



**Fundação Oswaldo Cruz
Instituto Nacional de Saúde da Mulher,
da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira**

***IN/VISIBILIA*: DESLUMBRAMENTOS E SILENCIAMENTOS DOS
CORPOS INTERSEXO**

Marina Cortez Paulino

Rio de Janeiro

Julho de 2020



**Fundação Oswaldo Cruz
Instituto Nacional de Saúde da Mulher,
da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira**

***IN/VISIBILIA: DESLUMBRAMENTOS E SIENCIAMENTOS DOS
CORPOS INTERSEXO***

Marina Cortez Paulino

Tese apresentada à Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira, da Fundação Oswaldo Cruz, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Saúde Coletiva

Orientadora: Paula Gaudenzi

Coorientadora: Ivia Maksud

Rio de Janeiro

Julho de 2020

CIP - Catalogação na Publicação

Cortez, Marina.

In/visibilia: Deslumbramentos e Silenciamentos dos Corpos Intersexo /
Marina Cortez. - Rio de Janeiro, 2020.
257 f.

Tese (Doutorado Acadêmico em Saúde da Criança e da Mulher) - Instituto
Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes
Figueira, Rio de Janeiro - RJ, 2020.

Orientadora: Paula Gaudenzi.

Co-orientadora: Ivia Maksud.

Bibliografia: f. 233-255

1. Intersexualidade. 2. Genealogia. 3. Visibilidade. 4. Hermafrodita. I.
Título.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradecimento à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – Faperj, pelo apoio recebido.

Agradeço à Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), ao Instituto Nacional de Saúde da Mulher, da Criança e do Adolescente Fernandes Figueira (IFF) e ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da Criança e da Mulher (PPGSCM) pela acolhida. Agradeço especialmente pelo apoio de Marcos Nascimento, Martha Moreira e Suely Deslandes, coordenadores do PPGSCM, e pela permanente solicitude e simpatia da equipe da secretaria acadêmica do IFF, sobretudo Cecília Mallet Ventura e Monique Brandão.

Agradeço imensamente a minha orientadora Paula Gaudenzi, por muitas coisas. Por me incentivar a escrever e ensaiar, pela autonomia, o tempo, a parceria, o apoio, a disponibilidade, a paciência, a compreensão. Seu espírito iconoclasta e anarqueológico foram grandes inspirações ao longo destes anos e me ensinaram muito sobre outras formas de fazer pesquisa e de estar no mundo. Do começo ao fim, este trabalhado está marcado pela importância da orientação generosa e cuidadosa que eu recebi. Muito, muito obrigada, na falta de expressão maior.

Agradeço a Ivya Maksud, minha coorientadora, pelas leituras atentas das muitas versões do texto, por sugerir alguma ordem nos meus processos caóticos de trabalho, por permanecer (aparentemente) calma com minhas indecisões e, sobretudo, pelas provocações que por vezes me tiraram do eixo e foram essenciais para construir um olhar mais aguçado. Por me ajudar a traduzir meus hieróglifos mentais em um texto compreensível para quem viesse a lê-lo.

A Claudia Bonan, minha coorientadora-fantasma, cujo nome não aparece na capa do trabalho, mas cujas contribuições, acompanhamento e incentivo marcaram minha trajetória acadêmica desde o mestrado.

Agradeço os valiosos apontamentos de Claudia Bonan, Maria Clara Dias, Marilena Corrêa, Marina Nucci e Suely Deslandes ao projeto de pesquisa, durante a pré-banca e a

banca de qualificação. Agradeço ainda a Claudia Bonan, Danielle Moraes, Luis David Castiel, Marina Nucci e Sandra Caponi por aceitarem o convite para compor a banca de defesa da tese.

Aos professores das disciplinas que cursei durante o doutorado: Paula, Ivia, Claudia, Suely, Alexandre Costa, Guilherme Castelo Branco, Ilana Löwy, Luiz Antonio Teixeira, Maria Elvira Díaz Benítez, Barbara Pires, Everton Rangel.

Agradeço a Miriam Ventura e Paola Cappellin, cujas orientações durante o mestrado e a iniciação científica contribuíram imensamente para a minha formação como pesquisadora.

A Graciela Rodriguez, companheira essencial nos diálogos e na incidência feminista, uma inspiração e uma grande amiga.

Às companheiras de Diálogos Internos do I. Equit, sobretudo Graciela, Fernanda Carneiro, Lucia Santalices, Maria Clara, Rogeria Peixinho e Tatiana Oliveira.

Ao pessoal do Núcleo de Bioética e Ética Aplicada (NUBEA/CCS/UFRJ), especialmente aqueles com quem tive mais contato durante os dois anos que trabalhei como professora substituta no IESC, CCS e IRID: Alexandre Costa, Gabriela Berti, Luciene Lacerda, Marisa Palácios, Sandra Becker, Simone Silva e Suely Marinho. Agradeço por aprender tanto com vocês e pela acolhida afetuosa.

A Cíntia Venancio Lima e Roberto Unger, bibliotecários do CCS e IESC/UFRJ, cujo auxílio foi fundamental para a pesquisa.

Ao pessoal do Núcleo de Inclusão Social (NIS/UFRJ), sobretudo Fabio Oliveira, Maria Clara Dias, Milena Peres e Suane Soares, pelos debates e as parcerias.

À equipe do Curso de Especialização em Gênero e Sexualidade (EGeS/CLAM/Uerj), especialmente a professora Carla Mattos, a orientação no TCC de Marina Nucci e o parecer de Lucas Tramontano, que foram essenciais para a construção do projeto de pesquisa para a seleção do doutorado. A toda minha turma, especialmente Diego Lanza, Felipe Quérette, Marina Guimarães, Sara Caumo Guerra e Táchita Mizael, pelas discussões maravilhosas. Gostaria de ter tido mais tempo pra tomar mais cervejas com vocês.

Ao nosso grupo inter_trans, com Barbara Pires, Beth Mourão, Clarice Arantes, Clarice Cabral, Pamella Liz e Paula Gaudenzi, e as usuárias e usuários do serviço do IEDE

que participaram das discussões, contaram suas histórias e pensaram junto conosco sobre a transexualidade, a intersexualidade, gênero e sexualidade.

A minha turma do doutorado, especialmente Adriana Castro, Laura Zaiden, Lúcia Nicida, Rafael Agostini e Roberta Tanabe. Foi uma alegria ter vocês por perto.

Ao pessoal do PPGBios, em especial Irene Lopes, Maria Clara Niemeyer e Lucas Lopes. Pelos nossos bares da Lapa, que têm feito muita falta.

A essas quatro pessoas fantásticas, Amiel Vieira, Anacely Costa, Barbara Pires e Pamella Liz, grandes companheiros de interlocução, pesquisadores e amigos aos quais espero estar sempre próxima.

A Gabriela Thomaz, pela amizade gigante e pelas portas abertas. Agradeço especialmente por encarar juntas aquela disciplina sobre Foucault, por me resgatar nos períodos de isolamento, pelas conversas conversas conversas e as festas, a música, os amigos, a floresta.

A Juliana Cesário Alvim, desde a primeira hora do primeiro dia na escadaria, agradeço por confabular que as igrejinhas são boas de serem visitadas apenas para zombarmos de seus catecismos, e saber que não nos demoramos por aí. Pela maquinação e a interlocução sobre todas as coisas do mundo e sobre esta tese. Por me empurrar pra frente em momentos que não conseguia me mover, acredito que sem nem mesmo saber disso. E por termos criado juntas dois felinos sedutores.

A Lígia Fabris, pelo carinho, as conversas, os textos e o apoio. E por cuidar tão bem dos gatos.

A Marina Croce, por nadarmos sincronizadas desde o caldo primordial. A Marina e Camila Marcondes, por me receberem em sua casita e por estarem sempre próximas.

A todos os amigues que não pude encontrar nos últimos tempos, por exigência da escrita. Vocês sabem quem são.

A Pagu ^{pagoda pogs poguita ∞} e Belchior ^{belco belcs gôda ∞}, pelo ronrom ao redor.

A Nelma, pelas portas abertas e a escuta. A Graça, que me falou sobre método e ritmo. A Mônica, por me fazer esticar o esqueleto e me lembrar de respirar. A Izabel e Lenilza, essa dupla maravilhosa de cronistas da vida.

A minha família: Vó Izabel, Carlos Eduardo, Lucas, Aninha, Pablo, Tina e Guga. Às mini-pessoinhas que apareceram ao longo desses quatro anos, João, Luíza e Pedro, que são

um barato. E a Maria, que está vindo aí. Especialmente a Paula, agradeço por ser minha fada sensata e calma na confeitaria, e pela companhia. A dinda Lucia e vô Elias (*in memoriam*) que fazem uma falta imensa, sempre.

A minha avó Enide (*in memoriam*), agradeço por ter me mostrado um livro alguns anos atrás e, de uma maneira imprevisível, marcado minha trajetória acadêmica nos últimos quatro anos. Não fosse aquele almoço, não fosse aquele livro, não fosse a minha avó, os rumos da vida teriam sido outros.

Não-agradecimentos

Quando comentei com meu pai que eu tinha incluído seu nome nos agradecimentos da dissertação do mestrado, ele perguntou, “mas por quê? Eu não fiz nada pela sua dissertação.” Portanto, fica registrado o meu não-agradecimento ao meu pai por não ter contribuído diretamente para nada desta tese. Em especial, não-agradeço o gosto herdado por ~~velharias~~ antiguidades, pelos ínfimos detalhes das pequenas coisas e pelas curiosidades inúteis, que me distraíram tantas vezes do meu recorte de pesquisa e que me divertiram muito.

p.s.: agradeço pelos livros trazidos na viagem.

A minha mãe, por me receber de volta em sua casa e me fazer sentir que a casa é nossa; por proporcionar o apoio emocional e material sem os quais este trabalho não seria possível; pelo incentivo, por se solidarizar nos momentos difíceis, por se interessar em saber e também por me ouvir organizando o pensamento em voz alta. Talvez até mais do que quisesse ou supusesse a princípio, ela foi sugada pelo vórtice que é dividir a casa com alguém escrevendo uma tese, com os desesperos e as alegrias, e sobreviveu para contar. Muito obrigada.

A Alexandra Asanovna Elbakyan, que eu não conheço, mas já admiro pacas, e todas as outras pessoas que acreditam no compartilhamento e acesso irrestrito ao conhecimento e generosamente trabalham para isso. Muito, muito obrigada.

Resumo

Nas últimas décadas, a intersexualidade vem constituindo-se enquanto categoria, marcada por uma nova perspectiva sobre uma conformação corporal que, em si mesma, não é uma novidade. Desse modo, emerge como uma *problemática* contemporânea, perpassada por questões científicas, políticas e éticas. A hodierna problematização da intersexualidade envolve dinâmicas de visibilidade e invisibilidade, identificáveis na visibilização médica da diferença sexual corporalmente localizada e em sua invisibilização social, enfatizada pelo ativismo intersexo. Partindo do pressuposto que o paradigma do “sexo verdadeiro” biologicamente fundado e visto no corpo é produto da era moderna, o objetivo deste trabalho é compreender como a ambiguidade sexual foi produzida em diferentes contextos históricos como efeito de um conjunto de saberes e práticas que orbitavam em torno da visibilidade corporal da diferença sexual. Para tanto, elaborou-se uma genealogia da visibilidade médica da ambiguidade sexual, inspirada pela obra de Michel Foucault. É um trabalho de cunho teórico, cujas fontes principais são documentos históricos de variadas naturezas, encontrados em bibliotecas virtuais e físicas, em sebos e na internet. Discute-se como a diferença e a ambiguidade sexual eram tornadas visíveis nos corpos em períodos pré-modernos e como passaram a ser vistas com a emergência da biologia e medicina moderna. Conclui-se que a coexistência de dois sexos-gêneros em um mesmo corpo humano deixou de ser uma possibilidade médica e social durante o século XIX. Tal impossibilidade emergiu enquanto efeito produtivo de formações discursivas que interseccionavam a medicina, biologia e zoologia e práticas médicas de normalização dos corpos considerados ambíguos.

Palavras-chave: Intersexualidade; Genealogia; Visibilidade; Hermafrodita.

Abstract

As a category, intersexuality has been marked in the last decades by new perspectives on a bodily conformation that, in itself, is not new. Thus, it emerges as a contemporary problematic, permeated by scientific, political, and ethical issues. The current problem of intersexuality involves dynamics of visibility and invisibility, identifiable in the medical visibility of bodily sexual difference and in its social invisibility, emphasized by intersex activism. Based on the assumption that biologically founded “true sex” paradigm is a modern era product, this work aims to understand how sexual ambiguity has been produced in different historical contexts as effect of a set of knowledges and practices that orbited around the bodily visibility of sexual difference. To this end, a genealogy of the medical visibility of sexual ambiguity was built, inspired by Michel Foucault’s oeuvre. It is a theoretical work, and main sources are varied historical documents, found in virtual and physical libraries and on the internet. It discusses how sexual difference and ambiguity were made visible in pre-modern times and the shifts brought by biology and modern medicine. Findings indicate that the coexistence of two sex-genders in the same human body was no longer a medical and social possibility by 19th century. This impossibility arose as a productive effect of discursive formations that intersected with medicine, biology and zoology and normalizing medical practices performed in the so-called ambiguous bodies.

Keywords: Intersexuality; Genealogy; Visibility; Hermaphrodite.

*Hay que alcanzar esa mirada
que mira a uno como si fuera dos.
Y después mira a dos
como si fueran uno.
Y luego todavía
mira a uno y a dos
como si fueran ninguno.*

*Es la mirada que escribe y borra al mismo tiempo,
que dibuja y suspende las líneas,
que desvincula y une
simplemente mirando.
La mirada que no es diferente
afuera y adentro del sueño.
La mirada sin zonas intermedias.
La mirada que se crea a sí misma al mirar.*

Roberto Juarroz

Sumário

Introdução	10
A intersexualidade como problema contemporâneo	10
Sobre o espírito do texto foucaultiano.....	24
Dificuldades para esquematizar o método genealógico de Foucault	24
Contra o Método; por um método	31
Do ensaio	37
Características da genealogia	42
Genealogia e história	47
Utilizadores	53
Contra o Método, <i>pero no tanto</i> : Recomendações metodológicas de Foucault	64
Caso Pulaski	68
(In)visibilidades arcaicas – um <i>détour</i> (pré-) histórico	72
Os nomes	75
Episteme arcaica	83
O modelo de sexo único de Laqueur	85
Contrapontos ao modelo de sexo único	90
Da visibilidade	93
Pequenas conclusões.....	108
Que monstro é este, o/a hermafrodita?	114
Folia do corpo.....	121
Uma criatura fantástica	121
Mirabilia, magicus, miraculus.....	121
Hermafrodita e sodomia.....	125
Naturalização do/a hermafrodita	130
Da in/existência do/a hermafrodita.....	138
O caso de Eleno/a de Céspedes e o exame médico no século XVI	141
Pequenas conclusões.....	152
Desorganismo	160
Monstro teratológico.....	160
Novas visibilidades	162
Desorganismo: organismo incongruente	167
Dimorfismo sexual.....	174
Volume x espaço x tempo: desenvolvimento	178
O/a hermafrodita e seu novo duplo: o animal.....	184
‘Selvagem, primitivo, incivilizado’: interseções entre sexualidade e raça	196
Sexualidades animais.....	202
Indivíduo, população	207
Pequenas conclusões.....	211
Entre lá e cá: breves considerações sobre o problema da intersexualidade ao longo das últimas décadas.....	217
Por um final circular: voltando a Pulaski e ao início	223
Referências	233
Filmografia	255

Introdução

A intersexualidade como problema contemporâneo

Apesar de os termos “intersexo” e “intersexualidade” serem oriundos do campo médico no início do século XX (GOLDSCHIMIDT, 1917), eles foram apropriados criticamente por pessoas que receberam diagnósticos médicos referentes a algum grau de “ambiguidade sexual” em termos biológicos. O uso dos termos foi impulsionado, a partir dos anos 1990, por grupos de pessoas intersexo que militam em prol do reconhecimento de seus direitos à integridade corporal e à autonomia e contra as violações médicas normalizadoras perpetradas em seus corpos e psiques. O emprego dos termos só pode ser atualmente compreendido se considerarmos suas implicações políticas e éticas. Para tanto, é imprescindível considerar o contexto histórico e social no qual emergem.

Em outras palavras, trata-se de uma categoria, uma formação discursiva que enuncia algo sobre um objeto. Por ora, interessa apontar que o objeto desta tese é a intersexualidade, marcando que se trata de olhar para a construção de discursos e saberes sobre esse fenômeno, que é situado no tempo e na história e que se apresenta de inúmeras formas de acordo com o lugar de onde se está quando se fala sobre ele. Entre a última década do século XX e a primeira década deste século, o termo até então corrente, “hermafroditismo”, passou a ser publicamente criticado e vem sendo paulatinamente, ainda que não completamente, abandonado. Desde os anos 1990, a militância e as ciências humanas passaram a falar em “intersexualidade” e, na primeira década dos anos 2000, a medicina passa a falar em “Distúrbios do Desenvolvimento Sexual” ou “Diferenças do Desenvolvimento Sexual” para se referirem, supostamente, a um mesmo fenômeno.

Atualmente, a biomedicina considera que o sexo é composto por um conjunto de elementos que incluem a anatomia interna e externa, os níveis hormonais, características genéticas e aspectos identitários. Quando estão presentes elementos considerados femininos e masculinos em um mesmo corpo, o termo biomédico empregado para esses casos é

“Distúrbios/Diferenças da Diferenciação Sexual” (DDS), que veio a substituir “hermafroditismo”. O diagnóstico de DDS pode implicar em dificuldades na designação do sexo do indivíduo: sob um olhar que busca nos corpos indícios que sustentem definições binárias e excludentes do sexo – feminino *ou* masculino -, a coexistência de indícios “femininos” e “masculinos” e/ou a presença de estruturas “ambíguas” podem levantar dúvidas quanto ao sexo-gênero do corpo como um todo.

“Andrógino”, “pseudo-hermafrodita”, “ambiguidade sexual”, “variações intersexuais” e nomenclaturas relacionadas a diagnósticos específicos são outros termos que aparecem ligados ao universo da intersexualidade. Se à primeira vista parecem fazer referência a uma mesma “condição” – existência concomitante de sinais considerados femininos e masculinos em um mesmo corpo -, consistindo apenas em termos distintos e historicamente localizados, esse não é de todo o caso. Não se trata de uma *mesma* condição de fato, uma vez que a classificação de condições e a escolha de termos para nomeá-las não é resultado de uma atividade cognitiva espontânea, como se os estímulos cerebrais provocassem naturalmente certas tipologias e cada sujeito escolhesse aleatoriamente a qual aderir e utilizar. De acordo com Hacking (1995; 2002), a criação de “tipos humanos” – como, por exemplo, “o/a intersexo” ou “o/a hermafrodita” - resulta do surgimento do discurso científico sobre o comportamento humano, isto é, das ciências humanas, no século XIX, e das relações sociais que se estabelecem a partir desse discurso. Os termos escolhidos, por sua vez, constroem modos de vida e de existência a partir do momento em que são descritos nos vocabulários seja das ciências médicas ou humanas, seja nos vocabulários populares ou da militância.

A questão da terminologia será tratada mais à frente, mas por ora é importante ressaltar que o emprego do termo “intersexualidade” contemporaneamente está marcado por uma nova perspectiva sobre uma conformação corporal que, em si mesma, não é uma novidade. Devido à existência de várias terminologias e a compreensão de que elas possuem significados próprios, apesar de supostamente estarem falando sobre a “mesma coisa”, a partir de agora farei uso de quatro termos para falar sobre tal conformação corporal: intersexualidade, hermafroditismo, DDS (Distúrbios/Diferenças da Diferenciação Sexual) e ambiguidade sexual. O termo “intersexualidade” será usado para me referir às perspectivas críticas à assunção tácita de que há uma norma natural e biológica que separa os dois sexos,

além de que cada sujeito deve ser assignado a um dentre os dois sexos. “Hermafroditismo” aparecerá como referência ao borramento de fronteiras entre o feminino e o masculino em termos corpóreos e será empregado para marcar o período histórico em escopo, anterior ao século XX e à cunhagem do termo “intersexualidade”. Em decorrência do caráter histórico deste trabalho, “hermafroditismo” será o termo mais frequentemente usado. A sigla “DDS” aparecerá em contextos em que se discuta a perspectiva biomédica da questão em debate. Utilizarei “ambiguidade sexual” como um termo coringa, sinônimo tanto para intersexualidade quanto para hermafroditismo e DDS, que adquirirá sentido a depender do contexto em que apareça inserido. Sua função no texto é minorar a inevitável repetição exaustiva dos termos referidos. O uso camaleônico de “ambiguidade sexual” não significa que estarei compreendendo a ambiguidade sexual como uma realidade independente dos sentidos que se deem a ela em momentos históricos distintos, como “dado objetivo” que será interpretado desta ou daquela forma, como se verá mais à frente. A construção da própria noção de ambiguidade será tratada ao longo da tese.

Contemporaneamente, a intersexualidade emerge como *problemática*, perpassada por questões científicas, políticas e éticas. Trata-la como *problemática* tem uma função bastante precisa. Trata-se de considerar a condição não como um tema, mas como um problema. Trata-se, assim, de estranhar aquilo que é familiar, de mostrar a distância do que nos é próximo.

Sempre se trata de criar uma distância entre nós e nós mesmos. Sempre se trata de desconjuntar o presente, de desnaturalizar o presente, de estranhar o presente, de converter o presente, não em um tema, mas em um problema, de fazer com que percebamos quão artificial, arbitrário e produzido é o que nos parece dado, necessário ou natural, de mostrar a estranheza daquilo que nos é mais familiar, a distância do que nos é mais próximo. (LAROSSA, 2004, p.34)

Para Michel Foucault, problematizar é considerar o conjunto de práticas discursivas e não discursivas que apoiam a construção de algo como verdadeiro ou falso e que o faz se tornar um objeto para o pensamento. A história do pensamento, em distinção à história das ideias ou das mentalidades, tornar-se-ia possível apenas com um distanciamento em relação às representações e atitudes ligadas a determinado comportamento, movimento que possibilitaria indagar sobre os sentidos, condições e fins daquele comportamento

(FOUCAULT, 2004a). Para que uma questão se torne *possível*, é necessário que a sensação de familiaridade quanto a ela se dissipe, que dificuldades e indagações surjam, de modo a iluminá-la. Uma variedade de interpretações ou respostas à questão podem emergir, e à primeira vista parecerem contraditórias ou incomensuráveis. No entanto, para além de identificar as várias soluções para determinado problema, a história do pensamento objetiva encontrar “uma forma geral” para a problematização, que tornou possível essa pluralidade de soluções:

Ora, o que é preciso compreender é aquilo que as torna simultaneamente possíveis; é o ponto no qual se origina sua simultaneidade; é o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, e, talvez, a despeito de suas contradições. (FOUCAULT, 2004a, p.232)

Seguindo o fio condutor traçado por Foucault (2004a), no caso da intersexualidade, práticas e discursos muito diversos têm emergido contemporaneamente, ora ligados à medicina, ora às ciências humanas, ora à militância e aos Direitos Humanos, dentre outros campos. As diferentes soluções propostas para o problema da intersexualidade, a abrangência da discussão e o envolvimento de novos atores nesse debate implicam na produção de novas verdades, reconfigurações nas relações de poder entre esses agentes e reformulações em suas relações para consigo mesmos e com outros. O conjunto de saberes, práticas e atores implicados politicamente nas atuais disputas em torno da intersexualidade correspondem à forma específica em que a intersexualidade vem sendo problematizada contemporaneamente.

Com efeito, a intersexualidade aparece com cada vez mais frequência na mídia ¹, em documentos oficiais de direitos humanos, em discussões em redes sociais na internet ², em

¹Alguns exemplos - série de reportagens publicadas pelo Nexo Jornal no mês de fevereiro de 2018: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/02/10/O-debate-sobre-se-beb%C3%AAs-intersexuais-devem-ou-n%C3%A3o-ser-operados>. Matéria do El País Brasil: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/09/17/estilo/1474075855_705641.html. Matéria no M de Mulher, da editora Abril: <https://mdemulher.abril.com.br/estilo-de-vida/intersex-nasceu-com-penis-e-vagina-e-precisou-lutar-para-ser-mulher/?ncid=fcbklnkbrhpmg00000004>. Matéria na revista Exame: <https://exame.abril.com.br/mundo/alemanha-libera-registro-de-recem-nascidos-como-intersexuais/>. Matéria da BBC Brasil: <http://www.bbc.com/portuguese/geral-41644987>. Gazeta do Povo: <http://www.gazetadopovo.com.br/ideias/relatorio-alerta-para-cirurgias-desnecessarias-em-criancas-intersexuais-5cgtb6yfsw9md3xoemswynmr>

² E.g. a página brasileira *Visibilidade Intersexo*, criada no Facebook em 2015.

relatos autobiográficos³, documentários⁴, em obras de ficção literárias^{5 6} e cinematográficas⁷ e nas artes visuais^{8 9}. Também vem sendo objeto de leis, normas e diretrizes em alguns países, como na República de Malta (2015), no Chile (2015) e na Espanha (2016), com o intuito de banir as cirurgias realizadas em bebês e crianças que nascem com uma genitália não claramente identificável com o sexo feminino ou masculino, quando realizadas com fins puramente estéticos. Pessoas intersexo¹⁰, individual ou coletivamente, têm buscado iluminar essa temática na arena pública, *desinvisibilizar* suas vivências, no mais das vezes produzindo discursos críticos ao *establishment* biomédico e suas abordagens de “tratamento” da intersexualidade. Em suma, uma intensa produção discursiva sobre a temática vem tomando corpo em vários espaços atualmente.

³ Viola Amato (2016) afirma que, no universo estadunidense, narrativas mais extensas escritas por autores intersexo (excetuando ensaios e contos) ainda são raras atualmente. A autora destaca e analisa a autobiografia de Thea Hillman, *Intersex (For Lack of a Better Word)* (Manic D Press, Inc., 2008). Ver também as autobiografias de Hida Vilorio (2017), *Born Both: An Intersex Life* e Kimberly M. Zieselman, *XOXY: A Memoir (Intersex, Woman, Mother, Activist)* (Jessica Kingsley Publishers, 2020). No Brasil, ver Marjorie, *por favor: A história de uma ex-interna da Febem, a libertação pelo teatro e a descoberta da intersexualidade* (EDUC, 2018), de autoria de Luiza Pezzotti, e Jacob(y), *“entre os sexos” e cardiopatias: o que o fez anjo?* (Scortecci, 2020), de Thaís Emília dos Santos.

⁴ Cf. *Hermaphrodites Speak!* (ISNA, Estados Unidos, 1997); *Orchids: my Intersex Adventure* (Phoebe Hart, Austrália, 2010); *Intersexion* (Grant LaHood, Nova Zelândia, 2012); *Amiel* (Maria Clara Dias, Brasil, 2019).

⁵ Encontramos personagens intersexo em obras de autoras de ficção científica como Ursula K. Le Guin (*A Mão Esquerda da Escuridão*) e Octavia Butler (*Xenogenesis*). Uma das obras de ficção mais conhecidas cujo objeto central é a intersexualidade é *Middlesex*, de Jeffrey Eugenides (2014 [2002]), ganhador do prêmio Pulitzer. O livro vem recebendo críticas de pessoas intersexo e pesquisadores/as intersexo e diádicos sobretudo por reproduzir noções binárias e heteronormativas de sexo, gênero e sexualidade e pela deliberada ausência de diálogo da parte do autor com pessoas intersexo e suas experiências reais atualmente. Cf. ALAIMO, 2018. AMATO, 2016. *Chapter 5: Reimagining Intersex: Literary Renegotiations of the Dis/Continuities between Hegemonic Narratives and the Recognition of ‘Difference’*. LINDAHL, H. An intersex person reacts to Middlesex (29/05/2020) <https://www.youtube.com/watch?v=vmyKRGpZcIc> Acessado em 30/05/2020.

⁶ Cf. FROTSCHER, M.M. On the Intelligibility of Trans* and Intersex Characters on Contemporary British and American Fiction In HORLACHER, S. (ed.) *Transgender and Intersex: Theoretical, Practical, and Artistic Perspectives*. New York: Palmgrave, 2016, p. 253-276.

⁷ Cf. *Entre os Ombros* (Carolina Castilho, Brasil, 2016) e *XXY* (Lucia Puenzo, Argentina, 2007). Para uma análise sobre XXY, ver COLLING, L.; SANTOS, M.A. *O corpo intersex e a politização do abjeto em XXY*. Intexto, Porto Alegre, UFRGS, v.02, n.25, p. 234-250, dez. 2011.

⁸ Para artistas intersexo, ver *Adiós al Futuro* (Proyecto Intersexual – México); *Del LaGrace Volcano* (EUA); *Ela Xora* (Reino Unido); *Ins A. Kromminga* (Alemanha). Para publicação sobre ambiguidade sexual e artes visuais, cf. LE MENS, M. *Modernité Hermaphrodite: Art, histoire, culture* (Éditions du Félin, 2019).

⁹ Cf. VOLCANO, D.L.G.; PROSSER, J.; STEINBOCK, E. INTER*me: An Inter-Locution on the Body in Photography IN In HORLACHER, S. (ed.) *Transgender and Intersex: Theoretical, Practical, and Artistic Perspectives*. New York: Palmgrave, 2016, p.189-224.

¹⁰ Optei por “pessoas *intersexo*” por entender que esse é o termo de escolha daqueles/as que, tendo recebido diagnósticos médicos ligados aos DDS em algum momento de suas vidas, vêm posicionando-se publicamente, tanto no sentido de adotar a intersexualidade como identidade, quanto criticar a visão médica patologizante subentendida no termo “DDS”.

Os dados sobre a prevalência dos DDS como um todo são pouco precisos e frequentemente contraditórios.^{11 12} Para Machado (2008a), a dificuldade de se estimar a quantidade de casos de intersexualidade tem a ver com as classificações adotadas, ou o que será incluído ou excluído do rol de condições alocadas debaixo do guarda-chuva da intersexualidade. Para além das classificações, há outro fator importante que contribui para o imbróglho das estatísticas, que é a falta de dados consolidados sobre o tema:

Não há dados disponíveis para determinar a frequência exata de DDS específicos, enquanto apenas uma pequena fração daqueles [indivíduos] com DDS exige uma avaliação multidisciplinar extensa para se alcançar uma recomendação para a atribuição de gênero. (LEE et al., 2016, p.159.; tradução nossa)

De qualquer modo, argumentos como a “relevância epidemiológica”, que desvelam para discussões bastante nebulosas sobre a prevalência dos DDS, são apresentados frequentemente para se justificar a relevância do tema. Exemplo disso é a campanha *Free and Equal*, do Alto Comissariado das Nações Unidas para Direitos Humanos (ONU, 2018),

¹¹ Estudos médicos apontam que a frequência de casos em que há “desenvolvimento sexual não-dimórfico” corresponderia a 1,7% dos nascidos vivos (BLACKLESS et al., 2000 apud KARKAZIS, 2008, p.23). Desses 1,7 nascimentos em 100, 87% corresponderiam à Hiperplasia Adrenal Congênita (HAC) manifestada tardiamente (“não clássica”), em que não há “genitália ambígua”, e bebês com diagnósticos como as síndromes de Turner e Klinefelter, que raramente nascem com “genitália ambígua”. Descontando esses três diagnósticos, os números cairiam de 1,7:100 para 1:1.000 nascidos vivos, “estatísticas ainda pouco confiáveis” (MEYER-BAHLBURG, 2002 apud KARKAZIS, 2008, p.24). Cirurgias genitais seriam realizadas em uma razão entre 1:1.000 e 1:2.000 nascidos vivos (FAUSTO-STERLING, 2000 apud KARKAZIS, 2008, p.23). No entanto, outras referências falam em 0,05 e 1,7% da população, para todos os casos de intersexualidade (ONU, 2015b); 1 em 4.500 (0,00022%) ou 5.500 (0,00018%) nascimentos (LEE et al., 2016); ou ainda 1 em cada 10.000 (0,0001%) ou 20.000 (0,00005%) nascidos vivos seriam “portadores” da HAC (MIKILITA et al., 2014). Se nos fiarmos na informação apresentada acima sobre 87% dos casos totais de intersexualidade corresponderem a HAC, Síndrome de Turner ou Klinefelter, o número correspondente seria de 1,48:100 nascimentos, o que obviamente contradiz os números apresentados por Mikilita et al. (2014).

¹² A controvérsia sobre a prevalência dos DDS data, pelo menos, de 1993, quando Anne Fausto-Sterling (1993) publicou o artigo *The Five Sexes: Why Male and Female are not Enough*. Nesse, afirma que o psicólogo John Money sugere que o nascimento de pessoas com essa condição pode chegar até mesmo a 4% do total de nascimentos, sem citar a fonte de onde teriam sido extraídas as informações. Na seção de comentários (*peer review*) sobre o referido artigo, publicada em outra edição da revista *The Sciences* (jul-ago, 1993, p.4), John Money rebate: “Tanto quanto sei, não existe nenhuma publicação atribuível a mim na qual eu sugira, como colocado pela sra. Fausto-Sterling, que ‘intersexuais podem chegar a corresponder a 4% de nascimentos’.” Na mesma seção de comentários, Fausto-Sterling indica um artigo de autoria de Julia Epstein, em que constaria uma referência ao dado de 4% de prevalência da intersexualidade, cuja autoria é atribuída a John Money. Cf. EPSTEIN, J. “Either/Or – Neither/Both: Sexual Ambiguity and the Ideology of Gender”, *Genders*, vol.7, 1990, pp.100-142.

onde aparece a estimativa de que até 1,7% de bebês seriam intersexo, o que faria com que a intersexualidade fosse quase tão comum quanto nascer com cabelos ruivos.¹³

Nos documentos de direitos humanos, como o citado acima, e nas falas e textos de ativistas intersexo, a referência às estatísticas populacionais de incidência da intersexualidade têm a importante função de enfatizar a *existência* de pessoas intersexo para o grande público, que frequentemente ignora ou nega que existam configurações corporais outras, que não trazem o alinhamento “congruente” de todos os indícios que compõem o sexo atualmente. Enunciar a existência da intersexualidade através dos números é atualmente uma estratégia essencial para o movimento intersexo e todos os atores engajados no debate e defesa dos direitos das pessoas intersexo, não apenas para *educar* o público, mas também, e não de forma menos importante, para que outras pessoas intersexo saibam que *não estão sozinhas*.

Joan Scott (1998) fala sobre a importância que Samuel Delany (escritor estadunidense negro e gay) atribuiu à *visualização* de inúmeros corpos de homens gays reunidos em um mesmo local, ao frequentar pela primeira vez uma sauna no início dos anos 1960, não pela descoberta de uma identidade, mas pelo despertar da *consciência de participação em um movimento*. A ênfase nas estatísticas sobre a intersexualidade cumpre essa mesma função, a de *des-solitarizar* as pessoas intersexo, que frequentemente vivem toda uma vida sem saber que há outras pessoas com corpos e vivências parecidas. Em outras palavras, a conversão dos casos individuais em estatística frequentemente tem um efeito despersonalizador na epidemiologia; entretanto, a alusão aos números pode também ser acionada como alegoria para a produção do sentimento de pertencimento a um grupo de pares e de compartilhamento de experiências e objetivos comuns. O sentimento de pertencimento pode estar equacionado, ou não, a uma identidade.

Números – corpos em massa – configuram um movimento e este, mesmo subterrâneo, desmente silêncios impostos sobre a extensão e a diversidade das

¹³ A comparação entre a frequência da intersexualidade e cabelos ruivos é seguidamente apresentada para demonstrar quão comum seria tal condição na população. No entanto, os ativistas intersexo estadunidenses Mo Cortez, co-fundador e diretor do grupo *The Houston Intersex Society*, e Sean Saifa Wall, ex-presidente do grupo *InterACT*, usaram *posts* em suas páginas pessoais no Facebook para apontar problemas no uso dessa comparação (em 17/09/18 e 16/11/18, respectivamente). Para ambos, ela estaria fundada em um pressuposto de *branquitude*, pois estar-se-ia tomando como referência pessoas brancas, dado que pessoas negras e de outras raças/etnias não têm cabelos ruivos. Dessa forma, para pessoas não-brancas, a comparação não faria sentido. Wall critica o “eurocentrismo” subjacente à comparação, que por isso deveria ser evitada. Cortez sugere a comparação com o nascimento de gêmeos, em substituição a cabelos ruivos.

práticas sexuais humanas. Tornar o movimento visível quebra o silêncio sobre ele, desafia noções prevaletentes e abre novas possibilidades para todos. (SCOTT, 1998, p.298)

Os números sobre a intersexualidade como “fato bruto” epidemiológico, no entanto, parecem pouco esclarecedores para se compreender o despertar do interesse pela questão atualmente. Não se trata dos números em si, no final das contas, ou não apenas disso. Mesmo que consideremos a intersexualidade como uma condição rara, isso não retira sua relevância social, pois sua interpretação e gestão redundam em violências materiais e simbólicas perpetradas contra as pessoas intersexo (CABRAL, 2006; MORLAND, 2012; VÁZQUEZ GARCÍA, 2015) e está intimamente imbricada a importantes concepções e representações sobre corpo, sexualidade, autonomia e tecnologia.

A intersexualidade vem sendo incorporada ao rol de identidades sexuais minoritárias, condensadas na sigla LGBTI+ ¹⁴ (lésbicas, gays, bissexuais, trans* e intersexo), inclusão reivindicada e protagonizada por uma parte do movimento intersexo e que vem sendo reconhecida pela comunidade internacional, como se pode constatar nos Princípios de Yogyakarta (2007), onde inclui-se as pessoas intersexo. No princípio 18, relativo à “Proteção contra abusos médicos”, cita-se que “(...) a despeito de quaisquer classificações contrárias, a orientação sexual e identidade de gênero de uma pessoa não são, em si próprias, doenças médicas a serem tratadas, curadas ou eliminadas.” (p.26) ¹⁵

Apesar da mobilização nacional e internacional em torno da crítica ao manejo médico da intersexualidade, sobretudo às cirurgias estéticas normalizadoras da genitália realizadas em bebês e crianças intersexo, no Brasil, o Conselho Federal de Medicina segue fazendo ouvidos moucos ao debate ético sobre essa questão. Ainda que a Recomendação nº 001091/01-8 do Ministério Público do Distrito Federal (MPDFT, 2001) tenha tentado

¹⁴ A inclusão do sinal de adição à sigla faz referência à contínua inclusão de corpos e/ou identidades não contemplados pela normatividade de sexo-gênero e orientação sexual.

¹⁵ Ainda outros exemplos de documentos de Direitos Humanos pertinentes à questão intersexo: Na Declaração de Bali (ONU, 2012) constam várias referências ao direito à igualdade de gênero, identidade de gênero e outros direitos da população LGBTQI+. No relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ONU, 2015a, para.14) é expressamente condenada a realização de “cirurgias e tratamentos desnecessários em crianças intersexo”. No *factsheet* da campanha *Free and Equal - United Nations for LGBT Equality* (ONU, 2015b), aconselha-se os países a “proibir cirurgias e procedimentos medicamente desnecessários nas características sexuais de crianças intersexo, proteger sua integridade física e respeitar sua autonomia.”

regulamentar a realização de cirurgias em bebês e crianças intersexo (GUIMARÃES, 2014), não parece ter havido repercussão no manejo clínico da intersexualidade, ainda regido pela Resolução nº 1664/2003 (CFM, 2003)¹⁶, documento anterior ao Consenso de Chicago (2006)¹⁷, aos Princípios de Yogyakarta (2007) etc.

A questão da “urgência” na definição do sexo afirmada na Resolução nº 1664/2003 (CFM, 2003) nos remete não apenas à centralidade, mas à imprescindibilidade da definição binária do sexo-gênero para a constituição do sujeito. Em outras palavras, a inteligibilidade do sujeito é garantida quando está garantida a coerência normativa entre sexo/corpo, gênero e desejo (BUTLER, 2004; 2014). Ainda segundo Judith Butler, a concepção da identidade ontológica do sujeito está expressivamente ancorada no gênero, categoria classificatória e dual e, por isso, excludente, que gera zonas cinzentas às quais são confinados os corpos ininteligíveis, tornados inumanos. Subjacente à concepção ontológica do sujeito, estão normas de reconhecimento acionadas para produzir e des-produzir a noção de humano. Uma

¹⁶ Na referida resolução do CFM (2003), argumenta-se que “o nascimento de crianças com sexo indeterminado é uma urgência biológica e social”, ainda que nem todos os casos de intersexualidade tragam riscos à saúde das crianças portadoras de genitália considerada ambígua. Estabelece-se a necessidade de diagnóstico, tratamento e “definição do gênero em tempo hábil”, com base no argumento da inexistência de estudos a longo prazo documentando “as repercussões individuais, sociais, legais, afetivas e até mesmo sexuais de uma pessoa que enquanto não se definiu sexualmente viveu anos sem um sexo estabelecido”, sem que se considere que a postergação das cirurgias não significa necessariamente a não atribuição de sexo e gênero à criança, inclusive legalmente. Por fim, a resolução defende que não se pode atestar que a designação do sexo deva ser feita tardiamente, quando o sujeito tiver condições de ter voz no processo, com base apenas em “situações isoladas”, sem que se considere que, perante a alegada falta de estudos longitudinais, não se pode afirmar que a insatisfação com as cirurgias precoces sejam “situações isoladas”. (CORTEZ, 2015)

¹⁷ “Consenso de Chicago” (LEE et al., 2006) é o nome pelo qual ficou conhecido o documento resultante de uma reunião de cinquenta especialistas no manejo clínico da intersexualidade, grupo composto por médicos e dois ativistas intersexo. O encontro aconteceu em Chicago no ano de 2005 e foi organizado pela *Lawson Wilkins Pediatric Endocrine Society* e *European Society for Paediatric Endocrinology*. Esse documento foi atualizado em nova reunião ocorrida em 2016 (LEE et al., 2016). Dentre as reformulações apresentadas no documento de 2006, está presente a questão da terminologia: adotou-se o termo “DSD” (*Disorders of Sex Development*) em substituição a “intersexualidade” e “hermafroditismo” e “46,XY DSD”; “46,XX DSD” e “DSD Ovotesticular” em substituição a “pseudohermafroditismo masculino”, “pseudohermafroditismo feminino” e “hermafroditismo verdadeiro”, respectivamente. O objetivo da mudança da nomenclatura era o abandono de termos estigmatizantes, sobretudo “hermafrodita” e suas variantes. Entretanto, a nova nomenclatura proposta no Consenso de Chicago vem sendo criticada mesmo no meio médico. Damiani e Guerra-Júnior (2007) fazem uma análise crítica da classificação sugerida no Consenso de Chicago (LEE et al., 2006), e também uma autocrítica em relação ao uso de “hermafrodita” e “pseudo-hermafrodita”, que reconhecem ser estigmatizante. De acordo com os autores, a opção pela substituição do termo “hermafroditismo verdadeiro” (condição rara em que estão presentes tecido ovariano e testicular em uma mesma gônada do indivíduo) por “ADS ovotesticular”, estabelecida no Consenso de Chicago (LEE et al., 2006), não seria uma boa solução, uma vez que “ovotesticular” passa claramente a mensagem de coexistência de ovários e testículos, o que não resolveria a questão do estigma perpetrado pela nomenclatura. O estigma está ligado à concepção de que pessoas intersexo teriam “dois sexos”, ideia combatida tanto pela medicina, quanto por parte importante do ativismo intersexo.

das consequências dessa operação é a produção de vidas “irreais”, subjetividades impossíveis submetidas a violências de distintas naturezas e graus, culminando por vezes na morte.

De acordo com Foucault (2010c), a busca por um “sexo verdadeiro” para aqueles/as então chamados de hermafroditas é uma tendência que se delinea a partir da Modernidade, dado que durante a Antiguidade e Idade Média haveria uma maior aceitação quanto à coexistência de dois sexos em um mesmo corpo, ainda que em gradações distintas. O paradigma do sexo verdadeiro pressupõe que cada indivíduo teria uma identidade sexual única, possivelmente escamoteada por características corporais secundárias, “falsas”, no caso dos/as hermafroditas, a serem desvendadas por médicos anatomistas competentes, que não se deixariam ludibriar pelas “fantasmagorias da natureza” (FOUCAULT, 2010b). Ainda que houvesse uma exigência de que o/a hermafrodita optasse socialmente por um dos dois gêneros no período anterior à Modernidade, caberia ao indivíduo essa escolha – liberdade que teria sido perdida com a emergência da ideia de sexo verdadeiro, onde a definição de sexo-gênero é feita por profissionais da esfera médica e/ou jurídica. O que estava em jogo, afirma Foucault (2010c), era o risco de o indivíduo hermafrodita valer-se da ambiguidade para perpetrar comportamentos considerados socialmente deploráveis, como a homossexualidade; tratava-se de uma questão moral, ao fim e ao cabo.

O paradigma do sexo verdadeiro emerge em correlação a uma intensa produção de discursos e práticas no domínio da medicina, que procura identificar, classificar e remediar os desvios nos corpos sexuados a partir do século XIX. Produz-se a anormalidade desses corpos e, concomitantemente, parâmetros de normalidade a partir dos quais medições e intervenções são realizadas por olhos e mãos “técnicos”, na tentativa de readequar os corpos considerados desviantes. Paralelamente, são produzidas experiências de corporalidades atravessadas por essas normas; os sujeitos alvos das intervenções depreendem sentidos de suas experiências a partir dos parâmetros de (a)normalidade produzidos no âmbito da medicina, incorporando, até certo ponto, as normas.

Até certo ponto, dado que outros registros compõem o mosaico de sentidos conferidos às experiências de corporalidade dos sujeitos, saberes que inclusive competem entre si. Leituras místicas, religiosas ou morais, vivências pessoais, familiares e comunitárias, diversos campos privilegiados do saber, como o direito e a pedagogia, são exemplos de outros domínios de saberes que estão em jogo e produzem leituras díspares ou solidárias entre si. E,

não obstante, as experiências dos sujeitos não são redutíveis a essas diferentes entradas. Sempre há transbordamentos de sentidos, deslizos, ruídos na comunicação, de forma que os sentidos produzidos não se prestam a uma total domesticação. Esses são os saberes sujeitados dos quais nos fala Michel Foucault (2010a), via de regra ignorados ou minimizados pelos saberes que se pretendem hegemônicos.

Mais recentemente, sobretudo a partir dos anos 1950, novas propostas de intervenção nos corpos “sexualmente ambíguos” surgem no campo médico, ancoradas em leituras do que seria o corpo humano e a identidade e em possibilidades técnicas inéditas. Ao mesmo tempo, pipocam aqui e ali críticas à “hegemonia” e ao “autoritarismo” médicos, produzidos em espaços diversos como os estudos feministas ou no seio dos movimentos de pacientes ou usuários dos sistemas de saúde. O teor das críticas varia enormemente, focadas desde as desigualdades de gênero e a normalização dos corpos, às reivindicações de autonomia e livre decisão quanto aos usos das tecnologias médicas – nesse último caso, numa perspectiva de cidadania e acesso a recursos de forma equitativa ou de “direitos do consumidor”, resvalando para a questão do consumo e poder de compra individuais. Em suma, as experiências, visões de mundo e opiniões daqueles que são alvos das intervenções médicas, saberes sujeitados, amotinam-se ao longo das últimas décadas, forjando um inédito espaço público de debate.

A potência crítica desse tipo de análise é atribuída ao acoplamento do saber erudito àquele das pessoas comuns, um “saber histórico das lutas” que Foucault nomeia como genealógico, tornado possível apenas com a revogação da tirania dos discursos totalizantes e das vanguardas teóricas.

As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. *As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências.* Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do por em jogo, do por em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. (...) Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (...) É exatamente contra os efeitos próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate. (FOUCAULT, 2010a, p.10)

É importante notar que os saberes sujeitados que emergem nas últimas décadas e forjam o atual debate sobre a intersexualidade não podem ser reduzidos a uma negação peremptória da “cientificidade” na qual a medicina estaria baseada; não se trata de um

“terraplanismo” corporal que nega infantilmente a biologia, as intervenções médicas ou o acesso aos serviços de saúde. Bem, é certo que também povoam o debate, aparentemente em cada vez maior número, os críticos à “ideologia de gênero”, negacionistas da diversidade de corpos, identidades e liberdades que insistem em dizer que “se nasce mulher *ou* homem, não há nada além ou aquém. Conformem-se.” Mas não é *desse* “anti-cientificismo” a que estamos, eu e Foucault, nos referindo. Antes, é de uma visão contestadora do *status quo*, contraditória, sem dúvida, mas aberta ao debate, e não propagadora de narrativas moralistas da Terra plana.

Seguindo essa linha que estabelece a genealogia como anti-ciência, o objetivo de uma análise desse tipo é retirar os saberes históricos do domínio dos discursos unitários e científicos. Enquanto a arqueologia seria o método de análise das “discursividades locais”, a genealogia seria a *tática* de dessujeitar essas discursividades, livrando-as do discurso teórico formal e possibilitando que assumam posição de antagonismo em relação a ele. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma batalha – “a batalha dos saberes contra dos efeitos de poder do discurso científico” (FOUCAULT, 2010a, p.13); trata-se de compreender o que está em jogo quando das lutas entre os saberes sujeitados e os saberes científicos.

Partindo do pressuposto que o paradigma do sexo verdadeiro biologicamente fundado e *visto* no corpo é produto da era moderna, interessei-me em voltar no tempo, a fim de compreender que saberes, práticas e significados eram acionados para se produzir a diferença corporal generificada no período histórico anterior à Modernidade. Em outras palavras, **o objetivo deste trabalho é compreender como a “ambiguidade sexual” foi produzida, em diferentes contextos históricos, como efeito de um conjunto de saberes e práticas que orbitavam em torno da visibilidade corporal da diferença sexual.**

Através do processo de construção deste diagnóstico sobre a hodierna problematização da intersexualidade, algo saltou aos olhos: a visibilidade e a invisibilidade da intersexualidade. Por um lado, havia a *enxergabilidade* da ambiguidade corporal através do olhar médico e suas tecnologias caleidoscópicas de visualização do sexo no corpo. Por outro lado, me deparei recorrentemente com a afirmação da invisibilidade da intersexualidade e a reivindicação por visibilidade social por parte de ativistas intersexo. Como sumarizado por Viola Amato (2016), “os corpos intersexo são constituídos através de inter-relações paradoxais entre a invisibilidade e a alta visibilidade.” (p.48, tradução nossa)

A partir da constatação da relevância das dinâmicas de in/visibilização para a problematização da intersexualidade atualmente, as perguntas centrais desta tese construíram-se ao redor do *olhar*: o que se vê em um corpo para dizê-lo ambíguo? Como a “mistura indevida” de feminilidade e masculinidade se materializa corporalmente? Quem escrutina os corpos em busca dessas diferenças? O que essas diferenças significam, e o que é feito delas? Qual é o destino guardado aos sujeitos cujos corpos são considerados ambíguos?

Em *O Nascimento de Clínica*, Michel Foucault (2003) sustenta que o *olhar* e a *(in)visibilidade* das coisas são peças fundamentais para se analisar o surgimento da medicina moderna, marco a partir do qual toma forma a *soberania do olhar*. Tanto é que a obra recebeu o subtítulo *Uma arqueologia do olhar médico*, “na medida em que Foucault enfatizava a operação do olhar como marca epistemológica específica do discurso da clínica médica.” (BIRMAN, 2018, p.452) Portanto, o escrutínio do olhar não é algo exclusivo ao encontro entre a medicina e um corpo dito ambíguo; ele permeia os encontros entre a medicina e *quaisquer corpos*.

Entretanto, no caso da intersexualidade, a visualização médica vem acompanhada de um apagamento, uma operação de invisibilização levada a cabo por saberes e práticas que afirmam a impossibilidade daquilo que é visto: cirurgias normalizadoras são realizadas com o objetivo de restaurar tecnicamente a normalidade binária do corpo sexuado. É o que aponta, de forma muito perspicaz, Suzanne Kessler em *Lessons from the Intersexed* (2002 [1998]): os médicos nomeiam a intersexualidade para erradicá-la. A medicina produz a ambiguidade ao enxergar a incongruência sexual no corpo e desfazê-la cirurgicamente, objetivando apagar os traços de sua existência. Através da “restauração” de um corpo ideal normal, um corpo que teria sido, se não fosse do jeito que efetivamente é, produz-se a ambiguidade medicamente gerida.

A identificação das marcas de feminilidade e masculinidade corporalmente inscritas é fundamental para se compreender como a ambiguidade sexual foi produzida em momentos históricos distintos. A iluminura dessas marcas nos diz menos dos indícios em si, e mais do olhar que vasculha o corpo em busca de sinais representativos do sexo-gênero. Em outras palavras, não é possível compreender a diferença corporal recorrendo-se à ideia de que o corpo falaria por si mesmo ou que as marcas corporais do sexo seriam auto evidentes e

careceriam da necessidade de explicação. Os corpos não carregam um sentido em si, mais ou menos oculto, e tornado acessível através de sua correta observação. Pelo contrário, é o olhar que institui a visibilidade da diferença, são os saberes e práticas historicamente localizados que farão o corpo “falar” de sua adequação ou inadequação.

Este texto é uma busca por outros olhares, pré-modernos, lançados aos corpos e enxergadores da ambiguidade, a fim de compreender de outra maneira nosso presente, ou como pudemos chegar ao ponto em que estamos. Para tanto, traçarei um percurso genealógico entre a antiguidade clássica e o surgimento da medicina moderna, encerrando o recorrido ao final do século XIX. No capítulo teórico-metodológico *Sobre o espírito do texto foucaultiano*, tecerei uma conceitualização da genealogia e uma discussão sobre o ensaio como formato textual experimental. Em seguida, apresento brevemente o *Caso Pulaski*, um relato sobre investigações concluídas em 2019, realizadas com o objetivo de se estabelecer a correta identificação de um conjunto de ossos atribuídos a um herói da Guerra de Independência dos Estados Unidos. Surpreendentemente, “descobriu-se” que o herói de guerra era intersexo. Seguindo o fio da visibilidade da “ambiguidade sexual”, o capítulo *(In)visibilidades arcaicas* será dedicado à antiguidade grega e romana. Nele, dialogarei sobretudo com a obra de Thomas Laqueur e seu modelo de sexo único pré-Iluminismo, problematizando afirmações do autor quanto à desimportância do que era visto nos corpos para o estabelecimento da diferença sexual àquela época. Os próximos dois capítulos compõem a seção *Que monstro é este, o/a hermafrodita?*. O capítulo *Folia do Corpo* tratará do paulatino processo de naturalização do/a hermafrodita durante os séculos XVI e XVII, em coexistência às imagens do monstro como criatura fabulosa. O capítulo *Desorganismo* será dedicado à emergência da biologia e medicina moderna, com especial atenção às formações discursivas que possibilitarão sustentar que o/a hermafrodita como humano com dois sexos desaparece ao final do século XIX. A breve seção *Entre lá e cá* foi incluída para uma melhor contextualização do atual debate sobre a intersexualidade, apresentando as mudanças ocorridas no manejo médico da intersexualidade sobretudo dos anos 1950 em diante. Para encerrar, em *Por um final circular*, retomo o caso Pulaski para ensaiar as im/possibilidades de narração da sua história no presente.

Sobre o espírito do texto foucaultiano

*Fragments are the only form I trust.*¹⁸

Dificuldades para esquematizar o método genealógico de Foucault

Neste capítulo, procurarei esclarecer o que é fazer uma genealogia. As obras foucaultianas chamadas genealógicas são aquelas em que o autor faz análises das formas de exercício do poder em suas relações com o saber, e como o saber-poder produz as subjetividades em determinado contexto histórico e sociocultural. A subjetividade é aqui compreendida tanto como subjetivação, quanto como sujeitamento (GAGO, 2018). “O saber é uma forma que opera por visibilidade e dizibilidade, e o poder é força que se exerce enquanto estratégia molecular sempre em relação com outras forças.” (LEMOS; CARDOSO Jr., 2009, p.355) Em outras palavras, interessa compreender como os processos de produção de verdades (através dos conhecimentos produzidos e das práticas performadas, numa relação de imbricação) ligam-se à emergência do sujeito enquanto individualidade. Ao falar em “práticas performadas”, refiro-me às práticas que não são exclusivamente da ordem do discurso, uma vez que Foucault também entende *o discurso como prática* (CASTRO, 2009).

É importante apontar que o estudo genealógico de Foucault é um método de análise do discurso que se diferencia do método arqueológico, também assumido pelo autor. Enquanto neste o autor visa compreender o discurso pela análise do saber, naquele, a análise do discurso adquire uma dimensão política, à medida que Foucault entende que o discurso não apenas manifesta o poder, como, ele mesmo, produz poder. Há uma relação intrínseca entre saber e poder que predominará em seus trabalhos posteriores.

Todavia, ainda que se fale esquematicamente em três períodos na obra foucaultiana – arqueológico, genealógico, ético -, essa compartimentalização deve ser tomada com

¹⁸ Donald Barthelme

cautela, pois os procedimentos arqueológicos e genealógicos não são excludentes; pelo contrário, são complementares e estão presentes na produção foucaultiana em maior ou menor medida desde *A história da loucura*:

É importante insistir que a arqueologia e a genealogia não se opõem em absoluto, pelo contrário, se complementam. A arqueologia se concentra nas formações discursivas e nos processos de construção de enunciados, a genealogia se centra na análise do movimento e das formas de configuração das relações de força e suas estratégias de poder. Foucault joga com duas operações em sua metodologia: uma arqueológica e outra, genealógica. A primeira serve para desvendar as condições de exercício de determinada função enunciativa, e a segunda para tornar compreensível o volume complexo das relações de força históricas. (ESTRADA, 2014, p.236)

Por ora, mais fundamental do que conceitualizar o que vem a ser o poder para Foucault é compreender como o autor se coloca perante o poder, o que faz dele, como o encara em suas reflexões; ou, em suas palavras, trata-se menos de uma tese quanto ao poder e mais de uma *atitude* (FOUCAULT, 2014c). Esta atitude consiste em se assumir que nenhum poder, de nenhuma espécie, é inevitável; que não há inexorabilidade ou tampouco legitimidade intrínseca ao poder.

É uma atitude que consiste, primeiramente, em se dizer que nenhum poder é um dado de fato, que nenhum poder, qualquer que seja, é incontestado ou inevitável, que nenhum poder, por conseguinte, merece ser aceito logo de saída. Não há legitimidade intrínseca do poder. E, a partir dessa posição, o procedimento consiste em se perguntar o que se desfaz do sujeito e das relações de conhecimento, dado que nenhum poder é fundado nem em direito nem em necessidade, pois que todo poder nunca repousa em outra coisa que não a contingência e a fragilidade de uma história, que o contrato social é um blefe e a sociedade civil uma história para criancinhas, que não há nenhum direito universal, imediato e evidente que possa em toda parte e sempre sustentar uma relação de poder, qualquer que seja. Digamos que se o grande procedimento filosófico consiste em estabelecer uma dúvida metódica que suspende todas as certezas, o pequeno procedimento lateral e na contramão que proponho a vocês consiste em tentar fazer intervir sistematicamente, não a suspensão de todas as certezas, portanto, mas a não-necessidade de todo poder, qualquer que seja. (FOUCAULT, 2014c, p.72)

A arqueologia compreende o saber como *discurso* e o analisa na modalidade do *arquivo*¹⁹. O saber é compreendido como “conjunto de enunciados que provém do mesmo

¹⁹ Em entrevista realizada com Foucault em 1967 (FOUCAULT, 2015a), Bellour afirma, “Você cede assim à paixão própria do historiador que quer responder ao rumor infinito dos arquivos.”, ao que Foucault responde, “Sim, pois meu objeto não é a linguagem, mas o arquivo, ou seja, a existência acumulada dos discursos. A arqueologia, tal como eu a entendo, não é parente nem da geologia (como análise dos subsolos), nem da genealogia (como descrição dos começos e das sucessões); ela é a análise do discurso em sua modalidade de

sistema de formação; assim, se poderia falar de discurso clínico, discurso econômico (...)” (FOUCAULT, 1969 apud CASTRO, 2009, p.117), e o arquivo é compreendido como “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o surgimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 1969 apud CASTRO, 2009, p.43). O período arqueológico de Foucault se estende até por volta de 1970, quando é sucedido por uma guinada genealógica, e pode ser compreendido em duas fases, sendo a primeira delas marcada pelo emprego do conceito de episteme e cuja obra central é *As Palavras e as Coisas* (1966) (DOSSE, 2001). Com a publicação de *A Arqueologia do Saber* (1969), duas mudanças importantes tomam lugar: por um lado, Foucault abandona o conceito de episteme e, por outro, passa a levar em consideração as práticas, através da noção de prática discursiva. Isso não significa dizer que o autor deixe de lado seu interesse pelo campo discursivo, uma vez que esse continua sendo objeto privilegiado, mas passa a analisar o discurso desde um terreno limítrofe, que não é o universo interno ao discurso, a hermenêutica, e tampouco a partir a sua exterioridade, aludindo a conceitos de conteúdo empírico, via percorrida pela história tradicional.

Sua abordagem situa-se nos limites do discurso para concentrar-se nas condições de possibilidade, e não no nível do conteúdo ou do sentido de troca discursiva, em suas proposições concretas estudadas por uma filosofia analítica que Foucault considera insignificante. (DOSSE, 2001, p.217).

O afastamento de Foucault da arqueologia em direção à genealogia acarretou o deslocamento das questões metodológicas, antes voltadas à história epistemológica, para a relação entre saber e poder (MACHADO, 2006). Mais precisamente, seu interesse pelas relações entre poder e saber, presente desde o início de sua trajetória acadêmica, passa por nova metamorfose, e um terceiro termo é adicionado à equação: o *corpo*²⁰ (DOSSE, 2001). O corpo, acompanhado das *forças*, invade o regime conceitual de Foucault a partir da publicação de *Nietzsche, a Genealogia e a História*, onde o significado da genealogia é tematizado pela primeira vez pelo autor (ARAÚJO, 2011).

arquivo.” (p.75) Note-se que nessa citação, a acepção de “genealogia” é distinta daquela desenvolvida por Foucault, com inspiração em Nietzsche. A genealogia “como descrição do começo e das sucessões” é justamente o que os dois autores irão atacar em suas obras, criticando a noção de começo ou origem, como veremos abaixo.

²⁰ Ao longo deste trabalho, veremos como a adoção do *corpo* concomitantemente como objeto privilegiado e como ponto de partida para se pensar uma infinidade de temáticas hodiernas, não apenas em Foucault, mas nas ciências humanas de forma bastante generalizada, representou um giro teórico e metodológico muito importante, que se ligará à questão da intersexualidade algumas décadas depois.

As condições de possibilidade imanentes aos saberes “os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política.” (MACHADO, 2006, p.167). Desta perspectiva, o poder não emana exclusivamente ou principalmente do Estado; existem um sem-número de poderes locais e específicos atuando em articulação com as distintas formas de exercício do poder estatal. A fim de marcar a distinção entre esse tipo de poder daquele tradicionalmente abordado pela ciência e filosofia políticas, o poder estatal ou macro, Foucault chama-o de *micropoder*. Seu interesse está não na forma como o poder se manifesta através dos aparelhos de Estado, mas justamente pensar como ele se exerce concretamente e em detalhe, “com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas.” (FOUCAULT, 2016b, p.42)

Retomando o que fora dito anteriormente, o que Foucault propõe para o poder é menos da ordem da tese, e mais da ordem de uma *atitude de suspeição* sobre os poderes constituídos, que implica partirmos do princípio de não legitimidade e não necessidade dos poderes. Isso não significa que o autor defendesse uma postura utópica de aniquilamento de toda e qualquer relação de poder ou ainda que quisesse propor uma forma de organização política ideal ou melhor do que as que existem. Como diz durante o debate com Noam Chomsky promovido por um canal de televisão holandês, seu objetivo é, em primeiro lugar, apontar o aspecto político intrínseco a instituições que não eram identificadas como pertencentes ao aparato estatal e, portanto, seriam “isentas” e “neutras” nesse sentido. Trata-se, portanto, de desnaturalizar e desneutralizar os jogos de poder de instituições consideradas isentas de viés político, a fim de elaborar uma crítica à “violência política” por elas exercida obscuramente. Ao desnudar seus efeitos, poder-se-ia então combatê-los (FOUCAULT In CHOMSKY; FOUCAULT, 1971).

Destarte, encontramos duas dificuldades para compreender o espírito da genealogia foucaultiana: a primeira delas se deve à inexistência de uma obra metodológica a respeito da genealogia, como fizera Foucault com a arqueologia em *A Arqueologia do Saber*; a segunda dificuldade se deve à maneira como o autor construiu as reflexões sobre o poder, dado que seu objetivo nunca foi desenvolver uma “teoria” (no sentido de exposição sistemática) sobre esse tema – a obra foucaultiana “nunca quis ser ‘obra’.” (LAROSSA, 2004, p.28).²¹ Não

²¹ Afirmar que Michel Foucault não ambicionava produzir uma “obra” - quer seja no sentido de “pessoa ou coisa livre de falhas, de defeitos, especialmente quanto à beleza; perfeição” (HOUAISS, 2001, p.2042), quer

encontramos uma conceitualização definitiva do poder em sua obra. ²² “Antes, o que encontramos é uma série de análises, em grande parte históricas, acerca do funcionamento do poder.” (CASTRO, 2009, p.323) A citação abaixo ilustra de uma forma muito bonita o posicionamento de Foucault quanto a não procurar produzir uma teoria “redonda”, “bem acabada”, e serve de pista inspiradora para se compreender o espírito de seu trabalho.

É que, mesmo tornando a ela toda vez [recusa da análise ideológica], creio, quer dizer, em todo caso gostaria, espero ter efetuado cada vez um *ligeiro e pequenino deslocamento*. E isso me leva a algo como uma espécie de confiança: é que, *para mim, o trabalho teórico não consiste – e não digo isso por orgulho ou vaidade, mas ao contrário por sentimento profundo da minha incapacidade –, não consiste tanto em estabelecer e fixar o conjunto das posições nas quais eu me manteria e cujo vínculo (entre essas diferentes posições) supostamente coerente formaria um sistema*. Meu problema ou a única possibilidade de trabalho teórico que me anima seria deixar, de acordo com o desenho mais inteligível possível, *o vestígio dos movimentos devido aos quais não estou no lugar em que estava há pouco*. Onde, vamos dizer, essa perpétua necessidade, ou necessidade, ou vontade, essa perpétua necessidade de fazer de certo modo o levantamento dos pontos de passagem em que cada deslocamento pode vir por conseguinte a modificar, se não o conjunto da curva, pelo menos a maneira como podemos lê-la e podemos apreendê-la no que ela pode ter de inteligível. *Esse levantamento, por conseguinte, nunca deve ser lido como o plano de um edifício permanente*. Não se deve portanto impor as mesmas exigências que se imporiam se ele fosse um plano. *Trata-se, mais uma vez, de um traçado de deslocamento, isto é, não de um traçado de um edifício teórico, mas do deslocamento pelo qual minhas posições teóricas não param de mudar*. Afinal de contas, existem teologias negativas. Digamos que sou um teórico negativo. (FOUCAULT, 2014c, p.70-71, grifos nossos)

A dificuldade de sistematização de um método a partir da obra de Foucault em parte se deve à maneira como o autor estruturava seus textos. Foucault não apresentava um “passo-

seja como conjunto coerente e encadeado, aperfeiçoado ao longo do tempo, de determinados conceitos e teorias - não significa dizer que o autor estivesse livre de qualquer tipo de vaidade e ambição quanto a seu trabalho. Em entrevista de 1967, o autor comenta: “Nessa medida, o que faço localiza-se no *anonimato geral* de todas as pesquisas que, atualmente, giram em torno da linguagem, ou seja, não somente da língua que permite dizer, mas dos discursos que foram ditos. (...) Temos que conquistar o anonimato, *justificar-nos pela enorme presunção de nos tornarmos um dia, enfim, anônimos*, um pouco como os clássicos tinham que se justificar pela enorme presunção de ter encontrado a verdade e de ligar seu nome a ela. Antigamente, para aquele que escrevia, o problema era se destacar do anonimato de todos; hoje é chegar a apagar seu nome próprio e vir alojar sua voz nesse grande murmúrio anônimo dos discursos que se mantêm.” (FOUCAULT, 2015a, p.75-6. Grifos nossos)

²² Veremos adiante que Foucault teceu várias críticas ao que ele chamava de “teorias totalitárias”, casos em que o próprio corpo teórico-metodológico das pesquisas sobrepor-se-ia ao objeto em foco. Nesse sentido, acredito que a escolha por não formular uma teoria “bem-acabada” sobre o poder ou mesmo um método fechado para a genealogia está em consonância com essa crítica a um totalitarismo teórico. O autor desenvolveu várias ferramentas analíticas extremamente afiadas e profícuas para se pensar a (pós-) modernidade e, ao mesmo tempo, sempre procurou caminhos para uma reflexão autônoma e subversiva das teorias científicas hegemônicas.

a-passo” da construção de suas pesquisas. Não são apresentados explicitamente todos os documentos usados como referência, como e onde foram encontrados, a razão de terem sido selecionados ou excluídos, como foram lidos e “tratados”, qual foi a sistemática empregada. Os autores com os quais dialoga ora estão expressamente citados, ora não; em nossas leituras, por vezes conseguimos intuir o interlocutor “oculto” de Foucault, mas por vezes esse interlocutor nos escapa. Com efeito, como comenta Castro (2009), “o estilo de Foucault, com respeito a seus autores fundamentais, não é da ordem da citação documentada, mas da apropriação.” (p.306)

Essa subversão do método habitual, se puder chamá-la assim, liga-se também ao próprio lugar de onde falava Foucault, que por vezes se dizia filósofo, mas também historiador, ou “contador de histórias”²³, ou nenhuma das anteriores. Foucault rebelava-se contra os esforços alheios de enquadramento de sua obra e de sua pessoa e protestava contra exigências de posicionamento ou coerência vindas de interlocutores. O autor não procurava vincular-se definitivamente a um campo e uma tradição e, se o fazia, tratava-se de um posicionamento precário, provisório. O projeto foucaultiano era o projeto de desprender-se de si mesmo (MACHADO, 2017, p.96).

E, embora no seu caso mudar não seja progredir, o Foucault mais sereno dos últimos anos, não se considerando um filósofo no sentido institucional do termo, parece finalmente encontrar a maneira mais perfeita de se definir: é filósofo no sentido de estudar problemas filosóficos por meio de análises históricas. Se seu trabalho está próximo do procedimento dos historiadores, é para levantar questões filosóficas a respeito da história do conhecimento e da verdade. (MACHADO, 2017, p.106)

Michel Foucault colocou em questão as fronteiras entre disciplinas, fronteiras essas bem demarcadas no contexto acadêmico francês até os anos 1960, ao mesmo tempo em que forjou um método de análise *sui generis* – ou métodos, se considerarmos as enormes diferenças entre cada um dos livros publicados pelo autor ao longo de pouco mais de vinte anos, como comentado por Geoffroy de Lagasnerie em *Foucault contra Si Mesmo*

²³ Em entrevista a R. Bellour quanto ao lançamento do livro *As Palavras e as Coisas* e às críticas endereçadas aos historiadores “tradicionais”, Foucault comenta, em resposta a uma indagação sobre a relação do autor com seu texto e seu lugar aí ocupado: “Meu livro é *uma pura e simples ficção*: é um romance, mas não fui eu que o inventei; foi a relação de nossa época e sua configuração epistemológica com toda uma massa de enunciados.” (FOUCAULT, 2015a, p.71. Grifos nossos). Para uma discussão sobre os sentidos de “ficção” na obra de Foucault, ver ARAÚJO, 2011.

(CAILLAT, 2014). Inserido na onda estruturalista iniciada sobretudo por Claude Lévi-Strauss com a publicação de *Tristes Trópicos* em 1955 (DOSSE, 1997a)²⁴, a proposta historiográfica de Foucault trazia um questionamento dos limites disciplinares até então vigentes, forjando um terreno de análise interdisciplinar que incluía a filosofia, a sociologia, a psicologia social e a história (ESTRADA, 2014).

Em entrevista realizada com o autor em 1967 sobre a obra *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 2015a), Bellour comenta que a forma do livro poderia haver contribuído para “mascarar sua natureza”, histórica. Ao falar em “forma”, o entrevistador faz referência à “ausência de notas extensas e de bibliografia, de referências acumuladas e declaradas, habituais nesse tipo de obra” (FOUCAULT, 2015a, p.64). Esse estilo de escrita é constante em seus textos posteriores, ainda que documentos históricos e autores de referência sejam por vezes citados. Daí decorre a dificuldade de sistematização à qual me refiro, uma vez que os caminhos metodológicos do autor não são explicitados da maneira como é de praxe fazer atualmente em textos acadêmicos. Assim, é necessário recorrer aos artigos e livros publicados, aos cursos ministrados no Collège de France, às entrevistas dadas por Foucault e aos textos de seus comentadores para se ter uma “noção do todo” – o que de fato não ocorre, pois, a obra de Foucault não é linear e “cumulativa”; o “todo” é fragmentado.

²⁴ Incluir o nome de Michel Foucault na referida onda estruturalista de meados do século XX é uma caracterização que não está livre de controvérsias. Destaco duas falas do autor, em entrevistas com quase vinte anos de intervalo entre si: “Diferentemente daqueles que são chamados de estruturalistas, não estou tão interessado pelas possibilidades formais oferecidas por um sistema como a língua. Pessoalmente, estou antes obcecado pela existência dos discursos, pelo fato de as palavras terem surgido (...)” (FOUCAULT, 2015a, p.74-5). Em entrevista de 1983, Foucault volta a afirmar “Nunca fui freudiano, nunca fui marxista e jamais fui estruturalista.” (2015c, p.323) No contexto dessa entrevista, o autor refere-se à leitura de Nietzsche em 1953, que construiria uma de suas principais influências dali em diante - desde a escrita de *História da Loucura*, redigido entre 1955 e 1960, até o fim de sua vida. Com efeito, Revel (2005) argumenta que o sentido e a centralidade do *arquivo* na obra foucaultiana distingui-la-iam dos autores estruturalistas – “pois se trata de trabalhar sobre os discursos considerados como acontecimentos e não sobre o sistema da língua em geral” (p.19) – e dos historiadores. Dosse (1997a, 1997b, 2001), por outro lado, ocupa-se em pensar o estruturalismo como a grande virada teórica pós-segunda guerra, que logrou transbordar os então ainda mais restritos muros da academia francesa, servindo aos propósitos tanto da contestação política, quanto da contracultura. Assim, aponta uma relação entre a crítica da antropologia estrutural ao etnocentrismo francês/ocidental, inaugurada por Lévi-Strauss, e a crítica ao etnocentrismo da Razão promovida por Foucault em *História da Loucura*, ambos realizados em um contexto político de profundo questionamento ao neocolonialismo europeu em países da África e Ásia. É nesse sentido que Dosse fala em um Foucault estruturalista, ainda que chame atenção para uma fase foucaultiana posterior, pós-estruturalista.

Contra o Método; por um método ²⁵

Em um livro recentemente publicado, Roberto Machado (2017) nos conta sobre sua amizade com Foucault e o profundo impacto que o pensamento do autor francês teve em sua produção acadêmica e em sua vida. Machado (2017) reiteradamente chama a atenção para a relação que o próprio Foucault mantinha com sua obra e com aqueles que se aproximavam, expressando o desejo de debruçar-se sobre ela. Uma e outra vez, ao lermos *Impressões de Michel Foucault*, encontramos episódios em que Machado (2017) se surpreendeu com a maneira pouco reverenciosa com que Foucault lidava com “ilustres acadêmicos”, como Lévi-Strauss, ou situações de “bajulação”, das quais Foucault procurava se distanciar, inclusive quando o foco era ele mesmo. Esses episódios, longe de serem relatos anedóticos ou mero recurso narrativo para a construção de um personagem “excêntrico”, nos são apresentados por dizerem algo sobre a proposta teórica de Foucault e sua visão de mundo. Nos diz

²⁵ Uma das maiores dificuldades no desenvolvimento desta tese relacionou-se à metodologia do trabalho. A questão rendeu inúmeras discussões nas reuniões de orientação, também foi tópico importante na qualificação do projeto de pesquisa, e seguiu presente ao longo de boa parte do desenvolvimento do trabalho. Este capítulo levou, literalmente, anos para ser escrito, e acredito que só foi concluído pelo prazo ter chegado ao fim. Não fosse isso, seriam duas mil páginas de tentativas de compreender os caminhos metodológicos de uma genealogia, e desta genealogia (e isto é uma genealogia?), se era necessário estabelecer um método fechado de antemão e, em caso afirmativo, como fazê-lo. O título desta seção faz referência a todo esse caminho tortuoso percorrido por mim e pelas minhas (pacientes) orientadoras. Em alguma das muitas conversas de orientação, surgiu a piada sobre um “método anárquico” ou “intuitivo”. Talvez não fosse exatamente uma piada, mas a expressão de um desejo meu, ou uma tentativa de solução à angústia da busca pelo método perdido, ou nunca encontrado. Com tudo isso, tamanha foi minha alegria quando encontrei uma menção à *anarqueologia* feita por Foucault (2014c), um neologismo formidável que mistura “anarquia” a “arqueologia”, que eu não poderia deixar de citar (ainda que às custas de uma nota tão *sui generis*). Foucault refere-se à anarqueologia para contrapor-se às análises de tipo ideológicas, que partem de pressupostos universalistas e humanistas como “essência” ou “natureza humana”, “liberdade fundamental do homem”, “homem não alienado”. O estudo de tipo anarqueológico consistiria em considerar o objeto analisado a partir das práticas, como se nada soubéssemos sobre ele, como se fosse um x numa equação matemática; as práticas a partir de sua singularidade histórica, “em sua contingência no sentido de fragilidade, de não-necessidade essencial, o que não quer dizer evidentemente (muito pelo contrário!) que ela não tinha uma razão e que deve ser admitida como um fato bruto.” (FOUCAULT, 2014c, p.73) A anarqueologia, que não é o mesmo que anarquia, é referida como “uma atitude teórico-prática concernente à não-necessidade de todo poder.” (FOUCAULT, 2014c, p.73) Em seguida, Foucault cita e indica para seus ouvintes a obra *Contra o Método*, que havia sido publicada havia pouco pelo filósofo da ciência austríaco Paul Feyerabend e que causou rebuliço na comunidade científica. Por supostamente defender uma visão radicalmente relativista e anárquica da ciência, onde “tudo valeria”, Feyerabend chegou a ganhar a alcunha de “pior inimigo da ciência” e “terrorista epistemológico” após a publicação desse livro (DAMASIO; PEDUZZI, 2015), num verdadeiro quiproquó acadêmico. Sem me alongar ainda mais, a menção ao livro no título da seção não é para ser levada muito a sério, trata-se de uma livre apropriação. Se for possível tanto, é pra ser lida com um sorrisinho no canto da boca. Que fique claro, não estou desdenhando da importância de um método (por isso, o título é *Contra o Método; por um método*), apenas rindo da minha própria dificuldade metodológica.

Machado (2017): “Eu tinha lido seus livros considerando seu método como uma característica essencial de seu pensamento e, ao conhecê-lo, descobrira que ele mesmo era o primeiro a relativizá-lo, criando sempre uma nova maneira de abordar o novo.” (p.95) Em uma passagem mais à frente, encontramos:

O importante para Foucault não era a busca continuada de fundamentação de suas ideias; era o uso delas como instrumento – provisório, parcial, imprevisto – para que outros apresentem suas próprias ideias, criem seus próprios pensamentos. Por isso ele fala delas como “caixas de ferramentas”, “bombas”, “armas”. (MACHADO, 2017, p.102)

Portanto, a opção por não explicitar sistematicamente seu método de trabalho, no que se refere à genealogia, não é despropositada, aleatória e tampouco decorre de uma suposta falta de rigor na pesquisa. Antes, ela nos comunica coisas muito interessantes sobre a forma de pensar de Foucault, sobre sua proposta teórica e política para o trabalho intelectual. Procurar pelo “método foucaultiano” é fazer a pergunta errada para seus textos, uma vez que o objetivo do autor nunca foi fundar uma escola de pensamento; ele não está propondo um método ou um sistema fechado. Mais do que uma pergunta errada, seria uma postura anti-foucaultiana para lidar com seus textos. O que Foucault estava propondo era justamente o contrário: um olhar de estranhamento para os *check-lists* metodológicos e para as “teorias totalitárias”, uma outra relação com os cânones e os procedimentos já estabelecidos. Como um filósofo da desconstrução, seu intuito é quebrar qualquer positivismo metodológico. A desconstrução francesa vai pensar a relação do sujeito, discurso, história e cultura e romper com as leituras metafísicas da história.

