

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO OU “A HORA E A VEZ DO NOMADISMO IDENTITÁRIO?”

TANIA NAVARRO SWAIN\*  
Universidade de Brasília - UnB

**Q**ue corpo é este que me impõe uma identidade, um lugar no mundo, que me conduz no labirinto das normas e valores sociais/ morais? Que corpo é este que eu habito, cuja imagem invertida reflete o olhar-espelho dos outros? Que corpo é este, afinal, que sendo apenas um, pode tornar-se dois, ocupando o mesmo lugar no espaço? Corpo feminino, corpo reprodutor, a maternidade que me desdobra vem me integrar ao mundo do social, à representação da “verdadeira mulher”. Serei eu “mulher” mesmo antes de ser “mãe”?

Corpo e sexo são, à primeira vista, indissociáveis. Mulheres e homens, os seres aparecem assim constituídos como evidência de sua materialidade biológica. Entretanto, as funções corporais começam a desenhar estes corpos ao encontrarem-se implicadas em relações simbólicas/ sociais. Assim, a representação social do ser humano investe os corpos e os define por um sexo biológico, dando-lhes um lugar e funções – esposa e mãe para as mulheres – segundo valores determinados pelas significações do social.

Meu pressuposto é que as “evidências” são elas igualmente construídas e se questionamos a concretude dos corpos biológicos vemos um conjunto em dissolução: que corpo é este em mutação, atravessado pelo sexo, invadido

---

\* Tania Navarro Swain é professora do Departamento de História da Universidade de Brasília, doutora pela Université de Paris III, Sorbonne. Fez seu pós-doutorado na Universidade de Montréal, onde lecionou durante um semestre e na Université du Québec a Montréal, (UQAM), onde foi professora associada ao IREF, Institut de Recherches et Etudes Féministes. Ministra um curso de Estudos Feministas na graduação e trabalha em linha de pesquisa com a mesma denominação na pós-graduação. Publicou recentemente um livro pela Brasiliense, “O que é o lesbianismo”, além de vários artigos em revistas nacionais e internacionais.

por um sentido unívoco do humano? De que direito o sexo me designa uma identidade? Que significa este sexo que caracteriza meu ser? Seria o corpo uma superfície pré-discursiva, pré-existente, que sofre as coerções, as disciplinas, a modelagem social? Ou, ao contrário, uma construção social que lhe confere imagem e forma?

Os feminismos, graças à sua pluralidade e dinamismo, penetraram as redes discursivas do século XX, desafiando os regimes de verdade que instituem o mundo e suas significações, tais como o corpo biológico (natural) e o papel social (cultural); suas análises ressaltaram os processos e mecanismos que transformam os corpos em feminino e masculino, interpelados pelas práticas de dominação, de assujeitamento ou de resistência. Os feminismos, estas poderosas correntes de contra-imaginário, interrogam assim o social e suas instituições, iluminando a incontornável historicidade das relações humanas e dos sistemas de apreensão do mundo.

Entretanto, na imbricação entre o social e o individual, o “nós” e o “eu”, encontra-se a dicotomia que enclausura o pensamento em um pressuposto binário do tipo natureza/cultura, real/imaginário, bem/ mal; esta perspectiva supõe um esquema de apreensão e análise das relações sociais que, mesmo sob um olhar feminista, se compraz ainda no maniqueísmo de pares opostos e/ou complementares. Os mecanismos da reflexão crítica permanecem assim fixos, mascarando a realidade que constróem. Porque a dicotomia, o binário, senão como fruto de uma linearidade do olhar, de uma homogeneização que furta e esconde o múltiplo, nas dobras de discursos regulatórios?

No cadinho das práticas sociais o “eu” se forja em peles, delimitando corpos normatizados, identidades contidas em papéis definidores: mulher e homem, assim fomos criados, por uma voz tão ilusória quanto real em seus efeitos de significação, cujos desígnios se materializam nos contornos do humano. Estes traços, desenhados por valores históricos, transitórios, naturalizam-se na repetição e reaparecem fundamentados em sua própria afirmação: as representações da “verdadeira mulher” e do “o verdadeiro homem” atualizam-se no murmúrio do discurso social.

A noção de historicidade remete aos inumeráveis perfis de formações sociais dispersas no tempo e no espaço, cujas práticas e suas significações não

podem ser senão singulares. Desta forma, quando os feminismos colocam em questão o “natural” e a “natureza” humana, como sendo as bases imutáveis do ser, revelam a multiplicidade do social e as possibilidades infinitas de sentidos atribuídos às práticas, às culturas e aos seres. A história mostra assim seu caráter de construção, resultado de uma operação de racionalização e redução do social, de apagamento da pluralidade e da diferença. A própria noção de *diferença*, neste sentido, é construída historicamente.

Assim, o múltiplo contido no “nós” social fica reduzido a um binário, que cria em torno da norma um espaço ao mesmo tempo de rejeição e de inclusão. Estou aqui falando de seres sexuados, cujas práticas são definidoras de seus corpos, cujas identidades são essencializadas na coerência entre o sexo e o gênero, entre um biológico tido como natural e um esquema de atribuições sociais a ele atrelado. Em função desta coerência, o espaço ao redor, o espaço constitutivo do binômio feminino/masculino inclui e cria o desvio, na constante re-articulação da norma e a norma é o “verdadeiro” sexo. Como ironiza Foucault: “Acordai, jovens! de vossos prazeres ilusórios; despojai-vos de vossos disfarces e lembrai-vos que tendes um verdadeiro sexo! “Aquele[...] que esconde as partes mais secretas do indivíduo, a estrutura de seus fantasmas, as raízes de seu eu, as formas de sua relação com o real. No fundo do sexo, está a verdade.”<sup>1</sup>

É assim que a história do Ocidente naturaliza as relações e funções atribuídas a mulheres e homens, re-criando-as e desenvolvendo uma *política de esquecimento*, que apaga o plural e o múltiplo do humano. A divisão binária da sociedade segundo o sexo torna-se “evidência” e a imposição, a construção desta divisão biológica, enquanto valor distintivo, não é questionada, já que “natural”. Pretendo aqui ver a maternidade enquanto representação da “verdadeira mulher”, criando assim um corpo feminino, cujas funções biológicas tornam-se um destino. A reprodução tem assim um lugar central em meu discurso já que, enquanto traço biológico, adquire uma significação e um peso que delineam o feminino na rede de significações sociais.

A imagem da *mãe* resgatando um “pecado original” do feminino fez um longo caminho no seio do cristianismo desde o paraíso. Permanece, entretanto, a garantia, o selo de qualidade que distingue as mulheres entre elas e lhes atribui um lugar social. A reprodução, assim, é um dos signos e uma

das marcas que criam as mulheres e o feminino em um sistema de poder e de hierarquia, subordinando-as ao masculino, como tenho a intenção de discutir neste trabalho.

### O “NATURAL” DO DISCURSO

Quem diz corpo e sexo pensa imediatamente em mulheres e homens povoando um mundo binário. “Natural”. Porém hierárquico e assimétrico, o que não passa despercebido. A plethora de análises feministas dos discursos ocidentais sobre o feminino e o masculino revela a instituição de uma ordem social, o *sex/gender system* assim nomeado por Gayle Rubin ainda nos anos 70.<sup>2</sup> Uma relação de poder está na base deste sistema pois “[...] ideologicamente as mulheres são o sexo, inteiramente sexo e utilizadas neste sentido [...] uma cadeira não é mais que uma cadeira, um sexo não é senão um sexo. Sexo é a mulher, mas não possui um sexo: um sexo não possui a si mesmo. Os homens não são sexo, mas possuem um [...] sublinha Colette Guillaumin.<sup>3</sup> Assim, o desenvolvimento do cultural, criando o binário e os papéis sexuais envia à sexualidade e às práticas sexuais, girando em torno da reprodução enquanto eixo principal.<sup>4</sup>

A noção de gênero foi criada pelas teóricas feministas enquanto categoria analítica da divisão sexuada do mundo, desvelando assim a construção social dos papéis naturalizados pela matriz genital/biológica. A articulação das significações no *sex/gender system*, a constelação de representações que atribui sentido às práticas sociais define a procriação como eixo de relação entre os sexos: matriz universalizante rege as práticas sexuais em torno das noções de “normalidade”, da “natureza”. Reprodutor, receptor, passivo, o sexo da mulher não existe senão para responder aos desejos, às necessidades do masculino individual e social. Assim, a identidade generizada se estabelece moldando os corpos e define o feminino. Desta maneira, o binômio sexo/gênero se traduz de maneira implícita e natural em sexualidade reprodutiva, heterossexual e instala então a imagem da “verdadeira mulher”, cuja função materna desenha os contornos e as funções sociais de um corpo sexuado. Mas como se vê hoje o sistema sexo/gênero?

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO...

Se por um lado, as análises feministas mostraram que a construção da representação social das mulheres estava centrada na função procriadora, por outro, entretanto, continuaram a girar em torno da maternidade, pois o sexo biológico não era visto como um problema, e sim tratado como elemento “natural”. A função social da reprodução – a maternidade e o materno – continua ligada à noção do feminino: a demanda atual pelas novas tecnologias de reprodução mostra a permanência deste desejo da procriação biológica.

As pesquisas sobre as novas técnicas de reprodução (NTR) *in vitro* ou de inseminação artificial, a polêmica das “barrigas de aluguel” respondem a uma “necessidade” da maternidade para os casos de infertilidade. Entretanto, estas técnicas podem ser vistas como uma utilização máxima dos corpos femininos, como sublinha Jana Sawicki<sup>5</sup>, ou seja, tornam-se ainda mais determinados por sua especificidade reprodutora. As questões ligadas às NTR ainda não foram suficientemente discutidas; no imaginário social, porém, estas técnicas não liberam as mulheres de um fardo, nem lhes concedem maior poder social. Com efeito, realizam uma partilha da função materna entre as mulheres, sublinhando e renovando o biológico enquanto fundamento da maternidade.

