceder por analogias ou mediações, o método deleuziano incita o pensamento a articular multiplicidades de conceitos para fabricar novos, imputando à filosofia a tarefa de invenção, em que os conceitos são seu objeto e ferramenta, uma “busca pela sabedoria – que nunca é de antemão, mas sempre procura, produção – inventa e pensa o conceito [...]. Ao definir o filósofo como “amigo do conceito”, admite-se que a tarefa da filosofia é necessariamente criativa”.

Vasconcelos (2011, p. 210) nos aponta que essa noção foi desenvolvida em *O que é Filosofia?*, obra em que “os personagens conceituais constituem-se como elementos pró-filosóficos ao próprio filosofar, tais quais os conceitos, que seriam propriamente filosóficos”. Seriam um ponto de apoio e de articulação entre arte e filosofia. Nas palavras de Deleuze e Guattari (2010, p. 78-79)

O personagem conceitual não é o representante do filósofo, é mesmo o contrário: o filósofo é somente o invólucro de seu principal personagem conceitual e de todos os outros, que são os intercessores, os verdadeiros sujeitos de sua filosofia. Os personagens conceituais são ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens. Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiosincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou (em) seus personagens conceituais, ao mesmo tempo que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisas diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (o Sócrates de Platão, O Dionísio de Nietzsche, o Idiota de Cusa).

É pensando em seu potencial de criação e de desferir golpes contra as noções

correntes seja da filosofia, seja de qualquer outro saber que aqui pensamos o *corpo trans* como perspectiva de criação do pensamento, uma contra-imagem, transfigurando-a em ferramenta capaz de destruir- criar outras formas de pensar as questões-problemas aqui colocadas e produzir outras perspectivas, (re-) inventar o mundo, ainda que para isso faça ranger o próprio pensamento e suas verdades já cristalizadas, buscando “fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento, isto é, criar” (*Idem*, p. 77).

Ao trazer o corpo ao cerne do pensamento, queremos dar atenção à fissura e ao duplo deslocamento que a *experiência trans* provoca. Faz um corte, uma infração nas normatividades homo e heterossexual e na noção tradicional de gênero. O *corpo trans* é um corpo político que se transfigura em linguagem de evidência por tornar legível a presença explosiva da *sua* verdade. Uma farpa cravada na verdade do sexo dimórfico, cuja base epistemológica está atada ao aparato conceitual-linguístico que nomeia masculino *ou* feminino carregados da noção de “substancialidade subjetiva”, princípio da fixação identitária vinculada à noção de corpo-sexo e sua essencialização de acordo com verdades biológicas.

Funciona, portanto, como índice disjuntivo por incitar uma dupla subversão: a primeira, da ligação “necessária” entre essência-corpo, no sentido de ligar substância masculina *ou* feminina ao corpo biológico; a segunda ao contestar a sobreposição da alma, da essência, da substância subjetiva sobre o corpo, colocando em evidência o corpo entendido como “luta entre afetos” que não necessariamente sucumbe pacificamente às prescrições normativas. Parafraseando o Zaratustra de Nietzsche: é todo corpo e nada além disso.

“Na ótica nietzschiana, o corpo é um permanente jogo de forças, de instintos em relação; trata-se de uma luta entre afetos, sentimentos, entre impulsos que se colocam num constante embate, numa incessante mudança” (GIANNATASIO, 2012, p. 9). Leitura compartilhada por Deleuze (1976, p. 28) ao se referir à noção de corpo em Nietzsche, quando afirma que

o que define o corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político. [...] O corpo é um fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças irreduzíveis; sua unidade é um fenômeno múltiplo.

Embora Nietzsche reconheça uma hierarquia entre as forças ativas e reativas, ambas possuem qualidades originais e não há relação de dominação de uma sobre a outra, considerando que “as forças ativas do corpo fazem do corpo um *si* e definem o *si* como superior e surpreendente” (*idem*, p. 29). Daí nossa ressalva e acento na possibilidade de presença de alguns atravessamentos na escrita da *diferença sexual* e a suspeita que nos faz

questionar se os “instintos de decadência” das normatizações e das epistemologias coloniais têm ou não triunfado sobre os “instintos de expansão” na compreensão sobre o corpo nessas produções. Nietzsche (2008a, p. 44-45) chama atenção

que os gastos defensivos, por menores que sejam, tornando-se hábito e regra levam a um empobrecimento extraordinário e completamente supérfluo. Nossos *grandes* gastos são os pequenos e muitos frequentes. O rechaçar, o não deixar que se aproximem é um gasto – não haja engano –, uma energia *desperdiçada* para fins negativos. Pela simples necessidade constante de defesa é possível tornar-se fraco a ponto de não mais poder se defender. [...] Outra prudência e autodefesa consiste em *reagir com a menor frequência possível* e subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito a como que suspender sua “liberdade”, sua iniciativa e tornar-se apenas reagente.

Em que medida nossas escritas sobre corpo e diferença não tem sido reativas, ou ainda, como nos provoca Mélllo (2012), nossa forma de pensar o corpo é binária permitindo formulações que o coloca como matéria inerte, depositária de um sexo ou de um gênero? Nesse ensaio de inspiração nietzschiana, buscamos olhar a diferença sexual, mais especificamente a transexualidade, com auxílio da filosofia trágica, compreendida como instrumento de combate, em que “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2013, p. 42); portanto, não pode ser desprezado; pode ser força de resistência, uma nova experimentação micropolítica, um acontecimento (MÉLLO, 2012).

Não se trata de desprezar as contribuições das produções do campo, tampouco deixar-se seduzir pelo desejo de combater com as ferramentas ou critérios postulados pela racionalidade instigadora dessa reflexão. Trata-se de “obrigar o saber a um retorno à vida” (MACHADO, 1999, p. 41), guiado pela ética nietzschiana que supera o dualismo acerca do corpo (VASCONCELLOS, 2011). Ou ainda, de uma escrita ativa que se aproxima de uma “política de multidão *queer* [que] não se baseia em uma identidade natural (homem/ mulher), nem em uma definição baseada nas práticas (heterossexuais/ homossexuais), mas em uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’” (PRECIADO, 2004, p. 4 *apud* MÉLLO, 2012, p. 204-205).

Sexo, gênero e corpo são campos temáticos que se entrecruzam, sobre os quais já existe uma tradição analítica consubstanciada na teorização foucaultiana. É sabida e notória a autoridade construída por esses estudos, que não cansam em afirmar o caráter histórico, inventado, produzido da heterossexualidade e das convenções de gênero, assim como das epistemologias que lhes dão sustentação, de modo a desconstruir os binarismos, as hierarquizações, essencializações produzidas por sistemas jurídicos de poder já cristalizados.

Há riscos dos percursos serem enredados por uma analítica de poder atada ao emaranhado das normatividades, da visão capenga da governamentalidade e do dispositivo, além da produção da abjeção, assim, no singular.

Nos estudos consultados¹⁷, parte considerável destaca que a transexualidade perturba as normatividades, ressaltando seu caráter fluido e construído, uma vez que são referenciadas no sexo dimórfico. Enfatizam o protagonismo assumido pelo saber médico e pelas ciências psi na delimitação entre o normal e o patológico. Argumentam em defesa da despatologização da transexualidade e da formulação de políticas públicas que atendam às demandas múltiplas da diferença sexual. (BENTO, 2006; ÁRAN, MURTA, 2009; LIONÇO, 2009; ALMEIDA, MURTA, 2013).

Há a presença reiterada naquelas produções da ação do dispositivo e de seus efeitos sobre o processo de subjetivação e sobre as práticas sociais, das formas de agenciamento que enredam e capturam o sujeito de múltiplas formas, inclusive pelas normatizações e definição de papéis de gênero enviesados por discursos biologizantes, dualistas e essencialistas da condição da mulher e do homem vinculados ao corpo-sexo, produzindo uma caricaturização do masculino e do feminino.

Em consideração a tais estudos é que compreendemos que o corpo *trans* emerge nos estudos sobre gênero e sexualidade como acontecimento capaz de distanciar nosso entendimento do acesso à vida meramente pela via conceitual. Ao “querer o acontecimento” possibilita um duplo movimento de ultrapassagem da “mera efetuação da ferida no corpo”, desprendendo-se dela e agindo pela fissura. Assim, pelas bordas que ele mesmo provocou transfigurar-se (VIESENTEINER, 2011). Pulsa em sua inteireza e faz ruir a noção de masculino e feminino como excludentes, embaraça a própria gramática e desmonta o corpo-sexuado.

O corpo *trans* é radicalização estético-política das normatividades por carregar a ambiguidade, por viver na fronteira, apesar dos constrangimentos e da ameaça de violência. E Melo (2011, p. 183) ressalva que a “autossuperação envolve a ‘dificuldade de carregar o peso de todos os que obedecem’ e o risco de ‘que este peso o esmague’”. Não se trata de uma idealização metafísica. Trata-se de um ensaio de pensamento com base na noção de *personagem conceitual*, de inspiração deleuziana, de modo que o corpo *trans* encarne a figura do comediante capaz de uma “arte de superfície”, que não deseje a profundidade encarnada do acontecimento, e sim a superfície do “*pathos* do distanciamento” e o exercício de

¹⁷ Vale lembrar que nos limitamos à leitura das publicações do sítio da ANPED, GT 23, lapso temporal 2009-2014.

transfiguração.