A crítica aos sistemas de causalidade é uma das características mais fundamentais do pensamento de Foucault. Se considerarmos o contexto no qual estava inserido, ele não estava sozinho nessa empreitada: a crítica às teorias globais e aos sistemas de causalidade fora uma marca importante do estruturalismo francês e, então, do pós-estruturalismo (DOSSE 1997a; 1997b; 2001). As teorias globais são criticadas por frequentemente “travarem” a análise ao buscar coerências, continuidades, exemplos ilustrativos que corroborem as hipóteses iniciais. A consequência é o esvaziamento de seu potencial crítico e o soterramento de saberes outros, equivocadamente considerados como residuais ou desqualificados (FOUCAULT, 2010).

Michel Foucault não parte de uma “teoria totalitária”, ou “teorias envolventes e globais”, e tampouco ambiciona ser capaz de formular uma teoria desse tipo ao fim da análise. Para ele, ainda que teorias como a marxista ou a psicanalítica por vezes fornecessem “instrumentos localmente utilizáveis”, a busca por uma unidade teórica nas análises desse tipo levava a um “efeito de freada” nas próprias análises (FOUCAULT, 2010, p.7). Segundo o autor, desde fins dos anos 1950 ou início dos anos 1960, uma prolífica produção teórica havia surgido, análises críticas de caráter local caracterizadas como autônomas e não centralizadas, independentes da chancela de um regime comum.

Quando se fala em construir “críticas localizadas”, em oposição às “teorias totalitárias”, fala-se da escolha por temáticas ligadas aos “saberes sujeitados” entendidos como “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (FOUCAULT, 2010, p.8). Note-se que Foucault não faz referência apenas à eleição de objetos que até então despertavam pouco interesse nos estudiosos, como a loucura ou a vida nas prisões, mas refere-se à *abordagem* desses objetos sob um olhar efetivamente crítico, ou seja, que se mostrasse disposto a colocar em questão as próprias teorias que eram alavancadas a pressupostos inquestionáveis ou de fato pouco tensionados. Um “olhar crítico” refere-se também a seu aspecto *contemporâneo*, isto é, intempestivo e incômodo, anacrônico e, concomitantemente, uma leitura afinada daquilo que é mais característico de seu tempo. Voltarei a essa questão do *contemporâneo* mais à frente, quando tratar da *problematização*.

O acesso a esse tipo de saber, até então soterrado pelas ordenações funcionais e organizações sistemáticas das teorias globais, fora possibilitado por um trabalho exato, técnico, rigoroso, em suma, erudito.

A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos. (...) Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreita-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram (...). (FOUCAULT, 2016a, p.55)

Para Foucault, os saberes sujeitados, ou saberes subalternos, são aqueles tradicionalmente marginalizados. A marginalidade desses saberes é referida tanto no sentido

de algo hierarquicamente secundário, desimportante, silenciado, deslegitimado, quanto diz respeito ao lugar que ocupa na constelação das disciplinas científicas, tradicionalmente compartimentalizadas. Mais ainda do que forjar uma abordagem interdisciplinar, elidindo com seu próprio trabalho as fronteiras relativamente bem demarcadas entre as disciplinas, Foucault promove a “desdisciplinaridade”. Os saberes sujeitados fazem também referência a saberes considerados até então como desqualificados, não científicos, ingênuos, que Foucault (2010) chama de “saberes das pessoas”, e que “não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam”. (FOUCAULT, 2010, p.9)

Ao comentar sobre os lançamentos de *História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica*, Foucault (2016b) disse-se “desconcertado” pelo desinteresse do público com quem pretendia dialogar, a saber, a comunidade acadêmica e intelectual francesa. As razões aventadas para tal desinteresse relacionam-se com a desaprovação de Foucault em relação às teorias totalitárias: no contexto intelectual de então, dominado pelos marxistas e pelo Partido Comunista Francês (PCF), a psiquiatria e a medicina, objetos analisados nas duas obras, respectivamente, “não eram nem muito nobres nem muito sérias, não estavam à altura das grandes formas do racionalismo clássico.” (FOUCAULT, 2016b, p.37) Ademais, com o ineditismo das análises das relações entre poder e saber nos referidos âmbitos e das relações entre a política e o conhecimento científico “duvidoso”, como a psiquiatria, ainda não havia vocabulário e conceitos validados para tratar dos temas. Em consequência, “os marxistas pagavam sua fidelidade ao velho positivismo com uma surdez radical com relação a todas as questões de psiquiatria pavloviana. Para certos médicos próximos do PCF, a política psiquiátrica, a psiquiatria como política, não eram coisas honrosas.” (FOUCAULT, 2016b, p.37) Aqui, compreende-se com clareza o que Foucault queria dizer ao falar efeito de freada ou bloqueio de novas formas de análise ou objetos ainda pouco explorados perpetrados pelas teorias totalitárias ou globais.

Neste interim, entre os anos 1960 ou 1970 e 2020, as análises que se interessam pelos objetos “esquecidos” e pelos “saberes sujeitados” proliferaram. Se nos voltarmos para a produção teórica dos anos 1960 e sobretudo anos 1970, vemos que o interesse pela “história subterrânea”, até então excluída da história tradicional, já se fazia presente em outros autores

como Hobsbawm, Genovese, Hill, Thompson e Ladurie, de forma que as obras de Foucault não eram casos isolados em relação à produção da época (ESTRADA, 2014). Nos últimos cinquenta anos, estudos sobre corpo, sexualidade, loucura, prisão, temas tratados por Foucault, somam-se a pesquisas sobre o feminismo, feminismo negro, masculinidades, questões raciais e étnicas, dissidências sexuais, críticas à colonialidade, ao epistemicídio, ao especismo, ao desenvolvimentismo, ao genocídio da população negra e indígena. Ainda que essas temáticas sigam disputando milímetro a milímetro o espaço que, anteriormente, encontrava-se quase inteiramente colonizado pelos “temas realmente relevantes” ou “científicos”, temos visto uma poderosa emergência dessas questões subalternizadas. Não estou afirmando que Foucault fosse nem o pioneiro, nem o único a enfatizar a importância dos saberes sujeitos. Não se trata de bradar por exclusividade e pioneirismo. O fato é que ele *também* estava falando dessas questões, como as feministas e feministas negras estavam, as e os etnógrafos, autores ligados ao ambientalismo, historiadores etc.

Nesse contexto de problematização do sujeito, do conhecimento e do próprio pensamento, Foucault mostrava um espírito iconoclasta ao se fazer pesquisa, de mirar nas hierarquias estabelecidas para os ditos altos e baixos saberes e questioná-las, desnudando-as em suas estratégias de (des)legitimação. Essa iconoclastia aplicava-se também a ele, que não parecia buscar constituir um séquito de discípulos, mas fomentar trabalhos criativos e travar diálogos profícuos. *Iconoclastia e autonomia – são essas as belas e potentes palavras que, para mim, qualificam o que estou chamando de espírito do texto foucaultiano.*

Portanto, não se trata de listar os detalhes dos procedimentos adotados por Foucault e procurar segui-los, mas do desafio que é compreender de onde o autor estava falando, que não-lugar era esse. Se existe alguma coerência na obra de Foucault é sua inconstância e seu não-compromisso com a linearidade de seu próprio pensamento. Se quisermos ser leais a suas propostas, devemos não levar seus textos (e de outros autores) a sério demais.

Nesse sentido, os procedimentos metodológicos adotados por cada pesquisador/a que tome de empréstimo não apenas a caixa de ferramentas conceitual, mas tome também como inspiração esse espírito do trabalho de Foucault, dependerão das escolhas do/a próprio/a pesquisador/a, em um exercício de livre autoria e não de reprodução dos passos adotados nas obras de referência. Como diz Roberto Machado (2017), Foucault “valorizava os utilizadores, e não os comentadores.” (p.107)

Se lembrarmos da crítica tecida por Foucault em *A Ordem do Discurso* (2014), sua aula inaugural no Collège de France em 1970 sobre os procedimentos de controle, seleção, organização e redistribuição dos discursos produzidos em uma sociedade, veremos que a questão do *comentário* e da *autoria* estavam sendo pensadas por ele há tempos. Nesse contexto, o *comentário* está em uma relação com as *narrativas maiores*, “fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza.” (FOUCAULT, 2014, p.21)

Grandes narrativas e comentários ocupam níveis diferentes na economia dos discursos: enquanto as primeiras fundam uma “possibilidade aberta de falar”, os segundos têm por papel dizer o que estava silenciosamente contido no texto primeiro; dizem coisas para além do texto primeiro, mas sob a condição de que o texto primeiro seja novamente enunciado. “A multiplicidade aberta, o acaso, são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.” (FOUCAULT, 2014, p.25) Assim, a função do comentário em um trabalho acadêmico, ou o trabalho acadêmico por inteiro subsumido ao comentário, estaria então inserida em um *princípio de rarefação* do discurso, um dos procedimentos identificados por Foucault que visam conjurar seus “poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade.” (2014, p.9)

A questão da *autoria* aparece em estreita relação com o *comentário*. O autor é aqui entendido como um “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como *foco de sua coerência*.” (FOUCAULT, 2014, p.25, grifos nossos) Especialmente em domínios onde a regra é a atribuição de autoria (em contraste com textos anônimos como os de natureza técnica), como é o caso das ciências humanas, a autoria como princípio de regulação dos discursos é bastante evidente. As ditas “políticas de citação” parecem vir complexificando-se e recrudescendo a cada nova versão das Normas ABNT e conjuntos de normas estrangeiras, como forma de combate ao “plágio”, uma apropriação indevida de ideias que *pertencem* a outrem, e de promoção do forçoso reconhecimento do trabalho alheio. Essa é uma primeira leitura que se pode fazer dessas políticas, ferramentas, nesse caso, de “boas práticas” e de “ética em pesquisa”. Uma segunda leitura, mais

preocupada com os jogos de poder travados nos domínios dos saberes, ou diferentes disciplinas – identificadas, em si mesmas, como outro princípio de limitação do discurso (FOUCAULT, 2014) -, encontrará nas políticas de citação instrumentos (sempre precários) de controle dos discursos, através de mecanismos como atribuição de sua legitimidade ao se conjurar nomes de autores “reconhecidos” em cada campo. Aqui, *comentário* e *autoria* sobrepõem-se.

Ora, se estão sendo colocadas em questão justamente as estratégias que produzem as hierarquias entre os discursos, que delimitam o que pode ser dito (e feito) por tais e quais sujeitos, que controlam as possibilidades de enunciação e agência, deixar-se prender em um lugar de mera repetição em reverência aos “cânones” é a coisa menos esperta que se pode fazer.

Do ensaio

Uma forma de sumarizar o que foi dito até aqui sobre a maneira que Foucault constrói seus textos, sobre seu formato, é simplesmente dizê-los *ensaios*²⁶, *tout court*. O ensaio como gênero literário que por definição “não se submete a nenhuma regra” (STAROBINSKI, 2018, p.13); como “o gênero literário mais livre que há” (Idem, p.23); como “forma não regulada de escrita e pensamento, sua forma mais variada, mais proteica, mais subjetiva.” (LAROSSA, 2004, p.32). Esse gênero que na perspectiva da lexicografia, sumariza ambivalências, é fustigado por uma “indecidibilidade crônica” (WAMPOLE, 2018): significa “ponderação exigente”, “exame atento”, busca da prova; e também novas ideias, perspectivas inéditas sobre velhos ou novos problemas, “exame verbal”; e, ainda, uma “abordagem preliminar”, “esboços”, “tentativas”, “fantasias”, “imaginações” ou, pior, a indignidade da “obra não aprofundada” (STAROBINSKI, 2018).

Larossa (2004), em um balanço muito bonito sobre a influência da obra de Foucault em sua própria trajetória e também na trajetória intelectual de uma geração de pesquisadores,

²⁶ A definição dicionarizada de “ensaio” é a seguinte: “Prosa livre que versa sobre tema específico, sem esgotá-lo, reunindo dissertações menores, menos definitivas que as de um tratado formal, feito em profundidade.” (HOUAISS, 2001, p.1158) Em relação a Foucault, não acredito que a noção do ensaio como texto sem profundidade se aplique.

defende a visão de Michel Foucault como ensaísta – seria redundante dizer como ensaísta *sui generis*, uma vez que, se há pouquíssimos consensos sobre o que vem a ser um ensaio, suas características *sine qua non*, uma delas é a marca da subjetividade do autor deixada no texto (WAMPOLE, 2018). Assim, todo ensaio é idiossincrático. Larossa (2004) dedica-se a delinear a forma peculiar do ensaio foucaultiano.

Com efeito, como destaca Larossa (2004), Foucault refere-se a seu texto como “ensaio” (assim, com aspas) na introdução de *O Uso dos Prazeres*:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Senão consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O “ensaio” – *que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação* – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento. (FOUCAULT, 2014b, p.14. Grifos nossos)

Ao desenvolver seu posicionamento, Larossa (2004) mostra-se mais interessado em pensar o ensaio como *operação* e menos como *forma*, estabelecendo uma conexão íntima entre ensaio e experiência, o ensaio como uma de suas linguagens. A experiência através do ensaio e o ensaio como experiência, longe de esconjurar o autor de seu texto, coloca-o no centro da roda, no meio do texto, a tal ponto emaranhado à narrativa “central” que se torna impossível e fútil desenredar objeto e sujeito da escrita. A operação de ensaiar(-se) tem como característica uma constante (re)problematização de si, das linhas que conectam autor, experiência e texto, que não são apagadas do texto, mas se deixam ver. Voltarei à questão da problematização e suas dimensões em uma genealogia mais à frente.

Se estou ligando o nome de Foucault ao ensaio, é por ecoar o julgamento do ensaio como “o gênero literário mais livre que há” (STAROBINSKI, 2018, p.23).

A universidade, no apogeu de seu período positivista, tendo fixado as regras e os cânones da pesquisa exaustiva séria, repelia o ensaio e o ensaísmo para as trevas exteriores, correndo o risco de banir ao mesmo tempo o brilho do estilo e as audácias do pensamento. Visto da sala de aula, avaliado pela banca examinadora

de uma tese, o ensaísta é um simpático diletante fadado a juntar-se ao crítico impressionista na zona suspeita da cientificidade. (STAROBINSKI, 2018, p.15)

Ainda que Starobinski (2018), no excerto acima, esteja se referindo ao século XIX, sua avaliação soa bastante atual. O ensaio parece ser um gênero sob ameaça de extinção, perante a hegemonia da citação (quanta legitimidade!) e o autoritarismo dos dados em toda sua eficiência (tanta objetividade!) e pureza (tão livre de subjetividades contaminantes!).

Em um ensaio crítico, Castiel, Xavier e Moraes (2016) buscam desnudar o cinismo²⁷ latente de agências de fomento da ciência, agências reguladoras de publicações científicas, corpos editoriais de revistas, universidades e dos próprios pesquisadores ao jogar o jogo duplo da denúncia dos efeitos deletérios das métricas produtivistas de publicação científica sobre a vida e saúde dos pesquisadores e sobre a “qualidade” da ciência produzida (em suposto prejuízo da própria ciência e da sociedade como um todo) e, ao mesmo tempo, criar e/ou promover e/ou aderir a estas mesmas métricas – chegando ao ponto mesmo de propor a criminalização de práticas de má conduta nesse âmbito. Os autores, críticos tanto da racionalidade utilitarista das referidas métricas de produção, quanto do cinismo de instituições e pesquisadores, aderem à proposta de mirar nas questões acima expostas através de escrituras alternativas, “artigos que não sejam artigos”, em formatos banidos pelo produtivismo acadêmico. O texto em questão, intitulado *O Cinismo Publicacionista no Contexto Acadêmico Sanitário: ensaio sintomático na forma de recorte e cola*, explicita a jogada ao assumir-se, de cara, *ensaio*, e, pior ainda!, ao optar pela forma “recorte e cola”. Inclui-se extensas passagens de matérias de jornais, artigos científicos, cartas abertas, textos de blogs etc. – uma forma de *reportagem* altamente criticável, de acordo com as mesmas instituições e indivíduos que são os guardiões zelosos da economia bibliométrica atualmente vigente, adocedora e empobrecedora. Ao fim de seu “não-artigo”, os autores comentam:

(...) cabe ressaltar que este exercício pretende enfatizar a importância dos ensaios críticos para lidar com o quadro de proliferação publicacionista – que, entre outros equívocos relativos à avaliação da atividade acadêmica, tende, também, a valorizar menos (quando valorizam) outras formas de escritos, como os ensaios, pois não seriam portadores dos respectivos poderes evidencialistas, essenciais ao

²⁷ Para uma discussão aprofundada do conceito de cinismo, ver CASTIEL, D.L.; XAVIER, C.; MORAES, D.R. Um Ensaio sobre o Cinismo, entre Cães e Ratos In _____. À Procura de um Mundo Melhor: apontamentos sobre o cinismo em saúde – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2016, pp.49-101.

utilitarismo vigente, reduzindo-se, quiçá, a meras opiniões. Ledo engano, foram ensaios fundamentais (longe do formato “recorta e cola”) elaborados, por exemplo, por vários pensadores (Freud, Marx, Foucault, entre vários outros) que geraram profundas mudanças nos modos de se pensar o ser humano e as sociedades nas quais vivem e morrem. (CASTIEL; XAVIER; MORAES, 2016, p.196)

As políticas de citação e conformação do texto acadêmico atualmente vigentes, que visam regular a produção dos discursos, utilizando-se de mecanismos como a referenciação aos cânones de determinada área (FOUCAULT, 2014a), produzem estranhamento quando nos deparamos com autores que não aderem a seus ditames. Suspeito que mais frequentemente por força do hábito e menos como produto da adesão consciente a uma visão utilitarista e quantificável do conhecimento, a leitura de Foucault ou outros ensaístas²⁸ pode gerar diálogos truncados, se exigirmos desses textos “diletantes” os procedimentos e estruturação mais corriqueiros. Para mim, foi preciso compreender que minhas expectativas em relação a essas leituras seriam constantemente frustradas se não deixasse minhas estratégias de leitura pré-moldadas na antessala e adentrasse o recinto desarmada. Talvez todo o processo de desenvolvimento desta tese esteja sendo sobre, primordialmente, baixar a guarda e deixar que meus esquemas de pensamento mais ou menos solidificados pudessem desproteger-se e deixar-se atacar e transformar. Sobre essa questão, Foucault comenta:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. (FOUCAULT, 2014b, p.13)

²⁸ Cito alguns exemplos, com temática e autoria diversas, que tive o prazer de ler nos últimos tempos: BERARDI, F. Depois do Futuro – São Paulo: Ubu Editora, 2019; CRARY, J. 24/7: capitalismo tardio e os fins do sono – São Paulo: Ubu Editora, 2016; DESPENTES, V. Teoria King Kong – São Paulo: n-1 edições, 2016; MERUANE, L. Contra os filhos: uma diatribe – São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2018; MONTAIGNE, M. Ensaios: Que filosofar é aprender a morrer e outros ensaios – 1ª ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2016; MUSIL, R. O papel mata-moscas e outros textos – 1ª ed. – São Paulo: Carambaia, 2018; SOLNIT, R. The Mother of All Questions – Chicago: Harmarket Books, 2017; WOOLF, V. Um teto todo seu – 1ª ed. – São Paulo: Tordesilhas, 2014.

Entretanto, o ensaio ou outros formatos heterodoxos de texto não são para qualquer um/a. Chegar a poder escrever (ou *ainda* poder escrever) um texto diletante *de dentro* da academia sem o risco de banimento (e não “apenas” ostracismo) requer uma quantidade de capital acadêmico que nem todos aqueles que transitam nesse campo dispõem. Aqueles que ainda não passaram por todos os rituais de iniciação da academia, que se encontram em algum ponto das muitas etapas de seleção, formação e aprovação, têm ainda menos possibilidades de mandar os índices bibliométricos e os avaliadores (bancas ou pareceristas) às favas.

Sendo esse o meu caso, optei por escrever esta tese genealógica que toma o ensaio como *inspiração*; mas não acredito que se trate de um ensaio propriamente dito. Isso porque não abandonei a preocupação em explicar meu caminho metodológico ou tampouco me desembarcei das inúmeras referências bibliográficas; ainda estou muito atenta em apropriarme da forma exigida, documentada, das ideias de outras pessoas, sob o risco da execração do plágio e da inautenticidade. E por ainda estar construindo e buscando uma voz, construindo-me como autora. Por isso, também, o ensaio não é pra qualquer um/a.

Por outro lado, a inclusão das referências bibliográficas não foi feita, aqui, apenas por adesão às normas. Não acredito que esse formato de escrita seja de todo ruim. Seu lado valioso é possibilitar estabelecer diálogos com outras autoras e autores, nomes já consolidados em seus campos, pessoas que estão em outras etapas desse longo processo de “fazer um nome”, ou ainda que se encontram fora dos muros acadêmicos, por opção ou não. Deixando de lado, por um momento, todas as críticas feitas até aqui, considero importante e bom poder convidar outras e outros ao diálogo, poder me apoiar em seus trabalhos, e reconhecer o seu enorme valor. Em outros casos, trata-se de nomear os responsáveis por legados sinistros - como historicamente vem ocorrendo no gerenciamento médico da intersexualidade até nossos dias -, pessoas e grupos que devem ser repetidamente apontados como os autores de maquinações absurdas e cruéis, que jamais deveriam ter sido possibilitadas, que dirá replicadas. Seja para dialogar, seja para repudiar, os nomes têm uma grande importância.

Em suma, tomo o *ensaio* como inspiração por não ter interesse em proferir vereditos e estar muito mais interessada em escrever ficções; por não almejar que deste texto, ao espremê-lo em artigos de tamanho publicável, sejam extraídas sínteses de caráter prescritivo; por não acreditar na métrica academicista rasteira, que mede a utilidade de uma contribuição

pelo número de *downloads*, visualizações, citações, *qualis* etc.; por me sentir impelida a dizer que o que faço é inútil, quando perguntada sobre a utilidade desta pesquisa, numa maliciosa expectativa mercadológica; por querer, enfim, aproveitar as liberdades que me são outorgadas, que não é que sejam nenhuma. São muitas e muito poucas, ao mesmo tempo.

Características da genealogia

Como dito acima, os diálogos estabelecidos por Foucault com outros autores são ora indiretos, mas por vezes inequívocos. Nietzsche é um dos nomes citados recorrentemente pelo autor francês como referência fundamental para seu projeto genealógico: *A Gaia Ciência*, livro lançado em 1882 e, especialmente, *Genealogia da Moral*, cuja primeira publicação data de 1887 (MORUZZI; ABRAMOWICZ, 2011). Foucault aponta o pensamento de Nietzsche como referencial teórico-metodológico para si de forma direta:

No momento, gostaria de retomar, de forma diferente, as reflexões metodológicas puramente abstratas de que falava há pouco. Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra e Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. (FOUCAULT, 2002, p.13)

Vejamos o que diz Nietzsche (1998) na *Primeira Dissertação de Genealogia da Moral*. Através da análise das noções morais de “bom” e “mau”, critica autores que o precederam em empreitada semelhante por adotarem uma visão a-histórica da moral, primeiramente ligando o juízo de “bem” à utilidade da ação, origem que posteriormente teria sido esquecida nos meandros da história, apenas para ser substituída pelo costume ou hábito. Ora, nos diz Nietzsche (1998), a concepção de “bem” não provém dos destinatários de ações altruístas. O que ocorreu foi precisamente o contrário: a nobreza, detentora do poder e hierarquicamente superior ao restante da sociedade, estabeleceu que seus próprios atos eram “bons”, elevados, em contraste com o que vinha “de baixo”, comportamentos “vulgares” por serem plebeus. Para Nietzsche (1998), os atos “bons” passam a estar ligados a ações “não egoístas”, úteis a quem estão endereçadas, somente quando ocorre o “declínio dos juízos de valor aristocráticos” (p.21). Através de uma análise filológica, o autor aponta que ocorreu um resvalamento, ou uma “transformação conceitual”, entre a concepção de “bom” enquanto

nobre ou superior – constatação da superioridade estamental desse grupo político – para uma concepção de “bom” como um *traço típico do caráter* da casta mais poderosa. Tal resvalamento é explicado, em um primeiro movimento, pelo fato de a casta politicamente superior frequentemente ser também a casta sacerdotal – daí advém a conotação de “bom” como “puro” e “mau/ruim” como “impuro”. Em um segundo movimento, por haver disputas entre a elite política e a elite religiosa, ocorrera um descolamento do sentido de “bom” como “nobre”, numa acepção estamental, de seu sentido como “puro”, “casto”, ou seja, sacerdotal.

Os valores aristocráticos, entendidos em um universo cavalheiresco, cultivador da guerra e da aptidão física necessária para tal, entram em rota de colisão com os valores sacerdotais que, para Nietzsche (1998), são da ordem da impotência e do ressentimento, e desafeitos à guerra. Esse longo processo em termos históricos desembocou em uma “radical tresvaloração” das qualidades exaltadas no âmbito aristocrático, de sorte que ocorreu uma “inversão”, uma “revolta dos escravos na moral” (NIETZSCHE, 1998, p.26), que possibilitou afirmar que os “bons” são os miseráveis, doentes, sofredores e impotentes e os “maus” são os poderosos. Nietzsche conecta esse processo de “inversão de valores” aos judeus, apenas para finalmente chegar ao cristianismo, cuja moral e o valor que adquire são alguns dos objetos centrais da crítica que desenvolve no livro, à medida em que constituem os pilares da moderna tradição religiosa e filosófica ocidentais. Vou me deter por aqui pois, com esse preâmbulo, quero ressaltar menos o conteúdo da crítica desenvolvida por Nietzsche, e mais os pressupostos e o procedimento que o autor desenvolve no texto, acima sumarizamos.

Dito isso, quais são as aproximações entre Nietzsche e Foucault, no que concerne à genealogia? Ao colocar em questão os valores morais e “o próprio valor desses valores” (NIETZSCHE, 1998, p.26), o autor distancia-se do pressuposto de que os valores estão dados, são algo em si, têm um núcleo duro ao qual é possível chegar através da reflexão filosófica ou da revelação espiritual. Em outras palavras, afasta-se da noção de *origem* – “[p]or fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal *por trás* do mundo.” (NIETZSCHE, 1998, p.9. Grifos no original), e indaga “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’” (Ibidem). Esse procedimento nega qualquer ilusão de “essência” ou possibilidade de descobrimento do “verdadeiro” sentido das coisas, da “natureza humana”.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault (2016a) aponta a crítica nietzschiana à “pesquisa de origem” como aquela que busca, por trás das coisas, sua verdadeira essência ou identidade “cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo.” (p.58) A genealogia deveria se desfazer desse axioma, apostando na história e não na metafísica para descobrir que “por trás” das coisas não se encontrará a perfeição – “a origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narra-la se canta sempre uma teogonia” (p.59) -, mas apenas o acaso, a discórdia, o disparate.

“Origem” acaba sendo a tradução inexata de alguns termos alemães que figuram nas versões originais das obras de Nietzsche. Foucault (2016a) argumenta que, quanto à proposta genealógica de Nietzsche, o termo mais justo seria o da *proveniência* (*Herkunft*) e não *origem* (*Ursprung*), dado que seu objeto é tratar não de “uma proveniência atemporal de validade incondicional, mas justamente remete a uma postulação de sentido, ao estabelecimento de um valor (...)” (AZEREDO, 2014, p.65) A proveniência aparece em Foucault (2016a) como estratégia para se levantar os acidentes, os desvios, os acontecimentos através dos quais algo veio a ser o que é – aquilo que valorizamos, que somos, que conhecemos; seu caráter crítico instaura uma atitude sempre suspeita em relação às “origens veneráveis”, estabelecendo como acidente *externo* as reviravoltas que acidentam os percursos dos objetos em questão.²⁹

A *proveniência* liga corpo e história: o corpo aparece como *superfície de inscrição dos acontecimentos*, é o lugar por excelência de realização da proveniência. O corpo está “inteiramente marcado de história”, é efeito de lutas, e a *proveniência* são as marcas ou estigmas produzidos nos embates (RIBEIRO, 2018).

Sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se

²⁹ Foucault (2016a) fala da *proveniência* como o pertencimento a um grupo, no sentido de raça, sangue, tradição, permitindo inventariar-se as marcas de semelhança entre “iguais” e diferença em relação aos “outros”. Como a genealogia renega qualquer noção de origem como essência, pureza ou verdade, nesse caso o inventário volta-se para o incoerente, o disparatado, as coincidências que justamente colocarão em xeque qualquer noção de “coesão perfeita”, “totalidade livre de poluições” anteriores à queda, à “miscigenação”, à “deturpação de valores e da raça”, “inferiorização da cultura”. Em tempos de recrudescimento de práticas xenofóbicas, racistas, misóginas ou operadoras de outras discriminações, e discursos voltados aos “verdadeiros _____” (preencha-se com “americanos”, “ingleses”, “europeus”, “brancos”, “ocidentais”, “cristãos”, “brasileiros de bem” etc.), essa aplicação na noção de proveniência, e como ela antagoniza com a noção de origem, parecem bastante claras.

atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. (FOUCAULT, 2016a, p.65)

Outro conceito central é o de *emergência* (*Entstehung*): se, na *proveniência*, o corpo é “dimensão intersticial daquilo *pelo que se luta*”, a *emergência* corresponde à própria cena de batalha ou campo de forças onde regras anônimas são postas em marcha. (RIBEIRO, 2018, p.147)

Enquanto a *proveniência* designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a *emergência* designa um *lugar de afrontamento*; é preciso ainda se impedir de imaginá-la como um campo fechado onde se desencadearia uma luta, um plano onde os adversários estariam em igualdade; é de preferência (...) um “não-lugar”, uma pura distância, o fato que os adversários não pertencem ao mesmo espaço. Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício. (FOUCAULT, 2016a, p.67-68, grifos nossos)

A genealogia é também um manifesto contra a teleologia: a sucessão dos acontecimentos que chamamos de históricos não têm uma finalidade ou um propósito derradeiro, assim como, se fosse possível retroagir no tempo, tampouco chegar-se-ia a uma essência originária, começo ou marco zero. A “verdadeira natureza” das coisas não será revelada através de uma genealogia; no melhor dos casos, ela possibilitará refletir sobre a *obsessão* por uma verdadeira natureza (um verdadeiro sexo, um verdadeiro gênero).

A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem”.(FOUCAULT, 2016a, p.56)

Na narrativa genealógica, o conhecimento é uma invenção (NARDI et al., 2005), posição compartilhada por Nietzsche e Foucault. A “verdade” nada mais é que um conjunto de concepções, distintas *perspectivas* que constituem os saberes sobre determinado objeto; não se trata de um conhecimento a ser acessado através da reflexão filosófica (MORUZZI; ABRAMOWICZ, 2010). A obra genealógica em ambos os autores é, portanto, um esforço de reconstituição das condições históricas, sociais, políticas que possibilitaram a *emergência* de determinada coisa. “Assim podemos pensar que a genealogia estuda como se constroem as possibilidades de emergência dos discursos/saberes (...) em determinados jogos de

dominação e resistência, que configuram a legitimidade da verdade para cada período.” (NARDI et al., 2005, p.1046)

Como vimos em parágrafos anteriores, Nietzsche põe em questão a concepção da moral corriqueira à época, esvaziando de significado os conceitos de “bem” e “mal” para então preenchê-los de distintas formas, com diferentes acepções, seguindo um fio condutor contextual, propriamente histórico, a partir de uma análise etimológica. Apontando múltiplos sentidos que perpassavam os termos, suas sobreposições e posteriores desambiguações, indica as lutas políticas travadas, a ascensão e queda de grupos em contextos históricos cambiantes, as alianças e os embates.

Trata-se, portanto, de voltar-se para as relações de poder entre determinados grupos ao se olhar para os processos de produção de conhecimento: “desenvolver uma genealogia significa compor as múltiplas forças, vozes e olhares que construíram determinados saberes; trata-se de investigar e analisar quem teve o poder de falar sobre determinados saberes.” (MORUZZI; ABRAMOWICZ, 2010, p.171). Os processos de produção de conhecimento fazem referência ao estabelecimento de definições, posicionamentos, sentidos, normas, de práticas socialmente inscritas que confluem para estabelecer, ainda que sempre precariamente, determinadas verdades; verdades que tão logo sejam erigidas, serão atacadas, criticadas, ressignificadas, reformuladas, pirateadas, *hackeadas*. Foucault fala da *friabilidade* dos solos sobre os quais são construídas as verdades.

Uma das decorrências mais importantes do *perspectivismo* no projeto de Nietzsche (MORUZZI; ABRAMOWICZ, 2010) é a problematização do próprio sujeito de conhecimento. Olhar para o conhecimento e a verdade como ficções implica em problematizar, inclusive, a noção de sujeito do conhecimento, desnaturalizando-o ao inscrevê-lo em um contexto histórico, revelando o processo através do qual “o ser humano tornou-se sujeito”.

Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento. (FOUCAULT, 2002, p.13)

A genealogia foucaultiana foca-se centralmente nas relações entre sujeito e verdade, mirando nos poderes historicamente constituídos e capazes de produzir discursos de verdade

na sociedade, que se organizam em positivities, com poderosos efeitos sobre os sujeitos e a coletividade (ESTRADA, 2014). O procedimento proposto por Foucault passa por historicizar radicalmente o sujeito, desfazer-se do “sujeito constituinte” de outras vertentes analíticas como a fenomenológica:

É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história. (FOUCAULT, 2016b, p.43)

A genealogia de Nietzsche questiona também o objetivismo da ciência e o suposto universalismo do conhecimento ocidental moderno, reflexão apresentada sobretudo em *A Gaia Ciência* (MORUZZI; ABRAMOWICZ, 2010). O conhecimento científico é retirado de seu altar de neutralidade e é trazido ao mundo, onde é encarado como fabricação humana, perpassado por valores e crenças histórica e culturalmente contextualizados.

Genealogia e história

Na esteira das críticas à ciência e suas verdades supostamente universais, encampadas tanto por Nietzsche, quanto por Foucault, esse último volta-se para a História enquanto disciplina: em um movimento duplo, critica a preocupação dos historiadores em registrar o que ocorreu “realmente” em épocas passadas, buscando estabelecer uma linearidade coerente a partir dos “fatos” históricos e, concomitantemente, apropria-se desse campo de conhecimento, de suas produções e, sobretudo, do movimento de busca e utilização de fontes históricas. Todavia, seu interesse pelas fontes históricas e o tratamento que dava a elas eram distintos do que era feito pelos historiadores tradicionais. Foucault buscava por “rupturas na lógica da linearidade, do desenvolvimento e da comensurabilidade que marcam a racionalidade científica moderna” (NARDI et al., 2005, p.1046), racionalidade com a qual a história tradicional estaria identificada, para ele.

Assim, uma forma de sintetizar o tratamento que Foucault dava às fontes históricas é *considerar os documentos como monumentos*, questão tratada por Foucault em *Arqueologia*

do Saber (GONÇALVES, 2007), ou seja, olhá-los como restos arqueológicos, concentrando-se no estudo das regras de formação dos discursos, a partir do conceito de arquivo; este, entendido como “uma lei que rege, agrupa, mantém e dispersa o que pode ser dito” (ESTRADA, 2014, p.229), é mutável ao longo do tempo, dando suporte a diferentes enunciados. Nesse sentido, “não deve haver fonte privilegiada, deve-se ler tudo, conhecer todas as instituições e todas as práticas, tendo em conta que até os elementos inconscientes fazem parte do discurso histórico” (ESTRADA, 2014, p. 229) A *ontologia do presente*, proposta por Foucault, opõe-se à “história-memória” da historiografia tradicional, centrada nos “grandes feitos” dos *homens*, nos documentos “importantes”, geralmente ligados ao Estado ou à Igreja; a visão foucaultiana volta-se à pequenez dos documentos esquecidos ou supostamente desimportantes como registros médicos, regulamentos institucionais e relatórios jurídicos.

A proposta historiográfica de Michel Foucault está definitivamente instalada na ideia de uma ontologia do presente, de nós mesmos, de fragmentos existenciais, de pistas silenciosas, de relatos de vida pequenos, quase insignificantes, de sujeitos invisíveis como os homossexuais, os loucos ou os criminosos. (ESTRADA, 2014, p.224)

A relação entre Foucault e sua obra e os historiadores, suas obras e a disciplina histórica foi intensa e permeada por críticas, aproximações, inspiração, afastamentos e distâncias. Essas discussões não serão detalhadas aqui, pois isso exigiria um aprofundamento muito maior nesses debates e também nas obras dos críticos e simpatizantes de Foucault, o que não tenho condições de fazer por ora. Assim, farei breves apontamentos que acredito contribuirão para, ao menos, esboçar um panorama sobre essas questões.

O artigo *As relações de Michel Foucault com Clio* (RAMOS, 2013) é muito útil para se compreender os distanciamentos e aproximações que Foucault estabeleceu com os historiadores, e quais historiadores. Em meados da década de 1960, havia aproximações importantes entre Foucault e historiadores da escola francesa dos *Annales*, como Pierre Chaunu, Marc Bloch, Fernand Braudel ou Lucien Febvre. Sem entrar em detalhes quanto a que propunha cada um desses autores, começemos pelos pontos de convergência entre eles e Foucault. Primeiramente, os *annalistas* inauguraram uma nova forma de fazer história através do estabelecimento de *séries* e da análise das relações entre elas, e através da inauguração de novas temporalidades na análise histórica. Ao invés de estabelecer grandes

“blocos” na periodização de seus estudos (feudalismo, capitalismo etc.), como era de praxe até então, esses autores propunham temporalidades variadas e concomitantes, que atravessam de forma diferenciada as séries (econômica, política, religiosa etc.). Assim, seriam os próprios objetos que informariam seus períodos, de forma que poderia haver sobreposições e afastamentos cronológicos em um mesmo estudo, a depender da série que se estivesse tratando.

Deste modo, segundo Foucault, gradativamente se substituía uma *história global* (factual e/ou totalizante) por uma *história geral* (serial ou problema). A forma “tradicional” de história supõe que todos os fenômenos de um mesmo espaço-tempo são variações ou exprimem um núcleo central, supõe a existência de uma mesma historicidade para diferentes séries (econômica, política, religiosa, técnica etc.); enfim, supõe uma continuidade ou sucessão de estágios cada um com um princípio de coesão próprio e/ou parte de conceitos ou objetos gerais para decifrar os documentos – como feudalismo, capitalismo, luta de classes etc. Diferentemente, a forma “nova” de história supõe a existência de diferentes séries de fenômenos, acontecimentos e temporalidades, procura descrever essas diferentes séries e o jogo (não a unidade) de correlações com as outras, define seu objeto a partir de um problema (*O que foi a loucura ao longo da história?*) e/ou de um conjunto de documentos selecionados (*Estudo das teses de medicina no século XVIII na França*). (RAMOS, 2013, p.337, grifos no original)

Outros pontos de aproximação entre Foucault e os *annalistas*: a crítica às análises históricas fundamentadas na noção de origem, a crítica às teleologias, o elogio à descontinuidade e o interesse por “novos temas”, ausentes das análises da historiografia tradicional, como o corpo, o sexo, a morte, o medo etc. (RAMOS, 2013) Por outro lado, o principal ponto de divergência entre Foucault e os historiadores dos *Annales* era a utilização, por parte dos *annalistas*, do ferramental teórico das “estruturas permanentes” ou de longa duração em suas análises. Foucault e um pequeno número de historiadores lançavam mão da noção de *acontecimento*, sobre a qual falarei em mais detalhes na seção seguinte.

Seguindo com Ramos (2013), olhando da perspectiva dos historiadores, a recepção da obra de Foucault foi bastante acidentada: começou com descaso, sobretudo com a publicação de *História da Loucura*, como vimos anteriormente, mas também com *O nascimento da clínica* e, depois, ao conquistar maior visibilidade entre os historiadores, o interesse foucaultiano pela história e o uso de fontes históricas estiveram sempre marcados por críticas, muitas vezes ferrenhas. Sem muitas delongas, as críticas falavam do número limitado de fontes utilizadas, das “péssimas interpretações”, das “generalizações simplificadoras”, da “supressão da história em favor da estrutura”, “hipóteses autoritárias”,

“contrassensos históricos”, “datas misturadas”. Em suma, diziam respeito aos métodos e às teses de Foucault. Para além disso, havia a preocupação em defender institucionalmente a disciplina de seus utilizadores cuja formação não havia se dado naquele tradicional campo acadêmico, sobretudo na França e Estados Unidos. Por outro lado, a obra de Foucault também contava com adesões de intensidades variadas. Nos casos de maior proximidade, alguns historiadores mostravam-se bastante simpáticos à pessoa de Foucault e sua obra, como Paul Veyne, Fernand Braudel e Michelle Perrot, influenciados fosse por sua proposta teórico-metodológica, fosse por seus objetos de análise.

É importante ressaltar que o interesse de Foucault era o de fazer uma história do presente e não uma história do passado a partir do momento presente, ou seja, um anacronismo (RESTREPO, 2008). A diferença pode ser sutil, mas é fundamental. “Anacrônico” tem duas acepções principais: (a) algo que não está de acordo com sua época e (b) um “erro de cronologia”, que consiste em equivocadamente atribuir a determinada época ou personagem ideias e sentimentos que são de outra época. A essa segunda acepção, pode-se relacionar o que Restrepo (2008) chama de “presentismo histórico”, cuja operação se daria através de “procedimentos deseventualizantes”, da “indagação metafísica”, supostas constantes históricas e invariantes antropológicas, que acarretariam em uma forma de violência epistêmica sobre horizontes históricos passados, operando *achatamentos* narrativos que destituiriam a densidade e a singularidade históricas. Essa seria a forma habitual de proceder da historiografia tradicional (e também do Estruturalismo), que estabeleceria como objeto de sua análise, “um mecanismo, ou uma estrutura que deve ser o mais unitária possível, o mais necessária, o mais inevitável possível, em suma, o mais exterior à história. Um mecanismo econômico, uma estrutura antropológica, um processo demográfico como ponto culminante da análise: assim é, em poucas palavras, a história deseventualizada.” (FOUCAULT, 1982, p.63-64 apud RESTREPO, 2008, p.115)

Para desviar do presentismo histórico, Foucault propõe a *eventualização* como método de análise histórica. Restrepo (2008) defende que, embora a eventualização tenha sido pouco discutida por comentadores da obra de Foucault, não obstante é um procedimento fundamental para se compreender a um só tempo a singularidade da leitura histórica realizada por Foucault em conexão ao horizonte filosófico e político do autor, e também proporcionaria uma amarração entre a arqueologia e a genealogia. Esse procedimento analítico busca diluir

os horizontes de inteligibilidade dados *a priori*, promovendo a *des-familiarização em relação ao objeto*, abrindo espaço à singularidade daquele acontecimento. Trata-se de tornar objeto o que tradicionalmente tomava-se como dado. Ao invés de se perguntar “o que é” ou pela “natureza” de algo, deve-se perguntar como “se constitui em um momento determinado um evento ou série de eventos que estabelecem um objeto, uma posição do sujeito, uma rede de categorias, uma prática ou umas subjetivações determinadas.” (RESTREPO, 2008, p.120) Os eventos, ou acontecimentos, tomados em sua peculiaridade, não têm todos o mesmo estatuto de relevância: ligam-se a redes distintas e ocupam níveis diferentes. A imbricação e interação entre vários planos deve ser analisada em sua especificidade, sem se recorrer a estruturas. Em última análise, a temática central de Foucault não é a sociedade, mas as práticas, discursivas inclusive, que produzem e transformam as fronteiras entre o verdadeiro e o falso, jogo que caracteriza a historicidade moderna.

Por outro lado, deve-se ressaltar que o empreendimento genealógico evoca, em um sentido, uma certa *generalidade* (RAMOS, 2013). Sim, há a recusa de projetos globais, como vimos. Mas as práticas que são objeto de análise foucaultiana – práticas de punição, práticas psiquiátricas etc. – encontram-se amplamente distribuídas no espaço, são generalizadas. “O que não se pode acreditar, a partir da perspectiva foucaultiana, é a existência de um núcleo de práticas que permita a inteligibilidade ou determine outras práticas – como, por exemplo, a noção de infra e superestrutura do marxismo.” (RAMOS, 2013, p.335)

Em certo sentido, acredito ser possível afirmar que a genealogia é uma espécie de “história ao contrário”: capitula-se o passado para ser possível esboçar como chegamos ao ponto onde nos encontramos; partindo-se de onde se está, volta-se a documentos históricos, em busca de identificar em quais momentos houve viradas abruptas, desnecessárias, porém concretas – no sentido de não seguirem uma ordem de causa e efeito ou uma perspectiva evolucionista, mas que ocorreram -, cujas marcas ecoam sobre o presente.

Assim, se tentarmos imaginar uma genealogia num espaço tridimensional e não no espaço chapado, sem profundidade, da folha de papel, em que não houvesse referencial para se estabelecer começo e final, cima e baixo; ou seja, se não estivéssemos restritos à organização lógica do texto em páginas que se sucedem e que implicam numa apreensão cumulativa daquele conteúdo, onde o que vem antes serve de subsídio e introdução ao que vem depois; se o formato do objeto (livro/revista/publicação) fosse outro, acredito que seria

mais fácil se desfazer da persistente imagem da linha ascendente que caracteriza a noção de tempo histórico da historiografia tradicional. Essa imagem da linha evolutiva é sugestiva, pois ela sintetiza a visão tradicional da disciplina histórica de que *a narrativa produzida pelos historiadores seria virtualmente idêntica à progressão histórica*. Se se consultasse todos os documentos, se se catalogasse todos os monumentos, se se escavasse todas as cidades soterradas debaixo dos pavorosos prédios espelhados, seria possível reproduzir a história narrativamente, o que culminaria na sobreposição da linha narrativa e da linha factual. Nesta perspectiva “trata[va]-se então, para o historiador, de compreender o passado, recuperando sua necessidade interna, recontando ordenadamente os fatos numa temporalidade sequencial ou dialética, que facilitaria para todos a compreensão do presente e a visualização de futuros possíveis.” (RAGO, 1998, p. 68 apud GONÇALVES, 2007).

É contra essa visão que Foucault se coloca: não há evolução, não se trata de acessar a Verdade através dos documentos, não há linha alguma conectando o passado, o presente e o futuro, não há paraíso ao final.

Portanto, não teria sentido buscar nos documentos-acontecimentos vestígios de culturas anteriores para costurar uma linha reta no tempo, apontando as continuidades de certas tradições ao longo da história, querendo rebater as multiplicidades que proliferam em categorias agrupadas por semelhanças. (LEMOS; CARDOSO Jr., 2009, p.356)

Adiantando um pouco um ponto que será tratado no início do próximo capítulo, Paul Veyne (1998), com sua capacidade impressionante de transformar os argumentos foucaultianos em uma deliciosa contação de histórias teórica, afirma que a análise deve ser feita começando-se *pelo meio*, a partir das práticas, e não a partir de ideias a-históricas como “a natureza humana” ou vocações teleológicas; tampouco se trata de tomar um objeto como dado. Veyne fala da ideia quase imagética dos *pontos de impacto das práticas atingirem o alvo (o objeto) em lugares distintos*. Assim, podemos pensar a genealogia como a descrição de dispositivos-máquina que produzem e lançam sua artilharia ³⁰ (as práticas) e atingem

³⁰ *Alvo, artilharia, luta, estratégia, tática, combate, enfrentamento, guerra*: esses conceitos permeiam a análise genealógica de Foucault e podem parecer estranhos à primeira vista. Por que um vocabulário tão *belicoso*? Longe de ser despropositada, a escolha das palavras reflete a visão foucaultiana que vincula historicidade e poder, sobre a qual ele reflete sobretudo no curso *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2010). Mais especificamente, o curso de 1975-1976 dedica-se a elaborar uma análise não econômica do poder, do poder primariamente enquanto relação de força; lateralmente, trata da validade das noções de “tática”, “estratégia”, “relação de força” etc. Assim, Foucault volta-se ao problema da guerra: “Eu gostaria de tentar ver em que

objetos sem núcleo, com contornos diluídos, desfocados; as práticas produzirão, sempre provisoriamente, as fronteiras dos objetos, são práticas de objetivação e subjetivação. “Dessa forma, os objetos seriam correlatos de práticas, não havendo uma essência desses, mas múltiplas objetivações de práticas heterogêneas.” (LEMOS; CARDOSO Jr., 2009, p.355)

Utilizadores

Como dito anteriormente, a obra de Foucault foi posta no mundo para ser lida e apropriada por quem tenha o interesse em utilizá-la. Seus textos podem servir de inspiração, suas ferramentas teóricas podem ser usadas como instrumentos para se pensar um sem-número de objetos. A lealdade que os textos foucaultianos sugerem não é da ordem da reprodução de seus esquemas metodológicos, seus conceitos ou sua teoria – os procedimentos de pesquisa não se prestam à sistematização em modelos, logo, como esquemas metodológicos, são mambembes, seus conceitos são vazantes, sua teoria não constitui unidade. Portanto, a inspiração foucaultiana reside em outro lugar, é mais atitude e menos tese, é mais deslocamento do que fixidez, é da ordem do espírito, inclinação, disposição, do olhar.

Sim, vocês poderiam pensar, mas que tipo de olhar é esse? Que espécie de deslocamento? Ou as perguntas que vêm me assombrando desde o início desta pesquisa: O que é uma genealogia, afinal? Como fazê-la? Isto aqui é uma genealogia? Esses foram questionamentos tão teimosos e obstinados que deixaram as margens do texto e infiltraram-se em seu corpo, e aí estão. Melhor admiti-los e toma-los como disparadores para pensar sobre como fazer esta pesquisa. Para refletir sobre essas questões, tomarei como referência não apenas os textos de Foucault e seus comentadores, mas também trabalhos genealógicos

medida o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode ser efetivamente identificado como o fundamento da sociedade civil, a um só tempo o princípio e o motor do exercício do poder político.” (2010, p.17) Portanto, temos aí uma indicação da razão, ou uma das razões, em adotar tal *arsenal* linguístico. Ademais, como aponta Azeredo (2014), a noção de *luta* tem um caráter privilegiado na obra e Nietzsche e é entendida como um “traço da vida”: “todo o existente é visto como um campo de batalha, definido, assim, desde a luta.” (p.75) Assim, vemos que Foucault inspira-se em Nietzsche para refletir sobre o conceito de poder e sobre a ubiquidade dos movimentos de disputa contínua, atrelando-os às ficções operadas como marcos fundadores e justificadores da sociedade civil, que podem ser exemplificados na “guerra de todos contra todos” característica do “estado de natureza” hobbesiano, e que irá ensejar o contrato social fundador do Estado.

(que se autointitulam como tal) com inspiração foucaultiana – os *utilizadores* da caixa de ferramentas foucaultiana, digamos assim.³¹

Os textos genealógicos guardam em comum algumas marcas, que serão tratadas abaixo: a **problematização**, o **acontecimento**, a **suspeição**. A problematização pensada como *procedimento* fundamental numa genealogia; o acontecimento é o construto que exprime, a um só tempo, a noção de descontinuidade e que permite estabelecer *marcos*, momentos em que ocorreram as quebras; a suspeição refere-se a uma *atitude*, uma inclinação do espírito, que me parece essencial para se construir uma genealogia inspirada na obra foucaultiana. Para este trabalho, suscitam algumas questões específicas, como *a relação com o presente ou a atualidade*, o que vem a ser um *olhar crítico* sobre o objeto, as tensões entre *transformação e continuidade*.

Começemos com a **problematização**³². Se voltarmos às reflexões de Larossa (2004) sobre a obra de Foucault como “uma operação-ensaio no pensamento, na escrita e na vida” (p.32), veremos que uma de suas características é “uma incessante problematização e reproblemática de si mesmo” (Idem). Ainda que Larossa (2004) estivesse referindo-se à problematização de si como a problematização do autor, sua experiência e a relação desta para com o texto, gostaria de pensa-la de modo expandido, à maneira foucaultiana, com uma tripla camada de sentido: em primeiro lugar, a *problematização como uma constatação, um*

³¹ Estou considerando que há uma diferenciação entre os trabalhos nos quais os textos foucaultianos aparecem como referências. Por um lado, trabalhos que se valem de constatações que Foucault elabora sobretudo em seus livros, figurando mais como panoramas históricos e menos como procedimento. Textos cujos objetos orbitam o universo da sexualidade e que se utilizam das ideias de histerização do corpo feminino ou do dispositivo da sexualidade, por exemplo, sem tomar o referencial foucaultiano como norte para o trabalho como um todo, ou seja, sem toma-lo como referencial teórico-metodológico. Por outro lado, há os trabalhos que irão aliar tanto os panoramas históricos fornecidos por Foucault, quanto irão inspirar-se nos seus procedimentos de pesquisa e trajetórias de pensamento para forjar um caminho próprio. Os textos dos *utilizadores* que aparecerão aqui encaixam-se no segundo conjunto.

³² Como aponta Correio (2014), o conceito de problematização só apareceu tardiamente no léxico foucaultiano, no final dos anos 1970, e acabou sendo deixado de lado por comentadores como Castro (2009). Não obstante, trata-se de um conceito importante para Foucault, que diz: “a noção que unifica os estudos que realizei desde a *História da loucura* é a da problematização, embora eu não a tivesse ainda isolado suficientemente. Mas sempre se chega ao essencial retrocedendo: as coisas mais gerais são as que aparecem em último lugar. É o preço e a recompensa de qualquer trabalho em que as articulações teóricas são elaboradas a partir de um certo campo empírico. Em *História da loucura*, tratava-se de saber como e por que a loucura, em dado momento, fora problematizada através de uma certa prática institucional e de um certo aparato de conhecimento. Da mesma forma, em *Vigiar e Punir* tratava-se de analisar as mudanças na problematização das relações entre delinquência e castigo através das práticas penais e das instituições penitenciárias no final do século XVIII e início do XIX.” (FOUCAULT, 2010b, p.242 apud CORREIO, 2014, p.104).

diagnóstico. Algo se torna um *problema* em determinado momento histórico, salta aos olhos, faz-se evidente – por exemplo, a intersexualidade emerge como um problema contemporâneo. Diagnosticar, aqui, refere-se a interrogar o presente em termos de diferença; liga-se, portanto, à *atualidade*, mediante três elementos: a *repetição* de acontecimentos que constituem nosso presente, as marcas de *diferença* que singularizam o presente em relação ao passado ou ao futuro (como promessa ou anúncio), a *crítica*, permitindo a vinculação entre o presente-repetição e o presente-diferença. (CASTRO, 2009, p.108)

Sandra Caponi (2012) parte do *diagnóstico* sobre o alastramento do discurso médico, especificamente o discurso psiquiátrico, como mecanismo para explicar e remediar dificuldades e conflitos das mais diversas naturezas em uma gama crescente de relações sociais – amorosas, familiares, escolares, laborais etc. – atualmente. A “psiquiatria ampliada” diz respeito a uma forma de gestão biopolítica que se expandiu para fora dos muros dos hospitais psiquiátricos e tornou-se ubíqua a ponto de não nos apercebermos dela, nos habituarmos ao ponto de naturalizá-la e considerá-la evidente.

Constar algo a partir do tempo presente significa, portanto, colocar uma questão em evidência, desbanalizá-la, reinstaurar a estranheza que há em sua artificiosidade. É uma constatação necessariamente perplexa, pois procura abrir caminho para sermos tomados de espanto por algo que estava bem debaixo de nossos narizes e ainda assim não víamos.

A partir dessa constatação, Caponi (2012) procura “pensar de outro modo o nosso presente” (p.16), voltando-se ao “momento histórico que possibilitou o surgimento de uma nova configuração epistemológica” (p.20), a partir da qual a psiquiatria passou a abarcar tanto os delírios e alucinações, quanto os sofrimentos humanos mais cotidianos. Debruça-se tanto sobre estratégias teórico-epistemológicas, quanto sobre práticas concretas. Através dessa reviravolta, questões de cunho social e estrutural, como o assédio moral e sexual sofrido pelas mulheres no ambiente de trabalho ou as “dificuldades de aprendizagem” das crianças nas escolas foram reduzidos a explicações hereditárias ou neurológicas que em nada contribuem para esclarecer e combater suas causas, sociais. Para a autora, houve um *momento* historicamente localizado em que a psiquiatria se transformou em estratégia biopolítica ampliada, dedicada mais à prevenção e menos à cura; trata-se de um *acontecimento* em que um determinado conjunto de práticas, saberes, instituições, estratégias, agentes, toma um rumo contingente. A direção poderia ter sido outra, como mostra Caponi (2012) quando

indica que entre as teses concorrentes de Pinel e Cabanis, a segunda ecoou profunda e longamente, a ponto de impactar a psiquiatria mundial, instituindo a noção de “degeneração” e vinculando a dimensão moral à materialidade do cérebro.

As perguntas decorrentes de um determinado diagnóstico, ou seja, apontar algo como um problema para uma época e indagar-se sobre como vem a emergir enquanto problema – em suma, *por que isso ocorre? Como isso ocorre?* – estão sempre ligadas ao aspecto contingencial do objeto. Os recortes feitos pelos autores são escolhas por um conjunto de pistas que serão seguidas para se traçar a narrativa; diferentes caminhos se abrem e entrelaçam perante o objeto, apresentando-se por vezes como bifurcações ou por um feixe multidirecional de possibilidades, algumas delas seguidas pelos autores. Sanches (2015), em seu trabalho sobre os corpos monstruosos ou grotescos na Modernidade, aponta o *estilhaçado* da narrativa genealógica, fraturada pelas escolhas autorais e pela natureza multidimensional do objeto:

Como a tarefa de narrar está repleta e escolhas, recortes e dimensões de análise pessoais, este trabalho não pretende constituir uma verdade unívoca sobre os fatos. Em vez disso, nossa tarefa consiste em desenvolver um relato a partir de alguns dos desvios, das linhas de fuga e das fraturas que envolvem o fenômeno. Para tanto, escolhemos o método genealógico por considerá-lo capaz de realizar uma crítica proveitosa às lacunas do método historiográfico das grandes narrativas e, também, às do materialismo histórico proposto pelo marxismo. (SANCHES, 2015, p.10)

Movimentos ambivalentes, que se sobrepõem, chocam-se uns com os outros, atropelam-se, mesclam-se, com porosidades distintas. Sanches (2015) argumenta que, se por um lado o corpo monstruoso era tema recorrente em mídias sensacionalistas durante a Modernidade na Europa, promovendo um “espetáculo dos horrores” e sensações como medo, nojo e repulsa no público; por outro lado, um número importante de escritores, filósofos, pintores, cineastas e fotógrafos produziram narrativas de iam de encontro aos modelos hegemônicos de corporalidade, deslocando-os de sua monstruosidade abjeta.

Esses trabalhos genealógicos guardam em comum o movimento narrativo flutuante, ambíguo, através dos quais apresentam seus objetos de forma sempre contingente e aberta. Essa preocupação em não delimitar fronteiras intransponíveis a seus objetos não significa mal traça-los, mas encara-los como categorias abertas, mutáveis. Em última análise, podemos pensar que os trabalhos genealógicos empreendem movimentos espiralescos, sempre retornando ao que seria seu marco zero, a delimitação do objeto, mas revistando-o a partir de

lugares que carregam marcas distintas. À imagem do movimento em espiral, deve-se adicionar fraturas, quebras, mudanças de direção, que são as guinadas surpreendentes para direções imprevisíveis que os objetos adquirem ao longo da narrativa.

As mutações do objeto podem ser de tal ordem que cabe perguntar-se se de fato se trata do mesmo objeto. Os corpos grotescos de Sanches (2015), a psiquiatria de Caponi (2012), a nossa intersexualidade é a mesma ao longo do trabalho? Qual é a liga que garante tratar-se da mesma coisa? O que une os cacos desse objeto fragmentado não é uma essência do fenômeno em escopo, mas a narrativa desenvolvida pelos autores, através da incorporação de mudanças profundas que ocorreram ao longo de tempo, de forma que manter a “delimitação” do objeto seja sempre um esforço narrativo, em grande medida *sui generis*. Em outras palavras, as definições do objeto são precárias, pois as genealogias tratam do movimento e suas guinadas repentinas, através de um pensamento experimental.

O segundo sentido da **problematização**: uma *postura analítica, uma estratégia para se aproximar do objeto*, inquirindo-o não em sua essencialidade, como já foi dito, – o que é a intersexualidade *verdadeiramente?* -, mas construindo problemáticas a partir de determinado diagnóstico, ou problema atual (BIRMAN, 2018). “Com efeito, a articulação existente entre a existência de um problema na atualidade, sobre o qual se realizariam problematizações pertinentes com vistas a se construir problemáticas, delinearía assim, ao mesmo tempo, um estilo de pensamento e um modelo de pesquisa. (CASTEL, T.; CASTEL, R; LOVELL, 1979 apud BIRMAN, 2018, p.445)

Correio (2014) refere-se à problematização como jogo agonístico que se realiza no terreno do próprio pensamento, uma *experimentação* que propõe ir além das noções limitadoras de representação e criação, interrogando-se sobre as próprias formas de constituição do objeto através do pensamento. Sintetiza o projeto foucaultiano como “a busca por um movimento disjuntivo que leve ao questionamento da razão, ou do pensamento, que rege nossos gestos mais cotidianos, nossas práticas.” (CORREIO, 2014, p.106) No entanto, para que tal disjunção se realize, é necessário um campo empírico, que no caso de Foucault, é a história, vista a partir das discontinuidades, ou das rupturas, em oposição a uma história global (CASTRO, 2009), como vimos na seção anterior.

A discussão promovida por Agamben (2014) sobre o que significa ser contemporâneo (de um texto, de uma época) traz aspectos que se relacionam à problematização tanto como

diagnóstico, quanto como conceito analítico. O filósofo italiano remete-se a Nietzsche³³ para pensar essa questão, para quem o “contemporâneo é o intempestivo”, uma crítica voltada àquilo de que a época justamente se orgulha.

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo aquele que não coincide perfeitamente com ele nem se adequa às suas exigências e é, por isso, nesse sentido, inatural; mas, precisamente por isso, exatamente através dessa separação e desse anacronismo³⁴, ele é capaz, mais do que outros, de perceber e de apreender seu tempo. (...) A contemporaneidade é, assim, uma relação singular com o próprio tempo, que adere a ele e, ao mesmo tempo, toma distância dele; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que adere a ele através de uma dissociação e de um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que se ligam em todos os pontos perfeitamente com ela, não são contemporâneos, porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (AGAMBEN, 2014, p.22-23, grifos no original)

Portanto, ser contemporâneo a uma época não diz respeito a estar no reino dos vivos, ao lado de tantos outros corpos, naquele período histórico, mas passa por uma espécie de descolamento – ou disjunção, nas palavras de Correio (2014) - em relação ao tempo presente, tomar certa distância de um tempo que é o próprio, estar concomitantemente presente e ausente. Trata-se de um estranhamento quanto à familiaridade dos gestos em toda sua pequenez e cotidianidade, ser capaz de enxergar não o que se mostra facilmente aos olhos, mas ver a obscuridade do nosso próprio tempo. Tomemos emprestada a analogia que Agamben (2014) faz com o céu noturno: para além dos corpos brilhantes das estrelas e planetas, o *escuro* da noite é composto pela *luz* emanada pelas galáxias que se distanciam de nós constantemente a velocidades tão grandes e mais velozes do que sua própria luz; sua luz constitui uma presença ausente que se distancia indefinidamente. “É como se aquela luz invisível, que é a escuridão do presente, projetasse sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às sombras do agora.” (AGAMBEN, 2014, p.33)

Essa acepção do ser contemporâneo dialoga com a problematização, pois destaca o papel imprescindível da reflexividade sobre o próprio tempo, tornada possível através de sua

³³ Agamben (2014) refere-se ao texto *Considerações intempestivas*, publicado por Nietzsche em 1874.

³⁴ Quando Agamben (2014) fala no contemporâneo como anacrônico, acredito que a acepção da palavra é a de algo que não está de acordo com sua época, e não a de um “erro de cronologia” que consiste em equivocadamente atribuir a determinada época ou personagem ideias e sentimentos que são de outra época. Essa diferença é importante, pois relaciona-se ao que foi dito na seção anterior sobre as críticas foucaultianas ao “presentismo histórico” e sua estratégia metodológica de “eventualização”.

interpelação, transformação e ligação a outros tempos. Assim como Foucault, Agamben (2014) enfatiza que a via de acesso ao presente dá-se ao se olhar o passado, “tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, porém, a um passado remoto, mas ao que no presente não podemos de forma alguma viver e, restando não vivido, é incessantemente tragado em direção à origem, sem jamais poder alcançá-la.” (p.31) Ao fim do texto, Agamben comenta que “[é] algo do gênero o que devia ter em mente Michel Foucault, quando escrevia que suas investigações históricas sobre o passado são apenas a sombra produzida pela sua interrogação teórica do presente.” (2014, p.33)

Em outras palavras, o olhar de tipo genealógico, voltado ao passado, é um olhar contemporâneo, não poderia ser outro que um olhar contemporâneo, dado que as questões que o animam e a forma mesma de indagar são produzidas no tempo presente. Não se trata de olhar o passado numa perspectiva da historiografia tradicional, preocupada em estabelecer fatos incontornáveis, no que hoje nos parece uma certa ingenuidade quanto ao próprio jogo de fabricação de verdades e importâncias, de produção de valores. Estamos agora em outro momento, movemo-nos da ingenuidade, da credulidade, à suspeição. “Agora” é um agora longo, visto a importância de Nietzsche para essa reviravolta, como ressaltado por Foucault (2016a) e também Agamben (2014). De todo modo, suspeitamos. A questão da suspeição ficará mais clara logo abaixo.

Em terceiro lugar, temos a **problematização** como *disposição meta-reflexiva que permeia todo o texto*, que significa revisitar constantemente as bases sobre as quais o texto vem sendo erigido, sem depositar demasiada confiança no que vem sendo dito. Essa marca não está necessariamente presente, de forma explícita, em todo trabalho genealógico. A inserção deste terceiro aspecto da problematização aqui ecoa a perspectiva de Larossa (2004) sobre o ensaio como experimentação de si através do pensamento— e, no caso de Foucault, a vida como experimentação — e coaduna-se com o meu próprio percurso de escrita deste texto. Este texto que, optou-se, mostra as entranhas.

Seguindo com as características do trabalho genealógico, em segundo lugar temos a importância do conceito foucaultiano de **acontecimento**, em suas quatro dimensões identificadas por Castro (2009): como novidade histórica; como regularidade histórica das práticas; como relação de forças, referente à transformação das práticas através de sua inserção em novas táticas e estratégias de luta; enfim, como método de trabalho histórico.

Este último pode ser compreendido como *acontecimentalização* - ou *eventualização* (RESTREPO, 2008), como vimos acima -, uma forma de trabalhar com a história a partir de (a) uma ruptura: “fazer surgir a singularidade ali onde se está tentado [a] fazer referência a uma constante histórica, a um caráter antropológico ou a uma evidência que se impõe mais ou menos a todos.” (CASTRO, 2009, p.26); (b) “encontrar as conexões, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias que permitiram formar, em um momento dado, o que depois de apresentará como evidente.” (Ibidem) Esse segundo aspecto da *acontecimentalização* implica em interrogar os acontecimentos nos processos múltiplos que os constituem, sem procurar limitar de antemão o número de elementos que surgirão ao longo da análise.

A noção de acontecimento liga-se à irrupção do novo, a quebras na continuidade: “o *acontecimento* deve ser entendido como a emergência do singular que se opõe à regularidade discursiva construída pelos operadores da continuidade.” (ESTRADA, 2014, p. 224-225) Tal emergência origina-se em um determinado estado de forças, e não há protagonistas, ou seja, sujeitos históricos privilegiados, responsáveis por essas guinadas repentinas.

É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na área singular do acontecimento. (FOUCAULT, 2016a, p. 73)

Dentre os trabalhos genealógicos com que tive contato, *Problemas de Gênero* (BUTLER, 2014) parece ser um caso à parte. Tenho argumentado até aqui que uma das especificidades das genealogias é o olhar que lançam ao campo empírico da história para pensar as continuidades/descontinuidades de seus objetos. Judith Butler (2014), no entanto, tece uma análise *conceitual* sobre o gênero ao estabelecer um diálogo crítico com alguns autores, como Foucault, Kristeva, Lacan, Lévi-Strauss e Wittig. Para problematizar a heteronormatividade do gênero, reificada através da ontologização da categoria “mulher”, a autora conversa com três campos discursivos distintos, o feminismo, o estruturalismo e a

psicanálise, sem historiciza-los. Ainda assim, associa seu trabalho à genealogia foucaultiana, definindo-o como uma “genealogia da ontologia do gênero” (p.58).

Explicar as categoriais fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica. A qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. (BUTLER, 2014, p.9, grifos no original)

No excerto acima, fica claro como o livro de Butler (2014) identifica-se com a genealogia em sua perspectiva crítico-experimental, no jogo agonístico do qual fala Correio (2014). Vemos que a inscrição da categoria de gênero enquanto acontecimento histórico é um pressuposto do qual Butler (2014) parte, mas não parece ser de seu interesse olhar o passado em uma perspectiva histórica; trata-se mais de pensar a contemporaneidade.

Abordagem muito distinta é realizada por Jennifer Germon (2009), no livro dedicado a uma genealogia do gênero como *ideia*. O marco inicial da análise, o final dos anos 1940, é pontuado como o momento de emergência da noção contemporânea de gênero enquanto categoria pessoal e social, atualmente tão disseminada e polifônica, ligada ao trabalho do psicólogo e sexólogo John Money. Imbricada à produção e reprodução do conceito de gênero está a trajetória das pessoas intersexo, cujos corpos e construções identitárias serviram e servem como base a partir da qual se estabelece normas de sexo e gênero desde pelo menos metade do século passado. Mais ainda, o manejo médico dos casos de intersexualidade guarda uma relação íntima com o “gênero” que surge a partir do período em questão. Germon (2009) percorre os trabalhos de Money, seus colaboradores e críticos, as produções feministas da segunda onda, até chegar à emergência da “política intersexo”, ou seja, a constituição de grupos organizados de pessoas que se identificam como intersexo e lutam contra as violências perpetradas contra seus corpos pela prática médica, durante a década de 1990. Seu objetivo é refletir sobre as condições de existência do gênero enquanto ideia, historicizando corpos, subjetividades e o próprio conceito de gênero, que aparece frequentemente como um dado a-histórico em textos feministas.

Por fim, a terceira marca dos textos genealógicos, que eu gostaria de chamar de *suspeição*, uma espécie de *desconfiança* que não está desconectada da própria ideia de problematização. Isso significa colocar em questão os saberes “tradicionais”, as narrativas sedimentadas, os percursos traçados anteriormente – inclusive, em relação à própria trajetória intelectual, através da revisão, retrabalho e transformação de conceitos, como vimos que foi a maneira como Foucault lidou com seu trabalho ao longo de sua vida.

Como no poema *suspeitoso* de Roberto Juarroz incluído como epígrafe deste capítulo, trata-se revirar as pedras, o homem, a morte, e sempre encontrar outras pegadas que não vimos antes, mas que estavam lá. Trata-se de desconstruir narrativas sedimentadas em solos que são, quando se lança um olhar mais demorado, friáveis. Will Lucas Pena (2016), em uma análise genealógica sobre o “prestígio” do continente antártico, revira palavras e pedras metafórica e literalmente, operando deslocamentos temporais e espaciais para pensar as representações produzidas sobre esse pedaço de terra no extremo sul do planeta, visto como “a última fronteira” do globo terrestre. A fim de problematizar a historiografia oficial sobre a Antártica, ancorada em categorias como “pioneirismo”, “descoberta” e “alteridade radical”, contrapõe essa documentação, produzida ao longo do século XX, a artigos e reportagens publicadas em jornais estadunidenses e à cultura material escavada nos sítios arqueológicos da ilha Livingston, pertencente ao arquipélago antártico, ambos datados do século XIX. Ao coletar e analisar restos de garrafas e cachimbos deixados na ilha por tripulações de embarcações baleeiras do século XIX, Pena (2016) coleciona vestígios que indicam uma intensa atividade comercial e o acesso corriqueiro às “terras geladas” antes que fossem “descobertas”. O uso dos periódicos e dos vestígios materiais do século XIX proporcionam “um feixe de entrada para o terreno de *representações/construções* que a Antártica ensejava então, ajudando a encontrar ‘diferentes cenas’ onde o continente ‘desempenhava papéis distintos’.” (PENA, 2016, p.33. Grifos no original)

A partir daí, Pena (2016) utiliza-se de um referencial teórico feminista para destrinchar a identidade do continente como “inóspito”, “lugar que não é para qualquer um(a)”, “onde apenas os fortes sobrevivem”. O autor discorre sobre as imagens generificadas coladas ao imaginário popular sobre a Antártica, que supostamente excluiria mulheres de seu território até poucas décadas atrás; no entanto, exhibe um crânio feminino, encontrado na Ilha Livingston em expedições arqueológicas, que insere a presença de mulheres no continente

desde pelo menos o século XIX. O crânio de uma mulher indígena aparece como uma espécie de contraponto a sua própria narrativa, uma contradição, uma pista que nos lembra que há outras formas de contar a história, que outras pessoas passaram por ali; que há que se desconfiar; buscar pelos *esquecidos da história*, pelos *saberes sujeitados*.

Michel Foucault faz ressurgir o esquecido, o recalcado da Razão, e abre as portas para uma nova sensibilidade histórica que já não é a da valorização dos heróis, que estão cansados, nem a da glorificação dos condenados, cuja dialética ficou presa em seus próprios nós em 1956, mas a sensibilidade dos esquecidos da história, buscados em todas as pistas deixadas por trás das paredes entre as quais a Razão os encerrou. (DOSSE, 1999, p.197)

Em última análise, se seguirmos tensionando essa questão, chegaremos ao limite que seria desconfiar da própria suspeição, problematizar a própria problematização. Ou seja, que tempos são estes que veem surgir uma forma de produção de conhecimento que interroga incessantemente a si mesma, um pensamento que procura desvencilhar-se de transcendentalidades, de essências, de teologias, para finalmente virar-se contra si mesmo? Como olhar para nossa desconfiança a partir de um referencial suficientemente “distanciado”, se estamos inteiramente implicados neste tempo presente e imersos em suas formas de análise *sui generis*? Claro, poderíamos fazer isso ao adotarmos um outro referencial teórico, a partir do qual analisaríamos a problematização e a desconstrução tão amplamente disseminadas atualmente, sua concepção de história como um campo minado de discontinuidades ou outro conceito que se escolha. Mas essa saída não resolveria de fato o problema que estou colocando, me parece, que é usar a caixa de ferramentas da problematização para analisa-la a si mesma. Se a problematização recomenda o desnudar-se de ferramentas analíticas tradicionais, sistemas teóricos “totalitários”, essência e teleologia, e propõe pensar sobre o próprio pensamento, historicamente inscrito, ela fornece a possibilidade de se pensar a contemporaneidade em seu frescor mais fresquinho? Se é a própria problematização um dos produtos mais característicos da contemporaneidade?

Trata-se de um trabalho sem fim, como uma *matrioshka* que dá à luz a uma nova boneca um tantinho menor, um tantinho diferente da precedente, num movimento infinito? Pergunto, portanto, qual seria o limite, se haveria um limite em nossa capacidade de análise, no caso de um trabalho genealógico, no que se refere à proximidade temporal, se uma certa distância é imprescindível, ou se esta é uma tarefa impossível e que não podemos deixar de

realizar; como diz Agamben (2014), é como ser pontual a um compromisso ao qual somente podemos faltar. Pensar a atualidade em “tempo real” – tomando como material de análise transformações recentes e recentíssimas - é pensar em uma genealogia do futuro, uma reflexão que só poderá ser feita em um tempo futuro, quando tomarmos distância suficiente? Essas questões serão retomadas na seção final deste trabalho.

Contra o Método, *pero no tanto*: Recomendações metodológicas de Foucault

Não obstante meu elogio à criatividade e liberdade de autoria, me valerei de algumas *recomendações* apresentadas pelo autor francês para trabalhos que buscassem inspiração em sua obra. Castro (2009) refere que em textos como *Vigiar e Punir*, *Em Defesa da Sociedade* e *Vontade de Saber*, Foucault apresenta uma série de princípios metodológicos para abordar a análise do poder. Quais seriam então esses princípios presentes nos textos de Foucault que nortearam esta tese?

Na aula de 14 de janeiro no curso ministrado por Foucault no Collège de France em 1976, intitulado *Em Defesa da Sociedade* (2010), nos são apresentadas “precauções de método” importantes para a elaboração de um estudo genealógico. Essas orientações metodológicas reaparecem, de forma bastante semelhante, em *A Vontade de Saber* (2012), como “prescrições de prudência”. Estas recomendações servirão como fio condutor para apreender as reflexões desenvolvidas nas genealogias foucaultianas, incluindo conceitos caros como poder, estratégias, saber e práticas.

A primeira delas é a *regra da imanência*: determinadas relações de poder instituíram a sexualidade (objeto em análise na obra) como problemática, constituindo-a ao expô-la a procedimentos discursivos, práticas e técnicas de saber. Isso significa dizer que não há um núcleo duro da sexualidade que, sob determinadas condições históricas, tornou-se alvo de práticas e discursos multidirecionais, uns mais eficientes ou verdadeiros que outros para exprimir com mais acuidade o que a sexualidade “de fato é”. As estratégias de poder e técnicas de saber são co-constituintes da sexualidade, e não externos a ela.

A *regra das variações contínuas* chama a atenção para a impermanência das correlações de forças e para a mutabilidade das posições assumidas pelos sujeitos implicados

no jogo de forças. Como não há lugares cristalizados para dominados e dominadores, não se trata de apontar aqueles que “detém o poder” e aqueles que estão “privados” dele, mas atentar para os “esquemas das modificações” que o jogo das correlações de força implica (FOUCAULT, 2012). Em outras palavras, o poder deve ser encarado como *algo que funciona*, que transita entre os indivíduos, não algo que se possui, como uma riqueza ou bem que pode ser acumulado e passado adiante. Os indivíduos devem ser encarados como intermediários do poder, ao mesmo tempo em que são um efeito dele. Nesse sentido, os indivíduos não são alvos inertes do poder, mas estão sempre em uma posição de exercício do poder e submissão a ele (FOUCAULT, 2010).

Apreender o poder em suas extremidades, partindo não de seu centro ou de seus mecanismos gerais, mas concentrar-se nas instituições locais, onde o poder “consolida-se em técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais, eventualmente até violentos.” (FOUCAULT, 2010, p.25) Nesse mesmo sentido, deve-se fazer uma *análise ascendente* do poder: partindo-se dos mecanismos “infinitesimais” de poder, com sua história, técnicas e táticas próprias e que contam com uma solidez característica, deve-se então analisar como são colonizados, investidos, transformados e deslocados “por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global.” (FOUCAULT, 2010, p.27)

Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as táticas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles não investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais e lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais de poder. (FOUCAULT, 2010, p.27)

A regra do duplo condicionamento estabelece que todo “foco local” ou “esquema de transformação” das relações de poder se insere em uma estratégia global, através de encadeamentos sucessivos, ao mesmo tempo em que se apoiam em suportes ou pontos de fixação que são as relações precisas e tênues, sempre em transformação (FOUCAULT, 2012). Não se trata de dois níveis distintos, micro e macro, dado que não há descontinuidade, mas tampouco há homogeneidade entre estratégias locais e globais. A relação entre elas é de duplo condicionamento.