Nesta ótica, considera-se a “necessidade” da maternidade, o “instinto materno” como uma criação social que se perpetua e aparece enquanto evidência nos discursos e na iteração das normas heterossexuais e reprodutivas, mecanismo desvelado pelas análises feministas. Como indica Moira Gatens “[...] o que se requer é um balanço das maneiras pelas quais as típicas esferas de movimentos de homens e mulheres e suas respectivas atividades constroem e recriam espécies particulares de corpos para realizar tarefas particulares.”<sup>6</sup>

É assim que os “programas de verdade”, instituindo as relações sociais, definem para as mulheres, além das técnicas biogenéticas, corpos reprodutores por meio das “tecnologias de produção do gênero”, sublinhados por Teresa de Lauretis, como veremos adiante.

A imagem e os sentidos atribuídos aos corpos não são, portanto, superfícies já existentes, sobre as quais se encastram os papéis e os valores sociais; são, ao contrário, uma *invenção social*, que sublinha um dado biológico cuja importância, culturalmente variável torna-se um destino natural e indispensável para a definição do feminino. A questão se articula sobre a *importân-*

*cia social*: isto significa que a materialidade do corpo existe, porém a “diferença entre os sexos” é uma atribuição de sentido dada aos corpos. Porque não olhar para as similitudes do humano em vez de demarcar espaços sexuais de ação e de poder? Se o gênero denuncia o social agindo sobre o sexo – feminino, masculino – as preocupações relativas às identidades sexuais, aos corpos sexuais levam certas teorias feministas a discutir atualmente a criação do sexo pelo gênero, a criação do corpo pelo sentido e pelo papel social atribuído às mulheres, definidas enquanto tal. Este debate é central neste artigo.

#### O MATERNO EM PERSPECTIVA

A maternidade, enquanto traço distintivo do feminino, fez correr rios de tinta. Este assunto é, de fato, incontornável, na medida em que grande número de análises se debruçou sobre as esferas do privado e do público, enquanto domínios de exclusão ou de pertencimento.<sup>7</sup> O privado torna-se político, mas a dicotomia se mantém: o patriarcado, identificado como fundamento do sistema sexo/gênero, encontra-se nas engrenagens que produzem o humano enquanto seres sexuais, divididos inexoravelmente em dois. A linha divisória encontra-se na reprodução que define a mulher de maneira ambígua, exaltada e marcada ao mesmo tempo na maternidade. Exaltada na tarefa “divina” de dar à luz aos seres humanos, mas ao preço de se ver atrelada e delimitada por esta função. Fêmea ou mulher ou mulher por ser fêmea? Em que ordem de evidências a procriação instituiu-se como marco que separa os seres e os classifica, de maneira hierarquizada?

Em um rápido olhar à história, vê-se que as diferentes práticas sociais criam a importância cultural e o papel das mulheres. No Ocidente, desde a antiguidade grega, as redes discursivas, que compõem o saber e ligam a filosofia, a teologia, a medicina, o direito, a educação, as tradições orais e escritas, tem elaborado e retido imagens e representações negativas do feminino.<sup>8</sup>

A construção e a inferiorização do “ser mulher” aparece como resultado de uma essência atrelada a um corpo deficiente: fêmea, espírito fraco e superficial, moral escorregadia e duvidosa, exigindo vigilância constante e a domesticação de sua tendência para o pecado. Diabolizada desde a legendária

Eva, a salvação, entretanto, está a seu alcance por intermédio de seu corpo, de sua fecundidade, da possibilidade de reproduzir o humano e sobretudo o masculino. Assim, em seu lado obscuro, as mulheres carregam o pecado e a fraqueza física e moral; em seu lado luminoso, o dever e a alegria da maternidade na dor e na abnegação, única saída para apagar o “pecado original”.<sup>9</sup>

Encontramos aqui as imagens da mãe e da prostituta, binômio constitutivo da representação social das mulheres. Mãe e esposa, sexo domesticado, moralidade, espaço privado, família, reprodução do social. Prostituta, mulher pública, liberação do vício e da lascívia latentes no feminino.

Fundadas nas premissas da heterossexualidade e nas matrizes de inteligibilidade do patriarcado, a reificação contínua destas categorias deixa um espaço de significação onde as mulheres não podem “estar no mundo” senão para responder ao masculino, a seus desígnios, para dar-lhe uma descendência. A maternidade é assim seu destino e sua transcendência, a prostituição, a imanência na impureza de seu sexo.

As reflexões teóricas dos feminismos identificaram, no determinismo biológico e na construção e apropriação do corpo das mulheres, os mecanismos históricos e sociais da divisão binária da sociedade. A historicidade das relações humanas, suas possibilidades infinitas de combinação, as singularidades que modelam as formações sociais foram introduzidas nestas análises, ofuscando e recusando uma visão a-histórica das essências, a univocidade, o universal aplicado ao humano.

Este naturalismo, como sublinhava Guillaumin nos anos 70, “[...] proclama que o status de um grupo humano, como a ordem do mundo que assim o faz, é *programado do interior da matéria viva* [...] É a idéia singular que as ações de um grupo humano, de uma classe, são “naturais” ; que elas são independentes das relações sociais; que elas preexistam à toda história, à toda condição concreta determinada.”<sup>10</sup>

Se entendemos as significações, as representações sociais como “ [...] uma forma de conhecimento socialmente elaborado e partilhado que se materializa em instituições e práticas”<sup>11</sup>, podemos compreender que a auto-representação das mulheres submete-se aos saberes, elaborados em lugares de autoridade, que as reduzem a um corpo/sexo/matriz.

Isto é o *assujeitamento*, a resposta individual à interpelação do social que

cria as identidades e a identificação a um grupo, definindo sua inserção no espaço societal. Como sublinha Teresa de Lauretis: “[...] Aprendemos que alguém se torna mulher na prática dos signos nos quais vivemos, escrevemos, falamos, vemos [...]”<sup>12</sup>. A instituição social do casamento e seu corolário, a maternidade, aparecem como elementos constitutivos do “ser mulher” enquanto *locus* ideal do feminino.

Há cerca de 30 anos a pesquisa feminista vem indicando os mecanismos sociais produtores destas representações cristalizadas, cuja matriz, a heterossexualidade, aparece como fundamento dos corpos “diferentes” e complementares, (feminino/masculino) ligados de maneira inexorável pela “natureza” ou pela “ordem divina”. A instituição da noção de “família” restrita, de núcleo familiar constituído pela mãe, pai e filhos como base do social, completa a estreita ligação entre casamento, maternidade e heterossexualidade.

Em 1981, Adrienne Rich perguntava-se “[...] a grande questão do feminismo seria somente a de ‘desigualdade dos sexos’[...] ou não seria também a da heterossexualidade compulsória para as mulheres, como meio de assegurar um direito masculino de utilização física, econômica e afetiva das mulheres?”<sup>13</sup> E prossegue: “Mas a incapacidade de ver na heterossexualidade uma instituição é da mesma ordem que a incapacidade de admitir que o sistema econômico nomeado capitalismo ou o sistema de castas, que constitui o racismo, são mantidos por um conjunto de forças, compreendendo tanto a violência física quanto a falsa consciência.”<sup>14</sup>

Parece-me claro, nos dias de hoje, e em certos países do Ocidente, que a maternidade não está mais necessariamente ligada às práticas sexuais, a virgindade não é mais igualmente uma condição *sine qua non* para o casamento, as “mães-solteiras” não são, inevitavelmente, expulsas de casa, nem a família continua a ter o mesmo sentido estrito que mencionei anteriormente. Entretanto, e apesar das transformações ocorridas em algumas normas sociais (de maneira pontual e localizada) graças em grande parte, aos feminismos, o casamento e a maternidade povoam os sonhos e o imaginário das mulheres, que se consideram completas apenas se forem mães e esposas. O que dizer das esposas inférteis? De sua angústia, culpabilidade, do sentimento de inferioridade, da vergonha de não poder “dar um filho” a seu marido, a seu

homem?

Mas se a realidade não é vista como um bloco homogêneo, esta construção aparece permeada de um contra-imaginário feminista e de práticas sociais dinâmicas, que apresentam uma outra imagem do feminino, cujas aspirações se dirigem a outros setores da vida. O "Jornal da Tarde" de São Paulo, quotidiano de grande circulação, apresentava o seguinte título no dia oito de março, Dia Internacional da Mulher: "As mulheres não querem mais se casar!" Constatação? Grito de alerta geral? O fato é que a maternidade "independente", vivida por tão numerosas mulheres em todo Ocidente, modifica certamente os laços de dependência que entretinham com a instituição do casamento e com a própria auto-imagem. Entretanto, o desejo de ter filhos biológicos continua a compor o quadro de um feminino perfeito, pois as mudanças na ordem social parecem fazer-se de maneira sempre ambígua: as grades de interpretação do mundo não se transformam de uma só vez e as representações sociais de gênero delas são constitutivas.

Gostaria de assinalar aqui, a diferença que percebo entre a procriação e a representação social que lhe dá sentido, a maternidade: a primeira releva de algumas mulheres para renovar uma certa população dada, pois todas as mulheres não têm necessidade de procriar para que o humano não desapareça. A maternidade, por sua vez, é o resultado de significações sociais e torna-se assim um fato de "natureza" extensivo a toda uma parte do humano, uma essência definindo os corpos e os seres soletrados no feminino. Assim, o materno não é visto aqui como uma tara da qual as mulheres devem se liberar, mas como um sentido social que aprisiona e desenha os corpos, os desejos e o ser no feminino.