Assim, a escrita desse texto segue as pegadas de Antígona, personagem de Sófocles, a filha insurgente de Édipo, que caminha para cumprir seu destino. Aquela que, parafraseando Nietzsche, quando a chuva cai sobre ela, envolve-se em seu manto e se distancia com passos lentos sob a chuva. A heroína trágica que é conduzida por uma norma que nasce de seu íntimo, embora em harmonia com a lei religiosa, não se confunde com ela (BARROS, 2004). Entra em conflito com a norma inventada e imposta por Creonte e, mesmo sob ameaça, obedece a um ato pessoal de vontade contrariando ao rei por cumprir pela segunda vez o rito fúnebre ao irmão morto, ao renová-lo após invalidação ordenada pelo tirano. Em um ato político de desobediência, solitário e poderoso, afronta a lei. O sentido trágico está em sua condição de agente livre ao poder escolher entre a resignação e a transgressão.

Antígona, com sua insolência, desafia; não só transgredir como também assumir seu ato. Foi movida pela força política ingovernável do desejo. Suicida ativa, alcança um destino que ninguém poderia dela tomar, a única lei capaz de conduzi-la era a sua. “O nome incessantemente dito: Antígona. Esse que inquietou nossa *ratio* ocidental desde a tragédia sofocleana, e que assombrou nosso bem urdido edifício da razão moderna – já que teria que assombrá-lo, de qualquer modo, pela carga potencialmente destrutiva com que visa à esfera da lei, mas também ao domínio da vida” (LEMOS, 2005, p. 140-141). Atende, com seu gesto infame e glorioso, à última palavra dada pela sabedoria trágica, “uma sabedoria desesperada: querer o que a vontade quer” (ONFRAY, 2014, p. 102).

Por um transbordamento de vida, ama o impossível e por ele morre gloriosamente. Contrária ao conformismo que impele sua irmã Ismene a ser do rebanho diante de um “tempo inamistoso”, Antígona, tal qual personagem do conto kafkiano d’*O passeio repentino*, vê-se tomada pelo mesmo “mal-estar repentino” e decide confrontar Creonte movida por seu desejo irrevogável de atender a sua vontade como “fato bruto incontornável”, conforme nos ensina Onfray (2014), quando dá vazão às energias que a movem em direção ao seu destino. Com uma “crueldade ativa”, promove uma dupla irrupção: pela afronta à lei imposta e pela insolência intolerável com que interpela seu algoz, e por meio de um exercício parrhesiástico “anuncia coisas verdadeiras sem se deixar paralisar pelo medo” (CHAVES, 2013, p. 45).

É nesse sentido que vislumbramos uma aproximação entre Antígona e corpo *trans* por considerá-lo herdeiro e fraterno a essa dinastia: a mesma “crueldade ativa” e pertinácia. Recompõe sua existência por uma contra-efetuação da vivência imposta pela lei normativa do gênero e do sexo referenciada no corpo biológico. Vive em constante luta: um corpo morto

voluntariamente e uma alma pronta a enterrá-lo e disposta a (re-) inventar sua existência e o próprio corpo (LEMOS, 2005), imprimindo-lhe sua estilística.

Dissolve a filiação corpo-sexo relacionado ao masculino *ou* feminino. Põe a verdade do mundo generificado e sexuado em labirinto. Resiste ao poder da norma e encontra a força contrária que o compele a existir: o desejo de viver sua lei. Sua vivência é intransitiva! Segue Zaratustra que lhe diz: “detrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, há um amo mais poderoso, um guia desconhecido que se chama ‘o próprio Ser’. Habita teu corpo; é teu corpo” (NIETZSCHE, 2013, p. 43).

Radicaliza em sua vivência porque reivindica o direito à ambiguidade, borrando as fronteiras delimitadas pelo modelo dimórfico e, como efeito, desprivatiza o masculino/feminino nele sedimentado. Não se coloca na condição de vítima, de subalterno. Não busca legitimidade, uma vez que isso significaria submeter-se à mera efetuação da captura, ao enquadramento, ao governo, para se tornar inteligível no interior de uma racionalidade colonizadora e demarcadora de fronteiras que silenciam sua palavra e sua existência. A margem é sua morada. Se questionada de sua impossibilidade de existir, exige uma existência correlata às demais ou simplesmente existe como ficção. Tal qual a heroína trágica, é insurgente. “A tragédia, mostrando o destino do herói trágico como sendo sofrer, não produz sofrimento, mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento” (MACHADO, 1999, p. 25).

Sabe que a existência e fixação de leis é uma verdade inventada. Irrompe com seu corpo compreendido como ilusão/ficção de masculino *e* feminino, ou de masculinidade *e* feminilidade reinventada, desterritorializada, reterritorializada. Coloca seu combate no terreno da ilusão. Em seu corpo atuam forças que duelam permanentemente, fazendo-se terreno de luta política e resistência à força imperativa das normatividades. Sua existência é movida pelo combate à “má consciência” que quer decompor sua “vontade de potência ativa” para fazer triunfar uma existência reativa ou niilista, consubstanciada em “instintos de decadência” sobressaindo aos “instintos de expansão”.

Na sociedade em que vivemos que guarda resquícios do niilismo, do ressentimento, da má consciência e do ascetismo, a idealização do masculino e do feminino atua como desejo moral de conservar a vida e degenerar as experiências “abjetas”. “Se a moral é incompatível com a vida isso não significa que ela o seja com todo tipo de vida. A posição nietzscheana é que, pelo fato mesmo de servir para conservar a vida, a moral é nociva às forças que possibilitam a auto-expansão da vida, que são as forças fundamentais” (*Idem*, p.

70). Nada mais castrador que a idealização, essa falta que nunca cessa: a vida em um eterno estado de hibernação; dito de outro modo, renúncia à vida pulsante para compor o rebanho (LOPES, 2007).

O *corpo trans* transfigura-se em uma experiência trágica por um processo de criação e por uma vontade afirmativa de potência. E, se hesita, é menos por seu desejo de sucumbir à lei e mais pelo prejuízo de viver sua “mentira”. Quando pensa sua existência do alto, tampouco deseja lançar mão de terapêuticas para curar nenhuma ferida, até porque isso significaria submeter-se placidamente à tutela de outrem.

Nos momentos em que abandona a armadura do normativo, intuitivamente (re-) inventa metáforas proibidas e um modo de vida inaudito, “juntando ironicamente as peças mais disparatadas” dos fragmentos que restaram do masculino e do feminino por ele implodido. Polemiza com o sério e o coloca para dançar. Inventa sua música e dança com Dionísio; embebeda-se e joga com a embriaguez, ficciona sua existência, “faz sua vida vibrar e não ser sempre a mesma” (COSTA, 2007, p. 149).

Indócil combatente, que não se submete serenamente à norma: salta, desvia, sente seu desejo e seu prazer de existir, sua dor e sua delícia de “viver sob o desprezo da moralidade reinante”, inclusive daqueles que habitam a margem (MACHADO, 1997, p. 27). Sua insubmissão e possibilidade de transfiguração se opõem ao direcionamento singular no jogo de forças. Entretanto, vemos emergir um paradoxo: a “necessidade” de tornar-se inteligível e o desejo de submeter-se a algumas capturas para acessar direitos promove também um apaziguamento de seu potencial disruptivo, enquanto dimensão da sexualidade dissidente,

Das possibilidades de invenção de maneiras outras de agenciar afetos, de se conectar com outras pessoas. Da possibilidade de diferenciação, a reafirmação do mesmo. Mais do mesmo. Aderência à norma. Adesão voluntária, intimamente desejada. Um mesmo vocabulário, um mesmo ideal, um mesmo desejo. Mesmo que seja para experiências tão díspares (SARAIVA, 2011, p. 155).

O que não significa resignação e sobreposição definitiva de uma força sobre as demais. Não se trata tão somente de dois partidos em cena, “mas as agitações moleculares que colocam em jogo os corredores, os bastidores, as portas de trás e os cômodos ao lado” (DELEUZE; GUATTARRI, 2014, p. 92). Jogo em que não há um desfecho irrevogável. “O devir não tem nenhuma meta derradeira (Τέλος) para a qual tende naturalmente, nem tampouco repousa sobre uma unidade substancial capaz de estabelecer de fora uma necessidade para cada uma das suas conformações circunstanciais” (CASANOVA, 2011, p. 190).

No pensamento do eterno retorno há a defesa da circularidade do tempo. Não há redenção ou tempo instaurado definitivamente. Ele é infinito, por isso “é difícil suportar a ideia trágica de não esperar uma eternidade ou um tempo futuro, bons e verdadeiros que venham corrigir o instante presente” (MACHADO, 2011, p. 243). Talvez seja esse nosso maior obstáculo: conceber a existência como um jogo sem perdedores ou vencedores, sem respostas definitivas, sem destino final a ser alcançado, sem lugar fixo, sem eterna morada, sem abrigo para a identidade.

É estar aberto ao devir e converter acasos, duplicar o acontecimento sem dele se ressentir. Querer o acontecimento significa “um duplo movimento que ultrapassa a mera ‘efetuação’ da ferida no corpo, da vulgar experimentação do comum que aprisiona nas malhas conceituais e impede a criação” (VIESENTEINER, 2011, p. 191-192). Em outras palavras, efetuar vivências e experimentar a “doença” e suas feridas para se tornar digno da “Grande Saúde”, consoante à filosofia nietzscheana. Ainda que isso provoque uma fissura no corpo, implica buscar, sobretudo, a leveza e o desprendimento, a não encarnação da chaga e do ressentimento. Ao contrário, torná-los impessoais para não ser intoxicado pelo seu veneno. Viver a alegria do acaso como potência de criação. Assim,

Afirmar acasos, transmutá-los em destino, é criar a si como obra de arte, tornando-se, com essa obra, aquilo *que se é*. E tal qual o artista, o *eu* tem aqui o papel de conferir a essa criação a sua feição artística. Não é ele apenas o resultado, o final de um processo, mas uma unidade fictícia de sentido cuja função não é o de identificar, mas de *autenticar*, de conferir à criação de si a sua autenticidade (COSTA, 2011, p. 313).