Tampouco trata-se de analisar o poder pela intenção dos sujeitos em posição de dominação, mas de *estudá-lo através de suas táticas e práticas reais*, através de sua “face

externa”, os pontos de contato com os alvos das ações e das práticas de poder; em outras palavras, os procedimentos mesmos de sujeição. “Em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar (...) estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, como efeitos do poder, como súditos.” (FOUCAULT, 2010, p.26)

Por fim, a regra da *polivalência tática dos discursos* diz que o discurso deve ser concebido como uma “série de fragmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável.” (FOUCAULT, 2012, p.111). O discurso está inserido em um jogo instável e complexo em que pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, mas também ponto de resistência.

Não se trata de perguntar aos discursos sobre o sexo de que teoria implícita derivam, ou que divisões morais introduzem, ou que ideologia – dominante ou dominada – representam; mas, ao contrário, cumpre interrogá-los nos dois níveis, o de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e saber proporcionam) e o de sua integração estratégica (que conjuntura e que correlação de forças torna necessária sua utilização em tal ou qual episódio dos diversos confrontos produzidos). (FOUCAULT, 2012, p.113)

Em suma, as orientações metodológicas apresentadas acima enfatizam a necessidade de se partir de uma dimensão local dos fenômenos, de sua superfície mais visível e das zonas de contato entre as tecnologias de produção dos sujeitos e seus corpos, desconfiando da eficácia em se analisar uma suposta intencionalidade daqueles implicados no conjunto das relações de poder em escopo. Ou seja, a análise deverá partir não do “sistema capitalista” ou da “burguesia” como um todo, mas das técnicas e táticas de produção de verdades, valores e de controle dos corpos nas escolas/fábricas/hospitais localmente situados, para então relacioná-las às estratégias “globais” do capitalismo ou da burguesia, por exemplo. Voltarei a esse exemplo logo abaixo.

Não se trata de voltar o olhar para as “instâncias de decisão”, ou perguntar-se quem detém o poder para tal e qual coisa, no nível da intenção ou da decisão - para Foucault uma questão “labiríntica e sem saída” (2010, p.25). Foucault (2012) entende que a intencionalidade ou subjetividade compreendidas nas relações de poder são atravessadas por cálculos e, portanto, são inteligíveis aos sujeitos implicados, sem que resultem de uma escolha puramente individual ou sem que estejam enredadas em relações de causalidade em relação a outras instâncias.

[A] racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem – cinismo local do poder – que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio ou condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto: lá, a lógica ainda é perfeitamente clara, as miras decifráveis e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido e poucos para formulá-las: caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos “inventores” ou responsáveis quase nunca são hipócritas. (FOUCAULT, 2012, p.105)

Para que as propostas teóricas e as decorrentes recomendações metodológicas apresentadas acima fiquem mais claras, acredito que podemos nos beneficiar de um exemplo, apresentado por Foucault (2010) ainda na aula de 14 de janeiro em *Em Defesa da Sociedade*. Tomando como questão objetos aos quais se dedicou, a sexualidade e a loucura, como relacionar as transformações nesses âmbitos ocorridas durante a Modernidade com a dominação da classe burguesa, que veio a se consolidar também nesse período? Não se trata de partir da dominação da burguesia enquanto fenômeno geral, mas partir “de baixo”, dos mecanismos de controle que foram sendo instituídos na família, na escola, em âmbito local, com seus agentes também locais – família, pais, médicos, escalão mais baixo da polícia etc. Os instrumentos desenvolvidos por esses agentes locais, que compunham o círculo imediato dos indivíduos, respondiam a algumas necessidades igualmente situadas, até que, em determinadas conjunturas, passaram a ser úteis politicamente e lucrativos economicamente. *Não era a exclusão dos loucos ou o controle da masturbação das crianças a peça fundamental prescindida pela burguesia para sua dominação, em determinado momento, visto que não há uma relação de causalidade entre aqueles e esta* – Foucault fala sempre em *condições de possibilidade* e não em *condições necessárias*. Para ele, inclusive, “o sistema burguês pode suportar perfeitamente o contrário” (2010, p.28). O que mobilizou o interesse da classe burguesa não foi o controle da sexualidade infantil ou a exclusão dos loucos em si, mas *a técnica e o próprio procedimento de exclusão*.

Caso Pulaski

Em 7 de abril de 2019, a manchete de um artigo publicado pelo jornal estadunidense *New York Times* afirmava: “Pulaski,³⁵ herói polonês na Guerra de Independência [estadunidense], provavelmente era intersexo, afirmam pesquisadores” (MERVOSH, 2019). A descoberta da intersexualidade de Pulaski foi o resultado inesperado de uma pesquisa que tentava dar conta do “mistério” bicentenário relativo ao local de sepultamento do corpo de Pulaski. Com efeito, especulações sobre o destino dos restos mortais de Pulaski apontavam para duas direções: uma versão sustentava que seu corpo havia sido sepultado no mar, enquanto versão alternativa defendia que o local de sepultamento fora uma plantação próxima à cidade de Savannah, no estado da Geórgia, a sudeste dos Estados Unidos (MERBS, 1997).

Tomando como verídica a segunda versão, um monumento fora erigido em homenagem a Pulaski, em Savannah, em 1854, e os restos mortais encontrados na sepultura em área próxima à cidade foram transferidos e aí acomodados em uma caixa de metal. Em meados dos anos 1990, durante uma reforma do monumento a Pulaski, a caixa foi novamente aberta e Charles Merbs, antropólogo forense da Universidade do Estado do Arizona, uniu-se à equipe de pesquisadores composta pela bioantropóloga Karen Burns (Universidade da Geórgia) e pelo historiador Chuck Powell, reunida para investigar se o esqueleto encontrado no monumento de fato pertencia a Pulaski (SECKEL, 2019).

Merbs rememorou o seu envolvimento na pesquisa sobre Pulaski em 1996 em entrevista recente ao jornalista Scott Seckel (2019), na qual relatou que, antes de examinar os restos mortais atribuídos a Pulaski, teve de assinar um termo de confidencialidade no qual se comprometia a guardar sigilo sobre os detalhes da investigação até que o relatório final

³⁵ Casimiro Pulaski, versão “aportuguesada” de Kasimierz Pulaski, nasceu em uma família nobre na cidade polonesa de Varsóvia em 1745. Recebeu treinamento militar durante a juventude e lutou na guerra entre a República das Duas Nações (Polônia e Lituânia) contra a invasão russa de seu território, entre 1768 e 1772. Emigrou para os Estados Unidos em 1777 e apresentou-se a George Washington, passando a integrar o exército que lutava em favor da independência estadunidense frente ao domínio inglês. Morreu em decorrência de um ferimento de guerra próximo à cidade de Savannah, Geórgia, em 1779. Nos Estados Unidos, Pulaski foi postumamente condecorado com o título de “Pai da Cavalaria Americana” e representado em monumentos referentes à Guerra de Independência (1775-1783); condados, cidades, escolas, pontes, estradas e “até um submarino nuclear” carregam seu nome (MOREIRA, 2019), e a memória de seus feitos durante a guerra é celebrada até hoje em desfiles cívicos (MERVOSH, 2019; NPA, 2015).

viesses a público. Além disso, afirmou que Karen Burns lhe teria dito para “entrar [na sala onde estavam os restos mortais] e não sair correndo e gritando”. Ao entrar na sala, Merbs “imediatamente” compreendeu a razão para tamanho espanto, ao mirar os ossos em questão: “o esqueleto era o mais feminino possível”, afirmou Merbs ao jornalista. O tamanho e o formato da pélvis do esqueleto levavam a crer que teria pertencido a uma mulher, ainda que outros elementos³⁶ contribuíssem para a hipótese de que o esqueleto teria pertencido de fato a Pulaski. Outros *indícios de “ambiguidade”* foram inventariados pela equipe de pesquisa: a análise do esqueleto apontava para uma “graciosidade generalizada e baixa estatura”, características do crânio compunham “um mosaico de traços femininos e masculinos”, Pulaski teria sido reiteradamente retratado em pinturas da época “com alusão a seios e linha capilar recuada” (MERBS, 2008 apud GELLER, 2017 p. 149). Voltando-se à biografia de Pulaski, levantou-se que seu batizado na Igreja Católica havia ocorrido na residência da família, e não em uma igreja, o que seria atípico para a época, e os registros batismais referiam-se a “*ob debilitatis causam*”, termo vago que apontaria que a criança sofreria de algum tipo de “debilidade” (GELLER, 2017; PINKOWSKY, 2019).

A equipe de pesquisa de 1996 passou então a lidar com a hipótese de Pulaski ter sido afetado pela hiperplasia adrenal congênita (HAC),³⁷ um dentre os mais de quarenta diagnósticos distintos que atualmente compõem o termo guarda-chuva da intersexualidade. Essa condição poderia esclarecer o “mistério” adicional que se constituiu ao redor do esqueleto de Pulaski, cuja identidade foi confirmada através de exame de DNA somente entre 2018 e 2019. Se, antes, o objetivo da equipe de pesquisa de 1996 era estabelecer a veracidade

³⁶ Os indícios eram a baixa estatura, idade e compleição física em geral; um defeito encontrado no crânio pelos pesquisadores correspondia a uma mancha abaixo do olho esquerdo, reproduzida em um retrato de Pulaski realizado ainda em vida; a cicatrização irregular de uma fratura constatada nos ossos da mão direita do esqueleto era consistente com a lesão na mão direita decorrente de uma batalha da qual Pulaski participou, ainda na Polônia, antes de viajar aos Estados Unidos; sinais nos ossos da bacia e dos ombros eram condizentes com a prática intensiva da equitação; os ossos da testa do esqueleto apresentavam uma lesão, provável resultado de um ferimento sofrido por Pulaski em uma de suas batalhas; ausência de cicatrizes típicas de parto na pélvis (SECKEL, 2019).

³⁷ A hiperplasia adrenal congênita (HAC) engloba um conjunto de síndromes caracterizadas por deficiências enzimáticas (parciais ou totais) na síntese dos esteroides adrenais. As manifestações clínicas dependem da enzima envolvida, podendo se expressar por insuficiência glicocorticoide, insuficiência mineralocorticoide, excesso de andrógenos ou, ainda, por insuficiência de andrógenos. A deficiência enzimática mais frequente é a da 21-hidroxilase. Quando isso acontece, o cortisol é o hormônio que se torna deficiente e os hormônios andrógenos (ditos masculinizantes) aumentam seus níveis. Em embriões XX, isso pode levar ao aparecimento de caracteres sexuais masculinos (pelos, aumento do clitóris) (BRASIL, 2017). O diagnóstico de Pulaski provavelmente seria HAC 21-hidroxilase.

da identificação dos restos mortais atribuídos a Pulaski, o conjunto de pistas, materiais e biográficas, paulatinamente formou um quebra-cabeças *ambivalente* no qual figuravam elementos ditos femininos e masculinos, de modo que a própria identidade histórica do “herói de guerra” passou a ser colocada em questão. Um “esqueleto feminino”, presença de seios, linha capilar recuada e uma possível genitália ambígua – razão que explicaria o batizado de Pulaski ter sido realizado em ambiente privado (GELLER, 2017) –, em suma, sinais da hiperplasia adrenal congênita, por um lado, e uma identidade até então incontestavelmente masculina (e *bastante* masculina, se considerarmos a condecorada carreira militar de Pulaski), por outro, compunham a colagem de pistas reunidas pela equipe de 1996.

Lisa Powell, filha do historiador Chuck Powell e estudante de antropologia e arqueologia na Universidade da Geórgia do Sul, retomou por volta de quatro anos atrás a pesquisa de 1996, interrompida sem que se pudesse chegar a uma identificação definitiva da ossada através de exames de DNA, mais rudimentares à época. Em entrevista a um jornal local da cidade de Savannah, Lisa Powell comentou sobre a maneira como se chegou à conjectura relacionada à HAC cerca de vinte anos antes: Charles Merbs “encontrou uma *foto de uma condição* chamada HAC, e a foto era quase exatamente igual a um retrato de Casimiro Pulaski; ainda que o retrato fosse dos anos 1700 e a foto de um dicionário médico fosse de 1965, a similitude era impressionante” (POWELL, 2019, tradução e grifos nossos). Voltarei ao caso de Pulaski ao final deste trabalho. Por ora, gostaria de me debruçar em alguns pontos do que foi exposto até aqui.

Os detalhes relatados suscitam algumas questões muito interessantes sobre a produção da intersexualidade nos corpos em questão. O caso do esqueleto de Pulaski tem um valor que não o anedótico, ainda que esse tenha sido o tom de um número de reportagens que veicularam sua história há alguns meses. O caso serve de disparador para pensar *como a intersexualidade se faz visível num conjunto de ossos; como se captura, através de uma fotografia, uma condição*. Essas indagações me impulsionarão ao longo deste trabalho para pensar uma das formas de visibilidade de que eu gostaria de tratar: a visibilidade médica da ambiguidade sexual.

Quando Lisa Powell refere-se a “uma foto de uma condição médica”, parece que há uma elipse na frase, omitiu-se o *sujeito* que tem a condição médica. Nesse caso, não se trata de uma imagem da interioridade do corpo em suas muitas possibilidades atuais – radiografia,

ressonância magnética, ultrassonografia –, imagens que em nada indicam sua localização ou pertencimento ao corpo de alguém. Retirando-se o nome do paciente dessa sorte de exames, não há como ligar um esqueleto a uma pessoa, a imagem à identidade; é possível, em outras palavras, tratar aquela imagem de uma maneira completamente dessubjetivizada com bastante facilidade.

Mas aqui estou falando da fotografia de uma pessoa, o que entendo ser a representação mais fiel dessa entidade, seu rosto e corpo, sua figura, que, ao receber um diagnóstico, passa a ser usada como uma compilação visual ótima daquela classificação, dado que faz as vezes de guia na identificação de indivíduos semelhantes – outros pacientes diagnosticáveis com a hiperplasia adrenal congênita. Mais ainda, a fotografia compõe um *dicionário* médico no qual a imagem do sujeito, ou seu próprio corpo, é a representação ou significante de um diagnóstico, seu conceito ou significado. Há um processo de obliteração dos elementos “irrelevantes” daquela imagem – outras características corporais, o sujeito como um todo –, para que se iluminem as peças que compõem a doença, determinadas características físicas mais ou menos afastadas da normalidade.

A elipse do sujeito na frase também poder ser entendida como uma metonímia, quando uma parte de algo substitui todo o conjunto. Ou seja, temos a questão da visibilidade de uma condição médica que se estrutura sobre categorias inscritas no corpo e inscritas no gênero em termos dicotômicos – ossos femininos ou masculinos, por exemplo – e, por outro lado, temos a “metonimização” dessa condição de saúde, ao ponto de a fotografia de uma pessoa constituir a captura da imagem de uma doença. Uma pessoa metamorfoseia-se em um diagnóstico, é retratada como expressão fidedigna o suficiente de uma *anormalidade* para servir de guia na identificação de indivíduos semelhantes, para auxiliar na detecção de uma doença, com uma cara específica, um corpo específico.

Com essas questões, gostaria de apontar que a frase de Lisa Powell não é um escorregão linguístico, mas uma frase-cápsula da qual podemos extrair um conjunto de desdobramentos que vêm se colocando há alguns séculos e que ajudam a pensar as direções que a diferença sexual e a ambiguidade sexual vêm tomando, para enfim chegar ao ponto em que estamos hoje, a intersexualidade. Em outras palavras, a frase serve como trampolim para tomar impulso num movimento ao passado, sem jamais perder de vista o momento presente. Com um pé no presente, recuarei vários séculos.

(In)visibilidades arcaicas – um *détour* (pré-) histórico

*Bene vixit bene qui latuit.*³⁸

Nota introdutória nº 1: sobre a estrutura do capítulo

A questão da visibilidade médica da “ambiguidade sexual” é o *fio condutor* do capítulo – e não *coluna vertebral*: a narrativa acontece em zigue-zague, em idas e vindas e em sumidouros e ressurgências. Se a visibilidade parece não estar mais à tona em algumas passagens, ela voltará mais à frente.

O capítulo tem duplo objetivo. O primeiro deles é apresentar uma contextualização histórica anterior à modernidade ocidental do/a hermafrodita como figura que encarnaria diversos graus de borramento entre as fronteiras da feminilidade e da masculinidade. Assim, dependendo do contexto específico, vem a representar ora signo de um ser ideal, ao mesmo tempo humano e pré-humano, não cindido pela dualidade dos sexos, ora mistura disruptiva e perigosa entre o feminino e o masculino, ora desordem da lei natural, isto é, *monstro*.

Ao mesmo tempo, e este é o segundo objetivo da seção, aproveito o ensejo para discutir alguns nomes que orbitam o universo do/a hermafrodita e as tensões que existem entre os nomes e as coisas que nomeiam: *o que se vê* quando se utiliza este ou aquele termo, hermafrodita ou andrógino – trata-se da mesma coisa, afinal? Apoiando-me em Foucault, parto da ideia de que são as palavras que constituem as coisas; a enunciação produz a visibilidade, a “enxergabilidade” das coisas. Iniciarei o capítulo com uma breve discussão dos termos ligados à “ambiguidade sexual” na contemporaneidade, para então tratar com mais vagar dos termos recorrentes no período pré-moderno, “hermafrodita” e “andrógino”.

³⁸ “Vive bem quem bem se esconde” (Ovídio).

Nota introdutória nº 2: sobre a abordagem quanto aos nomes

Não se trata de tomar os nomes “hermafrodita” ou “andrógino”, com suas origens mitológicas e a persistência de seu uso através dos séculos, como indicadores de uma constante trans-histórica dessa figura, ancorada seja em uma suposta “experiência fundamental” da ambiguidade sexual – tomando de empréstimo a menção crítica de Candiotto (2007) à “experiência fundamental da loucura”, como referência a um momento anterior à história –, seja na materialidade desse corpo numa perspectiva *biológica*. Partindo de uma concepção nominalista em termos históricos, não procurarei ancorar o “hermafroditismo” em uma essência, uma vivência ou uma corporalidade específica, fixa e trans-histórica, ainda que, ao falar em hermafroditismo ou intersexualidade, me refira a um conjunto de saberes, práticas e poderes que miram a mistura, indevida ou ideal, entre feminilidade e masculinidade, em que os corpos são o campo de batalha. A depender do momento histórico em questão, a artilharia tomará como alvo ficções distintas que orbitam ao redor da “diferença sexual” – hierarquias metafísicas patriarcais ou o corpo nu em sua biologia desencantada –, mas o corpo, melhor dizendo, os corpos seguem em cena e como cena, como mero prisma refletidor de “verdades mais altas” ou como alvo encarnado.

Brevemente, sobre o que significa uma concepção nominalista e o que isso implica na compreensão sobre a relação dos nomes com as coisas: para a corrente filosófica do realismo natural, com raízes no pensamento aristotélico, a realidade existe independentemente do sujeito cognoscente que a percebe, de forma que não haveria diferença entre a percepção de um objeto e o próprio objeto (SOARES, 2013). As coisas seriam exatamente como as percebemos e a verdade seria alcançada quando houvesse uma concordância perfeita entre a percepção do objeto, as ideias formadas a partir de sua imagem e o próprio objeto. Para Aristóteles, as propriedades captadas pertenceriam ao objeto, mesmo que nossos sentidos não estejam mais em contato com o objeto e não o percebamos mais – caso ele tenha saído de nosso campo de visão ou pensamento. “Nesse sentido, a verdade assentar-se-ia na concordância das ideias com os objetos, de forma que podemos afirmar que uma representação se diz verdadeira se seu conteúdo concorda com o objeto designado.” (SOARES, 2013, p. 77). Nessa linha, haveria uma intermediação entre as palavras e as coisas, exercida pelas ideias, expressas em conceitos ou termos.

O realismo natural veio a se constituir como pensamento predominante da Idade Moderna (SOARES, 2013). Tomemos como ilustração a ideia de verdade: para o pensamento moderno, a verdade liga-se à perenidade e é irreduzível ao acontecimento histórico; não importa o que aconteça, a verdade está aí, é uma só, e ninguém está exclusivamente qualificado ou interdito para enunciá-la. Tendo à disposição o instrumental necessário para descobri-la – categorias para pensá-la e linguagem para formulá-la –, todos estão aptos a encontrá-la, a princípio. Assim, “a concepção filosófica da verdade caracteriza-se como tecnologia de demonstração e de direito universal” (CANDIOTTO, 2007).

Em contraste, para o nominalismo, corrente surgida da lógica e filosofia medievais, as ideias, termos gerais ou *universais*, não designariam nenhuma realidade, mas apenas a função lógica de determinadas palavras ou, ainda, a emissão de voz. As propriedades atribuídas aos objetos teriam sua existência apenas na consciência do sujeito que as percebe, de forma que as ideias não existem independentemente dos sujeitos cognoscentes (SOARES, 2013). O nominalismo liga-se à abordagem genealógica em uma perspectiva histórica, ou epistemológica, e não deve ser confundida com uma concepção nominalista da sociedade, podendo escorregar a um certo “individualismo” (STIVAL, 2013). Não se trata de uma espécie de subjetivismo, mas de intersubjetividade, se assim quisermos. Isso significa enfatizar o evento histórico em sua singularidade, sem buscar por um sentido encerrado por trás dos acontecimentos. Essa ausência de um sentido homogeneizador das relações “é sintoma do nominalismo em história” e possibilita a construção de uma “descrição empírica das diferenças” (STIVAL, 2013, p. 179), sem instituir de antemão um alvo, um objeto, uma causa material, um tipo de conduta (VEYNE, 1998). O ponto de partida da análise deve ser as práticas em seu caráter heterogêneo, desconstruindo-se, dessa maneira, o “objeto natural”, “pela simples razão de que não existe; existem, unicamente, múltiplas objetivações [...] e práticas heterogêneas” (VEYNE, 1998, p. 257). Trata-se, portanto, de inverter o procedimento tradicional: partindo-se não das extremidades – um alvo, um objeto, uma intencionalidade, um sentido ou noções trans-históricas –, mas começando pelo meio, pelas práticas.

Longe de nos convidar a julgar as coisas a partir das palavras, Foucault mostra, pelo contrário, que elas nos enganam, que nos fazem acreditar na existência de coisas, de objetos naturais, governados ou Estado, enquanto essas coisas não passam de correlato das práticas correspondentes, pois a semântica é a encarnação

da ilusão idealista (VEYNE, 1998, pp. 253-254).

Um último ponto a destacar é que, ao se tomar como ponto de apoio um objeto em sua suposta essencialidade – o Estado, a loucura, a intersexualidade –, parte-se implicitamente do pressuposto que as práticas, ainda que historicamente cambiantes, são relevantes na medida em que logram afetar o objeto, mas apenas ao ponto anterior à sua completa deturpação ou deformação. Tratar-se-ia, portanto, de um movimento circular, eternamente remetido à fixidez da origem, no qual as transformações históricas são analisadas apenas pela metade, ou ao ponto limite que permita preservar a essencialidade do objeto. Esse procedimento levaria, segundo Veyne (1998), a tomar os *pontos de impacto* das práticas historicamente cambiantes por um objeto preexistente a elas, um alvo que elas visariam de antemão. Em realidade, as distintas práticas relacionadas à loucura, ao povo ou população ou à “ambiguidade sexual” ao longo de períodos mais ou menos extensos não eram as mesmas, de modo que “atingiram o alvo em pontos diferentes” (VEYNE, 1998, p. 258).

Os nomes

Não há consenso sobre uma série de questões ligadas à “ambiguidade sexual”. Um dos pontos de divergência é a própria nomenclatura mais adequada para sua referência (MACHADO, 2008a; CLUNE-TAYLOR, 2010). Ao se pesquisar sobre essa temática atualmente, depara-se incontornavelmente com os termos “intersexualidade”, “variações intersexuais”, “hermafroditismo”, “androginia”, “Distúrbios do Desenvolvimento Sexual”, “Diferenças no Desenvolvimento Sexual” e suas flexões e variantes (“intersexo”, “hermafrodita”, “pseudo-hermafrodita”, “andrógino”, “Anomalias do Desenvolvimento Sexual” etc.).

No Brasil, mesmo na literatura médica tampouco há consenso quanto à nomenclatura, e “Anomalias do Desenvolvimento Sexual”, “Distúrbios da Diferenciação Sexual”, “Transtornos da Diferenciação Sexual” e ainda “Hermafroditismo” são frequentemente usados (FRASER; LIMA, 2012). Na resolução nº 1.664/2003 do Conselho Federal de Medicina, “intersexualidade” e “hermafroditismo” são apresentados como sinônimos de “Anomalias da Diferenciação Sexual”, ainda que esta seja a nomenclatura de preferência, de

acordo com o documento (CFM, 2003). Para o Descritor em Ciências da Saúde “Transtornos do Desenvolvimento Sexual”³⁹, correspondente em português a *Disorders of Sex Development*, estabelecido no Consenso de Chicago (LEE et al, 2006), ainda aparecem como sinônimos “Transtornos da Diferenciação Sexual” e “Hermafroditismo”. Ou seja, “hermafroditismo” é um termo remanescente ainda presente nas classificações médicas, mesmo que paulatinamente esteja sendo abandonado.^{40 41}

³⁹ De acordo com a Biblioteca Virtual em Saúde, o descritor “Transtornos do Desenvolvimento Sexual” faz referência a condições congênitas em que o desenvolvimento do sexo cromossômico, gonadal ou anatômico é atípico. Damiani e Guerra-Júnior (2007) definem as Anomalias da Diferenciação Sexual como “a situação em que não há acordo entre os vários sexos do indivíduo, ou seja, o sexo genético, retratado pela sua constituição cariotípica 46,XX ou 46,XY, o sexo gonadal/hormonal, e o sexo fenotípico.” (p.1014). No entanto, vemos que não há consenso quanto ao que se pode chamar de ADS, uma vez que esse é um termo guarda-chuva que abrange uma série de etiologias distintas, com origem cromossômica (síndrome de Turner, cariótipo XO; síndrome de Klinefelter, cariótipo XXY), anomalias do desenvolvimento fetal (o então chamado hermafroditismo verdadeiro, atual DDS Ovariotesticular) ou desarranjos hormonais (hiperplasia adrenal congênita e a síndrome de insensibilidade aos androgênios) (LÖWY, 2003), apresentando maior, menor ou nenhum grau de riscos à saúde.

⁴⁰ A tendência à exclusão do termo “hermafroditismo” do vocabulário médico pode ser constatada na comparação entre duas edições da publicação brasileira *Menino ou menina? Os Distúrbios da Diferenciação do Sexo* (MACIEL-GUERRA, GUERRA-Jr., 2002; 2019). Os termos “Pseudo-hermafroditismo feminino”, “Pseudo-hermafroditismo masculino” e “Hermafroditismo verdadeiro”, presentes na edição de 2002, foram substituídos na edição mais recente da obra por “DDS 46,XX induzido por excesso de andrógenos”, “DDS 46,XY por distúrbios da produção, ação ou metabolização dos hormônios testiculares” e “DDS Ovário-testicular”, respectivamente, incorporando a nova nomenclatura proposta pelo Consenso de Chicago em 2006.

⁴¹ Os embates em torno da nomenclatura mais apropriada para fazer referência à “ambiguidade sexual” no campo médico estão longe de se resumirem à supressão de “hermafroditismo”. Não houve unanimidade quanto aos termos adotados durante a reunião em 2005 que originou o documento do Consenso de Chicago (LEE et al, 2006), uma vez que ao menos um dos participantes da reunião, o ativista intersexo David Iris Cameron, defendeu que o termo adotado fosse “*Variations of Sex Development*” (Variações do Desenvolvimento Sexual) (KARKAZIS, 2008). Tão logo veio a público, a tentativa de padronização dos termos empreendida pelo Consenso de Chicago seguiu esbarrando na insatisfação com o termo “*disorder*” (distúrbio), considerado estigmatizante e patologizante, e diversos atores têm defendido sua substituição por “variações” ou “diferenças” (DIAMOND, 2006; DIAMOND; BEH, 2008; TOPP, 2013). Para mais detalhes sobre essa discussão, ver CORTEZ, 2015, p.127-131. O debate sobre o termo “distúrbios” se fez novamente presente na reunião de atualização do Consenso de Chicago, ocorrida em 2016, quando alguns membros do *Global DSD Update Consortium* se manifestaram em favor da substituição do termo por “diferenças”. Dessa vez, o documento elaborado durante a reunião (LEE et al., 2016) faz menção à preferência por “variações” por alguns participantes, mas segue-se falando em “distúrbios”. Mais recentemente, pude presenciar um novo capítulo no movimento de substituição do termo “distúrbios”: durante 7º Simpósio Internacional I-DSD, ocorrido entre os dias 4 e 6 de julho de 2019 no auditório da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP), foi realizada uma votação informal com a participação de expositores e ouvintes do seminário, profissionais de saúde em sua maioria, na qual se decidiu que DSD, sigla em inglês que até então significava *Disorders of Sex Development*, passaria a significar *Differences in Sex Development* [Diferenças no Desenvolvimento Sexual].

Quanto a “intersexualidade”, pesquisa no WorldCat ⁴² aponta que a primeira ocorrência catalogada do termo “*intersexuality*” associada à ambiguidade sexual data de 1708,^{43,44} seguida de um pequeno número de obras até 1916, quando reaparece nos artigos do zoologista e geneticista Richard Goldschmidt sobre a determinação sexual em animais (GOLDSCHMIDT, 1916a;.1916b). Gregorio Marañón (1930) e outros autores da área médica e também das humanidades atribuem a cunhagem do termo a Goldschmidt no ano de 1917, quando o pesquisador publica *Intersexuality and the Endocrine aspect of Sex* [*Intersexualidade e o aspecto endócrino do sexo*], no qual utiliza o termo para falar da ambiguidade sexual em humanos, justificando seu uso em razão de sua “universalidade”: “Nós propusemos o uso dos termos *intersexe, intersexual, intersexuality* no lugar de *sex-intergrades*, pois aqueles termos podem ser utilizados em todos os idiomas científicos, enquanto este precisa ser traduzido, e.g. *Sexuelle Zwischenstufen*, em alemão.” (GOLDSCHMIDT, 1917, p.437; tradução e grifos nossos) Nessa proposta, o termo “intersexualidade” aparecia como substituto também a “hermafroditismo”.

No Brasil, “intersexualidade” como referência à “ambiguidade sexual” em humanos em uma concepção médica e/ou biológica aparece em jornais e em publicações da área médica a partir do final da década de 1920, como pode ser constatado na notícia do jornal Correio da Manhã de 10 de outubro de 1928, na qual é reportada a realização da conferência intitulada *As anomalias da sexualidade: intersexualidade, gynandromorphismo. Organismo e sexualidade* pelo biólogo francês Maurice Caullery na Academia Brasileira de Letras

⁴² WorldCat (<https://www.worldcat.org/>) é uma base de dados bibliográficos que agrega os catálogos de 17.900 bibliotecas espalhadas por 123 países. É uma iniciativa da Ohio College Library Center (OCLC) (<https://www.oclc.org/>), organização cooperativa sem fins lucrativos fundada em 1967 nos Estados Unidos.

⁴³ A obra em questão é *Discursus duo philologico-juridici: prior de cornutis, posterior de hermaphroditis, eorumque jure* (Francofurti: typis C. A. Zeitleri, 1692), de autoria de Jacob Möller, também referido como Jacobo Möllero, originalmente publicada em 1692. A obra “traça a história [do hermafroditismo] desde as primeiras fontes mitológicas até a descrição anatômica e consideração médica. Möller tenta seriamente entender e explicar o fenômeno, embora o hermafroditismo apenas tenha sido estudado cientificamente a partir de Albrecht von Haller (1708-1777).” (Cornell University Library, 2019. Rare and Manuscript Collections, Transgender and Intersex Bibliography. Tradução nossa). Disponível em: <https://rare.library.cornell.edu/collections/HSC/contents/books/transgenderandintersex-bibliography>. Acesso em: 5 out. 2018.

⁴⁴ A primeira ocorrência encontrada data do ano 1600. Trata-se de um documento de natureza legislativa redigido em latim, cujo título é *Contendit Io. Menochius sibi deberi aliam portionem separatam ab illis octo, quae fiunt, ac diuiduntur intersex Questores [et] Praefidem Magistratus reddituum extraordinariorum e emolumentis, siue honorantiis sententiarum, ac venditionem, seu locationum rerum fiscalium*. Encontra-se disponível na Biblioteca Nacional de España (Madrid), sem informações adicionais sobre que temática trata, procedência ou autoria. A segunda ocorrência encontrada é o tratado de Möller de 1692, citado acima.

(Correio da Manhã, 1928). O termo aparece também na tese do médico Alberto José Aulicino (1929), *Em torno de um caso de intersexualidade* e, décadas depois, no livro da endocrinologista Dorina Epps Quaglia (1980), *O Paciente e a Intersexualidade: aspectos clínicos, endócrinos, anátomo-patológicos e genéticos*.

Entretanto, “intersexualidade” não logrou se homogeneizar no campo da medicina, uma vez que “hermafrodita” e “pseudo-hermafrodita” seguiram sendo usados durante o século XX. Em suma, o importante é enfatizar que o termo “intersexualidade” como referência à “ambiguidade sexual” em humanos em uma concepção médica ganha força apenas no século XX, ainda que não oblitere o emprego de outros termos. Nos séculos anteriores, o termo médico mais comum é “hermafroditismo”, razão pela qual esse será o termo mais frequentemente utilizado ao longo deste trabalho. Veremos que sua aceção muda conforme se delineia uma racionalidade médica moderna para tratar a “ambiguidade sexual”.

Antes de prosseguir, há que se esclarecer que o termo “intersexual” ou “intersexo” é usado ao menos desde o final do século XIX e segue sendo empregado atualmente em um sentido distinto de “ambiguidade sexual”, fazendo alusão à relação entre os sexos feminino e masculino, enquanto qualificador, ocasionalmente aparecendo em conjunção a “intrassexo”, ou seja, entre cada um dos dois sexos. Uso recente do termo nesse sentido pode ser constatado em Muñoz-Tinoco et al. (2019), onde aparecem as expressões “grupo intersexo” e “relações intersexo”, referindo-se a grupos de meninas e meninos e a relação entre eles, e García Bacete et al. (2019), onde figura “intra e intersexo”. Em aparições mais antigas, temos a obra *Les Conflits intersexuels et sociaux [Os conflitos intersexuais e sociais]* (TOULOUSE, 1904), onde se lê:

A independência crescente da mulher a leva a colisões de interesses com o homem, na vida moral e na vida econômica. O exame desses conflitos é propriamente o objeto da *ciência intersexual*, que investiga as causas desses desacordos e tenta determinar os elementos das soluções convenientes (p. I, grifos no original; tradução nossa).

Em jornais brasileiros, essa aceção do termo aparece no final dos 1800, conforme os exemplos abaixo:

O instinto sexual incontestavelmente é menos intenso na mulher do que no homem, que, além disso, apresenta tendências acentuadamente poligamistas; o instinto para

o comércio *intersexual* promíscuo é muito mais forte no homem do que na mulher, e uma prova disto se encontra nos caracteres sexuais secundários: o homem é mais robusto, poderoso, enérgico, corajoso e mais disposto à luta corporal do que a mulher. (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1893; grifos nossos)

Falo do amor fenômeno *intersexual*, e não dos outros afetos, que conquanto nobilitados sob o prestígio da mesma denominação, não participam da mesma natureza e substância. (O PHAROL, 1905; grifos nossos)

Como referido na introdução deste trabalho, nas últimas décadas, os termos “intersexo” e “intersexualidade”⁴⁵ foram paulatinamente apropriados por grupos ativistas, instituições ligadas aos direitos humanos e uma parte da academia, em substituição a “hermafrodita” e “hermafroditismo”, com o intuito de desestigmatizar socialmente a condição. Pesquisas em ciências humanas e sociais adotam mais frequentemente o termo “intersexualidade” como apoio aos grupos ativistas e como crítica às perspectivas éticas e epistemológicas das ciências biomédicas.

Entretanto, é interessante apontar que o *newsletter* da *Intersex Society of North America* (ISNA) se intitulava *Hermaphrodites with Attitude [Hermafroditas com Atitude]* (CHASE, 1998). Pode-se depreender da escolha do título e do relato de Cheryl Chase (atualmente, Bo Laurent) (CHASE, 1998), fundadora do ISNA, que a ideia inicial do grupo era reivindicar e ressignificar o termo “hermafrodita”. Além disso, em artigo publicado no site da *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA), “intersexo” e “hermafrodita” são apresentados como sinônimos, ainda que datados historicamente (VALENZA, 2014), enquanto que a capa do relatório-sombra para a CEDAW

⁴⁵ Para a Organização das Nações Unidas, a intersexualidade é “um termo guarda-chuva usado para descrever uma larga série de variações corporais naturais” e “as pessoas intersexo nascem com características sexuais (incluindo genitais, gônadas e padrões cromossômicos) que não cabem em noções binárias típicas de corpos masculinos ou femininos.” (ONU, 2015b). A Comissão de Direitos Humanos da Cidade e Condado de São Francisco, nos Estados Unidos, adotou a definição apresentada pela já extinta ISNA: “o termo intersexo descreve pessoas com anatomias que não são consideradas ‘padrão’, seja para corpos masculinos ou femininos.” (SAN FRANCISCO, 2005). A organização *Out Right*, antiga *International Gay and Lesbian Human Rights Commission*, envolvida com a defesa de direitos da população LGBTQI, compreende a intersexualidade como “o conjunto de variantes nos padrões corporais masculinos ou femininos” (IGLHRC, 2005). A *Organization Intersex International* (OII) dos Estados Unidos apresenta a seguinte definição: “pessoas intersexo nascem com uma mistura de características anatômicas do sexo (cromossomos, genitália e/ou órgãos reprodutivos) que não se encaixam em definições típicas de homem ou mulher; muitas formas de intersexo existem, não se trata de uma única categoria.” (ASTORINO; VILORIA, 2012). De acordo com a ILGA - Europa, “as pessoas intersexo nascem com características físicas, hormonais ou genéticas que não são inteiramente femininas ou inteiramente masculinas; ou uma combinação de feminino e masculino; ou nem feminino nem masculino. Existem muitas formas de intersexo; trata-se antes de um espectro ou termo guarda-chuva e não de uma categoria única.” (ILGA - Europe, 2016)

compilado pelas organizações StopIGM.org e Zwischengeschlecht.org em 2016 traz o seguinte slogan: “Direitos humanos para hermafroditas também!”.

“Hermafrodita” ou “hermafroditismo são termos bastante mais antigos do que “intersexual” ou “intersexualidade”, correntes há séculos, e fazem referência à mitologia grega: Hermafrodito seria filho dos deuses Afrodite e Hermes e teria nascido com o sexo masculino. De acordo com Ovídio (43 a.C.-ca.18 a.C.) em *Metamorfoses*, Salmacis, uma ninfa das águas, teria decidido vingar-se de Hermafrodito, quando ele se negou a ter relações sexuais com ela, metamorfoseando seu corpo feminino ao corpo masculino de Hermafrodito, que teria então passado a ter características corporais de ambos os sexos, em um processo de “hibridização sexual”. “Trata-se de uma união forçada que resulta em desarmonia dissimulada” (RIBEIRO, 2006, p. 267). Mais do que uma mistura ou fusão entre o feminino e o masculino, Ovídio relata o mito de Hermafrodito como “a invasão do masculino por um feminino inoportuno” (SALLE, 2010, p. 3), uma espécie de rebaixamento do corpo masculino, tido como perfeito, que é então vítima de um quebrantamento quando o corpo feminino de Salmacis imiscui-se ao seu.

Em períodos anteriores à emergência da medicina científica, o termo “andrógino” aparecia como sinônimo de “hermafrodita” em muitas referências, excetuando-se alguns textos médicos específicos; o sentido principal da proximidade dos termos “residia na união homem/mulher ou masculino/feminino em um mesmo ser” (LEITE JR., 2009). A figura do andrógino, que também parte de um referencial mitológico, carrega uma conotação diferente do hermafrodita. Ainda que ambos façam referência à junção ou mistura do feminino e do masculino, inclusive no nome – em grego, *andros* significa “homem” e *gynos*, “mulher” – se, no mito de Hermafrodito, fala-se em uma junção desarmônica, o mito do andrógino evoca união espiritual, completude, ainda que perdida (RIBEIRO, 2006; LEITE JR., 2009).

O primeiro [andrógino], expressão mística da integração bem-sucedida de contrários, inspirou criações em que foi empregado sobretudo com uma conotação positiva. Já o mito do hermafrodita, manifestação do conflito entre as partes que, apesar de reunidas, permanecem em desacordo, exprimia uma ideia depreciativa de homem dividido, dissimulado e moralmente ambíguo (RIBEIRO, 2006, pp. 266-267).

Referência ao mito do andrógino aparece em *O banquete*, de Platão (RIBEIRO, 2006; LEITE JR., 2009): primordialmente, a natureza humana compunha-se de três seres, um deles

com sexo feminino, o segundo com o masculino e o terceiro com ambos os sexos, o/a andrógino. Como castigo dos deuses, seus corpos foram cindidos em dois e, desde então, os seres humanos buscam os sentimentos de perfeição e de totalidade, representados pelo andrógino, através do amor e da união a outros corpos, sem que de fato os alcancem (PLATÃO, 2017). Na referida obra, lê-se um diálogo entre Aristófanes e Erixímaco, em que o primeiro diz:

Tentarei introduzi-los no poder de Eros para que vocês sejam mestres de outros. Importa que compreendam primeiro a natureza humana e as características dela. Nossa natureza primitiva não era a atual, era diferente. Para começar, a humanidade compreendia três sexos, não apenas dois, o masculino e o feminino, como agora. O andrógino era então, quanto à forma e quanto à designação, um gênero comum, composto do macho e da fêmea. *Dele nada mais resta do que o nome, caído em desprezo.* A forma de cada homem era um todo esférico. O dorso e os flancos fechavam-se em círculo. Cada um desses era provido de quatro mãos, movia-se com igual número de pernas. Um pescoço torneado sustinha dois rostos, semelhantes em tudo. Uma era a cabeça em que se opunham dois rostos. Os corpos sustentavam quatro orelhas e um par de genitais; a exemplo destes, dobrados eram os outros órgãos. [...] Terríveis na força e no vigor, extraordinários na arrogância, desafiaram os deuses. [...] Zeus e os outros deuses, ao deliberarem sobre as medidas a serem tomadas, esbarraram num impasse. Se os extinguissem e fulminados os fizessem desaparecer como os gigantes, sumiriam as homenagens e os templos erigidos pelos homens. De outra parte, inconcebível seria tolerar sua insolência. [...] Com esse decreto, Zeus cortou os homens em dois [...]. Como a natureza humana foi dividida em duas, cada uma das partes, saudosa, unia-se à outra, aos abraços, ardentes por se confundirem num único ser (PLATÃO, 2017, pp. 61-65; grifos nossos).

Antes da emergência da medicina científica, há notícias de uma variedade de mitos com respeito ao hermafroditismo, à androginia ou à bissexualidade – de origens tão diversas quanto as mitologias grega e indiana, o taoísmo, religiões africanas, religiões pagãs europeias e o próprio cristianismo – que trazem imagens de figuras humanas de sexualidade ambígua (DELCOURT, 1958; ELIADE, 1991). Há, inclusive, registros teológicos judaicos e cristãos que fazem referência a Adão como o/a primeiro hermafrodita, um ser autossuficiente como seu criador que, após o pecado original, teria sido dividido em dois sexos imperfeitos, incapaz de reproduzir-se autonomamente (ANDROUTSOS, 2006). Como vimos, o próprio vocábulo “hermafrodita” faz referência a um desses mitos, que seria o resultado da transmissão e transformação de narrativas orientais sobre a criação do universo para o contexto grego, com registros a partir do século VI a.C. (WEST, 1983 apud AJOOTIAN, 1995).

Na seleção de imagens constantes no compêndio ilustrado de Zolla (1997), a

ambiguidade sexual, ou a “fusão entre os sexos”, é representada em muitas gravuras, pinturas e esculturas, de contextos históricos variados, através do corpo humano, para além de outros símbolos. Mostra-se a ambiguidade sexual seja através da presença de traços corporais femininos e masculinos em um mesmo corpo – vaginas e pênis, ou pênis e seios –, seja por figuras dicéfalas ou figuras com uma cabeça e dois rostos, seja ainda por um corpo com seios e vagina ligado a um corpo com pênis, como gêmeos siameses. Na obra de Zolla (1997), essas formas de representação do/a hermafrodita ou andrógino estão frequentemente remetidas ao contexto europeu medieval ou à Antiguidade clássica greco-romana, ao lado de imagens orientais, referentes ao budismo, taoísmo etc.

As evidências físicas mais antigas encontradas de imagens do deus Hermafrodito datam dos séculos IV e III a.C.: para além de referências textuais, essas evidências mais antigas trazem um exemplo de representação de Hermafrodito *expondo a si mesmo*, um tipo de imagem recorrente em que se vê, frontalmente, a figura humana de pé, vestida com uma túnica tipicamente feminina através da qual é possível ver seus seios e que, com as mãos, levanta a longa saia, expondo a genitália: pênis e testículos (AJOOTIAN, 1995). Uma segunda representação, e talvez a mais conhecida, é a do/a Hermafrodita Dormindo, uma série de esculturas originalmente romanas ou do período renascentista e que aludem à Antiguidade clássica, na qual se vê uma figura humana nua deitada, meio de bruços, meio de lado. De um lado da escultura, vemos a parte posterior e lateral de seu corpo, com formas ditas femininas (cintura afinada, seios) e, do outro lado, é possível ver a parte frontal da figura, com seios e pênis. O fato é que a coabitação de características tidas como femininas e masculinas em um mesmo corpo, ou corpos partilhados, vem sendo representada imagetivamente em uma pluralidade de contextos e com diversos significados – místicos, míticos, esotéricos, religiosos – há milênios.

Para Leite Jr. (2009), a perda plenitude primordial do/a andrógino, manifestada pela ânsia dos amantes (hétero ou homossexuais), está inscrita no mundo ideal e refere-se a uma carência incontornável para os seres humanos, que têm de se haver com essa perseverante falta, decorrente de uma punição. A questão da genitalidade não teria centralidade discursiva no mito do/a andrógino – ainda que, como vimos com Platão (2017), haja menção a “um par de genitais” –; a imagem de alguém com dois sexos, corporalmente e em termos de papéis sociais, desenvolve-se gradualmente a partir do mito do/a andrógino em conjunção à figura

do/a hermafrodita, referente à religiosidade popular grega. Do/a andrógino original, portanto, “restaria apenas o nome, caído em desprezo”, como vimos na passagem acima. Um novo repertório de imagens e significados passaria a orbitar a categoria do/a hermafrodita com a emergência da medicina científica, sem que esse nome tenha sido abandonado.

A figura do hermafrodita possui um especial foco na genitalidade e ela adquire relevância conceitual e terminológica para a biomedicina moderna não por este foco ser importante no período da *epistémé* antiga, mas porque veio a se tornar importante como lócus de diferenciação a partir do século XVIII (LEITE JR., 2009, p. 290).

Episteme arcaica

Antes de tratar desse novo repertório de imagens e significados, importa explorar o que vinha e se via anteriormente no que se refere à diferença e à ambiguidade sexuais, para melhor compreendermos que espécie de mudança ocorreu. Em *As palavras e as coisas*, Foucault (2016c) identifica duas grandes descontinuidades na episteme ocidental: a primeira delas inauguraria a Idade Clássica, ou seja, por volta de meados do século XVII, e a segunda delas ocorreria no início do século XIX, assinalando o começo da Modernidade.

Antes dessa primeira reviravolta, na episteme que caracteriza o período até o século XVI, a *semelhança* representa o princípio ordenador das coisas, rege os “códigos fundamentais” da cultura no contexto ocidental, estabelecendo relações de analogia entre um número inesgotável de elementos. “O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem” (FOUCAULT, 2016c, p. 23). O saber fundamentado na semelhança é organizado a partir de uma densa trama semântica, esquematicamente apresentada a partir de quatro noções dela derivadas: *conveniência*, *emulação*, *analogia* e *simpatia*. Não há necessidade de nos atermos aos detalhes de cada um desses tipos de semelhança; o que importa aqui é destacar que essas funções ordenadoras se enredam, estabelecendo correlações entre as coisas, de maneira que “o mundo forma cadeia consigo mesmo”. Sejam relações de proximidade espacial, de vizinhança, como identificado na *conveniência*, sejam relações em que, havendo distância entre as partes, há ainda uma espécie de semelhança sem contato,

oposição duplicada, como ocorre na *emulação*, os elementos da natureza, os astros, os seres humanos, Deus e tudo mais quanto habite o universo do mundo antigo são pensados a partir de um ordenamento que liga, cria nexos, confronta, gemina, enfim, produz ecos, encadeamentos, reflexos, contendas. As relações de *simpatia* e seu duplo negativo, a *antipatia*, garantem a aproximação entre as coisas, sem que se misturem a ponto de se converterem no mesmo; através desse jogo de aproximação e distanciamento, “o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelharem. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si” (FOUCAULT, 2016c, p. 35).

Como tomar conhecimento, então, das corretas relações entre as coisas? Em meio à “maravilhosa proliferação de semelhanças”, como encontrá-las nas coisas e compreender que tipo de relação se estabelece entre uma e outra coisa, entre a potência curativa de uma planta e o mal que acomete os olhos, ou entre as linhas da mão e o destino de uma pessoa? Ora, deve-se procurar pelas *marcas* inscritas na superfície das coisas, as assinalações visíveis das analogias invisíveis, e buscar decifrá-las. Ainda que os signos visíveis também expressem semelhança – “[e]le significa na medida que tem semelhança com o que indica (isto é, com uma similitude)” (FOUCAULT, 2016c, p. 39) –, há um pequeno desnível, uma translocação entre a forma assinalante e a forma assinalada. Caso contrário, “a assinalação se desvaneceria no semelhante de que é signo” (FOUCAULT, 2016c, p. 39). Assim, o signo da *simpatia* reside na analogia, o da analogia desloca-se à *emulação*, a *emulação* expressa-se na conveniência, e assim por diante. No século XVI, a similitude é a justaposição da semiologia e da hermenêutica – compreendendo a hermenêutica como conjunto de saberes que permite descobrir os sentidos dos signos e a semiologia como conhecimentos que possibilitam distinguir onde estão as marcas de semelhança entre as coisas.

Nesse contexto, “[a] natureza, como o jogo dos signos e das semelhanças, fecha-se sobre si mesma segundo a figura redobrada do cosmos” (FOUCAULT, 2016c, p. 39). Daí decorre que a episteme do século XVI imprime simultaneamente um caráter “pletórico” e “pobre” ao saber. As semelhanças proliferam-se, fazem referência sempre a outra sorte de similitude, levemente alterada em relação à versão primeira; coisas, signos, textos remetem-se uns aos outros em zigue-zague e chegam a cobrir e ligar todas as coisas do mundo. Enquanto *categoria de pensamento*, forja o “jogo das semelhanças redobradas” entre o micro e o macrocosmo, de forma que não se chega jamais ao fim desse jogo de rebatimento de

imagens quase idênticas. Entretanto, enquanto *configuração da natureza*, a dinâmica encerra o conhecimento em certos limites; os elementos do sistema, por numerosos que sejam, são enumeráveis, a relação entre micro e macrocosmo não está em infinita expansão.

Para Foucault (2016c), a relação entre o microcosmo e o macrocosmo no contexto do século XVI é um mero “efeito de superfície”, ou seja, não é porque se acreditava nessa relação que se buscavam as analogias sinalizadas em todas as coisas. Havia uma outra sorte de necessidade: “Numa *épistême* onde signos e semelhanças se enrolavam reciprocamente segundo uma voluta que não tinha termo, era realmente necessário que se pensasse na relação do microcosmo com o macrocosmo como a garantia desse saber e o termo de sua expansão” (FOUCAULT, 2016c, pp. 44-45). É essa mesma necessidade que inscreve em um mesmo plano do saber a erudição e a magia, de forma que os conhecimentos produzidos no século XVI eram constituídos a um só tempo por um saber racional e também por noções relativas ao esoterismo e às práticas mágicas, além de um vasto conjunto de conhecimentos herdados de tempos mais remotos, textos notórios cuja autoridade estava longe de ser contestada.

O modelo de sexo único de Laqueur

Se voltarmos nossa atenção à medicina, veremos que entre o período da Antiguidade até o Renascimento, o saber médico estava intimamente ligado à filosofia, a ponto de as fronteiras entre a filosofia e a ciência serem extremamente tênues; nesse sentido, se o interesse pela anatomia humana era compartilhado por médicos e filósofos, considerava-se que estes estariam mais capacitados a interpretar as implicações daquilo que era observado na exterioridade do corpo e em suas interioridades invisíveis (ORTEGA, 2008). Esse autor comenta ainda que entre o século V a.C. e o século XVII, a teoria dos humores era o paradigma médico dominante: a cura de uma enfermidade era compreendida como o restabelecimento do equilíbrio entre quatro quartetos de elementos que guardavam correspondência íntima entre si – os quatro humores básicos (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra), os quatro elementos (terra, água, fogo e ar), as quatro qualidades (frio, quente, seco e úmido) e as quatro estações do ano (primavera, verão, outono e inverno). A origem e o diagnóstico de uma enfermidade eram primordialmente buscados através das correlações

entre os elementos da teoria dos humores, de maneira que a anatomia desempenhava um papel secundário e não contraditório com aquela teoria e era performada sobretudo quando se tratava de localizar os humores no corpo ou explicar seus deslocamentos por esse espaço.

A imbricação entre filosofia e medicina, campos que hoje são compartimentos em separado do saber, pode ser constatada nos estudos sobre a geração e a hereditariedade, abarcando as diferenças sexuais entre mulheres e homens, em que a anatomia corporal aparece de forma muito diversa do que mais tarde viria a ser formulado pela medicina científica, a saber, o paradigma do dimorfismo sexual. Voltarmos nossa atenção às concepções dos filósofos gregos Hipócrates (460 a.C. – 370 a.C.) e Aristóteles (384 a.C. – 322 a. C.) e do médico romano Galeno (130 d.C. – 210 d.C.), cujos textos exerceram influência ímpar na filosofia natural e na medicina por mais de milênio, é importante para compreendermos que espécies de ideias circulavam sobre a diferença sexual em um período pré-ciência moderna; mais especificamente, *onde* residia a diferença, onde estava ancorada.

O livro de Thomas Laqueur, *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (2001 [1992]), é atualmente uma das principais referências históricas sobre sexo e gênero, corpo e norma social, em um ambicioso projeto que cobre desde a Grécia antiga ao início do século XX. Ao buscar desvendar as razões para a marcante popularidade de *Inventando o sexo*, a despeito das críticas que a obra vem recebendo desde sua publicação, Helen King (2013) aponta quatro aspectos centrais: uma tese central clara, o apelo interdisciplinar, o vasto período histórico coberto e as ilustrações arrebatadoras. Para a autora, duas das críticas à obra tocam justamente naquilo que a torna tão sedutora: a clareza da tese central – de tão clara, torna-se simplificadora – e o vasto período coberto – vasto *demais* para uma análise complexificada e aprofundada. Voltarei a esses pontos mais à frente.

A principal tese desenvolvida por Laqueur (2001) é a de que, até o século XVII ou XVIII, o “modelo de sexo único” teria prevalecido, quando é substituído, ainda que não completamente obliterado, pelo “modelo de dois sexos” ou “sexos incomensuráveis”. Essa reformulação das ideias sobre o copo sexuado, quando este deixa de ser o reflexo microcômico de uma organização ideal macrocômica e ganha uma conotação biológica autorreferida, ocorre de forma concomitante e imbricada ao contexto político das revoluções liberais europeias. A tese do modelo de sexo único *vs.* o modelo de dois sexos, grosseiramente resumida, veio a ser criticada por um considerável número de autores, dentre

eles Katharine Park e Robert Nye (1991), Michael Stolberg (2003), Helen King (2013) e Vázquez García e Cleminson (2018), cujas críticas veremos neste e no próximo capítulo.⁴⁶

Segundo Laqueur (2001), as teorias desenvolvidas por Galeno, Hipócrates e Aristóteles, ainda que guardadas suas diferenças, poderiam ser reunidas sob a rubrica do “modelo de sexo único”. Tal modelo inscreve as diferenças corporais entre mulheres e homens em uma mesma matriz sexual, a partir da qual não seria possível falar em sexos *opostos*, mas tão somente em *nuances, gradações* de uma mesma carne. Órgãos e fluidos reprodutivos seriam vistos como versões uns dos outros, de modo que haveria uma “interconvertibilidade implícita” da carne: a vagina é vista como um pênis que não chegou a ser externado, os lábios da vulva seriam o prepúcio, o útero corresponderia ao escroto e os ovários aos testículos. Da mesma forma, aponta o caráter “fungível” dos fluidos corporais – sangue, sêmen, leite e gordura (ou nutrientes) –, a partir do que constata tanto a ausência de uma “fronteira exata entre os sexos”, quanto a ausência do “sexo especificamente genital”.

No entanto, a “interconvertibilidade” é uma via de mão única, para Laqueur (2001): as mulheres corresponderiam a uma inversão dos homens, mas o contrário não seria verdadeiro. O modelo de sexo único de Laqueur pode ser visualizado como um eixo vertical, isto é, hierárquico, ocupado em seu topo pelo sexo masculino, mais perfeito, e em sua base estaria o sexo feminino, menos perfeito. Assim, os sexos feminino e masculino estariam ligados a um sexo em comum, seriam manifestações de graus distintos e hierarquizados de um mesmo sexo, no qual o sexo masculino seria a “medida de todas as coisas”. Expressando o ordenamento característico da episteme arcaica, o corpo era visto como um “microcosmo de uma ordem maior, na qual cada partícula da natureza é posicionada dentro de várias camadas de significação” (LAQUEUR, 2001, p. 22).

Ainda que presente de modo breve as diferentes visões de Galeno, Aristóteles e Hipócrates sobre o sexo, Laqueur (2001) minimiza as diferenças entre elas e as insere no modelo de sexo único, como dito acima. Vejamos o que diz sobre o modelo aristotélico. O autor aponta que, “como filósofo”, Aristóteles afirmava a existência de dois sexos distintos, atribuindo o ventre à fêmea, como marca singular, e o pênis ao macho; assim, estaria

⁴⁶ Agradeço a Barbara Pires por generosamente apontar as muitas críticas que *Inventando o sexo* vem recebendo desde sua publicação, ao compartilhar parte de sua tese antes mesmo de ser defendida e publicada. Não fosse esse pontapé inicial, provavelmente eu não me animaria a dar ouvidos aos meus incômodos sobre o modelo de sexo único, apresentados neste capítulo.

colocada a oposição genital como marca de diferenciação dos sexos. “Não há qualquer inversão aqui, como em Galeno. Qualquer supressão de diferença ou insinuação de sexo único” (LAQUEUR, 2001, p. 46). Porém, para construir sua noção de paternidade, uma capacidade exclusiva dos homens, Aristóteles transcenderia as divisões da carne, chegando, portanto, à mesma posição de Galeno, a do sexo único. Esse deslocamento de uma visão aristotélica dual sobre o sexo para uma posição unívoca faria sentido, pois Aristóteles não estaria verdadeiramente comprometido com a anatomia em si, mas com a questão da geração de novas vidas, em que o macho desempenharia o papel da “causa eficiente” e a fêmea responderia à “causa material”. Nesse âmbito, possuir pênis ou testículos, vagina ou ovários teria uma significação secundária e pouco confiável, dado que não são correlativos anatômicos fixos para sua teoria de causalidade geradora, que tampouco está assentada na materialidade dos fluidos corporais. A geração de novas vidas é pensada como uma atividade intelectual, uma produção criativa e ideal levada a cabo pelo homem. A mulher forneceria tão somente o *material* no qual seria executado o trabalho masculino, que é suprir a “alma sensível”, instilar vida à matéria, que, de outro modo, permaneceria inerte.⁴⁷

Todas as metáforas de Aristóteles desprezam uma ejaculação fisicamente presente; o esperma como artesão funciona rapidamente, mais como um gênio do que como um sapateiro que cuida da sua própria vida. Suas imagens nos levam de volta à constelação da fleuma/cérebro/esperma: a concepção para o homem é ter uma ideia, uma concepção artística ou artesanal, no cérebro-útero da mulher (LAQUEUR, 2001, p. 56).

Galeno desenvolveu estudos sobre a anatomia humana que se mantiveram como o principal paradigma do assunto por mais de um milênio (ORTEGA, 2008). Sua anatomia dos órgãos reprodutivos masculinos e femininos corresponderia a um modelo de identidade *estrutural*, mas não *espacial* (LAQUEUR, 2001). Os órgãos sexuais e reprodutivos femininos corresponderiam exatamente aos mesmos órgãos masculinos, só que em “lugares errados”, como vimos acima; se as estruturas femininas, localizadas no interior do corpo, fossem viradas ao revés, o resultado seriam as estruturas masculinas, externas ao corpo. No entanto, a “paridade topográfica” entre os sexos expressa nas descrições anatômicas de Galeno,

⁴⁷ É interessante notar que a “causa eficiente” aristotélica pode ser considerada como uma ideia primordial das descobertas genéticas, especificamente o DNA, que viriam a ser feitas séculos depois, uma vez que atuaria como *mensagem*, um princípio de *transmissão de informação* que explicaria a geração e a hereditariedade (MUKHERJEE, 2016).

permeada de “ambiguidades” e “inexatidões” (tomando-se a anatomia moderna como referencial), não figuram como base da hierarquia sexual, mas como uma forma de ilustração de uma ordem superior que organiza o mundo e a vida. Em consonância com a teoria do calor vital, os órgãos femininos “não expressos”, ou seja, que permaneceram no interior do corpo, indicariam a menor quantidade de calor de que dispunham as mulheres e, conseqüentemente, seu maior distanciamento em relação ao ideal de perfeição *metafísica*.

A inscrição de mulheres e homens em um mesmo eixo vertical do sexo abria inclusive a possibilidade de passagens, no mais das vezes abruptas, de um sexo ao outro, geralmente casos em que mulheres se transformavam em homens. Séculos mais tarde, resquícios dessa ideia podem ser encontrados, por exemplo, no ensaio de Michel de Montaigne (2016) *A força da imaginação*, publicado originalmente em 1580. Nesse texto, o autor relata o caso de Germano (Germain), um homem que afirma haver conhecido, “muito barbudo e velho”, que até os 22 anos teria sido conhecido por todos em sua aldeia como Maria (Marie). Em dada ocasião, “ao fazer certo esforço ao saltar, seus membros viris haviam aparecido” (MONTAIGNE, 2016, p. 127). Em função desse caso, seria ainda usual entre as meninas da vila de Vitry le François, onde o caso ocorrera, entoarem uma canção que adverte contra grandes passadas, para não se tornarem rapazes, como Maria/Germano. Ambroise Paré, médico e cirurgião francês, apresenta um relato do mesmo caso em 1573 e fornece detalhes sobre os acontecimentos subsequentes: um comitê local de médicos e cirurgiões teria declarado Maria como pertencente ao sexo masculino, o que teria levado à adoção do novo nome; Paré também faz referência à barba que Maria/Germano ostentaria após sua “transição” (PARK; NYE, 1991).

Para Montaigne (2016), esse caso não parece de todo espantoso ou tampouco raro (o autor cita dois outros casos semelhantes, relatados por terceiros), já que lhe parece inquestionável – e é esse o argumento que desenvolve ao longo do ensaio – que a imaginação seja uma força capaz de operar transformações no espírito e no corpo das pessoas, seja tornar doentes os sadios ou vice-versa, seja enlouquecer os sãos, seja ressuscitar os (quase) mortos ou (quase) matar os bastante vivos, e por aí vai. A transformação, claro está, dava-se do sexo feminino ao masculino, uma vez que a natureza tenderia a evoluir para formas mais perfeitas; o contrário, a passagem do sexo masculino ao feminino, seria bastante mais raro, já que se chocaria contra a ordem do cosmos (LEITE JR., 2009). Os poderes da imaginação também

ganham destaque em textos mais ou menos contemporâneos ao ensaio de Montaigne em que figuram como explicação para nascimentos monstruosos. Nesse caso, porém, é a imaginação parental no momento da concepção que entra em cena, podendo levar a nascimentos “prodigiosos”, como hermafroditas ou híbridos de humanos e animais (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018).

Laqueur (2001) dedica-se menos em esmiuçar o entendimento de Hipócrates sobre os sexos. Em suma, o que é interessante destacar é a ideia da “pangênese”, segundo a qual mulheres e homens gerariam sementes reprodutivas, que consistiram na síntese de cada parte do corpo dos progenitores. A concepção seria uma mistura dessas substâncias germinais em proporções e forças distintas. Não haveria uma hierarquia *a priori* entre as sementes feminina e masculina, ainda que houvesse uma tendência dos homens, por “serem mais fortes”, de produzirem sementes mais fortes que as mulheres. “Hipócrates esforça-se por enfatizar a fluidez da situação e a interpenetração do macho e da fêmea. [...] As ‘formas’ masculina e feminina do esperma não correspondem nem à configuração genital de sua fonte nem à nova vida que será criada, mas sim às gradações em um contínuo de forte para fraco” (LAQUEUR, 2001, p. 54).

Contrapontos ao modelo de sexo único

Vázquez García e Cleminson, em *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800* (2018) [*Sexo, identidade e hermafroditas no mundo ibérico, 1500-1800*], divergem sobre e criticam a aproximação que Laqueur (2001) estabelece entre o modelo aristotélico e o hipocrático-galênico a ponto de também considerarem o primeiro como um modelo de sexo único. Para a dupla de autores, o modelo aristotélico tinha um *caráter dualista*, ainda que também estivesse enquadrado em uma arquitetura vertical e hierárquica, na qual o sexo feminino se encontrava em desvantagem em relação ao masculino, já que a mulher era tomada como um homem “mutilado, acidental”. Assim, apontam a coexistência do modelo dualista aristotélico e do modelo de sexo único hipocrático-galênico.

Ainda que discordem quanto à hegemonia do modelo de sexo único até o século XVIII e deem bastante ênfase às divergências com Laqueur (2001), Vázquez García e

Cleminson (2018) deslocam o debate para outro ponto, o que faz com que o imbróglio do modelo de sexo único vs. modelos aristotélico e hipocrático-galênico adquira um papel coadjuvante na história. Para os autores, o mais importante é marcar que a Idade Moderna inaugura um “regime de sexo-gênero” ou “matriz heterossexual” peculiar, com marcadas diferenças em relação aos modelos aristotélico e hipocrático-galênico, profundamente hierarquizados. Inaugura-se a diferença incomensurável dos sexos, inscrita em uma matriz horizontal – o que não significa, obviamente, que as relações de gênero se expressassem politicamente em termos igualitários. Ou seja, concordam com Laqueur (2001) sobre, na Europa dos séculos XVI e XVII, a diferença de gênero não estar baseada no sexo biológico; ela era de ordem sociológica, e não ontológica. Ser mulher ou homem referia-se menos a uma qualidade biológica e mais a um atributo social.

Com efeito, Vázquez García e Cleminson (2018) nos lembram que a “diferenciação dos gêneros não necessita sustentar-se intelectualmente através da diferenciação dos sexos” (p. 18, tradução nossa): antes do advento do *sexo biológico*, os autores identificam a vigência do *sexo estamental*, em que a fisiologia não era a categoria mais fundamental de diferenciação entre feminilidade e masculinidade. De outra parte, tampouco é possível afirmar o contrário, ou seja, que o gênero servisse de fundamento para o sexo: “é como se sexo e gênero permanecessem indiferenciados, dependendo de algo distinto: a categoria, uma condição de si estável – em uma sociedade de ordens –, mas que se encontra alterada e confusa nesses casos excepcionais que constituem os trânsfugas” (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018, p. 43, tradução nossa). Na Europa dos séculos XVI e XVII, ser mulher ou homem era um atributo social, assim como o era pertencer a um estamento determinado, que carregava consigo uma série de privilégios ou prerrogativas exclusivas daquele “estado”.

Helen King dedica todo um livro, *The one-sex body on trial: the classical and early modern evidence* (2013) [*O corpo de um único sexo sob julgamento: evidências da Idade Clássica e início da Modernidade*], a criticar o modelo de sexo único de Laqueur (2001). Para a autora, os textos da Antiguidade clássica nos quais Laqueur apoia-se para desenhar seu modelo de sexo único são apenas uma pequena e limitada amostra, o que faria com que o autor não se desse conta de que a visão que apresenta sobre Galeno não é apenas uma dentre várias expressões da “diferença sexual” na medicina do período, como é também apenas uma expressão do pensamento do próprio Galeno. King (2013) demonstra que a

“interconvertibilidade implícita” entre as estruturas anatômicas masculinas e femininas se dava de fato em via de mão dupla, em que as mulheres eram vistas como homens virados do avesso, *mas os homens também seriam mulheres viradas ao revés*; ou seja, ela questiona a relação hierárquica do “homem como medida de todas as coisas” atribuída a Galeno por Laqueur.

Quanto ao longo “reinado” do modelo de sexo único, King (2013) discorda sobre a hegemonia desse modelo, argumentando que este coabitava o universo da Antiguidade clássica, Idade Média e século XVI junto ao modelo de dois sexos. Como vimos acima, dentre os três autores em questão, Aristóteles, Galeno e Hipócrates, em sua discussão, Laqueur (2001) prioriza os dois primeiros, enquanto a abordagem dos textos hipocráticos fica relegada a um segundo plano de detalhamento e importância. O que Helen King (2013) faz é justamente pegar as lacunas dos textos hipocráticos em Laqueur (2001) para debruçar-se sobre obras hipocráticas às quais o autor não teve acesso (em razão da ausência de traduções quando da publicação de *Inventando o sexo*), obras que teriam influenciado de forma expressiva textos médicos em períodos posteriores e que contradizem a hegemonia do modelo de sexo único (WHITTINGTON, 2018).

Para tanto, King (2013) volta-se sobretudo à discussão da fisiologia, aliada à anatomia, argumentando que os fluidos, especificamente a *menstruação*, tinham um papel primordial na diferenciação sexual da Antiguidade até o início da Modernidade, alargando o rol de marcadores chave usados para se pensar a diferença entre mulheres e homens. Assim, traz à baila não apenas a fisiologia da menstruação, mas também a discussão sobre as dificuldades que o útero trazia ao modelo de sexo único – qual seria, pergunta-se, o seu análogo no corpo masculino? – e, conseqüentemente, a capacidade de gestação e parto como a contribuição marcadamente feminina para a *geração*, cuja centralidade e importância naquele contexto histórico foi apontada acima. Ao tomar o conjunto de tratados hipocráticos *Das doenças das mulheres* (ca. séculos V-IV a.C.), vemos o *locus* da diferença sexual transferido da anatomia genital e sua dimensão interna/externa, ponto defendido por Laqueur (2001), para *cada parte do corpo feminino*, sobretudo a “natureza macia e esponjosa da carne feminina, que absorve mais fluido da dieta e faz com que a menstruação seja necessária” (KING, 2013, p. 44, tradução nossa).

Vázquez García e Cleminson (2018) também escrevem no sentido de uma maior

complexidade de visões sobre o sexo, tratando sobretudo dos ecos que os textos de Galeno, Aristóteles e Hipócrates tiveram na Península Ibérica a partir do século XVI. Como vimos, os autores diferenciam o modelo aristotélico do modelo hipocrático-galênico, *grosso modo*, um modelo dual e outro unívoco de sexo, respectivamente. Em uma posição menos crítica a Laqueur (2001) do que a King (2013), a dupla de autores afirma que as teses aristotélicas sobre a diferenciação sexual circulavam naquele contexto e foram em expressiva medida absorvidas pelo pensamento médico ibérico, sem que, todavia, lograssem suplantar o esquema hipocrático-galênico do sexo único.

Da visibilidade

Ainda em interlocução com Laqueur (2001), o segundo ponto a ser destacado é que, segundo o autor, a *visibilidade*, fosse da anatomia sexual, fosse dos fluidos corporais, parecia ter uma importância secundária no modelo de sexo único, pois o que estaria de fato em jogo não eram as reivindicações sobre o corpo como fim em si mesmo. Essas reivindicações ganhavam relevância apenas à medida que serviam de ilustração para “verdades mais altas”: “os órgãos reprodutivos são apenas um sinal dentre muitos do lugar do corpo em uma ordem cósmica e cultural que transcende a biologia” (LAQUEUR, 2001, p. 41). As observações sobre a anatomia e as “sementes” aportadas por mulheres e homens para a geração de novas vidas tratariam menos do corpo e mais de questões sociais e filosóficas ligadas ao poder, especificamente à manutenção da legitimidade do pai e à imprescindibilidade do genitor e sua ascendência sobre a prole e na vida pública, questões “*a princípio não solucionáveis por recurso aos sentidos*” (LAQUEUR, 2001, p. 70; grifos nossos). A observação sobre a desimportância do que era observável nos corpos pode ser encontrada em algumas passagens de *Inventando o sexo*:

A própria falta de precisão dessa descrição, e especialmente o uso de um termo tão genérico como *kaulos* para uma estrutura que no modelo de dois sexos seria a marca do esvaziamento ou falta feminina, *sugere que o compromisso básico de Aristóteles não era com a anatomia em si, e certamente não com a anatomia como o fundamento dos sexos opostos*, mas com verdades maiores que podiam ser impressionantemente ilustradas por certas características do corpo (LAQUEUR, 2001, p. 49; grifos nossos).

A diferença entre as chamadas teorias de duas sementes e de uma só semente – Galeno *versus* Aristóteles – não é, portanto, uma questão empírica que podia ser solucionada pela referência a fatos observáveis. Até mesmo na teoria de uma só semente de Aristóteles, o *sperma* e a *catamênia* referem-se a maiores ou menores refinamentos de um sangue sem gênero, a não ser que sejam usados como cifras para os “princípios” masculino e feminino. *O que se vê, ou podia ver, realmente não importa*, exceto quando a qualidade mais densa, mais branca e mais espumosa do sêmen masculino indica um sêmen mais potente, com maior capacidade de agir como causa eficiente do que a ejaculação feminina mais fina, menos branca e mais rala ou a menstruação vermelha e ainda menos elaborada. Como os órgãos reprodutivos, os fluidos reprodutivos são versões um do outro; são a articulação biológica, na linguagem do corpo de sexo único, da política de dois gêneros e, em última instância, da procriação (pp. 53-54; grifos nossos).

Mas ele [Aristóteles] deixa sem explicação a relação entre o catamênio, onde o esperma realiza sua mágica, e qualquer coisa visível – a descarga menstrual desnecessária ou o fluido que umedece a vagina durante o coito – em grande parte porque isso não importa em um mundo onde as reivindicações sobre o corpo servem basicamente como ilustrações de uma variedade de verdades mais altas (p. 57; grifos nossos).

O corpo de sexo único parece não ter fronteiras que possam servir para definir a condição social. Há mulheres hirsutas, viris – a virago – que são quentes demais para procriar e são tão valentes quanto os homens; e há homens fracos, efeminados, frios demais para procriar e talvez ainda mais femininos na sua vontade de serem penetrados. “Pode-se ter indicações fisionômicas de masculinidade e feminilidade”, escreve uma antiga autoridade em interpretação do rosto e do corpo, “pelo olhar, movimentação e voz da pessoa, e a partir desses sinais comparar uns com os outros até poder determinar satisfatoriamente qual dos dois sexos prevalece”. “Dois sexos” aqui refere-se não aos claros e distintos tipos de seres nos quais pensamos quando falamos de sexos, mas às delicadas nuances do sexo único (LAQUEUR, 2001, p. 66; grifos nossos).

Inserido na episteme arcaica, os saberes e a observação do corpo não respondiam à racionalidade hoje imperante da biologia, e a anatomia servia menos como *evidência* e mais como *ilustração* ou *metáfora* de uma verdade que não residia na diferença sexual corporal; nela, era possível apreender uma das expressões, um dos reflexos no mundo da noção teleológica da perfeição, atribuída a Aristóteles, segundo a qual o calor vital era “o instrumento básico da Natureza” e a partir da qual os seres vivos estariam inscritos em uma hierarquia que dispunha o homem como o ser mais perfeito e a mulher como menos perfeita, e assim sucessivamente em uma escala descendente que abarca os animais não-humanos. Vázquez García e Cleminson (2018) fazem indicações no mesmo sentido: no esquema aristotélico, o sexo do organismo não figura como a base estável que determinará as flagrantes diferenças culturais e os papéis sociais marcados pelo gênero. Assim, o que na contemporaneidade seriam fatos básicos da “diferença sexual” – homens têm pênis e

testículos e mulheres, vaginas e ovários etc. – “eram, para Aristóteles, observações contingentes e pouco interessantes sobre a espécie específica em certas condições” (LAQUEUR, 2001, p. 44).

Desses dois aspectos entrelaçados, o peculiar papel da visibilidade e a ausência de fronteiras fixas entre os sexos em termos anatômicos no modelo de sexo único, decorre que as descrições anatômicas de Galeno, Aristóteles ou Hipócrates são permeadas de “inexatidões”, “ambiguidades”, “contradições”, ainda segundo Laqueur (2001). “Uma grande nuvem linguística obscurecia a genitália específica ou a anatomia reprodutiva, deixando apenas os contornos dos espaços comuns ao homem e à mulher” (LAQUEUR, 2001, p. 43). Os termos usados para se referir às partes do corpo tidas como femininas ou masculinas eram frequentemente vagas, podendo ser usadas para um ou outro sexo. Galeno, por vezes, marcava o caráter de oposição entre as genitálias feminina e masculina, para, em uma passagem seguinte, negar o antagonismo. Em outras ocasiões, o útero não era tomado como fator primeiro da diferença entre mulheres e homens e, mais ainda, a sua capacidade reprodutiva tampouco era destacada: era inserido em um grupo de órgãos “côncavos e grandes” com capacidade “retentora” – o útero retinha o embrião da mesma forma que o estômago, a comida, apenas com mais vagar.

Em suma, o que se lê no texto de Laqueur (2001) é que a anatomia e a fisiologia tinham papel secundário no modelo de sexo único; o que se via nos corpos não estaria inscrito em fronteiras estanques de classificação e categorização, ainda que se relacionassem a concepções metafísicas bastante claras sobre a perfectibilidade do sexo masculino e a imperfeição do sexo feminino. Tais concepções metafísicas, por sua vez, entrelaçavam-se à organização política e social de cunho patriarcal no contexto da Antiguidade grega e romana e, posteriormente, na Idade Média europeia.

Pouco mais pode ser dito a partir da obra de Laqueur (2001) quanto aos textos a partir dos quais constrói seu modelo de sexo único e sua relação com a vida privada e pública dos que viveram naqueles lugares; bem como quanto às ideias sumarizadas no modelo de sexo único e sua interpenetração social, as práticas e saberes locais. Se Laqueur (2001) dedica-se extensivamente a estabelecer relações entre a emergência do modelo de dois sexos incomensuráveis e o contexto político e social da Europa do século XVIII, o mesmo não pode ser dito do modelo de sexo único e seu longo “reinado” de mais de mil anos entre a Grécia e

Roma antigas e a Europa medieval.

O autor, ao propor-se um projeto tão ambicioso quanto a publicação *Inventando o sexo*, que cobre um período de mais de dois milênios e refere-se a contextos extremamente diversos como os que acabo de citar, efetivamente não dá conta de esmiuçar as peculiaridades espaço-temporais abarcadas. O que se constata na obra é uma grande lacuna entre o século III d.C. e o século XVI, já no contexto da Europa ocidental, ainda que haja menção a comentários e utilizações das obras de Aristóteles, Hipócrates e Galeno datados desse interstício. Mas há ainda muitos hiatos, como a relação entre os textos utilizados para construir o modelo de sexo único e a prática da medicina ou outras formas de expressão e implicação práticas daquelas ideias, e também a relação do modelo de sexo único com a mitologia greco-romana e o paganismo, misticismo e cristianismo europeus, com os sistemas jurídico-religiosos, as leis, as penas e sanções, com as regulações dos sistemas de parentesco, transmissão de nomes e bens, enfim. Sobre os contextos específicos, há uma rápida e vaga menção no texto:

As ideias cristãs e pagãs sobre o corpo coexistiam, assim como várias doutrinas incompatíveis sobre a semente, a procriação e as homologias corpóreas, pois as diferentes comunidades pediam coisas diferentes da carne. Os monges e os paladinos, os leigos e o clero, os casais estéreis e as prostitutas que tentavam abortar, os confessores e os teólogos, em inúmeros contextos podiam continuar a interpretar o corpo de sexo único segundo suas necessidades para compreendê-lo e manipulá-lo, à medida que os fatos do gênero mudavam. É um sinal da modernidade querer uma biologia única e consistente como a fonte e o fundamento de masculinidade e feminilidade (LAQUEUR, 2001, p. 74).