Com efeito, o biológico adquire sua importância em um conjunto de práticas semióticas e simbólicas, cujo referente ou significante geral foi localizado na reprodução; na ordem do patriarcado, onde o masculino se erige como norma e paradigma do humano, pólo hierarquicamente superior, a capacidade específica de procriação do feminino torna-se o próprio feminino. Isto faz da fêmea do humano o ser classificado como "mulher", cuja existência se justifica pela sua capacidade de reprodução. A mulher é assim confinada a esta função e já em 1949, Simone de Beauvoir comentava que "[...] ela engendra na generalidade de seu corpo, não na singularidade de sua exis-

tência.”<sup>15</sup>

É assim que por um lado, o discurso da “natureza” faz da procriação a essência da mulher e subtrai-lhe ao mesmo tempo o papel de sujeito e a posse de seu corpo; por outro, a instituição do casamento em particular e a heterossexualidade compulsória, em geral, fazem com que as mulheres possam ser apropriadas em sua sexualidade e sua força de trabalho de modo individual e coletivo pelos homens. Se as análises feministas certamente desconstruíram esta “essência natural” do papel social das mulheres, a sexualidade e o corpo biológicos permanecem geralmente no domínio do não-problematizado. Voltarei a esta questão.

Assim, tecida em uma densa rede discursiva que imbrica memória, tradição e autoridades diversas, a representação da “verdadeira mulher”, mãe/esposa/dona de casa é ainda em nossos dias, a imagem e o cotidiano da maioria das mulheres. A multiplicidade, que compõe o desejo e a experiência das mulheres, é esquecida pelo efeito homogeneizante da imagem do Mesmo. O “eterno feminino” se atualiza sem cessar nas “tecnologias do gênero”<sup>16</sup>: no senso comum, nos mídia ( televisão, cinema, imprensa, música, etc) nos discursos dotados de autoridade ( religiosos, políticos, médicos, jurídicos, científicos) celebrando a maternidade como um duplo nascimento: da criança e da mulher, que realiza assim seu potencial procriador e desta forma, seu destino. As mulheres, nesta perspectiva, não encontram a plenitude de seus corpos constituídos em sexo senão em sua função reprodutora.

A face múltipla do poder social continua, desta forma, a desenhar um perfil humano construindo corpos sexuados desdobrados em sexualidade, em um modelo binário de divisão do mundo e de valores. O lícito e o ilícito do sexo, a boa e a má sexualidade se determinam implicitamente em torno da possibilidade de procriação. Os corpos são identificados pelo sexo e a proliferação de práticas sexuais se faz ainda segundo o modelo central de uma sexualidade binária e reprodutiva.

#### A INVENÇÃO DOS CORPOS: O BIOLÓGICO EM QUESTÃO

Foucault identifica um “dispositivo da sexualidade” neste conjunto de práticas, discursos, investimentos econômicos e simbólicos, poderes que

gerenciam e produzem a sexualidade no vórtice das relações sociais, sem entretanto, apagar a pregnância da *família heterossexual*; sublinha neste sentido, que a sociedade “[...] colocou um ação toda uma aparelhagem para produzir sobre ele (o sexo) discursos verdadeiros. Como se lhe fosse essencial que o sexo esteja inscrito, não somente em uma economia do prazer, mas também em um regime ordenado de saber.<sup>17</sup>

Se as “tecnologias do sexo” analisadas por Foucault são aplicadas de maneira universal à produção dos seres humanos e esboçam os corpos em sujeitos sexuados, para Teresa de Lauretis desdobram-se em “tecnologias de gênero”, fixando identidades assimétricas fundadas sobre o sexo.<sup>18</sup> Esta decodificação traduz, assim, a criação da pesada materialidade dos corpos femininos e masculinos a partir de valores e de representações que os constituem.

Alguns discursos feministas<sup>19</sup> percebem esta trama cerrada de poderes que tecem o social como uma generalização muito extensa, obscurecendo as relações assimétricas e de dominação, como são identificadas na formação do *sex/gender system*. Entretanto, a existência das “tecnologias do gênero” mostra poderes disseminados, que pela criação e difusão de imagens e papéis femininos/masculinos, compõem e alimentam o dispositivo da sexualidade, determinando identidades binárias como matrizes de inteligibilidade do sexo. Assim, o corpo inteligível, que opera em registros de submissão ou de resistência é igualmente o corpo naturalizado da mulher em sexo e reprodução.

De um lado, o masculino, cujos genitais, físicos ou metafóricos, assinalam-lhe um *locus* de poder e de autoridade enquanto sujeito universal: o homem, sinônimo do humano, sujeito dotado de transcendência. De outro, o feminino, o Outro inevitável e necessário, marcado pela imanência de um corpo-destino realizado na maternidade e na heterossexualidade. As “tecnologias do gênero” seriam os mecanismos institucionais e sociais que teriam o “[...] poder de controlar o campo da significação social e produzir, promover e ‘implantar’ representações de gênero”.<sup>20</sup>

Nesta ótica, por meio da linguagem, da imagem, do vasto leque de discursos teóricos dos diferentes domínios disciplinares, de todo um aparato simbólico que designa, cria e institui os lugares, o status, as performances dos indivíduos na sociedade, as “tecnologias do gênero” constroem uma realida-

de feita de representações e auto-representações, cristalizadas em normas sociais. As imagens que as constituem mostram mulheres sedutoras, belas, magras, e sobretudo mães, ou expressando seu desejo de sê-lo.

Se este poder é difuso, exerce-se, entretanto, na ordem do discurso e nos lentos mecanismos articuladores de relações sexuadas e sexuais, instituindo assim a sociedade, o imaginário hegemônico e as representações sociais, que modelam os corpos e suas identidades. A mulher torna-se corpo inteligível enquanto mãe, pois as significações atribuídas ao feminino conferem-lhe um sentido unívoco: mulher-mãe, da qual a maternidade revela seu ser profundo, sua própria razão de ser. Fora da maternidade, o caminho do negativo, do vício, da sedução.

Nesta instauração de corpos sexuados cria-se ao mesmo tempo o sistema de sexo/gênero que, como explicita de Lauretis, seria um aparelho semiótico, um construto sócio-cultural e um sistema de representações que designa identidades, valores e normas.<sup>21</sup>

Vemos aí uma *política de localização* sócio-individual, de expressão identitária e de instituição de normas e regras, a partir da importância dada ao sexo e sexualidade como eixos de representação do ser: diga-me teu sexo e te direi quem és e, sobretudo, o que vales. Da decodificação da “tecnologia do sexo”, aplicada de forma universal à produção do humano, a noção de “tecnologia do gênero” traduz um recorte que observa sua atualização polarizada. Com efeito, na materialização social dos corpos, as tecnologias políticas que os investem tem por tarefa “[...] tomar conta da vida [...] distribuir o vivente em um domínio de valor e de utilidade. Um tal poder de qualificar, de medir, de apreciar, de hierarquizar [...] opera distribuições em torno da norma” comenta Foucault.<sup>22</sup>

A maternidade é, para a imensa maioria das mulheres, o resultado direto de relações sexuais e portanto a prática da sexualidade é o princípio organizador de sua identidade inteligível, em um jogo de “verdades” que cria a ilusão de um sujeito, ontologicamente definido por seu assujeitamento ou resistência às normas reguladoras.

Ao construir seres sexuados, as tecnologias de gênero esculpem mulheres e homens, além das identidades múltiplas que envolvem o binário naturalizado. Temos assim mulheres e homens – identidade delimitadas em um

esquema binário, heterossexual, reprodutor, “natural”, circundados por práticas que traduzem identidades incompletas, incorretas, incômodas.

Estou falando de sexualidade e das práticas que compõem o permitido, o pensável, o aceitável, traçando em sua esteira os sulcos do erro, práticas que “[...] insultam ‘a verdade’: um homem ‘passivo’, uma mulher ‘viril’, pessoas do mesmo sexo que se amam...” ou seja, “[...] um modo de fazer que não se adequa à realidade”, como explicita Foucault<sup>23</sup>. Realidade construída, a heterossexualidade é arauto da divina procriação, eixo reprodutor que justifica e interina a importância dada a um certo tipo de relação sexual, a “boa”, a “normal”.

Judith Butler<sup>24</sup> comenta estas margens de “erro” apontando-o como o fantasma do múltiplo que acompanha a ordem normativa: a criação do “objeto” insere-se na “regulação de práticas identificatórias” e mostra assim o caráter provisório da norma e sua historicidade, que exige a constante re-citação, a permanente reafirmação da ordem instituída enquanto ordenamento natural.

A multiplicidade sexual, desta forma, assombra e penetra os espaços binários. Ou seriam as práticas sexuais múltiplas? Questões de ordem diversa porém indissociáveis, na medida em que às práticas concede-se o selo da identidade sexual, definidora dos indivíduos.

O assujeitamento, a auto-representação das mulheres enquanto matrizes do humano, a imagem de sua inserção social e histórica atrelando corpo, sexo, desejo, identidade em torno da maternidade e heterossexualidade, vem interinar e reproduzir o binário, o sistema sexo/gênero, a inteligibilidade de um mundo desenhado no masculino, distribuidor de tarefas segundo a modelagem e a utilidade dos corpos.

Neste sentido, a reivindicação de uma “diferença” biológica das mulheres em relação aos homens, localizada em sua capacidade de procriação, é fundada sobre um aporte cultural que lhe designa por “natureza” a *nurture and care*.

Como sublinha Moira Gatens, “[...] o corpo da mulher confinado no papel de esposa/mãe/ dona de casa, por exemplo, está investido de desejos particulares, capacidades e formas que pouco tem em comum com o corpo de uma atleta olímpica. Neste caso, o senso comum biológico não consegue

expressar a especificidade destes dois corpos.[...] Este senso [...] não se encontra simplesmente no nível de interesses e desejos, mas no nível da verdadeira forma e capacidades do corpo.”<sup>25</sup> A especificidade, de fato, não é outra senão a iteração das qualidades e dos papéis designados às mulheres ( que se aproximam singularmente dos valores morais cristãos) e a reatualização do sistema sexo/gênero, com um novo perfil.