Por viver *entre*, o *corpo trans* dobra, a seu modo, as malhas conceituais, tornando a sua vivência uma ficção de feição artística, atribuindo-lhe singularidade dada incompatibilidade de sua existência com a racionalidade predominante acerca do masculino e do feminino que decreta sua inexistência. Nela, ele é um “monstro incapturável”, herdeiro de Zaratustra, o “dançarino destruidor”. Sua herança: ser os “dois lados do martelo”, aquele que destrói e cria com sua experiência uma vivência ficcionada de masculinidade e feminilidade.

Como herdeiro do herói trágico, sua trajetória é marcada por dúvidas, angústias, terror, náusea, piedade, mas tudo pode convergir para sua transfiguração, seu “amadurecimento” porque diz sim à vida! Para algumas lentes sua imagem é desfocada, embaçada, borrada porque são guiadas por uma inteligibilidade incapaz de conceber a ambiguidade, construindo sua argumentação em bases conceituais que os produz como abjetos e “anormais”. Então, por que não construir ou lançar mão de outras perspectivas?

Não se trata de olhar o *corpo trans* imune à maquinaria do poder, mas de situá-lo

como resistência produtiva e criativa.

As resistências [...] são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento (FOUCAULT, 1988, p. 106).

Trata-se de empreender uma nova economia das relações de poder, a qual “consiste em usar as formas de resistência contra diferentes formas de poder como um ponto de partida” (FOUCAULT, 2010, p. 276). Neste caso, o corpo como ponto de partida e de chegada. A diferença afirmada em sua alteridade irreduzível, situada entre o poder e a intransitividade da liberdade, daí ser pensada como exercício agonístico: ora subverte ora sucumbe aos seus investimentos, senão como viver nesse mundo binário?

Assim, vislumbramos na *experiência trans* a fabricação de uma existência atravessada pela ideia da fluidez e por um desejo de “superabundância de forças afirmadoras da vida”, encontrando seus pontos de fuga nesse “jogo instável de constantes rearticulações estratégicas das forças de poder, nada está ganho ou perdido definitivamente” (SILVEIRA; FURLAN, 2003, p. 182). Uma estilística da existência que não cabe na verdade desse mundo generificado, mas que é possível de ser inventada por meio da arte, entendida como “força afirmadora da vida”.

Pensar o *corpo trans* a partir dessa perspectiva trágica implica em um exercício de transvaloração de sua experiência, possível enquanto ficção, que não apenas coloca em suspeição a verdade inventada pelo modelo dimórfico, mas ousa transfigurá-la. Corajosamente expõe seus enfrentamentos ao “pensamento de representação” encarnado nas idealizações sobre o masculino e o feminino (aqui necessariamente excludentes).

É nesse sentido que Machado (1999, p. 43) ressalta que a “filosofia trágica deve ajudar a viver [...] O conhecimento a serviço da melhor vida. Deve-se querer até a ilusão – é isso o trágico”. Um projeto de aniquilamento do domínio da verdade por meio da fabulação e da afirmação da aparência, da verdade em superfície. A *arte de si* como experiência radical das múltiplas possibilidades de existência. Para tanto, “é preciso dominar ‘o caos que se é’. Tornar-se o que se é, nesse sentido, implica a afirmação da responsabilidade sobre si, na forma do mando e da obediência, do assenhoreamento sobre suas próprias virtudes. [...] é querer a si como *destino* – reconhecendo como necessários os acasos, transmutando-os” (COSTA, 2011, p. 310; 313).

O corpo tornado premissa filosófica e pedagógica de formação e de composição

da *arte de si*. Uma experimentação de vida pela

capacidade de suportação e exposição voluntária ao devir como princípio de avaliação. [...] A existência é em outras palavras o lugar de realização de uma experiência incessante, na qual está em jogo é justamente a possibilidade de conquistar positivamente o seu próprio [si] em meio   vigência soberana do devir (CASANOVA, 2011, p. 194).

Ressaltamos que quando nos referimos   *arte de si*, não pensamos a subjetivação como atividade solitária e avessa às tecnologias sociopolíticas. Trata-se de uma modulação singular constituída na intersecção entre as tecnologias de um sistema de escritura e as tecnologias de governo de si, a partir do qual emerge a singularidade da escritura do corpo com toda sua plasticidade carnal, sendo esta capaz de desmontar verdades tidas como naturais e pr -discursivas, inscritas na carne para materializar corpos masculinos *ou* femininos, desligados da compreensão de que a arquitetura dos corpos   política (PRECIADO, 2014).

Reconhecemos que esse exercício se d  em um espaço político, mas que se configura enquanto “prática de liberdade”, uma “micropolítica das resistências”, conforme assinala Souza Filho (2011), a partir das quais a vida é entendida como “experimentos de liberdade” em que realizamos um trabalho sobre nós mesmos, sem perder de vista que nossa transformação é sempre “singular e intransferível”.

A *experiência de si*   um exercício agonístico de liberdade, vivido na tensão poder-resistência, que em contextos de lutas específicas adquirem um valor coletivo. “A liberdade   da ordem dos *ensaios*, das *experiências*, dos *inventos*, tentados pelos próprios sujeitos que, tomando a si mesmos como prova, inventar o seus próprios destinos” (SOUSA FILHO, 2011, p. 16). Esse pode ser um caminho possível de criação de uma “subjetividade-outra” em nossos “*ensaios de existir*”.

5. CONSIDERAÇÕES IMPERTINENTES (ENTRE A NÁUSEA E A DANÇA)

Nunca conheci quem tivesse levado porrada.
 Todos os meus conhecidos têm sido campeões em tudo.
 Toda a gente que eu conheço e que fala comigo
 Nunca teve um ato ridículo, nunca sofreu enxovalho,
 Nunca foi senão príncipe - todos eles príncipes - na vida...
 Quem me dera ouvir de alguém a voz humana
 Que confessasse não um pecado, mas uma infâmia;
 Que contasse, não uma violência, mas uma covardia!
 Arre, estou farto de semideuses!
 Onde é que há gente no mundo?
 Então sou só eu que é vil e errôneo nesta terra?

Fernando Pessoa¹⁸

Iniciamos este trabalho com a proposta de problematização do paradigma da inclusão em educação confrontado a partir da afirmação da diferença em que o *corpo trans* foi tornado o disparador para pensar a relação estabelecida entre educação-diferença, um ensaio estético que trouxe à cena personagens dramáticos a bailar de braços dados com a filosofia, povoando o pensamento com outras instâncias, levando-o a deslizar entre dois planos (arte e filosofia), de modo a aproximar as questões tratadas do exercício de “enunciação filosófica”, na qual “não se faz algo dizendo-o, mas faz-se o movimento pensando-o, por intermédio de um personagem conceitual” (DELEUZE; GUATTARRI, 2010, p.79).

Transitamos pela noção de *diferença* - deslocando o tensionamento proposto para o que a produção do campo da educação tem colocado em circulação acerca da diferença sexual. Em um movimento de afirmação, buscamos desterritorializar/ reterritorializar, a partir do ensaio de um *personagem conceitual* que nominamos de *corpo trans* – por considerarmos que o movimento aqui proposto assume alguns dos *traços* a ele atribuídos por Deleuze e Guattarri –, não somente a noção de gênero e sexualidade, mas também instaurar um corte na noção de inclusão ao interpelar as bases epistemológicas em que está assentada, colocando-as em suspeição.

Buscamos fazer esse exercício na primeira seção, em diálogo com a teorização foucaultiana, *queer* e pós-colonial, ao questionar alguns aspectos da produção e seus efeitos no campo quando trata diferença sexual referenciada na categoria *homossexualidade* como conceito estruturante para falar de diferença sexual e apontando a contingência histórica da categoria sexo e de seu pareamento, pelo dispositivo da sexualidade, com a verdade, neste caso, de nós mesmos.

¹⁸ Fragmentos do *Poema em linha reta*, do heterônimo Álvaro de Campos de Fernando Pessoa.

É tarefa de um exercício de *ontologia do presente* mostrar que aquilo que se manifesta na atualidade foi fabricado e naturalizado, a exemplo da produção dos corpos sexuados e do sexo entendido como categoria identitária em que a heterossexualidade compulsória se apresenta como possibilidade única de existir. Isso incita em nós a necessidade de desnaturalizar a própria forma de perguntar, de investir em estranhamentos e na criação de novas percepções para fazer proliferar o pensamento.

Por isso demos relevo ao potencial produtivo dos discursos no processo de produção da *abjeção* e da *vulnerabilidade*. Procuramos evidenciar que no emaranhado de enunciados há estratégias que forjam efeitos de liberação e, em última instância, produzem invisibilização das diferentes diferenças. Herdeiros de um desejo incriticável de verdade, invoca a novidade, reinscrevendo-a em uma captura programática para convertê-la em expressão e extensão de nós mesmos, de modo que o anúncio desse *Outro* é realizado segundo uma perspectiva arrogante movida por uma vontade de verdade, que acaba por esvaziar sua alteridade (LARROSA, 2010b).

