

# Teorias

## A lógica do dildo ou as tesouras de Derrida

O que é um dildo: um objeto, um órgão, um fetiche...? Devemos considerar o dildo como uma paródia irônica ou como uma imitação grosseira do pênis? Quando faz parte de certas práticas lésbicas mulher-macho-mulher-fêmea [butch and femme], deve-se interpretar o dildo como uma reminiscência da ordem patriarcal? Por acaso o dildo é o sintoma de uma construção falocêntrica do sexo? O que dizer então dos dildos que não são "fálicos" (os que têm a forma de porco, de borboleta ou de sereia, ou que simplesmente não são figurativos)? Se sim, como afirmam as feministas pró-censura, como Andrea Dworkin, ou as lésbicas radicais separatistas, como Danielle Charest, se toda lésbica que utiliza um dildo deve ser considerada como uma machona, sendo o dildo uma imitação fálica que vem compensar uma inveja do pênis, como explicar que os homens gays utilizem dildos? É possível refutar a crença corriqueira, comum às feministas, segundo a qual a utilização do dildo supõe a imitação de um ato heterossexual?

Onde se encontra o sexo de um corpo que usa um dildo? O dildo, em si, é um atributo feminino ou masculino? Onde transcorre o gozo quando se transa com um dildo? Quem goza? Quantos pênis tem um homem que usa um dildo? Se o dildo não é mais do que um "substituto artificial" do pênis, como

explicar que os homens que já têm um pênis utilizem cintas penianas? Como continuar falando do dildo como “a reprodução de um pênis artificial que viria a preencher uma falta” quando se utilizam dois ou vários dildos? Podemos continuar tomando a imagem “natural” do corpo masculino como referência de imitação quando o dildo é colocado em outra parte do corpo (braço, antebraço, coxa), diferente da região pélvica? Qual é a diferença estrutural entre um dildo e um vibrador? E entre um dildo e um chicote? E qual é a relação estrutural entre uma cinta peniana e um cinto de castidade? Dito de outra maneira, o dildo está ligado genealogicamente ao pênis através de uma lógica de imitação ou, então, às tecnologias de repressão-produção de prazer do cinto de castidade e do vibrador clitoriano?

Alguém, em um mundo sexual futuro, irá se lembrar dos anos noventa como os anos do dildo. Em 1991, Del LaGrace, que na época começou um processo de transformação física hormonal, publica *Loves Bites*, uma coleção de fotografias que algumas livrarias feministas de Londres se negam a vender. Duas imagens são especialmente censuradas: a fotografia de um gay chupando o dildo de uma sapa e uma fotografia de penetração entre sapas com dildo. Também na Inglaterra, Jennifer Saunders será acusada de ter violentado algumas meninas menores com um dildo, e será julgada com mais dureza por isso do que nunca antes um homem o foi. Enquanto isso, Susie Bright, aliás Susie Sexpert, dedicará pela primeira vez uma crônica mensal ao dildo em sua coluna da revista gay e lésbica *l'Advocate*. Pouco depois, as revistas *Outlook* e *On Our Backs* repercutirão esse debate.

No filme de Monika Treut, *Die Jungfrauenmaschine* [A máquina virgem], Dorothée vê o mundo através do dildo

translúcido que lhe estende uma bailarina de *striptease* feminista pró-sexo de São Francisco. Em Paris, os dildos penetram a tela no festival de cinema lésbico “Quand les lesbiennes se font du Cinéma”, causando um conflito que enfrentará várias gerações e posições políticas. Nos clubes lésbicos de Nova York, de Los Angeles e de Londres, Diane Torr dirige os primeiros espetáculos de *drag kings*, nos quais mulheres “biologicamente definidas” se passam por homens. Ao mesmo tempo, Annie Sprinkle organiza, junto com Lack Armstrong, um transexual *F2M pré-op*,<sup>1</sup> uma oficina intitulada “Drag King for a day”, em que mulheres heterossexuais e lésbicas aprendem a performance da masculinidade. Um dos desafios da oficina consiste em se familiarizar com a técnica de *packing*: trata-se de fazer um “pacote”, enfiando meias três-quartos na cueca e, se a ocasião o requisitar, utilizar um dildo; tudo sem ser descoberta pelo parceiro sexual. Os resultados da oficina são surpreendentes: as participantes confessaram haver paquerado como nunca, e nunca terem se sentido melhor em suas vidas ao dar um simples passeio pela cidade, fazendo-se passar por homens.