Contraditoriamente, e curiosamente, Laqueur (2001) foca sua atenção nas diferenças/proximidades genitais dos corpos, desconsiderando outras dimensões não genitais, como menstruação e presença ou ausência de barba (KING, 2013), para, ato contínuo, remover o foco da anatomia genital e sua interioridade/exterioridade, ao dizer que, em uma concepção de sexo único, a diferença genital era secundária e pouco confiável; a diferença estaria alhures, teria uma natureza ideal, assentada em uma concepção metafísica e teleológica hierarquizada, que daria suporte e ao mesmo tempo refletiria a organização social de cunho patriarcal, na qual a questão da geração e descendência eram fundamentais. Vamos da terra ao céu, e de volta à terra, e ao final não me parece claro o lugar que as diferenças corporais genitais, que é seu foco a princípio, teriam nesse esquema, ou sua relação

com a procriação, uma vez que Laqueur (2001) diz que: (a) as diferenças genitais são importantes e são as partes do corpo onde residiria a diferença sexual; e (b) o que era visto no corpo não era importante.

Laqueur faz o seguinte comentário: “O que nós pensaríamos serem fatos básicos de diferença sexual, por um lado – os homens têm um pênis e as mulheres uma vagina [...] –, eram, para Aristóteles, observações contingentes e filosoficamente pouco interessantes sobre a espécie específica em certas condições” (2001, p. 44). Vimos essa citação acima. Mas o autor prossegue: “*Eu não pretendo sugerir com isso que Aristóteles não fosse capaz de diferenciar o homem da mulher a partir de seus corpos*, ou que considerasse acidental os homens desempenharem um conjunto de papéis e as mulheres, outro. [...] Porém essas visões não constituem uma visão moderna de dois sexos” (pp. 44-45; grifo nossos). Ora, uma coisa é dizer que se tinha outro entendimento sobre o que era visto na anatomia do corpo, eram outros os significados, que a biologia corporal não servia como base para os papéis sociais, uma vez que “as próprias categoriais sociais são naturais e estão no mesmo nível explanatório do que nós consideraríamos ser fatos físicos ou biológicos” (LAQUEUR, 2001, p. 45). Coisa diversa é defender que o que era visto não importava. Sem dúvidas, o olhar moderno sobre os corpos vai produzir *enxergabilidades* distintas, o que não significa que em períodos anteriores o que era visível no corpo fosse desimportante.

Não há tergiversação nas críticas que Katharine Park e Robert Nye (1991) apresentam a *Inventando o sexo*: os autores criticam de forma contundente vários aspectos da obra de forma deveras demolidora. Uma das críticas trata da “miopia” do autor, ao se mostrar incapaz de compreender como *reais* as concepções médicas pré-modernas sobre a diferença sexual, ainda que não estivessem ancoradas *exclusivamente* na anatomia e naquilo que é material. Para a dupla de autores, Laqueur não percebe que as “distinções metafísicas tinham um *status* ontológico para eles [filósofos naturalistas do Medievo e Renascença], *que davam origem a diferenças físicas palpáveis*” (PARK; NYE, 1991, p. 55; grifos e tradução nossa). Consequentemente, é apenas ao relacionar as diferenças metafísicas entre os sexos com o moderno conceito de gênero, considerando-as de ordem “sociológica”, “retórica” ou “política”, que Laqueur efetivamente dá conta de analisá-las. Assim, dizer que os autores renascentistas reconheciam dois gêneros, mas apenas um sexo, como o autor afirma, faria sentido apenas para um público contemporâneo; para médicos e filósofos pré-modernos,

trabalhar com uma categoria de ordem sociológica (gênero) e outra de ordem anatômica (sexo) não faria sentido algum.

Helen King critica o foco que Laqueur coloca na anatomia genital, argumentando que os “órgãos de geração não eram privilegiados” (2013, p. 205) no período clássico e início do período moderno. Mas isso não significa, para a autora, que o que era visto no corpo tivesse importância secundária na produção das diferenças de gênero naquele contexto. Muito pelo contrário, o sexo-gênero do indivíduo estende-se por “cada parte de sua carne”, tanto para Galeno – para quem o sexo de alguém seria perceptível através de seu cabelo (quantidade e textura), quadris, peitoral e “muitas outras diferenças” (KING, 2013, p. 38) –, quanto para autores do século XVI e XVII. Dentre eles, cita a primeira obra escrita por uma parteira, Jane Sharp, e publicada em língua inglesa, no ano de 1671, onde se lê: “as partes dos homens e das mulheres são diferentes em número, aparência, substância e proporção” (SHARP, 1671 apud KING, 2013, p. 69, tradução nossa). Assim, a diferença sexual é vista tanto através de marcadores não genitais do corpo, quanto através de *métricas, espessuras e volumes*.

Sinteticamente, o que quero dizer é que parece que *o corpo está pouco presente* na análise de Laqueur sobre a Antiguidade e o modelo de sexo único, assim como o *desvio*. Melhor dizendo, ali encontramos o corpo, mas não os corpos, dado que não há contextualização de como as ideias contidas nos textos médico-filosóficos analisados reverberavam sobre os corpos concretos em sua pluralidade. Laqueur (2001) deslocaliza, generaliza o corpo, beirando sua desmaterialização, para construir a ferramenta analítica que é seu modelo de sexo único. Isso não seria necessariamente problemático, já que se trataria justamente de uma construção conceitual, como um tipo ideal weberiano, como observado por King (2013) e Vázquez García e Cleminson (2018), forjado sobretudo para tratar da transformação que ocorre quando se passa para o modelo de dois sexos incomensuráveis. Ou seja, ele constrói o modelo de sexo único para, na realidade, tratar com muito mais dedicação do modelo de dois sexos.

No entanto, sobretudo no modelo de sexo único, me pergunto se Laqueur (2001) de fato o construiu como um tipo ideal – que é essencial compreender como um construto, um ferramental metodológico que não é verificável na realidade, nunca se realiza plenamente, (King, 2013) –, primeiro, porque ele não faz essa referência ao longo do livro e, segundo, porque ele não procura embasar e tensionar seu modelo em exemplos mais concretos ou em

referências mais diversificadas do que em alguns textos de Hipócrates, Aristóteles e Galeno, no intuito justamente de incutir força a seu modelo de sexo único. *A impressão que fica é que se trata de um modelo pensado como realidade*. E isso é bastante problemático, pois, como construto teórico, o modelo de sexo único não parece ter base suficiente para se manter de pé e, como referência para se pensar o que de fato acontecia no mundo, está longe de ser esclarecedor.

Cuidados devem ser tomados ao se olhar períodos históricos passados, sobretudo quando inscritos em racionalidades outras que não a corrente, quando o mundo se organizava de forma radicalmente diferente, a partir de ordenamentos nada óbvios para nossos olhos contemporâneos. Vázquez García e Cleminson (2018) chamam a atenção para os riscos de se tentar estabelecer um modelo hegemônico que regeria a maneira como se pensava o corpo sexuado durante certos períodos – no caso do modelo de sexo único de Laqueur (2001), um vastíssimo período, cobrindo proporções imensas territorialmente. O risco é que se pode acabar caindo em um certo grau de dogmatismo, “onde os documentos são lidos exclusivamente a partir de um marco apriorístico, excluindo *ad hoc* toda exceção que contradiga o modelo” (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018, p. 23, tradução nossa). Em certa medida, argumentam, Laqueur (2001) incorre nesse erro. Por outro lado, seguem, não se trata tampouco de desautorizar qualquer tentativa de estabelecer uma sistematicidade na análise, o que resultaria na interdição de que se venha a construir qualquer tipo de ferramenta conceitual, modelo ou tipo ideal. O problema nesse segundo movimento seria produzir-se tão somente descrições do que consta nos documentos, sem se chegar a construir análises, o que resultaria em um empirismo difuso.

De tão elástico e ambíguo, ao final, o corpo parece não ter forma alguma. Ficam olvidados o corpo material e as tensões que impõe a seu modelo, tensões que surgem sobretudo quando o corpo coloca em questão as leis em vigor. O desvio, a transgressão, o impensável, as *ambiguidades* parecem não ter lugar em uma análise em que o autor recorre a todo tempo justamente a expressões como “ambiguidade”, “inexatidão” e “contradição” para se referir às descrições que nossos olhos contemporâneos veriam como anatomicamente inexatas, como que se furtando a estabelecer linhas mais claras entre as realidades corporais, as concepções metafísicas e a organização social patriarcal naqueles contextos específicos. Onde tudo parece ser “ambiguidade”, não se produziriam classificações de corpos

“verdadeira” e perigosamente ambíguos?

Laqueur (2001) fala de mulheres hirsutas e homens efeminados como perfeitamente contemplados pelo modelo de sexo único, logo, como variações que não constituiriam transgressão na aparentemente bem azeitada organização social patriarcal da Antiguidade greco-romana. A impressão que dá é que as variações corporais e comportamentais poderiam todas ser abarcadas pelos esquemas explicativos fluidos, elásticos o suficiente, mas que lograriam, não obstante, deixar intacto o sistema ideal de *status quo* ao qual estavam o tempo todo sendo remetidos. Onde está o desvio? Onde estão as sanções? *Que diferenças corporais não são passíveis de serem abarcadas por esse sistema?* Não chegamos às fronteiras, às bordas da dissidência de sexo/gênero/descendência. Os homens inférteis, os bastardos, os escravos, as mulheres “rebeldes”, os/as hermafroditas, onde estavam?

Se voltarmos nossa atenção à figura do/a hermafrodita, caberia um exercício especulativo: ora, se o modelo de sexo único se baseava numa espécie de *continuum* hierárquico entre os sexos feminino e masculino, poderíamos então imaginar que o/a hermafrodita estaria inscrito nesse feixe contínuo e que a “ambiguidade” de seu corpo poderia estar inscrita de maneira não problemática nessa gradação sexual em que coisas, nomes e correlações pareciam ser movediços. Poderíamos também conjecturar que a “ambiguidade” sexual não constituiria necessariamente contravenção, transgressão das fronteiras de gênero, dado que o sexo anatômico não era a *base* irrefutável da diferença. O papel social dos/as hermafroditas poderia estar ancorado em outros lugares que não em seu corpo. *No limite, os/as hermafroditas, como categoria social, não existiriam.* Poderíamos, ainda, seguindo no exercício imaginativo, supor que os/as hermafroditas poderiam ser considerados, inclusive, seres superiores às mulheres, dado que mais aproximados de um ideal de perfeição masculino.

Todavia, esse não parece ter sido de todo o caso. No caso da ambiguidade genital, *o que podia ser visto importava.* Em certos períodos da Antiguidade, crianças com “gênero duvidoso” eram mortas: para os gregos, esse tipo de infanticídio se justificava em razão da busca pela manutenção da beleza física da raça, enquanto que, para os romanos, o nascimento dessas crianças era tido como mau-augúrio, um sinal da cólera dos deuses (ANDROUTSOS, 2006), o que ocorria *pari passu* à transmissão do mito do andrógino como situação ideal de completude: “só o andrógino ritual constituía um modelo, pois implicava não a acumulação

dos órgãos anatômicos, mas, simbolicamente, a totalidade dos poderes mágico-religiosos associados aos dois sexos” (ELIADE, 1991, p. 103). Aileen Ajootian (1995) cita informes de Tito Lívio (19 a.C.-17 d.C.) e Julius Obsequens (ca. século IV d.C.) sobre ao menos dezesseis casos de “nascimentos andróginos” nos quais os bebês foram considerados “monstros” e afogados no mar ou em um rio.

Para melhor compreendermos em que contexto eram cometidos infanticídios contra bebês com corpos considerados ambíguos, há que se levar em conta a categoria jurídica do *homo sacer* e sua relação com aqueles que eram vistos como *prodígios* e *monstros*. Ralph Evêque (2018) analisa a instituição da *morte civil*, categoria concomitantemente jurídica e extra-jurídica cujas origens remontam à antiguidade romana e que seguiu sendo operacionalizada como penalidade máxima na Europa até o período entre o século XIX e meados do século XX. A morte civil era a consequência do “exílio jurídico” de determinados sujeitos, considerados violadores da lei, sentenciados a permanecerem *fora-da-lei*, ou seja, privados de qualquer direito em razão dos delitos que cometeram. A morte civil é distinta da pena de morte, uma vez que ela implica não apenas na destituição de todo e qualquer direito do sujeito, mas objetiva *apagar completamente* sua existência; ela promove o esquecimento total da memória de que um dia aquele sujeito existiu, instituindo a in/existência jurídica e social do *morto-vivo*.

Para tratar da morte civil, Evêque (2018) concentra sua análise na figura do *homo sacer* durante a antiguidade romana (753-509 a.C.) *Homo sacer* é a categoria jurídica dos sujeitos que encontram-se em uma relação de *exceção* às leis terrenas e às leis divinas, o que permitiria que seus assassinos não viessem a ser punidos pelo ato e, ao mesmo tempo, impediria o seu sacrifício aos deuses, apesar de seu *status* de sagrado, ou seja, mau ou impuro. “Nem sujeito do direito humano, nem sujeito do direito divino, nem homem, nem besta, nem deus, o *homo sacer* é aprisionado entre o profano e religioso, em um limiar de indiferença que tona sua vida frágil.” (EVÊQUE, 2018, p.4, tradução nossa) Em outras palavras, destituído de uma vida social e legal (*bios*), a in/existência do *homo sacer* é mera vida biológica, *zoe*, uma vida nua, um corpo nu, como diz Agamben (2014).

O *homo sacer* é o violador das *leges sacratae*, as regras que visam instituir controles nas relações entre os humanos e os deuses. A violação desse conjunto de leis colocaria em perigo a *pax deorum*, as boas relações entre o mundo humano e o mundo divino. Entretanto,

a categoria do *homo sacer* não diz respeito apenas à má conduta ou consumação de um crime, como o parricídio, uma vez que o responsável por essa desarmonia poderia ser considerado um *prodigium*, ou seja, um signo inquietante que por sua estranheza e por seu caráter extraordinário era visto como a irrupção do sagrado no profano, um colapso dessas categorias que deveriam manter-se apartadas. Sua mera existência no mundo seria uma manifestação da ira dos deuses e representaria o rompimento ou a iminência de rompimento da *pax deorum*. (EVÊQUE, 2018)

A manifestação do prodígio da Antiguidade romana poderia dar-se através de eventos naturais insólitos, como eclipses, animais nascidos com deformações ou com comportamentos estranhos, ou ainda o nascimento de bebês monstruosos, com algum tipo de malformação, os prematuros, os híbridos entre humanos e animais, os gêmeos e, por fim, os/as hermafroditas. “O *sacer* é um *prodigium* por sua incapacidade de corresponder a uma natureza precisa.” (EVÊQUE, 2018, p.19, tradução nossa) Como *monstrum*, um prodígio que vive, o/a hermafrodita deveria ser expiado e extinto, ou seja, levado à morte e devolvido aos deuses através de rituais específicos. Uma vez que ele era considerado impuro e poluidor, precauções deveriam ser tomadas: ele deveria ser colocado numa espécie de caixa e submergido no mar ou em um rio, sem que fosse diretamente olhado por aqueles que executavam o assassinio.

No entanto, a concepção do hermafroditismo na antiguidade clássica não se restringia aos bebês nascidos com um corpo indistintamente feminino ou masculino, concebidos como *prodígios* e mortos assim que nasciam. Havia também casos em que mulheres até então insuspeitas “se transformavam em homens” ao longo de suas vidas. Aileen Ajootian (1995), baseando-se em relatos de Diodoro Sículo (90 a.C.-30 a.C.), refere-se a dois casos datados por volta do ano 90 a.C., o de uma mulher que vivia próximo a Roma e uma segunda, que vivia em Atenas, e que foram apresentadas por seus respectivos maridos frente às autoridades legais, acusadas de terem desenvolvido características sexuais masculinas. Como pena, as duas mulheres foram queimadas vivas. Essas mortes fizeram parte de rituais de purificação organizados por sacerdotes.

Durante a Antiguidade grega e romana, houve períodos em que os castigos impingidos a crianças e adultos considerados hermafroditas se tornaram mais brandos, a pena capital sendo substituída pelo exílio; no entanto, em épocas de convulsão social, como

guerras e pragas, eram usados como “bodes expiatórios” e as sanções recrudesciam (ANDROUTSOS, 2006).

A partir da baixa Idade Média europeia, as “deformidades” ou alterações físicas em geral, incluída aí a ambiguidade genital, são interpretadas como espécie de castigo ou decorrentes de pactos com Satã (LEITE JR., 2009). Nesse contexto, surgem as feiras e circos com a “exibição de curiosidades”, onde eram expostos tipos “bizarros”, aí incluídos os/as hermafroditas; posteriormente, já durante a era moderna, o fenômeno dos *freak shows* ganha relevância nos grandes centros urbanos europeus (SANCHES, 2015). Ainda que não tenha havido algo semelhante na Antiguidade grega, nos primórdios do Império romano, há registros da existência de “mercados de monstros”, onde escravos com traços corporais incomuns, como os/as hermafroditas, eram comercializados (KING, 2013).

Um surpreendente contraponto ao que foi exposto nos parágrafos anteriores: ainda durante a Antiguidade teria ocorrido um processo geral de mudança na percepção social sobre os/as hermafroditas, que passaram a ser vistos “simplesmente” como “peculiaridades” ou “esquisitices da natureza” (AJOOTIAN, 1995; ANDROUTSOS, 2006). Em lugar das sanções tão extremas quanto o desterro ou a pena de morte, veem-se alguns casos, datados por volta do século II a.C., em que “mulheres se transformaram em homens” e, posteriormente, assumiram uma identidade masculina, passando a viver de acordo com o papel de gênero correspondente. Nesses casos, cirurgias foram realizadas com o objetivo de cura ou melhora da funcionalidade da *nova anatomia*, resultante da irrupção de pênis e testículos até então internos ao corpo, como veremos abaixo. Se nos fiarmos no que King (2013) afirma sobre a ausência de interesse na questão do hermafroditismo por parte dos escritores médicos do período da Antiguidade greco-romana – não haveria nenhuma história de caso abordada pelo escritor hipocrático, enquanto Galeno parecia desacreditar as histórias sobre hermafroditas (p. 82) –, os relatos abaixo seriam exceções; caso contrário, colocariam em contradição o que a autora afirma. Independentemente de serem exceções ou não, são relatos interessantes para nós, pois trazem visões especificamente médicas do hermafroditismo, ainda que aparentemente não tão “prestigiosas” quanto as obras de Galeno e aquelas atribuídas a Hipócrates.

Lascaratos e Kostakopoulos (1997) recuperam escritos datados do século VII do médico bizantino Paulo de Égina, que, por sua vez, se refere a textos datados do século I,

atualmente perdidos, do cirurgião Leônidas de Alexandria, que fazem referência a cirurgias em hermafroditas. Diferentemente dos escritos de Diodoro Sículo (1999 apud ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROULANOS, 2001), historiador siciliano do século I a.C. citado acima, que relata em detalhes dois casos em que cirurgias foram realizadas em correlação às “ambiguidades sexuais”, além de citar outros casos *en passant*, o capítulo *Sobre hermafroditas* do livro *Sobre a medicina*, de Paulo de Égina (apud LASCARATOS; KOSTAKOPOULOS, 1997), apresenta uma classificação dos tipos de hermafroditismo. Supostamente baseado na tipologia apresentada por Leônidas de Alexandria, vemos descrições anatômicas bastante precisas, divididas em quatro categorias. Em três delas haveria a predominância do sexo masculino e na quarta, predominância do sexo feminino: (a) formação na área do períneo aparentando o órgão genital feminino, com a presença de pelos pubianos; (b) mesmo tipo de formação, mas na área do escroto; (c) mesmo tipo de formação, localizada na área do escroto, com orifício por onde a urina é excretada; (d) na região acima da vulva, há o crescimento de órgãos genitais masculinos, aparentando pênis e testículos. Nos tipos (a), (b) e (d), intervenções cirúrgicas seriam possíveis, consistindo na “remoção das formações inúteis”. No caso (c), o que hoje é referido como hipospádias, não haveria intervenção possível. “A partir desse texto, pode-se deduzir que os médicos bizantinos tinham a capacidade de corrigir a anomalia do hermafroditismo, removendo os lábios maiores da vulva ou os órgãos genitais masculinos” (LASCARATOS; KOSTAKOPOULOS, 1997, p. 233, tradução nossa).

Ao que tudo indica, as referidas cirurgias do período bizantino tinham um papel de correção das “partes excedentes” de um corpo em que era possível estabelecer uma preponderância de um sexo ou outro. Em outras palavras, parecem ser cirurgias predominantemente estéticas com função de adequação do corpo ao sexo predominante. Em contraste, os dois casos relatados abaixo trazem exemplos de cirurgias que parecem ter sido levadas à cabo com objetivo terapêutico, de cura ou restabelecimento da saúde. No caso de Callo, trata-se também de um procedimento que visa à funcionalidade da excreção da urina. Vejamos os casos atribuídos a Diodoro Sículo (1999 apud ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROULANOS, 2001).

O primeiro deles teria ocorrido por volta do ano 150 a.C. na vila de Abae, na Arábia, onde uma mulher casada de nome Hérais teria apresentado uma inflamação aguda no

hipogástrio com aumento de volume na região. A princípio, os médicos haviam diagnosticado o caso como uma ulceração no colo do útero e aplicado os tratamentos correspondentes, mas, uma semana depois, a superfície onde se dava o inchaço teria se rompido e da vulva da mulher teria irrompido um pênis com testículos. No momento da irrupção do pênis, as únicas pessoas presentes, além de Herais, seriam sua mãe e duas serventes, que guardaram silêncio sobre o caso. Herais, com a saúde restabelecida, teria seguido a vida normalmente, como mulher casada. No entanto, aqueles que souberam do caso acreditavam que Herais era hermafrodita e, conseqüentemente, em sua vida conjugal, teria relações homossexuais com o marido, já que o “coito normal” seria impossível. Tudo isso teria acontecido durante um período de viagem de Semiadès, o marido de Herais, que, quando retornou a casa, não pôde ver a esposa, dado que esta e sua família negavam-se a permitir o encontro. Semiadès levou o caso à justiça para que se decidisse quem teria autoridade sobre Herais, o pai ou o marido. Como a corte decidira pelo último, Herais compareceu ao tribunal e despiu-se na frente de todos, mostrando seu “sexo masculino” e protestando contra o fato de que a corte pudesse “obrigar um homem a coabitar com outro homem” (ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROULANOS, 2001, p. 91).

Depois que as evidências foram expostas aos médicos, eles concluíram que o membro masculino (pênis) estava escondido em uma região ovoide do órgão feminino (vagina) e que as secreções eram derramadas por um orifício criado como resultado da maneira anormal em que a pele tinha coberto o pênis. É por esse motivo que consideraram necessário fazer uma incisão onde a abertura estava anteriormente localizada, para induzir o processo de cicatrização (ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROULANOS, 2001, p. 91. Tradução nossa)

Não fica claro no relato dos autores se Herais assumiu o gênero masculino antes ou depois do procedimento cirúrgico descrito na citação acima, mas, quanto à efetiva mudança de gênero após a apresentação do caso perante o tribunal, não restam dúvidas. Herais teria passado a se vestir como homem, adotado o nome masculino de Diophante e se juntado à cavalaria real, de acordo com os autores.

O segundo caso relatado em detalhes por Diodoro Sículo (1999 apud ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROULANOS, 2001) ocorreu por volta do ano 129 a.C. e diz respeito a uma mulher de nome Callo que vivia na cidade grega de Epidauro, que teria nascido sem a abertura vaginal, contando apenas com um orifício ao lado do púbis pelo

qual excretava os “líquidos residuais”. Após se casar com um homem, não seria possível manter relações sexuais “normais” e o coito dava-se por via anal. Transcorrido certo tempo, teria surgido um inchaço com inflamação na região pubiana, acompanhado de fortes dores. Um boticário encarregou-se do tratamento de Callo e realizou uma incisão longitudinal na região inflamada, de onde teriam irrompido testículos e pênis “sem orifício”. Foi feita uma segunda incisão, desta vez na glândula, e através do orifício criado foi aberto um canal até a uretra, onde fora introduzida uma sonda de prata para excreção dos líquidos. Por fim, realizou escarificações na região perfurada e a anastomose de ambos os lados (uretroplastia). Quanto a Callo, abandonou a ocupação tipicamente feminina da tecelagem, mudou o nome para Callon e adotou o gênero masculino a partir de então.

No caso de Herais/Diophante, fica patente a preocupação quanto à natureza homossexual da relação conjugal em dois momentos: no protesto de Herais perante a corte e, em um momento anterior, quando se aventava a possibilidade de a relação entre Herais e Semiadès ser de natureza homossexual, em razão, pelo que é possível concluir a partir do relato, de as relações sexuais supostamente ocorrerem por via anal, e não vaginal. Veremos mais à frente que o perigo da homossexualidade é uma das marcas mais persistentes e importantes quando olhamos a questão do hermafroditismo/intersexualidade em uma perspectiva histórica.

Uma segunda questão que gostaria de destacar é que a “mudança de sexo” de Herais/Diophante fora escondida dos médicos, marido e juízes o tanto quanto foi possível. A judicialização do caso por Semiadès e sua reivindicação do poder marital em detrimento do pátrio poder parece ter criado uma situação impossível para Herais/Diophante: de um lado, a possibilidade de ter de voltar a coabitar com Semiadès em uma relação homossexual e, de outro, assumir a identidade masculina, modificando seu nome, *status* social e conjugal e passando a se dedicar a uma atividade tão masculina quanto lutar em um exército. Em comparação com os casos em que hermafroditas eram exilados ou mortos ainda bebês ou já adultos, esse caso teve um desfecho menos trágico, já que a Herais/Diophante foi outorgada a possibilidade de uma vida que não a expulsão e o degredo. E não falo em possibilidade de decisão entre uma vida e outra, mas tão somente a possibilidade de outra vida, como decorrência da *intervenção* imposta pela judicialização de seu caso.

Todavia, em uma sociedade patriarcal, vemos a confluência do pátrio poder e do

poder marital somada ao poder judiciário e médico, atuantes a partir de um acontecimento a princípio *anatômico* tão abrupto quanto surpreendente: aquilo que fora visto como o surgimento de pênis e testículos em uma mulher e compreendido como sua transformação *física* de mulher em homem, levando à requalificação social de Herais a Diophante. Parece-me que o que pode ser visto no corpo anatômico nesse caso ganha ares muito mais terrenos, encarnados e estanques do que Laqueur (2001) dá a entender na construção de seu modelo de sexo único. Mais do que isso, Diodoro Sículo faz observações muito interessantes, que parecem entrar em contradição com o modelo de sexo único de Laqueur (2001). Ao relatar os casos de transformação de um sexo em outro, comenta:

Mesmo em Nápoles, mas também em vários outros lugares, conta-se que mudanças inesperadas desse tipo aconteceram. *Não é que a natureza masculina e a natureza feminina sejam unidas em uma natureza dimórfica, isso é impossível, mas a natureza, para espanto e mistificação das pessoas, deu essa falsa impressão através das partes do corpo.* Por isso, consideramos essas mudanças inesperadas dignas de serem registradas, visando o benefício dos leitores, e não seu entretenimento. Pois muitas pessoas, acreditando que seres desse tipo são monstros, são apreendidos pela superstição, e esse é o caso não apenas de indivíduos, mas também de nações e cidades. [...] É assim que, digamos, este ser [refere-se ao caso da mulher apresentada aos tribunais e queimada viva próximo a Roma, citado acima], que era da mesma natureza que nós e que na realidade não era um monstro, perdeu a vida de maneira indecorosa, por ignorância de sua doença. [...] *Pois cada um dos dois sexos tem natureza própria, simples e distinta, mas em cada sexo existe também um sexo rudimentar (formado de maneira deficiente) que cria uma falsa impressão no observador simples: existe na fêmea, próximo de seus órgãos genitais, qualquer coisa que se assemelha, quanto à sua natureza, a um pênis rudimentar, enquanto que no homem existe, respectivamente, algo que se assemelha aos órgãos genitais externos de uma mulher.* É o mesmo com todos os seres vivos e, embora monstros de todos os tipos frequentemente venham ao mundo, esses seres não conseguem atingir a maturidade porque não crescem. Que isto seja dito para remediar a superstição. (DIODORO SÍCULO, 1999, p. 12 apud ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROULANOS, 2001. Tradução e grifos nossos)

Retomando o caso de Herais, sua “transformação” levantou especulações sobre sua vida pregressa, sobretudo quanto à sua relação conjugal. Se Herais fora desde sempre hermafrodita e a penetração do pênis do marido na vagina da esposa fora desde sempre impossível e o coito dava-se por via anal, tratar-se-ia desde sempre de uma relação homossexual? Temos, portanto, uma *transformação abrupta* do estado de feminilidade ao estado de masculinidade com a irrupção do falo em tensão não resolvida com a *emergência do que estava encoberto*, considerando a suspeitada ausência de uma vagina penetrável e o

posterior surgimento do pênis; trata-se de passagem do feminino ao masculino ou o vir à tona do que esteve desde sempre escondido, o *desvendamento do/a hermafrodita*? As transformações de mulheres em homens eram necessariamente vistas como casos de hermafroditismo?

Em um modelo de sexo único, a transformação é possível, pois os órgãos seriam os mesmos – ainda que, em certos períodos, a coexistência de traços femininos e masculinos tornasse a vida dessas pessoas impossível, pois inaceitável; no modelo de dois sexos incomensuráveis, o sentido que a ambiguidade tomará será a do esclarecimento de uma verdade encoberta: os corpos não se transmutam em coisas diversas do que eram, apenas finalmente manifestam o que sempre e verdadeiramente foram, lá no fundo.

Pequenas conclusões

Dito tudo isso, gostaria de concluir o capítulo salientando dois aspectos da discussão que foi feita até aqui. O primeiro deles trata das visões sobre o corpo no contexto da Antiguidade, o segundo fala da situação dos/as hermafroditas especificamente.

Primeiro aspecto: os infanticídios de bebês com genitália ambígua e as “operações de adequação do sexo” na Antiguidade são pistas que apontam para a complexidade do jogo de reflexos quase idênticos característico desse período arcaico, que interligava os corpos e sua capacidade reprodutiva a ordenamentos sociais e ideais, estabelecendo papéis sociais bem demarcados e fixos para homens livres, mulheres, homens e mulheres escravizados, crianças, cidadãos e forasteiros. Se se tratasse de “esticar” o modelo de sexo único de forma a bem acomodar essas práticas antigas, ainda restariam muitas arestas, que só poderiam ser aparadas em um esforço que, na verdade, entraria em contradição com a ideia foucaultiana de genealogia. Como foi dito no capítulo *Sobre o espírito do texto foucaultiano*, a genealogia nos inspira a adotar uma postura de *suspeição* quanto aos esquemas teóricos “totalitários”, assim como apaziguar as ansiedades que podem surgir quando “as peças não parecem encaixar”. O objetivo aqui é encontrar uma forma de expressar essas contradições, sem buscar a todo custo responder a elas ou solucioná-las, desfazendo-as.

Que fique claro, não estou sustentando que a existência dos/as hermafroditas enquanto categoria social e o que era feito deles/as por si só pusesse o modelo de sexo único de Laqueur (2001) necessariamente em xeque. Não tenho condições de fazer tal afirmação, dado que o recorte desta pesquisa é outro e seus (e meus) limites excluem a possibilidade de me debruçar sobre esse período com mais atenção. Antes disso, o que procurei apontar acima é que o capítulo mais dedicado aos textos de Aristóteles, Galeno e, em menor medida, Hipócrates, que servem de base ao modelo de sexo único de Laqueur (2001), traz lacunas, principalmente como, em um modelo não de diferenças absolutas, mas de nuances, gradações do sexo, algumas diferenças do corpo eram socialmente produzidas e vistas como alteridade radical, tornando-se passíveis de sanção – fosse através da morte ou exílio, fosse através das cirurgias rudimentares do período bizantino.

A partir disso, vocês poderiam se perguntar: “Muito bem, mas afinal quais eram as visões que circulavam sobre o corpo e a diferença sexual na Antiguidade?”. Talvez isso não tenha ficado suficientemente claro, pois incorporar as críticas que miram na tese central de Laqueur em *Inventando o sexo* – qual seja, que o modelo de sexo único foi hegemônico por mais de milênio e que, nele, o sexo que serve como medida para todas as coisas é o masculino – nos deixa em apuros, a princípio. Afinal, quem teria razão, Laqueur (2001) ou Helen King e outros críticos? Qual visão era preponderante na Antiguidade, a do sexo masculino como mais perfeito e o feminino como sua versão inferior, ou a de dois sexos, distinguidos não centralmente pela genitália, mas também a partir de marcadores corporais não genitais?

Considero, por um lado, o modelo de sexo único de Laqueur como uma boa ferramenta conceitual para compreender esses períodos mais antigos, sobretudo quando o relacionamos ao que diz Foucault sobre a episteme arcaica. Em suma, pensar o corpo antigo menos como evidência e mais como metáfora, inserido em uma estrutura social hierarquizada de tipo patriarcal na qual a questão da descendência era fundamental, na qual *uma das leituras* correntes do corpo e da diferença sexual era a de um único sexo, masculino e perfeito.

Por outro lado, o modelo de sexo único não parece dar conta, por si só, da complexidade de ideias e práticas que circularam durante aquele longo período da Antiguidade greco-romana à Modernidade. A extensa pesquisa realizada por Helen King (2013) embasa consistentemente sua tese de que autores ligados à tradição hipocrática, deixada em segundo plano no livro de Laqueur, partiam da concepção de que o sexo feminino

seria *outro*, e não uma versão do masculino. Ademais, seu olhar voltado não apenas à anatomia genital, mas, em maior medida, à fisiologia, especificamente à menstruação e outros marcadores não genitais, como a barba, traz um panorama mais complexo e, me parece, apurado. King (2013) não nega que o modelo de sexo único tenha existido, ainda que apresente críticas ao uso, problematicamente seletivo, das citações apresentadas por Laqueur para embasar seu modelo, sobretudo as de Galeno. O resultado é que, para a autora, mesmo o pensamento galênico não estaria livre de controvérsias internas, pois não seguia a linearidade e simplicidade apresentadas por Laqueur. *E por que esperaríamos que seguisse?*

Ou seja, mesmo admitindo que a ideia de um único sexo de fato circulasse naqueles contextos, Helen King questiona a “pureza” da leitura que Laqueur faz dos textos, a partir de seu modelo de sexo único, construído com base nesses mesmos textos. Isso se liga ao que comentei anteriormente sobre Laqueur apresentar seu modelo como realidade; construí-lo a princípio como tipo ideal, mas concomitantemente buscar sua vigência de forma plena e livre de contradições e complexidades em “estudos de caso” (os textos de Hipócrates, Galeno e Aristóteles e seus utilizadores durante o início da Idade Moderna, no caso), igualando mapa e território. Portanto, primeiro ponto, me parece que o importante aqui é pensarmos o modelo de sexo único de fato como *modelo*, diferentemente do que faz Laqueur; e, segundo ponto, ao mesmo tempo questionar sua suposta hegemonia, admitindo que existiam outras formas de olhar o corpo sexuado e que, terceiro ponto, no “mundo real”, esses modelos não serão jamais encontrados em seu “estado puro”: eles misturam-se, sobrepõem-se e contradizem-se nas visões sobre o corpo que circulavam naqueles contextos. Essa discussão será retomada no próximo capítulo, onde ficará mais clara a relevância que todo esse debate sobre os “modelos” embasados nos textos greco-romanos tem para a questão do hermafroditismo, séculos mais tarde.

Quando Diodoro Sículo fala que cada um dos dois sexos têm “uma natureza própria, simples e distinta”, não parece se tratar de nuance ou gradação de um único sexo, tampouco de dois sexos em separado, radicalmente distintos, mas de um sexo preponderante, enquanto o outro também se faz presente, mas de forma rudimentar. O que ele parece defender é uma terceira via, distinta do sexo único e do dimorfismo sexual moderno, na qual o “simples observador” pode ser levado ao engano ao não *enxergar corretamente* o sexo que de fato é predominante. Ou seja, esse é um pequeno exemplo, somado às extensas críticas que Helen

King (2013), que problematiza o modelo de sexo único de Laqueur – não no sentido de desfazer completamente desse modelo, mas de trazer complexidade, dúvidas, incômodos, suspeita à sua visão hegemônica.

No entanto, me parece que essa não é a questão mais fundamental para nós. Não se trata tanto de atar a este ou aquele modelo as diversas visões sobre o corpo sexuado que circulavam no contexto da Antiguidade greco-romana e na Idade Média (que veremos no próximo capítulo), descrevendo minuciosamente os detalhes ou, menos ainda, tentando depurar sua “lógica” – tornar algo apreensível não significa necessariamente torná-lo lógico. O que me interessa mais é marcar que essas visões, por mais díspares que fossem, estavam inscritas em uma racionalidade outra, profundamente diversa do entendimento moderno sobre o corpo. Quando começa a Modernidade, a partir do que podemos dizer que ela começa e como a mudança ocorre serão pontos debatidos no próximo capítulo.

O essencial é que, até a emergência da medicina moderna – utilizo-a como um *marco* que sumariza vastas transformações na maneira de pensar e produzir o corpo, o sexo e a diferença, e não como uma *causa* dessas transformações –, a concepção *metafísica* do mundo imprimia nos corpos e na diferença sexual suas marcas, era nesse grande sistema de analogias e distinções que os corpos eram pensados. O *biológico*, no sentido moderno, ainda não existia, ainda que isso não significasse que o corpo não fosse olhado na busca por elementos que atestassem a feminilidade ou masculinidade, de ordem genital ou não-genital.

Somado a isso, temos o conceito de sexo estamental (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018), que me parece muito útil para pensar *o que estava em jogo* naquele contexto, quando se fala em diferenças sexuais e o (não) lugar dos/as hermafroditas: o pertencimento a este ou aquele sexo inseria o indivíduo em uma vasta trama de obrigações e prerrogativas *exclusivas a mulheres ou homens de certa estirpe social*. Numa sociedade estamental, em que a mobilidade social, como a conhecemos, não existia, era fundamental estabelecer quem era mulher, quem era homem, a que estamento e a que família pertenciam e qual era sua posição dentro da família (como filha/o, como primogênita/o, filha/o do meio ou ultimogênita/o, como esposa/marido, como mãe/pai etc.). O/a hermafrodita potencialmente bagunça tanto a designação de sexo-gênero, quanto a de identidade civil: em um mundo desprovido de cédulas de identificação civil, atestar que uma pessoa de fato era quem dizia ser podia mostrar-se deveras complicado, e ser usado para fraudes e apropriações

indevidas (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018).

Ademais, as leis cívico-religiosas do casamento e da transmissão de bens (para quem os tivesse) estabeleciam o casamento heterossexual como o padrão. Ainda que a homossexualidade, em sua enorme diversidade de configurações e expressões, ocupasse lugares radicalmente diferentes em um contexto da Antiguidade grega ou na Península Ibérica do século XVI, por exemplo, a heteronormatividade da instituição do casamento aparece como uma incômoda constante. Assim, o/a hermafrodita traz o risco da violação das leis civis e religiosas do casamento e da profanação da moral religiosa.

Segundo aspecto: é importante assinalar que a percepção social sobre as diferenças corporais entre mulheres, homens e hermafroditas não é algo moderno. Em outras palavras, não se trata de idealizar o passado como um tempo de “liberdade” pré-ciência moderna, como se aqueles considerados hermafroditas pudessem viver suas vidas seguras e tranquilamente. Vimos que Laqueur não ajuda tanto quando procuramos compreender a questão da visibilidade do corpo sexuado somado ao desvio, especificamente do/a hermafrodita. Ao estabelecer um modelo hegemônico baseado em alguns textos de Aristóteles, Hipócrates e Galeno, Laqueur (2001) relaciona de forma vaga as concepções metafísicas projetadas nos corpos femininos e masculinos ao contexto patriarcal, deixando lacunas quanto às práticas que revolviam ao redor dos corpos, regulando-os de distintas formas. O que se vê é um corpo genérico, deslocado, quase desencarnado.

Portanto, caso ainda não tenha ficado suficientemente claro, deve-se mais uma vez enfatizar que *a ambiguidade genital era vista*; categorizações eram levadas a cabo de forma a classificar as “exceções” e executar as penas correspondentes – nos casos mais extremos, a morte, como vimos. Como destaca Ieda Tucherman (1999) ao analisar a figura do monstro, é imperioso constatar a persistência dessa categoria ao longo dos séculos, ainda que seu conteúdo tenha sofrido variações, *como uma necessidade recorrente de constituição de alteridade e diferença*. De formas cambiantes, o/a hermafrodita vem sendo constituído como *diferença*, é visto como “o outro”, e um indício importante para a constituição dessa alteridade radical é a materialidade do corpo, a ambiguidade genital. A monstruosidade do corpo visto como sexualmente ambíguo é uma das marcas centrais que salta aos olhos quando nos debruçamos sobre a longa história do/a hermafrodita. Como em um quebra-cabeças sem bordas, onde as peças jamais se encaixam perfeitamente umas às outras, os muitos quadros

que podem ser construídos ao se olhar essa longa história trazem, invariavelmente, *o monstruoso*. Arranjamos e rearranjamos as peças, e o monstro reaparece, com outra cara, corpo e significado, mas está lá, *olhando de volta*.⁴⁸ Seguiremos com essa questão no próximo capítulo.

A fim de indicar o que efetivamente era feito dos corpos hermafroditas no contexto da Antiguidade greco-romana, busquei trazer as sanções levadas a cabo contra os/as hermafroditas – pena de morte, desterro –, que se relacionavam a um ideal de corpo e raça, no caso grego, ou a concepções ligadas aos desígnios divinos, quando a figura do/a hermafrodita era vista como castigo dos deuses, punição divina, mau augúrio. Por outro lado, trouxe também casos em que a percepção social e especificamente médica sobre os/as hermafroditas parecia ganhar contornos menos trágicos, quando da transformação de mulheres em homens em que fora outorgada a possibilidade de adoção de um novo *status* de gênero. Aqui, a interferência de pais/maridos, médicos e juízes é flagrante.

Novamente, o conceito de sexo estamental de Vázquez García e Cleminson (2018) é esclarecedor para pensar quais foram os desdobramentos da transição anatômica de Herais e Callo: pertencer a um gênero ou outro implicava um conjunto de prerrogativas bem delineadas e estanques, para as quais a ambiguidade representava um estado de incerteza e indefinição problemático. Assim, a irrupção de pênis e testículos em duas mulheres levou a sua redesignação de gênero, uma transição radical de uma vida a outra. Fosse o desfecho mais ou menos trágico, começa a delinear-se a questão da *intromissão* nessas vidas, observável sobretudo através dos *atos de intervenção* – religiosos, legais, médicos, familiares –, à revelia ou a despeito da opinião ou do desejo dos sujeitos em questão.

⁴⁸ Faço referência ao trecho final da fala que o acadêmico e ativista intersexo argentino Mauro Cabral apresentou no *24th Congress of the World Association for Sexual Health e XII Congreso Nacional de Educación Sexual y Sexología*, ocorridos na Cidade do México em outubro de 2019, onde afirmou: “Eu quero terminar esta apresentação com uma breve explicação sobre a roupa que estou vestindo hoje. Esta camiseta leva a estampa de um olho aberto. Na literatura médica, as pessoas intersexo têm sido habitualmente retratadas totalmente nuas, com nossos olhos cobertos. Esse estilo de representação visual tem sido justificado como a única forma de expor as anatomias intersexo e, ao mesmo tempo, supostamente proteger nossa privacidade. Na verdade, entretanto, cobrir os olhos das pessoas intersexo apenas protege àqueles que estão olhando para nós; protegem-nos de nós mesmos, que estamos sendo observados. No contexto deste jogo representacional, o olho aberto intersexo marca de forma clara o início do fim. É um convite aberto; lhes convida a se perguntar e ousar responder à questão colocada por Donna Haraway: ‘com o sangue de quem seus olhos foram moldados?’ O olho nu intersexo é também um desafio radical àquela velha cena escópica onde vocês podem nos ver, mas nós não podemos observar vocês nos vendo. Agora vocês sabem. Somos nós que estamos vendo *vocês*.” (CABRAL, 2019, p. 8. Tradução nossa, grifos no original)

Que monstro é este, o/a hermafrodita?

A monstrosidade aciona alguns significantes centrais: *o misterioso*, isto é, o fabuloso, o imaginativo, o desconhecido, o que está envolto em suspense e causa assombro, maravilhamento e curiosidade. O que é *assustador*, medonho, bizarro ou estonteante, que não se deve ou que não se consegue olhar diretamente, mas que desperta a curiosidade, tornando impossível resistir a uma espiadela. O *desregrado* ou *desordenado*, misturas indevidas ou inesperadas entre seres e coisas que por princípio deveriam manter-se apartados. O *risível*, ridículo, escarnecível, zombado, humilhado. O *desprezível*, *ignóbil*, *abjeto*, que se encontra para além do que se deve ter em consideração, estimar, valorizar.

O monstro é “por excelência, a marca hiperbólica de algo fora da ordem, seja ela ‘natural, ‘sobrenatural’ ou, no mínimo, fora dos ordenamentos conhecidos.” (LEITE Jr., 2012, p.561) Sobretudo quando o monstro é uma figura humanoide, ele coloca em questão a natureza do humano enquanto espécie, tipo específico de ser vivo, sobretudo através de sua aparência física, daquilo que se mostra imediatamente quando mirados. Filosoficamente, coloca em xeque a natureza humana internalizada, o que faz a nós, e apenas a nós, humanos: o que está na ordem do entendimento (racionalidade, inteligência, capacidade de representação, engenhosidade, reflexividade, memória, capacidade de aprendizado, de julgamento e de iniciativa), o que está na ordem dos sentimentos (empatia, bondade, altruísmo, afetividade, crueldade, vilania), o que está na ordem da sensibilidade (capacidade de dor e prazer).

O monstruoso mora nas bordas, nas zonas cinzentas, está sempre nos limites: da imaginação, da moralidade, do corpo, do mundo. O monstro ocupa um terreno limítrofe entre o humano e o não-humano; está enredado em um complexo jogo de diferenciações e semelhanças, oposições e afinidades que fazem com que o monstruoso seja, a um só tempo, o Outro do humano e a possibilidade da humanidade do/no Outro (GIL, 2000). São os seres que estão próximos o suficiente para que se interrogue sobre sua possível humanidade, e que fazem com que nos interroguemos sobre nossa própria humanidade. Aquele que é tão semelhante, mas é não igual, aquele que denuncia *o que poderíamos ser*, e não o que definitivamente não somos. “Entre estes dois polos, entre uma possibilidade negativa e um acaso possível, tentamos situar a nossa humanidade de homens.” (GIL, 2000, p.168) O

monstruoso não está fora da humanidade, mas no seu limite. Como perseverantes contrapontos ao humano, o divino e o animalesco seriam seu exterior, sua diferença radical. O monstro, habitante das bordas e fins-do-mundo onde a linha fronteira entre humano e não-humano são como neblina densa, representaria as misturas indevidas entre humano e animal, humano e o sobrenatural. “Podemos chamar a isso de fronteira; abjeção é sobretudo ambiguidade.” (KRISTEVA, 1982, p.9)

Nesse sentido, o monstruoso é uma categoria aberta e de difícil delimitação que diz respeito menos a eventuais “tipos” ou “espécies” monstruosas, se tomado em sentido lato, e mais àquilo que causa espanto, assombro, medo, repulsa, nojo, mas também dúvida, curiosidade, fascínio, desejo (LEITE Jr., 2012). Poderíamos ainda incluir piedade, solidariedade, simpatia, afeição, identificação.

Historicamente, a maleficência não é característica imprescindível ao monstro. Como veremos com as narrativas das *mirabilia*, maravilhas, o monstro por vezes era visto como algo extraordinário, surpreendente. Na Antiguidade Clássica, havia uma diferenciação importante entre os monstros compreendidos como “raças fabulosas” - como os centauros, cinocéfalos, sátiros, Medusa, Esfinge, pigmeus e amazonas - e as “criaturas deformes”, seres humanos ou animais nascidos com corpos considerados bizarros; em grande medida, a Idade Média herdou a tradição clássica relacionada ao monstruoso (FLORES DE LA FLOR, 2012). Enquanto aqueles representariam o extraordinário, estes seriam atrelados a significados ligados ao funesto e ao mau augúrio, e receberiam tratamento muito menos tolerante, frequentemente a morte imediata, como vimos no capítulo antecedente, no caso do/a hermafrodita. O infanticídio de bebês hermafroditas na antiguidade romana está ligado à sua caracterização como monstro, subsumida à categoria jurídica do *homo sacer* (EVÊQUE, 2018), como vimos.

Entretanto, essas visões sobre o monstro (extraordinário/funesto) e os sentimentos por ele despertados (deslumbramento/ojeriza) não se limitam a esse par de binários. É também identificável uma terceira via, que eu chamarei de visão *benfazeja*. Essa percepção amistosa sobre o monstro busca combater superstições e mistificações correntes e critica a violência perpetrada contra essas pessoas. Em outras palavras, é uma disposição que busca anular os significantes do ilícito, da culpabilidade e da monstruosidade colados historicamente ao monstro. Se pensarmos no exemplo do/a hermafrodita, essa trifurcação é

identificável há séculos, mas essa terceira via parece ter sido coadjuvante por bastante tempo: a figura mítica do andrógino; a visão do hermafrodita como monstruoso e signo da desgraça; o hermafrodita como diferença “aceitável”, ou variação humana.

De acordo com Vázquez García e Cleminson (2018), no período da Antiguidade, a vertente do/a hermafrodita como monstruosidade se manifestava na tradição pagã como expressão de catástrofe iminente, o que pode ser constatado em escritos de Cícero, Plínio e Tito Lívio, ou como erro da natureza, que encontramos em Aristóteles, Lucrecio ou Ovídio. No cristianismo, o hermafrodita podia ser encarado como uma rebelião contra a vontade de Deus, que havia dividido o gênero humano em apenas dois sexos, ou como sinal da iminência do Anticristo.

Um exemplo da terceira vertente, benfazeja, ainda que aparentemente bastante secundária em seu contexto, é a defesa feita por Diodoro Sículo (apud ANDROUTSOS; PAPADOPOULOU; GEROU LANOS, 2001), vista no capítulo anterior, de uma percepção dos hermafroditas como “da mesma natureza que nós” – nós que não somos monstros, nós que somos humanos, poderia completar. Seu posicionamento é um contraponto interessante à visão do hermafrodita como espécie de monstruosidade funesta, pois parece expressar uma disposição empática para olhar esses casos. É uma proposta de humanização do monstro, de des-monstrificação dessa criatura, no sentido de atribuir novos significados à sua diferença corporal; ou melhor, é uma proposta de desfazer os nós que ligavam o nascimento de um “bebê monstruoso” a infortúnios futuros, pecados passados, promessas e castigos. E não me parece que essa disposição empática seja o mesmo que o deslumbramento advindo da percepção do monstro como algo extraordinário, fabuloso, ainda que essas duas visões possam unir-se eventualmente.

Alguns séculos depois, surgiria também no seio do Cristianismo uma tendência a se reconhecer a humanidade dos/a hermafroditas (MARCHETTI, 2001, p.187 apud VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018). Determinadas visões sobre a empatia ou solidariedade, que no cristianismo são vestidas com a roupagem da piedade e caridade e que assumem funções sociais específicas, fazem parte de uma *genealogia da moral* que não deve ser desconsiderada; pelo contrário, na longa história do monstruoso e sua associação com a monstruosidade (CANGUILHEM, 2012), e do hermafroditismo especificamente, as tensões entre desprezo e empatia apareciam com mais força de tempos em tempos, com as

formulações correspondentes a cada época.

Atualmente, as tensões entre desprezo, desvalor, e empatia são um ponto central do debate sobre a intersexualidade. Os discursos que procuram fazer frente ao desvalor são formulados através de reflexões ora enunciadas como posicionamentos políticos, como vemos mais frequentemente nas ciências sociais e filosofia, ora como considerações éticas, na literatura mais ligada à medicina e bioética. Ainda que atualmente haja uma tendência à interdisciplinaridade, claramente observável nas produções contemporâneas sobre a intersexualidade, fazendo dialogar as ciências humanas e a biomedicina, esses campos guardam importantes diferenças e incompatibilidades. Isso não significa que não existam sínteses possíveis desses discursos: o movimento intersexo apoia-se tanto em um, quanto em outro para formular seus próprios posicionamentos e reivindicações. De qualquer forma, são discussões ético-políticas sobre o que é feito e dito no campo da medicina e que vieram a ganhar um peso muito importante nos jogos de poder travados hodiernamente sobre a “verdade” do sexo.

A visão benfazeja do monstro é mais claramente identificável nas artes, assim como a do extraordinário e do nefasto, atualmente. Isso ocorre em razão do deslocamento do monstruoso para a ficção, processo que ocorreu em concomitância e em conexão à inscrição do monstro no âmbito biológico, durante o século XIX (CANGUILHEM, 2012; GIL, 2002). Quando o monstro passa a ser compreendido como o anormal, ele banaliza-se, e em certa medida se desfaz: “o anormal (...) é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado. O anormal vai continuar sendo, por muito tempo ainda, algo como um monstro pálido.” (FOUCAULT, 2001, p.71 apud LEITE Jr., 2012, p.564) Melhor dizendo, a monstruosidade não se desfaz, ela desloca-se para outros lugares.

No caso do/a hermafrodita como alguém com dois sexos, sua existência chega ao fim durante o século XIX e, ao mesmo tempo, ele é cindido entre matéria física e psique (LEITE Jr., 2009): como corpo, a existência do “hermafrodita perfeito” será negada, e em seu lugar surgirá o “pseudo-hermafrodita”; como mente, o hermafroditismo será interiorizado, fazendo nascer as identidades transgêneras do século XX (LEITE Jr., 2012). É em função dos deslocamentos operados pela biologização dos seres vivos e das transformações na concepção do que seria o hermafroditismo que é possível sustentar que o hermafrodita será extinto no final do século XIX. Isso não significa que o debate sobre as (im)possibilidades

da coexistência de dois sexos em um mesmo corpo cheguem ao fim, entretanto. *O monstro sai de cena, mas a monstruosidade dos corpos sexualmente ambíguos permanece, ainda que em novos termos.*

A visão benfazeja sobre o monstro não significa necessariamente a desarticulação dos mecanismos que o produzem. O monstro pode ser olhado com condescendência, e seguir sendo monstro. Para Foucault (2010c), durante o século XIX surge a biopolítica, o domínio de administração técnica e política que ambicionava produzir seus efeitos de controle sobre as populações. Uma das técnicas de produção e administração dos corpos individuais e do corpo social é o poder normalizador, que produzia seus correspondentes duplos negativos, os indivíduos anormais, os desviantes. Dentre as três figuras que constituem o domínio da anomalia identificados por Foucault, estava o “monstro humano”. Aqui, o contexto de referência é a lei, e não a biologia; a noção de monstro aqui é jurídica. Porém, o monstro humano será inscrito no campo jurídico-biológico, dado que representa concomitantemente uma violação das leis sociais e naturais. De forma ambígua, paradoxal, ele é *uma forma natural da “contranatureza”*. O monstro é a reunião de todas as irregularidades da natureza, é o “princípio de inteligibilidade” de todas as formas da anomalia. “Ele se refere a uma história natural essencialmente centrada na distinção absoluta e insuperável das espécies, gêneros, reinos etc.” (FOUCAULT, 2010c, p.53)

Os “equivocos” do monstro humano estarão presentes, ainda que atenuados, na problemática da anomalia e nas técnicas médicas e judiciárias que a constituem durante o século XIX e daí em diante; o anormal é o monstro cotidiano, banalizado, pálido. Em relação à lei, o monstro humano é seu ponto de inflexão, é a infração em sua máxima potência e, no entanto, ele não deflagra uma resposta propriamente legal. “No fundo, o que o monstro suscita, no mesmo momento em que, por sua existência, ele viola a lei, não é a resposta da lei, mas outra coisa bem diferente. Será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, *ou será a piedade.*” (FOUCAULT, 2010c, p.48. Grifos nossos). Portanto, violência e piedade não são antagonistas; são filhos das mesmas engrenagens.

Neste capítulo, trabalho com a divisão do *monstro fabuloso* e *monstro teratológico*⁴⁹, bricolagem inspirada sobretudo em Georges Canguilhem (2012 [1965]), José Gil (2000), Ieda Tucherman (1999) e Maria Alejandra Flores de la Flor (2009/2010). Essa dupla monstruosa é pensada menos em termos de tipos-ideais, e mais como *trânsitos*. O *monstro fabuloso* é marcado pelo *elemento imaginativo* - uma mistura de fragmentos míticos, religiosos, quiméricos, misteriosos, fascinantes, curiosos, extraordinários. O início do processo de *naturalização* do monstro está localizado ainda no *fabuloso* século XVI; ou seja, coexistia ao lado dos elementos imaginativos. Esse processo de naturalização tomará um rumo peculiar com as nascentes disciplinas científicas da biologia, zoologia e medicina moderna; teremos então o *monstro teratológico*.

No momento em que o monstro teratológico atinge um grau máximo de saturação, vemos ocorrer uma cisão entre a monstruosidade e o monstruoso:

Desde então [século XIX], a monstruosidade parece ter liberado o segredo de suas causas e se suas leis. A anomalia parece convocada a prover a explicação da formação do normal. Não porque o normal fosse apenas uma forma atenuada do patológico, mas porque o patológico é o normal impedido ou desviado. Retirem o impedimento e vocês obterão a norma. A transparência da monstruosidade para o pensamento científico a corta, doravante, de toda relação com o monstruoso. (CANGUILHEM, 2012, p.198)

É justamente quando surge o domínio da *teratologia moderna*, o estudo e classificação sistemáticos do monstro no bojo da empiria científica do século XIX, que essa figura será plenamente naturalizada. E, ao ser naturalizada, já não comporta as intromissões sobrenaturais que o caracterizavam até então; já não é signo da ira divina ou resultado de traquinagens demoníacas. Totalmente submetido ao olhar normalizador da medicina, ele é plenamente destrinchável: a verdade sobre aquela existência misteriosa será compreendida pedaço a pedaço, seção a seção, ao abrir seu corpo, recorta-lo, desmembra-lo, desmonta-lo e remonta-lo em cirurgias *exploratórias* e autópsias, reduzindo-o a partes de um quebra-cabeça

⁴⁹ Gil (2000) utiliza explicitamente, ainda que não tão esquematicamente, essa mesma divisão. Para o autor, a exagerada aproximação entre o divino ou os poderes sobrenaturais e os humanos levaria ao aparecimento de *monstros teratológicos*, enquanto o estreitamento da distância que separaria o humano do animal resultaria no nascimento de *monstros fabulosos*. Enquanto aqueles diriam respeito sobretudo às deformações corporais, esses representariam as “fantasias imaginárias de raças fabulosas” (GIL, 2000, p.183), “Em ambos os casos (visto os animais encarnarem sempre os poderes sobrenaturais), é a intervenção divina que se manifesta na monstruosidade do corpo humano. É por essa razão que constitui um sinal anunciador, uma mensagem divina, um ‘augúrio’.” (GIL, 2000, p.171) Atente-se que não emprego essa divisão no mesmo sentido, mas num sentido mais próximo ao proposto por Flores de la Flor (2009/2010).

composto por órgãos, tecidos, ossos.

Decompostas cada uma de suas partes, não há nada ali fora da ordem mundana da biologia: são células, estruturas, membros orgânicos, como em qualquer corpo normal. O problema do monstro teratológico será uma questão de *assemblage*, suas partes mal-ajambradas. A partir daí, o “mistério” do monstro já não se relaciona àquilo que não pode ser conhecido, ao que ele tem de ininteligível, mas assenta na conjectura sobre a *etiologia* daquela anormalidade. O monstro teratológico nada mais é que um organismo com um grau elevado de anormalidade, um *desorganismo*; sua diferença é de grau e não de espécie. E a medicina é a promessa de se saber falar com toda a propriedade da anormalidade, e remediá-la; nada mais normal, corriqueiro para os médicos do que a patologia.

Folia do corpo

Uma criatura fantástica

Mirabilia, magicus, miraculus

Como vimos no capítulo anterior, desde a Antiguidade as figuras do hermafrodita e do andrógino estiveram marcadas por juízos morais e concepções místicas e religiosas, numa aceção valorosa, especialmente no caso do andrógino, ou depreciativa, sobretudo relacionada aos hermafroditas. As figuras do hermafrodita e do andrógino - grosso modo, uma aceção com ênfase na corporalidade e na “aberração” e uma segunda, metafísica e prodigiosa – contradizem-se e sobrepõem-se. Esse movimento de afastamento sempre avizinhado entre essas duas figuras, de diferenciação sempre precária e incerta, constitui uma das expressões das *ambivalências* de várias ordens que acompanham historicamente as pessoas que, julga-se, borram as fronteiras claras entre o feminino e o masculino.

As imagens coladas ao hermafrodita como monstro são também ambivalentes. De acordo com Vázquez Garcia e Cleminson (2018), ao longo da Idade Média europeia coexistiam representações da monstruosidade como “símbolo benéfico” e como “signo funesto”; no primeiro caso, eram associados a espécies singulares de terras exóticas, na literatura de viagens⁵⁰, ligadas ao género literário das “maravilhas” (*mirabilia*)⁵¹. Nas narrativas produzidas no ocidente através da literatura de viagens, a Índia, tida como *terra incógnita*, o “País das Maravilhas”, figurou como a morada privilegiada do monstruoso – seres fantásticos como cinocéfalos ou pigmeus e bestas pavorosas como as serpentes gigantes e a manticora – por toda a Antiguidade até o século XVI; à medida que as terras “descobertas” pelos europeus expandiam-se, os monstros espalharam-se a outros lugares, como o coração

⁵⁰ Sobre o género da literatura de viagens, ver ALBUQUERQUE, Luis. Los “libros de viajes” como género literário IN GIRALDO, Manuel Lucena; PIMENTEL, Juan (eds.) Diez Estudios sobre Literatura de Viajes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006, p.67-87.

⁵¹ Vázquez Garcia e Cleminson (2018) adotam a estrutura triádica de *mirabilia, magicus* e *miraculosus* de LE GOFF, J. *The Medieval Imagination*, trad. Arthur Goldhammer - Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1992, p.27-44.

da África e o continente americano (FLORES DE LA FLOR, 2009/2010).

Se tomarmos a *experiência da globalização* no sentido de Wieser (2019), ou seja, como o processo de expansão dos horizontes de uma comunidade para além daquilo com que seus habitantes identificavam-se a princípio e o estabelecimento de relações duradouras entre territórios cujos habitantes não tinham contato relevante entre si anteriormente, podemos seguir o autor e falar em um contexto de globalização no Império Espanhol do século XVI e XVII. Tal processo de globalização diz respeito sobretudo aos contatos entre espanhóis e habitantes do norte da África, especialmente os mouros (muçulmanos e cristãos descendentes de muçulmanos) durante o longo período de ocupação da Península Ibérica, e os contatos entre espanhóis e as populações nativas dos territórios ameríndios invadidos com as navegações espanholas. Processo de globalização análogo poderia ser identificado no contexto português. Assim, vemos como a expansão de fronteira— - através dos contatos interculturais totalmente atravessados por violências coloniais materiais e simbólica— - eram acompanhadas pela *expansão da imaginação* e os deslocamentos do universo fantástico (ROJAS MIX, 1993 apud FLORES DE LA FLOR, 2009/2010).

Em período posterior, os trânsitos espaciais proporcionados pela figura do monstro humano abarcarão e colocarão em contato também os domínios do campo e da cidade. Jean-Jacques Courtine (2013) identifica nos anúncios de feiras e carnavais que ocorriam durante o século XVIII nas cidades europeias as estruturas discursivas do conto popular rural: a exibição de monstros humanos como entretenimento e diversão era divulgado através de narrativas que remetiam às narrações maravilhosas, miraculosas e sobrenaturais que pululavam o imaginário camponês tradicional. Essas narrativas formulavam o aspecto surpreendente, e ainda assim cotidiano, “da inquietante estranheza do corpo”, e transportavam os restos ainda vivos das culturas de origem de um crescente contingente de camponeses que migravam para as cidades, culminando em processos de desenraizamento, transformação e replicação de seu universo imaginativo.

As narrativas das *mirabilia* diziam respeito a seres e acontecimentos *extraordinários*: os *portentos* não eram necessariamente seres contranaturais; ainda que fossem raros, tinham seu lugar no mundo, pois respondiam aos desígnios divinos ocultos aos seres humanos, e estavam inscritos nas redes de correspondências e semelhanças típicas da episteme arcaica, como vimos; eram “espécies que exibiam a ilimitada potência do Criador” (VÁZQUEZ

GARCIA; CLEMINSON, 2018, p.37). Portanto, o hermafrodita como *portento*, categoria em si ambivalente, mas aqui tomada em sentido positivo, inscrevia-se numa tradição que convergia o universo literário e o universo fantástico. De acordo com a dupla de autores, o gênero literário das *mirabilia* manteve-se em vigor na Espanha até o século XVII, e até mesmo além.

Como mau presságio, os monstros estavam associados ao pecado, à maldade e pactos com o Diabo, como mencionado no capítulo anterior. Os hermafroditas e as “mutações sexuais” também foram percebidos como agouro ou expressão do sobrenatural maléfico, *magicus*, desde o Cristianismo primitivo até o Renascimento no contexto europeu (VÁZQUEZ GARCIA; CLEMINSON, 2018).

Entretanto, se nos voltarmos a casos julgados por autoridades seculares, episcopais ou inquisitoriais na Península Ibérica em que os réus eram acusados de ser hermafroditas ou impostores, passando-se por alguém do sexo oposto, encontramos o elemento do “diabólico” até mesmo no avançado período do século XVIII: François Soyer (2012) apresenta alguns estudos de caso de processos contra homens e mulheres nessas circunstâncias; a possibilidade de uma intervenção diabólica figura em maior ou menor grau em todos eles. O primeiro deles data de 1520 e o último caso analisado no livro ocorre entre 1741 e 1744. Naquele contexto, havia a crença popular de que o Diabo teria poderes de alterar os órgãos sexuais de um indivíduo, o que pode explicar o ímpeto dos denunciadores em levar suas suspeitas sobre as “mutações sexuais” alheias às autoridades. Ainda que as próprias autoridades civis, episcopais ou inquisitoriais encarregadas de cada um dos casos nem sempre ecoassem aquelas suspeitas populares, os registros dos processos mostram que a possibilidade de intervenção diabólica ou de feitiçaria aparece com mais ou menos força, a depender do caso, ao longo de todas as investigações analisadas.

Seguindo com Vázquez Garcia e Cleminson (2018), o fenômeno do “nomadismo sexual” ganhava ainda uma terceira significação no contexto medieval e renascentista: *miraculus*, signo de redenção. Essa terceira acepção, um tanto marginal em relação a *mirabilia* e *magicus*, ora tinha um sentido bastante literal, entendida como intervenção divina para produzir uma metamorfose sexual no dia do Juízo Final, ora ganhava um sentido alegórico, como emblema da fusão de opostos expresso através da figura do andrógino em sua perfeição originária. Nas vertentes mais literais, a intervenção divina de natureza

milagrosa manifestava-se através da virilização de mulheres santas, com o nascimento de barba em seus rostos, para se desembaraçarem de homens que punham em risco sua “entrega exclusiva a Cristo”. No segundo caso, a milenar figura do andrógino, amplamente disseminada durante a Antiguidade Clássica e posteriormente fusionada pela tradição gnóstica às escrituras católicas, dando à luz as interpretações de Adão ou de Cristo como andróginos, foi intensamente combatida no contexto espanhol da Contrarreforma, e acabou restringida a uma tradição mística e esotérica, ligada à alquímica.

Com efeito, segundo Soyer (2012), por séculos houve um intenso debate entre teólogos da Igreja Católica sobre a natureza de eventos extraordinários capazes de alterar fisicamente os corpos de mulheres e homens. No século XI foi elaborada uma tipificação das causas de eventos miraculosos ou maravilhosos, mais notadamente por São Tomás de Aquino, que repercutiu até pelo menos o século XVII: as causas podiam ser sobrenaturais (causadas por Deus), preternaturais (causadas pela ação de anjos ou demônios) ou naturais. Enquanto alguns teólogos como Tommaso Campanella (1568-1936) consideravam os hermafroditas manifestações naturais, outros, como o jesuíta Martín del Río (1551-1608), cujas obras tiveram ampla repercussão na Península Ibérica, defendiam que mesmo quando a “mudança de sexo” ocorria inicialmente como processo natural, não estava eliminada a possibilidade da intromissão demoníaca naquele corpo “transformado”. Ainda outro exemplo dessa discussão é o médico português Rodrigo de Castro, nascido em 1546, que pondera se os monstros fariam parte dos planos divinos e não constituiriam uma falha da sabedoria de Deus, se teriam finalidade de predizer o futuro, ou ainda se seu surgimento estaria vinculado a uma “deficiência ou inépcia da matéria” e, portanto, não poderiam ser atribuídos ao Criador - posicionamentos defendidos por Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha e Aristóteles, respectivamente. “Fica clara a tendência de Rodrigo de Castro para, embora sem negar a ‘suma sabedoria, sumo poder e inefável bondade do Criador’, fazer incidir sobre causas naturais (a deficiência ou inépcia da matéria) a responsabilidade pelo aparecimento dos monstros.” (VIEIRA, 1987)

Essas visões não se restringiam à Europa católica: no contexto da América colonial do século XVII, especificamente nos Estados Unidos, os/as hermafroditas eram considerados “nascimentos monstruosos”, uma vasta categoria que incluía todos os recém-nascidos com malformações (REIS, 2009). Tanto pastores protestantes, quanto médicos e práticos

interpretavam esses nascimentos como resultado de desígnios divinos funestos, castigos por atos pecaminosos da parte dos pais da criança ou manifestações diabólicas. Nesse sentido, o monstro era tomado como ser não-humano, algo que ia contra a natureza. A autora aponta ainda que a questão da “imaginação materna” e sua responsabilização pela “monstruosidade” de seus bebês estava presente; novamente, nos deparamos com a *força da imaginação*, sobre a qual falei no capítulo anterior.

Hermafrodita e sodomia

Ademais, havia uma forte vinculação entre o hermafroditismo e o crime/pecado da sodomia, defendida tanto por autores católicos, quanto por autores protestantes em meados dos 1500 (VÁZQUEZ GARCIA; CLEMINSON, 2018). Como indicado pelos autores, quando do nascimento de uma criança identificada como hermafrodita era atribuído um caráter de castigo a seus genitores pelo pecado da sodomia. O nascimento também era usado de exemplo para “alertar” os fiéis contra os perigos de condutas libidinosas. De outra parte, o/a hermafrodita representava o perigo da indução à desordem das leis divinas por si mesmo, uma vez que podia valer-se de sua natureza dúbia para perpetrar atos de sodomia.

Como aponta Lígia Bellini (1987), o clérigo italiano Luigi-Maria Sinistrari (1622-1701) escreveu o tratado *De Sodomia* na passagem do século XVII para o século XVIII ⁵² com o objetivo de desenvolver uma taxionomia clara da sodomia, que pudesse ser usada por confessores ou legisladores laicos. Como os tratados sobre o tema até então usavam como referencial a anatomia masculina, não ficava claro como o pecado da sodomia poderia ser cometido por mulheres. Assim, Sinistrari diverge de teólogos que o precederam na tarefa de melhor definir a sodomia e que afirmavam que, entre mulheres, o pecado/crime – definido “regularmente” como “o coito no orifício posterior” mas, quando cometido entre mulheres, envolve a “introdução no orifício anterior” (SINISTRARI, 2019, posição 117) – era possível

⁵² Segundo Bellini (1987), a data de publicação de *De Sodomia* é incerta. Dois autores que citam a obra em suas análises, Louis Crompton e Judith Brown, apontam o ano de 1700 como data provável da primeira publicação, em Roma. Sobre isso, ver a nota 2 do capítulo *Taxionomia* em Bellini (1987, p.40-41). Na recente publicação brasileira (SINISTRARI, 2019) o tradutor Mauro Baladi confirma que a primeira publicação de *De Sodomia* ocorreu em 1700, mas em Veneza, como parte da obra *De delictis et poenis tractatus absolutissimus*.

apenas com a utilização de *algo* que não fazia parte “do funcionamento normal do corpo feminino” (BELLINI, 1987, p.42). Assim, seria necessário que se utilizassem de “algum instrumento de couro, vidro, madeira ou outro material, fabricado segundo o modelo do membro viril” (BELLINI, 1987, p.42) e que possibilitasse a penetração. Para Sinistrari, a “chave do enigma” seria outra: o clitóris⁵³. Apenas as mulheres com um clitóris “desenvolvido” ou “protuberante” seriam capazes de penetrar outras mulheres. Para que o crime/pecado da sodomia fosse considerado “perfeito”, deveria ocorrer a seminação, ou seja, a introdução do membro no ânus, seguida de ejaculação (SINISTRARI, 2019). A sodomia seria tão “atroz”, comparável a “uma espécie de homicídio”, não porque o esperma derramado tivesse alma, mas porque a “procriação do homem é impossível quando a semente é lançada em um local estéril” (SINISTRARI, 2019, posição 136). Se o caso envolvesse duas mulheres, a sodomia “perfeita” ocorreria quando houvesse coito sem que pudesse ser seguido de geração, ou seja, mesmo que não houvesse ejaculação.

Bellini (1987) escreve que “a monstruosidade que portavam essas mulheres devia ser devidamente diferenciada da androginia” (p.44-45), mas não estabelece qual seria a diferença. Vejamos então o que diz Sinistrari (2019) sobre isso: a diferença fundamental entre as mulheres com clitóris “desenvolvidos”, que frequente e “erroneamente” se considerava terem se transformado em homens, e os andróginos ou hermafroditas é que, no primeiro caso, a única mudança que ocorrera foi no aumento do clitóris, sem que aparecessem escroto e testículos, barba ou “voz de homem”, e sem que desaparecesse “a fenda do sexo feminino”. “Esta fenda persistiu constantemente, só o clitóris se desenvolveu e, por causa de sua semelhança com o falo, acreditou-se que ele era um falo viril, nascido da metamorfose do sexo” (SINISTRARI, 2019, posição 332). Os/as hermafroditas ou andróginos, por outro lado, contavam com ambos os sexos: mesmo que durante a infância o sexo feminino parecesse predominar em seus corpos, o aumento do calor durante a adolescência levaria à irrupção do

⁵³ Sinistrari (2019) descreve com detalhes o clitóris: “No corpo feminino encontra-se uma parte que os anatomistas chamam de *clitóris*. Esta parte é composta dos mesmos elementos que o pênis do homem, ou seja, de raízes, de artérias, de carne etc. Ele também tem a forma do pênis quando está inchado. O clitóris, com efeito, fica entumescido com o movimento dos espíritos seminais. Ele é provido, como o pênis, de uma glândula. Na extremidade da glândula existe um furo que, todavia, só está perfurado até à metade do corpo do clitóris e através do qual não se vê sair nada – nem urina, nem esperma e nem qualquer outro humor. O clitóris está localizado no *pudendum* da mulher, acima do meato urinário. Ele está coberto pelas ninfas, ou seja, por dois corpúsculos que são contíguos ao dito meato e que estreitam a passagem da urina para que, por causa desse estreitamento, a urina seja projetada para longe. Ora, entre as mulheres, o clitóris é o órgão do gozo venéreo.” (posição 287/295)

sexo masculino, ou seja, falo, escroto e testículos, mesmo que a “fenda feminina” não desaparecesse.

Sinistrari (2019) destaca que o desenvolvimento do clitóris por si só não apenas não significava uma transformação do sexo feminino ao masculino, como tampouco deveria impedir uma freira de permanecer no claustro e confirmar seus votos – “tomando-se medidas, todavia, para que ela não pudesse cometer obscenidades com as outras freiras”. (SINISTRARI, 2019, posição 351) Isso porque algumas mulheres com clitóris “dessa espécie” perseguiam outras mulheres, “pouco faltando para atacarem os homens”. Por ter se “transformado em homem”, a referida freira foi efetivamente julgada e condenada, na cidade de San Félix de los Galegos – erroneamente, na opinião do autor, já que não teria ocorrido uma mudança de sexo verdadeira.

No caso das mulheres com clitóris aumentados, sua anatomia *per se* não deveria ser tomada como incontornavelmente pecaminosa, já que algumas dessas mulheres resistiam “à titilação sensual, por uma virtude de continência reforçada pela graça de Deus.” (SINISTRARI, 2019, posição 389). No entanto, *a posse de um clitóris desenvolvido poderia constituir prova do crime de sodomia* (BELLINI, 1987): perante uma ocasional acusação de sodomia, um clitóris grande poderia muito bem levar a ré a ser condenada e executada, fosse ela considerada hermafrodita ou não.

Bellini (1987) comenta que o tratado de Sinistrari inscrevia-se em um novo momento, rompendo com a tradição da Igreja católica e de legisladores locais de manter a sodomia como “pecado mudo”, “detestável demais” para que fosse mencionado:

Está melhor sintonizado [o tratado de Sinistrari] com o clima de encerramento de um longo período em que a explicação da sodomia, simplesmente como incitamento do diabo, satisfizes os inquisidores e doutores da Igreja. Agora, como modo de pensar mais de acordo com uma mentalidade mais experimental e mais científica que começa a se manifestar com o Renascimento, *é no próprio corpo do transgressor que se procura em primeiro lugar a propensão para o vício.* (BELLINI, 1987, p.41. Grifos nossos)

Mais adiante, veremos em mais detalhes como o exame do corpo do/a acusado tinha papel fundamental nos processos cívico-religiosos que punham sob investigação o sexo e/ou práticas sexuais do/a acusado. Por ora, gostaria de apontar como o tratado de Sinistrari pode ser contextualizado em um período que a confissão religiosa se tornava *especializada* de maneira peculiar – tomando a palavra em três acepções distintas. No sentido de

exclusividade, sendo prerrogativa do confessor religioso tomar conhecimento do conteúdo da confissão proferida pelo/a fiel; no sentido de *atividade desempenhada por especialista*, requeria-se que o confessor fosse versado nas coisas pecaminosas, por um lado, e nas artimanhas do fazer falar, por outro. Ou seja, que soubesse direcionar o/a fiel na narração a contento dos atos proibidos, e soubesse identificar as faltas, categorizá-la de acordo com sua natureza e gravidade, passar as penitências correspondentes e eventualmente dar encaminhamento conveniente aos casos em que o pecado em questão ultrapassasse sua jurisdição dentro da hierarquia religiosa e espiritual. Conhecimento escriturário-institucional. Por fim, a confissão torna-se mais *individualizada*, personalizada, especial, já que a narração dos pecados deve conter um detalhamento exaustivo dos atos, pensamentos, desejos dos indivíduos, “o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo, tenham alguma afinidade com o sexo.” (FOUCAULT, 2012, p.26)

No início de seu tratado, Sinistrari (2019) afirma que “todos” os moralistas concordavam que o “vício ignóbil” da sodomia poderia ocorrer, e de fato ocorria, entre mulheres, mas não explicam *como* ele ocorre, ou tampouco como diferenciá-lo da “volúpia voluntária” provocada entre mulheres apenas através de toques. Estabelecer *claramente* essa diferença não seria “apenas um motivo de curiosidade censurável” (SINISTRARI, 2019, posição 185), mas seria necessário para que os confessores pudessem “emitir o julgamento requerido sobre a gravidade do pecado” (Ibidem) e saberem se podiam ou não absolver essas mulheres.