Nesse processo de (in-) visibilização, percebemos que na pronúncia da diferença é engendrado um paradoxo: ao mesmo tempo que lhe dá visibilidade, ao dizê-la, opera sua captura por meio de um enquadramento a categorias que promovem seu deslocamento para um lugar de subalternização, inclusive por meio da gramática que a nomeia, promovendo assim seu apagamento. O paradoxo nos abre a possibilidade de discutir a ambivalência do que Jorge Larrosa denomina de totalitarismo: o desejo de conservação diante do novo para garantir a continuidade do mundo e sua asfixia por meio de sua fabricação.

A fabricação do *Outro* é um investimento assentado na ilusão metafísica da razão, na qual há a “crença de que o pensamento é capaz de conhecer o ser e corrigi-lo” (MACHADO, 1999, p. 101), ainda que isso implique na usurpação de sua condição de sujeito. Entretanto, para Viesenteiner (2011, p. 191), “tornar algo conhecido significa comunicá-lo através de um aparato conceitual-linguístico que será sempre um ‘processo de abreviação’. [...] Todo acesso conceitual à vida, pois, é abreviação e sufocamento das possibilidades criadoras”.

Empreendemos um exercício de desconstrução do discurso da inclusão e de suas bases epistemológicas assentadas na filosofia da representação e na tirania do *uno*. Nessa senda, o *Outro* é enquadrado em uma categoria classificatória e deslocado para um lugar periférico ao ser tratado como “anormal” que precisa ser corrigido ou, minimamente, enquadrado “em uma modulação normativa mais favorável”, isto é, uma “distribuição de diferentes normalidades a fim de diminuir as normalidades mais desfavoráveis”. Nesse

sentido, até a norma torna-se moldável, de modo que “são as distribuições da normalidade que vão orientar a norma. Assim, delimitam-se níveis aceitáveis de normalidade ao invés de impor *uma* norma e, nesse sentido, a relação com a normalidade, ao invés de polarizada, torna-se pluralizada” (LIMA, 2013, p. 123; *grifo nosso*).

Há, portanto, um investimento em “renaturalizar os imperfeitos” em benefício do sistema normativo (PRECIADO, 2014). No que concerne às *pessoas trans*, o processo transexualizador as reinscreve nessa lógica da “correção da anormalidade”, de modo a torná-las viáveis nesse mundo binário ao apagar os incômodos da ambiguidade.

A *disforia de gênero* se constitui como inadequação entre identidade de gênero e o sexo biológico, cuja normalidade pode ser “restituída”. É um protocolo opressivo que atua segundo uma lógica de “compensação do déficit”, de “correção do desvio”, o que acaba por atribuir às *pessoas trans* uma “cidadania cirúrgica” que não garante efetivamente a prometida “normalidade” (LIMA, 2013). Há um esforço permanente para que a presença do *Outro* se transforme em “conduta adaptada” (FERRE, 2011), para que forças disruptivas sejam normalizadas, colonizadas, seja qual for o espaço que esteja presente.

É a partir dessa lógica que a diferença é pautada no discurso da inclusão, uma vez que seu trânsito é atravessado pelo desejo de apaziguamento com a norma. Sua visibilidade está demarcada em fronteiras nítidas que agem em diferentes frentes, sendo mobilizadas por influência de um ideal próximo ao ascetismo (a exemplo da moral cristã), pelo interesse do mercado e pela cultura heteronormativa, os quais em articulação com o discurso médico e das ciências *psi* estigmatizam e demonizam o que é considerado desvio, atribuindo-lhes rotulações e criando a pretensa situação de vulnerabilidade atrelada à “forçosa” necessidade de tutela, como no caso das *pessoas trans*.

Desse modo, podemos considerar que se trata de uma visibilidade seletiva, muitas vezes restrita ao terreno da representação, e de um silenciamento atroz por promover uma situação de exclusão através do enquadramento das diferentes manifestações da sexualidade a *uma* categoria classificatória, ou mesmo da destituição de sua palavra ao decretar sua patologização e fabricar a condição de “sujeito vulnerável”.

Com o atravessamento da lógica colonial, busca incansavelmente tornar comunicável todo o existente por meio de tal enquadramento e do conseqüente apagamento das diferenças, reabilitando hierarquizações, ontologizações e binarismos. Eis o legado da dialética e da filosofia da representação: a diferença, o múltiplo precisa ser apaziguado, temporária ou definitivamente.

5.1 O que pode o corpo? Ou a agonística do corpo e a quebra das identidades

Trazer o corpo para o cerne do debate da inclusão em educação tem o propósito de empreender uma torção a partir do pensamento da diferença, pautando-a como “potência desejante”. O investimento no ensaio de criação de um *personagem conceitual* – o *corpo trans* – objetivou aqui torná-lo o disparador das problematizações concernentes ao aparato conceitual-linguístico do paradigma da inclusão e de seu legado epistemológico que opera elegendo algo como fundante, a partir do qual qualifica o *Outro* como seu oposto subordinado e produz a diferença como dimensão negativa da identidade.

Um pensamento fundado em categorias totalizantes. Nele, “a educação moderna [é] pensada e produzida no contexto da filosofia da representação, tomando o outro como conceito, pensando a formação como sendo repetição do mesmo” (GALLO, 2008, p. 14). Daí o questionamento de Sílvio Gallo se a relação estabelecida entre a educação e a diferença nos processos educativos não tem promovido um retorno ao *mesmo* por confundirmos o *Outro* com a representação que dele fazemos. Uma epistemologia que aproxima identidade e normalidade, diferença e desvio.

É nesse sentido que entendemos que o *corpo trans* serve de ponto de apoio capaz de se constituir como micropolítica de resistência, uma vez que a *experiência trans* nos convoca a “pensar a existência como perspectiva-em-devir e não mais como totalidade consagrada” (HOPENNHAYN, 2011, p. 258). Aqui, “a resistência não é unicamente uma negação. Ela é um processo de criação”, consoante ao pensamento de Foucault (2004, p. 268).

Fraternalmente, se enlaça à perspectiva nietzscheana em que “todo corpo deverá ser uma vontade de potência encarnada, quererá crescer, se estender, açambarcar, dominar, não por moralidade e imoralidade, mas porque *vive* a vida, *é* vontade de potência” (MACHADO, 1999, p. 69). É um corpo que testemunha com sua existência ambígua a possibilidade de transfiguração pela mescla, recriando sua singularidade no próprio corpo. Com isso, assume um caráter de ferramenta por interpelar quadros teóricos e formas modelares da identidade, além de desnaturalizar dualismos, tão caros ao modo de operar binário. Torna risível a ficção da normalidade, que é (sabido) inventada. Em Jorge Larrosa (2010a, p. 180),

as personagens que encarnam o riso possuem uma subjetividade descentrada. São almas sem pátria, formas de consciência sempre provisórias, sempre emprestadas, que também sabem encenar sua própria contingência, aniquilar sua própria satisfação e corrigir ironicamente suas falsas pretensões de universalidade. Mas sempre são um pouco mais livres que os demais. Ainda que o preço da liberdade

seja a impossibilidade de se estabelecerem de qualquer maneira, a impossibilidade de encontrarem satisfação em qualquer identidade.

Um riso desconcertante que funciona como dispositivo eficaz de dessacralização, uma vez que nem mesmo a heterossexualidade se configura em um regime monolítico, fechado e coerente (LOURO, 2009). Uma quebra do sistema monolítico identitário, pois,

Todo e qualquer conceito identitário, referente a uma pretensa substancialidade subjetiva – sujeito, ego, eu, consciência – deve ser contestado. Os instintos são múltiplos, longe de constituírem uma unidade, eles se desenrolam em um jogo de permanentes mudanças, em uma série de composições e recomposições nas relações de poder entre forças (BARRENECHEA, 2011, p. 13).

Ao minar a estabilidade da identidade, com Nietzsche, propomos ainda pensar o *corpo trans*, em que a crítica da carne concebe o ser humano a partir de sua condição corporal e do seu caráter de impermanência, inventando uma “subjetividade carnal”, na qual o essencial do humano é constituído por suas forças vitais, afetivas e instintivas” (*idem*, p. 1), o que faz corroer sua ligação com a noção de atributo substancial, essência imutável. A própria estabilidade da heterossexualidade passa a ser contestada.

Seguindo as pegadas do *corpo trans* e flertando com a leitura de Deleuze sobre *Nietzsche e a repetição da diferença*, podemos pensar a hegemonia da heterossexualidade como o triunfo de uma *força reativa* desenvolvida, não em função de sua superioridade, mas por suas “potências de cindir, dividir e separar, que separam as forças ativas do que elas podem, que contaminam as forças ativas e as conduzem até o ápice do devir reativo, na vontade de nada” (MACHADO, 2009, p. 98), sendo capaz de instalar uma *vontade negativa de potência* nas sexualidades dissidentes, tornando seu devir reativo, que alimenta uma *vontade de nada*, integrando-a ao rebanho.

É esse o limite extremo da heterossexualidade: constituir-se para a sexualidade dita abjeta em um “semi-querer”, uma verdade que sucumbe quando submetida ao crivo do corpo. Vemos desmoronar a pretensa naturalidade da norma heterossexual no exercício do *cuidado de si*, no qual há o (re-) estabelecimento da integridade da vontade.

De acordo com os argumentos desenvolvidos na seção II deste texto dissertativo, a *experiência trans* promove uma dupla torção por desterritorializar o saber sobre corpo, gênero e sexualidade, e por deslocar o corpo para o cerne do pensamento, a despeito da tradição filosófica de mitigação do corpo, ora pelo ascetismo, ora pela sua afirmação como potência explicativa.