Assim, além das descrições históricas/sociais do funcionamento do gênero binário, a problemática do corpo biológico como feminino/masculino torna-se incontornável. O corpo biológico, fundamento “natural” da diferença, é então percebido como criação do social.

Neste aspecto, o poder constitutivo das relações sociais formam o corpo quando este se percebe sexuado e o sexo biológico toma uma evidência de “natureza”, com características específicas, tornando indiscutível a divisão do humano em dois blocos separados, mas unidos ao mesmo tempo por esta “natureza”, baseada na atração mútua, nas relações heterossexuais e na possibilidade da reprodução. *Para as mulheres, o corpo materno é assim inventado.*

Isto não significa que não existam corpos humanos sexuados, com um aparelho genital dado. O que é criado pelas redes de significação e pelas práticas sociais é a *importância* dada a este fator, é a significação que lhe é atribuída enquanto revelador, catalisador da essência do ser e da identidade do indivíduo. *É o sexo que aparece enquanto efeito discursivo, dando forma e perfil ao feminino/masculino binário, pela atribuição de valores a certos detalhes anatômicos.* Judith Butler afirma que “Neste sentido, o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será inteiramente material, mas a materialidade vista como o mais produtivo efeito do poder.”<sup>26</sup>

Estou falando portanto, aqui, de sexo-significação, posto em discurso e imagens, veiculando e criando ao mesmo tempo as representações que lhe dão poder sobre os seres no social. O sexo-discurso produz corpos aos quais confere uma “sexo-significação” sobre uma matriz binária e normalizadora, fundada sobre a reprodução, bem como sobre uma pluralidade de sexualidades que não cessam de se referir ao “sexo originário”, o procriador. Desta forma, os mecanismos de construção dos corpos, as estratégias e táticas se desvelam nas práticas sociais, que definem os corpos “femininos” e os marca de inferioridade.

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO...

Vejo, assim, o sexo-significação como o mecanismo de invenção do corpo feminino e dos corpos biológicos, como grade de interpretação binária do mundo e o sexo-discurso, na prática social, como a invenção do corpo feminino, do corpo materno. Ancorada no biológico, portanto, a representação da mulher se faz associada à da “verdadeira mulher”, a mãe.

A regulamentação da fecundidade, as leis que decidem sobre o aborto e gerem os corpos femininos, a normalização dos comportamentos, a noção de “instinto materno”, tão cara ao senso comum, a ênfase e a importância dadas à célula familiar, são também mecanismos de construção dos corpos. Foucault sublinha a histerização do corpo da mulher, sua saturação em sexualidade, como meio de inserção e de comunicação orgânica com o corpo social. E comenta que a imagem em negativo da “mãe” é a mulher nervosa, sem controle, sem limites, uma vez perdida sua função e seu funcionamento específico de reprodutora.<sup>27</sup> Toda palavra reivindicadora, aliás, é logo classificada no domínio da histeria.

Se a criação de categorias tais como *gênero* e *patriarcado* enquanto instrumentos analíticos das relações sociais, foi fundamental para os estudos feministas, a crítica do sexo biológico, como determinante estratégico da hierarquia dos sexos, é ainda tímida. Entretanto, já nos anos 70, algumas autoras, como, por exemplo, Ti Grace Atkinsons, sublinhavam que a heterossexualidade era um instrumento de sujeição e de apropriação das mulheres.<sup>28</sup> Da mesma forma, Gayle Rubin afirmava em 1975 “[...] todas as formas manifestas de sexo e gênero são vistas como sendo constituídas pelo imperativo do sistema social [...] Em um nível mais geral, a organização social do sexo repousa sobre o gênero, heterossexualidade obrigatória e o controle da sexualidade feminina.”<sup>29</sup> Estas idéias foram retomadas e reelaboradas por Monique Wittig e Adrienne Rich nos anos 80, entre outras.<sup>30</sup>

Meu argumento é que a significação discursiva é indissociável da significação corpórea atribuída ao humano em matrizes de inteligibilidade, que produzem o sexo em experiência de gênero e a (hetero)sexualidade “normal”. Passamos a uma outra dimensão de análise quando, em lugar de considerar a diferença sexual, observamos a *diferenciação social dos sexos*,<sup>31</sup> a construção social desta diferença, os mecanismos, as estratégias, o desvelamento, enfim, das representações que a fundam. A análise compreende, desta maneira, não

somente a construção social dos gêneros, mas igualmente a instituição cultural do sexo biológico e da sexualidade como base do humano, como a diferença fundadora dos seres.<sup>32</sup>

A desnaturalização do sexo biológico permite a queda dos bastiões mais sólidos da divisão binária da sociedade, indicando o caráter construído de toda “evidência” social. O contraponto da instituição do binário aparece, assim como sendo a heterossexualidade obrigatória e procriadora, *locus* e estratégia do poder social sobre as mulheres, mas o reconhecimento deste mecanismo está longe ainda de ser incorporado aos discursos feministas; o que dizer então do discurso social? O feminismo da *femmelléite*, assim nomeado por Francine Descarries<sup>33</sup> é disto um exemplo, na medida em que esta corrente, sublinhando a maternidade como ponto de especificidade e poder das mulheres, apenas interina as representações sociais que as constituem enquanto “mulheres”, seres à parte, inferiores.

O que nos interpela, aqui, é a construção dos corpos sexuados, tomando sua pesada materialidade nas expressões de gênero e sobretudo na especificidade do feminino centrado na maternidade, na reprodução. Corpo biológico, constituído em história: neste sentido, o corpo sexuado criado “mulher” aparece como estratégia, objeto e alvo de um sistema de saber entrelaçado a poderes múltiplos, imbricados na produção da sexualidade que engaja o conjunto das mulheres na tarefa da renovação física da sociedade. No seio das práticas sociais/históricas, a sexualidade é forjada como ponto de inflexão discursiva que confere ao corpo um sentido sexuado “natural”, cuja objetivação cria campos assimétricos de normas. A heterossexualidade obrigatória se instaura dessa forma como um dos mecanismos reguladores das práticas, definindo os papéis sociais segundo os desenhos morfológicos e genitais.

Meu argumento, portanto, é que o sexo é uma construção social, que o estabelece sua *importância* nos papéis generizados, fixados em torno de um valor máximo que naturaliza as relações heterossexuais: a reprodução. A noção de “maternidade” se enxerta sobre o materno com uma ampla significação que compõe a imagem, as funções, os deveres e ao mesmo tempo, os desejos as pulsões e os sentimentos de uma “verdadeira mulher.”

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO...

Para Foucault, “[...] a noção de ‘sexo’ permitiu reagrupar segundo uma unidade artificial os elementos anatômicos, as funções biológicas, as condutas, as sensações, os prazeres e permitiu o funcionamento desta unidade fictícia como princípio, causa, sentido omnipresente, segredo a ser descoberto em toda parte: o sexo pode assim funcionar como significante único e como significado universal.”<sup>34</sup> O sexo torna-se o sentido, a essência e a identidade do humano na experiência da sexualidade normativa heterossexual.

A argumentação de Judith Butler é muito sugestiva neste sentido, pois sugere que se o sexo biológico fosse um dado anatômico e o gênero uma construção cultural, o sexo não seguiria necessariamente o gênero da mesma maneira binária no espaço e no tempo. “Tomado em seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma radical descontinuidade entre os corpos sexuados e gênero culturalmente construído.”<sup>35</sup> A oposição sexo/gênero em um sistema binário é desconstruída por sua própria explicação pois, acrescenta esta autora: “Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero torna-se um artifício livre e flutuante, com a conseqüência que homem e masculino podem tanto adquirir significação num corpo de fêmea ou de macho, e mulher e feminino num corpo de macho tão facilmente quanto de fêmea”<sup>36</sup>

Com efeito, o sexo biológico tomado como dado natural, não problematizado, é o produto de um sistema de representações do mundo, de um regime de verdade que constrói a diferença ao anunciá-la. A invenção do corpo sexuado, constituído em gênero, seria assim um corpo performativo, que ilumina a ilusória coerência sexo biológico/ gênero social. Para Butler, “Não faria sentido, então, definir gênero como uma interpretação cultural do sexo, se o próprio sexo é uma categoria generizada. O gênero deveria não ser concebido meramente como uma inscrição cultural de sentido em um sexo pré-existente [...] gênero deve também designar o aparato de produção pelo qual os sexos eles próprios são estabelecidos.”<sup>37</sup>

Donna Haraway, por sua parte, não hesita em classificar os corpos biológicos como “[...] nódulos geradores, materiais e semióticos, cujos limites se materializam no processo de interação social.”<sup>38</sup> A análise do corpo biológico como produto de uma economia social desfaz, de alguma forma, o nó

górdio do contrato heterossexual que une sexualidade e reprodução.

A observação de Foucault a este respeito é muito pertinente: “[...] a sexualidade é uma figura histórica muito real e é ela que suscita como elemento especulativo, necessário a seu funcionamento, a noção de sexo.”<sup>39</sup>

Nesta perspectiva, a importância dada à diferença entre a genitália dos seres como fonte de identidade encontra aqui seu lugar explícito na ordem do discurso: construção social, o eixo biológico vê-se criado nas práticas sociais que o engendram/ generizam. A este respeito, Nicole –Claude Mathieu explicita que “O gênero, isto é, a imposição de um heteromorfismo dos comportamentos sociais não é portanto concebido [...] como a marca simbólica de uma diferença natural, mas como um operador de poder de um sexo sobre outro[...].”<sup>40</sup>

Desta forma, as práticas sociais, instituídas em um quadro de representação e interpretação do mundo decidem e moldam os corpos segundo a partilha de um poder centrado no sexo. Butler sublinha que “Não há identidade de gênero atrás de expressões de gênero; esta identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões que deveriam ser seus resultados.”<sup>41</sup> *O gênero cria, portanto, o sexo e não o contrário*, como discutirei adiante.