Portanto, ainda que não se tratasse apenas de curiosidade, a bisbilhotice é exigência da profissão. A “vontade de saber” dos padres devia ser ainda maior, imagino eu, dentre aqueles que de fato levavam uma vida celibatária e que, desde as pequenas jaulas de madeira dos confessionários, viram-se obrigados, a partir do Concílio de Trento, a dar asas à imaginação e preencher por si mesmos as lacunas nas narrativas dos fieis, quando a Igreja passou a recomendar insistentemente a discrição durante a confissão (FOUCAULT, 2012). Daí torna-se compreensível quando Bellini (1987) chama a atenção para a referência de Sinistrari à sodomia até então como “pecado mudo”, “vício inominável” (SINISTRARI, 2019, posição 106), mudez à qual o autor se opõe: é preciso fazer falar, é preciso chamar as coisas pelos seus nomes, especificá-las, claramente caracterizá-las.

Policimento da língua, por um lado, e explosão discursiva, por outro: Foucault

(2012) afirma que a extensão da confissão, voltada especialmente às aflições da carne, foi catapultada pela Contrarreforma, que se dedicou a “impor regras meticulosas de exame de si mesmo” (2012, p.25).

O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até as mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. (FOUCAULT, 2012, p.25)

É irônico pensar que era exatamente nos tratados tão ferrenhamente dedicados a catalogar, descrever e condenar as depravações morais, como o de Sinistrari (2019), que os apetites dos párocos solitários, dos inquisidores sádicos e dos curiosos em geral podiam ser saciados; era pela leitura das fabulosas descrições médicas sobre os monstros do limiar da Modernidade, tratadas na próxima seção, e dos tratados religiosos que seu desejo podia vazar, nem que fosse apenas através da imaginação.

Deslocando o olhar dos confessores ao cenário mais geral, as referidas mudanças na pastoral cristã inscreveram de forma inédita o sexo à palavra, ao formulável, ao enunciável. Nesse contexto de intensa produção do sexo palavreado, o “puritanismo vitoriano” e suas supostas interdições ao sexo são “acidente histórico” (FOUCAULT, 2012, p.28). Tratava-se menos de cercear e mais de produzir, sob certas condições de decoro, o discurso sobre o sexo. Como se sabe, essa é a tese central de Foucault em *A Vontade de Saber*: as aparentes repressões às quais o sexo foi submetido entre os séculos XVIII e XIX inscreviam-se em um contexto mais geral de valorização e majoração do discurso sobre o sexo, discurso “cuidadosamente analítico”, com “efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo.” (FOUCAULT, 2012, p.29)

O avanço das fronteiras do sexual através da criação de novos domínios em que o sexo se tornou objeto central de disputa de sentido e propósito é analiticamente condensado por Foucault no *dispositivo da sexualidade*, ferramenta conceitual fragmentada que converge de saberes, práticas e instituições diversos que, no frígido dos ovos, não estavam necessariamente organizadas ou concatenadas. Trata-se da “rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito.” (CASTRO, 2009, p.124) Em outras palavras, o dispositivo

da sexualidade não diz respeito a um maquinário centralizado de onde emanam ordens, num sentido voluntarista ou conspiratório – enfatizando que “as relações de poder são intencionais e não subjetivas: elas são inteligíveis e saturadas pelo cálculo, mas não são o resultado da ação de um sujeito individual” (CASTRO, 2009, p.399); ele é disperso pela sociedade e sua aparelhagem produtiva não está articulada em linhas de comando descendentes ou ascendentes. Ele diz respeito à “natureza do nexos que pode existir entre os elementos distintos” (CASTRO, 2009, p.124) que compõem o dispositivo.

Naturalização do/a hermafrodita

A tendência a buscar no próprio corpo do/a acusado os indícios da propensão ao vício, apontada por Bellini (1987), converge historicamente com o processo referido por Leite Jr. (2009) de paulatina desmistificação do hermafrodita/andrógino, seu afastamento da simbologia da episteme arcaica, acompanhada de um crescente foco na genitalidade. Para o autor, esse processo caracteriza a inscrição da figura no hermafrodita na Modernidade.

Vázquez García e Cleminson (2018) fazem apontamentos semelhantes, ainda que estejam mais preocupados do que Leite Jr. (2009) em enfatizar as complexidades e heterogeneidades do longo processo de desmistificação do hermafrodita e sua inscrição no biológico. Tais complexidades dizem respeito, por exemplo, à sobreposição das ambivalentes imagens do hermafrodita, sobre as quais venho falando até aqui: na Europa do século XVI em diante, a distinção entre signo benéfico e funesto torna-se cada vez mais borrada, de forma que o que se observa nesse e no século seguinte é a persistente mistura de representações antagônicas do monstro – o que também se aplica aos casos de hermafroditismo, vistos como sucessos extraordinários, expressão do divino misterioso e maravilhoso, e objeto de ojeriza social (VÁZQUEZ GARCIA; CLEMINSON, 2018). A imagem monstruosa do hermafrodita desperta a um só tempo fascínio, maravilhamento e repulsa.

Para Elena del Río Parra (2003 apud FLORES DE LA FLOR, 2009/2010), o apogeu dos monstros na Espanha teria ocorrido durante o século XVII, quando teriam se deslocado do longínquo Oriente para surgirem como conterrâneos dos autores que até então relatavam,

em seus escritos de viagem, seus encontros com criaturas fabulosas, animais, humanoides ou seus híbridos. A partir do Renascimento, as “raças fabulosas” foram paulatinamente desaparecendo, enquanto o interesse pelo corpo humano e suas “aberrações” acentua-se. Assim, os monstros teratológicos aparecem mais e mais como *casos individuais*, nascimentos bizarros ou grotescos (GIL, 2000). É também a partir de meados do século XVII que as autoridades francesas pareciam menos inclinadas a punir pessoas que considerava-se ter o sexo ambíguo, dedicando-se a fixá-las em uma identidade de gênero estável (SOYER, 2012, p.51).

Ao analisar a produção literária europeia que tratava da temática do andrógino/hermafrodita, Eliade (1991) identifica a “degradação do símbolo” do andrógino como um ser perfeito, de forma que na segunda metade do século XIX sua significação metafísica se havia perdido por completo.⁵⁴ Entre escritores desse período,

O andrógino é compreendido unicamente como um hermafrodita no qual os dois sexos coexistem anatômica e fisiologicamente. Trata-se não de uma plenitude devido à fusão dos sexos, mas de uma superabundância de possibilidades eróticas. Não se trata do aparecimento de um novo tipo de humanidade, na qual a fusão dos sexos produziria uma nova consciência, apolar, mas de uma suposta perfeição sensual, resultante da presença ativa dos dois sexos. (ELIADE, 1991, p.102)

Ana Cláudia Ribeiro (2006) contrasta dois usos do termo “hermafrodita durante os séculos XVI e XVII: em textos médicos e sua típica linguagem “técnica”, haveria uma acepção de “neutralidade”, ou seja, não estaria aí inculido nenhum juízo de valor quanto à condição do hermafrodita; em tratados de política, em acepção simbólica ou figurada, o termo

⁵⁴ Fato é que a concepção mitológica do andrógino como ser perfeito não desapareceu *completamente*. Um exemplo de releitura mais contemporânea dessa concepção pode ser encontrado em *Androginia: Rumo a uma Nova Teoria da Sexualidade*, onde June Singer (1990 [1976]) explora intensamente a figura arcaica do andrógino como ser uno, identificando-o como um arquétipo (tal como utilizado por Jung) para propor uma nova forma de se experimentar a sexualidade, através de uma “consciência libertadora” andrógina que diluiria os estereótipos binários de gênero. Sobre a obra de Singer (1990), ver: RUAS, Manuela; Rabot, Jean-Martin. *Desvios Identitários do Gênero: o imaginário e a subversão andrógina*. Z. Pinto-Coelho & J. Fidalgo (eds.) (2012) Sobre Comunicação e Cultura: I Jornadas de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais Universidade do Minho: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Sobre a figura do andrógino nas artes e literatura, ver: RODRIGO, Júlio Mendes. *O Andrógino Hermético: um “ser duplo” através das artes e das letras*. Anais do I Congresso Lusófono de Esoterismo Ocidental, Universidade Lusófona, Lisboa, 7 a 10 de maio de 2016, pp.136-144; ALVARENGA, Nízia Maria. Orlando, ou a tendência social da androginia. ALVARENGA, Nízia Maria. Orlando, ou a tendência social da androginia. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 9(2): 155-164, outubro de 1997; FLORES, Maria Bernadete Ramos. *Androginia e Surrealismo a propósito de Frida e Ismael – velhos mitos: eterno feminino*. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

ganharia uma conotação pejorativa e faria referência a formas de oportunismo ou discurso e condutas ambíguas por parte de um sujeito. Ainda no contexto político, François Soyer (2012) relata que em 1545, em ataques contra a Cúria Romana, Martinho Lutero descreveu o Papa e seus seguidores mais próximos como trupe de “hermafroditas e sodomitas” (p.50); de forma semelhante, em uma campanha para desacreditar publicamente o rei francês Henrique III, construiu-se a ideia de que o monarca tivesse características sexualmente ambíguas.

Ora, ainda que faça sentido distinguir entre a linguagem médica e a conotação metafórica ou literal em que o termo “hermafrodita” era empregado para se atacar figuras públicas e/ou criticar suas inclinações supostamente duvidosas, falar em “neutralidade” do linguajar médico naquele contexto parece um equívoco. Isso porque, até o século XVIII, as concepções médicas sobre o hermafrodita ainda estavam impregnadas de imagens ligadas a *mirabilia* e *magicus*, ou seja, as várias direções assumidas pelo *sobrenatural*; é apenas entre o final do século XVIII e início do século XIX que vemos a “expulsão do maravilhoso” nas concepções médicas sobre a ambiguidade sexual (VÁZQUEZ GARCIA; CLEMINSON, 2018). No contexto português ocorria algo semelhante: as obras de médicos de renome como João Rodrigues de Castelo Branco (1511-1568), vulgo Amato Lusitano, e o já referido Rodrigo de Castro (1546-1627) mesclavam elementos da teratologia clássica e medieval a conhecimentos da história natural para tratar da gênese dos monstros (VIEIRA, 1987; PACHECO, 2017). Faziam alusões a elementos fantásticos, como a raça fabulosa das Amazonas, a determinações divinas, a conhecimentos clássicos como os de Aristóteles ou Plínio e ao poder da imaginação materna para explicar o aparecimento de monstros, mesclados à “confiança na observação e na experiência como método de conhecimento e de verificação do saber transmitido pela tradição clássica.” (VIEIRA, 1987, p.128)

Ademais, a literatura médica produzida a partir de 1550 contrastava com as produções na Idade Média: se os escritores médicos medievais procuravam evitar julgamentos morais quando confrontados com comportamentos tais como a sodomia, objeto de condenação máxima entre teólogos, como visto, o mesmo não pode ser dito dos escritos médicos que surgiram no período posterior – eles passaram a dedicar-se muito mais não apenas à questão do hermafroditismo e “transformações do sexo”, como também à sodomia e ao travestismo, emitindo julgamentos morais no mais das vezes condenatórios sobre esses comportamentos

(DASTON; PARK, 1996).

Para melhor compreendermos o processo de naturalização do hermafrodita, é necessário voltar ao século XVI. A publicação de *Des monstres et prodiges* [*Monstros e Prodígios*] em 1575 pelo barbeiro cirurgião francês Ambroise Paré (1510-1590) é referida por um significativo número de autores/as (DASTON; PARK, 1996; FEW, 2007; HOUBRE, 2009; 2011; LEITE JR., 2009; SOYER, 2012; VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2012) como uma das referências centrais na literatura médica do século XVI sobre o hermafroditismo. Para Leite Jr. (2009), *Des monstres et prodiges* é um marco tanto pela influência que exercerá por gerações de médicos e estudiosos sobre a questão do hermafroditismo e das “mulheres que viram homens”, quanto por figurar como marco inicial de uma nova concepção, qual seja, a desmistificação do hermafrodita e sua apresentação como *mutilado*, lado a lado a cegos, coxos, aqueles com braços muito curtos, com dedos a mais ou a menos nas mãos e nos pés, com manchas, verrugas etc. “A interpretação sobre essas pessoas é naturalizada ou biologizada, apesar de as causas mágicas não estarem totalmente descartadas pelo autor.” (LEITE Jr., 2009, p.302)

Para ser mais exata, o hermafrodita não é ainda “biologizado”, já que a biologia como saber empírico, acompanhada pela medicina moderna, aparecem apenas entre o século XVIII e XIX (FOUCAULT, 2016c); mais correto seria nos atermos à ideia de naturalização. De fato, Paré estabelece uma diferença entre “monstros”, que estão “fora do curso da natureza”; “maravilhas”, que são completamente contra a natureza; e “mutilados”, cegos, caolhos, hermafroditas etc., “ou qualquer outra coisa que seja contra a Natureza.” (PARÉ, 1982, p.3) A causa do nascimento de hermafroditas é atribuída à “quantidade excessiva de semente”: quando a mulher e o homem forneciam quantidades proporcionais de “semente”, resultando no equilíbrio entre a matéria feminina e masculina e, conseqüentemente, uma criança com os dois sexos. Ademais, a explicação dada por Paré (1982) para a transformação de mulheres a homens segue o modelo de sexo único; conseqüentemente, desacredita a possibilidade de homens transmutarem-se em mulheres.

Com efeito, Ambroise Paré (1982), no capítulo *Sobre Hermafroditas e Andróginos*, isto é, que têm dois conjuntos de órgãos sexuais em um corpo, subdivide a categoria do hermafrodita em quatro tipos: (a) hermafroditas homens, com sexo masculino perfeito e capazes de gerar filhos, com um orifício em forma de vulva na região do períneo, que não

estende-se ao interior do corpo e que não secreta urina ou sêmen; (b) hermafroditas mulheres, com vulva bem-formada, através da qual são secretados a menstruação e a “semente”, e também com membro masculino localizado acima da vulva e próximo à virilha, sem prepúcio, sem capacidade de ereção e que não secreta urina ou “semente”, e sem vestígios de escroto ou testículos; (c) hermafroditas que não se encaixam nos tipos anteriores, não têm capacidade reprodutiva, com órgãos sexuais totalmente imperfeitos, “situados um ao lado do outro e às vezes um sobre o outro” (p.27), capazes apenas de excretar urina; (d) hermafroditas homens e mulheres, com os dois órgãos sexuais bem formados e capazes de reprodução. Sobre esse último tipo, Paré (1982) escreve:

Tanto leis antigas quanto leis modernas obrigavam e ainda obrigam esses últimos a escolher qual dos órgãos sexuais eles/as desejam usar, e eles/as são obrigados sob pena de morte a usar apenas os que tenham escolhido, por conta dos infortúnios que daí poderiam resultar. Pois alguns/as deles têm abusado de sua situação, resultando que, através do uso recíproco e mútuo, eles/as disfrutam primeiro com um conjunto de órgãos sexuais e então com o segundo conjunto: primeiro com os órgãos masculinos e depois com os órgãos femininos, porque eles têm as naturezas de homem e de mulher apropriados para tais atos. (PARÉ, 1982, p.27. Tradução nossa)

É interessante notar que Ambroise Paré localiza os “perigos” da ambiguidade sexual no ato sexual, e não na possibilidade dessas pessoas se passarem por mulheres e homens na vida pública, alternadamente. De fato, a preocupação que “mulheres agissem como homens” ou “homens agissem como mulheres” durante o sexo – ou seja, que mulheres adotassem um papel “ativo” e penetrassem seus/as companheiros e os homens estivessem em um papel “passivo” e fossem penetrados – era uma constante nos processos inquisitoriais relatados por Soyer (2012), no tratado de Sinistrari (2019) e em outros documentos consultados: era uma depravação moral de marca maior, a prova do crime/pecado da sodomia. Tratava-se de uma inversão da ordem das coisas, um esboroamento da virilidade masculina e da submissão feminina, e uma corrupção do ato sexual, cuja única e digna função era a de gerar descendentes, na concepção da Igreja Católica.

Sobre a escolha entre um ou outro sexo, essa possibilidade estava juridicamente prevista ao menos no contexto espanhol, mas possivelmente também no francês - o que se

pode depreender da introdução de Foucault aos diários de Herculine Barbin⁵⁵ (FOUCAULT, 2010b). Vázquez García e Cleminson (2018) esclarecem que, como dito por Paré, essa situação estava resguardada apenas para os/as hermafroditas cuja genitália fosse indefinível entre masculina e feminina por quem viesse a examiná-la (parteiras, médicos, práticos); não era uma possibilidade aberta a toda e qualquer pessoa que fosse considerada sexualmente ambígua. Ainda assim, essa normativa parecia ser colocada em prática apenas raramente (MARCHETTI, 2001 apud VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018).

Exemplo de que não se tratava de letra morta foi o caso de Estebanía de Valdaracete relatado por Vázquez García e Cleminson (2018, p.111-119). Nascida na Espanha em 1496, vê-se como as habilidades identificadas com o “ideal de hombridade militar” (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2018, p.115) - sua “valentia”, destreza no manejo de armas e a notável aptidão para o exercício físico, como correr, saltar e “jogar bola” – tiveram importante papel em sua redesignação de mulher a homem. Por um lado, tais habilidades consideradas extraordinárias para uma mulher fizeram com que as autoridades da *Chancillería* (órgão judicial castelhano) submetessem Estabanía a um exame realizado por “matronas” e parteiras a fim de averiguar se seu sexo era realmente feminino. Perante a impossibilidade de se estabelecer um “sexo predominante”, Estebanía foi declarada hermafrodita, e então foi instada a optar pelo sexo (“hábito”) feminino ou masculino. Escolheu pelo último e viveu como homem a partir de então, posteriormente casando-se com uma mulher. A ausência de qualquer sinal desabonador de sua honra ou de qualquer insinuação pecaminosa no relato original do caso de Estebanía é interpretada pelos autores em função justamente de seu desempenho exemplar nos assuntos masculinos, dentro do ideal de virilidade guerreira imperante na Espanha do século XVI. Ou seja, não havia traços de infâmia ou mau augúrio no relato, traços esses que, como vimos, eram corriqueiros nas

⁵⁵ Com base nas alegadas memórias de Herculine Barbin (H.B.) apresentadas pelo médico Tardieu, Foucault dá conta que Adelaïde, primeiro nome de H.B., apresentando genitália ambígua ao nascer, fora designada como mulher e assim vivera por pelo menos suas primeiras duas décadas de vida, sem haver sido submetida a qualquer procedimento médico-cirúrgico. Após a visita de um médico, que se deparou com sua genitália ambígua, seu status sexual teria sido contestado pelo Pároco de sua região em um processo judicial e Herculine foi designada como pertencente ao sexo masculino, ainda que seu gênero fosse feminino. Coagida a desempenhar um papel de gênero com o qual não se identificava e relegada a um ostracismo social, suicidou-se por volta de 1860 (FOUCAULT, 2010b).

histórias sobre hermafroditas do período. Somado a seu exemplar espírito guerreiro, o fato de ser uma “pessoa bem-nascida”, ou seja, vir de família cristã e não ser da estirpe dos mouros ou judeus, incutiria em Estebanía uma “limpeza de sangue” que era reconhecida como uma virtude. Portanto, numa organização em que o sexo tem caráter estamental, Estebanía foi “realocada” de mulher a homem sem maiores infortúnios, passíveis de ocorrerem com alguém que porventura não correspondesse aos ideais de gênero e raça circulantes naquele contexto – como veremos com o caso de Elena/o de Céspedes, mais à frente.

Voltemos a *Monstres et Prodiges*. O capítulo sete, *Histórias memoráveis sobre mulheres que degeneraram em homens*, elenca alguns casos, dentre eles o de Maria Germano, visto no relato de Montaigne, e o caso de Maria/Manuel Pacheca, originalmente relatado por Amato Lusitano, bastante similar ao de Maria Germano. Um terceiro caso, cujo relato original é creditado a Plínio, é o de “uma menina transformada em menino” que acabou exilada/o em uma ilha deserta por determinação de Arúspices, cuja transformação foi interpretada como mau augúrio. Paré discorda da sanção imposta pelos sacerdotes, pois defende que é possível estabelecer se o/a hermafrodita deve ser chamado de homem, mulher ou hermafrodita - um “homem-e-mulher” -, o que tornaria a punição desnecessária.

Para tanto, deveria ser realizado um exame por médicos e cirurgiões “bem informados”, preparados para dizer qual dos conjuntos de genitais estaria mais apto a ser usado. Paré (1982) afirma que, quando da existência de uma vagina, o médico deveria checar se esta teria “dimensões adequadas” para receber o membro masculino e se possibilitava a liberação da menstruação. Também os cabelos e o rosto da pessoa deveriam ser observados: se poderiam ser considerados belos (femininas) ou rudes (masculinas); se a voz é viril ou estridente; se o peito é de homem ou de mulher; se o corpo em toda sua disposição é robusto ou afeminado; se a pessoa é corajosa ou medrosa, e “outras ações de homens ou mulheres” (PARÉ, 1982, p.28) Para as genitálias mais próximas à masculina, dever-se-ia procurar por pelos pubianos na região da virilha e da bunda, dado que as “mulheres geralmente não têm pelos no traseiro”. O exame da genitália deveria considerar sua espessura e comprimento, se teria capacidade de ereção e ejaculação – este último critério deveria ser estabelecido com base no testemunho da própria pessoa, quando tivesse estado “na companhia de mulheres”. Ao tratar das cirurgias realizadas em hermafroditas no período medieval na França e Itália, Leah DeVun (2015) afirma que, a fim de se estabelecer a orientação do desejo sexual

daqueles/as considerados hermafroditas, a capacidade de ereção do falo era averiguada não apenas através da entrevista do cirurgião ao paciente, mas também com exames que frequentemente eram realizados por prostitutas, que “tocavam, acariciavam, estimulavam e auxiliavam de outras formas a resposta física do indivíduo à excitação, uma resposta que constituía masculinidade.” (DeVUN, 2015, p.23)

O interessante aqui é que tal exame não se restringe à genitália: como também visto no tratado de Sinistrari (2019) e nos apontamentos de Helen King (2013) referidos no capítulo anterior, marcadores não-genitais também deveriam ser levados em conta para atribuição do sexo. Vemos que a genitalidade ocupava um lugar central na definição do sexo-gênero, mas ela não era o único critério acionado. Soyer (2012) faz indicações que apontam na mesma direção: critérios corporais da anatomia genital e o que hoje chamamos de características sexuais secundárias (barba, seios, tom de voz etc.) eram levados em conta para se definir o sexo-gênero de uma pessoa. Mas, para além desses critérios, o *habitus* corporal (MAUSS, 1974) também contava – assim como a genitália ou barba poderiam pôr em questão a identidade masculina ou feminina de alguém, posturas corporais e comportamentos que transgrediam os estereótipos de gênero também pesavam no julgamento quanto à feminilidade ou masculinidade de alguém.

Ainda que o critério genital fosse central nos processos civis e religiosos contra pessoas com “sexo ambíguo”, não era necessariamente compartilhado pela maior parte daqueles que viviam na Espanha e em Portugal no período em questão, ou seja, as “pessoas comuns”, que não pertenciam às altas esferas eclesiásticas e seculares ou que haviam se formado em medicina nas universidades (SOYER, 2012). Melhor dizendo, o critério genital parecia ter uma importância relativa, ganhando mais ou menos relevância conforme coadunava-se ou não com os outros sinais de feminilidade ou masculinidade da pessoa, e conforme corroborava ou contradizia os boatos que circulavam sobre ela.

A denúncia feita contra Maria Duran (processo ocorrido em 1741-1744), por exemplo, baseou-se no fato da ré ter o hábito de urinar de pé contra muros nas ruas, “como faziam os homens”; já no caso do Padre Juan Díaz Donoso (1634), a voz “extremamente feminina” depunha contra seu pertencimento ao sexo masculino, de acordo com os denunciantes (SOYER, 2012). É impressionante pensar que, mesmo quando o acusado punha-se a mostrar seu pênis para alguns conhecidos na tentativa de pôr fim às fofocas que

circulavam sobre sua masculinidade pouco confiável, como fizeram Francisco Roca (1649-1650) e o Padre Pedro Furtado (1698-1701), aquela “prova” ainda não era suficiente para pôr fim às dúvidas de seus conhecidos. Da mesma maneira, uma freira testemunhou ter visto os seios e os vestígios da menstruação de Maria Duran, mas ainda assim não estava suficientemente convencida para testemunhar categoricamente a favor da feminilidade da acusada (SOYER, 2012).

Como se vê, os critérios para a definição do sexo dos/as acusados eram largamente subjetivos, inclusive os critérios anatômicos, como vimos nos quatro tipos de hermafroditismo, elencados por Paré (1982). Qual é a medida que garante que uma vagina seja penetrada por um pênis? Qual é o tamanho aceitável para um pênis? Como é um rosto femininamente belo ou masculinamente rude? O que expressa a coragem ou covardia de alguém, naquele contexto? Nada garante que duas pessoas distintas enxergassem a mesma coisa em cada um desses quesitos, e menos ainda em todos os quesitos. As divergências sobre o que é visível no corpo em questão seguem sendo uma questão importante nos casos de pessoas intersexo até nossos dias. As disputas entre várias especialidades médicas sobre quais critérios devem preponderar na designação do sexo da pessoa é exemplo disso. Ainda que os elementos levados em conta tenham se multiplicado e complexificado, a questão ainda assenta em quem vê o quê, e de qual posição de poder o especialista pode anunciar sua verdade e fazer com que o seu olhar predomine sobre outras perspectivas. Voltando ao século XVI, veremos como a dúvida e a volatilidade do que é enxergável no corpo se materializa dramaticamente no caso de Eleno/a de Céspedes. Antes disso, é essencial situar o debate quanto à existência ou não dos/as hermafroditas entre os séculos XVI e XVII.

Da in/existência do/a hermafrodita

O/a hermafrodita existia realmente? As ambivalências que o/a circundavam também diziam respeito à sua própria existência. Data do século XIV uma interessante representação da anatomia humana reprodutiva: em ilustração reproduzida na resenha de Whittington (2018, p.232), atribuída a Guido da Vigevano (ca.1345), vemos uma figura humana com um corte na região do tronco, onde se vê o desenho de um útero com sete “lóbulos” ou “células”,

três à esquerda, três à direita e uma ao meio. As células da direita produziriam prole do sexo masculino, as da esquerda resultariam em bebês do sexo feminino. Se o esperma masculino se ligasse à única célula ao centro, o resultado seria um bebê hermafrodita (WHITTINGTON, 2018). Laqueur (2001) também faz referência ao “útero de sete células”, e atribui sua cunhagem a Mondino de’Luzzi, sem revelar os detalhes que acabo que descrever. Em nota, Laqueur (2001, p.136, n.8.), afirma que a referência do útero de sete células não é encontrada em Galeno ou em autores árabes, e teria aparecido pela primeira vez em escritos ligados à escola de anatomia de Salerno, no século II.

Ambas as menções sobre estudos anatômicos medievais, que parecem fazer referência à mesma ideia, são relevantes, pois exemplificam a visão de que o hermafroditismo existia. A possibilidade de existência do hermafrodita era rechaçada por autores identificados com a escola aristotélica: não haveria um sexo a meio caminho entre o macho e a fêmea e as “mudanças” de um sexo a outro, como nos casos de Hérais ou Maria/Germano vistos no capítulo anterior, seriam apenas aparentes (PARK; NYE, 1991). Mais exatamente, escritores inspirados pelo modelo aristotélico defendiam que o/a hermafrodita não seria um ser com o sexo intermediário, uma vez que o sexo do feto era determinado pelo calor do coração, daí espraiando-se a todo o corpo. O que ocorria era que, perante um aporte “excessivo”, por parte da mãe, da causa material, ocorreriam nascimentos múltiplos – bebês gêmeos. Quando o aporte não fosse suficiente a ponto de gerar um segundo bebê, mas ainda em excesso, um membro extra seria formado, interna ou externamente. Assim, se localizado externamente, poderia resultar em um sexto dedo em uma das mãos; internamente, poderia resultar na duplicação dos genitais, que poderiam ser masculinos, femininos ou ambos. Portanto, no modelo aristotélico, a diferença sexual era concebida menos como um espectro – como ocorria no modelo hipocrático -, e mais como oposição, sem uma configuração corporal a meio caminho; o hermafroditismo era uma configuração que se resumia à genitália, era algo superficial e não estava espalhado por todo o corpo, como se observava no modelo hipocrático (DASTON; PARK, 1996).

Por outro lado, autores franceses do século XVI críticos à abordagem aristotélica e próximos à tradição hipocrática, como Ambroise Paré, defendiam a possibilidade de existência do hermafrodita, ainda que considerassem esses casos raros (PARK; NYE, 1991). Como vimos anteriormente, Galeno mostrava-se cético sobre a existência dos hermafroditas;

não obstante, utilizadores de suas obras no início da Modernidade na França, igualmente inspirados pela tradição hipocrática, consideravam os/as hermafroditas como pertencendo a um sexo verdadeiramente intermediário: a definição do sexo do bebê estaria ligada tanto à sua localização no útero – como vimos na descrição das imagens referidas por Whittington (2018) e Laqueur (2001) no parágrafo acima -, quanto aos princípios de feminilidade e masculinidade contidos nas sementes de sua mãe e seu pai (DASTON; PARK, 1996). Essa segunda variável dizia respeito ao equilíbrio ou desequilíbrio entre os princípios de feminilidade e masculinidade aportados pelas sementes dos progenitores: a mistura de sementes de homens “frágeis e efeminados” e/ou mulheres “fortes e viris” podia gerar filhos/as hermafroditas.

Dentre outras questões, é por essa razão que o debate sobre a hegemonia do modelo de sexo único até o século XVIII, defendida por Laqueur (2001), ou sua coexistência ao lado de visões que sustentavam o masculino e feminino como sexos em separado, como argumentam Park e Nye (1991), Daston e Park (1996), King (2013), e outras autoras e autores, é importante para nós. E é por isso que essa discussão foi incluída no primeiro capítulo. Em outras palavras, olhar as diferenças entre as visões de Aristóteles, Galeno e Hipócrates, em oposição a simplesmente cunhá-los como pensadores do modelo de sexo único, é importante, pois essas diferenciações impactam sobre como seus utilizadores e comentadores medievais e modernos, séculos mais tarde, viam os/as hermafroditas, fosse para refutar ou afirmar sua “existência”, e o que viam em seus corpos. A discussão sobre a “verdade” desse sexo, intermediário ou duplicado, genuíno ou ilusório, se mostra de maneira muito clara na própria classificação que irá surgir em no século XIX: a categoria da verdade (do sexo) como organizadora e diferenciadora primeira faz-se ver, sem rodeios, nas classificações do “hermafrodita verdadeiro” e “pseudo-hermafrodita”.

O debate sobre a existência ou inexistência dos/as hermafroditas também ocorrera nas obras de autores espanhóis do século XVI e início do século XVII, com a diferença que a defesa da existência dos hermafroditas estaria ligada à tradição galênica e não hipocrática; autores que se aproximavam da tradição aristotélica consideravam monstros e hermafroditas como aberrações da natureza (SOYER, 2012).

Passemos ao contexto da América colonial. Em 1803, o médico Narciso Esparragosa foi chamado pelo Protomedicato Real da Guatemala para examinar Juana Aguilar, acusada

de concubinato com homens e mulheres e sobre quem recaía a suspeita de ser hermafrodita. Em seu relatório, Esparragosa afirmou que Juana não era hermafrodita e que o/a hermafrodita, “monstro da natureza”, seria uma “ficção” perpetrada por médicos, anatomistas e filósofos mal informados, assim como seria um exemplo da ignorância das “pessoas comuns”. O médico defendeu que Juana deveria ser qualificada sob a categoria de “nem homem nem mulher”. (FEW, 2007)

Martha Few (2007), a autora que apresenta esse caso, argumenta que os enquadramentos médicos da diferença sexual não eram uniformes entre os séculos XVIII e XIX, e tampouco dever-se-ia pressupor que médicos da América Latina colonial simplesmente seguiam o que dizia a literatura médica europeia - ainda que estivesse claro, através do relatório entregue à corte, que Esparragosa estava em contato com as teorias e a literatura médicas dos países colonizadores. Não era, portanto, uma questão de desinformação. Ademais, a autora afirma que “em alguns sentidos, o foco de Esparragosa na anatomia, especialmente a questão se Aguilar tinha um clitóris ou um pênis, anteciparam o foco na anatomia das análises da diferença sexual desenvolvidas no campo da teratologia por volta de três décadas depois, nos anos 1830.” (FEW, 2007, p.168)

Veremos no caso de Eleno/a de Céspedes que os saberes médicos sobre a in/existência do/a hermafrodita como alguém com um terceiro sexo-gênero, ou um sexo-gênero neutro, foram acionados tanto por seus acusadores, quanto pelo próprio Eleno/a em sua defesa, mas em sentidos distintos.

O caso de Eleno/a de Céspedes e o exame médico no século XVI

O notável caso ⁵⁶ de Eleno/a de Céspedes ⁵⁷, acusado ⁵⁸ pelo tribunal inquisitorial de Toledo (Espanha) em 1587 de sodomia, bigamia, “passar-se por homem”, “zombar do sacramento do matrimônio” e fazer um pacto com o diabo (MARTÍN CASARES; DÍAZ HERNANDEZ, 2016), ilustra bem essa questão: em nada menos que seis ocasiões distintas, Eleno/a foi examinado a fim de se *tentar* estabelecer seu sexo (SOYER, 2012). Cinco desses exames foram realizados com a participação de médicos e/ou cirurgiões diferentes, e para o sexto exame foram convocadas parteiras. As conclusões a partir de tais exames divergiram

⁵⁶ De acordo com François Soyer (2012), o caso de Eleno/a de Céspedes é o único dentre os arquivos da Inquisição Espanhola, datados entre 1480 e 1834, em que um/a hermafrodita teria sido processado. Os demais casos em que havia dúvidas quanto ao sexo do/a acusado diziam respeito ao travestismo ou homossexualidade – *isso segundo os exames médicos realizados nos/as réus, é claro.*

⁵⁷ Para uma melhor compreensão do caso, resumi a história de Eleno/a nesta nota. São citados os fatos que não aparecem no corpo do texto. A história de Eleno/a, relatada por François Soyer (2012, p.57-67) e Israel Burshatin (1999;2019a; 2019b) a partir do “*discurso de vida*” narrado pelo próprio Eleno/a por exigência da Inquisição e dos autos contidos no processo, é a seguinte: filha de Francisca de Medina, oriunda da África subsaariana, negra e escravizada, e de Pedro Hernández, lavrador e “cristão-velho”, Elena – descrita como “*mulata*” nos documentos oficiais (Burshatin, 2019) - nasceu na condição de escrava por volta de 1545 em Alhama de Granada, na região espanhola de Andaluzia, na casa de Benito de Medina. Foi criada como menina e serviu na casa dos Medina até 1555, quando morreu Elena de Céspedes, esposa de Benito de Medina. Recebeu então sua liberdade e seu nome em homenagem à falecida ama. Permaneceu em Alhama na companhia da mãe e, aos dezesseis anos, casou-se com Christóval Lombardo e engravidou. Poucos meses após o casamento e antes do nascimento do filho, Chistóval, Lombardo falece. Após o falecimento da mãe, Elena deixou o filho aos cuidados de uma conhecida em Sevilha, para viajar pela região andaluza trabalhando como tecelã e costureira. Entre 1567 e 1568, após envolver-se numa briga e esfaquear um cafetão, passou a se vestir com roupas masculinas, adotou o nome de Eleno e passou a trabalhar como pastor e ajudante numa fazenda. Um ano depois, Eleno/a é preso sob a acusação de ser “*monfi*” (bandido ou rebelde mourisco) (Burshatin, 2019b, p.59) e é liberado quando um vizinho atesta, em sua defesa, que não é *monfi* – ao mesmo tempo em que acaba por delatá-lo, afirmando que Eleno/a é mulher. É então libertado sob a condição de voltar a se vestir como mulher – o que não ocorreu. Eleno/a serviu como soldado no exército real na rebelião de Mourisco (1568-1571) e após a derrota dos rebeldes, seguiu vestindo-se como homem e mudou-se para Madri, onde aprendeu o ofício de cirurgião com um amigo. Em 1584, submete-se a exames e obtém os títulos que o licenciam para “sangrar e purgar” e para realizar cirurgias. Após alguns anos trabalhando como cirurgião, decide casar-se com uma mulher, Maria del Caño, na cidade de Ciempozuelos. Quando a licença para o casamento foi publicada, dois aldeões procuraram o padre da paróquia local e disseram que o casamento não poderia ser celebrado, pois Eleno/a era “homem e mulher” e tinha genitais dos dois sexos. Perante a recusa do padre em celebrar o casamento, Eleno/a viajou novamente a Madri para apresentar uma apelação ao Vigário Geral. Realizou-se um exame médico em Eleno/a, na tentativa de estabelecer seu sexo, e concluiu-se que Eleno/a era do sexo masculino. Celebrou-se o casamento. Algum tempo depois, nova denúncia é apresentada às autoridades religiosas, partindo dessa vez de uma mulher com quem Eleno/a teria noivado tempos antes, e mais uma vez coloca-se em questão sua masculinidade. No terceiro exame, o médico Alonso Gutiérrez e o cirurgião Vazquez concluíram que Eleno/a tinha o sexo feminino. Os três exames subsequentes confirmam os resultados do terceiro exame. Ele é condenado pela Santa Inquisição em 1587. Como parte da pena, passa a trabalhar gratuitamente no Hospital del Rey em Toledo, como cirurgião. Dada a sua fama crescente e os “inconvenientes” causados pela grande quantidade de pessoas que acudiam ao hospital para serem tratados por Eleno/a, foi posteriormente transferido para o hospital San Lázaro; mesmo problema, nova transferência, desta vez para o hospital de Puente del Arzobispo, em 1589. A partir daí, não há mais notícias sobre ele (RUIZ RODRÍGUEZ; HERNÁNDEZ DELGADO 2017 apud MORAL DE CALATRAVA 2018).

⁵⁸ Seguindo Soyer (2012), utilizarei os pronomes referentes a Eleno/a no masculino pois, em seu testemunho no processo, ele refere-se a si mesmo no masculino.

radicalmente entre si e também com relação à narrativa do próprio Eleno/a, que afirmava ser hermafrodita.

Antes disso, é importante pontuar que esse caso vem despertando o interesse de vários/as pesquisadores desde pelo menos 1985⁵⁹, gerando um número expressivo de publicações e referências dedicadas a discutir uma ampla gama de questões que se pode extrair dos arquivos inquisitoriais, quase integralmente preservados, do processo contra Eleno/a.⁶⁰ Francisco Vázquez García e Richard Cleminson (2018) afirmam que Eleno/a se converteu em uma *celebridade* atualmente, dado o extenso número de estudos dedicados a diversos aspectos de sua vida, enquanto Christof Rolker (2016) refere-se a Eleno/a como “o/a mais famoso/a hermafrodita a encarar a Inquisição Espanhola” (p.1) – ainda que, à época, sua fama tenha ficado restrita à região por onde transitava. Portanto, a repercussão de seu caso vem se dando *post mortem*, em razão do crescente interesse na temática da intersexualidade/hermafroditismo entre pesquisadores/as e, de forma mais geral, nas questões de gênero e sexualidade imbricadas à raça. O grande interesse hodiernamente despertado por Eleno/a é facilmente compreendido quando se começa a ler sobre sua fascinante e estranha história, com reviravoltas inesperadas, mistérios e transformações, que a tornam tão irresistível quanto quase inacreditável.

No entanto, não estou interessada em analisar a vida de Eleno/a como um todo e tampouco tentar destrinchar sua “verdadeira natureza” ou identidade – mulher, hermafrodita, homem, travesti, transexual, lésbica – ou ainda aventar possíveis diagnósticos médicos ou psicopatológicos sobre sua “condição”. A inclusão de seu caso neste texto objetiva iluminar questões específicas, a saber, o papel-chave que o exame médico desempenhou no caso e sua (in)capacidade de apresentar respostas definitivas quanto ao sexo de Eleno/a, tomado como réu no processo iniciado pelo Vigário Geral de Madri, Juan Bautista Neroni, e posteriormente transferido para a jurisdição da Santa Inquisição em Toledo. Por outro lado, gostaria de destacar os usos que o próprio Eleno/a faz dos conhecimentos médicos dos quais dispunha,

⁵⁹ Cf. ESCAMILLA, M., “A propos d’un dossier inquisitorial des environs de 1590: les étranges amours d’un hermaphrodite”, *Amours légitimes-amours illégitimes en Espagne, XVIe–XVIIe siècles* (Paris, 1985), ed. A. Redondo, 167–182);

⁶⁰ O caso de Eleno/a de Céspedes é um caso riquíssimo, que enseja reflexões de várias ordens, sobretudo ligadas à transgeneridade, travestismo, hermafroditismo/intersexualidade, homossexualidade, misoginia, questões raciais, escravidão na Península Ibérica e norte da África, mulheres na prática médica, mulheres que lutaram em guerras, o sistema jurídico-religioso espanhol e ibérico, visões da Igreja Católica e do Império Espanhol sobre a alteridade e o “desvio” etc. no século XVI.

na condição de cirurgião licenciado, tanto para apresentar sua defesa ante seus acusadores, quanto para produzir seu próprio corpo masculino/andrógino. Por fim, através desse caso também procurarei apontar as relações de *antagonismo* e *aliança*, naquele contexto, entre o poder religioso e o poder médico – antes que medicina virasse o jogo e se tornasse a principal instância de produção de verdades sobre o sexo, essenciais para se compreender a produção da figura do hermafrodita como monstro.

O primeiro exame médico ao qual Eleno/a foi submetido decorreu de sua decisão em casar-se com uma mulher, María del Caño, entre 1584 e 1585: para que o casamento fosse celebrado, era necessária a autorização do Vigário Geral de Madri, que se negou a outorgar a licença. As razões para o indeferimento do pedido não estão expostas claramente nos autos do processo, mas provavelmente têm a ver com a aparência “pouco masculina” de Eleno/a, que não tinha barba (SOYER, 2012). Ao ser perguntado se seria um eunuco, Eleno/a negou e pediu que fosse feito um exame físico para prova-lo. Assim, ocorreu o primeiro exame, realizado por um grupo de quatro homens, dentre eles um médico licenciado, e atestou-se que Eleno/a era do sexo masculino (SOYER, 2012). Como esse primeiro exame médico não foi suficiente para pôr fim às suspeitas sobre seu sexo, foi realizado novo exame com outros médicos, Francisco Díaz e Antonio Montilla: conduziu-se um exame visual e tátil da genitália e partes adjacentes, a partir do qual se constatou que Eleno/a tinha um pênis de “proporções suficientes” e testículos formados como “em qualquer outro homem”; abaixo, próximo ao ânus, encontrava-se uma ruga ou dobra que não se assemelhava a uma vagina, e tampouco foi encontrada qualquer abertura que indicasse a presença de uma vagina (Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, legajo 234, exp.24, I, fls.24v apud SOYER, 2012, p.60) Assim, concluiu-se que não havia indícios de que Eleno fosse eunuco, hermafrodita ou mulher.

Antes de prosseguirmos, há que se indicar que Antonio Mantilla era um médico relativamente jovem e desconhecido e que, por ora, vamos deixa-lo de lado; já Francisco Díaz⁶¹ (1527-1590) era ninguém menos que o cirurgião do rei Felipe II, em substituição a

⁶¹ Francisco Díaz é considerado o autor do primeiro tratado de urologia da história da medicina (MAGANTO PAVÓN, 2007), *Tratado Nuevamente Impreso de Todas las Enfermedades de los Riñones, Vexiga y Carnosidades de la Verga y Urina*, publicado em 1588. Como homenagem ao “pai da urologia”, a Associação Espanhola de Urologia outorga a medalha “Francisco Díaz” anualmente desde 1972 a médicos com “destacada contribuição” ao campo da urologia (Asociación Española de Urología, 2019).

Vessálio, com quem aprendeu técnicas de dissecação anatômica (CARILLO-ÉSPER et al, 2015), especializando-se em urologia. Quando examinou Eleno/a, já havia publicado um compêndio de cirurgia⁶² no qual incluiu um tratado sobre doenças raras; uma dessas doenças, *nimphea*, que considerou ser uma anomalia dos genitais femininos, consistia em um “crescimento de carne” que sai pelo “pudendo” (vulva) da mulher e que inchava e “erguia endurecida” como o pênis de um homem (MORAL DE CALATRAVA, 2018). Ou seja, Francisco Díaz era mais do que um médico com larga experiência profissional; era um “especialista” nas questões urológicas e afirmava haver tratado quatro casos de mulheres que se encaixavam em sua classificação quanto à *nimphea* (CARILLO-ÉSPER et al, 2015); portanto, já havia *visto* em mais de uma ocasião um corpo feminino que se pudesse julgar ambíguo.

Perante nova denúncia às autoridades católicas, foi realizado um terceiro exame no corpo de Eleno/a em 1586, a partir do qual o médico Alonso Gutiérrez e o cirurgião Vázquez constataram algo radicalmente diferente, a saber, que Eleno/a não possuía “qualquer traço” de um “pênis masculino”. O que havia era uma vagina “similar à de qualquer outra mulher”, o que, “somado a outras características de feminilidade” como sua altura, seios, face e voz, atestavam que Eleno/a era uma mulher (Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, legajo 234, exp.24, I, fls.27r apud SOYER, 2012, p.61). Portanto, como era possível que os médicos chegassem a conclusões diametralmente opostas ao examinar o corpo de Eleno/a? Se se tratava da mesma pessoa, o que mudou? O que teria feito o olhar de três grupos de médicos encontrar coisas distintas naquele corpo? Não estariam eles de acordo sobre o que era um pênis ou uma vagina, em todas as suas muitas variações possíveis? Haveria algum grau de ambiguidade que tornaria a definição mais custosa? O próprio corpo havia passado por alguma transformação entre um exame e outro? Os médicos foram levados a ver coisas que não estavam de fato lá? Ou, ainda, teriam alguns deles mentido sobre o que viram?

A partir de conclusões tão discrepantes, ambos os médicos responsáveis pelo segundo exame, Francisco Díaz e Antonio Mantilla, foram convocados a depor perante o Vigário Geral, a fim de explicar como e porquê puderam ver o que viram, ou relataram ver, no corpo

⁶² DÍAZ, Francisco. *Compendio de Chirurgia; em el qual se trata de todas las cosas tocantes a la theorica y practica della, y de la anotomia del cuerpo humano, con otro breue tratado, de las quatro enfermedades*, Madrid, Pedro Cosio, fol. 351r., 1575.

de Eleno/a, ou seja, uma genitália perfeitamente masculina, chegando a conclusão oposta à de Gutiérrez e Vazquez. O prestigiado dr. Francisco Díaz simplesmente não compareceu perante o Vigário Geral de Madrid. Segundo Soyer (2012), a razão para essa desobediência não está clara, mas provavelmente liga-se ao fato de Díaz gozar de influência na Corte; politicamente, ele estava mais protegido do que seu colega mais jovem e em larga medida desconhecido Antonio Mantilla. Este, por sua vez, compareceu à deposição, retificou-se e atribuiu à pressa e à “pouca luz” o seu erro. Como não bastasse, acusou Eleno/a de haver se utilizado de feitiçaria ou alguma sorte de interferência diabólica, que haveria criado uma ilusão e levado o dr. Francisco Díaz e ele próprio ao erro (SOYER, 2012, p.62). De parte dos investigadores, o que estava em jogo naquele momento era a suspeita de que Eleno/a haveria subornado Díaz e Mantilla, ou que a dupla de médicos tivesse se associado a Eleno/a de alguma maneira, suspeita esta que posteriormente foi desconsiderada, quando creditou-se a Eleno/a o uso de artimanhas diabólicas para ludibriar os médicos que o haviam examinado. Sobre a retratação de Mantilla, gostaria de fazer um par de considerações.

Não encontrei detalhes sobre a participação dos médicos nos exames de Eleno/a que pudessem esclarecer se tratava-se de um *convite* ou uma *convocação*. Ou seja, o médico ou cirurgião poderia declinar o convite para realizar um exame em um/a réu do Santo Ofício? O que estava em jogo, para um médico, se tomasse parte ou não tomasse parte em um procedimento cuja natureza era concomitantemente médica e jurídica, naquele contexto? Se por um lado havia uma clara colaboração entre os médicos e a Igreja – Burshatin (1999) fala na Santa Inquisição e seus “médicos aliados” no caso de Eleno/a -, essas relações também eram profundamente conflituosas: tratava-se de uma frágil aliança, imposta ou não, que frequentemente dava lugar à desconfiança mútua e à perseguição de médicos e cirurgiões por parte da Santa Inquisição, convertidos de especialistas a réus. No contexto da Contrarreforma, centenas de médicos foram acusados de “ateísmo” e condenados pela Inquisição em Roma (DONATO, 2018), Veneza (CELATI, 2018) e na Espanha (PARDO-TOMÁS; MATÍNEZ-VIDAL, 2000) durante o século XVI.

Portanto, ainda que os conhecimentos médicos fossem essenciais para a investigação realizada pela Igreja no caso de suspeitas quanto ao sexo do réu, seu uso no processo era instrumental e a solidez de sua verdade podia ser fraturada com o acionamento de outras racionalidades. A vida terrena, os corpos de mulheres e homens, os saberes médicos e seu

ordenamento podiam ser sobrepujados por intervenções do além-mundo: o corpo ainda não tinha sido inscrito completamente na dimensão do natural; era ora trazido ao mundo, ora lançado aos céus ou ao inferno. Era um corpo aberto. Os médicos e seus conhecimentos sobre o corpo humano baseavam-se tanto na anatomia e na observação, quanto se valiam de explicações fantásticas para compreender, embasar e justificar o que viam – fosse por força da tradição, fosse para salvarem o próprio pescoço. A observação e a experimentação tinham um papel crescentemente importante no ensino da medicina, sobretudo através da dissecação de cadáveres e do questionamento dos textos canônicos (ORTEGA, 2008).

Havia ainda o contexto político de disputa de poder e crescente tensão entre a Igreja e os médicos. Nesse contexto tão efervescente, a Igreja católica preocupava-se tanto em regular os saberes aí produzidos, cuidando que o dogma religioso não fosse desprestigiado, quanto em administrar e limitar o crescente poder dos médicos – da maneira que lhe era habitual: perseguindo, processando, condenando, eventualmente matando. Não é de se estranhar, portanto, que o desconhecido – e, portanto, *desprotegido* – Antonio Mantilla tenha rapidamente comparecido perante o Vigário Geral e ainda mais prontamente desdido o que havia afirmado por volta de um ano e meio antes: Eleno/a não era homem, era mulher; não havia pênis, nada que se assemelhasse a um pênis, era um vagina! O pênis anteriormente visto era uma facécia demoníaca. Um pênis sobrenaturalmente farsesco, *burlador*. Ainda encontraremos um pênis mundanamente farsesco nesta história.

Eleno/a, por sua vez, ao ser interrogado pelo Vigário Geral, afirmou que, em decorrência de ter montado a cavalo, seu pênis e testículos haviam inchado, o que o obrigou a curar a si mesmo, cortando seu próprio pênis ulcerado “pedaço a pedaço” (Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, legajo 234, exp.24, I, fls.42 apud SOYER, 2012, p.62). Não convencido com a alegação de Eleno/a, o Vigário Geral convocou Maria del Caño, esposa de Eleno/a, para testemunhar. Maria afirmou que perdera sua virgindade com o marido e que suas relações sexuais ocorriam “como um homem com uma mulher”, ou seja, era uma relação heterossexual “normal”, embora nunca tivesse *visto* o pênis de Eleno/a; mas que o membro parecia ser “macio e rijo” (SOYER, 2012, p.62). Negou saber do passado de Eleno/a: o fato de ter sido mulher, casado com um homem ou ter parido um filho.

Seguindo as ordens do Vigário Geral, um quarto exame foi realizado em Eleno/a e também em Maria del Caño, desta vez por três parteiras. Quanto a Maria, concluíram que ela

não era virgem. Em relação a Eleno/a, as parteiras encontraram “o que parecia ser uma vagina e tentaram utilizar uma vela e um dedo para penetrá-la, a fim de determinar sua profundidade” (SOYER, 2012, p.63). Como não conseguiram a penetração, concluíram que Eleno/a era provavelmente ainda virgem – afirmações que contradiziam as alegações de Eleno/a sobre ter sido casado com um homem e ter tido um filho.

Eleno/a foi então formalmente acusado por “fingir ser um homem sem possuir o pênis de um homem” (SOYER, 2012, p.63), travestismo ilegal, por casar-se com outra mulher e utilizar-se de mágica e encantamentos para enganar os médicos que o haviam examinado em 1587, além de ter zombado publicamente do sacramento do casamento e ter cometido o pecado da sodomia com Maria del Caño, utilizando-se de algum “instrumento”. Maria e Eleno/a provavelmente teriam sido condenados à morte por sodomia caso o Santo Ofício não tivesse sido informado sobre o processo e requisitado sua transferência para sua jurisdição, que abarcava as acusações de bruxaria ⁶³, ou seja, “apostasia herética em favor o Diabo” (SOYER, 2012, p.63).

Com efeito, ao comentar brevemente o caso “bizarrríssimo” de Eleno/a, Ronaldo Vainfas (1989) afirma que

Casos como os de Elena (ou Eleno) Céspedes não dariam tanta conversa, fosse o (a) infeliz julgado pela cúria civil. Em relação à sodomia, os juízes seculares não perdiam “tempo em buscar tão sutis diferenças” entre molícies e cópulas anais, entre seminações *intra* ou *extra vas*, lembra-nos Rafael Carrasco. Atinham-se à letra da lei que, no caso português, mandava queimar os culpados de “dormir” com pessoas do mesmo sexo, bastando para isso duas testemunhas de acusação, ainda que de diferentes atos. Preenchidas essas condições, fosse ou não o réu um fanchono, confessasse ou negasse a penetração anal com derramamento do sêmen, seu destino era o confisco e a fogueira, exceto se lho perdoasse o rei. E não seria inútil confrontarmos as discussões dos inquisidores ibéricos com as dos juízes calvinistas do século XVII: enquanto os primeiros ficavam a destrinchar sutilezas do ato sexual e da consciência do réu a fim de provar se havia ou não heresia em seu pecado, os segundos – diante de um inequívoco *habitué* de nefandices – somente perdiam tempo em discutir como executá-lo: se pelo fogo, se pela força etc. (VAINFAS, 1989, p.307)

O questionamento dos inquisidores centrou-se no hermafroditismo de Eleno/a e, como não se chegava a nenhuma conclusão sobre isso, ordenaram que o quinto exame do corpo de Eleno/a fosse realizado, desta vez por outros três médicos, que concluíram que

⁶³ Para uma exposição sobre as categorias de bruxaria e magia e as vinculações estabelecidas entre bruxas, o Diabo e o fenômeno da “Caça às Bruxas” na Europa dos séculos XIV a XVII, ver ROCHA, 2015, sobretudo o Capítulo I – Religião, Magia e Demonologia.

Eleno/a era uma mulher e que não havia qualquer vestígio de haver existido um pênis. Os médicos Juan de las Casas e Francisco Díaz, que haviam examinado Eleno/a no primeiro e segundo exames, respectivamente, e atestado sua masculinidade, foram convocados e compareceram perante o Santo Ofício para realizar o sexto e último exame, a partir do qual concordaram que se tratava de uma mulher. Francisco Díaz afirmou que Eleno/a poderia ter usado *uma prótese artificial* – segundo pênis farsesco - para cobrir a entrada da vagina e fazer às vezes de pênis e testículos, enganando-os (Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, legajo 234, exp.24, III, fl.5r apud SOYER, 2012, p.66).

Uma vez mais, Eleno/a afirmou que era hermafrodita. Incrédulos perante sua versão dos fatos, os inquisidores o condenaram por bigamia⁶⁴, em razão não ter conseguido provar perante a corte a morte de seu primeiro marido, e o sentenciaram a receber duzentas chibatadas, a tomar parte em um auto-de-fé e “servir aos pobres” em um hospital de caridade por dez anos, sem receber salários (BURSHATIN, 1999). E assim ocorreu. Vemos que a ausência do falo suplantou a questão do hermafroditismo, no final das contas, tornando plausível a suspeita de fraude ⁶⁵ (HESSEL, 2015).

Se por um lado vemos os usos do discurso e da prática médicas acionados de distintas maneiras durante o processo de Eleno/a por parte de seus acusadores, é fascinante constatar que o próprio Eleno/a, na condição de cirurgião licenciado, igualmente valeu-se desses conhecimentos para defender-se perante a Igreja (BURSHATIN, 1999; HESSEL, 2015; MORAL DE CALATRAVA, 2018). Isso ocorreu ao menos em três ocasiões distintas. Segundo Moral de Calatrava (2018), a primeira delas ocorreu quando, em seu *discurso de vida*, Eleno/a explicou que sua condição de hermafrodita fora diagnosticada por Tapia, um cirurgião de San Lúcar de Barrameda quando tinha cerca de vinte anos. ⁶⁶ O cirurgião teria realizado uma intervenção e, através de um corte, teria possibilitado a saída dos genitais masculinos, até então ocultos no interior de seu corpo, e em um segundo corte teria corrigido

⁶⁴ Soyer (2012, p.66) afirma que a condenação de Eleno/a foi pelos crimes de por feitiçaria e por zombar do sacramento do matrimônio.

⁶⁵ A sentença da Santa Inquisição é publicada com o título “*Burladora de Toledo*” (BURSHATIN, 1999). Em espanhol e português, “burlar” têm o mesmo sentido: enganar através de artimanhas, ludibriar, fraudar, pregar peças, fazer zombaria.

⁶⁶ A referência a este episódio não é feita por Soyer. O autor afirma que Eleno/a atribuiu sua transformação de mulher a hermafrodita aos esforços físicos enveredados no parto de seu filho – ao fazer muita força, seu pênis teria sido externalizado (Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, legajo 234, exp.24, III, fl.6v apud SOYER, 2012, p.65)

o pênis curvo. Esses dois cortes referem-se às cirurgias para “mulheres fechadas” (com introito vaginal fechado) e à circuncisão, respectivamente, descritos no tratado *Cirurgia Magna* de Chauliac ⁶⁷, um dos três livros médicos que Eleno/a tinha. Ademais, referira-se com exatidão anatômica aos locais onde haviam sido realizados os cortes, utilizando-se de tecnicismos apreendidos pela leitura do tratado médico de Montaña ⁶⁸.

Na segunda ocasião, Eleno/a valeu-se de sua condição de cirurgião licenciado para afirmar ter curado a si mesmo quando se feriu ao andar a cavalo, realizando incisões cirúrgicas que, ao final, teriam feito desaparecer o pênis.

Ainda segundo Moral de Calatrava (2018), a terceira ocasião liga-se à reiterada afirmação de Eleno/a que o seu era um exemplo clássico de metamorfose de mulher a hermafrodita e que, nessa condição, compreendida como alguém que tem ambos os sexos, poderia casar-se com mulheres ou homens, sem que isso constituísse o pecado/crime da sodomia – sob algumas condições. A terceira publicação médica de que Eleno/a dispunha era exemplar do *Compendio de la Humana Salud* de Ketham ⁶⁹, onde o autor afirma que, no caso em que o/a hermafrodita tivesse os dois órgãos sexuais em perfeito funcionamento, caber-lhe-ia optar entre um ou outro sexo, baseando-se para tal escolha nos usos que fizesse desses órgãos: se utilizasse com mais frequência os órgãos masculinos, deveria declarar-se homem, e se utilizasse mais os órgãos femininos, deveria declarar-se mulher. Com efeito, Eleno/a afirmara que seus “autênticos genitais” estavam escondidos por trás de uma pele, do nascimento até a operação feita por Tapia, e conseqüentemente urinava como mulher, e que após a operação passou a urinar como homem; portanto, enquanto era mulher esteve casada com um homem e utilizou seu órgão feminino, e depois da cirurgia sempre se comportou como homem, inclusive relacionando-se apenas com mulheres.

Lembremos que vimos no caso de Estabanía de Valdaracete a aplicação prática dessa normativa, quando lhe facultaram a escolha entre o sexo feminino ou masculino. Lembremos também que dentre os quatro tipos de hermafroditismo elencados por Paré, o autor afirma que, para o quarto tipo, ou seja, os hermafroditas com órgãos dos dois sexos perfeitamente

⁶⁷ Não consta a referência completa da obra no texto de Moral de Calatrava (2018).

⁶⁸ Montaña, Bernardino de Monserrate, (1551) *Libro de la Anothomia del Hombre*. Valladolid, Sebastian Martinez. Eds. Ma T. Herrea y Ma E. González de Fauve (1997) *Textos y Concordancias del Corpus Médico Español*. Nueva York, Madison, fols. 52v y 62r

⁶⁹ Ketham, Johannes de (1494) *Compendio de la Humana Salud*. Eds. Ma T. Herrea y Ma E. González de Fauve (1997) *Textos y Concordancias del Corpus Médico Español*. Nueva York, Madison, fol. 22v.

formados, “as leis antigas e modernas” obrigavam a *escolha* entre um sexo e outro. Portanto, nesse caso, o exame médico teria o papel de identificar o hermafroditismo e seu tipo, mas não o sexo: dado o grau de ambiguidade e a incapacidade do médico ou da parteira de definição entre o sexo feminino e masculino, caberia ao indivíduo fazer a escolha. Escolha que, ao fim e ao cabo, não foi facultada a Eleno/a.

Paloma Moral de Calatrava (2018) argumenta que houve um conjunto de elementos que colaboraram para que a Inquisição não acreditasse no hermafroditismo de Eleno/a: a ausência de cicatrizes que pudessem atestar a existência prévia do pênis ulcerado, verificada nos quinto e sexto exames médicos em Eleno/a; por terem descartado a possibilidade de mulheres com *nimphaea* terem a capacidade de penetrar outras mulheres. Mais importante ainda, apesar de a defesa de Eleno/a tenha sido habilmente estruturada e embasada na literatura médica, *era uma literatura médica considerada já ultrapassada*. Os conhecimentos acionados por Eleno/a referiam-se mais à tradição medieval assentada na ideia de um *continuum* sexual, no qual o/a hermafrodita ocuparia um lugar neutro entre a feminilidade e a masculinidade, enquanto os inquisidores e médicos que o examinaram estariam trabalhando com as concepções renascentistas, que previam teoricamente a existência do hermafroditismo, mas ligado um sexo e um gênero em cada caso. O/a hermafrodita neutro medieval já não existia e, por outro lado, Eleno/a era mulher por ter parido uma criança. A teoria dos humores afirmava que homens eram quentes, mulheres frias e hermafroditas neutros, o que os tornaria estéreis. Havendo concebido, logo, não era hermafrodita.

Segundo Israel Burshatin (1999), ao longo do processo, os acusadores mostraram-se constantemente preocupados com as relações homoeróticas de Eleno/a – considerando que afirmavam tratar-se de Elena - com um bom número de mulheres ao longo dos anos, interrogando o réu e várias de suas antigas amantes sobre como eram cortejadas e como as relações sexuais ocorriam. Quando da sentença, foram citadas Maria del Caño e as várias outras mulheres “inocentes” que haviam sido “enganadas” por Eleno/a, pintado como hábil ilusionista auxiliado pelo Diabo – *burladora* -; entretanto, nada se falou sobre os *homens* enganados por Eleno/a em múltiplas ocasiões ao longo de décadas: para servir ao exército, para titular-se cirurgião e praticar a profissão, exclusiva a homens, e inclusive para obter a licença para casar-se com Maria del Caño.

Burshatin (1999), que analisa a história de Eleno/a através das lentes de uma

identidade lésbica, destaca as habilidades de Eleno/a na alfaiataria e na cirurgia, que teriam possibilitado que modelasse sua figura e seu corpo de tal maneira que parecesse “masculino o suficiente” para acessar atividades que eram interditas às mulheres: “sua técnica médica e outras técnicas de si produziram um corpo que era um lugar de resistência à subserviência implicada nas posições sujeitadas de escrava, mulher e mesmo hermafrodita.” (p.431) “Técnicas médicas” aqui se referem aos usos inventivos que Eleno/a desenvolveu de substâncias misturadas com o objetivo de criar compostos que pudessem “fechar seu sexo feminino”: ele utilizou-se de vinho, álcool e outras substâncias para criar unguentos e líquidos capazes de selar o introito vaginal, para que passasse despercebido aos médicos que o examinaram nas primeiras duas vezes. Eleno/a, ao longo da vida, desenvolveu uma panóplia de habilidades que lhe possibilitaram forjar esse corpo, habilidades essas que eram tomadas com profunda suspeita por seus inquisidores, vistas como uma atitude de desregramento e rebeldia em relação ao tradicional lugar feminino. Ainda que não tenham sido citados os *homens* enganados por Eleno/a, os trânsitos que realizou ao longo da vida, vistos como transgressões pela Igreja, provavelmente foram extremamente desmoralizantes para a Igreja e os demais envolvidos no processo, como os médicos.

Portanto, diferentemente de Estabanía de Valdaracete, cujas habilidades “masculinas” e uma vida “proba” colaboraram para que lhe fosse outorgada a possibilidade de escolher seu sexo, os trânsitos de Eleno/a e suas impressionantes habilidades e inventividade foram vistos como transgressões inaceitáveis.

Pequenas conclusões

Nesta seção, vimos como várias estratégias e saberes foram acionados pelos acusadores para construir o processo contra Eleno/a de Céspedes: as técnicas da confissão foram interseccionadas com o depoimento judicial nos relatos das várias testemunhas arroladas para depor sobre suas relações com Eleno/a e também no relato de próprio punho do acusado sobre sua trajetória. O processo eclesiástico-inquisitorial foi construído ao redor das práticas sexuais do acusado, de seus casamentos, da relação de Eleno/a com seu próprio corpo e de sua posição social enquanto homem. Para além dos testemunhos, os saberes

médicos e a prática do exame-perícia foram solicitados a trazer luz à verdade do sexo de Eleno/a. Nesse caso, a verdade do sexo ganha relevância através de sua articulação com os hábitos, as vestimentas, a profissão, a progeneritura, as relações sexuais e afetivas reguladas pelo sacramento do casamento. Portanto, ainda que os médicos tenham sido instados a descobrir o verdadeiro sexo de Eleno/a, as dúvidas que circundavam o seu corpo e sua anatomia sexual só podem ser compreendidas nessa rede de relações que liga o sexo às prerrogativas estamentais; o fator anatômico não era um elemento isolado. E talvez nem mesmo o mais importante. Melhor dizendo, o fator anatômico, à época, tinha uma importância central, mas relativa: só pode ser compreendida quando pensada em relação à constelação de elementos corporais não-genitais do sexo, os papéis sociais de mulheres e homens, as leis do matrimônio e os crimes-pecados que essas leis produziam e puniam.

Vimos essa relatividade nos outros casos trazidos por François Soyer (2009), nos quais a exibição do pênis, a menstruação ou os seios não punham fim às suspeitas quanto ao sexo dos acusados. Vimos também o caso de Estabanía de Valdarecete, no qual a ambiguidade de seu sexo não impediu sua hombridade. Todavia, no caso de Eleno/a, poderia parecer, à primeira vista, que sua anatomia de fato teria sido o elemento central, a prova dos nove no processo. Caso contrário, por que teriam sido realizados nada menos que *seis* exames feitos por médicos e parteiras para esclarecer a questão?

Mas a questão é justamente essa. Por que seis exames? Por que um exame não foi suficiente? Poderia-se pensar que os médicos que realizaram o primeiro exame não eram experientes o suficiente, o exame não foi bem feito etc., e então teria sido necessário um segundo exame, com outros médicos, inclusive um especialista em urologia com reconhecida reputação na corte. Mas ainda assim não foi suficiente, e outros quatro exames se seguiram. Todos os primeiros cinco exames não foram suficientes, *a despeito* do que foi visto pelos médicos. Os rumores sobre Eleno/a não cessaram, mesmo depois de ter sido escrutinado por tantos médicos; as denúncias se seguiram, e o Vigário Geral e, depois, a Inquisição, não se deram por satisfeitos mesmo depois que todos esses médicos e parteiras atestaram que se tratava de uma genitália masculina, e então uma genitália feminina. Portanto, a questão era realmente a anatomia genital?

Acredito que sim, era, mas apenas à medida que ser hermafrodita, mulher ou homem culminava em um conjunto de interdições e licenciamentos característicos do sexo

estamental, ecoando Vázquez García e Cleminson (2018). E parece que a centralidade que a genitália ganhou no caso se explica também em função da obstinação do próprio Eleno/a em afirmar seu hermafroditismo. Independentemente de ser hermafrodita ou não, o fato é que Eleno/a construiu habilmente sua defesa baseando-se na alegação de que era hermafrodita, ou seja, que “antes” tinha um corpo predominantemente feminino e, “depois”, um corpo predominantemente masculino, o que o autorizaria a contrair matrimônio com um homem, quando ainda era mulher, e então com uma mulher, quando transformou-se em homem. *Mas a genitália não ancorava exclusivamente a verdade do sexo*. Também contavam as outras características corporais não-genitais que compunham o sexo, o comportamento do acusado, seu *habitus* corporal. E aqui chegaríamos à mesma conclusão exposta acima sobre os outros casos que não o de Eleno/a: a relatividade da anatomia sexual.

Para além disso, poderíamos pensar que os acusadores de Eleno/a estivessem tão determinados em condená-lo que “fabricaram” provas, ou seja, que só se deram por satisfeitos quando ouviram o que queriam ouvir: que Eleno/a era indubitavelmente uma mulher *burladora*. É possível e até provável. A vontade de processar e condenar não é sanha exclusiva de investigadores, procuradores e juízes contemporâneos. Com efeito, Carolina Rocha (2017) afirma que os inquisidores partiam do princípio de que os/as réus eram culpados, hereges, e não inocentes. “Assim, faziam de tudo para que o indivíduo assumisse seu erro, como primeiro passo para o arrependimento e a conseqüente reabilitação na fé católica.” (ROCHA, 2015, p.17) Ainda assim, há outra questão.

Quando dos exames médicos em Eleno/a, o que era *efetivamente visto* não estava restrito à compreensão de um corpo materialmente concreto e delimitado, subsumido a suas próprias leis orgânicas – a forma moderna de se pensar o corpo. O corpo anatômico, o corpo material, não estava circunscrito aos limites do saber médico; ele podia transbordar esse saber, pois esse próprio saber era perpassado por outras forças de ordenamento do mundo e do além-mundo, que não a naturalidade ensimesmada do corpo: poderia ser o corpo em sua anatomia natural, mas poderia também ser uma *ilusão*, tornada possível com a intromissão de forças mágicas. Essa ilusão localizava-se em um terreno incerto entre algo que não estava lá, mas parecia estar, e um corpo que fora efetivamente transformado magicamente. Uma ilusão verdadeira. “A *Magia* implicava na transformação de estado para outro, fosse permanente ou não.” (ROCHA, 2015, p.41) As traquinagens demoníacas tinham o poder de

criar ou parecer criar mudanças na matéria; a diferença entre “ser” algo e “parecer ser” não era nítida, ainda que fosse objeto de discussão. Ser e parecer ser podiam muito bem misturar-se a ponto de fazer surgir uma só coisa, a um só tempo ilusão e realidade.

Ao se procurar saber qual era o sexo verdadeiro de Eleno/a, naquele contexto, admitia-se que a realidade daquele corpo poderia ter sido, ainda que temporariamente, transformada, sem que isso anulasse o caráter concretamente fantasmagórico daquela transformação. Quando o médico Mantilla reexaminou Eleno/a e voltou atrás em sua afirmação prévia de que havia um pênis ali, alegou que por pouca luz ou por feitiçaria ele *vira errado*. Não havia diferença relevante entre a transformação efetiva e a ilusão de transformação, pois aquele corpo poderia muito bem ter sido de fato transformado magicamente. O corpo era um terreno aberto, regido pela compreensão de sua naturalidade, mas uma naturalidade vulnerável a forças exteriores, diversas e cujo funcionamento não era plenamente compreendido, pois não era plenamente inteligível aos seres humanos. Deus e o Diabo agem de forma misteriosa.

Portanto, se um corpo poderia ser transformado, poderia ser uma coisa e então virar coisa distinta, e essa transformação era em larga medida inescrutável aos saberes terrenos, temos aí mais um elemento nessa especulação sobre a razão de tantos exames médicos. Era estranho, excepcional, raro, mas não impossível que um conjunto de médicos tivessem visto um corpo, e outro conjunto tenha visto outro corpo. Poderiam muito bem ser corpos distintos, apesar de ser o mesmo corpo-pessoa, poderia muito bem haver coisas distintas para se ver. E essas coisas eram reais e poderiam estar realmente lá – não “realmente”; realmente, sem aspas.

Para além das intromissões sobrenaturais que poderiam redundar em transformações ilusório-reais nos corpos, a mudança natural poderia ocorrer. Em tese, o hermafrodita *como transformação*, ou seja, “mulheres que viravam homens” – distinto do hermafrodita com um corpo visivelmente ambíguo desde o nascimento – era algo possível. Foi sobre esse pressuposto que Eleno/a construiu sua defesa, como vimos. Essa alegação caiu por terra quando foram realizados os últimos dois exames, concentrados especialmente em buscar os vestígios da transformação natural, as cicatrizes que teriam sido deixadas pela extirpação do pênis ulcerado que Eleno/a alegava ter realizado. Como esses sinais não foram encontrados, *e como acreditou-se que os primeiros médicos tinham de fato visto um pênis*, concluiu-se que

havia ocorrido uma sorte de transformação e que ela não era natural; portanto, só poderia ser sobrenatural, auxiliada ou não com o dildo *burlador*, possibilidade aventada por Francisco Díaz. Fosse como fosse, os trânsitos indevidos entre a feminilidade e a masculinidade de Eleno/a levaram à sua condenação. A “verdade” expressa por seu corpo, ou seja, o que era visível aos olhos dos peritos, era ao mesmo tempo fundamental e coadjuvante na história, uma vez que o próprio corpo estava aberto à transformação.

A coabitação de ilusão e realidade em um mesmo corpo, as sobreposições e atravessamentos do natural e do sobrenatural levam a pensar que as concepções modernas de “realidade” e “ficção”, “verdade” e “mentira”, “objetividade” e “imaginação” não são as categorias com as quais se deva pensar a racionalidade pré-moderna; elas não darão conta de explicar as *possibilidades transformativas* da matéria. Podemos pensar a existência do monstro nesse mesmo sentido: ainda que se possa falar esquematicamente em uma divisão entre alguns monstros como raças fabulosas e outros monstros como criaturas deformes, como sugere Flores de la Flor (2012), recorrer à dicotomia ficção/realidade ou imaginação/objetividade para diferenciá-los é infrutífero. Parafraseando Foucault (2003), pergunto-me quem poderia assegurar que os viajantes de terras longínquas não viam as criaturas fantásticas que afirmavam ver, e que seriam fruto “apenas” de sua imaginação, se a imaginação tinha o formidável poder de fazer com que os monstros viessem ao mundo?

No período pré-moderno, a imaginação não dizia respeito apenas à capacidade criativa de “contar histórias”, mas era uma poderosa força que fazia nascer monstros reais, como vimos no caso da imaginação materna ou no ensaio *Da força da imaginação* de Montaigne (2016). Dessa forma, a divisão entre ficção/imaginação e não-ficção/realidade não faz sentido naquele contexto antigo.

Acabamos de ver a imaginação creditada do poder de imprimir nos viventes em gestação os traços de um objeto percebido, de uma efígie, de um simulacro, os contornos inconsistentes de um desejo, ou seja, no fundo de um sono. Ao constatarmos que nos século XVII e XVIII se credita tanto à imaginação – e numa intenção de explicação racional –, como se surpreender pela familiaridade com a que os homens de antigamente viveram com tantos monstros, os quais imiscuíam na lenda e na história, como se surpreender com seu descuido em separar a realidade e a ficção, pontos a acreditar, a um só tempo, que os monstros existem por serem imaginados e existem já que são imaginados, em outras palavras, que a ficção modela a realidade e que a realidade autentica a ficção? (CANGUILHEM, 2012, p.193)

Na episteme arcaica, as vias de acesso ao conhecimento sobre o mundo passavam

necessariamente por procedimentos de decifração, de interpretação dos sinais encontrados na natureza e também dos textos antigos, uma vez que “a linguagem faz[ia] parte da grande distribuição das similitudes e das assinalações.” (FOUCAULT, 2016c, p.48) A linguagem guardava semelhança imediata com as coisas que nomeava; ela própria deveria ser interpretada em uma espécie de linguagem da linguagem, através do comentário dos textos canônicos: *Eruditio*. Com a passagem da episteme arcaica para a episteme clássica, o saber deixou de se basear no estabelecimento de alianças entre as semelhanças e os signos, para estruturar-se ao redor das *identidades* e das *diferenças*; com isso, “a magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas.” (FOUCAULT, 2016c, p.65) Em suma, já não há semelhança entre a escrita e as coisas, elas já não estão mais enredadas em longas teias de interconexão; a linguagem torna-se arbitrária e esvaziada de sentido. A magia e a imaginação, concomitantemente chaves explicativas do mundo e forças transformadoras da matéria, são esvaziadas de seus poderes e então alocadas no nascente terreno da ficção, onde também será depositado tudo aquilo que é fabuloso, fantástico.

O ocaso da semelhança como via de acesso ao conhecimento plasmado às coisas e aos textos foi refletido em uma nova concepção que se desenvolveu, a partir do século XIX, sobre a imaginação. Ela acabou vinculada ora à desrazão, ora à poesia (FOUCAULT, 2016c). A imaginação já não era mais força criadora e via de decifração do mundo, em uma concepção do saber como *divinatio*: ela é tão somente disparate, delírio, coisa de *loucos*, os “homens das semelhanças selvagens”, que veem semelhanças inexistentes por todos os lados, que buscam a todo tempo decifrar signos, os que se “alienaram na analogia”. O *poeta* é a outra figura que fala por através das semelhanças, que reencontra o parentesco entre as coisas, soterrado pela nascente racionalidade moderna, positiva, como argumenta Foucault (2016c).

Um último comentário sobre a imaginação e sua relação com o monstro. Ao refletir sobre a fabricação da curiosidade através da análise de peças publicitárias (panfletos, cartazes etc.) usados ao longo do século XVIII para divulgar as feiras e carnavais onde eram apresentados “espetáculos de monstruosidades humanas”, Jean-Jacques Courtine (2013) afirma que o interesse do público nesse tipo de entretenimento era produzido através da evocação de alguns significantes: estranheza, raridade, unicidade, novidade. Ligados aos dois

primeiros, havia a referência à *origem* dos monstros, apresentada como “alteridade geográfica”: de onde vinham? De *alhures*, de outros países, mais ou menos próximos. Não havia qualquer referência à tese da criação dos monstros através da imaginação materna ou aos elementos sobrenaturais dos períodos anteriores; tampouco havia referência a uma explicação científica.

O monstro humano se inscreve então em uma espécie de intermédio imaginário: ele não tira mais verdadeiramente seu sentido do universo das origens maravilhosas e sobrenaturais, nem ainda o de uma genealogia científica. É este vazio relativo das crenças que vai ocupar a formação de uma cultura urbana da curiosidade, reassumindo por conta própria e deslocando formas antigas de discussão do insólito. (COURTINE, 2013, posição 1410 de 2676)

Ainda no contexto do século XVIII, as descrições do “infortúnio físico do sujeito” nesse tipo de material de divulgação tornam-se mais e mais detalhadas e precisas, conforme afastam-se dos “inventários barrocos das quimeras” presentes em tratados e crônicas durante os dois séculos precedentes. Assim, no âmbito do entretenimento ou divertimento popular do século XVIII, Courtine (2013) identifica um processo de *naturalização* do monstro, que venho reiteradamente apontando ao longo do capítulo: “os monstros se naturalizam, os corpos são oferecidos ao olhar em uma espécie de literalidade anatômica” (COURTINE, 2013, posição 1435 de 2676). Vemos, portanto, que a naturalização do monstro ultrapassava os textos de medicina ou história natural e esparramava suas lentes para muito além dessas áreas do conhecimento ilustrado.