A princípio, assume aqui um protagonismo capaz de subverter e desmontar a

verdade do sexo dimórfico e fazer um movimento de desprivatização do binômio masculino-feminino como posições excludentes, constituindo “uma conjunção de fluxos de desterritorialização, que transborda a imitação sempre territorial” (DELEUZE; GUATTARRI, 2014, p. 25), seja no domínio dos saberes ditos científicos, seja no embaraçamento da própria gramática e de sua linguagem generificada, que gagueja quando colocado à prova do *corpo trans*.

Por se constituir em singularidade na multiplicidade da diferença sexual, cria com seu modo de vida uma forma de interpelar transversalmente o campo da educação, da sexualidade e do gênero, desterritorializando a identidade como algo fixo, estável. Entretanto, olhar a diferença nessa perspectiva implica em desmontar o corpo sexuado, lançando suspeitas sobre o campo epistemológico que o sustenta e sobre a pretensa evidência de naturalidade desses e de outros temas fabricados. Significa ainda que

Não se deve pensar o ser como oposto ao devir, o um como oposto ao múltiplo, a necessidade como oposta ao acaso, ou, de modo geral, a identidade como oposta à diferença. É a filosofia da representação que considera o devir algo que deve ser reabsorvido no ser, o múltiplo no um, o acaso na necessidade, ou a diferença na identidade (MACHADO, 2009, p. 91).

E, desse modo, “o que é afirmado é a diferença: o múltiplo, o acaso, o devir, em termos propriamente nietzscheanos, a vontade de potência como vontade afirmativa” (*idem*, p. 100), processo no qual quaisquer *semi-quereres* ou *meias verdades* são eliminadas. Em outras palavras, no pensamento ético o *eterno retorno* é o “revir da diferença” que está intimamente vinculado à *vontade de potência*, sendo esta considerada princípio da diferença. É imperativo essa mudança de perspectiva para situá-la em um projeto de transvalorização guiado pelo signo de Dionísio de um viver ardente ao “consentir a vida em sua totalidade, sem nada negar” (*Idem*, p. 108), a vida como condição de valor.

Pensar a diferença com a filosofia trágica nos impele a tratá-la como potência desejante, porquanto não cabe nos enquadramentos das políticas identitárias tão caras ao discurso da inclusão em educação e de seus lugares tão bem demarcados, de modo a manter o tema em um campo de problematizações sem deformá-lo e ainda conceber a existência como uma experimentação com a vida, na qual há a possibilidade de criação da singularidade pela dobra das codificações.

A trilha percorrida pela escrita da diferença sexual ensaiada nesse estudo rechaça qualquer tratamento binário e excludente. Abraça a proposta de Beatriz Preciado (2014, p. 22) de construir uma “sociedade contrassexual [que] se dedica à desconstrução sistemática da

naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero” e impõe a necessidade de equivalência dos “corpos-sujeitos falantes”, deslocados do sistema heterossexual e do sexo/gênero, de modo a afirmá-los enquanto “tecnologia contraprodutiva”. Portanto, busca deslocar o tema da diferença para o terreno da ética e nos provoca pensar a subjetivação em outros termos (não apenas como processo de assujeitamento), bem como a possibilidade de novos modos de experimentação da existência, como exercício agonístico de liberdade frente à norma.

5.2 Afinal, o que a diferença tem a dizer sobre educação?

Desaprender a tradição que nos atravessa e impregna nosso modo de operar o pensamento e de agir é uma proposição do exercício parrhesiástico da *pedagogia cínica*. No campo da pesquisa em educação, a despeito das três perspectivas possíveis de análise da problemática foucaultiana, quais sejam: o domínio do saber, a normatividade e subjetivação, e formas de subjetividade e conduta ética¹⁹, os dois primeiros têm sido priorizados como domínios teórico-metodológicos investigativos.

Coadunamos com as críticas de Freitas (2014) acerca da apropriação das contribuições da teorização foucaultiana na produção do campo da educação, no que diz respeito às noções de governamentalidade e poder, assim como com sua problematização da “produção objetivada do sujeito da educação”, que ele considera que obstruiu a compreensão da subjetivação para além da mera incorporação dos termos sujeito e subjetividade pela tradição pedagógica. *Dessubjetivação e refutação do sujeito do saber*, sugere o autor ao campo da educação.

A leitura do estudo de Lima (2013) e de suas considerações sobre *governamentalidade* veio ao encontro da crítica de Freitas (2014). Ao operar com esse conceito, consideramos que alguns trabalhos concentram sua leitura nas tecnologias de dominação sobre os outros, negligenciando-a enquanto processo de interação entre o *governo dos outros* e o *governo de si*. Nesse ínterim, o olhar sobre a heteronormatividade fica sitiado pelo viés disciplinar, o que pode esterilizar o potencial disruptivo das sexualidades dissidentes e encaminhar a análise para a polarização entre dois partidos: de um lado a heteronormatividade e de outro a sexualidade dita periférica enquadrada na categoria homossexualidade, reinscrevendo a discussão ao problema da identidade e despotencializando a resistência como elemento de força nas relações estratégicas nas quais se constitui o poder

¹⁹ Definição elaborada por Leme (2011), cuja referência consta nesta dissertação.

(FOUCAULT, 2004).

Ao constituir o *corpo trans* em sua dimensão ética e estética da existência assumimos seu protagonismo. Enquanto premissa pedagógica e filosófica de formação e da composição da *arte de si*, não se coloca em condição de passividade. Ao contrário, no jogo de forças busca sua afirmação artística diante da dor. O corpo é aqui entendido como texto, escrito na dobra entre os investimentos do sistema de escritura e o governo de si.

Para Preciado (2014, p. 29), no processo de escrita de si, o gênero (assim como o corpo que o materializa) com “sua plasticidade carnal desestabiliza a distinção entre o imitado e o imitador, entre a verdade e a representação da verdade, entre a referência e o referente, entre a natureza e o artifício, entre os órgãos sexuais e as práticas do sexo”.

Como um cão faminto, a presença do corpo carrega uma carga explosiva porque corrói verdades sedimentadas ao longo dos últimos séculos, desafia os enquadramentos e deixa nua a precariedade e a instabilidade da identidade, esse mito criado pelo positivismo (GALLO, 2003). “A crítica recai, então, a essa fome identitária produzida pelo dispositivo da sexualidade, que vincula os modos de vida a um determinado exercício da sexualidade” (LIMA, 2013).

Situar a *diferença* a partir de um pensamento ético exige ir além de falar *sobre*, de torná-la conhecida. Ao se afirmar, o *corpo trans* explicita sua mensagem micropolítica e faz com que normatividades de toda ordem se dobrem sobre ele para engessá-lo. É um corpo *em revolta* que contesta frontalmente a certeza da substancialidade subjetiva - fundamento da identidade. Faz proliferar o pensamento por outras veredas. Se o pareamento sexo-verdade e as certezas do sexo dimórfico ruíram diante da prova do *corpo trans*, há espaço para pensar a subjetivação em sua dimensão de relação ética consigo mesmo, ainda que mediante os quadros normativos.

Foucault não deixa de insistir sobre esse ponto: o cuidado de si não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si (GROS, 2008, p. 132 *apud* LIMA, 2013, p. 132).

É nesse sentido que o *corpo trans* nos encaminha a uma nova compreensão da subjetividade. “Vemos surgir uma concepção não do sujeito, mas da *subjetividade*, de uma subjetividade processual, dinâmica, em permanente construção, uma subjetividade carnal, corporal, [...] na qual o essencial do humano é constituído por suas forças vitais afetivas e instintivas” (BARRENECHEA, 2011, p.14). Desse modo, prossegue o autor, a “consciência’

ou a ‘razão’ nada mais é do que forças corporais que se transformaram em signos comunicáveis” (p. 13). São “signos de uma vida que se pauta pela *parrêsia*”, assim como para os cínicos, são “emblemas que devem ser facilmente reconhecidos por qualquer um porque se referem ao corpo e estão nele inscritos” (CHAVES, 2013, p. 46).

A *verdade cínica* não encontra abrigo em um quadro de convenções de pensamento no qual se assenta a pedagogia tradicional, tampouco converge com a perspectiva do paradigma da inclusão tal como se coloca, impondo limites à existência do outro. A perspectiva trágica obriga o pensamento a um retorno à vida, impossível de ser alcançado pela via conceitual e pelo pensamento da representação. Vislumbramos na *pedagogia cínica* a possibilidade de ação política transgressora, na qual a alteridade e a heterogeneidade têm espaço para manifestar sua mensagem micropolítica.

O corpo *em revolta* convoca a educação a pensar que cada singularidade está no mundo orientado por uma ética (um modo de conduzir-se) particular capaz de criar uma estética ímpar que não pode ser desprezada. A verdade cínica do *corpo trans* não cabe no totalitarismo da pedagogia tradicional, uma vez que cada experiência tem um valor singular, finito, imanente e contingente, impossível de ser albergado por sistemas universalizantes e homogeneizadores.

Veiga-Neto (2009, p. 17) sugere desconstruir a “escola como maquinaria de fabricação do sujeito moderno e da própria sociedade disciplinar”, de modo a tornar possível a dessacralização do discurso pedagógico. Nesse processo, quem são nossos adversários? Em uma ontologia crítica de nós mesmos poderíamos identificar a rede de contingências que nos esculpiu para assumir a toga e para colocar a “máscara de Herodes” frente ao novo²⁰, mantendo uma distância segura, objetivante e paranoica dessa diferença que nos interpela (LARROSA, 2010b).