A categoria gênero, enquanto instrumento analítico vem perdendo seu vigor, a força subversiva demonstrada quando denunciava a partilha do mundo em um binário naturalizado. Domesticada, esta categoria reafirma o *sex/gender system*, agora considerado um universo “relacional” onde o descritivo toma o lugar da análise dos mecanismos de instituição social. A imposição de papéis “generizados” descreve assim não somente o lugar do feminino, mas igualmente o do masculino; entretanto, a hierarquia e a assimetria desta construção, da prática social que faz do gênero um vetor de poder e violência é esquecida pelo caminho e os “estudos das masculinidades” tomam espaço nos colóquios sobre o “gênero”.

Onde ficam as propostas de transformação do mundo, das relações sociais, quando o binário é aceito como premissa indiscutível? A heterossexualidade não problematizada é o fundamento destas análises, pois é “natural” e os mecanismos de reflexão crítica permanecem cristalizados, escondendo uma realidade que não cessa de revelar sua multiplicidade. Por-

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO...

que a existência desta dicotomia, deste binário, senão como fruto de uma linearidade do olhar, de uma homogeneização que vela e esconde o plural sob as dobras dos discursos reguladores?

Neste sentido, o emprego da categoria *heterogênero* permite a desconstrução, ao menos teórica, do sistema sexo/gênero que compõe o dispositivo da sexualidade, marcado pelo selo do patriarcado, princípio e sistema gerador da divisão binária e hierarquizada do humano. Ao ser enunciada, a categoria *heterogênero* explicita o princípio básico que constrói o *gênero*: a sexualidade normatizada em torno do sexo reprodutor, atravessada de valores e normas morais. Expõe também os mecanismos de representação e auto-representação identitária em regimes ordenadores de uma correlação sexo biológico / gênero social, instalados em hierarquia pois “[...] comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais e memórias organizadas.”<sup>42</sup>

Quem somos “nós”, finalmente, encerrados em corpos sexuados, construídos enquanto natureza, passageiros de identidades fictícias, expressas em condutas mais ou menos ordenadas? Quem sou eu, marcada pelo feminino, representada enquanto mulher, cujas práticas não cessam de apontar para as falhas, os abismos identitários contidos na própria dinâmica do ser? Que sofrimento inútil é este, criado por identidades sexuais pré-determinadas, por desejos e pulsões “anormais”, que devastam a vida de milhões de pessoas, cujo sexo biológico não se adequa a seu gênero social?

Foucault marca uma posição: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo.”<sup>43</sup> Deleuze, por outro lado, aponta para caminhos de subjetividade: “Não apenas chegar ao ponto onde não se diz mais eu, mas ao ponto no qual não há a menor importância de dizer ou não eu”.<sup>44</sup> Assim, o indivíduo se afirma em um espaço de normalidade ou em uma brecha *du dehors*, sujeito que aparece na multiplicidade domesticada.

Que faço eu de mim? No pronome oblíquo, o desdobramento do sujeito em objeto. Na ação, o assujeitamento a práticas regulatórias ou a reflexão crítica que faz de mim uma “forasteira de dentro”<sup>45</sup> ancorada em minha identidade de gênero, experiência de um corpo sexuado, cuja pesada materialidade pede um questionamento. Afinal, porque o “eu” seria definido por traços biológicos ou por práticas sexuais, senão através de convenções sócio-histó-

ricas, de repetições incessantes que atuam em todos os níveis do humano, do cotidiano mais banal ao científico mais elaborado?

Identifica-se aí uma certa ordem, uma economia do discurso atuando através de suas tecnologias intrínsecas, segundo “[...] as necessidades de seu funcionamento, as táticas que atualiza, os efeitos de poder que o fundamentam e veiculam” como sublinha Foucault.<sup>46</sup> Em face de um feminino identificado por sua capacidade de reprodução, de procriação, Butler aponta para a busca de seus mecanismos de funcionamento, pois “[...] a questão que importa é: em que medida deve um corpo ser definido pela sua capacidade de procriação? Porque é pela procriação que se define o corpo?”<sup>47</sup>

### O GÊNERO CRIA O SEXO

Foucault denomina “técnicas de si” o movimento que permite ao sujeito efetuar sobre seu corpo, alma, pensamentos, condutas, um certo número de operações “[...] de maneira a produzir neles uma transformação, uma modificação e atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza [...]”<sup>48</sup>

Nesta perspectiva, se o espaço histórico-institucional produz os seres sexuados, estas representações são absorvidas em um processo de auto-representação, de autodomesticação, na medida em que o sujeito instituído “eu” atua na absorção e reprodução de “si”, segundo as práticas regulatórias do social/ sexual. Deste assujeitamento, as mulheres que se descrevem como sendo antes de tudo “mães” são um exemplo lapidar, a maternidade justificando seu ser e sua existência.

As “técnicas de si” segundo avança Foucault, exigem uma série de constrictões, de obrigações em torno da “verdade” sobre si: auscultá-la, digerí-la e sobretudo explicitá-la.<sup>49</sup>

Entretanto, esta formulação supõe um sujeito anterior às práticas nas quais se situa. Como sublinha Judith Butler “[...] como e onde atuo enquanto ser é a forma como este ‘sendo’ se torna estabelecido, instituído, circulante e confirmado.”<sup>50</sup> Ou seja, a identidade de gênero institui sua própria imagem e se realiza em sua atualização: o “eu” se torna possível enquanto sujeito através de práticas e representações de “mim”. Não preexiste à sua instituição.

Eu denominaria “**técnicas de mim**” este processo em que, de mim para mim e de mim para os outros, eu digo e represento: “eu sou”. Eu sou um sexo, uma mulher, um gênero, eu assumo uma identidade sulcada pelo sistema sexo/gênero, que determina a coerência do gênero, ou seja, “[...] o que a pessoa sente, como age e como expressa sua sexualidade em articulação e consonância com o gênero. Há uma causalidade e identidade particulares que se estabelecem na coerência do gênero, ligada à heterossexualidade compulsória, [...]”<sup>51</sup>, na qual se classifica e se produz.

Estas “técnicas de mim” seriam **performativas**, no sentido dado por Butler, em que produzem aquilo que nomeiam ou representam.<sup>52</sup> De fato, como sublinha esta autora, “[...] a coerência do gênero, que se realiza na aparente repetição do mesmo produz como seu efeito a ilusão de um sujeito precedente e volitivo. E assim, [...] o gênero não é uma performance que um sujeito anterior eleje para realizar, mas o gênero é performativo, no sentido em que constitui como efeito o sujeito que pretendo expressar.”<sup>53</sup>

A auto-representação das mulheres não é, portanto, uma performance social baseada em um fundamento biológico, mas a adoção do gênero é um ato performativo, mecanismo criador do sujeito biológico feminino nomeando-o e designando-lhe seu lugar e seu papel de gênero.

Mas e este corpo, cuja materialidade é inegável, este corpo no qual se alojam pulsões, este corpo que se traduz em desejos e impulsos? Como habitar este corpo, ao qual é atribuída uma identidade antes mesmo de estar no mundo, no desejo manifesto do nascimento de uma menina ou de um menino?

A antropologia feminista vem mostrando inumeráveis culturas onde o sexo biológico da criança não é determinante de sua identidade social. A própria historicidade do relacionamento heterossexual faz com que sua prática hegemônica se mantenha através da repetição, da re-citação incansável de sua condição “natural”. Como salienta Butler “[...] uma das razões pelas quais a heterossexualidade tem que se re-elaborar, reproduzir-se ritualisticamente em toda parte é para suplantare o sentido constitutivo de sua própria fragilidade [...]”<sup>54</sup> E sublinha: “Creio que o simbólico é o sempre-já pronto-lá (*always-already-there*) mas está também em processo de ser feito

e refeito. Não pode continuar a existir sem uma produção ritualística pela qual é continuamente reinstalado.”<sup>55</sup>

Deste modo, a orientação do desejo e da sexualidade em uma só direção – o sexo oposto - cria núcleos identitários sexuais, construídos pelas “técnicas de mim”, pela produção contínua de representações e auto-representação, em invólucros de carne nomeados pelo sexo. Neste caso, a sexualidade e o sexo dizem respeito a lugares de fala, de onde emerge o sujeito sexuado constituído hierarquicamente em papel social e corpo biológico. Heterossexual superior ao homossexual, masculino ao feminino. Aqui a experiência de gênero feminino mostra que a ancoragem do gênero no sexo biológico é o fundamento dos mecanismos de divisão e controle de um sexo sobre outro. Os discursos sobre o gênero e sobre a especificidade do feminino reiteram, nesta perspectiva, as divisões e exclusões sociais, sem questionar a instituição do sexo biológico na partilha do mundo.

O corpo assim não é investido pela sexualidade, superfície pré-discursiva sobre a qual se delineiam os sulcos de um sexo definidor; toma forma, ao contrário, materializa-se a partir de um sexo-significação, produzido pelo próprio discurso. “Deste modo, a significação discursiva é indissociável da significação corpórea que produz corpos em relações de inteligibilidade, nas quais “[...] nos colocamos nós mesmos, sob o signo do sexo, não de uma Física, mas de uma Lógica do sexo”, como enfatiza Foucault.<sup>56</sup>

O sexo, portanto, é in-corporação, criação de corpos sexuados inseridos em uma ordem sócio-histórica, definida através de suas práticas discursivas, normativas, pedagógicas. O sexo biológico tem aqui apenas o *valor e a importância que lhe são dados*, mas aparece como evidência maior na identidade humana. O “natural”, o “instinto materno” ou a pulsão heterossexual, reguladores de identidades e do ser no mundo mostram assim sua dimensão real: não passam de uma ilusão, construída e repetida para manter sua própria instituição.