Arrastado pelo turbilhão da nascente sexualidade moderna, o monstro passará por uma metamorfose: de *folia do corpo*⁷⁰ a *desorganismo*⁷¹. Em uma concepção fantástica, o monstro estava ainda remetido a outras instâncias para além de seu próprio corpo; sua luz ou

⁷⁰ A expressão “folia do corpo” aparece no texto de Ieda Tucherman (1999) em uma ocasião: “A figura da monstruosidade exerceu uma função simbólica fundamental. Perturbando os sentidos, especificamente a visão, o monstro foi pensado como uma aberração, uma **folia do corpo**, introduzindo, como oposição lógica, a crença na necessidade da existência da ‘normalidade’ humana, do corpo lógico.” (p.79. Grifos meus) Apropriei-me da expressão em sentido diverso ao da autora, empregando-a para fazer referência a uma concepção do monstro não marcada pela norma do biológico; nesse sentido, utilizo a expressão para enfatizar a visão fantástica sobre o monstro que prevalecia no período anterior ao nascimento da biologia e da medicina moderna.

⁷¹ Em duas ou três passagens de seu romance biográfico *O Pai da Menina Morta* (São Paulo: Todavia, 2018), Tiago Ferro utiliza a aglutinação “desorganismo” para se referir ao corpo de sua filha de oito anos, morta em decorrência de uma gripe. A aglutinação também aparece no título do romance gráfico *El Desorganismo de Daniel Johnston* (Alicante: Edicions de Ponent, 2013), de Ricardo Cavolo, e ainda na letra-poema de Arnaldo Antunes da música *Mesmo* (1993), incluída na epígrafe do próximo capítulo.

sua sombra alongavam-se a outros cantos: a Deus, ao Diabo, à imaginação ou ao pecado dos progenitores, a terras longínquas, raças inteiras de animais híbridos ou humanoides cujo propósito de existência era desconhecido e ininteligível. Podia ser lido como milagre, como aberração, como prenúncio de mazelas futuras, como traquinagens de demônios ou caprichos angelicais. Como folia do corpo, o monstro era um desfile de atravessamentos e possibilidades em grande medida *misteriosos*; seu lugar no mundo era especulado recorrendo-se a uma diversidade de saberes da ordem do fantástico, do mágico, do dogma religioso, e também dos saberes médicos, de práticos e de parteiras. Estes, no entanto, não pareciam eliminar ou mesmo sobrepujar o caráter fantástico do monstro: as tentativas de desvendamento do sexo de homens afeminados, mulheres viris, hermafroditas, em suma, nômades do sexo estamental, não tinham como fim em si mesmo estabelecer a “verdade” sobre o sexo do indivíduo, mas definir a posição e as prerrogativas que lhes cabiam na sociedade pré-moderna. A menção à folia do corpo não deve ser compreendida como um elogio ingênuo a um mundo que ficou para trás de maior liberdade; o fabuloso do monstro não redundava em tratamentos condescendentes. Há que lembrar as várias violências que o/a hermafrodita, enquanto monstro, foi historicamente submetido. O monstro sempre ocupou um limite incerto entre “o deixar viver e o fazer morrer”.⁷²

⁷² No século XVI, época do processo de Eleno/a, na Espanha, e também do processo de Antide Collas, na França, que foi condenada/o como hermafrodita e por ser hermafrodita e foi queimada/ viva/o (FOUCAULT, 2010c), a forma de poder em ação era a do poder soberano (FOUCAULT, 2012). Aqui, estou considerando que o poder soberano podia ser exercido pela figura do rei e as instâncias administrativas, mas também pela Igreja Católica, através dos processos eclesiásticos e inquisitoriais. Se o poder soberano é aquele que detém o direito de dispor da vida dos súditos, um “direito de vida e morte”, de causar a morte e deixar viver, como afirma Foucault (2012), acredito ser possível sustentar que na Península Ibérica, o poder de processar e executar da Igreja Católica verificado nas questões relativas ao sexo estamental, ou lei da aliança, era uma forma de exercício do poder soberano. Naquele contexto, o poder soberano não era absoluto e incondicional, mas era bastante amplo, e dizia respeito fosse à defesa do próprio soberano – perante alguma ameaça, o soberano determina a entrada do Estado em guerra e envia os súditos para lutarem por ele -, fosse à punição do súdito que infringiu alguma lei (FOUCAULT, 2012). É nessa segunda situação que os casos de processos contra hermafroditas se encaixam.

Desorganismo

*eu em mim mesmo
esmo em marasmo
asma em miasma
eu em eu mesmo*

*eu em mim lesma
em mi mesmado
desorganismo
desabilitado⁷³*

Monstro teratológico

Como se sabe, Foucault inicia *As Palavras e as Coisas* aludindo à enciclopédia chinesa de Borges, uma divisão dos animais que, para olhares modernos, parece uma enumeração absurda, *nonsense*, engraçada. A classificação apresentada põe lado a lado “animais que pertencem ao imperador”, os embalsamados, leitões e sereias, os inumeráveis e os “desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo” (FOUCAULT, 2016c, p.IX), apenas para citar alguns. Michel Foucault inicia a obra com o seguinte comentário:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. (...) No deslumbramento dessa taxionomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso. (FOUCAULT, 2016c, p.IX)

O mesmo poderia ser dito do sumário de *Des Monstres et Prodiges*, de Ambroise Paré (1982). À primeira vista, a ordem dos capítulos parece aleatória e mesmo absurda. É impossível não sorrir ao ver capítulos como *Um exemplo de monstros criados através da*

⁷³ Arnaldo Antunes

imaginação; Um exemplo de monstros criados por doenças hereditárias; Sobre certos animais monstruosos que nascem anormalmente nos corpos de homens, mulheres e crianças pequenas; Um exemplo de várias outras coisas estranhas; Sobre uma mendiga prostituta fingindo estar doente com a doença de São Fiacro, e a longa e grossa tripa de mentira que saiu de seu traseiro; Sobre a arte da magia; Sobre aqueles possuídos por demônios, que falam através de várias partes de seus corpos; Sobre algumas doenças estranhas; Discurso sobre o unicórnio seguido de *O livro dos tumores*. Dos trinta e nove capítulos ao total, o sexto trata do hermafrodita ou andrógino.

Todavia, se a ordem dos capítulos parece aleatória a nossos olhos modernos, isso não significa que não exista *alguma* ordem. De acordo com Janis Pallister (1982), que traduziu para o inglês e comentou a obra de Paré (1982), o autor está menos preocupado com o propósito da existência dos monstros, ou ainda com definições rigorosas de “monstro” ou “maravilha”, e mais interessado nas *causas de seu surgimento*. Ainda que Paré não exhiba uma abordagem experimental, seu intuito é acumular conhecimento sobre as causas de aparecimento dos monstros. Para tanto, estabelece uma ligação estreita entre os monstros e a reprodução.

A geração de novos seres pela gravidez não é a única maneira dos monstros virem ao mundo: como se pode constatar no capítulo 19, *Um exemplo de monstros criados através da corrupção e putrefação*, a morte, ou mais exatamente a putrefação de cadáveres, e a “umidade putrefata” de objetos inanimados como pedras, poderiam engendrar monstros, cobras e rãs nesse caso. Mas, ainda assim, um número muito maior de capítulos é dedicado à gravidez, período que parece ser especialmente cercado de perigos físicos e sobrenaturais: a imaginação materna, a estreiteza do útero, as posições do corpo durante a gravidez (pernas cruzadas, ficar sentada por muito tempo), quedas, doenças hereditárias e os poderes sobrenaturais de demônios e feiticeiras são algumas das ameaças que podem culminar no nascimento de monstros.

Pallister (1982) concorda com Jean Céard quanto ao uso de analogias para discutir essas causas e quanto à organização do livro partir do superior, elevado, para o inferior, vulgar, e do exterior para o interior. Assim, fica claro que a ordem dos capítulos segue a ordem das “causas dos monstros”, treze no total, apresentadas no primeiro capítulo e iniciadas com a glória e a ira de Deus, passando pelo excesso de semente (caso dos/as

hermafroditas, como vimos) ou sua falta, a imaginação etc., até a ação de demônios e feiticeiras.

Para Janis Pallister (1982), as três características mais importantes da obra de Paré são a preocupação com as causas, e não com os fins dos monstros, o fascínio com a raridade e uma apreciação da variabilidade. Novamente cita Jean Céard, com quem partilha do entendimento que a publicação de Paré pode ser considerada o esforço mais bem acabado de naturalização do monstro no século XVI; além disso, concorda que tal esforço de naturalização tornava possível um entendimento sobre o monstro menos como algo escandaloso, e mais como notável sinal de variabilidade. A discussão do monstruoso como escandaloso, anormal, fora da ordem *versus* variação, diferença, riqueza, é importante. Ao final do século XIX, a relação entre anomalia e variabilidade adquirirá uma marcada importância por ligar-se às teorias da evolução (CANGUILHEM, 2012). Voltarei a essa questão mais à frente.

Na publicação de Paré, estão presentes elementos da episteme arcaica: analogias e correlações entre o macrocosmo (“o grande mundo”) e o microcosmo (o corpo) – fenômenos naturais como tormentas, terremotos e eclipses projetar-se-iam no corpo humano, causando doenças e monstruosidades; os quatro elementos naturais; a teoria dos humores; a força da imaginação. Com efeito, ao comentar sobre as publicações dos séculos XVI e XVII que tratavam do mundo natural, um período anterior ao surgimento da história natural, Foucault afirma que “o que existia eram histórias”: “a história de um ser vivo era esse mesmo ser, no interior de toda uma rede semântica que o ligava ao mundo.” (FOUCAULT, 2016c, p.176-177) Nessas obras, assim como em *Monstres et Prodiges*, não havia ainda a tripartição entre a *observação*, o *documento* e a *fábula*, e não porque a ciência não houvesse ainda atingido um estágio de maturidade racional, mas porque “os signos faziam ainda parte das coisas, ao passo que no século XVII eles se tornam modos de representação.” (FOUCAULT, 2016c, p.177)

Novas visibilidades

A partir do século XVII, estava colocada a tendência a se “considerar as monstruosidades não mais como prodígios ou portentos, mas como a obra engenhosa de uma natureza artificiosa.” (VIEIRA, 1987, p.131) É nesse momento que a episteme arcaica dá

lugar à episteme clássica, quando surge a história natural, e quando os seres vivos são desligados dessa extensa rede semântica que os ligava ao mundo, ao macrocosmo, e aparecem “como que nus” (FOUCAULT, 2016c).

No período clássico ⁷⁴, ocorre uma cisão entre as coisas e a linguagem, e a história natural é incumbida de reduzir essa inédita distância, *nomeando aquilo que é visível na superfície dos corpos*. Em outras palavras, a história natural torna-se possível quando se abre um *novo campo de visibilidade*, em que o olhar e a observação assumem posição privilegiada em detrimento de outras experiências sensíveis. O “privilegio quase exclusivo da vista” não ocorre desregradamente; ele é cuidadosamente depurado de elementos visíveis ditos irrelevantes, pois carregados de sensibilidades e incertezas. As cores são deixadas de lado, enquanto linhas, superfícies, formas e relevos deverão prender o olhar dos naturalistas. “Observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa.” (FOUCAULT, 2016c, p.183) Os seres da natureza serão escrutinados e *classificados* com base em quatro variáveis apenas: forma e quantidade dos elementos, sua distribuição no espaço e a grandeza relativa de cada um. O conjunto observado dessas quatro variáveis comporá a *estrutura* ou o *caráter* do ser vivo em questão, animal ou vegetal. Nesse contexto clássico,

O conhecimento não pretende penetrar numa profundidade invisível dos objetos, mas considerá-los, unicamente, em sua superfície, reduzindo-os àquilo que se oferece ao olhar, que se afirma como uma experiência sensível, uma percepção clara, em oposição à obscuridade das lendas, da tradição, da exegese e da interpretação dos textos. (PORTOCARRERO, 2009, p.116)

No referido período, a medicina clássica será marcada pelos mesmos *procedimentos classificatórios* típicos da história natural. Trata-se de um “olhar que não pretende penetrar na profundidade das coisas, desvelar um espaço oculto e obscuro. A doença se define por sua estrutura visível, mostra-se inteiramente a um olhar que percorre seu ser de superfície.” (MACHADO, 2006, p.89) O *olhar de superfície* da medicina clássica percorre o corpo adoecido buscando estabelecer uma conexão entre os sinais perceptíveis e o plano de classificação das doenças, partindo da concepção de que o “ser da doença”, sua essência, é

⁷⁴ Em relação à periodização, é importante ressaltar que a episteme arcaica ou antiga estende-se da Antiguidade grega até o século XVIII, mais ou menos (FOUCAULT, 2016c). Quando fala em período “clássico”, Foucault segue a nomenclatura francesa de periodização histórica para referir-se, grosso modo, aos séculos XVII e XVIII. No Brasil, é mais comum nos referirmos à Antiguidade grega como o período clássico. Portanto, neste texto, quando me refiro à “medicina clássica” ou “período clássico”, estou seguindo a nomenclatura foucaultiana, que foi traduzida *ipsis litteris* nas versões brasileiras de suas obras.

de natureza nosográfica, estabelecida a partir da “fixação de seu lugar na ordem ideal das espécies” (MACHADO, 2006, p.90). A classificação das doenças era possível através da organização de seus sintomas, aquilo que mais se aproximava à doença e que podia ser captado pelo olhar médico.

Epistemologicamente, o período clássico é marcado pelo mecanicismo cartesiano, a dualidade entre mente e corpo e a noção de corpo-máquina, a matematização dos saberes empíricos e o empenho da física e da química em reduzir a especificidade do ser vivo a leis cuja validade só se realiza na relação entre objetos, sem ligação a um “centro absoluto de referência” (CANGUILHEM, 2012). Sem qualquer referência a uma potência oculta, “os corpos se explicam apenas pela extensão e pelo movimento” (PORTOCARRERO, 2009, p.111). Entretanto, como aponta Vera Portocarrero (2009), esses são apenas efeitos de superfície, quando olhados a partir da proposta arqueológica de Foucault, assim como o é a discussão entre vitalismo e mecanicismo sobre a qual se debruça Georges Canguilhem (2012)⁷⁵.

Para Foucault, a empiricidade que emerge na Idade Clássica foi possibilitada pelo “projeto de uma ciência geral da ordem [*máthêsis*]; teoria dos signos analisando a representação; disposição em quadros ordenados das identidades e das diferenças” (FOUCAULT, 2016c, p.99). A compreensão do *conhecimento como ordenação* é constatável na história natural através da preocupação em estabelecer taxionomias baseadas nas identidades e diferenças entre os seres vivos, através da visualização sistemática e controlada de suas partes mais superficiais, mais visíveis. Em outras palavras, a história natural constituía um espaço de vizinhança entre os seres vivos no qual haveria uma continuidade essencial entre eles, diferenças progressivas, gradações; as diferenças entre espécies eram tênues e precárias e tinham a função de ligá-las umas às outras em um grande projeto de uma taxionomia geral que se desenrolaria “sem descontinuidade do mais simples e do mais inerte ao mais vivo e ao mais complexo” (FOUCAULT, 2016c, p.369).

A episteme moderna romperá com a *máthêsis* clássica, entendida como “ciência universal da medida e da ordem” (FOUCAULT, 2016c, p.78) e, como resultado, saem de

⁷⁵ Para uma discussão aprofundada sobre as diferenças entre o mecanicismo e o vitalismo, ver especialmente os dois primeiros capítulos da parte III do livro de Georges Canguilhem, *O Conhecimento da Vida* (2012 [1952]). Para uma discussão sobre o vitalismo na obra de Canguilhem e Foucault, ver o sexto capítulo de *As Ciências da Vida*, de Vera Portocarrero (2009).

cena o corpo-máquina, a história natural e medicina classificatória; entram em cena a noção de corpo como organismo, a biologia e a clínica médica. O surgimento da biologia veio acompanhado pelo fim da busca pela ordem na natureza, infiltrando descontinuidades e fragmentações entre o vivo e o inanimado e os seres vivos entre eles, que passam a se enredar em si mesmos, em suas profundidades, e já não são formas levemente alteradas uns dos outros. A biologia e a medicina moderna instituem a *vida* como seu pano de fundo, como sua *condição de possibilidade*, força em si mesma inacessível ao olhar do biólogo e do médico, mas que se manifesta nos seres orgânicos, animando-os e eventualmente extinguindo-se (FOUCAULT, 2003; 2016c). A vida e a morte, o orgânico e o inorgânico e o olhar de profundidade marcarão essa outra forma de saber que surge na Modernidade (PORTOCARRERO, 2009).

A marcada diferença entre epistemes pré-moderna e moderna aparece claramente quando comparamos o sumário de *Monstres et Prodiges* ao conteúdo de outra obra essencial para a história do hermafroditismo como monstruosidade, publicada já no século XIX. Ao olhar o sumário da extensa *Histoire Générale et Particulière des Anomalies de l'Organisation chez l'Homme et les Animaux* [História Geral e Particular das Anomalias da Organização no Homem e nos Animais] (doravante chamada de *Histoire Générale*), publicada na década de 1830 pelo anatomista Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ⁷⁶ (1805-1861), os títulos dos capítulos já não causam estranheza e divertimento, apenas um certo enfado. O aspecto fabuloso do monstro já não está presente; já não há o elemento fantástico; tampouco há o aparente *nonsense*, organizações e classificações que parecem estapafúrdias aos olhos modernos.

As mais de mil páginas de *Histoire Générale*, divididas em dois tomos, são meticulosamente organizadas em partes, seções, livros e capítulos, que acompanham a taxionomia a partir da qual Geoffroy Saint-Hilaire divide e organiza os tipos de anomalias e monstruosidades. Cada uma dessas partes é intitulada de acordo com os tipos e subtipos tratados pelo autor, que se utiliza de uma infinidade de termos anatômicos e fisiológicos, compondo uma intrincada linguagem técnica que, se não chega a inviabilizar a leitura por “leigos”, a dificulta muito. Nada mais distante, portanto, da linguagem do tratado de Paré

⁷⁶ Isidore é filho do naturalista e zoólogo Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), e utiliza largamente a obra de seu pai em seus estudos.

que, apesar de ter sido escrito três séculos antes, é largamente mais compreensível do que a obra de Geoffroy Saint-Hilaire.⁷⁷

Caso se parta de uma perspectiva epistemológica dos saberes científicos, poder-se-ia argumentar que *Monstres et Prodiges* representou um movimento ainda balbuciante de inscrição dos monstros e dos/as hermafroditas no domínio natural, com seu conteúdo e estilo que pareciam mais próximos de um bestiário medieval do que de um tratado teratológico moderno, enquanto a publicação de *Histoire Générale* inscreveu definitivamente o monstro e o hermafrodita no domínio das ciências naturais, como sustentam Canguilhem (2012) e Dreger (2001).

Alternativamente, em uma perspectiva arqueológica, esse *processo* de naturalização do monstro deverá ser colocado em questão, lembrando-se da importância das discontinuidades para o pensamento foucaultiano. A naturalização do monstro à época de Paré, que é a mesma época do processo contra Eleno/Elena, seria mais bem compreendida como uma visão da monstruosidade que previa interferências e transformações na matéria, de ordem natural ou sobrenatural. Não se trataria, portanto, de um longo e mesmo processo de aperfeiçoamento do pensamento racional e da observação científica, como se algo ainda faltasse ao século XVI para “realmente” compreender o monstro. São olhares profundamente diferentes sobre o corpo e a monstruosidade: o monstro do século XVI é um, o monstro do século XIX é outro.

Em sua publicação, Geoffroy Saint-Hilaire expressa a pretensão de fundar um ramo particular do estudo da anomalia anatômica, que não estaria subsumida à medicina, à anatomia patológica, à fisiologia, à embriologia ou à zoologia; a *teratologia* estaria em comunicação constante com essas áreas, mas deveria ser compreendida como uma “ciência distinta”.⁷⁸ Com efeito, em várias passagens de *Histoire Générale*, não fica claro se o autor está fazendo referência a animais humanos e não-humanos ou a uns ou outros, separadamente. Como veremos mais à frente, os trânsitos seletivos entre espécies será uma

⁷⁷ O fato de ter sido redigido em francês e não latim, assim como outras obras de Ambroise Paré sobre cirurgia, contribuía para a sua acessibilidade à época; o uso do francês fora inclusive criticado por médicos, que alegavam que os “segredos” médicos e cirúrgicos estariam dessa maneira acessíveis para quaisquer pessoas, inclusive mulheres e meninas (PALLISTER, 1982). Em *Histoire Générale*, vemos que não era mais necessário utilizar o latim para manter os saberes médicos “sob segredo”; a própria abundância de tecnicismos cumpria bem essa função. De qualquer forma, é difícil imaginar que alguém que não fosse obrigado pela força da profissão viesse a lê-lo. Ao fim e ao cabo, as duas obras parecem ter sido escritas para públicos diferentes.

⁷⁸ Para referências históricas sobre teratologia anteriores a *Histoire Générale*, ver DESESSO, 2018.

marca essencial das novas formulações que surgem durante o século XIX sobre o/a hermafrodita. Antes, porém, há que se pensar a emergência do *corpo* enquanto *organismo*, para que possamos compreender de que maneira o monstro é naturalizado, ou, mais especificamente, biologizado.

Desorganismo: organismo incongruente

Em contraste à episteme clássica, com seu olhar de superfície e seu ímpeto classificatório, a episteme moderna acarretou o deslocamento do olhar para as profundidades obscuras dos corpos, como dito acima. A instauração de um olhar que busca as interioridades do ser vivo liga-se a três âmbitos importantes para nós, depreendidos a partir da leitura de Foucault (2016c) e Canguilhem (2012): a concepção de corpo como organismo; a inserção do indivíduo em um meio; as relações entre (a)normalidade, patologia e monstruosidade.

Se nas análises clássicas, o órgão era observado a partir de sua função e sua estrutura de maneira independente, o período moderno será inaugurado com a instauração da *função* do órgão como objeto central de atenção dos estudos biológicos e médicos. Cada um dos órgãos não será mais considerado de forma independente, mas a partir de um olhar sistêmico, ressaltando seu papel nas funções essenciais desempenhadas pelo organismo (respiração, alimentação, locomoção, reprodução), compreendidas como *efeitos* a serem atingidos (FOUCAULT, 2016c). Quando o órgão passa a ser primariamente considerado em sua relação com a função, a classificação, antes baseada em semelhanças entre órgãos e estruturas, não provém mais daquilo que podia ser observado à superfície, cujo pano de fundo era o quadro. O ser vivo já não é mais “uma localidade da classificação natural” (FOUCAULT, 2016c, p.369), já não se presta a uma taxionomia geral; o fato de ser classificável torna-se uma propriedade do ser vivo.

Assim, as novas classificações residirão nas diferenças entre estruturas encontradas em espécies distintas que, não obstante, guardam semelhança pela mesma função que desempenham naqueles organismos. É nas interioridades obscuras dos organismos que reside sua semelhança: nos órgãos que compõem os sistemas vitais, mas apenas à medida que constituem o observável de algo que em si não é visível, ou seja, a própria função que sustenta a vida. “O ser [clássico] se dava no espaço sempre analisável da representação; a vida se recolhe no enigma de uma força inacessível em sua essência, captável apenas nos esforços

que faz, aqui e ali, para manifestar-se e manter-se.” (FOUCAULT, 2016c, p.376)

Como foi dito anteriormente, a continuidade clássica entre os seres é rompida com a emergência da episteme moderna; proliferam fragmentações, já não há ordenamento geral que os organize internamente e os conecte uns aos outros. Por outro lado, surge uma inédita continuidade, mas dessa vez entre o vivente e o *meio*, fazendo surgir uma relação entre o vivo e o não vivo, o biológico e o físico-químico, o orgânico e o inorgânico. A imprescindibilidade do ar para respirar, da água para se hidratar, do alimento para se sustentar expõe a continuidade que se estabelece entre o vivente e o meio: dizem respeito, ao fim e ao cabo, às *condições de vida* (FOUCAULT, 2016c).

A relação entre o organismo e o meio ganha importância não apenas por possibilitar, dificultar ou impossibilitar diretamente a manutenção da vida em um organismo específico (sem alimento, água ou ar, o ser vivo morre), mas sobretudo pelo seu papel na manutenção da vida em períodos de tempo muito superiores ao corpo individual de um vivente: o que está em jogo é a perpetuação ou o desaparecimento da *espécie*. No âmbito da manutenção da espécie, uma andorinha, viva ou morta, não faz verão: o sucesso ou fracasso daquele *coletivo* de seres que compartilham as mesmas estratégias fisiológicas de vida, ou os mesmos funcionamentos vitais, passa por sua capacidade de adaptação ao meio em perspectiva presente e futura.

Segundo Canguilhem (2012), para Lamarck, o meio é inteiramente exterior ao ser vivo e a transformação de suas condições leva à adaptação dos seres, em um esforço de perpetuação. Em outras palavras, os usos que um ser vivo faz de seu corpo, à medida que variam como resposta às condições sempre cambiantes apresentadas pelo meio, levariam a mudanças fenotípicas que seriam passadas às próximas gerações. Para Darwin, a adaptação é uma contingência decorrente do mecanismo aleatório de produção de *diferenças*, as *variações* individuais dos organismos, e um mecanismo de “redução e de crítica a essas diferenças”, a concorrência e a seleção natural. “Nessa concorrência de forças, variações naturais de ordem morfológica atuam como vantagens ou desvantagens.” (CANGUILHEM, 2012, p.148)

Como se sabe, a teoria darwinista sobre a evolução das espécies venceu a batalha e desbancou a teoria lamarckista no que diz respeito à produção de variação e a hereditariedade

das características morfológicas em uma espécie.⁷⁹ Mas essa disputa não nos interessa. O importante é reter a ideia de que a variação individual será vantajosa ou desvantajosa para aquele indivíduo, a depender das condições apresentadas pelo meio. Em uma perspectiva mais ampla, há ainda o papel primordial da variação individual dos organismos para a adaptação das espécies às cambiantes transformações apresentadas pelo meio.

Portanto, o que está em jogo é o *valor da diferença*, que é relativo às condições que se apresentam no meio; a diferença ou a conformidade não têm valor em si. Mais ainda, as relações estabelecidas entre os humanos e o meio não podem ser desvinculadas das *técnicas* que permitem uma melhor adaptação às condições impostas pelo ambiente, em duas dimensões distintas e correlacionadas: quanto à transformação das próprias condições, ou os *efeitos* pretendidos e alcançados (nem sempre coincidentes) e quanto ao *sentido* atribuído a essas intervenções técnicas. Efeitos e sentidos dependem de juízos de valor, ou instituição de normas.

Há uma correlação entre a relação das partes com o todo do organismo e a relação entre organismo e ambiente. A relação que o vivente estabelece com o meio abrange sua relação com os outros viventes, predadores ou presas, inimigos ou aliados, e a relação com a matéria inorgânica, com o clima e a geografia, de forma dinâmica. O dinamismo da relação entre vivente e o meio diz respeito aos condicionamentos recíprocos operados por eles: a existência de organismos em um determinado espaço transforma-o, ao mesmo tempo que as condições ambientais influem, condicionam, operam transformações e impõem limitações aos organismos. Em outras palavras, a existência mesma de seres vivos em um ambiente influi sobre as condições que o próprio ambiente apresenta àqueles seres, ideia que pode ser resumida no conceito de ecossistema.

A atividade normativa – “capacidade de julgar e qualificar fatos em relação a uma norma, ou seja, de instituir normas” (CZERESNIA, 2004, p.449) – é uma propriedade vital compartilhada por todos os seres vivos, que se vê ameaçada quando o organismo não sustenta

⁷⁹ Atualmente, a teoria de Lamarck vem sendo revisitada nas discussões sobre epigenética. Nesse contexto, afirma-se que os fatores ambientais teriam o poder de alterar diretamente os organismos em seus fenótipos e genótipos através de mecanismos moleculares epigenéticos. A previsão da ação dos mecanismos moleculares hereditários e mutáveis conforme o ambiente é apresentada como uma complementação à teoria darwinista, e não uma contraposição a ela. Sobre isso, ver, por exemplo: SKINNER, M.K. “Environmental Epigenetics and a Unified Theory of the Molecular Aspects of Evolution: A Neo-Lamarckian Concept that Facilitates Neo-Darwinian Evolution”. **Genome Biology and Evolution**, Volume 7, Issue 5, May 2015, p. 1296–1302.

uma capacidade de instituição de “normas que expandam a vida”. Em outras palavras, a patologia, para Canguilhem, não diz respeito à ausência de norma, mas à incapacidade do organismo em ser normativo, ou criar novas normas perante novos acontecimentos (RAMMINGER, 2008). A “insistência” na conservação de normas antigas, que já não “funcionam” mais, seria o que constitui a patologia.

No caso dos humanos, a influência que exercem sobre o meio, ou sobre as condições que se apresentam à manutenção da vida, não pode ser descolada da fabricação de soluções e adaptações para garantir a vida, ou seja, a *técnica*. As soluções possíveis são diversificadas, são possibilidades em aberto, ainda que limitadas pelas *condições técnicas* disponíveis, a depender do contexto histórico e social. As soluções criadas dependerão da ideia, da representação que os humanos fazem de suas possibilidades e necessidades e “deve-se ao fato de ele se representar como desejável, o que não se separa do conjunto de valores.” (CANGUILHEM, 2012, p.153) A experiência vital é, para o autor, anterior a toda atividade técnica, ainda que a técnica interfira na experiência vital dos humanos, através da produção de representações, discursos e experiências que exercem influência sobre o corpo e os processos psíquicos (CZERESNIA, 2004). Assim, “toda técnica humana, inclusive a da vida, está inscrita na vida.” (CANGUILHEM, 1978 apud CZERESNIA, 2004, p.449). Em decorrência, a medicina é uma técnica que busca reinstaurar a normatividade em um corpo acometido por um processo de adoecimento.

Na perspectiva darwinista, as diferenças individuais nos organismos são salutares quando representam uma vantagem para a sobrevivência e quando essa vantagem é transmissível aos descendentes, colaborando para a perpetuação da espécie como um todo. Ou seja, ainda que a abrangência da diversidade e variabilidade não possa ser determinada de antemão, existiriam limites impostos à diversidade por sua própria insustentabilidade: “‘monstruosidades’, variações teratológicas podem ser regularmente produzidas, mas apenas aquelas que se mantêm *viáveis e reprodutivamente bem sucedidas*, e apenas aquelas que atingem alguma vantagem evolutiva, seja direta ou indiretamente, ajudam a produzir essa proliferação [de variabilidade].” (GROSZ, 1999, p.35, tradução e grifos nossos) Esse é o mecanismo da seleção natural, o processo através do qual emergem “critérios de seleção que servem para dar significado e valor às variações individuais” (GROSZ, 1999, p.36, tradução nossa).

Ora, se a técnica está presente na vida humana através das representações e experiências que constrói, não é possível pensar a “seleção natural” sem levar em conta a técnica. Ou seja, os processos de seleção natural não devem ser pensados de forma isolada das transformações operadas pelos humanos no meio e sobre os seres vivos. As transformações só podem ser pensadas ou representadas a partir de marcos históricos e culturais específicos, cujas técnicas não apenas influem sobre o meio e o constituem mesmo, mas são fundamentalmente dependentes dos juízos de valor atribuídos aos fatos. Ou seja, para Canguilhem, fatos e valores são inseparáveis.

De acordo com Paula Gaudenzi (2014), Canguilhem defende uma posição *normativista* sobre a doença, partindo da premissa que ela é contextual, ou seja, relativa tanto à experiência subjetiva, quanto a normas e valores compartilhados socialmente. “A corrente normativista (...) afirma que tudo que existe só faz sentido dentro de um universo linguístico com regras de consistência de entendimento e dentro de um universo genealógico – de uma história dos saberes, de poderes, de determinações éticas ou estéticas.” (GAUDENZI, 2014, p.914) Em contraste com a perspectiva normativista, há os *naturalistas*, que defendem que a definição de doença adviria de normas biológicas, valorativamente neutras e constatáveis através do método científico. Nessa concepção, o estado patológico corresponderia ao afastamento quantitativo da média.

A concepção naturalista de normalidade e anormalidade é encontrada nas leituras tradicionalmente feitas da teoria da evolução no século XIX. Segundo Myra Hird (2004), tradicionalmente, a teoria darwinista foi lida pelas lentes da *conformidade* (*conformity*): leituras funcionalistas da teoria da evolução sustentam que o sexo teria uma função específica, a reprodução, que por sua vez dependeria de e produziria a *diferença* ou *dimorfismo sexual* (em oposição a *diversidade* sexual). Ou seja, a reprodução dependeria da “diferença radical” entre o sexo feminino e masculino e de sua “complementariedade” na reprodução do tipo sexuada; a reprodução “assexuada”, encontrada nos organismos “menos evoluídos”, é deixada em segundo plano. Nessa linha, a *conformidade* é ressaltada como uma qualidade conservadora da morfologia e do comportamento dos seres vivos, compreendida como produto de *parâmetros normativos naturais* e *ótimos*.

Daí decorre que o *normal seria o ótimo e por ser o ótimo ele seria mais frequente*. Canguilhem chama a atenção para a ambiguidade do termo “normal”, que pode ser tanto uma

“descrição por recenseamento estatístico” – o indivíduo com características e comportamentos estatisticamente mais frequentes em uma dada população -, quanto “um ideal, princípio positivo de apreciação no sentido de protótipo ou de forma perfeita.” (CANGUILHEM, 2012, p.170) Isso é verificável em *Histoire Générale*, quando Geoffroy Saint-Hilaire explicita o que entende por anomalia:

Todas as espécies, principalmente o homem e os animais domésticos, espalhados como ele por climas muito diversos e expostos à ação de um grande número de causas modificadoras, estão sujeitos a um grande número de variações na forma e no volume proporcional dos órgãos. O mesmo indivíduo, observado em duas idades ou mesmo em duas estações diferentes, apresenta frequentemente numerosas e notáveis diferenças. Contudo, dentre todas essas diversidades, existe um conjunto de traços comuns à grande maioria dos indivíduos que compõem uma espécie, e é esse conjunto de traços comuns que se chama o *tipo específico*. Todo desvio do tipo específico, ou, em outros termos, toda particularidade orgânica que um indivíduo apresenta comparado à grande maioria dos indivíduos de sua espécie, sua idade, seu sexo, constitui aquilo que se pode chamar *Anomalia*. (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1832, p.30-31. Tradução nossa, grifos no original)

A concepção do “tipo específico” é fundamental para se compreender as transformações que tiveram lugar na medicina entre os séculos XVIII e XIX: a ênfase desloca-se da *saúde* para a *normalidade*, referente a um tipo específico de funcionamento ou de estrutura produzido pela fisiologia e que se expressa através do “homem modelo”, que é o “homem saudável” e o “homem não-doente” (FOUCAULT, 2003). A medicina toma então uma postura normativa, que “não a autoriza apenas a distribuir conselhos de vida equilibrada, mas a reger as relações físicas e morais do indivíduo na sociedade em que vive.” (FOUCAULT, 2003, p.39) A *bipolaridade médica do normal e do patológico* e a concepção do *ser organizado* permearão não apenas as ciências da vida, mas também as nascentes ciências humanas no século XIX.

Se as ciências do homem apareceram no prolongamento das ciências da vida, é talvez porque estavam *biologicamente* fundadas, mas também é porque o estavam *medicamente*; em dúvida, por transferência, importação e, muitas vezes, metáfora, as ciências do homem utilizaram conceitos formados pelos biólogos; mas o objeto que eles se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) constituía, portanto, um campo dividido segundo o princípio do normal e do patológico. Daí o caráter singular das ciências do homem, impossíveis de separar da negatividade em que apareceram, mas também ligadas à positividade que situam, implicitamente, como norma. (FOUCAULT, 2003, p.40)

Em *Histoire Générale*, encontramos também a centralidade das *funções orgânicas* para a classificação das anomalias e monstruosidades. Para classificá-las, Geoffroy Saint-Hilaire (1832) estabelece três variantes, a saber, a natureza das anomalias, seu grau de gravidade e complexidade e a influência que exercem sobre as funções vitais. *Com exceção do hermafroditismo*, as anomalias são divididas entre (a) *Varietates*: anomalias simples que não comprometem as funções vitais e não produzem deformidade; (b) *Vitia conformationis*: anomalias simples que dificultam ou impossibilitam uma ou mais funções; (c) *Heteroxiae*: anomalias complexas não aparentes externamente; (d) *Monstrositates*: anomalias muito graves e complexas, que comprometem diversas funções e produzem uma conformação viciosa muito diferente do que é encontrado na espécie.

Logo, a monstruosidade é compreendida como um “grau elevado” de anormalidade em termos anatômicos e fisiológicos, ainda que corresponda a uma configuração específica da anormalidade no que se refere à incapacidade ou dificuldade do organismo em realizar suas funções vitais; trata-se de uma configuração “viciosa” do organismo. Assim, anomalia e monstruosidade não estariam fora do domínio das *leis naturais*; seriam variações quantitativas mais ou menos graves do “tipo específico”, ou do indivíduo normal.

No prefácio de *Histoire Générale*, o autor declara apoiar-se sobre três pontos para desenvolver sua nova “ciência”, a *teratologia*: fatos particulares, fatos gerais (regras e leis que podem ser deduzidas dos fatos particulares) e a aplicabilidade desses conhecimentos a todos os ramos da zoologia e medicina. O estudo da anomalia em suas “condições especiais” lhe possibilitaria estabelecer relações gerais às quais todos os fatos particulares poderiam ser remetidos; essas relações gerais, por sua vez, ligam-se aos corolários de leis ainda mais gerais da organização dos seres humanos e animais normais. Assim, vemos a indissociabilidade entre normalidade e anormalidade; mais do que isso, vemos a subsunção da anormalidade às leis naturais, tanto quanto a normalidade. A monstruosidade, como grau elevado de anormalidade, também está contemplada pelas leis naturais.

Curiosamente, o hermafroditismo constitui um caso à parte na classificação proposta em *Histoire Générale*. Apresentado não como monstruosidade, mas como um tipo específico de alteração orgânica que se encontra a meio caminho entre anormalidade e a monstruosidade, o hermafroditismo é o único segmento taxionômico adscrito a uma função específica. Na classificação apresentada acima, o referencial diferenciador é o grau de

gravidade; não são feitas delimitações quanto aos sistemas vitais comprometidos. Esses detalhes são apresentados conforme o autor trata dos subtipos concernentes a cada um dos quatro conjuntos de anomalias. O hermafroditismo, em sua *excepcionalidade*, constitui uma seção específica de anomalias complexas, localizado entre *heterotaxies* e monstruosidades. Em outras palavras, o hermafroditismo é instituído como um *caso particular*, uma exceção no reino das conformações corporais excepcionais. Voltarei a esta questão mais à frente.

Dimorfismo sexual

Londa Schiebinger (1986) e Thomas Laqueur (2001) sustentam que o século XVIII viu nascer a medicina moderna, profundamente marcada pela busca obsessiva por diferenças corporais, comportamentais e morais entre mulheres e homens. As diferenças entre os sexos eram especialmente encontradas no aparelho reprodutor, mas não se restringiam a ele: eram produzidas em todas as partes do corpo. Schiebinger (1986) analisa as ilustrações anatômicas do esqueleto feminino surgidas nesse período⁸⁰ e argumenta que a ênfase que os ilustradores davam às diferenças entre determinadas partes do corpo feminino, em contraste com o corpo masculino, não eram fortuitas; os crânios femininos eram reproduzidos em escala enfaticamente menor do que a dos crânios masculinos, enquanto a pélvis feminina era consideravelmente maior que a masculina. A suposta inferioridade intelectual feminina e sua suposta vocação natural para a maternidade guiavam o “realismo” das ilustrações anatômicas de seus esqueletos, ao passo que essas ilustrações serviam para comprovar que o dimorfismo sexual e a divisão sexual do trabalho produtivo e reprodutivo eram tão inescapáveis quanto profundas: a carne de uma mulher viva ou os ossos de uma defunta o comprovavam. A diferença entre mulheres e homens espalhava-se por todo o corpo, por toda a história e mostrava-se nas intimidades fúnebres do cadáver; a vida, a morte, os protozoários, os humanos, o Parlamento, a casa, as crianças e a ciência não deixariam as mulheres iludirem-

⁸⁰ Michael Stolberg (2003) sustenta que ilustrações anatômicas por volta de 1600 já traziam esqueletos femininos e masculinos e detalhamento dos órgãos genitais femininos. Esse período, precedente à emergência dos ideais iluministas, foi marcado pelo interesse crescente de médicos em descobertas e inovações, o surgimento de uma ginecologia especializada e mudanças nas concepções sobre o casamento e a maternidade nas classes mais altas. Contudo, Stolberg concorda com Schiebinger (1986) e Laqueur (2001) quando afirmam que as diferenças incomensuráveis entre os sexos surgidas no século XVIII devem ser compreendidas como reflexo da necessidade de se embasar na natureza a subordinação feminina, em contraponto às reivindicações por direitos iguais entre mulheres e homens surgidas a partir dessa mesma época.

se do contrário.

Para Laqueur (2001), foi na passagem do século XVIII para o século XIX que o modelo de sexo único foi substituído pelo modelo de dois sexos, onde a diferença entre o sexo feminino e masculino passa a ser de espécie e não mais de grau. Ao serem biologizados, os corpos de mulheres e homens passam a ser compreendidos como opostos, radicalmente distintos, incomensuráveis mesmo. A diferença radical entre mulheres e homens foi lida pelas lentes de uma escala hierárquica a partir da qual a “diferença” do corpo feminino é equacionada à inferioridade de sua constituição corporal, intelectual e moral, e usada para uma justificar sua submissão patriarcal.

Ao final do século XIX, o inglês Patrick Geddes, um destacado professor de biologia, afirmava que as diferenças entre homens e mulheres, “mais passivas, conservadoras, indolentes e variáveis” do que eles, provinha dos blocos mais microscópicos de seus corpos, as células (LAQUEUR, 2001). Geddes voltava-se à fisiologia celular para estabelecer uma frouxa relação entre os machos/homens e células catabólicas, “consumidoras de energia”, e fêmeas/mulheres e as células anabólicas, “conservadoras de energia”. A partir dessa base fisiológica, depreendia as diferenças psicológicas e sociais entre mulheres e homens, voltando aos pântanos do caldo primordial para afirmar que, a fim de se obliterar as diferenças entre os sexos, “seria necessário rever toda a evolução em uma nova base. *O que foi decidido entre os protozoários pré-históricos não pode ser anulado por um ato do Parlamento.*” (GEDDES; THOMPSON, 1889 apud LAQUEUR, 2001, p.18. Grifos nossos)

Thomas Laqueur (2001) vai ao encontro de Londa Schiebinger (1986) ao ressaltar a importância do contexto político e social para explicar o surgimento do modelo dimórfico do sexo, atrelado à suposta inferioridade feminina. O efervescente cenário político das revoluções liberais dos séculos XVIII e XIX, as obras dos contratualistas, as reivindicações de igualdade e direitos universais – destaque especialmente as reivindicações feministas representadas em obras de autoras como Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Mary Wortley Montagu e Nísia Floresta, no Brasil – são algumas das transformações que marcaram esse período histórico e impactaram o ordenamento social vigente até então. “O sexo está em todo lugar precisamente porque a autoridade do gênero entrou em colapso.” (LAQUEUR, 2001, p.195)

Considerado esse contexto, Fabíola Rohden (2003) enfatiza que a preeminência

conferida à delimitação da diferença entre os sexos deve ser pensada junto à sua *instabilidade*: havia, por um lado, as transformações sociopolíticas nas relações entre os sexos. Para além do que já foi citado, elas dizem respeito às redefinições sobretudo dos papéis sociais das mulheres, que acedem ao mercado de trabalho, reivindicam o direito à educação e ao voto: instabilidade social, política e familiar. Por outro lado, a instabilidade aparece a nível epistemológico, uma vez que as próprias teorias biológicas sobre a diferença sexual abarcavam a importância do *meio*, ou da cultura, que exerceria influência sobre as características de cada sexo, transformando-as e refinando-as ou desestabilizando-as.

As consequências “deletérias” que a cultura poderia ter sobre as diferenças sexuais apontavam para o terreno da *similaridade* entre os sexos, gerando homens excessivamente emotivos ou efeminados e mulheres excessivamente intelectualizadas, desviando-as de sua vocação natural à maternidade. A própria constituição feminina era apontada como especialmente suscetível a desvios de natureza, em decorrência de sua maior sensibilidade, o que exigiria um monitoramento muito mais atento ao desenvolvimento feminino, tanto em termos médicos, quanto em termos educacionais. A puberdade era tida como período especialmente povoado de perigos para moças e rapazes, pois era naquele momento de seu *desenvolvimento* que as diferenças sexuais se expressariam. Assim, a autora conclui que “o mais importante a ser destacado é o fato de que a imensa preocupação em descrever pormenorizadamente aquilo que distingue homens e mulher, se constitui exatamente em função da percepção de que as fronteiras entre os sexos não eram estanques.” (ROHDEN, 2003, p.S210)

Neste ponto, vale lembrar de Joan Scott e suas categorias de “mulher” e “homem” como vazias e transbordantes: “vazias porque elas não têm nenhum significado definitivo e transcendente; transbordantes porque mesmo quando parecem fixadas, elas contêm ainda dentro delas definições alternativas negadas ou reprimidas.” (SCOTT, 1990, p.28) Em outras palavras, por mais que houvesse um esforço descomunal por parte de homens cientistas e médicos do século XIX (e do século XX e do século XXI, diga-se de passagem) em afirmar as incomensuráveis diferenças entre eles e elas, seus esforços eram tentativas de instaurar um ordenamento epistêmico, social e político em terrenos crescente e incontornavelmente instáveis, onde os significantes do gênero passavam por transformações profundas. A instabilidade das categorias não se verifica apenas no contexto político; diz respeito à

permanente crise entre o conhecimento científico, que não sustenta uma classificação binária de sexo-gênero, e a prática científica que, baseada nas noções binárias do senso comum, criará dicotomias a bisturi, se necessário: *essa crise é a situação teórica de status quo*, e expõe o sexo-gênero em toda sua *historicidade* (DORLIN, 2005).

Vemos que a centralidade da noção de *meio* ultrapassa a nascente área da biologia e espalha-se para todos os saberes dedicados a pensar “o homem”, ou os humanos, disseminando também a *instabilidade*. A ideia de um corpo orgânico maleável, mutável, irremediavelmente afetado pelo meio, é traduzível na dicotomia entre natureza e cultura que emerge com a modernidade. Melhor dizendo, o corpo moderno emerge na interseção entre o biológico e o cultural; essas dimensões, longe de serem estanques, estão profundamente imbricadas. O corpo orgânico é regido por leis naturais que, não obstante, podem ser subvertidas por condutas impróprias ou meras desatenções displicentes, ou reiteradas com ortopedias pedagógicas e pedagogias ortopédicas sob medida para cada um dos sexos. Não se sabia aonde “o natural”, seguindo seu livre curso selvagem, poderia nos levar: levaria à selvageria das sociedades não-civilizadas ou a uma sociedade idílica onde todos seriam bons e reinariam a paz e tranquilidade? A natureza também precisava ser tecnicamente auxiliada na direção correta através de práticas instrutivo-coercitivas no ambiente familiar, escolar, religioso e médico (FOUCAULT, 2012). A concepção do corpo mutável é extremamente importante para se pensar a intersexualidade atualmente, sobretudo os protocolos médicos que surgirão nos anos 1950/60, embasados fundamentalmente na noção da *plasticidade* psíquica e corporal (MORLAND, 2015).

A nível arqueológico, podemos pensar a *instabilidade* enfatizada por Fabíola Rohden (2003) como característica constitutiva dos saberes produzidos a partir do século XIX, uma vez que tanto as ciências da vida, quanto as ciências humanas estarão doravante marcadas pela meta-reflexão de suas próprias condições de possibilidade. Para Foucault (2016c), não foi o surgimento de métodos empíricos para se estudar “o homem” que marcou a emergência da modernidade, mas a constituição do “duplo empírico-transcendental a que se chamou *o homem*” (p.439). A partir desse ponto, identifica duas vertentes de análise: uma centrada no corpo como organismo e outra centrada nos saberes. Ambas as vertentes, no entanto, estão dobradas sobre si, conscientes de si mesmas, conjecturam suas condições de possibilidade: o conhecimento produzido passa a ser indissociável do próprio corpo orgânico que o pensa e

das (im)possibilidades que o funcionamento desse corpo imporá sobre aquilo que é possível ser pensado; em suma, tratava-se de uma *natureza* do conhecimento, suas *condições anatomofisiológicas de possibilidade*. Sob a ótica da vertente centrada nos saberes, produziu-se a constatação das *condições históricas* do conhecimento e de como sua história “podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas.” (p.440)

A partir dessa divisão, vemos nascer uma nova “divisão do trabalho” entre as ciências da vida e as ciências humanas: para aquelas, o corpo é *organ-ismo*, soma de suas partes orgânicas destacáveis, enquanto para estas, o corpo não poderá jamais ser reduzido à sua composição orgânica: o corpo torna-se “o lugar de transcendência do sujeito, e como tal é a condição de possibilidade de todo conhecimento.” (BRAIDOTTI, 1994, p.59, tradução nossa) Como consequência, destaca Rosi Braidotti (1994), dialogando com Foucault, as ciências da vida dedicar-se-ão a análises anátomo-metafísicas das funções corporificadas dos sujeitos, enquanto as ciências humanas pensarão o corpo produzido através de dispositivos tecnopolíticos, em termos de normatividade e controle. Logo, estarão preocupadas em pensar a política dos corpos, o que não necessariamente ocorre nas ciências biomédicas. Eu diria que, quando as ciências biomédicas se interessam por questões políticas, ou éticas, elas se veem necessariamente obrigadas a constituir espaços inter e transdisciplinares com as ciências humanas. E então, sob um olhar purista, se desvirtuam ao se “contaminarem” com a “falta de objetividade” ou a “ideologia” que fustigariam apenas as humanidades.

Volume x espaço x tempo: desenvolvimento

A concepção dimórfica dos sexos - visão dos dois sexos, feminino e masculino, como distintos, incomensuráveis e biologicamente fundados no corpo - vincula-se estreitamente à noção do *desenvolvimento*⁸¹ do organismo (COSTA, 2018). O fato de todas as variações, consideradas monstruosas ou não, estarem pensadas em referência à normalidade também se

⁸¹ Para uma análise aprofundada da relação entre desenvolvimento e intersexualidade, ver COSTA (2018). No trabalho, Anacely Costa faz uma engenhosa articulação entre intersexualidade e desenvolvimento no Brasil contemporâneo. A autora pensa a categoria do desenvolvimento em termos biomédicos, socioeconômicos, políticos, culturais e morais. Contrasta territórios regionais e globais “desenvolvidos” e “subdesenvolvidos”, e como o sub/desenvolvimento técnico e biológico aparece nos debates sobre a intersexualidade em reportagens de jornais no Brasil, na fala de médicos e no ativismo intersexo. Assim, analisa como se produzem e articulam estereótipos sobre atraso/progresso em conexão a e através do debate da intersexualidade.

liga à noção de *desenvolvimento*. Pensemo-la, portanto. No início do século XIX, Meckel e Etienne Geoffroy Saint-Hilaire já haviam explicado algumas monstruosidades simples por meio das “paradas de desenvolvimento” (CANGUILHEM, 2012), e Isidore Saint-Hilaire faz referência à “teoria da parada e do retardo de desenvolvimento” (1832, p.17) para afirmar que “a monstruosidade não é uma desordem cega, mas uma outra ordem igualmente regular, igualmente submetida às leis.” (p.18, tradução nossa)

[A] monstruosidade é a fixação do desenvolvimento de um órgão em um estágio ultrapassado pelos outros. É a sobrevivência de uma forma embrionária transitória. Para um organismo de uma espécie dada, a monstruosidade de hoje é o estado normal de antontem. E, na série comparativa das espécies, pode acontecer que a forma monstruosa de uma seja para alguma outra sua forma normal. (CANGUILHEM, 2012, p.197)

De acordo com Alice Dreger (2001), no próprio século XIX, anatomistas acreditaram que os “mistérios” que envolviam o nascimento de crianças hermafroditas poderiam ser explicados ao se olhar atentamente as transformações genitais durante o desenvolvimento embrionário. Por volta de 1870, já havia um consenso entre os embriologistas de que ovários e testículos se desenvolviam a partir de uma mesma estrutura embrionária, as proto-gônadas, que fazem referência às estruturas mülleriana e wolffiana presentes nos embriões humanos e que, ao longo da gestação, se *desenvolvem e diferenciam* ou atrofiam. Para o sexo feminino, os dutos de Wolff atrofiam e os de Müller se desenvolvem, formando as trompas de Falópio, vagina e útero. No sexo masculino, o inverso acontece, formando os canais deferentes e a próstata. Em outras palavras, durante as primeiras semanas de gestação, o sexo do embrião é *indiferenciado*; assim, o *desenvolvimento* orgânico normal das estruturas sexuais primárias redundam em sua crescente *diferenciação binária*, que comporta duas opções ótimas: sexo feminino e sexo masculino. Outras configurações corporais serão como que gaguejos da natureza.

Com efeito, Geoffroy Saint-Hilaire (1836) afirma que “o aparelho ‘gerador’ primitivamente não tem sexo determinado, é necessário adicionar sua divisão em seis segmentos principais, que não estão necessariamente ligados em sua evolução, e entre os quais um ou outro caractere sexual pode se distribuir de forma muito diversa.” (p.51, tradução nossa) Explicarei abaixo o que são esses seis segmentos; por ora, gostaria de enfatizar a ideia de “evolução”, ou desenvolvimento, que a citação expressa. Atualmente, as noções de

“desenvolvimento” e “diferenciação” seguem norteando as concepções médicas sobre as maneiras como o corpo se torna organicamente sexuado (CORTEZ, 2015). Isso fica nítido na própria nomenclatura da categoria dos Distúrbios do *Desenvolvimento* Sexual (DDS), cujo sinônimo nos descritores da saúde (DeCS) é Distúrbios ou Transtornos da *Diferenciação* Sexual. O que ocorreu no interstício entre o século XIX e a presente data foi a proliferação de elementos, ou *indícios*, que comporão o sexo do indivíduo: para além da genitália e estruturas reprodutivas, o sexo passará a ser buscado nas interioridades mais invisíveis do corpo, nos hormônios e cromossomos, em dimensões crescentemente infinitesimais, micro e nano, passando do nível celular ao nível molecular (ROSARIO, 2009).

Assim, é com base na noção de desenvolvimento e suas eventuais “paradas” que o monstro é biologizado e o/a hermafrodita explicado biologicamente. A noção de desenvolvimento não está restrita ao período embrionário; o organismo se desenvolve até atingir a *maturidade sexual* - puberdade - e então o desenvolvimento passa a ser chamado de envelhecimento. A puberdade é vista como período crucial para o “desenvolvimento sexual” humano, quando o corpo estaria finalmente “pronto” para cumprir sua fundamental função, a procriação. Geoffroy Saint-Hilaire (1836) destaca que no hermafroditismo, que resulta de “condições anômalas de uma ordem toda especial” (p.32), os desvios podem passar despercebidos ao nascimento, por ainda não implicarem modificações notáveis no organismo, dando nas vistas apenas no período da puberdade. A partir desse momento, o hermafrodita torna-se “quase um monstro”. Mais uma vez, a adolescência/puberdade aparece como um período cheio de perigos de “desvio” que exigem monitoramento atento.

A noção de *tempo* é essencial para se compreender a ideia de desenvolvimento; este é pensado em uma sucessão de etapas que, se se encadeiam *normalmente*, culminam na produção de um corpo *organizado*, que não tem nenhuma incongruência em sua constituição: todas as suas partes encontram-se sincronicamente no mesmo *estágio*, ou seja, no mesmo tempo biológico. Se o monstro teratológico de José Gil (2002) é sempre individual, poderíamos pensá-lo em termos de ontogênese: o tempo próprio de cada organismo é constituído pelas micro-temporalidades de todas as suas partes que, quando não estão em sincronia, resultam em um corpo anormal.

Se o desenvolvimento da genitália de um embrião estanca “prematuramente”, o resultado será um bebê com uma genitália *incompletamente formada*, o que não significa que

o resto do corpo tenha parado naquele tempo embrionário; trata-se de uma *atrofia*. Temos aí uma *incongruência* no desenvolvimento. Mas nem toda incongruência é atrofia, ou parada antes do tempo. Também pode acontecer de um corpo “parar” seu desenvolvimento em um período de expansão de seu volume. Nos casos de gigantismo, os ossos seguem crescendo e crescendo, indefinidamente; parada *no* movimento. Ou seja, a incongruência não se limita à ausência de movimento, expansão ou incremento do volume; tampouco se limita ao excesso ou falta de partes (genitálias ou dedos a mais ou a menos); é questão de haver um bom ajuste no volume, ou seja, uma correta *proporção das partes*: “(...) é a proporção das partes, e não seu volume, que determina seu valor anatômico e que regra sua influência sobre as funções.” (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1832, p.69, tradução nossa) A proporção das partes também se realiza através da correta *simetria* do corpo, a posição de seus membros, a divisão de seus hemisférios, a distribuição de seus órgãos. Saint-Hilaire (1832; 1836) reiteradamente utiliza a “linha meridiana” do corpo para fundamentar sua taxionomia das anomalias e monstruosidades: o nariz posicionado no meio do rosto, um braço à esquerda e outro à direita, orelhas, pernas, rins. E também o sexo.

Portanto, temos o *tempo* e o *espaço* como fatores essenciais para se compreender a anomalia. E, como nos diz Foucault (2003), essa é uma novidade, trazida com a emergência da medicina moderna; nem sempre foi assim. Até pouco tempo antes, coisa de um século ou menos, a doença era pensada como em um quadro, um espaço homogêneo em que o tempo é aniquilado e a profundidade é achatada; enquadrado, o corpo é pensado em termos bidimensionais, e o tempo é a “história” da doença, o encadeamento e a progressão esperados dos sintomas. Não há *desenvolvimento*, nesse sentido espaço-temporal que vimos acima; a doença é *espaço simultâneo*.

Em *Histoire Générale*, a anatomia sexual humana é dividida em seis “segmentos sexuais”, resultado da divisão meridional do corpo em dois hemisférios, esquerdo e direito, e três zonas anatômicas, quais sejam: a “porção profunda” (ovários, testículos e estruturas dependentes), “porção do meio” (útero, próstata e vesículas seminais), e “porção externa” (clitóris e vulva ou pênis e escroto) (DREGGER, 2001). Se todas as “partes” forem “masculinas”, o sujeito será considerado do sexo masculino; se todas as “partes” forem “femininas”, o sujeito será considerado do sexo feminino. “A justaposição de segmentos masculinos e femininos ou a presença de quaisquer partes ambíguas constituíam

hermafroditismo.” (DREGER, 2001, p.141, tradução nossa)

A partir dessa inédita *organização*, vemos nascer o/a hermafrodita em sua nova figura, não mais monstro, folia do corpo, carnaval fantasticamente desordenado, corpo aberto, mas como *desorganismo*. É a incongruência nascida do descompasso entre uma ou mais partes e o resto do corpo sexuado, ou seja, o corpo perpassado pelo sexo de ponta à cabeça, com concentrações aqui e ali, que o (de)compõem. É a *de-composição* das partes-tempos do gênero corporificado que faz nascer um corpo supostamente estilhaçado, composto por fragmentos que mal se mantêm unidos, diz-se. O corpo intersexo é explosivo, suas partes estão espalhadas por todos os lados, por todos os seus tempos próprios, e por isso deve ser recomposto cirurgicamente, diz-se. Esse corpo, desorganismo inabitável, só será vivível como uno, *up-to-date*, atualizado, se suas temporalidades desencontradas forem cirurgicamente acertadas, um *sexo-frankenstein-gênero*. Aí sim será um corpo normal. Se o espaço e o tempo são articulados para fazer nascer um corpo quadridimensional em sua altura, largura, volume e temporalidade, o corpo crono-materialmente *integrado* é o corpo congruente entre todas as suas partes e cada uma delas em seus tempos sincronizados.

Emily Grabham (2012) usa o conceito de *crononormatividade* de Elizabeth Freeman para pensar as temporalidades postas em marcha no atual manejo cirúrgico da intersexualidade. Freeman escreve que “a temporalidade é um modo de implementação através do qual forças institucionais adquirem a aparência de fatos somáticos” (2007, p.160 apud GRABHAM, 2012, p.1, tradução nossa). Assim, os mecanismos temporais adquirem centralidade na biopolítica contemporânea, uma vez que são mobilizados política e socialmente para regular e administrar corpos e populações. Gragham (2012) argumenta que, na hodierna administração médica da intersexualidade, as cirurgias são realizadas como maneira de se restituir ao corpo sua inteireza e, paradoxalmente, podem acabar perturbando o senso de integridade corporal da pessoa, pensada pela autora numa perspectiva fenomenológica. Ou seja, a técnica cirúrgica pretende restituir uma integridade corporal julgada ausente, numa perspectiva crononormativa, ligada aos tempos do desenvolvimento normal, e o resultado é a produção da *des-integridade*.

Seguindo com Emily Grabham (2012), a crononormatividade sexuada é baseada fundamentalmente em uma noção do “tempo em cascata” (*cascading time*) do desenvolvimento sexual, que estabelece um cronograma normal, uma sucessão encadeada de

causas-efeitos a partir dos elementos que constituem atualmente o sexo. Assim, a configuração genética do embrião suscita uma resposta endócrina no organismo, e os hormônios “sexuais”, por sua vez, são os disparadores do desenvolvimento gonadal e morfológico. Não entrarei nos detalhes desses processos, já que o meu interesse neste ponto é apenas enfatizar como tempo e espaço/volume são compreendidos como agentes imbricados na produção biológica do corpo sexuado. Para Grabham (2012), esse tipo de análise proporciona uma chave de leitura do tempo e da temporalidade na “produção socializada do corpo ‘integrado’” (p.14, tradução nossa). “Integrado” para a medicina, e não um corpo *íntegro* para o sujeito. O surgimento dessa visão quadridimensional do organismo, pensado como ser vivente, ou seja, como matéria-tempo animada e governada por uma temporalidade normativa, dá-se com a medicina moderna.

A ontogenia do corpo e sua sincronia são pensadas em termos filogenéticos e diacrônicos. Em outras palavras, se o anormal, que tomou quase completamente o lugar do monstro na medicina, é um acontecimento individual, naturalmente customizado em sua peculiar temporalidade, ele só pode ser desorganismo em contraste com a normalidade, a reunião de características esperadas e desejadas, observáveis em seus pares da mesma espécie, ou na maior parte de seus pares. Ou, a normalidade só pode existir se em suas bordas estiverem os anormais; sua mera existência os converte em sentinelas que guardam o reino do ordinário e que *mostram* o que a normalidade não é, mas, por azar, poderia muito bem ser. Os anormais estão à espreita. Não são mais os monstros exilados para fora dos muros das cidades, sua morada não está mais nas terras longínquas e exóticas, não são mais enforcados ou queimados nas fogueiras da Inquisição; assim, tão próximos, os anormais são os viventes de valor negativo, cujo valor é o de contraste (CANGUILHEM, 2012).

O indivíduo é inserido em uma rede comparativa que o torna parte de uma população; o seu tempo é medido pela temporalidade biológica do grupo. Mas essa temporalidade biológica é também histórica, em um sentido evolutivo. Não é sem razão que *Histoire Générale* é uma história geral da organização no *homem* e nos *animais*. São duas questões, portanto: o indivíduo pensado com relação a sua população – relação intra-espécie – e os viventes de espécies distintas – relação interespecie. Essas duas sortes de relações são importantes para se compreender o novo lugar que o/a hermafrodita ocupa, o que se dirá que ele/a é, ou o que deixa de ser.

O/a hermafrodita e seu novo duplo: o animal

Vimos como o/a hermafrodita, de forma sempre ambivalente, se avizinhava ao divino – e aqui estou compreendendo o divino como um extenso rol de figuras benéficas e malélicas do além-mundo. No período pré-moderno, os seres humanos com corpos ambíguos eram contrastados ao *andrógino*, figura ideal, mitológica, o único ser que teria sido realmente, a um só tempo, mulher + homem = 0, o humano-pré-humano em sua perfeita plenitude, o Adão primordial, “antes da queda, antes do mundo”. Nessa comparação, o/a hermafrodita, pensado como corporalidade *real*, sempre perdeu; ainda que marcado pela comparação, não esteve jamais à altura do/a andrógino em sua perfeição mitológica. O/a hermafrodita como *caído*, caía para abaixo do mundo, para o *inframundo*, para os porões do inferno de onde os seres monstruosos vinham. Não é de se estranhar, portanto, a vinculação entre o/a hermafrodita e o Diabo no catolicismo, o Diabo como Satã, este ser também caído, que esteve elevado junto a Deus e por seus excessos foi punido; este ser cheio de artimanhas, que se vale das fraquezas dos homens, da luxúria da carne.

Poderia dizer também: as mulheres, esses seres cheios de artimanhas, que se valem das fraquezas dos homens, da carne que é fraca. As mulheres que, fracas, só podem revidar envenenando, apunhalando pelas costas, fofocando, tricotando intrigas, alimentando rancores, enfeitando, aliando-se ao Diabo, se fazendo passar por homens, fabricando dildos. Eleno/a. O/a hermafrodita, se não fosse assassinado ao nascer, poderia ascender, conquistar um incerto lugar de reconhecimento, se fosse probo, honrado e cristão. Estebanía. Mas pelo caminho havia muitos perigos, essas mulheres artificiosas poderiam se aproveitar, os vizinhos poderiam fofocar, a Inquisição poderia julgá-los/as mulheres-bruxas. Eleno/a. Um dos principais perigos para o/a hermafrodita era sua metade mulher, ou parte mulher, não importa a proporção nessa época. Não sendo andrógino, restava a possibilidade de ser mulher *burladora* e um ínfimo terreno onde o/a hermafrodita poderia se equilibrar, antes de ser

empurrado para a hombridade ou a fogueira. Se lhe fosse dado escolher, quem escolheria ser mulher? ⁸²

Mudam os tempos e a inédita racionalidade bio-médico-científica põe em marcha seu maquinário produtivo e faz nascer um/a novo/a hermafrodita: já não é monstro natural, é “quase monstro”; não está fora do domínio natural; suas leis o/a acomodam em seu campo. *O duplo do/a hermafrodita não é mais o andrógino, em sua existência pré-temporal ideal, mas o animal.* ⁸³ A questão não é mais saber se as transformações do sexo são obra natural ou sobrenatural, ou elaborar taxionomias dos pecados possibilitados, solicitados, atizados pelo corpo hermafrodita. A moralidade e o moralismo deslocar-se-ão a outras paragens; a lei

⁸² A misoginia como política de Estado posta em marcha através da instalação da Caça às Bruxas pela Inquisição é ricamente analisada por Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa* (2017 [2004]). Na obra, Federici argumenta que a perseguição às mulheres através do dispositivo da bruxaria não apenas coincide com o período de acumulação primitiva do capital, como teve um papel central para o desenvolvimento do nascente regime produtivo do capitalismo. A privatização dos bens comuns (*commons*) e o disciplinamento do trabalho de servas e servos ocorreu em concomitância à expropriação dos saberes populares, sobretudo os saberes femininos ligados à reprodução, que até então conferiam certo controle às mulheres sobre seus próprios corpos. Em suma, a Caça às Bruxas possibilitou o enclausuramento das mulheres à esfera doméstica e fundou um novo capítulo, ainda mais opressor, de dominação patriarcal. Silvia Federici critica a grave omissão de Michel Foucault ao não analisar o processo da Caça às Bruxas em sua obra, sobretudo em *A Vontade de Saber*. Para a autora, a fim de se compreender os modernos processos de disciplinamento dos corpos, sobretudo dos corpos femininos, é mister levar em conta não apenas a confissão pastoral, mas sobretudo a perseguição sistemática de mulheres promovida pela Inquisição.

⁸³ A contraposição entre “animal hermafrodita” e “humano hermafrodita” guarda *peculiaridades* discursivas e práticas ainda pouquíssimo exploradas nas pesquisas atualmente produzidas sobre intersexualidade. Ainda assim, é forçoso esclarecer que imbricações discursivas entre “humanos” e “animais” não são privilégio da categoria do/a hermafrodita e tampouco aparecem apenas na era moderna. Em *O Aberto*, Giorgio Agamben (2017 [2002]) discorre filosoficamente sobre as relações entre humanidade e animalidade desde a Antiguidade até a contemporaneidade, a fim de refletir sobre como a *máquina antropológica*, em suas versões antiga e moderna, opera jogos de produção do humano em nossa cultura através da oposição homem/animal e humano/inumano. A *máquina antropológica* funciona primordialmente através de operações de inclusão/exclusão e captura e em seu centro há sempre uma *zona de indiferença*: “como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocadas e adiadas novamente.” (AGAMBEN, 2017, p.62) Assim, “justamente porque o humano já é, com efeito, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora.” (Ibidem, p.61) Centrando-me na constituição moderna de “ser humano”, a categoria é historicamente produzida em termos discursivos através da operacionalização da diferença/identidade com “animal” e através de práticas múltiplas, como a instrumentalização, a proteção, a camaradagem e o extermínio – no mais das vezes, defende-se e pratica-se o extermínio animal, mas há também discursos que defendem o extermínio ou extinção humanos. Discursos eco-fascistas, muito em voga atualmente, durante a pandemia do coronavírus, sustentarão que os humanos são como vírus que parasitam a Terra e devem ser extintos, em prol da preservação da vida animal e vegetal. (Quanta pobreza de imaginação é necessária para sustentar uma visão tão ignóbil dos vírus? E quanto malabarismo mental é necessário para fazê-lo e ao mesmo tempo defender a preservação da vida não-humana?) Para um panorama histórico sobre o especismo, ver SINGER, P. “Capítulo 5 – O domínio do homem: uma breve história sobre o especismo”. In *Libertação Animal*, 1975. Para uma introdução sobre os debates éticos e animais, ver GRUEN, L. *Ethics and Animals: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

baseada no dogma religioso, que instrumental e pontualmente se valia dos conhecimentos médicos para determinar se houve ou não sodomia, seria substituída pela síntese entre norma biológica e o campo jurídico, fazendo nascer o poder de normalização (FOUCAULT, 2010c). O animal não-humano, tão orgânico quanto o humano e regido pela mesma norma da vida/morte biológica, serve de contraponto mambembe para dizer-se o que o/a hermafrodita é ou não é, se existe ou não existe.

Michel Foucault (2016c) relaciona a episteme clássica e a história natural ao “primado epistemológico da botânica”. Se considerarmos que a idade clássica buscava pela *visibilidade superficial* dos elementos encontrados nos seres vivos, a fim de estabelecer as identidades e diferenças entre eles para enfim elaborar uma taxionomia, as plantas prestavam-se muito melhor à observação do que os animais, simplesmente pelo fato de seus “órgãos” serem superficialmente visíveis. Com o surgimento da biologia, da noção moderna de organismo e a ênfase repaginada na anatomia, uma outra personagem desponta: o animal.

A planta reinava nos confins do movimento e da imobilidade, do sensível e do insensível; já o animal mantém-se nos confins da vida e da morte. Esta o assedia de todos os lados; bem mais, ameaça-o também do interior, pois somente o organismo pode morrer, e é do fundo de sua vida que a morte sobrevém aos seres vivos. (FOUCAULT, 2016c, p.383)

A partir do século XIX, o humano passa a “residir entre os animais” e, nos debates científicos sobre o que constitui o sexo e a diferença sexual, o/a hermafrodita/intersexo aparece frequentemente interseccionado à figura do animal, de múltiplas formas. Dentre elas, vê-se recorrentemente a estratégia discursiva da *extrapolação* do que é observado no corpo e no comportamento animal para os humanos⁸⁴, a fim de se elaborar teses sobre a constituição orgânica, psicológica, comportamental e social dos humanos (KESSLER; MCKENNA, 1985), elaboradas no mais das vezes em um marco binário, cisnormativo e diádico-normativo de sexo e identidade sexual, heteronormativo e monogâmico quanto ao desejo e nuclear quanto à estrutura familiar. O procedimento da extrapolação pode ser observado historicamente nas estreitas relações entre o campo da antropologia física e da zoologia, ambos abarcados pela história natural no século XIX (SANTOS, 2010), no campo

⁸⁴ Sobre o uso de modelos animais em estudos sobre a sexualidade humana, ver Fausto-Sterling, A. “Animal Models for the Development of Human Sexuality: A Critical Evaluation”. **Journal of Homosexuality**, Volume 28, Issue 3-4, 1995.

da sociobiologia (FAUSTO-STERLING, 1992), do desenvolvimento da linguagem (CORTEZ, 2015), em pesquisas em endocrinologia (LIMA, 2016), teratologia (GALPERIN, 2005; CALADO; PIRES, 2018; DESESSO, 2018) e outras áreas da medicina.

É digno de nota o fato de o próprio termo “intersexualidade” ter sido proposto como substituto ao termo “hermafroditismo” pelo *zoólogo* Richard Goldschmidt em artigo de 1917, no qual discute os aspectos endócrinos do sexo e a intersexualidade humana (Goldschmidt também utilizava o termo para os animais), *a partir* de pesquisas e experimentos realizados com uma espécie de mariposa. Os resultados dos estudos realizados com a mariposa-egípcia (GOLDSCHIMIDT, 1916a; 1916b) são comparados aos achados no organismo humano (GOLDSCHIMIDT, 1917).

A observação e experimentação em espécies animais e a comparação com humanos está longe de ser uma novidade trazida pela Modernidade, como dito em nota acima; tampouco trata-se de um “privilégio” das discussões sobre a ambiguidade sexual. Entretanto, no que se refere ao hermafroditismo, veremos que não é mera anedota histórica tamanha proximidade entre a zoologia e a medicina, epitomizada na cunhagem do termo em voga para se referir à ambiguidade sexual em humanos *por um zoólogo*. Como dizia Bakhtin, “a palavra não esquece o próprio caminho”. Veremos que os métodos comparativos interespecies empregados na produção de conhecimento sobre o corpo humano ganham forma peculiar quando se trata de observar e classificar o/a hermafrodita nos séculos XVIII e XIX. Ao fim e ao cabo, não é fortuito que a “intersexualidade” tenha vindo de um zoólogo no início do século passado: a categoria do/a hermafrodita foi constituída a meio caminho entre a zoologia e a medicina, entre animais e humanos, entre animalidade e humanidade.

Meu objetivo aqui não é construir um panorama que se pretenda exaustivo sobre as interseções discursivas entre sexo, humanos e animais, mas construir um fio narrativo que possibilite pensar como as categorias do animal, da animalidade e do animalesco permeiam a nova visão sobre o/a hermafrodita surgida no marco epistemológico e político-social que emerge no século XVIII. Ao borrar as fronteiras do sexo dimórfico, o/a hermafrodita borra também as fronteiras entre humanidade e animalidade, sobretudo quando o horizonte da produção científica é marcado incontornavelmente pela teoria da evolução de Darwin.

Ao realizar uma leitura conservadora das teorias de Darwin, pautada na noção de *conformidade* (HIRD, 2004), uma ampla gama de autores depreendeu que o “objetivo” da seleção natural seria a manutenção dos mais aptos a sobreviver aos desafios impostos pelo meio, sua perpetuação através da produção de descendentes, a eliminação dos indivíduos menos aptos e a inviabilização de sua progenitura. A “evolução das espécies” era equacionada ao “progresso” das espécies, como se houvesse uma configuração comportamental e fisiológica “ótima” para cada organismo, dadas as condições específicas do meio. A configuração orgânica ótima era equacionada ao corpo normal, tanto no sentido de uma melhor adaptabilidade, quanto no sentido de uma maior frequência na população em questão: o corpo normal seria mais frequente por ser mais bem adaptado, o que otimizaria suas chances de geração de descendentes. Dentre as funções básicas desempenhadas pelo organismo, não estão apenas aquelas que garantem sua sobrevivência (alimentação, respiração), mas também a que garante a procriação. Como já foi dito, numa perspectiva funcionalista, o sexo é primordialmente *para* a reprodução. Logo, a questão da *fertilidade* torna-se central ao que se julgou ser um imperativo natural da progenitura.⁸⁵

Geoffroy Saint-Hilaire (1836) define o hermafroditismo (*hermaphroditisme* no original⁸⁶) da seguinte forma:

Um hermafrodita, no sentido mais especial da palavra, é um ser que possui os dois sexos, e é capaz seja de fecundar-se a si mesmo, seja alternadamente fecundar e ser fecundado: dois modos de reprodução nos quais a natureza, mesmo sem ultrapassar os limites do reino animal, nos oferece uma multiplicidade de exemplos. É também no mesmo sentido que a palavra *hermafrodita* foi inicialmente empregada na teratologia, e aplicada ao homem. (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1836, p.30. Tradução nossa)

O hermafroditismo é a reunião no mesmo indivíduo dos dois sexos ou de quaisquer de seus caracteres. O hermafrodita é o ser afetado pelo hermafroditismo. (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1836, p.31. Tradução nossa)

⁸⁵ Para uma crítica à heteronormatividade dos discursos contemporâneos sobre a reprodução humana, ver STRITZKE, N.; SCARAMUZZA, E. “Trans*, Intersex, and the Question of Pregnancy: Beyond Repronormative Reproduction”. In HORLACHER, S. (ed.) **Transgender and Intersex: Theoretical, Practical, and Artistic Perspectives**. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p.141-164.

⁸⁶ Na França, era comum utilizar o termo *hermaphroditisme* para referir-se a humanos durante o século XIX; *hermaphroditisme* deveria ser usado apenas para plantas e animais. As publicações espanholas acompanharam a terminologia francesa até 1920, quando *hermafroditismo* e *hermafroditismo* passaram a ser usados indistintamente (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2012). Na Grã-Bretanha, preferia-se *hermaphroditism* (DREGER, 2001, p.246, n.9). Geoffroy Saint-Hilaire utiliza somente *hermaphroditisme*, ainda que fale também de animais.

O hermafrodita teratológico é uma extensa categoria que abarca o animal humano e animais não-humanos, divididos em “grupos zoológicos” (mamíferos, aves, peixes, crustáceos e insetos); o “homem” encabeça a lista de mamíferos (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1836, p.30), mas ocupa um lugar movediço em relação aos outros animais. É por vezes plenamente incluído e indiferenciado, como se vê na segunda citação acima, e por vezes é pinçado dentre seus pares animais e apresentado como caso excepcional, como se vê na primeira citação acima. Nesta, o homem está fora do reino animal: o contraponto a “reino animal” ali não é “reino mineral”, “seres inorgânicos”, mas os humanos. Ainda que Geoffroy Saint-Hilaire (1936) declare expressamente a sua preocupação em formular uma definição de “hermafrodita” abrangente, que é o que se vê na segunda citação, a sombra da primeira definição nunca será definitivamente afastada do/a hermafrodita humano. Ele seguirá sendo marcado pela (im)possibilidade de se reproduzir e pela mudança ou coexistência dos sexos.

Entretanto, Saint-Hilaire desacredita a possibilidade de existência do que ele chama de *hermafroditismo perfeito* em humanos. Ao tratar de um dos tipos de hermafroditismo, o tipo “misto” ou “bissexual”, caracterizado pela presença de “dois aparelhos sexuais”, feminino e masculino, em um mesmo indivíduo, ele comenta:

Evidentemente, é a essa última ordem [hermafroditismo misto] que eu relacionaria, como subdivisão, se a natureza a apresentasse realmente, o *hermafroditismo perfeito*, isto é, a reunião de um aparelho masculino e um aparelho feminino inteiramente completos. Mas nós veremos que, apesar dos numerosos testemunhos apresentados nas obras de autores antigos, a observação e a teoria estão de acordo e desmentem a existência desse último grupo. (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1936, p.38. Tradução nossa)

Consideradas as três citações, a aparente falta de clareza quanto à (in)existência do hermafrodita “perfeito” expressa de maneira formidável o imbróglio que se constitui nessa época quanto à existência ou não de humanos com dois sexos. O que definiria o/a hermafrodita, a incongruência de estruturas (órgãos), a (dis)funcionalidade reprodutiva, a (in)capacidade de trânsito de um sexo a outro? A coexistência de estruturas “femininas” e “masculinas” no corpo, a capacidade de reproduzir-se “como fêmea”, “como macho” ou alternadamente como fêmea e macho? A capacidade de autofecundação? A capacidade de transformar o próprio sexo? Se há dois sexos, trata-se de um sexo neutro, como se os sexos feminino e masculino, negativo e positivo, anulassem um ao outro em uma equação matemática? Um terceiro sexo? Dentre seus pares animais, onde o humano será localizado?