A *verdade cínica* do *corpo trans* repugna o fascismo que há em nós, que nos rodeia e nos esmaga implacavelmente, dia a dia pela vida inteira. De início poderíamos abandonar a veste do intelectual travestido de pastor e encarar a dimensão ética da prática política enquanto “*atitude limite*, onde é necessário estar nas fronteiras, relançar tão longe e tão abrangente quanto possível o trabalho indefinido da liberdade” (MARTINS, 2009, p. 60), diagnosticando forças que nos constituem e criando territórios de conquista possível, onde o enigma ontológico da diferença possa, com toda sua imprevisibilidade, existir e elevar a sua VOZ.

²⁰ Leia-se: infância, população LGBT, idosos, adolescentes em conflitos com a lei, populações tradicionais, encarcerados, descapitados, e tantos Outros....

Deixar ser tombado pela singularidade do *Outro*, que

alcança o verdadeiro no próprio instante em que aparece como alguém singular e irrepetível, como uma pura diferença irreduzível a qualquer conceito, como uma pura presença irreduzível a qualquer causa, condição ou fundamento, como uma realidade não pode, jamais ser tratada como um instrumento, como um puro enigma que nos olha cara a cara (LARROSA, 2010b, p. 196).

5.3 O corpo trans e seus acenos por uma existência “menor”

Todo aparato conceitual em que está assentado o paradigma e as políticas de inclusão está atrelado a um ordenamento disciplinar e marcado por uma epistemologia que carrega um desejo impetuoso de certeza.

A educação moderna é tarefa do homem que faz, que projeta, que intervém, que toma a iniciativa, que encontra seu destino na fabricação de um produto, na realização de uma obra. [...] A educação é, em suma, a obra de um pensamento calculador e de uma ação técnica, em que se trata de conseguir um produto real mediante a intervenção calculada num processo concebido como um campo de possibilidades. Uma prática técnica, definitivamente, em que o resultado deve se produzir segundo o que foi resultado deve se produzir segundo o que foi previsto antes de iniciar (LARROSA, 2010b, p. 193).

Assim tem se configurado as práticas desenvolvidas na educação: mediante uma intervenção calculada investe na fabricação de sujeitos a partir de projetos e programas cujos resultados são previstos de antemão. Jorge Larrosa assevera ainda que “talvez a pior tentação a que sucumbiu a pedagogia tenha sido aquela que lhe oferecia ser a dona do futuro e a construtora do mundo” (*Idem*, p.196). Ao proceder dessa maneira, investe em uma prática totalitária de transformação da realidade por atuar em virtuais e na fabricação de um mundo a partir de uma prática orientada à realização de uma ideia, de uma projeção sua, esvaziando de seu projeto a presença da *multidão queer* que habita este mundo.

A proposta de uma nova compreensão da subjetividade faz ranger os cânones da pedagogia totalitária e seu desejo de estabilidade e repulsa da incerteza, característica do dinamismo da subjetividade carnal. Esta inevitavelmente desestabiliza a pretensão da proposta de inclusão de todos, em geral projetada pelos “funcionários da verdade”, o que tem como efeito o travamento do pensamento pedagógico por celebrar “verdades únicas anunciadas pelos arautos que arrogam a si a tarefa messiânica de salvadores do mundo” (VEIGA- NETO, 2009, p. 22).

A *diferença* irrompe este projeto seguro e seu desejo de continuidade porque impõe sua presença enigmática e absoluta. Sua alteridade radical inquieta a pretensão da

inclusão em educação dada sua incompatibilidade com aqueles projetos e planificações, onde não há espaço nem acolhimento para o novo. Daí o tratamento hostil dispensado à *diferença*, este “hóspede indesejado”, que não cabe nas medidas ditadas pela “senhora da casa”.

A partir do momento que a diferença é deslocada para o terreno da ética e entendida enquanto intensidade, desterritorializa princípios e normas do paradigma da inclusão. Ao colocarmos em evidência a agonística do *corpo trans* frente às diferentes normatividades, lançamos outra compreensão sobre a *experiência de si*, entendida agora como exercício de liberdade em processo permanente de produção de singularidade. O que significa reconhecer a instabilidade das posições e que “não se tem em momento algum a interrupção definitiva da luta e a cristalização do real em uma de suas possíveis configurações complexas” (CASANOVA, 2011, p. 199).

Daí a dificuldade de olhar o mundo a partir de uma perspectiva trágica, uma vez que nosso pensamento foi constituído referenciado por um modo de operar abrigado em certezas fixas e naturalizadas. Pensar o corpo como organização política instável desatrelado de um quadro identitário nos causa náusea e desamparo. Afinal, como posicionar socialmente o corpo deslocado dos enquadramentos identitários?

A *experiência trans* encarna uma “subjetividade carnal”, uma vez que esta “propõe uma universalidade do absolutamente singular. A universalidade do absolutamente singular é uma doxa que se torna *episteme*, pois aponta para a experiência vivida que pode ser carnal, para aquilo que é nosso, que é singular e único, mas que pode ser compreendido pelo outro, pode ser partilhado” (BARRENECHEA, 2011, p. 15). Por isso consideramos que o *corpo trans* nos faz vestir sua pele ao nos posicionarmos frente à arbitrária e absurda exigência da idealização normativa, uma vez que ninguém consegue satisfazê-la, seja referida ao ideal de masculinidade ou de feminilidade.

Aqui não estamos nos referindo a viver uma solidariedade fictícia, estética, do olhar e da imaginação. Trata-se de uma solidariedade do coração e dos nervos²¹ (WOOLF, 2012). Na experiência vivida, todo humano experimenta a dor, a solidão e a miséria de existir sob os investimentos do sistema heterossexual e de seus dispositivos de produção engessada

²¹Virgínia Woolf, ao relatar a luta de mulheres no início do século XX (1913) por direitos civis e trabalhistas, discorre sobre a diferença entre essas formas de solidariedade, colocando-se como “expectadora benevolente” e “irremediavelmente separada” das demais mulheres que participavam do encontro da União das Trabalhadoras, uma vez que frente àquelas reivindicações, já gozava de boa parte delas por pertencer a uma classe social mais favorecida. Para ela, aquelas mulheres viviam uma “solidariedade do coração e dos nervos”. Afirma que: “O espírito [o de Virgínia] podia estar ativo; o espírito podia ser agressivo, mas o espírito não tinha corpo, não tinha pernas ou braços para impor sua vontade”, o que para ela era condição fundamental para transformar discursos que soavam vazios e vagos em carne e osso. (WOOLF, 2012, p. 71).

de masculinidade ou de feminilidade.

Dessa forma, viver a singularidade é caminhar à beira das falésias. A agonística do *corpo trans* assume um *valor político e coletivo* na metamorfose experimentada por todos os corpos, sempre caótica e processual. “Nietzsche leva em consideração a carne, o corpo. Não um corpo idealizado ou teorizado. Mas um corpo que se alimenta, caminha, sofre, um corpo que entende, que gosta e vê, sente e toca” (ONFRAY, 2014, p. 132), um corpo que somos todos nós.

Aqui, com licença poética, nos permitimos “roubar” o deslocamento feito por Sílvio Gallo do conceito de deleuziano de “literatura menor” para pensar a experiência do *corpo trans* como *existência menor*, dado seu *valor desterritorializado, político e coletivo*, uma vez que a vivência de sua singularidade desconstrói transversalmente os saberes sobre o sexo, o gênero, bem como suas territorialidades forçadas. Corrói ainda a noção basilar do paradigma e das políticas de inclusão (a identidade), ao colocar a *subjetividade carnal* como potência capaz de universalizar o absolutamente singular por meio da *arte de transfigurar*.

Uma existência que fala por toda coletividade, dada impossibilidade de vivermos enclausurados naquelas territorialidades forçadas de masculinidade *ou* feminilidade, limitando-se ao par binário idealizado. Afinal, quem nunca sentiu a náusea da inadequação? Quem nunca se sentiu “farto dos semi-deuses” e desejou encontrar a gente de carne, osso, sangue e deserto? Uma *existência menor* com potencial de se conectar a diferentes multiplicidades, diversas formas de existir.

Assim, todo ato singular se coletiviza e todo ato coletivo se singulariza. Num rizoma, as *singularidades* desenvolvem *devires* que implicam em *hecceidades*. Não há sujeitos, não há objetos, não há ações centradas em um ou outro; há projetos, acontecimentos, individuações sem sujeitos. Todo projeto é coletivo. Todo valor é coletivo. Todo fracasso também (GALLO, 2003, p. 84).

O pensamento da diferença entendida como singularidade se coloca em confronto com uma educação pretensamente inclusiva, a chamada “educação maior”, com seus sistemas totalitários, ordenados e previsíveis (GALLO, 2003; VEIGA-NETO, 2009; LARROSA, 2010b). No deslocamento proposto por Sílvio Gallo, uma “educação menor” aposta intervenções no mundo por meio de atos cotidianos, sendo comprometida com a singularidade, não com grandes projetos revolucionários de transformação radical da sociedade direcionados à “produção objetivada do sujeito da educação”. A “educação menor” se permite agir a partir do diagnóstico, atuando nas brechas, nas fissuras produzidas pelas interpelações da diferença. Neste caso, a diferença não só tem potencial de irrupção, como

também de intervenção.

O *corpo trans* é uma irrupção que não quer ser decifrada pela nossa linguagem habitual. Exige *seu* lugar e uma experiência de encontro poético, de modo a não tornar a existência anêmica dada pela condução moral e renúncia em nome de supostos valores superiores. Nosso desejo é fazer dessa escrita dinamite²²: implodir a “educação maior”, não a partir de projetos revolucionários pautados em modelos totalitários, mas guiados por uma ética da singularidade e do acontecimento capaz de potencializar novas experimentações de vida e acolher o acontecimento daquele que nasce. Uma “educação menor” comprometida em promover encontros, conexões entre singularidades.