Como salienta Foucault: “É preciso pensar o instinto não como um dado natural, mas já como toda uma elaboração, todo um jogo complexo entre o corpo e a lei, entre o corpo e os mecanismos culturais que asseguram o controle do povo [...]”<sup>57</sup> e do feminino, acrescento. No mesmo senti-

do, aponta Butler “[...] as normas regulatórias do sexo trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual.”<sup>58</sup>

O poder não se dá, ele se exerce, diz Foucault.<sup>59</sup> Esta é a relação de poder, é a inflexão sobre a auto-representação, sobre a conduta, sobre as imagens de corpo, sobre a apreensão do mundo instituindo assim uma realidade fundada na univocidade das imagens e das significações, lá onde as possibilidades são plurais. A determinação do possível e do pensável, do natural e do instintivo compõem o perfil da relação heterossexual reprodutiva como a verdadeira face do mundo, dividida em partes desiguais, em sujeitos determinados: passivo/ ativo, mulher/homem, *gay/straight*.

Identidades fixadas no sexo e pelo sexo, identidades múltiplas porém domesticadas pela rede de sentidos na qual estão inseridas, “regime de verdade” foucaultiano, onde os valores circulam como verdades, e cuja força reside em sua reafirmação constante, na tradição, no discurso do “natural”.

O sujeito aparece na medida em que se corporifica, como explicita Tereza de Lauretis “Este sujeito [...] é o lugar no qual, o corpo em quem, os efeitos significantes do signo se fixam e se realizam.”<sup>60</sup>

Ou seja, as representações sociais, veiculadas em imagens e em linguagem, traduzem o gênero em corpos sexuados e o desnudamento deste mecanismo permite a inversão das polaridades do sistema de sexo/gênero: assim, *é o gênero que cria o sexo*. O sexo biológico deixa de ser o significante geral que abriga o binário sexual e passa a ser igualmente signo produzido no próprio seio do agenciamento social. Neste sentido, *é performativo*, como sublinha Butler, instalando sua realidade no próprio discurso que o descreve.<sup>61</sup> Assim, o sexo passa a ser pensado “[...] não mais como um dado corporal sobre o qual o construto do gênero é artificialmente imposto, mas como uma norma cultural que governa a materialização dos corpos.”<sup>62</sup>

A heterossexualidade compulsória, apontada pelas teóricas feministas Adrienne Rich ou Monique Wittig no início dos anos 80, pode ser hoje compreendida como uma *matriz de inteligibilidade*, como um sentido condutor na constituição dos desejos e dos corpos. A lei normativa, as práticas discursivas e regulatórias definem as práticas sexuais e em torno delas cristalizam os

indivíduos em sujeitos sexuados. Ordem simbólica, constrói o solo sobre o qual se apóia. Constrói também a desigualdade, a hierarquia, a inferioridade, o desprezo, a culpa, a abjeção. Butler propõe repensar este processo pelo qual “[...] o sujeito, o ‘Eu’ falante é formado em virtude de ter sofrido o processo de assumir um sexo.”<sup>63</sup>

O corpo não é apenas discursivamente construído, é objetivado numa escala de valores e atributos que além das identidades, estabelecem seus critérios “verdadeiros”: a “verdadeira mulher”, sedutora, bela, implacável, imagem à qual procuram se identificar milhões de seres marcados no feminino. O “verdadeiro homem”, macho empedernido, coração seco e músculos túrgidos.

A noção de dispositivo de Foucault aí se desdobra, em uma economia omnipresente do sexo, investindo em corpos rijos, curvilíneos, macios e apetitosos – homens, mulheres, gays, crianças – consumíveis e consumidores de sexo, sexo, sexo. A “verdadeira mulher” se desdobra também em esposa-mãe, imagem que habita as mulheres como apelo do natural, o apelo do ventre, destino e marca da verdade do sexo. Reprodução e sexualidade: porque estariam atrelados senão como resultado de uma ordem simbólica, que traduz o contingente-histórico como o necessário-natural?

O privado é político, o pessoal é político, diziam as feministas nos anos 70, pois determinar papéis e espaços, fixar identidades é finalmente, “conduzir a conduta”, ação precípua do poder. Por outro lado, no domínio do “abjeto”<sup>64</sup>, do espaço marginal ao “verdadeiro sexo” binário, outras identidades florescem: a “verdadeira lésbica”, o “verdadeiro travesti”, transexual, *drags* e outros. Todos girando em torno da sexualidade e do sexo, reivindicando lugares de fala e de ser. Todos *aprimados* em corpos sexuados obrigados à sensualidade, à sexualidade, única forma de afirmar sua existência.

Os grilhões não estão na repressão, mas no dever de uma prática sexual qualquer, nos discursos sobre o sexo e a sexualidade que preenchem os escaninhos do pensamento, da emoção, que definem os cânones de rejeição ou inserção em redes identitárias. Em que me torno, quando me ausento da sexualidade, que ser monstruoso é este, cujos anseios não passam necessariamente por práticas genitais?

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO...

A “miséria sexual”, finalmente, não é a falta de sexo, a reclusão, a proibição; a miséria sexual é a obrigação do sexo como medida do ser, como essência identitária, padrão de comportamento, verdade na qual desenho meu perfil, meus contornos, minha inserção no mundo. No castelo d’If, os anos escavando os muros para a liberdade só levaram à outra cela dentro da mesma prisão: a do sexo-verdade, do sexo-identidade, do sexo-ser-no-mundo.

Neste sentido, quebrar as cadeias significa dissolver as identidades sexuadas e sexuais: eu não sou nem mulher, nem lesbiana, nem mãe, nem esposa, nem transexual. Sou uma pessoa cujo perfil se desenha nos caminhos escolhidos, cuja identidade se fixa apenas no momento preciso da ação no mundo, no presente fugitivo que se torna passado, no instante mesmo de sua manifestação.

A pergunta que se impõe é: em torno de que valores construímos nossas imagens e papéis, enquanto -ser- no mundo? Que faço eu de mim, a partir desta experiência materializada em mulher e feminista? Que importância atribuímos às coisas e às palavras que as definem?

Que faço eu enquanto as “tecnologias do gênero” em ação continuam a materializar corpos sexuados em um sistema de sexo/gênero, binário, heterossexual, difundindo representações hierárquicas e assimétricas de sexo e sexualidade em imagens e discursos, em filmes, em revistas, jornais, televisão, banalizando a venda de crianças para o sexo, o abuso sexual, a violência doméstica, a violência paroxística da prostituição, o estupro, a discriminação e o assassinato de homossexuais, aqueles que ameaçam a ordem instituída e organizada do “eu” e do “nós”? Sem falar da violência do “eu” sobre “mim”, na domesticação do desejo e do prazer, centrado e simbolizado pelos órgãos genitais, na tarefa de me explicar ou reproduzir, dentro ou fora da matriz da heterossexualidade?

Que cansaço é este que se abate sobre mim na constatação da tortura e da dor que os modelos impõem ao humano, criando-o “à imagem de alguma coisa” que certamente não é divina?

## ALÉM DA IDENTIDADE: POR UMA POLÍTICA DO NOMADISMO

O que fazemos de nós mesmas, nós que vivemos a experiência de mulheres, de feministas, de mães? Como fazer a crítica do sexo biológico, da função procriadora, da maternidade presente na vida e no desejo da maioria das mulheres? Como se liberar da gravidez e da interpelação do social, que mesmo para as feministas faz da maternidade um lugar de fala e de resistência?

Francine Descarries nomeia as correntes que concebem assim a maternidade como o feminismo da “fémelleité”, da feminitude, que propõe “[...] uma teoria do feminino materno privilegiando a reapropriação do território e do imaginário femininos próprios à experiência do corpo sexuado e da procriação [...] reintroduzindo a idéia da maternidade como lugar de encontro entre a natureza e a cultura”<sup>65</sup> Seria portanto, um rearticulação dos dados sociais e dos discursos que os produzem, galvanizando a imagem da “verdadeira mulher” em um mundo ainda binário, onde o feminino se coloca do lado do Bem, desdobrado em maternidade.

Os discursos “pós-modernos” da disseminação do sujeito criam uma perplexidade nas fileiras de certas correntes do feminismo, pois a materialidade da experiência vivida contradiz a evidência do desaparecimento do sujeito. Onde nos localizamos, quando o sujeito do feminismo desaparece? Esta questão pede uma meta-crítica, na medida em que a prática e produção epistemológicas feministas passam pela *experiência* de cada uma, sem entretanto aí permanecerem fixadas. Se a teoria é capaz de analisar a construção de identidades, que se tornam pedra fundadora do humano, a prática social da desconstrução revela-se muito mais complicada. Como tornar-se nômade face ao mundo povoado de identidades “naturais”?

A noção de *experiência*, elaborada por Teresa de Lauretis mostra-se fecunda nesta ótica, vista como “[...] um processo em andamento, pelo qual a subjetividade é construída semiótica e historicamente [...] como um complexo de hábitos resultando da interação semiótica entre o “mundo de fora” e o “mundo de dentro”, o engajamento contínuo do *self* ou sujeito na realidade social.”<sup>66</sup>

A *experiência* é assim concebida como a imersão do sujeito nas práticas

sociais, a inserção do ser no mundo, sua ação e seus movimentos em uma ordem social múltipla, plurívoca. Isto significa que uma identidade não pode ser designada por UM detalhe anatômico, emocional ou funcional, mas por um conjunto de experiências que fazem de nós seres em mutação, marcados por momentos e motivações diversas, agindo, entretanto a partir de um lugar de fala, de um papel sócio-histórico e individual específico. O movimento, a mutação é o eixo de ação, deslocando assim as identidades fixas/ fictícias, em um processo de transformação incessante.