São seus pares realmente? Quantos sexos ele pode ter? Se o sexo está espalhado pelos hemisférios de seu corpo, por suas profundidades e superficialidades, quantos sexos pode haver em um mesmo corpo? E trata-se de um desorganismo desabitado, vazio de gente? Importará o que ele tem a dizer disso tudo? Esse corpo é inabitável? Quem lhe dirá qual é o seu sexo? Quando? Ele poderá transformar-se? Quando? Poderá transitar de um sexo ao outro? Em que tempo? Como as minhocas, poderá ser hermafrodita? Em sendo hermafrodita, é o mesmo que a minhoca? Não existe hermafroditismo perfeito? São todos *pseudo*? Ou alguns mais do que outros?

Na mesma época de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, vários outros autores discutem os critérios para se definir o hermafroditismo, concomitantemente construindo e fundamentando-se na des-identificação entre humanos e animais, estabelecendo proximidades e interpondo distâncias entre eles. Elizabeth Reis (2009) cita alguns desses autores, sobretudo no contexto estadunidense. Um deles foi o presidente da Sociedade Obstétrica de Cincinnati, J.W. Underhill, que em 1879 debate a afirmação de que o/a hermafrodita seria considerado como tal se apresentasse as genitálias feminina e masculina e fosse capaz de inseminar e conceber. Esse duplo papel reprodutivo seria impossível em humanos ⁸⁷, ele diz, apenas verificável em *criaturas classificadas nos níveis mais baixos da escala animal*, como zoófitos e moluscos. Contudo, Underhill pondera, se o/a hermafrodita fosse definido de maneira mais ampla, poderia-se considerar que existem casos de hermafroditismo entre humanos: “um hermafrodita é um animal no qual existe a mistura de órgãos femininos e masculinos” (UNDERHILL, 1880, p.174-176 apud REIS, 2009, posição 787. Tradução nossa). Portanto, a questão era bem ajustar a extensão da categoria “hermafrodita”.

A capacidade reprodutiva do/a hermafrodita humano será colocada sob escrutínio, e por vezes sua suposta infertilidade, ou seja, sua incapacidade de tomar parte na reprodução

⁸⁷ De fato, tanto quanto se sabe, pessoas intersexo não são capazes de gerar concomitantemente espermatozoides e óvulos e, logo, não são capazes de autofecundação. Entretanto, a intersexualidade não é necessariamente acompanhada de infertilidade. O potencial de fertilidade é maior ou menor em razão do tipo específico de intersexualidade. As taxas de fertilidade em indivíduos intersexo com útero e ovários e diagnóstico de hiperplasia adrenal congênita (HAC) dependem do fenótipo e são inversamente proporcionais ao grau de HAC. Em indivíduos com próstata e testículos e diagnóstico de HAC, a fertilidade é reduzida em razão dos altos níveis de andrógenos. A fertilidade é rara em casos de disgenesia gonadal, distúrbios ovotesticulares, síndrome de Klinefelter e homens com cariótipo XX. A infertilidade aparece em casos de síndrome de insensibilidade aos andrógenos (AIS) na forma completa (CAIS). Nos casos de AIS na forma parcial (PAIS), há redução da fertilidade. (VAN BATAVIA; KOLON, 2016)

sexuada, será defendida e transformada em tautológica evidência de sua anormalidade: se é infértil é porque aquele organismo carece de congruência, e por ser incongruente, ele é infértil. Falta-lhe algo; algo deu errado; a mistura dos sexos em um corpo é beco sem saída, nada pode sair daí. Ao comentar o caso de Anne Grandjean ⁸⁸, Foucault (2010c) cita o médico Champeaux, para quem não haveria a coexistência de sexos no/a hermafrodita, mas tão somente “indivíduos que têm um sexo, *mas cujas partes de geração são tão mal conformadas que não podem gerar.*” (CHAMPEAUX, 1765, p.36 apud FOUCAULT, 2010c, p.62, grifos nossos) “E, por conseguinte, o que se chama hermafroditismo não passa de uma má conformação *acompanhada de uma impotência.*” (FOUCAULT, 2010c, p.62, grifos nossos)

A suposta infertilidade do hermafrodita seria também prova triunfal de que o humano não comportaria verdadeiramente as baixezas dos trânsitos sexuais, possibilitados pela *simplicidade* dos organismos não-humanos inferiores. Em algum ponto entre o século XIX e o século XX, haverá consenso de que alguns organismos vegetais e animais são seres “com dois sexos”, ou seja, capazes de autofecundação (mitose) ou de reprodução cruzada, ou capazes ainda de “mudar de sexo”. A mudança de sexo e/ou a variação entre a reprodução sexuada e assexuada são compreendidas como respostas adaptativas às condições do meio, onde a transferência de gametas entre indivíduos é por alguma razão tornada difícil. E essa capacidade será reiteradamente apontada como apenas possível em estruturas orgânicas “simples”, com o auxílio da teoria da evolução. Para Darwin (1876 apud GHISELIN, 1969), ainda que a autofecundação seja uma via de reprodução “prejudicial” por reduzir a variabilidade de uma espécie, é melhor a autofecundação do que *nenhuma* fecundação, ou nenhuma reprodução.

Ao final do século XIX, biólogos e médicos baseavam-se nos escritos de Darwin para afirmar o dimorfismo sexual entre mamíferos de modo geral e entre humanos, especialmente (DREGER, 2001). Quanto mais desenvolvido evolutivamente o organismo, maiores seriam

⁸⁸ Foucault (2010c) enumera alguns casos de hermafroditas levados a julgamento sobre os quais encontrou registro: Antide Collas, 1599, sobre quem constatou-se, após exame, possuir ambos os sexos. Acusado/a de ter dito relações com Satanás, confessou após ser torturado/a e por isso fora queimado/a vivo/a. Marie Lemarcis, 1601, que se vestia como homem e vivia casado/a com uma mulher. Após denúncia, é submetido/a a exame clínico e uma equipe de médicos determina que Marie pertence ao sexo feminino, enquanto um médico constata sinais de virilidade. Marie é absolvida, mas determina-se que utilize roupas femininas e proíbe-se que viva em companhia de outra pessoa, do sexo masculino ou feminino: “eram a sexualidade e a relação sexual que estavam vedadas a Marie Lemarcis.” (FOUCAULT, 2010b, p.61) Anne Grandjean, 1765: começou a vestir-se como homem, mudou de cidade e se casou com uma mulher. Após denúncia, fora julgada e absolvida em segunda instância, sob condição que utilizasse roupas femininas e não frequentasse sua esposa ou qualquer outra mulher.

as diferenças entre fêmeas e machos dessas espécies; inversamente, quanto menos complexos os organismos, como vertebrados inferiores, mais frequentes seriam os casos de indivíduos hermafroditas. Quanto maior a frequência de hermafroditismo em uma espécie, mais próxima ela estaria do “ancestral comum”, que teria sido hermafrodita.⁸⁹ Temos aí, portanto, o/a hermafrodita como o involuído, arcaico, desatualizado, morador das sombrias margens abissais do início-fim do mundo, geleia celular que ainda flutuaria no caldo primordial, à deriva em um estado de natureza.

A partir do século XIX, as gônadas, estruturas corporais associadas à reprodução, passarão a guardar a verdade do sexo do indivíduo (DREGER, 2001). Saint-Hilaire (1836) faz uma indicação nesse sentido, ao dizer que “as partes interiores são aquelas que caracterizam essencialmente o sexo” (p.111). “Partes interiores” referem-se aos “órgãos geradores”, termo que poderia fazer referência tanto a testículos e ovários, quanto a próstata e útero – o texto não especifica. Ou seja, o “verdadeiro sexo” (p.111) não estaria na genitália externa, que poderia ser enganosa, mas *nos interiores obscuros do corpo*.

Essa interioridade obscura será nomeada e especificada poucas décadas depois. Em 1876, Theodor Klebs lançará uma taxionomia do hermafroditismo na qual o critério gonadal será sistemática e definitivamente escolhido (por várias décadas) como indício último do verdadeiro sexo dos humanos, dando início ao período que Alice Dreger (2001) chamou de *a Era das Gônadas*.⁹⁰ Na classificação de Klebs, o hermafroditismo é dividido entre

⁸⁹ A partir do texto de Michael Ghiselin (1969), depreende-se que a hipótese de que os metazoários ancestrais seriam hermafroditas e que os sexos teriam sido separados ao longo do processo de evolução dos organismos simples para formas mais complexas já não era aceita pelo menos desde a década de 1960.

⁹⁰ O livro *Hermaphrodites and the Medical Invention of sex*, lançado em 1998 por Alice Dormurat Dreger, historiadora e bioeticista estadunidense, é atualmente uma das referências históricas mais importantes sobre o manejo médico do hermafroditismo. O período coberto mais sistematicamente no livro vai do início do século XIX até o início do século XX, período que a autora chama de *Era das Gônadas*. Em outro texto, Dreger (1999) sustenta que a Era das Gônadas chegou ao fim com a *Era da Cirurgia*, quando o referencial gonadal é colocado em questão, durante a década de 1950. Vázquez García e Cleminson (2012) não discordam propriamente de Dreger (2001) quanto ao estabelecimento do critério gonadal, mas como em todos os marcos de transformação na história do hermafroditismo/intersexualidade, os autores complexificam a questão: admitem mudanças, mas não as enxergam como rompimentos definitivos. Sempre se preocupam em ressaltar as coexistências de critérios e as continuidades de sistemas classificatórios e métodos mais antigos e mais novos. Para os autores, o século XVIII trouxe, sem dúvida, o desaparecimento do/a hermafrodita. Por outro lado, no contexto espanhol, sobretudo durante a década de 1870, observava-se uma crise aguda nos sistemas taxionômicos do sexo ambíguo, de forma que os médicos passaram a produzir mais e mais diagnósticos “individuais” dos casos clínicos. Alguns médicos chegavam a afirmar que, dadas as complexidades que os casos individuais apresentavam, seria impossível estabelecer classificações que abarcassem a todos eles. De outra parte, enfatizam a importância da endocrinologia na Espanha, a partir da década de 1910, com as obras de Gregório Marañoñ. (Vázquez García e Cleminson, 2012). Alison Redick (2004) analisou como se deu o manejo médico da intersexualidade nos

verdadeiro e falso ou *pseudo*. O hermafroditismo verdadeiro dizia respeito à coexistência de ovários e testículos em um mesmo corpo, enquanto pseudo-hermafroditismo estaria presente nos casos em há uma “duplicação do aparato genital externo com a presença de uma única glândula sexual” (DREGER, 2001, p.147). Com essa nova taxionomia, diz Dreger (2001), haveria significativamente menos casos de hermafroditismo verdadeiro; ou seja, haveria significativamente menos casos de indivíduos sem *um* sexo definível.

Alice Dreger (2001) também enfatiza que a proposta classificatória de Klebs foi largamente aceita, pois já havia um entendimento comum entre médicos sobre as gônadas serem o melhor critério para a definição do hermafroditismo. No final do século XIX, o exame das gônadas era feito *post mortem* ou após a realização de cirurgias de castração; no início do século XX, passaram a ser realizados em vida, através de intervenções

Estados Unidos entre os anos de 1916 e 1955 e chegou a conclusões semelhantes àquelas apontadas por Vázquez García e Cleminson (2012) quanto às abordagens médicas individualizadas que os casos de intersexualidade recebiam. Com efeito, a autora chama o período da primeira metade do século XX de a *Era da Idiossincrasia* e ressalta como os novos protocolos de tratamento criados pelo psicólogo John Money e equipe no Hospital Johns Hospkins a partir de 1955 instituíram uma *nova* abordagem para o tratamento médico da intersexualidade, centrada na noção de *emergência médica e social* e na diretriz de intervenção precoce, a partir dos primeiros anos de vida do bebê, que incluía cirurgias, hormonoterapia, psicoterapia e orientações estritas aos pais da criança. Os novos protocolos de Money tinham por objetivo normatizar as abordagens médicas e normalizar os corpos dos bebês, sobretudo quando da presença de “genitália ambígua”. No contexto brasileiro, a tese de medicina mais antiga a que tive acesso foi a de Alberto José Aulicino (1929), da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (atual Faculdade de Medicina da UFRJ), intitulada *Em torno de um caso de Intersexualidade*. No documento, Aulicino (1929) refere-se à classificação da intersexualidade proposta por Gregório Marañón, que abrange a divisão entre intersexualidade psíquica (“homossexualismo, inversão do caráter e inversão da conduta”) e somática – divisão ausente nos textos médicos do século XIX. Na intersexualidade somática, as gônadas (testículo e ovários) têm papel central, uma vez que é “de onde procede a sexualidade”, responsáveis pela funcionalidade reprodutiva e pelo desenvolvimento dos caracteres secundários – uma vasta lista, desde os seios ao tamanho dos quadris e ombros, à espessura das unhas. Aulicino cita a importância de “um hormônio”, secretado pelos testículos e ovários, para o desenvolvimento dos caracteres secundários, mas diz que o “modo de ação desse hormônio ainda é misterioso.” (p.50) Portanto, aqui, as gônadas são importantes pois são *glândulas* que secretam hormônios, “disparadores” do desenvolvimento dos caracteres primários e secundários – papel que difere daquele conferido por Klebs às protogônadas, onde não havia referência a essas estruturas como glândulas. Aulicino (1929) relata um estudo de caso de uma paciente de 17 anos que atendeu: E.C. procurou o serviço de ginecologia da Cruz Vermelha Brasileira, queixando-se de dores na região do ventre. A equipe médica constatou que, apesar “da aparência absolutamente feminina” (a paciente tinha seios desenvolvidos, vulva e clitóris considerados normais e vagina “encurtada”), havia duas hérnias com tumores nas pontas, na região da virilha, que foram retirados durante uma operação. O exame histológico confirmou tratar-se de testículos. Além disso, a paciente não tinha útero ou ovários. Ao relatar o caso clínico, Aulicino não faz menção à classificação dos casos de intersexualidade, apresentada no capítulo precedente. Tampouco há menção ao fato de que, de acordo com o critério gonadal, E.C. seria designada como pertencente ao sexo masculino. Não é feita qualquer alusão a uma possível redesignação sexual – como ocorreu em muitos e muitos casos ao longo de séculos, relatados por Foucault, Cleminson e Vázquez, Reis etc. Em outras palavras, o verdadeiro sexo de E.C. não foi colocado em questão. A partir da tese de Aulicino (1929), é possível pensar que também no Brasil os casos de intersexualidade eram tratados de modo individualizado e idiossincrático, a despeito das classificações utilizadas. Mais pesquisas serão necessárias para levantar se o tratamento de E.C. é representativo ou não do contexto brasileiro na primeira metade do século XX.

exploratórias, as biópsias (VÁZQUEZ GARCÍA; CLEMINSON, 2012). A nomenclatura do pseudo-hermafroditismo e hermafroditismo verdadeiro seguiu sendo utilizada até muito recentemente, quando, em 2005, é reformulada através do Consenso de Chicago (LEE et al., 2006).

A partir do que foi argumentado até aqui, poderíamos pensar que a funcionalidade reprodutiva guiaria a designação do sexo-gênero dos hermafroditas/intersexo e as intervenções cirúrgicas disseminadas sobretudo a partir de meados do século XX, nos casos de bebês com “genitália ambígua”. Iain Morland (2001) nos conta que, surpreendentemente, a história não é bem essa. Com o surgimento do parâmetro gonadal, as gônadas foram equacionadas à capacidade reprodutiva, servindo como definição metonímica do sexo do corpo como um todo. Entretanto, segue o autor, o critério gonadal usado para a definição do sexo do indivíduo curiosamente desconsiderava a capacidade reprodutiva dos indivíduos hermafroditas: a fertilidade ⁹¹ das gônadas e a capacidade reprodutiva ⁹² eram irrelevantes. O que contava era a presença de tecido ovariano, testicular ou ambos no corpo em questão. Portanto, um indivíduo infértil e com testículos seria designado como homem, por exemplo.

No século XIX, quando o critério gonadal foi estabelecido, ainda não se sabia que os hormônios secretados pelos testículos, sobretudo a testosterona, são responsáveis por desencadear reações que levam ao desenvolvimento da genitália externa; tampouco havia referência ao fato das gônadas se desenvolverem antes da genitália externa no embrião (DREGER, 2001), apesar de a noção de desenvolvimento dos organismos já estar presente

⁹¹ Atualmente, a infertilidade é definida como “a dificuldade de um casal obter gravidez no período de um ano tendo relações sexuais sem uso de nenhuma forma de anticoncepção”. Considera-se que a infertilidade feminina pode ter causas ovarianas e ovulares, causas tubárias e do canal endocervical, causas ligadas à fertilização e causas ligadas à implantação do embrião. As causas da infertilidade masculina estão ligadas à criptorquidia (malformação por vezes ligada a alguns diagnósticos de intersexualidade), a fatores genéticos ou hormonais, a infecções ou outras enfermidades como diabetes, ao uso de drogas ou à realização de quimioterapia e radioterapia (BVSMS, 2014). Em pessoas intersexo, a infertilidade pode acontecer quando as gônadas são funcionais e produzem gametas (óvulos ou espermatozoides), mas não há capacidade reprodutiva natural em função da presença de “genitália interna ou externa incongruente”. O inverso também pode ocorrer, quando há “genitália fenotipicamente normal”, mas há infertilidade devido ao “desenvolvimento gonadal anormal” (VAN BATAVIA; KOLON, 2016).

⁹² Utilizo o termo “fertilidade” para me referir à produção “normal” de gametas e o termo “capacidade reprodutiva” para a capacidade de gerar descendentes, de forma mais geral. Nos casos de intersexualidade, uma pessoa pode ter ovários funcionais (que produzem óvulos “viáveis”) e útero, mas não ter abertura vaginal externa. Nesse caso, haveria fertilidade, mas a capacidade reprodutiva seria dificultada ou impossibilitada, se não houvesse intervenção cirúrgica. Essa diferenciação entre “fertilidade” e “capacidade reprodutiva” não é utilizada nos textos médicos, onde o termo “fertilidade” abrange tanto a produção de gametas, quanto as “incongruências” da genitália externa ou interna.

nos textos de zoologia e medicina havia algumas décadas, como vimos, e as análises embriológicas com o uso de microscópio já permitirem a visibilidade das transformações estruturais da genitália.

A partir dessas observações de Alice Dreger (2001), Iain Morland (2001) reitera o que afirma Suzanne Kessler (1998): que os médicos nomeavam o hermafroditismo para erradicá-lo. É curiosa a ausência de fundamento empírico que pudesse embasar a escolha das gônadas como critério para a classificação do hermafroditismo nos textos médicos analisados por Dreger (2001), uma vez que não se fazia referência ao critério da capacidade reprodutiva ou à observação do desenvolvimento anterior das gônadas, quando comparadas às outras estruturas que compunham o sexo naquele contexto (ovários, útero, testículos, próstata).

Assim, sou levada a concluir, baseada nas argumentações de Morland (2001), Dreger (2001) e Kessler (1998), que o critério gonadal era bom para *não* se pensar o hermafroditismo como uma realidade corporal humana e para *não* se pensar seu potencial de fertilidade. Como foi dito acima, a questão era bem ajustar a extensão da categoria “hermafrodita” através de uma classificação curta o bastante para minimizar ou mesmo obliterar sua existência, mas larga o suficiente para depurar os elementos estrangeiros à medicina e biologia que pudessem compor seu universo, para afastar a impotência da medicina perante um monstro sobrenatural, para naturalizá-lo e biologizá-lo inteiramente e inteiramente colocá-lo sob a jurisdição do olhar bio-médico. Em outras palavras, vemos surgir “uma formação epistêmica hermeticamente fechada que reivindica a produção puramente objetiva de conhecimento (...), em um esforço de destituir e deslocar cosmologias anteriores que davam uma forma e um sentido alternativos à sociabilidade no espaço das metrópoles europeias.” (MALATINO, 2009, p.80, tradução nossa)

Em suma, o monstro hermafrodita atinge um grau de saturação máxima, pois é colocado sob o microscópio e escrutinado em cada ínfimo pedaço de sua carne, em todas as dimensões espaciais possíveis, em todos os tempos – o que ele foi, o que ele é e o que não chegará a ser. E então ele se desfaz, porque ele já não é “hermafrodita verdadeiro”. Ele torna-se possível, real, racionalmente compreensível através da negação de sua possibilidade enquanto humano com dois sexos, ou com um sexo indefinível. A existência residual de “hermafroditas verdadeiros” é a exceção que confirma a norma do sexo unívoco. Repele-se, portanto, outros sentidos possíveis que o/a hermafrodita pudesse ter, e como monstro pré-

moderno efetivamente tinha e, transformado em anomalia, se lhe coloca integralmente sob o olhar normalizador da medicina.

‘Selvagem, primitivo, incivilizado’: interseções entre sexualidade e raça

Vimos como o hermafroditismo emerge como desorganismo, como (in)existência evolutivamente extemporânea e socialmente deslocada. Há ainda uma outra espécie de “atraso” colado à figura do hermafrodita: *sua incivilidade*. Para tratar desse aspecto, será crucial refletir sobre as hierarquias civilizacionais e raciais surgidas a partir do século XVIII no contexto da colonialidade e suas interseções com a sexualidade.

Já foi dito que o monstro aparecia recorrentemente como o “outro geográfico”, habitante de terras distantes, lugares exóticos, em narrativas que misturavam em distintos graus o aspecto extraordinário e fabuloso do monstro à sua percepção como aberração corporal. Um exemplo é o mito das amazonas, referido por diversos viajantes europeus que circulavam pela América (FLORES DE LA FLOR, 2009/2010). Pelo menos desde o século XVI, a exotização da diferença sexual aparece em obras de autores como Ambroise Paré e os britânicos Jane Sharp e James Parsons, que afirmavam que “irregularidades sexuais”, especialmente clitóris “aumentados”, seriam mais comuns em mulheres da África, Ásia e Caribe (REIS, 2009).

Ao lado do já referido interesse pelas diferenças entre esqueletos femininos e masculinos (SCHIEBINGER, 1986), Londa Schiebinger (1999) afirma que o século XVIII foi marcado pela produção da diferença racial através da mensuração de características corporais dos sujeitos colonizados e racializados e sua comparação com o tipo ideal normal, o homem branco europeu. Crânios e pélvis eram o objeto de preferência, ainda que ganhassem sentidos distintos quando se tratava de comparar esqueletos femininos e masculinos e esqueletos de indivíduos não-brancos e indivíduos brancos. Neste caso, no mais das vezes eram utilizados crânios de indivíduos do sexo masculino, e *um terceiro sujeito era incluído na equação craniométrica: os animais, mais especificamente primatas, considerados no século XVIII como os mais próximos dos humanos*.

Partindo do pressuposto de que haveria um encadeamento entre todos os seres, buscou-se compor uma taxionomia geral, que é marca da história natural (FOUCAULT,

2016c), como vimos. A comparação entre a anatomia humana e a de algumas espécies de símios guiava-se, até o século XVIII, pela *Scala Naturæ* ou a *Grande Cadeia dos Seres*, uma concepção hierarquizada da ordem metafísica que organizava todo o universo, estabelecendo correspondências e proximidades entre os seres.⁹³ Antropólogos e naturalistas afirmavam supostas proximidades entre os crânios de populações nativas dos territórios invadidos pelos europeus e os crânios de primatas, a fim de corroborar suas teses de inferioridade das populações não-brancas ou, mais especificamente, a inferioridade intelectual do homem não-branco.

Os esqueletos das mulheres não-brancas só vieram a ser examinados a partir de 1820 e comparados aos ossos das mulheres brancas, mas apenas quanto aos aspectos sexuais. Em suma, esqueletos de homens e mulheres brancos eram comparados entre si para se falar sobre o dimorfismo sexual; esqueletos de homens não-brancos e homens brancos eram usados para se falar da diferença racial e superioridade dos brancos; esqueletos de mulheres não-brancas e mulheres brancas passaram a ser comparados mais tardiamente, e embasavam a suposta superioridade moral e fragilidade das mulheres brancas em relação às mulheres negras/indígenas/amarelas. (SCHIBINGER, 1999) Nos estudos anatômicos gerais, as comparações entre homens brancos e símios eram elaboradas a partir de categorias como a linguagem, a razão e a cultura ilustrada, enquanto que a comparação entre mulheres e símios baseava-se na anatomia sexual (seios, presença ou ausência do hímen, estrutura do canal vaginal, localização da uretra) (FAUSTO-STERLING, 2000).

No século XIX, as comparações transculturais entre os biótipos femininos realizadas por antropólogos concentravam-se nas partes do corpo e características corporais sexualizadas, como a beleza, cor dos lábios, cabelos, seios e clitóris, desejo sexual e fertilidade; entretanto, havia especial interesse no tamanho da pélvis e sua variação dentre as distintas “raças”. Isso se explica pela pélvis ter sido instituída como o referente primordial de feminilidade, uma vez que se conectava diretamente à capacidade de parir. Naquele contexto, o dimorfismo sexual não gerava exclusivamente visões depreciativas da figura feminina: a noção de complementariedade entre os sexos ensejada pelo dimorfismo e interseccionada à emergente dicotomia entre espaço público e privado possibilitava pensar a

⁹³ Cf. LOVEJOY, A.O. **The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.** Cambridge: Harvard University Press - Revised edition (1976).

mulher *branca de classe média* como *a mãe*, responsável pela educação das crianças, uma figura “delicada, pura e desapaixonada”, bastião moral e espiritual da família e, conseqüentemente, da Nação. (SCHIEBINGER, 1999)

Por outro lado, as mulheres não-brancas, especificamente as negras em contextos onde a escravidão das populações africanas foi instituída de forma generalizada, como Estados Unidos e Brasil, apareciam como hipersexualizadas, “sexualmente promíscuas” e especialmente resistentes ao trabalho (fosse o trabalho de parto ou o trabalho compulsório da escravidão) (DAVIS, 2016). A suposta promiscuidade das mulheres negras cumpria o conveniente papel de transferir a responsabilidade pelos estupros cometidos pelos senhores de escravos às efetivas vítimas dessas violências; dessa forma, as mulheres negras escravizadas “solicitarium” esses “encontros sexuais” aos homens brancos que, por sua “fraqueza” masculina para as luxúrias da carne, não resistiriam à “sedução”. As relações estabelecidas à força pelos homens brancos e livres não foram apenas olhadas com condescendência e muitas vezes até mesmo com ternura nas narrativas hegemônicas sobre a constituição dos Estados nacionais coloniais; a elas atribuía-se um *status* de sub-humanidade e animalidade, como podemos ver no excerto de *Formação do Brasil Contemporâneo* de Caio Prado Júnior, destacado por Lélia González:

A outra função do escravo, ou antes da mulher escrava, instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores, não tem um efeito menos elementar. *Não ultrapassará o nível primário e puramente animal do contato sexual*, não se aproximando senão muito remotamente da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve de todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem. (CAIO PRADO Jr., 1976, p.342-43 apud GONZÁLEZ, 1980. Grifos nossos).

Após esse trecho, Lélia comenta: “[p]elo exposto, a gente tem a impressão de que branco não trepa, mas comete ato sexual e que chama tesão de necessidade. E ainda por cima, diz que animal só tira sarro.” (GONZÁLEZ, 1980, p.231) Se o “instinto sexual animal” dos homens brancos afluía na presença de mulheres negras, eles também tinham seus arroubos animalescos. Elas, no entanto, pareciam inescapavelmente fadadas a uma existência *completamente* animalesca; não se trataria de uma animalidade que vem à tona e então regressa aos recônditos do sujeito – afinal, os homens brancos eram capazes de *amar* suas mulheres brancas, e amar apenas a elas -; toda a existência das mulheres negras seria

animalesca, com arroubos de humanidade aqui e ali, como quando amamentavam “ternamente” os filhos da casa grande, as *mães pretas* das quais nos fala Lélia González.

O século XVIII foi marcado pela ênfase nas diferenças entre as distintas sociedades e suas populações em termos de “níveis civilizacionais”, enquanto no século XIX emergem as teorias científicas da raça (FAUSTO-STERLING, 2000). A transição de um século a outro e a emergência do racismo científico não implicaram, entretanto, na obliteração da noção de diferenças civilizacionais entre os povos. Tal noção diz respeito a uma ideologia universalista e teleológica da humanidade, a partir da qual todas as sociedades seriam inseridas em uma escala única de progresso civilizacional cujo ápice seria a sociedade europeia branca. As sociedades coloniais eram alocadas em estágios anteriores, em atraso em relação ao referencial eurocêntrico.

Em outras palavras, a fim de respaldar os violentos processos de incorporação do Outro colonial à lógica da “mesmidade” colonizadora, foram elaboradas taxionomias que inseriam os mundos não-europeus em uma posição de anacronismo (MALATINO, 2009). Seguindo com Hilary Malatino (2009), a classificação das sociedades coloniais como atrasadas implicava na caracterização de seus povos como “imatuross” ou “primitivos”, através do empobrecimento e invalidação de sua subjetividade, desprovida de “razão”, e da leitura das culturas nativas através da díade composta pela irracionalidade e pela ênfase na relação com o corpo, ecoando as dicotomias natureza/cultura e corpo/mente. Os corpos nativos, racializados, são pensados sob a ótica da inferioridade, da anormalidade e da degeneração (SANTOS, 2010).

Barbara Pires (2020) resgata a história de Saartjie Baartman (1789-1815)⁹⁴, também referida como Sarah, conhecida no contexto colonial como “Vênus Hotentote” ou “Vênus Negra”, a fim de apontar como os relatos sobre ela podem ser considerados como “uma extrapolação de histórias, documentos e descrições- principalmente visuais – de perspectivas racistas acerca da civilidade de certos humanos, construções científicas e sociais que dominaram o século XVIII.” (PIRES, 2020, p.18) Nascida na África do Sul na etnia *Khoikhoi*, chamada pelos bôeres de *Hotentote*, Saartjie Baartman chegou ao Reino Unido em 1810 e passou a ser exibida em *freak shows*, circos e feiras em razão de seu corpo considerado “incomum” pela sociedade europeia, sobretudo suas “nádegas protuberantes e a genitália

⁹⁴ Para um relato detalhado da vida de Saartjie Baartman, ver BUIKEMA, 2009.

incomumente avantajada” (ECKERT, 2017, p.4). Nas propagandas circuladas para publicizar Saartjie como “a mais nova atração na cidade”, estavam presentes as marcas da alteridade geográfica e da aberração, como visto no estudo de Courtine (2013) e os *freak shows*, e a da figura feminina como um corpo eroticizado (BUIKEMA, 2009).

Apenas cinco anos depois de sua chegada à Europa, Saartjie Baartman faleceu na França e seu corpo foi então examinado e dissecado por Georges Cuvier e Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, dentre outros. Em 1817, Georges Cuvier publicou *Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentot* [Extratos de observações feitas a partir do cadáver de uma mulher conhecida em Paris e Londres sob o nome de Vénus Hotentote], onde constam as anotações produzidas a partir da dissecação do corpo de Saartjie. Cuvier estava especialmente interessado na genitália de Saartjie, com o intuito de provar que os *hotentotes* constituiriam um tipo diferente da espécie humana; para tanto, várias partes do corpo, como as nádegas e as orelhas, são comparadas à anatomia de símios (BUIKEMA, 2009). A única descrição de um ser humano incluída na publicação *L'Histoire Naturelle des Mammifères* [A História Natural dos Mamíferos] (1829) elaborada por Frédéric Cuvier, irmão de Georges, em coautoria com Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, foi a de Saartjie Baartman, elaborada por Georges Cuvier (FAUSTO-STERLING, 2000). “Como uma mulher de cor, ela [Saartjie Baartman] servia como um primitivo primitivo: ela era do sexo feminino e encarnava uma conexão racial à natureza.” (FAUSTO-STERLING, 2000, p.212. Tradução nossa)

Na produção da subalternidade dos sujeitos e das epistemes coloniais, deve-se destacar os discursos produzidos não apenas pela teratologia, mas também pela antropologia física e a etnografia. De acordo com Ricardo Ventura Santos (2010), entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, a antropologia física produzida no Museu Nacional repercutia os trabalhos da escola francesa. O método utilizado era a antropometria, a descrição da morfologia e medições dos ossos, e o objeto das pesquisas eram os indígenas, a fim de se constituir uma genealogia das “raças” nativas; a partir da mensuração de características físicas, depreendia-se conclusões sobre os atributos intelectuais e morais dos indivíduos. A caracterização dos indígenas como “primitivos” e “pouco desenvolvidos” é inequívoca: seus crânios, a “porção do órgão pensante”, eram descritos como “diminutos” e nas arcadas dentárias se identificava “o cunho de animalidade

impresso na dentadura” (LACERDA, 1876, p.82 apud SANTOS, 2010). As análises raciais com inspiração evolucionista embasavam as produções em questão, ao se situar “os índios nos níveis mais baixos da hierarquia das raças” e estavam totalmente atravessadas pelas ideologias eugênicas ⁹⁵ no início do século XX.

Apoiando-se sobretudo no curso *Em Defesa da Sociedade* de Foucault, Malatino (2009) chama a atenção para algo que acredito que neste ponto já esteja claro: como o dispositivo da normalização emerge na modernidade e produz taxionomias da diferença como desvio, tomando como base, a partir do século XIX, leituras conservadoras e hierarquizadas da teoria da evolução. Como *desvio*, a alteridade é reduzida a “*atraso em relação a ___*” – o referencial é o homem europeu, branco, adulto, heterossexual, racional – e é alvo de práticas normalizadoras.

Ao fim e ao cabo, o repertório do racismo científico do século XIX e XX é muito próximo daquele sobre o dimorfismo sexual e as diferenças incomensuráveis entre mulheres e homens – ainda que as práticas de normalização a eles imbricadas sejam distintas e as múltiplas violências perpetradas contra pessoas não-brancas tenham sido mais brutais e desumanizadoras. Ambas formações discursivas contrapunham mulheres e não-europeus com o tipo normativo do homem europeu; ambos empregavam novos métodos de mensuração para debater e estabelecer a diferença (sexual e racial); ambos se valiam da retórica das “bases naturais” para justificar as desigualdades entre os sexos e as raças (SCHIEBINGER, 1999). Mais ainda, as categorias do desvio em termos de raça e sexo/sexualidade aparecem frequentemente sobrepostas.

A formação de doutrinas de degeneração racial e anormalidade sexual que parecem (heurísticamente, talvez) separadas, são co-constitutivas – testemunhamos então a sexualização da ‘inferioridade’ racializada, assim como a racialização da ‘aberração’ e da ‘degenerescência’ sexual nesse conjunto particular de formações discursivas. (MALATINO, 2009, p.88. Tradução nossa)

A caracterização das populações nativas e miscigenadas como primitivas, menos capazes intelectualmente e moralmente condenáveis também é observável na antropologia

⁹⁵ Para uma discussão sobre eugenia e intersexualidade na contemporaneidade, ver SPARROW, R. 2013. “Gender Eugenics? The Ethics of PGD for Intersex Conditions”. *American Journal of Bioethics* 13(10): 29–38. Para um debate sobre intersexualidade, experimentação médica e eugenia em perspectiva histórica e contemporânea, ver STOPIGM.ORG; ZWISCHENGESCHLECHT.ORG, 2016. Para uma crítica à teratologia e suas conexões com a eugenia, ver DESESSO, 2018.

anglofônica de fins do século XIX. A “selvageria” e “animalidade” do sujeito colonial apareciam na caracterização ubíqua do “incivilizado” como “hipersexualizado” e “sexualmente promíscuo”. Harriet Lyons e Andrew Lyons (2004) afirmam que, a despeito da pluralidade de discursos sobre a sexualidade observáveis na antropologia do século XIX, em todos eles encontra-se o “primitivo altamente sexualizado”. Todavia, a associação entre sexualidade e evolução civilizacional não ficou restrita ao século XIX. Ao analisar a publicação de *Third Sex, Third Gender* [*Terceiro Sexo, Terceiro Gênero*] (1994)⁹⁶ pelo antropólogo Gilbert Herdt, Lena Eckert (2013) aponta que a existência da categoria do terceiro sexo e gênero na cultura pesquisada na Papua Nova Guiné é interpretada pelo autor através do conceito psicanalítico do *perverso polimorfo* de Freud. Ao utilizar o conceito, Herdt parte da presunção implícita da “infantilidade” ou “incivilidade” da cultura nativa: seria pelo fato de se encontrarem em um estágio inicial de desenvolvimento da sexualidade que se explicaria a existência de um terceiro sexo ou gênero naquele contexto.⁹⁷

Sexualidades animais

Por fim, gostaria de matutar as diferenças entre se dizer o/a hermafrodita como alguém “sem sexo definido” ou dizer-lo como alguém “com sexo indefinível”. Para além do jogo de palavras, há algo importante aqui. Quando Champeaux fala na “má conformação” e

⁹⁶ *Third Sex, Third Gender: beyond sexual dimorphism in culture and history* é uma publicação extremamente prestigiada na área de antropologia (LYONS; LYONS, 2004). Em seu artigo, Eckert (2013) ressalta a colaboração entre Herdt e Robert Stoller, psiquiatra e psicanalista estadunidense autor de *Sex and gender: the development of masculinity and femininity* (1968), no qual discute a intersexualidade e transexualidade em diálogo com John Money. Sobre a colaboração entre Stoller e John Money, ver CORTEZ; GAUDENZI; MAKSUD, 2019.

⁹⁷ Ainda que haja um crescente interesse na intersexualidade atualmente, encontrei poucas pesquisas que abordassem a temática em interseção a questões raciais em uma perspectiva histórica. Frequentemente, o aspecto racial é citado, mas pouco explorado. Em outras referências, a questão da ambiguidade sexual corporificada aparece, mas sem referência explícita ao hermafroditismo como categoria médica e biológica. Para uma análise sobre raça e classe influenciavam o tratamento dispensado a pacientes intersexo e suas interações com médicos na primeira metade do século XX nos Estados Unidos, ver REDICK, 2004. Para uma análise aprofundada sobre a pesquisa de Gilbert Herdt e Robert Stoller na Papua Nova Guiné e um debate sobre antropologia, colonialismo e sexualidade, ver ECKERT, 2017. Para uma discussão sobre intersexualidade, raça e esporte na contemporaneidade, ver o capítulo “A Debilitação dos Corpos de Cor” em PIRES, 2020.

na suposta impotência do/a hermafrodita, pode-se depreender que essas características torná-lo-iam alguém “sem sexo”, em duplo sentido: alguém que *não tem* o atributo do sexo em seu corpo de forma plena e alguém que *não faz sexo, não precisa* ou *não pode* fazer sexo. O/a hermafrodita devia ser (também em dupla conotação: “provavelmente era” e “seria melhor que fosse”) naturalmente desprovido de desejo, uma vez que o desejo tem a função de engajar os humanos no ato sexual e assim gerar descendentes. Sem o resultado final da equação, sem o “crescei e multiplicai-vos”, como a lascividade do desejo poderia se justificar? Talvez a “natureza” por si mesma já se encarregasse de obstruir a possibilidade do sexo pelo sexo ao fazer daquele um corpo “malformado”, impedindo o coito “normal”, impedindo a desejabilidade daquele corpo. Como sujeito desejante, desejado e desejável, restaria ao hermafrodita e seus parceiros apenas a possibilidade de uma sexualidade grotesca, desviada, aberrante. Portanto, para ser-se generoso e outorgar-lhe o benefício da dúvida, mais valeria pensá-lo “sem sexo”.

Quando pensamos o/a hermafrodita como alguém “com sexo” (indefinível), vemos no terreno dos perigos do desejo esparramado por todos os cantos, em uma polimorfia incontida, infantil, selvagem, animalesca, que *ainda* não foi aculturada, civilizada ou interdita; uma sexualidade que ainda transborda por todo o corpo, projeta-se sobre os outros corpos e tudo mais que possa existir ao redor, sem qualquer respeito às barreiras. São várias as possibilidades disruptivas que podem emanar desse sexo fosco, dessa desidentidade sexual e dessa orientação sexual desorientada: a homossexualidade, a poligamia, a sexualidade infantil, a prostituição, o incesto, a pansexualidade, os fetiches, a transexualidade, a ninfomania.

É bem verdade que todo esse palanfrório desviado é coisa do século XX e infelizmente meu tempo já chegou ao fim. O essencial é guardar a ideia que o dispositivo da sexualidade produzirá a partir do século XIX muitos tipos sexuais desviantes que têm em suas coxias um humano-animal inquieto, indomável, um híbrido monstruoso com cabeça de gente, tentáculos de polvo, sexo de minhoca e siamês de múltiplos pares anacrônicos/incivilizados/subdesenvolvidos. As estratégias de correção desses desvios têm sempre algo de domesticação de uma vida interna selvagem e animalesca que por descuido,

perversão ou por desventurado acaso genético ⁹⁸ aconteceu de eclodir de seus sítios arqueológicos inconscientes e atávicos.

O sexo-gênero unívoco era e é assombrado pelos perigos dos monstruosos multiformes sexuais – que são perigosos não apenas como humanos com condutas sexuais “impróprias”, mas porque carregam traços da animalidade indomesticada dos proletários na hierarquia da vida, os “organismos simples” e seus bacanais confusos. (Se já tivermos saído do lodo primordial e se tivermos olhos para enxergar), salta aos olhos a obstinação em encontrar a “prova cabal” que afastasse definitivamente o “hermafrodita perfeito” do humano. O hermafrodita perfeito é quadruplicamente perigoso e incômodo: *tem dois sexos ou constitui um terceiro sexo, muda de sexo, é fecundo e é hétero-homo-bi-pan-a-sexuado*. É potente metamorfose sexual, instabilidade; ele transborda as categoriais de sexo, gênero, parentalidade, desejo e imutabilidade ontológica. Se o “hermafrodita perfeito” passa a ser compreendido como esse ser com dois sexos, esse nômade sexual, que se transforma e transita entre a feminilidade e a masculinidade, com sua sexualidade deslizante, os humanos seriam no máximo *pseudo*-hermafroditas, com suas anatomias confusas e perigosamente enganosas, mas no fundo, no fundo, com um e apenas um sexo. E seriam inférteis, claro, para não restar dúvidas. Para se garantir que não venham a produzir nômades sexuais em miniatura, filhos sabe-se lá de quem, de quantos, de um progenitor, de mil progenitores, de fêmeas-machos cúmplices no crime, ou solitárias com suas “produções independentes” ⁹⁹.

⁹⁸ Em seu canal do *Youtube*, Hans Lindahl, ativista intersexo estadunidense, critica o livro *Middlesex* de Jeffrey Eugenides, como já foi citado em nota na introdução. Um ponto interessante trazido por Hans é como toda a história geracional contada no livro ao longo de décadas é construída através do fio condutor da mutação genética que viaja de geração em geração silenciosamente até expressar-se na intersexualidade da personagem central do livro, Calíope/Cal. O começo de tudo é a relação incestuosa entre os avós de Cal, que eram irmãos e fingiram não ser para poder casar-se quando mudam-se da Grécia para os Estados Unidos. Para Hans, a intersexualidade de Cal seria, na narrativa, uma espécie de punição pelo incesto de seus avós. Seguindo esse fio, é interessante pensar como emerge no livro a via de explicação biologizante da proibição do incesto como estratégia de se evitar “doenças” resultantes dos casamentos endogâmicos. Para uma análise sobre a questão da consanguinidade ligada aos diagnósticos de DSD no Brasil contemporâneo, ver COSTA, 2018.

⁹⁹ O esforço em circunscrever a “verdadeira” ambiguidade sexual, ou seja, os trânsitos sexuais e as múltiplas potencialidades reprodutivas, ao evolutivamente longínquo sub-reino dos organismos “simples” não interdita o deslumbramento e a busca pela reprodução humana autônoma e o auto-engendramento. Ao refletir sobre a medicalização do corpo feminino reprodutivo, Rosi Braidotti (1994) inverte a proposta prática de Gilles Deleuze e Félix Guatarri do “corpo sem órgãos”, inspirada em Antonin Artaud, e refere-se ao fenômeno dos “órgãos sem corpo”, uma concepção sobre o corpo como *organ-ismo*, composto por partes destacáveis que passam a ser instrumentalizadas como “peças de reposição corporal”. Esse processo de desmembramento do corpo é usado como pré-texto para o desenvolvimento do que a autora chama de “a mais antiga e primordial das fantasias”: o controle total sobre a própria origem, ser o/a próprio/a pai/mãe. Em razão dessa fantasia, a cultura moderna seria fascinada pelo mito da partenogênese. “Isso implica a negação ou o embaçamento do tempo geracional – isto é, a posição do sujeito no tempo em relação aos outros. Essa também é uma forma de

O trânsito sexual, a maleabilidade do corpo, as práticas sexuais solitárias e grupais, a orgia dos poligâmicos assexuados: coisa de seres inferiores. Minhocas; crustáceos; as inexpressivas plantas, que nem rosto têm e nada sentem; as estruturas ainda menores, microscópicos seres que nem animais são, as bactérias bipartidas ao infinito; os que habitam um incerto lugar entre o animado e o inanimado, os vírus-zumbi e sua reprodução parasitária: esses que não ganharam para si o *status* de individualidade, que são coletivo indefinido, horda proliferante, diminutos tanques de guerra que povoam o mundo para nos adoecer e através da morte nos trazer mensagens celestiais de uma vida temente a um Deus vingativo.

O animal humano, verdadeiro rei da selva, seria por demais complexo para se rebaixar às transformações realizadas por “organismos simples”, esses subalternos da evolução ou atualizações 2.0 das pragas bíblicas, nas atuais versões da microbiologia de vingança ou dos esoterismos de conveniência. Fiquemos, nós humanos, com o hétero-sexo, com a monogamia, com a família, a moral, a Nação e a propriedade privada, e nos afastemos do sexo anárquico das minhocas. (O que não fica claro é saber como Noé organizou todos esses animais em casais monogâmicos e heterossexuais?¹⁰⁰)

Em suma, aí temos o problema do/a hermafrodita como humano com um sexo indefinido, indefinível e não-definitivo, que acarretava os perigos da subversão da matriz heterossexual (BUTLER, 2014). Para Iain Morland (2001), a medicina caracteriza a pessoa intersexo como corpo sexuado (*sexed*) e des-sexuado (*unsexed*) a um só tempo: “a diferença sexual está presente porque a genitália intersexuada contém características dos dois sexos; a diferença sexual está ausente porque, como diferença, sua operação ocorre através da exclusão mútua, e não da coexistência.” (MORLAND, 2001, p.543. Tradução nossa)

A emergência do paradigma do “sexo verdadeiro” (FOUCAULT, 2010b) foi acompanhada por hercúleos esforços em se conferir fixidez ao sexo-gênero materializado corporalmente, ainda que esses próprios discursos, inteiramente atravessados pela heteronorma, sejam erigidos sobre os solos friáveis das “influências do meio”, das

evitar ou realizar um curto-circuito no reconhecimento de que a origem de um determinado sujeito é no corpo de uma mulher.” (BRAIDOTTI, 1994, p.65, tradução nossa)

¹⁰⁰ Faço referência ao maravilhoso vídeo de Isabella Rossellini (2012), *Noah's Ark*, da série *Seduce Me* (<https://www.youtube.com/watch?v=3WBr7aVADtU>).

tecnologias somáticas, do “corpo maleável” e pela noção do “potencial bissexual”, como dirá John Money décadas depois para se referir à indefinição do sexo nas primeiras semanas de gestação do embrião, inspirado na “bissexualidade originária” de Freud. Os esforços em se fixar *um* sexo no corpo procuravam repelir a possibilidade dos encontros sexuais entre indivíduos do mesmo sexo-gênero e dos trânsitos de um sexo-gênero a outro ao longo do tempo de vida de um indivíduo. O desejo pelo mesmo sexo-gênero e as transformações corporais (e identitárias) são relegadas aos animais inferiores.

Nas abordagens conservadoras/funcionalistas da teoria da evolução, o sexo, a fertilidade e a produção de descendentes nunca estiveram descolados das regulações heteronormativas das relações afetivo-sexuais e de parentesco (HIRD, 2004). Pelo contrário, os argumentos do imperativo reprodutivo e da seleção natural foram reiteradamente utilizados para justificar a normalidade, logo, superioridade da heterossexualidade e a anormalidade da homossexualidade. Qual outra maneira seria tão efetiva em estabelecer a verdade da heterossexualidade do que dizê-la normal, ditada pelas leis naturais, escrita não (apenas) em pedra (enviada dos céus), mas nas entranhas dos animais e humanos, em sua psique e, décadas depois, em seus códigos genéticos e cérebros?

p.s.: Esta seção foi inspirada na fala de algumas autoras e autor: Donna Haraway (1991; 2002), Myra Hird (2004), Elizabeth Grosz (1999), Rosi Braidotti (2005; 2009), Patricia MacCormack (2014), Gabriel Giorgi (2016). Elas não foram nominalmente referenciadas, pois já não sei quem pensou o quê – cada uma delas, ou eu, ou todas nós juntas. Acredito que pensamos juntas, ou tão próximas quanto possível nas distâncias continentais e de prestígio que nos separam; ou eu pensei em sua companhia fantasmagórica. E, claro, Judith Butler, de forma mais profunda e ubíqua. Se ela foi citada poucas vezes ao longo deste trabalho, não significa que ela não esteja presente. Muito pelo contrário, ela logrou a façanha de apagar seu próprio nome neste texto, pois a minha forma de pensar o mundo, o sexo-gênero, as normas e a intersexualidade são completamente atravessadas por seus textos, a tal ponto que já não me parece possível separá-los de mim e do que escrevo. Como disse Michel Foucault, “[a]ntigamente, para aquele que escrevia, o problema era se destacar do anonimato de todos; hoje é chegar a apagar seu nome próprio e vir alojar sua voz nesse grande murmúrio anônimo dos discursos que se mantêm.” (2015a, p.75-6). Assim,

Butler não é uma ghost-writer, mas uma ghost-thinker aqui.

Indivíduo, população

Falei sobre a importância das relações hierárquicas interespecies para a discussão sobre a existência ou não dos hermafroditas. Pensemos agora nas relações intra-espécie, humanos e humanos. Não trataremos mais da espécie, mas da população, e os nexos estabelecidos entre ela e os indivíduos. Qual é o papel do “sexo verdadeiro” nisso tudo?

O humano passa a ser pensado como ser vivente, o biológico, aquele que nasce e que morre, que se multiplica, chega aos milhares, aos bilhões, que pode ser extinto e confere a si mesmo o poder de extinguir, nessa ficção absurda que é a “luta pela vida”. Ele é ser vivente como unidade e, ao mesmo tempo, é matilha, horda, população, massa. Inicia-se o princípio numérico, os viventes tornam-se contáveis, seu valor está posto sobre sua convertibilidade em cifra e por sua adicionalidade e multiplicabilidade infinitas, e por sua extingüibilidade, em perigosos crescimentos negativos; institui-se o cálculo futuroológico, as progressões geométricas e aritméticas e a obsessão em prever, projetar, planificar, gerir, governar. Cálculo, contabilidade, planilhas, formulários, quadros, listas, questionários, fórmulas, gráficos: todas as técnicas de registro. É o mundo-época, plana superfície sem imaginação, da biopolítica.

Lembremos o que foi dito no capítulo anterior sobre a explosão discursiva sobre o sexo, possibilitada pelas novas técnicas de confissão surgidas no contexto da Nova Pastoral da Igreja Católica. Para Foucault (2012), estas novas práticas discursivas inauguram e possibilitam mecanismos de poder característicos da Era Moderna. O conjunto de súditos, o povo, torna-se “a população” enquanto problema econômico e político que demanda administração: apresenta fluxos próprios e exige um equilíbrio entre sua capacidade de trabalho e produção, natalidade, mortalidade, fecundidade e morbidade, crescimento ou decrescimento, capacidade de produção e consumo. “Todas essas variáveis situam-se no ponto de interseção entre os movimentos próprios à vida e os efeitos particulares das instituições.” (FOUCAULT, 2012, p.31) Aí se inserem a análise, planejamento, intervenção nas condutas sexuais dos indivíduos através primordialmente da instituição da família

burguesa, composta por um casal adulto heterossexual (o “casal malthusiano”) e sua prole; no caso desta, o número de filhos, espaçamento entre eles, seja através do planejamento familiar ou através do controle de natalidade.

Que o Estado saiba o que se passa com o sexo dos cidadãos e o uso que dele fazem e, também, que cada um seja capaz de controlar suas práticas. Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análises e de injunções o investiram. (FOUCAULT, 2012, p.33)

Os mecanismos de controle estavam presentes também nas “condenações judiciais das perversões menores”, estabelecendo uma conexão entre irregularidade sexual e doença mental, categorizando e classificando todos os desvios passíveis de serem cometidos por indivíduos de todas as idades, e muito especialmente as crianças e os nascentes controles pedagógicos aos quais estavam submetidas nas escolas, domicílios, igreja, centros correcionais. Assim, há uma transformação também nos códigos que visavam regular e punir as condutas desviantes; antes, não havia distinção nítida entre as infrações às “regras das alianças” - relativas ao casamento, fidelidade ou adultério etc. - e “os desvios em relação à genitalidade” - a homossexualidade, exibicionismo, necrofilia etc. Neste ponto, Foucault comenta que existia uma espécie de convergência entre os delitos subscritos à ordem civil e aqueles subscritos à ordem religiosa em direção a um “ilegalismo global” que interpretava o delito “contra-a-natureza” como uma forma extrema de delito “contra-a-lei”. Cita os/as hermafroditas como exemplo, sustentando que durante muito tempo “(...) foram considerados criminosos, ou filhos do crime, já que sua disposição anatômica, seu próprio ser, embaraçava a lei que distinguia os sexos e prescrevia sua conjunção.” (FOUCAULT, 2012, p.45)

Contudo, esta espécie de “ortopedia discursiva” que ganha força nos séculos XVIII e XIX cinde estas duas esferas e cria dois grandes sistemas de regras: a “lei da aliança” e a “ordem dos desejos”. Confere-se maior legitimidade à monogamia heterossexual e ao mesmo tempo fala-se menos desta esfera “privada”, ao passo que “o que se interroga é a sexualidade das crianças, dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas.” (FOUCAULT, 2012, p.46)

Se voltarmos a Geoffroy Saint-Hilaire, cabe perguntar se o “hermafrodita perfeito”, que ele sustentava não existir, era de fato uma questão de não-realização biológica – a natureza não iria “tão longe” a ponto de trazer ao mundo seres “perfeitamente” hermafroditas

-, ou tratar-se-ia de uma impossibilidade jurídica? Katharine Park e Robert Nye (1991) chamam a atenção para a afirmação de Saint-Hilaire de que não poderiam existir os “intermediários sexuais”, não por não existirem na natureza, mas porque “nossas leis não admitem sua existência ou preveem sua possibilidade.” (PARK; NYE, 1991, p.56) Portanto, de maneira muito sucinta e direta, fica claro que a questão é também jurídica e moral.

Com efeito, para Foucault (2010c), a monstrosidade do hermafrodita passará por uma transformação entre os séculos XVIII e XIX. Anteriormente, compreendia-se o monstro como *mistura* – mistura entre o animal e o humano, mistura de dois indivíduos, mistura de formas, mistura de vida e morte, mistura dos sexos -, a monstrosidade se caracterizava através da transgressão do limite natural, que tencionava ao máximo a lei: “só há monstrosidade onde a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso.” (FOUCAULT, 2010c, p.54) O/a hermafrodita como monstro de dois sexos colocava em questão todo o rol de prerrogativas atribuídas a mulheres e homens em um contexto em que o sexo era estamental, como vimos com Vázquez García e Cleminson (2012); ou, se usarmos o referencial de Foucault, a lei da aliança. Entre os séculos XVIII e XIX, o/a hermafrodita aparece no discurso médico não mais como mistura dos sexos, mas como uma “má conformação”, ou um corpo em fora de sincronia, que por vezes esconde o sexo predominante.

Desaparece portanto a monstrosidade como mistura dos sexos, como transgressão de tudo o que separa um sexo do outro. Por outro lado - e é aí que começa a se elaborar a noção de monstrosidade que vamos encontrar no início do século XIX -, não há mistura de sexos: há tão somente esquisitices, espécies de imperfeições, deslizes da natureza. Ora, essas esquisitices, essas más conformações, esses deslizes, esses gaguejos da natureza são, talvez, em todo caso, o princípio ou o pretexto de certo número de condutas criminosas. O que deve suscitar, a propósito de Grandjean, o que deve provocar a condenação - diz Champeaux - não é o fato dela ser hermafrodita. É simplesmente o fato de que, sendo mulher, ela tem gostos perversos, gosta de mulheres, e é essa monstrosidade, não de natureza mas de comportamento, que deve provocar a condenação. A monstrosidade não é mais, portanto, a mistura indevida do que deve ser separado pela natureza. É simplesmente uma irregularidade, um ligeiro desvio, mas que torna possível algo que será verdadeiramente a monstrosidade, isto é, a monstrosidade da natureza. (FOUCAULT, 2010c, p.62)

Assim, vemos o deslocamento da figura do/a hermafrodita como monstro: a natureza de sua monstrosidade não reside mais em um enquadramento jurídico-natural; torna-se jurídico-moral. A partir daí, a velha categoria do monstro teria se deslocado do “domínio da

alteração somática e natural” para o domínio da criminalidade, cuja base não é o corpo, mas o *comportamento* (FOUCAULT, 2010c). O novo monstro que vemos surgir é o monstro moral. Se antes o indivíduo monstruoso estava referido a uma criminalidade possível – um clitóris grande demais *poderia levar à sodomia*, como vimos no tratado de Sinistrari -, no século XIX, a relação se inverte: no fundo de toda criminalidade estava a suspeita da monstruosidade. E a monstruosidade vinha marcada pela animalidade, como refere Rodrigo Lima (2016):

Um bom exemplo dessa referência é o caso de Césare Lombroso, que buscou associar a linguagem médica à criminologia, numa busca onde o criminoso revelaria manifestações atávicas, típicas de fases arcaicas, anteriores à evolução humana, a ideia do “homem primitivo”, o homem animal, dentro de nós e sempre vigilante, pronto para dominar nossas incertezas e desequilíbrios. (LIMA, 2016, p.153)

A classificação das “sexualidades aberrantes” não é promovida com o intuito de exclusão, mas justamente de inclusão, de disseminação, incorporação e correção desses indivíduos. Promove-se a taxonomia destas manifestações aberrantes, submetendo-as à organização e rotulação científicas (FOUCAULT, 2012).

Nesta empreitada de produção de saber sobre o sexo que, como vimos, tem em seu caráter positivo, produtivo (e não negativo, de interdição) seu ponto fundamental, segundo Foucault (2012) - produção de discursos, classificações, regras, normalidade, patologias, sujeitos -, a sociedade moderna constituiu uma *scientia sexualis*, em ruptura com a tradição da *ars erotica*. Todavia, a produção de uma verdade sobre o sexo permanece assentada no antigo procedimento da confissão, que teve de ser adaptado às regras do discurso científico: a sexualidade foi então localizada em terreno onde pudesse ser perpassada, ou esmiuçada, por “processos patológicos”, “intervenções terapêuticas ou de normalização”.

Assim, o dispositivo da sexualidade produzirá alguns conjuntos estratégicos: a “histerização” do corpo da mulher, a “pedagogização” do sexo da criança, socialização das condutas de procriação e, por fim, “psiquiatrização” do prazer perverso, cujas técnicas passam por analisar o “instinto sexual” como fenômeno biológico e psíquico autônomo; classificar clinicamente todas as suas possibilidades de “anomalia”; atribuir um caráter de normalidade ou patologia a todas as condutas sexuais; desenvolvimento de tecnologias corretivas para as anomalias. A figura em escopo, neste caso, é a do adulto perverso (FOUCAULT, 2012).

Como ressalta Leite Jr. (2009), é no século XIX que aparecem as duas maiores influências para o surgimento das identidades baseadas na sexualidade que emergirão no século XX: as médico-cirúrgicas e as ciências da psique (psiquiatria, psicologia e psicanálise).

Pequenas conclusões

Este capítulo corresponde à segunda parte da discussão sobre a caracterização do/a hermafrodita como monstro ao longo do tempo. Falei no início sobre as ambivalências que historicamente circundaram o/a hermafrodita como monstro. O “monstro” já é em si uma categoria ambígua, deslizante, pois comporta significantes contraditórios: aquilo que desperta a um só tempo desejo, repulsa, pena e empatia. É espécie de espaço em negativo, uma lacuna, um sumidouro discursivo. Algo que não pode chegar a ser pensado plenamente, pois seu sentido se realiza em sua negatividade. Pensar o impensável, portanto, não é tarefa fácil. Perante o monstro, é fácil encontrar-se sem palavras, pois para cada coisa que pode ser enunciada sobre ele, há um movimento contrário que nos leva a outro lado. Ele tem algo de concretude rarefeita, algo de permanente indomesticabilidade.

Em um primeiro momento, a biologização do/a hermafrodita e sua caracterização como desorganismo levariam a pensar que já não se sustentaria como figura monstruosa. Ao ser explicada pela biologia e remediada pela medicina, deixaria de ser monstro e tornar-se-ia simples anomalia. Em outras palavras, o fim da representação do/a hermafrodita como signo sobrenatural, entidade poliglótica, capaz de falar da ira dos deuses, do passado e do futuro, da imaginação e do mundo por através de seu corpo, desfaria o que ele anteriormente tinha de polivalente e de ambíguo, de monstruoso. Como tipo anormal, o monstro teratológico corresponderia a uma diferença de grau e não de espécie; uma conformação corporal “extremamente” e *visivelmente* anormal, cuja radicalidade da malformação colocaria em xeque sua sustentabilidade enquanto vida biológica.

No entanto, essa impressão apenas se sustentaria através de uma leitura naturalista do desvio e da patologia, como se as diferenças apreendidas em um corpo desviante fossem fatos descritos pelo olhar médico, despidos de juízos de valor. Perante o fenômeno médico-biológico do hermafroditismo do século XIX e dos Distúrbios/Diferenças do

Desenvolvimento Sexual atuais, uma leitura naturalista da ambiguidade sexual é francamente insustentável e equivocada. Esse ponto torna-se tão mais óbvio quanto mais o hermafroditismo é caracterizado como questão médica *e social*, culminando na emergência do modelo proposto por John Money em meados do século passado, quando a “ambiguidade sexual” passa a ser pensada como uma *emergência* médica (REDICK, 2004). A urgência em se realizar cirurgias normalizadoras em bebês com “genitália ambígua” é uma resposta à suposta insustentabilidade daquela vida *em termos sociais*, uma vez que a maior parte dos diagnósticos ligados aos DDS não constituem risco de morte para o indivíduo, ou seja, não colocam em questão a sustentabilidade daquela vida em termos biológicos. Portanto, o que está em jogo é o valor da diferença em termos sociais.

A biologização do monstro e a possibilidade de explicação orgânica de sua anormalidade não impedem que “malformações severas” ganhem a alcunha de “monstruosidade”, quando aquele desorganismo dista “excessivamente” da normalidade. O que significa afastar-se em demasia da normalidade? É quando um corpo levanta dúvidas sobre sua própria humanidade, por carecer dos atributos essenciais que o tornariam plenamente humano; nesses casos, vemos reaparecer o *monstruoso* como qualificador do “desvio excessivo”. Novamente, vemo-nos enredados em dúvidas, as dúvidas trazidas pelo monstro como categoria-limite.

O desorganismo, ruptura em relação à folia do corpo pré-moderna, é o corpo pensado como organismo embaralhado, dessincronizado, confuso. Organismo desorganizado, perdido em seu desenvolvimento; organismo impontual. Suas partes amotinadas, contrastadas ao corpo saudável, torná-lo-iam uma cacofonia orgânica, corpo à deriva, desviado do fluxo normal de desenvolvimento, com seu tempo encadeado em cascata. O/a hermafrodita e sua desorganização do sexo - uma atribuição composta de várias partes da morfologia, fisiologia e, mais atualmente, do código genético e da identidade em termos psíquicos e sociais, e organizadas através de um paradigma indiciário (GINZBURG, 1989) - é o anormal teratológico. Está a meio caminho entre o monstro e o anormal.

Sua proximidade ao monstro teratológico está assentada sobretudo na indagação etiológica daquele desvio. Vimos que a busca quanto às *causas* que levam ao nascimento de monstros estava presente na obra de Ambroise Paré. Ou seja, o interesse pela gênese do monstro não é algo inédito, trazido pela modernidade. Inédito é o repertório aportado pela

biologia e pela medicina moderna que será acionado para se fazer frente aos nascimentos monstruosos. Atualmente, a teratologia, definida como “a ciência que estuda os defeitos de nascença, malformações congênitas ou distúrbios do desenvolvimento” (CALADO; PIRES, 2018), preocupa-se especialmente em pesquisar os “agentes teratogênicos” responsáveis pela “perturbação” do desenvolvimento normal dos embriões. Eles podem ter natureza genética, física, química ou biológica; em suma, podem ser constituintes ou advirem do ambiente. As alterações teratogênicas, compreendidas como alterações do desenvolvimento, manifestam-se através do óbito, malformação, retardo do crescimento e alteração funcional (CALADO; PIRES, 2018). Entretanto, buscas em bases de dados médicas mostram que atualmente não há uma vinculação expressiva entre os DDS e a teratologia.

Com isso, devemos voltar ao que foi dito antes, sobre o/a hermafrodita estar a meio caminho entre o anormal e o monstro teratológico. Não se trata apenas de uma questão de *grau*. Como foi enfatizado quando apresentei a taxionomia de Geoffroy Saint-Hilaire das anomalias e monstruosidades, o hermafroditismo aparece como *exceção dentre as exceções*. Dentre as anomalias graves, ele constitui caso à parte. Em meio às alterações morfológicas, a princípio não segmentadas por sistemas orgânicos ou funções vitais, o hermafroditismo é o único segmento taxionômico fundado em uma função específica: o sexo. Ainda que contemporaneamente a teratologia dedique-se aos “defeitos de nascença” e os DDS tenham sua “origem” durante o desenvolvimento fetal, desencadeados por fatores genéticos ou ambientais, um caráter excepcional segue sendo atribuído às “malformações” ligadas ao sexo.

A excepcionalidade do hermafroditismo foi produzida discursivamente através de sua caracterização como arcaísmo ou extemporaneidade, em quatro sentidos identificados até aqui. Em termos de desenvolvimento do organismo, o arcaísmo corresponde a uma ausência de sincronia temporal entre os elementos que constituem o sexo e o corpo como um todo, acarretando estruturas desatualizadas, logo, incongruentes, em uma perspectiva crononormativa: desorganismo, organismo desorganizado, *assemblage* disparatada.

Em um segundo sentido, o hermafroditismo é arcaísmo evolutivo, quando o humano é inserido junto aos animais em uma (pré-)história de milhões de anos do desenvolvimento da vida no planeta em suas múltiplas formas possíveis. Em relação aos animais, o humano com um e apenas um sexo estaria na vanguarda da evolução, seria sua versão mais bem-

acabada; os humanos com sexo duplicado ou com sexo indefinido representariam uma reminiscência animalesca de um estágio de desenvolvimento já superado pela maioria normal da espécie.

Em um terceiro sentido, o arcaísmo ou extemporaneidade do/a hermafrodita aparece quando os “animais superiores” são divididos entre dois sexos como resultado de sua própria evolução, sob as lentes da *diferença* sexual, e o dimorfismo sexual em humanos é usado para embasar a suposta imprescindibilidade da tradicional divisão sexual do trabalho produtivo e reprodutivo. Aqui, o/a hermafrodita, se o pensarmos como alguém com sexo indefinível, aparece como uma figura anacrônica, sem lugar em uma sociedade cuja organização é primordialmente assentada sobre a divisão binária do sexo-gênero e sobre o primado da reprodução, baseado na noção de seleção sexual. Sendo infértil, seu anacronismo ganha ainda outra dobra.

Para finalizar, há um quarto arcaísmo, que diz respeito à visão da evolução das espécies como progresso das espécies em perspectiva comparativa. Na espécie humana, haveria estágios de evolução sociobiológica e o homem branco europeu seria o ápice desse processo “evolutivo”. Os sujeitos coloniais racializados representariam um estágio inferior dessa evolução, o que os colocaria perigosamente próximos ao animalesco, o humano não domesticado pela cultura, incivilizado, selvagem e hipersexual e/ou infantilizado e incapaz. Essas quatro dimensões de extemporaneidade são atravessadas pelos perigos da sexualidade em excesso, mal orientada, sem entraves ou barreiras, que culminam na homossexualidade ou transexualidade.

Os efeitos da produção discursiva de sua extemporaneidade são a obliteração da possibilidade de sua existência como mito ou como fábula, em um tempo pré-temporal, e a impossibilidade de sua existência no tempo presente. O/a hermafrodita passa a ser um passado superado, porque os humanos com apenas um sexo evoluíram e o deixaram para trás, em uma pré-existência embrionária, animalesca, incivilizada e depravada. A *naturalização* do/a hermafrodita implicou em sua *desnaturalização* de forma tão radical e violenta que sua realidade “impossível” só se realiza em sua inexistência. O que pode existir é apenas o *pseudo*, o *falso*, o *imperfeito*.

Ou seja, a despeito da *aparência monstruosa*, não haveria monstruosidade real, pois não haveria hermafroditismo verdadeiro. Não deveria haver hermafrodita verdadeiro/a, e os

processos de normalização que surgirão sobretudo ao longo do século XX encarregar-se-ão de encontrar-produzir o verdadeiro sexo-gênero daquele corpo, criando um sexo-gênero que teria sido, se o corpo não fosse do jeito que é.¹⁰¹ Essas manobras de “restituição de normalidade” têm por objetivo (re)produzir a “sagrada imagem do mesmo, da cópia verdadeira, mediadas pelas tecnologias luminosas da heterossexualidade compulsória” (HARAWAY, 1991, p.299. Tradução nossa).

Nas eloquentes tentativas de negar a existência do hermafroditismo em humanos, com seus malabarismos de classificações e critérios, o que se vê é a produção de sua invisibilidade, a produção de seu não-lugar. Reencontramos o espaço em negativo, a lacuna, o sumidouro prático-discursivo que produz inexistência. São práticas discursivas com efeito centrífugo, que lançam às margens cinzentas da abjeção tudo e todos que não são o Mesmo. Ou seja, o hermafroditismo é obsessivamente colocado sob escrutínio para se dizer que ele não existe. O/a hermafrodita/intersexo é incorporado para ser desfeito, é incorporado ao ser desfeito, é produzido tecnicamente e discursivamente através de sua impossibilidade.

Produzir a extemporaneidade do/a hermafrodita é co-extensivo a produzir as possibilidades técnicas de sua “atualização” em uma métrica somático-temporal unívoca. As técnicas cirúrgicas e endocrinoterápicas foram sendo aperfeiçoadas *pari passu* à imprescindibilidade de sua aplicação, no terreno cinzento, terra-sem-lei, das “terapêuticas experimentais”. São operações realizadas no futuro do pretérito, baseadas na ideia paradoxal do *potencial perdido*, aquilo que poderia ter sido se não tivesse se tornado o que veio a ser. O/a hermafrodita/intersexo é metido em um labirinto temporal de passado e futuro colapsados, que tornam sua existência impossível no tempo presente. Como *abjeto*, ele é precedido por um Outro que tomou o seu lugar de antemão, que se arvorou no espaço de constituição do “eu”, “uma possessão prévia a meu próprio advento” (KRISTEVA, 1982, p.10, tradução nossa).

Na era tecno-biopolítica, a “cópia original”, a matriz a partir da qual o corpo normal será produzido, não corresponde necessariamente ao “corpo tal como veio ao mundo”. O

¹⁰¹ Tomo de empréstimo a arguta reflexão de Jim Costich, entrevistado para o documentário *Intersexion* (INTERSEXION, 2012, 24 min.), ao parafrasear a lógica médica que guia as intervenções estéticas e precoces em bebês e crianças intersexo: “Nós podemos pegar sua criança hermafrodita, adivinhar o que ela teria sido se não fosse o que é e então transformá-la em algo que ela não é para que seja mais fácil para você [lidar com ela]. É uma fraude.” (tradução nossa)

“corpo natural” é produzido discursiva e tecnicamente e pode muito bem coincidir com uma constituição somática que “exige” reposicionamentos cirúrgicos de suas partes, extirpação e edificação de carnes, correções hormonais e orientações educativas em prol de uma existência psicossomática congruente. Trata-se de um *aperfeiçoamento* do corpo, restituindo a normalidade *perdida* em algum ponto do caminho do desenvolvimento orgânico, seja por influências externas ou heranças genéticas.

A necessidade das intervenções é embasada em pressupostos que não chegam a ser plenamente justificados; julgam-se tão óbvias as justificativas, tão inescapáveis, que não são necessárias demonstrações de que um corpo ambíguo seria impossível, inabitável. Como se aquele corpo falasse por si mesmo de sua inarticulação, como se a diferença enunciasse a si mesma como desvio a ser retificado. Nada precisaria ser dito, o corpo já o diria por si só. Bastaria olhar para ele e “prever” as tantas infelicidades que se abateriam ao longo da vida daquele sujeito. É a doxa que serve como ponto de partida para os procedimentos médico-científicos, colando o valor ao fato, o desvio ao corpo, retirando o que ele tem de idiossincrático, de aberto e imprevisível na vida daquele sujeito. Produz-se, assim, um corpo governável, medicamente administrável.

Atualmente, o problemático para a medicina na questão da intersexualidade não é a incongruência original do corpo, mas aparece quando a congruência não pode ser instaurada através das técnicas cirúrgicas, hormonais e psicoterápicas. É o corpo rebelde, identidade desajustada, sexualidade ambígua, o sujeito disparato e teimoso em seu desatino. Em suma, é o corpo ingovernável, o sujeito indócil. São os orgulhosos, os empertigados no desvio, os que não se interessam por buscar-produzir seu “verdadeiro sexo”.

Entre lá e cá: breves considerações sobre o problema da intersexualidade ao longo das últimas décadas

Vimos como Theodor Klebs estabeleceu o critério gonadal, com auxílio de análise microscópica, para a definição do “verdadeiro sexo” dos indivíduos nascidos com genitália ambígua em 1876, parâmetro que prevaleceu até meados do século XX (DREGER, 2001). A partir de então, o manejo médico da ambiguidade sexual afastou-se da observação e classificação e adotou mais e mais uma postura intervencionista, possibilitada pelo aperfeiçoamento das técnicas cirúrgicas, a descoberta dos hormônios sexuais, novas compreensões sobre o processo de diferenciação sexual embrionário e a possibilidade de testagem dos cromossomos sexuais (KARKAZIS, 2008).

A partir dos anos 1950, surge uma nova abordagem na biomedicina sobre a temática. John Money, Joan e John Hampson (1955a) afirmam que as “incongruências sexuais” que emergem nos casos de hermafroditismo ocorrem em uma “variável” ou na combinação entre duas ou mais “variáveis sexuais”¹⁰². Money e os Hampson, do hospital Johns Hopkins (EUA), foram responsáveis pelo desenvolvimento do Modelo Centrado no Sigilo e Cirurgia (SANTOS, 2006). Esse protocolo intervencionista de tratamento da ambiguidade sexual foi desenvolvido a partir dos anos 1950 com base no pressuposto da preponderância da socialização, da centralidade da anatomia genital na definição da identidade de gênero do indivíduo e da necessidade de sigilo para o próprio sujeito sobre a condição, visto que o acesso à informação poderia “prejudicar” o desenvolvimento “normal” da identidade de gênero (MONEY, HAMPSON, HAMPSON, 1955a; 1955b; MONEY, EHRHARDT, 1996; CORTEZ, 2015). Em contraste às abordagens médicas identificadas durante a primeira metade do século XX, largamente idiossincráticas e desenhadas caso a caso, o protocolo

¹⁰² As variáveis sexuais são o sexo designado e de criação, morfologia genital externa, estruturas reprodutivas internas acessórias, características sexuais secundárias e hormonais, sexo gonadal, sexo cromossômico, papel e identidade de gênero e, mais recentemente, foram incorporados o gene TDF, o gene SRY e o Antígeno H-Y (MONEY, 1994). Alguns profissionais atualmente dão preferência ao termo “sexo molecular” (ISNA, 2006), uma vez que pode haver distinção entre o “sexo cromossômico” e o “sexo genético” (WILSON; REINER, 1999).

proposto por Money logrou uma inédita homogeneização dos procedimentos adotados nos casos de hermafroditismo (REDICK, 2004). O protocolo foi largamente adotado em vários países, inclusive no Brasil.

O aspecto mais inédito da abordagem de John Money e seus colaboradores foi, ao menos em seu início, a afirmação da predominância da socialização na definição do que Money passa a chamar de “papel/identidade de gênero” (CORTEZ, 2015). Além disso, se o sentimento íntimo de pertencimento a um ou outro gênero já aparecia como uma das variáveis a serem consideradas nas tomadas de decisão médicas em propostas anteriores a Money, como no trabalho de Cawadias (1943)¹⁰³, a “identidade de gênero” ganha uma conceitualização e papel inéditos na abordagem biomédica da “ambiguidade sexual” com o protocolo de Money.

A partir de 1972, deparando-se com uma crescente produção científica sobre os efeitos dos hormônios durante o período pré-natal, Money e colaboradores incorporam a “teoria organizacional”, defendida por um de seus principais críticos, Milton Diamond (1965), dentre outros. Passam então a considerar que a identidade de gênero seria ao menos parcialmente influenciada pela ação hormonal sobre as vias neurais do cérebro, estabelecendo tendências para o desenvolvimento feminino ou masculino (VAN DEN WIJNGAARD, 1997, apud KRAUS, 2011).

Atualmente, são realizadas cada vez mais pesquisas com o objetivo de se identificar o “sexo cerebral” dos sujeitos de pesquisa, com base na teoria organizacional (NUCCI, 2010). Em relação à intersexualidade, essas pesquisas são consideradas promissoras por médicos e cientistas por permitirem estabelecer um prognóstico em relação à identidade de gênero que bebês e crianças intersexo virão a desenvolver, “otimizando” as intervenções médicas na definição deste ou daquele sexo-gênero. Apesar de reconhecerem que “um biomarcador para a identidade de gênero (ainda) não está disponível” (LEE et al., 2016, p.168, tradução nossa), os médicos seguem afirmando que os níveis de andrógenos aos quais os fetos são expostos no período pré-natal, assim como esses níveis durante a pequena

¹⁰³ Cawadias (1943) inclui como critério para a definição do sexo (ainda não se falava em “gênero”) do paciente com ambiguidade “genital e gonadal severas” o “sexo pragmático”, que é o sexo social de escolha do paciente, “que o fará mais feliz e possibilitará melhor adaptação.” (p.31. Tradução noss) Ou seja, a identidade de gênero, ainda que não recebesse esse nome, estava sendo levada em conta nas decisões sobre alguns casos de intersexualidade antes dos anos 1950.

infância e períodos posteriores, afetam os “comportamentos relacionados ao gênero”, incluindo orientação sexual e identidade de gênero.(e.g. LEE et al., 2016)

Ademais, o campo da genética vem ganhando cada vez mais relevância nos casos de crianças intersexo, como aponta a análise do Consenso de Chicago: a estrutura da classificação dos “tipos de intersexualidade” já não está mais assentada nas gônadas, como citado acima, mas remete ao domínio da genética, embriologia e biologia molecular (MACHADO, 2008b). De acordo com Arboleda et al. (2014), os DDS ocorrem majoritariamente em decorrência de mutações genéticas que influenciarão o desenvolvimento das gônadas ou a ação hormonal. Ou seja, a *causa* ou *origem* da intersexualidade são alocadas nos fatores genéticos, o que por extensão também significa dizer que são os genes os responsáveis primários pela definição do sexo.