Nosso intuito aqui não é arrematar o pensamento desenvolvido neste trabalho apontando caminhos, tampouco afirmando certezas. Desejamos elevar o pensamento a ponto de mobilizar mais questionamentos e inquietar outros pesquisadores a expandir os estudos da temática no campo da educação. De alguma forma produzir um efeito ético-político ao tornar problemático o que fazemos na inclusão em educação, de modo a “incitar a produção de um outro de nós mesmos” (MARTINS, 2009, p. 52). Acima de tudo, nosso desejo é produzir pontes para que, diante do imponderável, frente ao poder daqueles que atravancam nosso caminho, sermos passarinhos²³.

²²Fazemos alusão à afirmação de Nietzsche (2008a), em *Por que sou um destino*: “Eu não sou um homem, sou dinamite”.

²³Metáfora utilizada por Veiga-Neto (2009) em *O currículo e seus três adversários: os funcionários da verdade, os técnicos do desejo e o fascismo*, em referência ao *Poeminha do Contra*, de Mário Quintana. “Todos esses que aí estão/ Atravancando meu caminho,/ Eles passarão.../ Eu passarinho!”

6.REFERÊNCIAS

ALMEIDA, G.; MURTA, D. Reflexões sobre a possibilidade de despatologização da transexualidade e a necessidade de assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latino-Americana**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 380-407, ago. 2013.

ALMEIDA, N. F. P. D.; CICILLINE, G. A. Professores Travestis e Transexuais e seu processo de escolarização: caminhos percorridos e obstáculos enfrentados. In: **36º reunião ANPED**. 2013. Disponível em: <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt23_trabalhos_pdfs/gt23_3241_resumo.pdf>. Acesso em: 05 Jul. 2013.

_____.; MOTA, M. V. S. Docências que transitam pela fronteiras das sexualidades e do gênero: a escola como espaço de imposições de poderes e resistências. In: **32ª reunião ANPED**. 2009. Disponível em: <<http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT23-5887--Res.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

ARÁN, M.; MURTA, D. Do diagnóstico de trsnorno de idntidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre o gênero, tecnologia e saúde. In: **Physis - Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 15-40, 2009.

ARAÚJO, I. L. D. A subjetivação pela sexualidade. In: **Foucault e a crítica do sujeito**. [S.l.]: UFPR, 2008.

BARRENECHEA, M. A. D. **Nietzsche**: corpo e subjetividade, 2011. Disponível em: <<http://www.seer.unirio.br/index.php/opercevejoonline/article/view/1918>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

BARROS, G. N. M. D. **Antígona** - o crime santo, a piedade ímpia, Porto, v. 25, p. 05-14, 2004. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/videtur25/gilda.htm>>. Acesso em: 10 mai. 2014.

BAUMAN, Z. Em busca dos meios de ação. In: BAUMAN, Z. **Em busca da política**. Tradução de Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 2000.

BENTO, B. **Corpos e próteses**: dos limites discursivos do dismorfismo, 2003. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/B/Berenice_Bento_16.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

_____. . Estudos de gênero: o universal, o relacional e o plural. In: **A reinvenção do Corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Gramond, 2006.

BHABHA, H. Frantz Fanon e a perspectiva pós-colonial. In: BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRAGA, D. D. S. Vidas na fronteira - Corpos, gêneros e sexualidades: estranhando a normalidade do sexo. In: **33ª reunião ANPED**. 2010. Disponível em: <<http://33reuniao.anped.org.br/33encontro/app/webroot/files/file/Trabalhos%20em%20PDF/GT23-6128--Res.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

_____. . A experiência transexual: estigma, estereótipo e desqualificação social no intramuros da escola. In: **34ª reunião ANPED**. 2011. Disponível em: <<http://34reuniao.anped.org.br/images/trabalhos/GT23/GT23-204%20res.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

BRAIDOTTI, R. **Diferença, diversidade e subjetividade nômade**, 2002. Disponível em: <http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_Nomade.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2012.

BRITO, V. V. **Foucault, o corpo e a filosofia**. Universidade Federal de Goiás. Programa de Pós-Graduação em História. Goiás. 2008. Dissertação.

BRUNI, J. C. Foucault: o silêncio dos sujeitos. In: SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R. **O legado de Foucault**. São Paulo: UNESP, 2006.

BUTLER, J. Sujeito do sexo/gênero/desejo. In: _____ **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

_____. . Inversões sexuais. In: PASSOS, I. C. F. **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Coleção Estudos Foucaultianos.

CARDOSO, L. D. R. Nos rastros de uma bruxa, compondo metodologias alquimistas. In: MEYER, E. D.; PARAÍSO, M. **Metodologias de Pesquisas Pós-Crítica em Educação**. Belo Horizonte: Mazza, 2012.

CASANOVA, M. Zaratustra ou o ponto máximo de integração: "o que pode o corpo?" In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

CASTELO BRANCO, G. Ontologia do presente, racismo, lutas e resistência. In: PASSOS, I. C. F. **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

CECARELLI, P. R. A invenção da homossexualidade. In: **Bagoas: revistas de estudos gays**, Natal, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007.

CESAR, M. R. D. A. Um nome próprio: travestis e transexuais nas escolas brasileiras. In: **32ª reunião ANPED**. 2009. Disponível em: <<http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT23-5521--Res.pdf>>. Acesso em: 05 jul 2013.

CESAR, M. R. D. A. Governando corpos e sexualidade na escola. In: **33ª reunião ANPED**. 2010. Disponível em: <<http://33reuniao.anped.org.br/33encontro/app/webroot/files/file/Trabalhos%20em%20PDF/GT23-6363--Res.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: PHI, 2013.

COSTA, G. B. N. O que pode o eu. A criação de si e a redenção dos acasos. In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. **Leituras de Zaratustra**. RJ: Mauad X: FAPERJ, 2011.

COSTA, G. D. D. Por uma educação leve - ao modo de Zratustra. o "dançarino destruidor". In: LINS, D. **Nietzsche/Deleuze: imagem, literatura e educação**. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

COURTINE, J.-J. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

DELEUZE, Gilles. Ativo e reativo, O corpo. In: _____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editira Rio, 1976.

_____. ; GUATTARRI, F **O que é filosofia?** . Tradução de Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. ; _____. **Kafka: por uam literatura menor**. Tradução de Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DERRIDA, J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade. Tradução de Antônio Romane. **Escuta**, 2003.

FERRE, N. P. D. L. Identidade, diferença e diversidade: manter viva a pergunta. In: LARROSA, J.; SKLIAR, C. . **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Tradução de Semíramis Gorini da Viga. 2ºed. . Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FERREIRA, M. O. V.; NUNES, G. H. L.; VÖLZ KLUMB, M. C. As temáticas gênero e sexualidade nas euiniões da ANPED de 2000 a 2006. In: **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 55, p. 899-920, dez. 2013.

FISCHER, R. M. B. A paixão de trabalhar com Foucault. In: COSTA, M. V. **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. 2ª ed. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

FOUCAULT, M. Sobre a História da Sexualidade. In: MACHADO, R. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Mahado. 4º ed. . Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guillhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. Uma entrevista: Sexo, poder e a política de identidade. In: **Revista Rever**, 2004.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Não ao sexo rei. In: MACHADO, R. . **MIicrofísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. 4º ed. . Rio de Janeiro: Graal.

FREITAS, A. S. D. A parresia pedagógica de Foucault e o ethos da educação como psicagogia. In: OLIVEIRA, A. D. R.; VALLE, L. D. **Posições sobre formação humana**. 1º ed. Curitiba: Appris, 2014.

GALLO, S. **Deleuze e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. **Eu, o outro e tantos outros**: educação, alteridade e filosofia da diferenças, 2008. Disponível em: <www.grupodec.net.br/ebooks/GalloEuOutroOutros.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2015.

GIANNATTASIO, G. **O corpo em Sade e Nietzsche**: ou, quem sou agora? Londrina: EDUEL, 2012.

GROS, F. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: ARTIÉRES, P. E. A. **Foucault e a coragem de verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Prábola, 2004.

HOPENHAYN, M. Estilhaços de utopia. Vontade de poder, vibração transcultural e o eterno retorno. In: JORGE, L.; SKLIAR, C. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

KAFKA, F. **Um artista da fonte seguindo de na colônia Penal & outras histórias**. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **O passeio repentino**, 2013. Disponível em: <<http://paposliterarios.blogspot.com.br/2013/09/um-conto-kafkiano.html>>. Acesso em: 12 jun. 2013.

LAQUEUR, T. W. Da Linguagem e da carne. In: **Inventando o sexo**: corpo e gênero, dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 2011. p. 13-40.

LARROSA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **SciELO**, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

_____. Ler em direção ao desconhecido. Para além da hermenêutica. In: **Nietzsche e a educação**. Tradução de Semiramis Gorini da Veiga. 3º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. Elogio do riso ou de como o pensamento põe para dançar um chapéu de guizos. In: **Pedagogia Profana**: danças, piruetas e mascaradas. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 5º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010a.

_____. O enigma da infância. In: **Pedagogia Profana**: Danças, piruetas e mascaradas. Tradução de Alfredo Veiga-Neto. 5º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010b.

LEME, J. L. C. Da significação ao acontecimento: Foucault e a genealogia da experiência. In: REZENDE, H. (). **Michael Foucault**: Travestis entre educação, filosofia e história. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. Coleção Estudos Foucautianos.

LEMOS, F. Antígona, os separados. **Revista Palimpsesto** - Revista do Departamento de Letras de Pós-Graduação da UERJ, Rio de Janeiro, v. 4, p. 140-155, 2005.