A necessidade de marcar uma identidade, uma identificação a um grupo, à uma imagem, à uma representação é constitutiva de uma certa maneira de pensar e de construir um mundo inteligível e ordenado a partir de matrizes que se escondem sob a evidência dos corpos e das diferenças. Mas se em uma outra ordem de idéias a busca fosse de similitudes e não de diferenças? O que sucederia às diferenças irreduzíveis entre mulheres e homens?

É necessário não somente pensar o mundo, mas principalmente pensar sua transformação, pois como sublinha Foucault “[...] já que as coisas existentes foram feitas, podem, com a condição que se saiba como foram feitas, ser desfeitas.”<sup>67</sup>

A auto-representação, de fato, abre uma brecha, uma fissura, pois a partir de uma experiência, de um lugar de fala “mulher” ou outro qualquer, posso aderir a um contra-imaginário, espaço onde o sexo binário não seria mais a base identitária, onde a definição do humano não passa pelo biológico do sexo. Imagens e representações forjadas por um discurso patriarcal a ser superado como sublinha Teresa de Lauretis “[...] temos que caminhar fora do quadro de referência centrado no masculino no qual o gênero e a sexualidade são (re) produzidos pelo discurso da sexualidade masculina.”<sup>68</sup>

Colocar em questão as “evidências” identitárias não somente sociais, mas também biológicas, é um dos mecanismos que permite a modificação das representações sociais, criadoras de seres e de relações sociais. Teresa de Lauretis propõe um ponto epistemológico crítico, no quadro de uma política de localização subjetiva, com a plena consciência de um corpo desenhado em gênero, transformado em sexo; não o despojamento, a neutralidade, mas o *eccentric subject*, dentro e fora de seus contornos de gênero, e com plena consciência de sê-lo. Este seria o *space off* “[...] uma posição atingida através

do deslocamento político e pessoal através dos limites entre as identidades sócio-sexuais e as comunidades, entre corpos e discursos [...].”<sup>69</sup>

Esta *política de localização* não busca apagar os efeitos de significação, ao contrário: cria para o feminino um lugar de fala “[...] com um entendimento particular da experiência individual como resultado de um feixe complexo de determinações e lutas, um processo de contínua renegociação entre pressões externas e resistências internas.”<sup>70</sup> Este lugar de fala é histórico e localizado em um campo determinado de relações sociais; não pode portanto ser nem definitivo nem unificado, sendo atravessado pelas dimensões que se cruzam e são eventualmente contraditórias.<sup>71</sup>

Para Rosi Braidotti, o projeto feminista se espalha sobre a dimensão da subjetividade, do ser histórico e de seu engajamento sócio-político, assim como sobre a dimensão da identidade, ligada à consciência, ao desejo e à política do individual.<sup>72</sup>

Com efeito, propostas radicais de se re-pensar a identidade, a partir de uma subjetividade ancorada na experiência de gênero e suas articulações, na história e no espaço vivido, são oriundas de algumas correntes feministas. A ancoragem na experiência do feminino é o ponto de partida para a explosão identitária da própria categoria « mulheres », cujas experiências são múltiplas e/ou contraditória, constituídas por variáveis diferenciadas: idade, preferência sexual, etnia, status social, etc.

Neste caso, o sujeito assujeitado à sua identidade passa a ser um “eu” em construção, em processo, numa *poética identitária*, poética entendida como processo, mutação, onde os limites se traduzem apenas no passado, numa *cartografia de mim*, numa identidade nômade.

Para a identidade nômade do feminismo, não há necessidade de uma visão substantiva do sujeito para uma atuação política: numa perspectiva nômade, como argumenta Rosi Bradoitti “[...] o político é uma forma de intervenção que atua simultaneamente nos registros discursivos e materiais da subjetividade [...] na consciência da constituição fraturada do sujeito forjado pelo poder e a busca ativa das possibilidades de resistência às formações hegemônicas.”<sup>73</sup>

Uma identidade em construção, móvel, transitória uma identidade somente retrospectiva, da qual podemos traçar mapas acurados, mas “[...] que

indica unicamente onde já estivemos e onde, conseqüentemente, não estamos mais.”<sup>74</sup> O que fomos, e já não somos mais. Ou melhor, o que pensamos ter sido e que só permanece no que a memória seleciona.

Assim, as transformações identitárias atingem os espaços do imaginário hegemônico, quebrando os moldes dos papéis e dos corpos, criando outras representações para instituir novos relacionamentos. A disseminação identitária só pode ser alcançada através das estruturas múltiplas da incorporação individual, como sublinha Braidotti: “Deve-se começar deixando livres os espaços de experimentação, ou busca ou transição: tornando-se nômades.”<sup>75</sup>

Isto não significa negar a existência de estruturas identitárias, ao contrário. Significa atuar, a partir destas, no sentido de desestabilizá-las. Significa uma luta, como sugere Foucault, “[...] como aquelas que combatem tudo que liga o indivíduo a si mesmo e assegura assim sua submissão aos outros.”<sup>76</sup>

De fato, a identidade nômade enquanto proposta para o próprio feminismo seria a convivência com as contradições e descontinuidades internas, trabalhando as incertezas não como derrota, mas como traços constitutivos do ser.<sup>77</sup>

Deste lugar de onde falo, deste corpo que abriga minha linguagem, do gênero que me é atribuído, traduzindo representações do mundo e auto-representações em determinado tempo / espaço, sou um feixe de experiências que fazem de mim um ser no presente, porém nunca cristalizado em uma natureza ou uma função. A maternidade sim, uma das experiências vividas, entre todas as outras variáveis da existência. Se falo enquanto mulher ou feminista, este lugar não representa uma essência, mas experiências, atravessado por traços como profissão, idade, preferência sexual, cada um estabelecendo limites, autoridades, valores, adotando ou rejeitando as normas sociais.<sup>78</sup>

Esta troca constante de lugares, de posições revela o modo de ser nômade “[...] como a consciência crítica que resiste aos códigos sociais estabelecidos de pensamento e conduta.”<sup>79</sup>

Esta perspectiva encontra-se com a epistemologia nômade de Deleuze e Guattari, que, segundo aponta Braidotti, dissolve a noção de centro e de topos originários de identidades autênticas de qualquer tipo, focalizando a

necessidade de um outro patamar fora do alcance hegemônico.<sup>80</sup> Temos aqui também a perspectiva rizomática, pois tal como o rizoma, a identidade nômade “[...] não se deixa reduzir ao Um ou ao múltiplo. [...] Não é feito de unidades, mas de dimensões, ou ainda, de direções móveis. Não há começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual cresce e transborda”<sup>81</sup> Nomadismo, portanto, transição, posição que quebra as exigências de um pensamento binário do antes e do depois. O ponto de partida é o meio, mas num espaço sem horizontalidade ou evolução.

Para Foucault “[...] as relações que devemos ter conosco não são de identidade: devem ser relações de diferença de criação, de inovação. É muito cansativo ser sempre o mesmo”, conclui.<sup>82</sup>

De certa forma, a identidade nômade é a reinvenção de mim enquanto outro. É o espaço de mim. Se pensamos este espaço identitário como estando em ligação com todos os outros espaços de um “eu”, que os critica, designa ou reflete, temos aí uma *heterotopia identitária*. Eu, nômade, sou outra, além daquilo que pareço ou do que falo. Eu sou um espaço de mim, migratório, de transição, nesta cartografia que me revela e me nega. Eu sou o espelho de mim, um lugar sem lugar “[...] em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá, onde não estou, uma espécie de sombra que me dá a mim mesma minha própria visibilidade, que me permite olhar-me lá onde estou ausente.”<sup>83</sup> Eu sou, de fato, a heterotopia de mim, o espaço outro onde posso re-criar meu ser no mundo, onde as normas e os modelos não legislam.

Jogo de palavras? Não, pois em minha materialidade sou um lugar de fala, em meu corpo sexuado, sou um sujeito generizado, localizo-me em um mundo de representações, nas quais o corpo e a sexualidade são identificatórios. Sou, porém nômade, e esta concretude é apenas o reflexo no espelho, pois este “eu” que vejo refletido não sou “eu”. Este “eu”, forjado em valores e normas históricas por teorias e discursos de saber, por limites e entraves erigidos em sexo e sexualidade, não sou eu: é apenas uma passagem, um momento de mim.

Na imagem invertida no espelho vejo apenas a *imitação de mim* em um *eu unificado*, categorizado, tão ilusório quanto as dimensões que se abrem na superfície polida. Esta é a identidade nômade: uma *heterotopia de mim*, um

## A INVENÇÃO DO CORPO FEMININO...

espaço outro, que conectado a todos os espaços dos quais eu falo e sou, abre o caminho para a transformação. Na perspectiva da resistência, como queria Foucault, “[...] nós somos sempre livres e [...] há sempre a possibilidade de transformar as coisas.”<sup>84</sup>

Num mundo de representações sociais, onde os seres se definem pelo corpo sexuado e pelas práticas sexuais, uma identidade nômade desfaz as polaridades e as hierarquias, solapa as bases do sistema de sexo/gênero, desvelando a tragédia e a triste comicidade do assujeitamento ao “verdadeiro sexo”, às essências humanas instituídas e narradas em história. Não há opostos, há posições de sujeito, não há binário nem múltiplo, pois não há unidades. Uma identidade em construção não visa um desenho final, o que importa é o movimento.

Nada de representações fixas: uma identidade nômade não compreende senão o movimento, a transformação, a crítica que se inicia com a auto-representação sexuada e se estende ao social. Do “eu” ao “nós”, a mudança em nível de representações é uma modificação do imaginário que institui o mundo, uma estratégia política que visa os mecanismos mentais construtores do ser sexuado e das práticas sociais que as objetivam, como a invenção do corpo sexuado, a invenção do corpo feminino, do corpo materno.