Ainda assim, há controvérsias importantes no debate médico, permeadas por zonas de indefinição, sobretudo no que se refere à identidade de gênero dos pacientes intersexo e, conseqüentemente, as terapêuticas mais indicadas em cada caso, como é possível constatar na versão atualizada do Consenso de Chicago:

Os dados permanecem inadequados para abordar preocupações importantes, incluindo a atribuição de sexo masculino ou feminino, indícios que predizem o desenvolvimento da identidade de gênero, questões cirúrgicas relacionadas ao tempo e consentimento e as melhores medidas de preservação da fertilidade. (LEE et al., 2016, p.159, tradução nossa)

Constata-se um processo de “complexificação do biológico”, de refinamento e crescente especificação dos bioelementos envolvidos nos processos de “diferenciação sexual”, como comenta Machado (2008a). A criação e incorporação de indícios tais como os genes TDF e SRY ilustram essa observação.

Concomitantemente, é possível identificar um paulatino “endurecimento”, em direção às *hard sciences*, das teorias sobre o “desenvolvimento sexual”, também chamadas de “teorias da diferenciação sexual”, à medida que a *psique*, as experiências vivenciadas durante a vida e o contexto sociocultural perdem espaço frente a bioelementos (mais ou menos) mensuráveis, ainda que invisíveis, sejam eles a carga genética ou hormônios.¹⁰⁴ Em

¹⁰⁴ Vale citar a ascendência da teoria da epigenética atualmente, segundo a qual experiências de vida progressas, individuais e coletivas (familiares) (e, portanto, indiretamente, as condições de vida e o contexto social) passam

outras palavras, a *mente* vem perdendo espaço para o *cérebro*. Os conceitos do “sujeito da neurociência” ou o “sujeito cerebral”, que “*não possui um cérebro, ele próprio é seu cérebro*” (NUCCI, 2015, grifos no original), expressam a tendência de “endurecimento” das teorias ligadas à sexualidade. “O cérebro então passa a ser compreendido como órgão exclusivo para a formação dos modos de subjetivação dos sujeitos – o órgão que define e carrega as identidades dos indivíduos.” (Idem, p.66)

O campo *psi*, também ele, tem sido atravessado pelo processo de biologização da mente, e tem tido que se haver com as técnicas de “colonização do corpo”, em sua superfície visível e sua profundidade invisível, “técnicas de visualização médica, que revelam nossa visceralidade, em busca de melhores diagnósticos e tratamentos.” (ZORZANELLI; ORTEGA, 2011, p.31)

A crescente incorporação, por John Money, de pesquisas sobre a ação hormonal nas vias neurais do cérebro e “novas” variáveis sexuais, como o gene SRY, são expressão do citado processo de “endurecimento” das teorias biomédicas sobre a sexualidade. A afirmação sobre a “neutralidade de gênero ao nascimento” e seu desenvolvimento através de processos de socialização parece ser insustentável atualmente. Deparamo-nos com o fortalecimento da ideia do “sexo verdadeiro”, localizado no cérebro, a despeito das dificuldades de acessá-lo que os casos de intersexualidade impõem à biomedicina. Ao paradigma do sujeito cerebral, dimorficamente generificado, sobrevêm constrangimentos vários ao deparar-se com a “indefinição” dos DDS.

Por mais que a biomedicina e mesmo parte do ativismo intersexo (DREGER; HERNDON, 2009; FEDER, 2009) afirmem que a intersexualidade deva ser encarada como uma questão de “saúde” e não de gênero/sexualidade, os constrangimentos e silêncios perante os “casos difíceis”, inclassificáveis, nos quais a definição do sexo-gênero é deixada à escolha da família ou ao que é “possível ser feito”, sub-repticiamente revelam os tabus que perpassam a questão, referentes ao gênero e referentes ao conhecimento científico. É nessa zona cinzenta dos “casos difíceis” que o paradigma científico do dimorfismo sexual, base para as intervenções biomédicas nos casos de DDS, vê suas classificações e capacidade explicativa colapsarem.

a ser inscritos e codificados no DNA dos sujeitos, logo, *decifráveis*, com o auxílio do *programa/tecnologia* correto, e passados adiante à sua prole.

Em pesquisa anterior (CORTEZ, 2015), busquei compreender as conexões entre a produção teórica de feministas e os nascentes movimentos pelos direitos das pessoas intersexo nos Estados Unidos a partir da década de 1990. Foi constatado que houve, e ainda há, profundas influências recíprocas entre os discursos feministas teóricos e aqueles dos referidos movimentos sociais, por vezes a ponto de ser difícil distinguir claramente entre uns e outros. A produção teórica feminista sobre a intersexualidade naquele país tinha como um de seus fundamentos a negação da “neutralidade” e “objetividade” dos saberes, ou da ciência, e a afirmação da implicação política do que é produzido no campo acadêmico.

Portanto, a produção teórico-ativista de pesquisadoras feministas forneceu importantes reflexões epistemológicas e bases argumentativas para as reivindicações das pessoas intersexo militantes a partir dos anos 1990, ao passo que as atividades da militância geravam “material” para as pesquisas acadêmicas. Houve inclusive casos de pesquisadoras feministas que trabalharam de forma voluntária ou remunerada em organizações de pessoas intersexo. Apesar dos desequilíbrios de poder e das divergências entre indivíduos e grupos, teóricas feministas e militantes intersexo construíram importantes alianças políticas naquele início, contribuindo efetivamente para a colocação das pautas do movimento no debate público e para a circulação de ideias expressas, em um primeiro momento, nos círculos extremamente restritos dos debates e publicações acadêmicos. (CORTEZ, 2015)

Fundamentadas pela crítica feminista à heterossexualidade compulsória e à dicotomia de sexo e gênero (RUBIN, 1975; SCOTT, 1990; BUTLER, 2014), autoras e autores de países como os Estados Unidos, Inglaterra, França, Suíça, Argentina e Quênia vêm dedicando-se à temática da intersexualidade, ora empreendendo uma crítica feminista às ciências, ora voltando-se para a problematização ética dos protocolos médicos (KESSLER, 1990; FAUSTO-STERLING, 1993; DREGER, 2001; LÖWY, 2003; DORLIN, 2005; KARKAZIS, 2008; KRAUS et al., 2008; PREVES, 2008; CABRAL, 2009; FEDER, 2009; GERMON, 2009; KRAUS, 2011; MORLAND, 2001; 2015; MAMHARE, 2017). Como dito, esses autores travaram relações estreitas com o ativismo de pacientes intersexo, cuja voz mais ativa a partir dos anos 1990 foi a *Intersex Society of North America* (ISNA), e vêm atuando como aliadas às lutas desses grupos pela desestigmatização da intersexualidade e em defesa da integridade corporal e autonomia pessoal das pessoas intersexo (CORTEZ, 2015).

A sensação de “novidade” da temática da intersexualidade também se traduz em pesquisas da área de ciências humanas e sociais no Brasil, onde a partir da primeira década dos anos 2000 começam a surgir pesquisas *centralmente* dedicadas a ela, formulando análises críticas sobretudo ao manejo médico da intersexualidade. Este projeto está inserido nessa nova onda. Atualmente, há um número crescente de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros da área das humanidades dedicados à discussão da temática da intersexualidade de um ponto de vista interdisciplinar (e.g. SCHWERINER, 1993; SANTOS, 2000; SANTOS, ARAÚJO, 2003; CORRÊA, 2004a; 2004b; SANTOS, 2006; MACHADO, 2008a; 2008b; 2014; SILVA, 2010; CANGUÇÚ-CAMPINHO, 2012; OLIVEIRA, 2012; NETO, BICALHO, 2013; BRITO, 2014; COSTA, 2014; 2018; GUIMARÃES, 2014; CORTEZ, 2015; PIRES, 2015, 2020; ROEDEL, 2017; DIAS (coord.), 2018; VIEIRA, 2018). Ainda no campo das humanidades, há produções que discutem questões de gênero e sexualidade e apontam a intersexualidade como problema, ainda que não seja o objeto central destas pesquisas (e.g. RIBEIRO, 2005; RIBEIRO, 2006; LEITE JR., 2009; FLORES, 2014; GAUDENZI, 2018).

A produção nacional na área de humanidades alinha-se ao debate internacional das ciências humanas e sociais sobre intersexualidade, sobretudo de autoras estadunidenses. Parece ser consensual entre autores brasileiros e estrangeiros das áreas de ciências humanas citados, a interpretação de que o “manejo clínico” da intersexualidade tem como diretriz mais fundamental a manutenção da “coerência” entre a anatomia dos corpos, o sexo designado ao nascimento, a identidade de gênero, papel de gênero e orientação sexual heterossexual dos indivíduos em questão. Em geral, esses autores adotam um posicionamento crítico a esses processos de normalização, ecoando as críticas do movimento intersexo.

O diálogo e as influências recíprocas entre o campo das humanidades e o ativismo intersexo são também notados no crescente número de pesquisas acadêmicas realizadas por pessoas intersexo. Amiel Modesto, Georgiann Davis, Hida Vilorio, Iain Morland, Janik Bastien-Charlebois, Mauro Cabral, Morgan Carpenter, Morgan Holmes e Vincent Guillot são exemplos de pesquisadores que se identificam como intersexo e que produzem pesquisa acadêmica sobre a intersexualidade.

Por um final circular: voltando a Pulaski e ao início

Nesta seção, não retomarei ponto a ponto o que foi dito nos capítulos que percorremos juntos. Isso já foi feito ao final de cada capítulo, com as *pequenas conclusões*, onde procurei enfatizar os pontos mais importantes discutidos previamente e apreender conclusões deles. Gostaria de dedicar esta parte final a algo distinto, que é reencontrar Pulaski e continuar seguindo o fio da in/visibilidade médica do hermafroditismo/intersexualidade, considerando o que já foi discutido até aqui. Meu objetivo com esta seção de encerramento *sui generis* é justamente me esquivar do fim e deslocar a importância tradicionalmente posta nas conclusões de uma tese para o que restará de inconcluso neste trabalho. Ou seja, o mais importante é o que não conseguirei concluir, é o inacabado, o provisório, aquilo que se projeta para o futuro.

Como foi dito no capítulo sobre o espírito do texto foucaultiano, uma genealogia volta ao passado para iluminar problemas do presente, ou para compreendermos como chegamos ao ponto em que estamos. A problematização do presente, entretanto, implica um questionamento quanto à sua própria exequibilidade. Quanto mais nos aproximamos do ponto onde nos encontramos, tanto maior é a necessidade de nos perguntarmos quanto à possibilidade de reflexão sobre o presente a partir do presente. Parafraseando Agamben (2014), sugeri que essa maior proximidade leva a uma tarefa impossível e que, não obstante, não pode deixar de ser realizada. Uma genealogia do futuro, como a entendo, é um exercício de pensar o presente recentíssimo, quase em tempo real; dada a grande proximidade aos eventos analisados, eventos que muitas vezes seguem em andamento, não é possível ter clareza quanto a seus rumos e os significados mais duradouros que receberão. Dado esse aspecto de novidade, o que se pode fazer sobre o presente-muito-presente são conjecturas; considerando-se o que sabemos sobre o passado, a crítica do presente apenas pode ser ensaiada. Por isso estou chamando-a de genealogia do futuro, algo impossível de ser feito e que, não obstante, deve ser feito.

Se todo ensaio é experimentação, é tentativa e exercício, gosto de pensá-lo como mais afeito ao *processo* do que às *conclusões*. Um processo de criação cujo motor é o movimento em si; cujo objetivo é ver aonde ele pode nos levar, e de que forma. Ele pode acabar nos levando a becos sem saída, o futuro poderá prová-lo disparatado, *nonsense*, desconectado

dos sentidos que acabarão ligados ao evento a longo prazo. E está bem que seja assim. Não negar, mas abraçar a provisoriidade do texto como seu ingrediente fundamental pode ser uma maneira de descansar das ansiedades de enunciação da verdade – sem que isso signifique, entretanto, uma des-solidarização com as lutas concretas do presente e suas estratégias de disputa de poder.

Se não é desejável que nos furtemos de ocupar os campos da veridicção e disputar as posições que possibilitam enunciar verdades científicas, históricas, biológicas, médicas - verdades melhores, mais justas, mais potentes do que aquelas criadas pelos discursos hegemônicos -, talvez uma boa estratégia seja infiltrar ensaios do futuro dentre as retomadas genealógicas do passado. Ou seja, inventar momentos de *ensaiificação* do presente como forma provisória de desfazer a dicotomia entre o verdadeiro e o falso, ficcionalizando o passado como maneira de produzir “efeitos reais sobre nossa história presente”, como disse Foucault:

Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dou conta claramente que nunca escrevi nada senão ficções. Eu não quero dizer por isso que estas estejam fora da verdade. Me parece que é possível aí fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim “ficcione”. “Ficcione-se” a história a partir de uma verdade política que a torna verdadeira, “ficcione-se” uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica. (*Dits et Écrits*, vol. III, p.236 apud ARAÚJO, 2011, p.58-9)

Para tanto, é possível se apropriar dos discursos mesmos que embasaram as hierarquias de sexo-gênero, sexualidade e raça, e virá-los pelo avesso. Tomar a história tradicional e virá-la contra si mesma; inventar usos *offlabel* para as categorias. Para ensaiar essa proposta, voltemos ao esqueleto de Pulaski, um caso que em muitos sentidos é divergente das histórias tradicionalmente contadas sobre hermafroditas/intersexo, diferente de Herais, Callo, Eleno/a, Herculine Barbin. É a história de uma vida que pôde ser vivida sem intromissões, uma vida comum, apesar de seu “heroísmo”.

Voltemos a Pulaski. Perante o esfacelamento do corpo já sem vida, depois que “os primeiros (e os últimos) vermes roeram suas frias carnes”, depois que a superfície de seu corpo foi desfeita pela laboriosa decomposição do tempo, seu esqueleto emergiu à tona, já despido do peso dos músculos, dos nervos e das entranhas; pôde então flutuar à superfície, e esperar. Por fim chegou o dia que foi retirado de sua caixa de metal e uma autópsia às avessas pôde ser realizada: partindo-se de seu corpo cadavérico já destrinchado, de sua interioridade esquelética já aparente, realizou-se um processo de reversão do tempo; não de decomposição, mas de recomposição daquele organismo. Não sendo possível reagrupar as carnes que já se transformaram em outra coisa, já viraram matéria orgânica reabsorvida pela terra, o que os pesquisadores fizeram foi buscar um corpo verossímil, que se ajustasse bem sobre o esqueleto “feminino”, como as roupinhas postas sobre as bonecas de papel. Em consonância aos indícios identitária e anatomicamente “contraditórios”, um corpo intersexo, contemporâneo, foi depositado sobre o esqueleto de trezentos anos.

Tratarei de um aspecto da história de Pulaski: as próprias condições de possibilidade da investigação sobre seu “verdadeiro sexo”. Meu interesse nessa história não reside no que o personagem histórico Pulaski tem de “heroico” ou “extraordinário”; seus “grandes feitos” como herói de guerra ou “cavaleiro excepcional” não me parecem interessantes em si, uma vez que assuntos como estratégia militar, batalhas, armas, vitórias e derrotas e a memória do belicismo tão valorizada pela história tradicional em seus detalhes mais comezinhos não são relevantes para este trabalho. Ao menos não diretamente.

Entretanto, o fato de a historiografia tradicional ser tão afeita à guerra e preocupar-se em produzir uma memória detalhada desses episódios é justamente aquilo que tornou possível a investigação sobre a identidade da ossada e a busca pelo verdadeiro sexo de Pulaski, em dois sentidos: quanto ao estabelecimento da relevância social da pesquisa – por ser um herói de guerra, a trajetória de Pulaski torna-se *memorável*, ao passo que é a produção desse tipo de memória do passado que o torna herói de guerra – e quanto à produção e conservação de documentos históricos que possibilitam a narração de sua história. É em função da atribuição de valor a seus atos como fatos memoráveis para a narrativa de constituição da nação estadunidense que a pesquisa para se estabelecer a correta identidade de um conjunto de ossos pôde ser justificada. Assim, o esqueleto de Pulaski destaca-se dentre outros esqueletos da mesma época; como herói de guerra, ele é ressuscitado de sua tumba

como alguém que “merece” ser lembrado em sua identidade guerreira; é por ter sido um “homem excepcional” naquilo que era considerado uma das mais prestigiosas atividades masculinas, ser soldado, que ele se tornou personagem histórico.

Portanto, Pulaski vem sendo lembrado por incorporar o ideal guerreiro, masculino e masculinista; como guerreiro excepcional que lutou do “lado certo”, pela independência dos Estados Unidos, compreende-se que ele deve ser lembrado, seu nome deve ser pronunciado, seus feitos devem ser celebrados: trata-se de uma pessoa cujos passos ecoam no presente, convertida em personagem histórico. A própria existência e conservação de documentos, pinturas e bustos que relatam o que ele fez ou deixou de fazer em vida tiram-no do anonimato e do apagamento da memória trazida pelo tempo para a maior parte das pessoas que já puseram seus pés sobre a Terra. Esses *documentos são monumentos* à guerra, ao Estado-nação e àqueles a quem atribui-se um papel nesses processos, como diria Foucault (PEREIRA; SEFFNER, 2008). Como soldado exemplar, ele é considerado alguém digno de ser lembrado, e lembrado de forma honrosa.

Ironicamente, sua história seria novamente lembrada e celebrada, mas não da maneira que seus biógrafos militares esperavam. O curso dessa história foi desviado com uma reviravolta surpreendente – a atribuída incongruência entre os vários elementos acionados para se averiguar a identidade dos restos mortais -, fazendo com que sua trajetória ganhasse toda uma gama de novos significados. O desalinho entre a identidade masculina de Pulaski e os sinais encontrados no esqueleto forjaram um novo olhar para esse personagem histórico; um olhar que buscava por novos indícios. E essa história pôde então receber, de maneira formidável, um novo conjunto de sentidos: a intersexualidade de Pulaski seria “descoberta” e ele passaria a representar a *existência possível* e o *corpo ambíguo habitável* que foram sistematicamente apagados da historiografia tradicional, como ressaltado por Hida Vilorio (2019), ativista intersexo estadunidense – apagados memorial e materialmente, através de processos que tornavam impossíveis a existência e a memória daqueles/as considerados hermafroditas, por obra da perseguição e do assassinato, da infâmia e da humilhação a que eram submetidos.

Na reportagem de Nico Lang (2019) sobre a intersexualidade de Pulaski, declarações de Hida Vilorio, Victor Salvo e Israel Wright, ativistas LGBTQI+, convergem quanto ao valor representativo do caso de Pulaski para as pessoas intersexo: os três referem-se à

escassez da relatos históricos sobre personalidades que viveram com corpos ambíguos. Para além dos casos trágicos daqueles/as condenados à fogueira ou às redesignações de sexo-gênero, há um grande silêncio, uma grande lacuna. Hida Vilorio comenta: “eu sempre soube, dados os números de nossa população, que nós tínhamos ancestrais. Eu ficava triste em pensar que nunca saberia sobre as pessoas maravilhosas que foram intersexo ao longo de nossa história.” (LANG, 2019, p.17. Tradução nossa) A partir das reflexões dos três ativistas, gostaria de pensar a in/visibilidade da ambiguidade sexual no corpo e na história, para tentar compreender *as razões da escassez desses relatos*. Pergunto-me sobre a *possibilidade mesma de produção e preservação da memória* de pessoas que viveram de forma não problemática com um corpo sexualmente ambíguo. Esse tipo de registro é *possível*? *Como contar* essas histórias no presente?

Ao longo deste trabalho, vimos como a visibilidade da ambiguidade é crucial para se compreender os destinos, frequentemente trágicos, aos quais hermafroditas foram condenados ao longo dos séculos. Fosse através do infanticídio de bebês considerados sexualmente ambíguos durante a Antiguidade grega e romana, fosse nos casos em que se identificava uma transformação do sexo - em geral do feminino ao masculino, e que culminavam em denúncias às autoridades civis e religiosas, cujos desdobramentos podiam ser a pena capital, o desterro ou a mandatória incorporação de uma nova identidade, masculina -, as implicações da visualização da ambiguidade sexual no corpo eram via de regra trágicas. Implicavam em uma intromissão na vida do sujeito, levada a cabo pelo poder de pais, maridos, padres, médicos, parteiras, juízes e peritos, frequentemente apoiada e alimentada pela comunidade através de denúncias às autoridades, fofocas e rumores, e culminavam em intervenções jurídico-religiosas diversas, mas que guardavam uma característica comum: seu aspecto público. Ou seja, a visibilidade da ambiguidade no corpo frequentemente implicava a exposição pública do sujeito.

A exposição pública do/a hermafrodita podia vir conjugada ao apagamento da memória de sua existência, como era o caso da morte civil romana e a figura jurídica do *homo sacer* (EVÊQUE, 2018), ou o contrário, a produção da memória, através da ostentação pública dos suplícios e, por vezes, através das cicatrizes rituais deixadas nos corpos (FOUCAULT, 2007). A morte pela fogueira, como ocorreu com Antide Collas na França em 1599 (FOUCAULT, 2010c) ou o auto-de-fé ao qual Eleno/a de Céspedes foi submetido em

Toledo (BURSHATIN, 1999) atestam o caráter público dos suplícios típicos do poder soberano (FOUCAULT, 2007). Mesmo quando não eram instaurados processos contra aqueles/as considerados hermafroditas, a exposição pública dos sujeitos pode ser constatada na emergência dos *freak shows*, já na era moderna (COURTINE, 2013; SANCHES, 2015), como vimos com o caso de Saartjie Baartman (BUIKEMA, 2009; PIRES, 2020).

Ou seja, a visualização da ambiguidade sexual em um corpo acarretava a iminência de sua exposição pública e constituía risco de morte para os sujeitos. O conhecimento público da diferença corporal de hermafroditas era algo a ser evitado a todo custo, e o melhor que poderia acontecer para essas pessoas é que não houvesse qualquer registro de sua existência como tal: “sua única esperança para viver uma vida em paz passava por apagar quaisquer evidências de sua existência”, afirmou Victor Salvo ao jornalista Nico Lang (2019, p.17. Tradução nossa), ao comentar sobre o caso Pulaski. Mesmo quando a pena capital não era levada a cabo, a humilhação e a violência eram efeitos constituintes e desejados da exposição pública dos sujeitos considerados sexualmente ambíguos.¹⁰⁵

Portanto, a enxergabilidade da mistura indevida entre feminilidade e masculinidade em um corpo era muito frequentemente causa e efeito das violências perpetradas contra ele, uma vez que a visualização mesma daquele corpo e a busca pelos indícios da ambiguidade já eram resultados de processos invasivos naquela vida. Com o caso de Eleno/a, vimos que o poder religioso se utilizava dos conhecimentos médicos para formar o extenso rol de provas em um processo contra uma pessoa, o que também se verifica nos processos contra hermafroditas catalogados por Foucault (2010c), a partir da publicação de Ernest Martin (1880). Ainda que o exame do corpo do acusado pelos médicos tivesse um papel central, o que era constatado no exame poderia ser contestado e perder importância ao longo da investigação. A confissão do/a acusado e o relato das testemunhas emergia como o segundo, e me parece que até mais importante, elemento central no processo, com seu caráter duplamente religioso e jurídico. Inclusive, o elemento disparador dos processos, no mais das vezes, eram as denúncias feitas pelos párocos locais e/ou conhecidos/as do acusado; eram

¹⁰⁵ Como destaca Barbara Pires (2020), a humilhação e a violência seguem sendo marcas indelévels dos processos de “averiguação do sexo” aos quais atletas intersexo são submetidas atualmente pelas instâncias de regulamentação do esporte profissional. Para uma análise sobre gênero e humilhação, ver também DÍAZ-BENÍTEZ, M.A. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 51-78, maio/ago. 2019.

os/as vizinhos, os/as amantes, os cônjuges, os padres que punham em marcha as engrenagens dos tribunais católicos. No século XVI, não eram os médicos os *whistleblowers*¹⁰⁶ do sexo estamental, ou tampouco os seus *gatekeepers*¹⁰⁷. Quem fazia esses papéis eram os vizinhos e a Igreja.

Considerando-se os perigos que a ambiguidade trazia à vida dos sujeitos, é lícito pensar que *bem viveu quem bem se escondeu*, como escreveu Ovídio. Nos casos em que a ambiguidade sexual era feita enxergável, aqueles sujeitos deparavam-se com o perigo dos processos, das penas capitais, dos exílios. Se passassem despercebidos, se sua diferença corporal não saltasse aos olhos, tanto melhor, pois poderiam seguir vivendo suas vidas em paz. Temos aí uma das razões que explicam a escassez de relatos sobre aqueles/as que viveram com corpos ambíguos no passado.

Entretanto, se parto do princípio de que a diferença não é algo em si, algo que independe dos valores e dos sentidos que se lhe atribua; pelo contrário, se só é possível compreendê-la a partir de marcos históricos e sociais específicos, é necessário pensar sobre a *produção* da diferença corporal naqueles contextos. Nas pesquisas históricas às quais tive acesso sobre a “ambiguidade sexual”, o hermafroditismo emerge como categoria jurídica e médica; é produto dos saberes produzidos e práticas performadas pelos poderes que regulavam o sexo estamental e que não eram de exercício exclusivo da Igreja, do rei ou da medicina. Espriavam-se pela sociedade, eram colocados em funcionamento pelos vizinhos, pelos párocos, por maridos e conhecidos, como dito. A captura dos sujeitos ditos hermafroditas pelas engrenagens punitivas civis, eclesiásticas e inquisitoriais era um

¹⁰⁶ *Whistleblower*, literalmente “soprador de apito”, é um termo atualmente utilizado sobretudo no direito internacional e no jornalismo para fazer referência a um delator, um denunciante de má conduta, atividade desonesta ou ilegal que ocorre em uma organização pública ou privada. Edward Snowden é um exemplo de *whistleblower*. Todavia, a expressão suscita outras imagens, menos ligadas à justiça social, e mais à normatividade e (re)instauração da ordem: os policiais e vigilantes de bairros que se utilizam de apitos em suas rondas, tanto para afugentar “malfeitores”, impedindo o delito, quanto para chamar a atenção para um mal feito – a mesma função que têm as sirenes dos carros de polícia. No filme mexicano *A Zona do Crime* (*La Zona*, Rodrigo Plá, 2008), vemos a utilização do apito nesse mesmo sentido, com a “sutil” diferença que o apito é utilizado por moradores de um condomínio de luxo para caçar um adolescente pobre que entrou naquele território privado. No filme, o apito representa a vigilância, as sanções e a “justiça” paraestatal levadas a cabo por uma classe privilegiada que outorga a si mesma o poder de decretar estado de exceção em seu pequeno território “autônomo”, perseguindo e assassinando o adolescente, suspeito de ter cometido um crime. Assim, com relação às denúncias apresentadas à Igreja contra hermafroditas por seus/as conhecidos, utilizo o termo com a conotação ambígua que ele possa ter quando pensamos na imagem do assopro do apito como denúncia de um crime (no contexto histórico), normatização, restauração da ordem, delação e sanção aos “infratores”.

¹⁰⁷ *Gatekeeper*, ou sentinela, é uma figura que “guarda o portão”, ou seja, que regula o acesso a algo, concedendo ou impedindo a passagem.

desdobramento, uma nova etapa das redes enxergadoras que regulavam o sexo estamental, mas que não se iniciavam ali, nas altas instâncias do poder.

Isso não significa dizer que não houvesse outras pessoas, ignoradas pelos relatos históricos, que vivessem com corpos ambíguos identificados como tais por si mesmas e seus convivas. Tampouco significa dizer que a ambiguidade sexual era tornada visível como efeito exclusivo dos poderes médicos e jurídicos, com a correspondente conotação negativa e as violências que a acompanhavam. No entanto, é através do exercício dos poderes médico, religioso e penal que os relatos sobre a ambiguidade sexual chegam até o presente, majoritariamente, sob a forma da categoria do hermafroditismo. Era nas instâncias estatais e religiosas e através dos saberes médicos que a memória era produzida: são os processos da Inquisição espanhola que nos falam de Eleno/a de Céspedes, são os filósofos, médicos, historiadores, juristas da antiguidade que nos falam dos bebês hermafroditas assassinados.

Com isso, quero dizer que há um grande viés na historiografia tradicional, que dificulta ou oblitera mesmo o acesso a memórias das vidas de sujeitos que viveram bem com corpos ambíguos, sem que fossem submetidos a intervenções jurídicas ou médicas. É uma questão ligada à própria disponibilidade das fontes: se a memória que chega até nós era largamente produzida e mantida pelos poderes instituídos; se a Igreja e o Estado incumbiam-se da regulação do sexo estamental nas esferas moral, ritualística, notarial e penal, e eram (seguem sendo, em grande medida) os mantenedores desses registros, há um universo de existências e sentidos atribuídos à diferença corporal sobre os quais não sabemos e talvez nunca saibamos, pois não foram registrados, ou o foram marginalmente. São os sujeitos que viveram de maneira não problemática com sua ambiguidade corporal, pois não se viram capturados em algum momento de suas vidas pelas redes enxergadoras do poder médico e jurídico-religioso, cujas instâncias são as grandes produtoras e mantenedoras da memória. E então nos vemos na paradoxal situação de falar daquilo que possivelmente nunca poderemos saber, mas que possivelmente existiu; é uma tarefa impossível, que não pode deixar de ser feita. Ela só pode ser feita como uma ficcionalização do passado.

No caso de Pulaski, não houve denúncia, não houve processo. Se a ambiguidade foi vista em seu corpo ao longo de sua vida, essa visualização não acarretou dúvidas quanto a seu sexo; ele não foi considerado hermafrodita. O batismo de Pulaski na residência familiar e não em uma igreja, como era de praxe à época, leva a crer que algum tipo de diferença foi

constatada em seu corpo; não obstante, foi criado como menino e viveu com uma identidade masculina, sem que fossem levantadas suspeitas ou feitas denúncias contra ele. Sua memória, proficuamente produzida-preservada pelos historiadores dedicados à temática militar, não carrega traços de infâmia ou de dúvida. Por isso, é possível afirmar que Casimiro Pulaski, um esqueleto de quase trezentos anos, é intersexo, e não hermafrodita. Sua intersexualidade é produto das atuais disputas que giram em torno dos sentidos e do valor atribuídos à “ambiguidade sexual”.

Sua intersexualidade é produto das formas hodiernas de visualização-produção do sexo no corpo, tornada possível porque ele não foi tomado como hermafrodita durante a vida. Em outras palavras, ele viveu uma vida comum, uma vida sem as interferências que caracterizam todos os relatos sobre hermafroditas que vimos ao longo deste trabalho, com seus graus mais ou menos extremados de violências. Deixado para viver sem intromissões, Pulaski viveu uma boa vida (se considerarmos que passar a breve vida metido em guerras é viver bem; mas essa é outra questão). Se tivesse sido considerado hermafrodita, sabe-se lá o que lhe teria acontecido; possivelmente não teria vindo a ser lembrado como herói de guerra, não teria entrado para os anais da história, não teria sido feita uma pesquisa para a correta identificação de seus restos mortais, não seria celebrado pelos ativistas estadunidenses como herói nacional intersexo e eu não estaria falando sobre ele.

É por isso que a história de Pulaski é preciosa. A produção de sua intersexualidade permite voltar a história tradicional contra si mesma; resignificar seus monumentos; celebrar seu “herói de guerra” por razões outras, desconfortáveis, inquietantes para os “historiadores da verdade”; produzir, a partir do presente, fatos passados que não foram registrados. Produzir a intersexualidade de um camarada que viveu há quase três séculos e que entrou para os anais da história por incorporar o que há de mais hegemônico significa adicionar uma nova dobra a sua *persona* histórica, colando a seus bustos sentidos que vêm sendo atualmente construídos, contra-hegemonicamente, e atribuídos à “ambiguidade sexual” e à diferença corporal. São narrativas que procuram ressaltar a habitabilidade dos corpos intersexo e celebrar as vidas possíveis, as boas vidas que podem ser vividas sem que os corpos sejam submetidos às violências normalizadoras da medicina. Construir Pulaski como herói de guerra intersexo é fazer com que saberes e existências subalternas venham à tona. Ironicamente, por obra da própria glorificação de heróis, guerras e armas e pela própria

preocupação da historiografia tradicional em honrar a memória dos “homens honrados”. A ironia deste caso é a cereja do bolo.

Referências

AGAMBEN, G. **Homo Sacer: Poder Soberano e Vida Nua**. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1995].

_____. “O que é o Contemporâneo?”. In **Nudez**. – 1ª ed. – São Paulo: Editora Autêntica, 2014, p.19-34.

_____. **O Aberto: o Homem e o Animal**. – 2ª ed. – Edição revista – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 [2002].

AJOOTIAN, A. “*Monstrum* or *Daimon*: Hermaphrodites in ancient art and culture”. B. Berggreen, B.; Marinatos, N. (eds.) **Greece & Gender**, Bergen 1995, p.93-108.

ALAIMO, S. “From Rusty Genetics to Octopussy’s Garden”. **The Goose**, Vol. 17, No. 1, Art. 54, 2018.

AMATO, V. “Intersex Narratives: Shifts in the Representation of Intersex Lives in North American Literature and Popular Culture”. [transcript] **Queer Studies**, vol.12, 2016, 317 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of Arts and Humanities II at Humboldt University of Berlin, Berlin, 2016.

ANDROUTSOS, G. “Hermaphroditism in Greek and Roman antiquity”. **Hormones**, 5(3), 2006, p. 214-217.

ANDROUTSOS, G; PAPADOPOULOU, M.; GEROULANOS, S. “Les premières opérations de changement de sexe dans l’antiquité”. **Andrologie**, 11, n° 2, 2001, p. 89-93.

ARAÚJO, G. “Ficção e Experiência, ou Foucault reconta a História”. **AISTHE**, Vol. V, n° 8, 2011, p. 58-72.

ARBOLEDA, V.A et al. “Genetics, underlying pathologies and psychosexual differentiation”. **Nat Rev Endocrinol**, 10(10), October 2014, p. 603–615.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE UROLOGÍA. Historia de la Urología Española: LA MEDALLA "FRANCISCO DÍAZ" LEGADO DEL PROFESOR PUIGVERT A LA UROLOGÍA ESPAÑOLA (site) 2019. Disponível em <http://historia.aeu.es/MedallasFranciscoDiaz.htm> Acesso em 17/02/2020.

ASTORINO, C.; VILORIA, H. “Brief Guidelines for Intersex Allies: information to help you spread awareness about intersex people”. [panfleto] Oii-USA, 2012.

AULICINO, A.J. **Em torno de um caso de intersexualidade**. (Tese). Rio de Janeiro – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1929.

AZEREDO, V.D. “A metodologia de Foucault no trato dos textos nietzschianos”. **Cad. Nietzsche**, São Paulo, v. I n.35, 2014, p. 57-85.

BELLINI, L. **A Coisa Obscura**: Mulher, sodomia e Inquisição no Brasil Colonial – São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BIRMAN, J. “Genealogia da Clínica”. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, 21(3), set. 2018, p. 442-464

BRAIDOTTI, R. **Nomadic Subjects**: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York: Columbia University Press, 1994.

_____. “A critical cartography of feminist post-postmodernism”. **Australian Feminist Studies**, Vol. 20, No. 47, 2005.

_____. “Animals, Anomalies, and Inorganic Others”. **PMLA**, Vol. 124, No. 2, Mar. 2009, pp. 526-532 .

BRASIL. Ministério da Saúde. “Hiperplasia Adrenal Congênita (HAC) ou Hiperplasia Congênita da Supra-renal”. Atualização em 15/08/2017. Disponível em <http://www.saude.gov.br/acoes-e-programas/programa-nacional-da-triagem-neonatal/hiperplasia-adrenal-congenita-hac> (Acessado em 11/10/2019 às 10:15).

BRITO, N.L. **Um ensaio sobre os corpos e seus nomes**: o intersexo nos meandros da sexualização. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2014.

BUIKEMA, R. “The arena of imaginings: Sarah Bartmann and the ethics of representation”. In BUIKEMA, R.; VAN DER TUIN, I. (eds.) **Doing Gender in Media, Art and Culture**. London: Routledge, 2009, p.70-84.

BURSHATIN, I. “Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain”. In BLACKMORE, J.; HUTCHESON, G.S. (eds.) **Queer Iberia**: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance. Durham & London: Duke University Press, 1999, p.420-456.

_____. “Obras invisibles: visualidad, contemplación y verdade”. In Cabello / Carceller. **Anexo: Caso Céspedes**. Publicado con motivo de la exposición *Cabello/Carceller. Borrador para una exposición sin título* (cap. III) (9 de febrero al 26 de mayo de 2019) MUAC, Museo Universitario Arte Contemporáneo. UNAM Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2019a, p.28-43

_____. “Resumen de Eventos Notables en la Vida de Eleno de Céspedes”. In Cabello / Carceller. **Anexo: Caso Céspedes**. Publicado con motivo de la exposición *Cabello/Carceller. Borrador para una exposición sin título* (cap. III) (9 de febrero al 26 de mayo de 2019) MUAC, Museo Universitario Arte Contemporáneo. UNAM Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2019b, p.58-61.

BUTLER, J. **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004.

_____. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BVSMS. Biblioteca Virtual em Saúde do Ministério da Saúde. BRASIL, 2014.
<http://bvsmms.saude.gov.br/>

CABRAL, M. “En estado de excepción: intersexualidad e intervenciones sociomédicas”. In CÁCERES, C. F.; CAREAGA, G.; FRASCA, T.; PECHENY, M. (ed.). **Sexualidad, Estigma y Derechos Humanos**. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina. Lima: FASPA/UPCH, 2006, pp.69-90.

_____. (ed.). **Interdicciones: escrituras de la intersexualidad**. Córdoba: Anarrés, 2009.

_____. “The Road to Hell. Intersex People, Sexual Health and Human Rights”. Keynote lecture at the 24th Congress of the World Association for Sexual Health and XII Congreso Nacional de Educación Sexual y Sexología. Building Bridges in Sexual Health and Rights. October 12- 15, World Trade Center, Ciudad de México, Mexico, 2019, p. 1-8.

CALADO, A.M.; PIRES, M.A. “An Overview of Teratology”. In FÉLIX, L. (ed.), **Teratogenicity Testing: Methods and Protocols**, Methods in Molecular Biology, vol. 1797, Springer Science+Business Media, LLC, part of Springer Nature, 2018.

CANDIOTTO, C. “Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault”. **Kriterion** vol.48 no.115 Belo Horizonte, 2007, pp.203-217.

CANGUÇÚ-CAMPINHO, A. K. F. **A construção dialógica da identidade em pessoas intersexuais: o X e o Y da questão**. 2012. 202 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CANGUILHEM, G. **O Conhecimento da vida**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CAPONI, S. **Loucos e Degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada**. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012.

CARILLO-ÉSPER, R. et al. “Andrés Vesalio, Francisco Díaz, Miguel de Cervantes Saavedra y el nacimiento de la urología en el siglo XVI”. In **Gac Med Mex**. vol. 151, 2015, p. 543-52

CASTIEL, L.D.; XAVIER, C.; MORAES, D.R. O Cinismo Publicacionista no Contexto Acadêmico Sanitário: ensaio sintomático na forma de recorte e cola In _____. **À Procura de um Mundo Melhor: apontamentos sobre o cinismo em saúde** – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2016, pp.181-196.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault** – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CAWADIAS, A.P. **Hermaphroditos: the Human Intersex**. Londres: William Heinemann Medical Books, 1943.

CELATI, A. “*Contra medicos: Physicians Facing the Inquisition in Sixteenth-Century Venice*”. **Brill: Early Science and Medicine** 23, issue 1-2, 2018, p.72-91.

CHASE, C. “Hermaphrodites with attitude: mapping the emergence of intersex political Activism”. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 4, n. 2, pp. 189-211, 1998.

CHILE. Circular nº18, de 22 dic. 2015. Instruye sobre ciertos aspectos de la atención de salud a niños y niñas intersex. Ministério de Salud, 2015.

CLUNE-TAYLOR, C. “From intersex to DSD: the disciplining of sex development”. **PhaenEx**, v. 5, n. 2, p. 152-178, 2010. Disponível em: <<http://phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/view/3087/2462>> Acesso em: 7 jul. 2014

GONÇALVES, J.F.G. “Foucault, a descontinuidade histórica e a crítica da origem”. **Revista Aulas: Dossiê Foucault N. 3 – dezembro 2006/março 2007**, p.1-21.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA (CFM). Resolução n.1664/2003. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 13 maio 2003. Seção 1, p. 101. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2003/1664_2003.htm>. Acesso: 05 maio 2014.

CORRÊA, M. “Não se nasce homem”. In: **ENCONTROS DA ARRÁBIDA, SEMINÁRIO "MASCULINIDADES /FEMINILIDADES"**. Lisboa: Fundação Oriente, 2004a. Disponível em: <https://social.stoa.usp.br/articles/0016/4388/nA_o_se_nasce_homem.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2014

_____. “Fantasias Corporais”. In: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (Org.). **Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras** Rio de Janeiro: Garamond, 2004b. p.173-181. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=BnG7KGs0RfMC&pg=PA173&lpg=PA173&dq=Fantasias+corporais+CORREA&source=bl&ots=Td16U6_d4c&sig=rUBpQpFD7Xcu6HhVMYq2e5png2g&hl=ptBR&sa=X&ei=dqaUVcCtMcTCggSDv4L4Ag&redir_esc=y#v=onepage&q=Fantasias%20corporais%20CORREA&f=false>. Acesso em: 02 jul. 2015.

CORREIO, C.F.R.G.V. “Michel Foucault: a genealogia, a história, a problematização”. In **Prometeus – Filosofia**, vol.7, ano 7, n.15, janeiro-junho de 2014.

CORREIO DA MANHÃ. Rio de Janeiro, 18 out. 1928.

CORTEZ, M. **Dualidade ou constelação?** Intersexualidade, feminismo e biomedicina: uma análise bioética. 2015. 166 f. Dissertação (Mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense e Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2015.

CORTEZ, M.; GAUDENZI, P.; MAKSUD, I. “Gênero: percursos e diálogos entre os estudos feministas e biomédicos nas décadas de 1950 a 1970”. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 29(1), e290103, 2019.

COSTA, A. G. **Fé cega, faca amolada:** reflexões acerca da assistência médico-cirúrgica à intersexualidade na cidade do Rio de Janeiro. 2014. 139 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

_____. **As impossibilidades do desenvolvimento:** enquadres da intersexualidade no Brasil contemporâneo. 2018. 262 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, Rio de Janeiro, 2018.

COURTINE, J.J. **Decifrar o corpo:** pensar com Foucault. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013 [e-book].

CZERESNIA, D. “Ciência, técnica e cultura: relações entre risco e práticas de saúde”. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro , 20(2): 447-455, mar- abr, 2004.

DAMASIO, F.; PEDUZZI, L. O. Q. “O Pior Inimigo da Ciência: procurando esclarecer questões polêmicas da epistemologia de Paul Feyerabend na Formação de Professores”. **Investigações em Ensino de Ciências** – V20(1), pp. 97-126, 2015

DAMIANI, D.; GUERRA-Jr, G. “As Novas Definições e Classificações dos Estados Intersexuais: o que o Consenso de Chicago Contribui para o Estado da Arte?” In **Arq Bras Endocrinol Metab**, p.51-56, 2007.

DASTON, L.; PARK, K. “The Hermaphrodite and the Orders of Nature: sexual ambiguity in early modern France”. In FRADENBURG, L.; FRECCERO, C. (ed.). **Premodern Sexualities**. New York, London: Routledge, Psychology Press, 1996, p.117-136.

DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. – 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].

DELCOURT, M. **Hermaphrodite:** Mythes et rites de la Bisexualité dans l’Antiquité classique. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

DESESSO, J.M. “The arrogance of teratology: A brief chronology of attitudes throughout history”. **Birth Defects Research**. 2018, p. 1–19.

DeVUN, L. "Erecting Sex: Hermaphrodites and the Medieval Science of Surgery". In **Osiris**, Vol. 30, No. 1, Scientific Masculinities (January 2015), pp. 17-37

DIAMOND, M. "A critical evaluation of the ontogeny of human sexual behavior". **The Quarterly Review of Biology**, v. 40, n. 2, p. 147-175, jun. 1965. Disponível em: <<http://www.hawaii.edu/PCSS/biblio/articles/1961to1999/1965:critical:evaluation.html>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

DIAS, M.B. (coord.) **Intersexo**: aspectos jurídicos, internacionais, trabalhistas, regristrais, médicos, psicológicos, sociais, culturais – São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2018.

DONATO, M.P. "Anatomy of a Scandal: Physicians Facing the Inquisition in Late Seventeenth-Century Rome". In **Enadrally Science and Medicine**, v.23, 2018, p. 53-71

DORLIN, E. "Sexe, genre et intersexualité: la crise comme régime théorique". In **Raisons Politiques**, n.18, p. 117-137, 2005.

DOSSE, F. **History of Structuralism**: the rising sign, 1945-1966 (vol.1). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997a.

_____. **History of Structuralism**: the sign sets, 1967-present. (vol.2) Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997a.

_____. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DREGER, A.D. "A History of Intersex: to the Age of Gonads to the Age of Consent". In: DREGER, A. D. (ed.). **Intersex in the age of ethics**. Hagerstown, MD: University Publishing Group, 1999. p. 5-22.

_____. **Hermaphrodites and the medical invention of sex**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

DREGER, A.D.; HERNDON, A.M. "Progress and Politics in the Intersex Rights Movement: Feminist Theory in Action". **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, 15:2, Duke University Press, 2009.

ECKERT, L. "From the 'Polymorphous Perverse' to Intersexualization: Intersections in Cross-Cultural Ethnographies". **Graduate Journal of Social Science** Vol. 10, February 2013.

_____. **Intersexualization**: the Clinic and the Colony. New York: Routledge, 2017.

ELIADE, M. **Mefistófeles e o Andrógino**: Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. - São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ESPAÑA. Ley 3/2016, de 22 de julio, de Protección Integral contra la LGTBifobia y la Discriminación por Razón de Orientación e Identidad Sexual en la Comunidad de Madrid, 2016. Disponível em http://noticias.juridicas.com/base_datos/CCAA/580692-1-3-2016-de-22-jul-ca-madrid-de-proteccion-integral-contra-la-lgtbifobia.html Acesso em 25/02/2018.

ESTRADA, J.W.M. “Michel Foucault y la Contra-Historia”. In **Rev. História y Memoria**, n.8, enero-junio, 2014, pp.211-243.

EVÊQUE, R. « Chronique d’un mort-vivant. Mise en altérité et devenir de l’*homo sacer* romain ». **Droit et cultures** - Revue internationale interdisciplinaire. L’étranger et le droit: Aujourd’hui comme hier, l’étranger à la porte du droit. 76 | 2018/2, p.1-42.

EUGENIDES, J. *Middlesex*. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [2002].

FAUSTO-STERLING, A. “Putting Woman in her (Evolutionary) Place”. In **Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men** - 2nd Ed. – New York: Basic Books, 1992.

_____. “The five sexes: why male and female are not enough”. **The Sciences**, p. 20-25, mar./apr. 1993.

_____. “Gender, Race, and Nation: The Comparative Anatomy of ‘Hottentot’ Women in Europe, 1815-1817”. In SCHIEBINGER, L. (ed.). **Feminism and the Body**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FEDER, E. K. “Imperatives of normality: from ‘intersex’ to ‘disorders of sex Development’”. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 15, n. 2, 2009.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017 [2004].

FEW, M. “That Monster of Nature: Gender, Sexuality, and the Medicalization of a ‘Hermaphrodite’ in Late Colonial Guatemala”, **Ethnohistory** 54:1 (Winter 2007), p.159-176.

FLORES, M.B.R. “Androginia e Surrealismo a propósito de Frida e Ismael – velhos mitos: eterno feminino”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

FLORES de la FLOR, M.A. **Los Monstruos em la Edad Moderna em el Mundo Hispánico**. Máster de Estudios Hispánicos - Universidad de Cádiz, cfcalado/2010.

_____. “La presencia de los monstruos en la prensa hispánica finidieciochesca”. **TROCADERO** (24) 2012 pp. 83-104.

FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas** – Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. **O Nascimento da Clínica**. – 5ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. “Polêmica, Política e Problematizações”. In **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, pp.225-233.

_____. “O Cuidado com a Verdade”. In **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b, pp.240-251.

_____. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão**. 34 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, H.L.; RABINOW, P. **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2ª edição revista. Coordenação editorial: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. **Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)** – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. **Herculine Barbin: being the recently discovered memoirs of a nineteenth-century french hermaphrodite**. New York: Vintage Books, 2010b.

_____. **Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)** – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970** – 24ª edição – São Paulo, Edições Loyola, 2014a.

_____. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. – 1ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

_____. “Aula de 30 de janeiro de 1980”. In **Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)**. Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014c, p. 67-84.

_____. “Sobre as Maneiras de Escrever a História”. In **Ditos e Escritos vol. II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a, pp.64-80.

_____. “Nietzsche, Freud, Marx”. In **Ditos e Escritos vol. II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, pp.41-57.

_____. “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo”. In **Ditos e Escritos vol. II – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento** – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c, pp.322-350.

_____. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In **Microfísica do Poder**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016a, pp.55-86.

_____. “Verdade e Poder”. In **Microfísica do Poder**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016b, pp.35-54.

_____. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. – 10ª ed. – São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2016c.

FRASER, R. T. D.; LIMA, I. M. S. O. “Intersexualidade e direito à identidade: uma discussão sobre o assentamento civil de crianças intersexuadas”. In **Journal of Human Growth and Development**, v. 22, n. 3, 2012, p. 358-366

GAGO, V. **A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular** – São Paulo: Elefante, 2018.

GALPERIN, G. “L’École de Nogent: the contributions of Etienne Wolff and Nicole Le Douarin”. In **Int. J. Dev. Biol.** 49: 79-83 (2005)

GARCÍA BACETE, F. J. et al. « Razones de desagrado em las chicas em el primer ciclo de educación primaria”. In **International Journal of Developmental and Educational Psychology INFAD Revista de Psicología**, n. 1. Monográfico 1, 2019, pp. 141-150.

GAUDENZI, P. “A tensão naturalismo/normativismo no campo da definição da doença”. In **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, São Paulo, 17(4), 911-924, dez, 2014.

_____. “Intersexualidade: entre saberes e intervenções”. **cad. Saúde Pública** 2018; 34(1):e00000217

GAZETA MÉDICA DA BAHIA [publicada por uma associação de facultativos], ed. 25, 1893, p. 440.

GELLER, P.L. “Labor Codes in the Bioarchaeology of Socio-Sexual Lives”. In **Bioarchaeology and Social Theory**. 2017.

GEOFFROY SAINT-HILAIRE, I. **Histoire Générale et Particulière des Anomalies de l’Organisation chez l’Homme et les animaux**. Ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l’influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des Monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou Traité de Tératologie. Tome 1 - Paris : J.B. Bailliere et Fils, 1832.

_____. **Histoire Générale et Particulière des Anomalies de l’Organisation chez l’Homme et les animaux**. Ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l’influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des Monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou Traité de Tératologie. Tome 2 - Paris : J.B. Bailliere et Fils, 1836.

- GERMON, G. **Gender: A Genealogy of an Idea**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2009.
- GHISELIN, M.T. “The Evolution of Hermaphroditism Among Animals”. In **The Quarterly Review of Biology**, Vol. 44, No. 2 (Jun., 1969), pp. 189-208.
- GIL, J. “Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro”. In Silva, T.T. (org.) **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.165-184.
- GIORGI, G. **Formas Comuns: animalidade, literatura, biopolítica**. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- GINZBURG, C. “Raízes de um Paradigma Indiciário”. In **Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1986], p.143-180.
- GOLDSCHIMDT, R. “A Preliminary Report on Further Experiments in Inheritance and Determination of Sex”. In **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, Vol. 2, No. 1 (Jan. 15, 1916a), pp. 53-58.
- _____. “Experimental Intersexuality and the Sex-Problem”. In **The American Naturalist**, Vol. 50, No. 600 (Dec., 1916b), pp. 705-718.
- _____. “Intersexuality and the endocrine aspect of sex”, **Endocrinology**, 1(4): 433–456, 1917.
- GONÇALVES, J.F.G. “Foucault, a descontinuidade histórica e a crítica da origem”. **Revista Aulas**, Dossiê Foucault, N. 3 – dezembro 2006/março 2007.
- GONZALEZ, L. “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”. Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho "Temas e Problemas da População Negra no Brasil", IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 29 a 31 de Outubro de 1980, p.223-245.
- GRABHAM, E. “Bodily Integrity and the Surgical Management of Sex”. In **Body & Society** **18(2)**, 2012, p. 1-26.
- GROSZ, E. “Darwin and Feminism: preliminary investigations for possible alliance”. In **Australian Feminist Studies**, v. 14 n.29, 1999, p. 31-45.
- GUIMARÃES, A. R. **Identidade cirúrgica: o melhor interesse da criança intersexo portadora de genitália ambígua: uma perspectiva bioética**. 2014. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2014.
- HARAWAY, D. “The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others”. IN NELSON, C.; TREICHLER, P.; GROSSBERG, L. (eds.) **Cultural Studies**. London, New York: Routledge, 1991, p.295-336.

_____. “The Persistence of Vision”. In MIRZOEFF, N. (ed.), **The Visual Culture Rader**. New York: Routledge, 2002, p.677-684.

HESSEL, “S. Fashioning the Other, Fashioning the Self: the Inquisition v. Eleno/o de Céspedes”. In **Cincinnati Romance Review** 39 (Fall 2015): 130-143;

HIRD, M.J. **Sex, Gender, and Science**. New York: Palgrave Macmillan, 2004, 197 f.

HOUAISS, A.; VILLAR, M.S. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa** – 1ª edição – Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOUBRE, G. “Um sexo impensável: a classificação dos hermafroditas na França do século XIX”. In **Espaço Plural**, vol. X, núm. 21, julho-diciembre, 2009, pp. 20-32

_____. “Dans l’ombre de l’hermaphrodite : hommes et femmes en famille dans la France du XIXe siècle”. In **CLIO: Histoire, femmes et sociétés** [En ligne], 34 | 2011.

ILGA-Europe 2016. [site] Disponível em: <http://ilga-europe.org/what-we-do/our-advocacy-work/trans-and-intersex/intersex>. Acesso em 27/09/16.

ILGA-Europe; MALTA. Ministério para a Educação e Emprego. Sensitivity, Safety and Strength: An Inter-Agency Review of Malta’s Policy on Trans, Gender Variant and Intersex Students. [relatório digital] 2016.

INTERSEX SOCIETY OF NORTH AMERICA (ISNA) [site], 1993-2008. Disponível em <http://www.isna.org/> (Acesso em 07/03/18).

_____. “Guidelines for the management of disorders of sex development in childhood.” Rohnert Park, CA: ISNA, 2006. Disponível em: <<http://www.dsdguidelines.org/files/clinical.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2015.

KARKAZIS, K. **Fixing sex: intersex, medical authority, and lived experience**. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

KESSLER, S.J. “The medical construction of gender: case management of intersexed Infants”. **Signs: journal of women in culture and society**. P.3-26, 1990.

KESSLER, S.; MCKENNA, W. **Gender: an ethnomethodological approach**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1985.

KING, H. **The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence**. Surrey: Ashgate, 2013.

KRAUS, C. et al. “Édito”. In *À qui appartiennent nos corps? Feminisme et lutes intersexes*. **Revue Nouvelles Questions Feministes** vol.7 – nº1, 2008.

KRAUS, C. Am I my brain or my genitals? A nature-culture controversy on the hermaphrodite debate from the mid 1960's to the late 1990's. *Gesnerus*, v. 68, n. 1, p. 80-106, 2011.

KRISTEVA, J. *Powers of Horror: an Essay on Objction*. New York: Columbia University Press, 1982.

LANG, N. "Was Camisir Pulaski intersex? A new documentary gives the general a coming-out party 240 years after his death". Seção Arts and Culture, **Chicago Reader**, abril 4, 2019, Vol. 48, n. 26, pp.16-17.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAROSSA, J. "A Operação Ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita e na vida". In **Educação e Realidade**, 29 (1), jan/jun 2004, p. 27-43.

LASCARATOS, J.; KOSTAKOPOULOS, A. "Operations on Hermaphrodites and Castration in Byzantine Times (324-1453 AD)". In **Urologia Internationalis** 1997;58: p.232-235.

LEE, P.A. et al. "Consensus statement on management of intersex disorders". In **Hughes Pediatrics**, v. 118, n. 2, p. e488-500, 2006. Disponível em: <<http://pediatrics.aapublications.org/content/118/2/e488.full.html>> .Acessoem: 06 maio 2015.

_____. "Global Disorders of Sex Development Update since 2006: Perceptions, Approach and Care". In **Horm Res Paediatr** n. 85, 2016, pp.158–180.

LEITE JÚNIOR, J. "'Que nunca chegue o dia que irá nos separar' – notas sobre epistémê arcaica, hermafroditas, andróginos, mutilados e suas (des)continuidades modernas". **Cadernos Pagu** (33), julho-dezembro de 2009, p.285-312.

_____. "Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras". In **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): 256, maio-agosto/2012, p.559-568.

LEMOS, F.C.S.; CARDOSO JR., H.R. "A genealogia em Foucault: uma trajetória". In **Psicologia & Sociedade**; 21 (3): 353-357, 2009

LIMA, R.R. "**Terra de ninguém ou a terra de todo mundo?**": a opoterapia como recomendação para o tratamento de homossexuais detidos no Laboratório de Antropologia Criminal do Rio de Janeiro (1931-1951). Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2016, 213 f.

LÖWY, I. "Intersexe et transsexualités: lestecnologies de lamédecine et laséparationdusexebiologiqueusexe social". In: LÖWY, I.; ROUCH, H. (Coord.). **La**

distinction entre sexe et genre: une histoire entre biologie et culture. Paris: L'Harmattan, 2003.

LYONS, A.P.; LYONS, H.D. "The Reconstruction of "Primitive Sexuality" at the Fin de Siècle". In _____. **Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2004, p.100-130.

MACCORMACK, P. "Pro-Proteus: The Transpositional Teratology of Rosi Braidotti". In BLAAGAARD, B.; TUIN; IRIS. (eds.) **The subject of Rosi Braidotti: politics and concepts**. London: Bloomsbury, 2014, p.78-86.

MACHADO, R. **Foucault, a Ciência e o Saber** – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. **Impressões de Michel Foucault**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MACHADO, P.S. **O sexo dos anjos**: representações e práticas em torno do gerenciamento sociomédico e cotidiano da intersexualidade. 2008a. 265 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008a.

_____. "Intersexualidade e o Consenso de Chicago: as vicissitudes da nomenclatura e suas implicações regulatórias". In **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.23, vol.68, outubro de 2008b.

_____. "(Des)fazer corpo, (re)fazer teoria: um balanço da produção acadêmica nas ciências humanas e sociais sobre intersexualidade e sua articulação com a produção latino-americana". In **Cadernos Pagu** (42), jan/jun de 2014, pp. 141-158

MACIEL-GUERRA, A.T.; GUERRA-Jr, G. **Menino ou Menina?** Os distúrbios das diferenciação sexual. Barueri: ed. Manole, 1ª ed., 2002.

_____. **Menino ou menina? Os distúrbios da diferenciação do sexo: volume I** - 3. ed. - Curitiba: Ed. Appris, 2019. [e-book]

MAGANTO PAVÓN, E. "La intervención del Dr. Francisco Díaz en el proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes, una cirujana transexual condenada por la Inquisición de Toledo en 1587". In **Arch. Esp. Urol.** vol.60 no.8, oct. 2007.

MALATINO, H. "Situating Bio-Logic, Refiguring Sex: Intersexuality and Coloniality". In HOLMES, M. (ed.) **Critical Intersex**. Surrey: Ashgate, 2009.

MAMHARE, T. **The place of legal recognition at birth in enhancing the realisation of the rights of intersex persons**: a comparative analysis of Kenya and Malta. Master's Programme in Human Rights and Democratisation in Africa, Centre for Human Rights, University of Pretoria, 2017.

MARAÑÓN, G. **La Evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales**. Segunda Edición. Santiago de Chile: Editorial Cultura, 1930, 253 p.

MARTIN, E. **Histoire des Montres depuis de l'Antiquité jusqu'à nos jours**. Paris: C. Reinwald et Cie., Libraires-Éditeurs, 1880.

MARTÍN CASARES, A.; DÍAZ HERNÁNDEZ, M. “Nuevas reflexiones sobre “Elena, alias Eleno de Céspedes”, transgénero, redes sociales y libertad em la España del siglo XVI”. In **Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies**: Vol. 41 : Iss. 1 , Article 2, 2016, p.27-41.

MAUSS, M. “As Técnicas Corporais.” In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

MERBS, C. “Identifying the Remains of Casimir Pulaski, American Revolutionary WAR Hero Who Was Killed In The Battler Of Savannah, 1779”. In **Canadian Association for Physical Anthropology**. Newsletter 1997 p.29

_____. “Casimir Pulaski, Polish hero of the American Wat for independence: A biohistoric mystery”. Unpublished talk at the National Polish Center in Washington, D.C. Manuscript on file with author. 2008

MERVOSH, S. “Pulaski, Polish Hero of the Revolutionary War, Was Most Likely Intersex, Researchers Say”. In **New York Times** (versão eletrônica), Seção *Science*, 7 de abril de 2019. Acesso: 09/04/2019 às 12:00. Disponível em <https://www.nytimes.com/2019/04/07/science/casimir-pulaski-intersex.html>

MIKILITA et al. “Relato de Caso: Hiperplasia Suprarrenal Congênita Clássica, Perdedora de Sal”. In **Jornal Paranaense de Pediatria** - Vol. 15, No 4, 2014, pp.88-91.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL E TERRITÓRIOS (MPDFT). Recomendação no 001091/01-8, da Promotoria de Justiça Criminal de Defesa dos Usuários dos Serviços de Saúde do Distrito Federal (PróVida), 2001. <http://www.mpdft.mp.br/portal/> Acesso em 01 fev. 2014.

MONEY, J. “The concept of gender identity disorder in childhood and adolescence after 39 years”. In **Journal of Sex & Marital Therapy**, v. 20, n. 3, p. 163-177, 1994.

MONEY, J.; EHRHARDT, A. A. **Man & woman, boy & girl**. New Jersey, London: Jason Aronson, 1996.

MONEY, J.; HAMPSON, J.; HAMPSON, J. “An examination of some basic concepts: the evidence of human hermaphroditism”. In **Bulletin of Johns Hopkins Hospital**, v. 97, n. 4, p. 301-319. 1955a.

_____. “Hermaphroditism: recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management”. In **Bulletin of the Johns Hopkins Hospital**, v. 97, n. 4, p. 284-300, 1955b

MONTAIGNE, M. “Da força da imaginação” In **Ensaio: que filosofar é aprender a morrer e outros ensaios** – 1ª ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2016, p.125-138

MORAL de CALATRAVA, P. “‘En Buena Medicina’: Las fuentes médicas del discurso de Céspedes ante la Inquisición”. In **Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia**. 70 (2), julio-diciembre 2018, p.230

MORLAND, I. “Is intersexuality real?”. In **Textual Practice**, 15:3, 2011, p. 527-547.

_____. “The Injured World: Intersex and the Phenomenology of Feeling”. In **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, Volume 23, Number 2, 2012, p. 20-41.

_____. “Gender, genitals, and the meaning of being human e cybernetic sexology”. In: DOWNING, L.; MORLAND, I.; SULLIVAN, N. **Fuckology: critical essays on John Money’s diagnostic concepts**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2015.

MORUZZI, A.B.; ABRAMOWICZ, A. “Pressupostos teórico-metodológicos da genealogia: composições para um debate na educação”. In **Filosofia e Educação (Online)** – Revista Digital do Paideia Volume 2, Número 2, Outubro de 2010 – Março de 2011.

MUKHERJEE, S. **O gene: uma história íntima**. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MUÑOZ-TINOCO, V. et al. “Niños y niñas em relación: amistades, enemistades y grupos em clave de género”. In **International Journal of Developmental and Educational Psychology** INFAD Revista de Psicología, n. 1. Monográfico 1, 2019, pp. 51-60.

NPA. National Park Service. U.S. Department of the Interior. “Casimir Pulaski” entrada em site 14 de abril de 2015. Acesso: 09/09/2019 às 12:00. Disponível em <https://www.nps.gov/fopu/learn/historyculture/casimir-pulaski.htm>

NARDI, H.C. et al. “Fragmentos de uma genealogia do trabalho em saúde: a genealogia como ferramenta de pesquisa”. In **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 21(4): 1045-1054, jul-ago, 2005.

NETO, H.L.C.; BICALHO, R.A. “Violências Interpessoais e Simbólicas na Trajetória de uma Professora Intersexual”. In **Sociais e Humanas**, Santa Maria, v. 26, n. 03, set/dez 2013, p. 656 - 699

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NUCCI, M.F. "O sexo do cérebro": uma análise sobre gênero e ciência. In: Secretaria de Políticas para as Mulheres. (Org.). **6º Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero** - Redações, artigos científicos e projetos pedagógicos premiados. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2010 p. 31-56.

_____. "Não chore, pesquise!": reflexões sobre sexo, gênero e ciências a partir do neurofeminismo. 2015. 222 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

O PHAROL. Juiz de Fora, 20 dez. 1905.

OLIVEIRA, A. C. G. A. **Corpos estranhos?** - reflexões sobre a interface entre a intersexualidade e os direitos humanos. 2012. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Universidade Federal da Paraíba, 2012.

ONU. FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UNFPA). Declaração do Fórum Global da Juventude em Bali. In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE POPULAÇÃO E DESENVOLVIMENTO, 2012. Disponível em: <http://www.unfpa.org.br/bali_global_youth_forum_declaration_port.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2015.

_____. OMS, ONU Mulheres, UNAIDS, UNDP, UNFPA, UNICEF, OHCHR. *Eliminating Forced, Coercive and Otherwise Involuntary Sterilization – An Interagency Statement*, 2014.

_____. ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS DIREITOS HUMANOS (ACNUDH). *Discrimination and violence against individuals based on their sexual orientation and gender identity. Annual report on follow up to and implementation of the Vienna Declaration and Programme of Action (A/HRC/19/41)*. 4 maio 2015a.

_____. *Intersex* [fact sheet]. Free and equal - United Nations for LGBT equality. 2015b.

_____. *Free and Equal- United Nations for LGBT equality* [site], 2018. Disponível em <https://www.unfe.org/> (Acesso em 07/03/18).

ORTEGA, F. **O Corpo Incerto:** corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. – Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

OUTRIGHT [INTERNATIONAL GAY AND LESBIAN HUMAN RIGHTS COUNCIL (IGLHRC)]. [site], 2018. Disponível em <https://www.outrightinternational.org/> (Acesso em 07/03/18).

PACHECO, J. "A sexualidade no século XVI vista por Amato Lusitano". In **Siglantana Psicomóica y Psiquiatria**, 3 / octubre, noviembre, diciembre Año 2017, p.41-49.

PALLISTER, J. "Introduction" In PARÉ, A. **On Monsters and Marvels**. Translated with and Introduction and Notes by Janis L. Pallister. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1982, p.xv-xxxii.

PARDO-TOMÁS, J.; MARTÍNEZ-VIDAL, A. "Victims and Experts: Medical Practitioners and the Spanish Inquisition". In *Coping wit Sickness. Medicine, Law and Human Rights. Historical Perspectives*, 2000, p. 11-27.

PARÉ, A. **On Monsters and Marvels**. Translated with and Introduction and Notes by Janis L. Pallister. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1982.

PARK, K.; NYE, R. A. "Destiny is Anatomy". In **The New Republic**, February 18, 1991, p.53-57.

PAULA, A.A.O.R.; VIEIRA, M.M.R. "Intersexualidade: uma clínica da singularidade". In **Rev. bioét.** (Impr.). 2015; 23 (1): 70-9

PENA, W.L.S. **Negociando Gêneros com o Paralelo 60**: por uma genealogia do prestígio antártico. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Arqueologia. Orientador: Andrés Zarankin. 2016. 159f.

PEREIRA, E.T. **Estudo molecular e revisão de conceitos na reversão sexual XX e XY e na disgenesia gonadal mista**. Tese (doutorado) - UFRJ/Instituto de Biofísica, 1992.

PEREIRA, N.M.; SEFFNER, F. "O que pode o ensino da história? Sobre os usos de fontes na sala de aula". In **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p.113-128, dez. 2008

PINKOWSKY, J. "Mysteries surrounding Casimir Pulaski". **White Eagle**, 2019. Disponível em: http://www.poles.org/L_Kaz/E_Kaz.html. Acesso em: 12 out. 2019.

PIRES, B.G. **Distinções do Desenvolvimento Sexual**: percursos científicos e atravessamentos políticos em casos de intersexualidade. 2015 Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, 2015.

_____. **A Gestão da Integridade**: corpo, sujeição e regulação das variações intersexuais no esporte de alto rendimento. 2020 Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020

PLATÃO. **Banquete**. Virtual Books, 2003. [versão eletrônica]

PORTOCARRERO, V. **As ciências da vida**: de Canguilhem a Foucault. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009.

POWELL, L. Entrevistada por Adam Van Brimmer. **Podcast The Commute** – From the News Room, Savannah Now, April 3, 2019. Disponível em

<https://www.savannahnow.com/opinion/20190408/editorial-researchers-solve-odd-and-fascinating-pulaski-mystery>

PREVES, S. E. **Intersex and identity**. New Jersey: Rutgers University Press, 2008.

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA. Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. 2007. Disponível em www.clam.org.br/pdf/principios_de_yogyakarta.pdf.2007. (Acesso em 11 maio 2008)

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA + 10. Additional principles and State obligations on the application of international human rights law in relation to sexual orientation, gender identity, gender expression and sex characteristics to complement the Yogyakarta Principles. Geneva, 2017.

QUAGLIA, D.R.G.E. **O Paciente e a Intersexualidade**: aspectos clínicos, endócrinos, anátomo patológicos e genéticos. São Paulo: Sarvier, 1980.

RAMMINGER, T. “Entre a normatividade e a normalidade: contribuições de G. Canguilhem e M. Foucault para as práticas de saúde”. In **Mnemosine** Vol.4, no2, p. 68-97 (2008)

RAMOS, I. “As relações de Michel Foucault com Clio: os historiadores, o filósofo, a história-disciplina e a ontologia histórica”. In **Antíteses**, v. 6, n. 12, p. 333-357, jul./dez. 2013

REDICK, A. **American History XY: The Medical Treatment of Intersex, 1916 – 1955**. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy - Program in American Studies - New York University- September 2004.

REIS, E. **Bodies in Doubt: an American History of Intersex**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009 [e-book].

REPÚBLICA de MALTA. Departamento de Informação. Ato no. XI de 2015. 14 abril 2015. Disponível em <http://tgeu.org/wp-content/uploads/2015/04/Malta_GIGESC_trans_law_2015.pdf> Acesso em 19/12/2015.

RESTREPO, E. “Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault”. In **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.8: 111-132, enero-junio 2008.

REVEL, J. **Foucault: conceitos essenciais**. – São Paulo, Claraluz, 2005.

RIBEIRO, A.C.R. **A Ilha dos Hermafroditas** : viagem à França especular de Henrique III. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2005.

_____. “O andrógino, o hermafrodita, o canibal e o selvagem: habitantes de terras utópicas”. In **Morus – Utopia e Renascimento** vol. 3 Dossiê temático: O impacto da descoberta do Novo Mundo na cultura europeia, pp. 265-275, 2006.

RIBEIRO, C.E. “Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos”. In **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.2, p. 125-160, maio/agosto, 2018.

ROCHA, C. **O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750 – 1758)**. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

ROEDEL, L.A. “O Silêncio do Corpo: Intersexualidade Invisibilizada no Cemitério do Bonfim”. In **Revista de Arqueologia**, vol.30, no.2, Especial: Crítica Feminista e Arqueologia, 2017, p.71-85.

ROHDEN, F. “A construção da diferença sexual na medicina”. In **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 19(Sup. 2):S201-S212, 2003

ROLKER, C. "I am and have been a hermaphrodite': Elena/Eleno de Céspedes and the Spanish Inquisition". In **Männlich-weiblich-zwischen**, 04/04/2016, <https://intersex.hypotheses.org/2720>. Lizenz: CC BY-SA, p.1-4.

ROSARIO, V. “Quantum Sex: Intersex and the Molecular Deconstruction of Sex”. In **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, Volume 15, Number 2, 2009, pp. 267-284

RUBIN, G. “The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex”. In: REITER, R. R. (Ed.). **Toward an anthropology of women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

SALLE, M. « Une ambiguïté sexuelle subversive. L'hermaphrodisme dans le discours médical de la fin du XIXe siècle ». In **Ethnologie française** [online], vol. vol. 40, no. 1, 2010. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2010-1-page-123.htm> Acesso em 08/11/2019

SAN FRANCISCO, CALIFORNIA. A Human Rights Investigation into the Medical “Normalization” of Intersex People. A Report of a Public Hearing by the Human Rights Commission of the City & County of San Francisco. Marcus de MaríaArana, HRC Staff Principal Author, 2005.

SANCHES. J.C. **Genealogia do Grotesco: a modernidade como fábrica de corpos monstruosos** / Júlio César Sanches. – 2015. Orientadora: Maria Paula Sibilia. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, 2015, 134f.

SANTOS, M.M.R. **Desenvolvimento da identidade de gênero em crianças com diagnóstico de intersexo: casos específicos de hermafroditismo verdadeiro, pseudo-hermafroditismo masculino e feminino**. 2000 Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal de Brasília, Brasília.

_____. **Desenvolvimento da identidade de gênero em casos de intersexualidade**: contribuições da psicologia. 2006 Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal de Brasília, Brasília.

SANTOS, M. M. R.; ARAÚJO, T. C. C. F. “A clínica da intersexualidade e seus desafios para os profissionais de saúde”. In **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 23, n. 3, p. 26-33, 2003.

SANTOS, R.V. “Mestiçagem, degeneração e viabilidade de uma nação: debates em antropologia física no Brasil (1870-1930)”. In MAIO, M.C.; SANTOS, R.V. (orgs.) **Raça como Questão: História, Ciência e Identidades no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010, p.84-108.

SCHIEBINGER, L. “Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy”. In **Representations**, No. 14, The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century (Spring, 1986), pp. 42-82

_____. “Theories of Gender and Race”. In PRICE, J.; SHELDRIK, M. (eds.) **Feminist Theory and the Body: a Reader**. New York: Routledge, 1999, p.21-30.

SCHWERINER, M.R. **A Mulher Afrodita**: o fascínio da ambiguidade sexual. São Paulo: Editora Harmonia, 1993.

SCOTT, J. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In **Educação e Realidade**, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

_____. “A Invisibilidade da Experiência”. In **Proj. História**, São Paulo, (16), fev. 1998, p.297-325.

SECKEL, S. “The general was female? ASU professor, colleague uncover 200-year-old mystery from the American Revolution”. In **ASU Now**, Arizona State University 05/04/2019 <https://asunow.asu.edu/20190405-discoveries-asu-bioarchaeologist-uncovers-200-year-old-mystery>

SILVA, R.L.O. **Entre a norma e a natureza**: a construção da intersexualidade. 2010 Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SINGER, J. **Androginia**: Rumo a uma Nova Teoria da Sexualidade. São Paulo: Editora Cultrix, 1990 [1976].

SINISTRARI, L.M. **Tratado da Sodomia**: no qual é exposta uma nova doutrina sobre a sodomia das mulheres, distinta do tribadismo. Tradução: Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Edições Guinefort, 2019. [E-book]

SOARES, E. “Realismo, Nominalismo e Cartesianismo: sentido e natureza das ideias como representações do mundo”. IN **PROMETEUS** - Ano 6 - Número 11 – Janeiro-Junho/2013, pp.75-91.

SOYER, F. **Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal: Inquisitors, Doctors and the Transgression of Gender Norms.** (The medieval and early modern Iberian world, 1569-1934 ; v. 47) Leiden, Boston: Brill, 2012.

STAROBINSKI, J. “É possível definir o ensaio?” In Pires, P.R. [org.]. **Doze ensaios sobre o ensaio:** antologia *serrote* – São Paulo: IMS, 2018, pp.12-26.

STIVAL, M. L. **Foucault entre a Crítica e o Nominalismo.** Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, orientação do Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, 2013, 323f.

STOLBERG, M. “A Woman Down to Her Bones: The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”. In *Isis*, 2003, 94:274–299

STOPIGM.ORG; ZWISCHENGESCHLECHT.ORG. Intersex Genital Mutilations: HumanRightsViolationsofChildrenWithVariationsof Sex Anatomy [relatório]. 2016

THE SCIENCES. “Peer Review – Letters from Readers”. **The Sciences.** July-august 1993, pp.3-4.

TOULOUSE, Dr. **Les Conflits Intersexuels et Sociaux.** Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1904.

TUCHERMAN, I. **Breve História do Corpo e seus Monstros.** s/i, 1999.

VAINFAS, R. **Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil.** 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

VALENZA, A. “Intersex explained and the issues that confront us” .In **ILGA** [site], 2016. Acesso 27/09/16.

VAN BATAVIA, J.P.; KOLON, T.F. “Fertility in disorders of sex development: a review”. **Journal of Pediatric Urology**, 2016, p.1-25.

VÁZQUEZ GARCÍA, F. “Violencias y ambigüedad sexual. Genealogía de um problema (siglos XVI-XXI)”. In **Clio & Crimen**, nº12, 2015, p.11-34.

VÁZQUEZ GARCÍA, F.; CLEMINSON, R. **Los Hermafroditas: Medicina e Identidad Sexual en España (1850-1960).** Granada: Editorial Comares, 2012. 262 p.

_____. **Sexo, identidade y hermafroditas en el mundo ibérico,1500-1800.** Madrid: Ediciones Cátedra, 2018, 304 p.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**: Foucault revoluciona a história. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. [pdf]

VIEIRA, A.M et al. “Pelo fim das intervenções médicas precoces e não emergenciais em intersexo”. In **Nexo Jornal**. 27 fev. 2018. Disponível em <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2018/Pelo-fim-das-interven%C3%A7%C3%B5es-m%C3%A9dicas-precoces-e-n%C3%A3o-emergenciais-em-intersexos> (Acesso em 06/03/18)

VIEIRA, A.M. “Reflexões sobre corpos dissidentes sob o olhar feminista decolonial-*queer*”. In DIAS, M.B. (coord.) **Intersexo**: aspectos jurídicos, internacionais, trabalhistas, registrais, médicos, psicológicos, sociais, culturais – São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2018.

VIEIRA, Y.F. “O médico e o monstro: sobre a evolução do discurso teratológico em Portugal, do século XVI ao XVIII”. In **REMATE DE MALES**, Campinas, (7):125-140, 1987.

VILORIA, H. **Born Both**: an intersex life. Nova York: Hachette Book Group, 2017.

_____. “An Intersex Revolutionary General May Have Saved George Washington’s Life”. In **Out Magazine**. 08/04/2019. Disponível em

WAMPOLE, C. “A ensaificação de tudo”. In PIRES, P.R. [org.]. **Doze ensaios sobre o ensaio**: antologia *serrote* – São Paulo: IMS, 2018, pp.242-249.

WHITTINGTON, K. “Medieval intersex in theory, practice and representation (book review essay)”. In **Postmedieval**: a journal of medieval cultural studies Vol. 9, 2, 231–247, 2018.

WIESER, F. “Talking to Strange Men: The Bodily Masculinity of the Ethnic Other in Early Modern Spain’s Global Empire”. In **Global Histories**, Vol. 5, No. 2 (November 2019), pp. 40-57.

WILSON, B.; REINER, W. G. “Management of intersex: a shifting paradigm”. In: DREGER, A. D. (Ed.). **Intersex in the age of ethics**. Hagerstown, MD: University Publishing Group, 1999. p. 119-135.

ZOLLA, E. **Androginia**: A Fusão dos Sexos. Madrid: Edições del Prado, 1997.

ZORZANELLI, R.; ORTEGA, F. “Cultura somática, neurociências e subjetividade contemporânea” In **Psicologia e Sociedade**; 23 (n. spe.), p.30-36, 2011

Filmografia

FOUCAULT contra si mesmo [*Foucault contre lui même*]. CAILLAT, F. França: Vilacine, 2014. 52 min.

CHOMSKY, N.; FOUCAULT, N. Debate: Noam Chomsky & Michel Foucault - On Human Nature. 1971. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SI67_az_RMg