LIMA, M. L. C. **O nome social como estratégia de inclusão escolar de travestis e transexuais**. Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. São Paulo, 2013. Tese.

LIONÇO, T. Atenção integral à saúde e diversidade sexual no Processo Transexualizador do SUS: avanços, impasses, desafios. **Physis - Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 43-63, 2009.

LIZARDO DE ASSIS, C. Teoria *queer* e a Resolução CFP N° 01/99: uma discussão sobre heteronormatividade versus homonormatividade. In: **Bagoas**: revista de estudos gays, Natal, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007.

LOPES, M. A. L. Da Genealogia da Moral a Anti-édipo: a imagem da "falta" como ideal ascético. In: LINS, D. **Nietzsche/ Deleuze**: imagem, literatura e educação. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LOURO, G. L. **Teoria Queer** - Uma política pós-identitária para a educação. **SciELO**, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8639.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2013.

_____. . Foucault e os estudos queer. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Coleção Estudo Foucaultianos.

_____. . Pedagogias da Sexualidade. In: **O corpo educado**: Pedagogias da Sexualidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 3° ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

LUGARINHO, M. C. **Masculinidade e colonialismo**: em direção ao "homem novo" (Subsídios para estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto da Língua Portuguesa, 2013. Disponível em: <http://www.uff.br/revistaabril/revista-10/000_Revista%20Abril%20No%2010_Abril%202013.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 1997.

_____. **Nietzsche a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. Nietzsche e a repetição da diferença. In: **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zaar, 2009.

_____. A alegria e o trágico. In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. . **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad x - FAPERJ, 2011.

MARSHALL, J. D. Michel Foucault: pesquisa educacional como problematização. In: PETERS, M.; BESLEY, T.; KESSL, F. **Por que Foucault? Novas diretrizes para a pesquisa educacional**. Tradução de Vinicius Figueira Duarte. Porto Alegre: Artmed, 2008.

MARTINS, A. A experiência trágica na quarta parte de Assim falou Zaratustra. In: DIAS, R.; VANDERLEI, S.; BARROS, T. **Leituras de Zaratusta**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

MARTINS, C. J. Figurações de uma atitude filosófica não-facista. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Coleção Estudos Foucaultianos.

MÉLLO, R. P. Corpos, heteronormatividade e performaces híbridadas. In: **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, apr. 2012.

MELO, R. F. D. Vontade de poder: a autosuperação como dinâmica criadora da vida. In: DIAS, R.; VANDERLEI, T.; BARROS, T. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011.

MESSEDER, S. **Um giro na heterossexualidade compulsória**: a construção teórica-metodológica do atos performativos, 2011. Disponível em: <<http://www.poscritica.uneb.br/revistaponti/arquivos/v1n1/04-UM-GIRO-NA-HETEROSSEXUALIDADE-revistaponti-vol-n1.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2013.

MIRANDA, J. V. A. Alteridade e o paradoxo da hospitalidade na educação. In: **36º reunião ANPED**. 2013. Disponível em: <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt17_trabalhos_pdfs/gt17_3051_texto.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2013.

MISKOLCI, R. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre queer e a obra de Michel Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Coleção Estudo Foucaultianos.

MOREIRA, A. F. B. O pensamento de Foucault e suas contribuições para a educação. **Scielo**, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v26n90/a14v2690.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2013.

NAVARRO-SAWIN, T. A História é sexuada. In: RAGO, M.; MURGEL; TOLEDO, A. C. A. D. **Paisagens e trans**: o gênero entre a história e a arte. São Paulo: Intermeios, 2013.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2008a.

_____. **Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral**, 2008b. Disponível em: <<http://ensaios.files.wordpress.com/2008/03/sobre-a-verdade-e-a-mentira-no-sentido-extramoral.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2014.

_____. Dos que desprezam o corpo. In: **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 2º ed. . Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

ONFRAY, M. **A sabedoria trágica**: sobre o bom uso de Nietzsche. Tradução de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

PASSOS, I. C. F. Situação analítica do poder em Michel Foucault. In: **Poder, normalização e violência**: incurssões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. Coleção Estudos Foucaultianos.

PELÚCIO, L. **Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismo, feminismo e estudos queer**, 2012. Disponível em: <<http://desigualdadecidadania.blogspot.com.br/2012/10/contemporanea-revista-de-sociologia-da.html>>. Acesso em: 13 jun. 2013.

PETERS, M. A.; BESLEY, T. Introdução. In: PETERS, M.; BESLEY, T.; KESSL, F. (). **Por que Foucault? Novas diretrizes para a pesquisa educacional**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

POSSO, K. Exclusão sedutora: a fratura e o enfraquecimento do heterossexismo no Brasil. In: _____ **Artimanhas da sedução: homossexualidade e exílio**. Tradução de Anne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

PRECIADO, B. Qué es La contra-sexualidad? In: **Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual**. Madrid: Pensamiento Ppera Prima, 2002.

_____. Contrassexualidade. In: PRECIADO, B. **Manifiesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N - 1 Edições, 2014.

REIS, R. P. D. "Eu tenho medo de ficar afeminado": Performances e convenções corporais de gênero em espaços de sociabilidade homossexual. **SciELO**, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S2175-25912012000100007&script=sci_arttext>. Acesso em: 13 jun. 2013.

REVEL, J. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

SANTOS, D. B. C. D. A escola como empreendimento biopolítico do governo dos corpos e subjetividades transexuais. In: **36ª reunião ANPED**, 2013. Disponível em: <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt23_trabalhos_pdfs/gt23_3181_resumo.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2014.

SARAIVA, L. F. D. O. **A pedagogização das diferenças sexuais: o cinema como dispositivo educativo**. Universidade de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Psicologia. 2011. Dissertação.

SIERRA, J. C. O governmento da diversidade sexual e o desafio de uma ética estética pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT. In: **35ª reunião ANPED**. 2012. Disponível em: <http://35reuniao.anped.org.br/images/stories/trabalhos/GT23%20Trabalhos/GT23-2336_res.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2014.

SIERRA, J. C. **Gilda e a vida queerizada**, 2013. Disponível em: <<http://36reuniao.anped.org.br/trabalhos/181-trabalhos-gt23-genero-sexualidade-e-educacao>>. Acesso em: 20 dez. 2013.

SILVA, J. M. M. D. O currículo sob a cunha da diferença. In: **29ª reunião ANPED**. 2006. Disponível em: <<http://29reuniao.anped.org.br/trabalhos/trabalho/GT12-2367--Int.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2013.

SILVA, T. T. **A produção social da identidade e da diferença**, 2011. Disponível em: <<http://ccs.ufpel.edu.br/wp/wp-content/uploads/2011/07/a-producao-social-da-identidade-e-da-diferenca.pdf>>. Acesso em: 05 mai. 2013.

SILVEIRA, F. D. A.; FURLAN, R. Corpo e alma em Foucault: postulados para uma metodologia da psicologia. **SciELO**, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642003000300012&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 mai. 2013.

SKLIAR, C. A invenção e a exclusão da alteridade "deficiente" a partir dos significados da normalidade. In: **Revista Educação e Realidade**, jul./dez. 1999.

_____. A educação e a pergunta pelos Outros: diferença, alteridade, diversidade e os outros. In: **Perspectiva**, UFSC, 2003. Disponível em: <http://www.perspectiva.ufsc.br/pontodevista_05/03_skliar.pdf>. Acesso em: 12 Mar. 2013.

SOUSA FILHO, A. D. Foucault: o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: MUNIZ, D. D. A. J.; VEIGA-NETO, A.; FILHO, A. D. S. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

TORRES, M. A. Docência, transexualidades e Transvestilidades: a emergência REDE TRANS EDUC BRASIL. In: **36ª reunião ANPED**. 2013. Disponível em: <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt23_trabalhos_pdfs/gt23_2816_texto.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2013.

VASCONCELOS, J. Teatro & Filosofia em Gilles Deleuze: a ideia de personagem conceitual como encenação filosófica. In: AMORIN, A. C.; GALLO, S.; OLIVEIRA JR., W. M. D. **Conexões: Deleuze e imagem e pensamento e**. Rio de Janeiro : De Petrus, 2011.

VEIGA-NETO, A. O currículo e seus três adversários: os funcionários da verdade, os técnicos do desejo e o fascismo. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. . **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Coleção Estudos Foucaultianos.

_____. **Teoria e método em Michel Foucault: (im) possibilidades**, 2011. Disponível em: <<http://www2.ufpel.edu.br/fae/caduc/downloads/n34/06.pdf>>. Acesso em: 05 mai. 2013.

_____. É preciso ir aos porões. **SciELO**, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n50/v17n50a02.pdf> >. Acesso em: 05 mai. 2013.

VIEIRA, P. P. Escrita de si e coragem de verdade as práticas de verdade em Michel Foucault. In: RAGO, M.; MURGEL, A. C. A. D. T. **Paisagens e trans: o gênero entre a história e a arte**. São Paulo: Intermeios, 2013.

VIESENTEINER, J. L. **Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar**, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S012461272011000100011&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 02 mar. 2015.

VILELA, E. Corpos inabitáveis. Errância, filosofia e memória. In: LARROSA, J.; SKILIAR, C. **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

WOOLF, Virgínia. **Profissões para mulheres e outros artigos feministas**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

XAVIER FILHA, C. Catálogo Eletrônico de Produções Bibliográficas sobre Educação Sexual e de gênero - décadas de 30 a 1985. In: **32ª reunião ANPED**. [S.l.]: [s.n.], 2009. Disponível em: <<http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT23-5494--Int.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2012.