Como pensar o feminismo e sua ação política no interior do sistema sexo/gênero? Como se situar quando as categoria habituais de pensamento encontram-se questionadas, invertidas, sacudidas? Talvez seja necessário mergulhar nesta corrente de contra-imaginário que abole o sujeito para melhor dotá-lo de instrumentos de transformação, sem temor dos paradoxos, quando se almeja a mudança social.

O contra-imaginário feminista é, entre outras formas de intervenção social, aquele que quebra a ação das “tecnologias do gênero”, dando início à transformação das representações instauradoras do real; absorve, assim, o paradoxo de uma ação que se desenvolve para anular seu próprio objeto. Baseado na experiência de cada mulher trata-se de estratégias múltiplas, voltadas para a dissolução das representações sociais identitárias mulher/homem, para a modificação das relações sociais fundadas no sistema sexo/gênero.

Para Foucault, o trabalho do intelectual “[...] não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de fragilidade de hoje, detectar por onde e como *o que é* poderia *não ser mais o que é*. E é neste sentido que a descrição deve ser sempre feita segundo esta espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, compreendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível.”<sup>85</sup>

O sujeito composto em gênero nas relações sociais se auto-representa mulher ou homem. Mas esta subjetivação incide por sua vez na representação social, o que abre a brecha, a oportunidade da transformação. Abre caminho para a ação de um contra-imaginário que desloca o sistema hegemônico em um leque de novas representações, onde o sexo, por exemplo, não seria O definidor identitário. Não apenas pensar o mundo, mas transformá-lo. Foucault não poderia ser mais enfático a este respeito: “[...] o problema não é mudar a ‘consciência’ das pessoas, ou o que elas tem na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade.”<sup>86</sup>

Neste sentido, os estudos feministas e os movimentos das mulheres vem criando espaços outros – heterotopias – práticas e teorias que atuam na representação de gênero e fora dela, na medida da crítica à produção e reprodução do sistema de sexo/gênero através das instituições sociais, entre as quais a heterossexualidade compulsória. Questiona-se assim as evidências identitárias não apenas sociais, mas também biológicas na produção de discursos além dos limites hegemônicos. Como assinala de Lauretis, são “[...] espaços sociais esculpados nos interstícios das intuições, nas fendas e nas fissuras dos aparelhos de saber e de poder.”<sup>87</sup>

Este é o ponto epistemológico crítico dentro de uma política de localização subjetiva, com a plena consciência da ancoragem em um corpo delineado pelo gênero, transformado em sexo; não o despojamento, a neutralidade, mas a Sujeito “*eccentric*”, dentro e fora de seus contornos de gênero, que permite não apenas a descrição do sistema e seu funcionamento, mas a exposição de seus mecanismos de engendramento, reprodução e instituição no social e no individual, retirando-lhes seu caráter de evidência.

Ponto de ação no mundo, político, na medida em que uma vez conhecidos estes mecanismos, fica mais fácil destruí-los.

Neste sentido, os feminismos têm sido ponta da lança em termos teóricos e de ação política de transformação, marcando *a política de localização* que leva em conta, para a sua reflexão crítica, *a experiência* múltipla e diferenciada, marcada e definida pela sexualidade enquanto feminina.

Afinal, a historicidade das relações sociais/sexuais mostra que *o importante, é aquilo a que damos importância*. Mudar um regime de verdade não significa apenas mudar de lugar, mas inverter os paradigmas para melhor dissolvê-los.

## NOTAS

<sup>1</sup> Michel Foucault. *Herculine Barbin, Diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982, p. 4.

<sup>2</sup> Gayle Rubin. «The traffic in Women: Notes on the political Economy of Sex» in Reiter, Rayna, R. *Toward an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review Press, 1975, p.159.

<sup>3</sup> Colette Guillaumin. «Pratique du pouvoir et idée de Nature, 2.Lediscours de la Nature.» *Questions féministes*, nº 3, mai, 1978, pp. 5-28, p. 7.

<sup>4</sup> É preciso não esquecer a reprodução *in vitro* e as novas técnicas de reprodução – NTR – (das quais falarei mais adiante) que, entretanto, existem para uma ínfima minoria da população tendo em vista os custos destes procedimentos. A maternidade lesbiana está neste perfil, mas o que permanece como uma constante é o desejo da maternidade ligado à uma imagem da “mãe” completando a da “verdadeira mulher”.

<sup>5</sup> Jana Sawicki. «Disciplining Mothers: Feminism and the New Reproductive Technologies», in Price, Janet and Shildrick Margrit, *Feminist Theory and the body*, Routledge, New York, 1999, p. 193.

<sup>6</sup> Moira Gatens. “Power, Bodies and Difference,” in Price, Janet & Shildrick, Margrit, *Feminist Theory and the Body*, Routledge, New York, 1999, pp. 228-229.

<sup>7</sup> Ver Denyse Baillargeon, neste número.

- <sup>45</sup> Linda Hutcheon. *Poética do Pós-modernismo, história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1991, p. 98.
- <sup>46</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité I*. *Op.cit.*, p. 92.
- <sup>47</sup> Judith Butler. «Gender as Performance». *Radical Philosophy, a Journal of socialist & feminist philosophy*, 67, Summer, 32/39, 1994, p. 33.
- <sup>48</sup> Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988*. IV. Paris, Gallimard, 1994, p. 171.
- <sup>49</sup> *Idem, ibid.*
- <sup>50</sup> Judith Butler. «Imitation and Gender Insubordination», in Diana Fuss (ed) *Inside/Out, lesbian theories, gay theories*, Routledge, New York/London, 1991, p. 18.
- <sup>51</sup> Judith Butler. *Gender as Performance*. *Op.cit.*, pp. 36-37.
- <sup>52</sup> Judith Butler. *Bodies that matter, ...*. *Op.cit.*, p.107.
- <sup>53</sup> Judith Butler. «Imitation and Gender Insubordination». *Op.cit.*, p.24.
- <sup>54</sup> *Idem*, p. 34.
- <sup>55</sup> *Idem*, p.36.
- <sup>56</sup> Michel Foucault. *Histoire de la sexualité I*. *Op.cit.*, p.102.
- <sup>57</sup> Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988*. *Op.cit.*, p. 183.
- <sup>58</sup> Judith Butler. *Bodies that matter, ....*. *Op. cit.*, p.3.
- <sup>59</sup> Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988*. *Op.cit.*, p. 235-236.
- <sup>60</sup> Teresa de Lauretis. *Technologies ...*. *Op.cit.*, pp. 182-83.
- <sup>61</sup> Judith Butler. *Bodies that matter, ...*. *Op.cit.*, p. 3.
- <sup>62</sup> *Idem, ibid.*
- <sup>63</sup> *Idem, ibid.*
- <sup>64</sup> *Idem, ibid.*
- <sup>65</sup> Ver Francine Descarries, neste número.
- <sup>66</sup> Teresa de Lauretis. *Alice Doesn't, Feminism, Semiotics, Cinema*. *Op.cit.*, p.182.
- <sup>67</sup> Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988*. *Op.cit.*, p. 449.
- <sup>68</sup> Teresa de Lauretis. *Technologies... .*. *Op.cit.*, p. 17.

<sup>69</sup> Teresa de Lauretis. "Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness", *Feminist Studies*, Maryland, 16, n.1 (Spring), 1990, pp. 115-150, p. 145.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 137.

<sup>71</sup> *Idem*, *ibid*.

<sup>72</sup> Rosi Braidotti. *Nomadic Subjects .Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York : Columbia University Press, 1994, p. 163.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>74</sup> *Idem*, *ibid*.

<sup>75</sup> *Idem*, p.171.

<sup>76</sup> Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988. Op.cit.*, p. 227.

<sup>77</sup> Rosi Braidotti. *Op.cit.*, p. 167,

<sup>78</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 5.

<sup>80</sup> *Idem*, *ibid*.

<sup>81</sup> Gilles Deleuze & Felix Guatari. *Mille Plateaux... . Op.cit.*, p. 31.

<sup>82</sup> Michel Foucault. *Dits et Écrits 1954-1988. Op.cit.*, p. 739.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 756.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 740.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 449.

<sup>86</sup> Michel Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988, p. 14.

<sup>87</sup> Teresa de Lauretis. *Technologie... . Op.cit.*, p. 25.

## RESUMO

A representação social das mulheres, centrada sobre a maternidade, institui uma imagem da “verdadeira mulher” e cria igualmente um corpo sexuado, o corpo feminino. Este corpo não é, nesta ótica, uma superfície pré-existente sobre a qual se modelam os papéis e valores sociais; é uma invenção social que sublinha um dado biológico, cuja importância, culturalmente variável, torna-se um destino natural e incontornável para a definição do feminino. Certas teorias feministas discutem atualmente a criação do *sexo pelo gênero*, a criação do corpo pelo papel social atribuído às mulheres. A adoção de uma identidade nômade, em movimento, processo de construção de “mim” fora das representações sociais correntes poderia ser tomada como uma estratégia política de transformação do sistema sexo/gênero.

**PALAVRAS-CHAVE:** maternidade, corpo, sexo biológico, gênero, identidade nômade, heterossexualidade.

## RÉSUMÉ

La représentation sociale des femmes centrée sur la maternité, institue une image de la “vraie femme” et crée également un corps sexué, un corps féminin. Ce corps n’est pas, dans cette optique, une surface donnée sur laquelle se moulent les rôles et les valeurs sociales; c’est plutôt une invention sociale qui souligne une donnée biologique dont l’importance, culturellement variable, devient un destin naturel et incontournable pour la définition du féminin. Certaines théories féministes discutent actuellement la création du *sexo par le genre*, la création du corps par le rôle social attribué aux femmes. Ce débat sera au centre de nos préoccupations dans cet article. L’adoption d’une identité nomade, en mouvance, processus de construction d’un “moi” hors des représentations sociales courantes, pourrait être prise comme une stratégie politique de changement du système *sexe/genre*.

**MOTS CLÉS:** maternité, corps, sexe biologique, genre, identité nomade, hétérosexualité.