O dildo se tornou o espelho da Alice-sapa através do qual é possível ver as diferentes culturas sexuais. Ele acende o fogo da crítica de um determinado discurso lésbico feminista; é relegado à categoria da panóplia sadomasoquista e *butch and femme*,<sup>2</sup> e é interpretado, com frequência, como um signo lamentável, carregado de padrões patriarcais e falocêntricos

1 Os termos *pré-op* e *pós-op* se referem aos estados pré-operatório (isto é, hormonal) e pós-operatório das transformações do corpo transexual.

2 As práticas *butch and femme* apareceram na cultura lésbica americana no final dos anos quarenta como declinações da masculinidade (*butch*) e da feminilidade (*femme*) e dos papéis sexuais tradicionalmente entendidos como masculinos e femininos. Em todo caso, tanto a *butch* como a *femme* representam duas formas de distanciamento diante da identidade de “mulher” tal como se entende na cultura heterossexual.



na sexualidade lésbica. As partidárias da censura dos dildos nas cenas pornográficas lésbicas argumentam que o dildo reintroduziu o poder fálico e machista, e que não é senão a projeção de um desejo masculino, e inclusive feminino, na sexualidade lésbica. Objeto maldito, o dildo é a peça que faltava para resolver o enigma paranoico que o sexo lésbico representa dentro de um modelo sexual heterocentrado. É como se ele permitisse responder à pergunta latente: como as lésbicas transam sem pênis?

A julgar pelas reações e controvérsias que a menor aparição do dildo suscita, podemos apostar que Elaine Creith se enganou ao afirmar que “os brinquedos sexuais são politicamente voláteis”.<sup>3</sup> De fato, a marginalização e a invisibilidade do dildo são constantes e generalizadas: não há nenhuma análise sobre a presença do dildo nas práticas gays, nem informação completa e descritiva nas comunidades transexuais e S&M; nos textos teóricos, há apenas timidez.

Na teoria *queer* americana e nas releituras perversas da psicanálise que esta fomentou, é preciso procurar as escassas análises do dildo nas discussões mais amplas sobre o “falo feminino”, “a inveja do pênis”, ou nos textos que tratam da rearticulação da noção freudiana de fetichismo com a de desejo feminino.

Teresa de Lauretis, por exemplo, critica o heterocentrismo que permite a Lacan jogar permanentemente com a ambiguidade falo/pênis (para Lacan, o pênis é um órgão genital que pertence aos corpos masculinos, enquanto o falo não é nem um órgão nem um objeto, mas sim um “significante privilegiado” que representa o poder e o próprio desejo, e confirma o acesso à ordem simbólica). Para a autora de *The Practice*

<sup>3</sup> Elaine Creith, *Undressing Lesbian Sex*. Londres: Cassel, 1996, p. 91.

*of Love* [A prática do amor], com Lacan se coloca a questão de ter ou não o falo a partir de uma perspectiva heterossexual (que a teoria e a prática psicanalíticas se empenham em encontrar ou em induzir nos sujeitos), na qual a diferença sexual homem/mulher e o ato de copular com vistas à reprodução são a norma.<sup>4</sup>

Nesse contexto, o dildo ocupa um lugar estratégico entre o falo e o pênis. Ele atua como um filtro e denuncia a pretensão do pênis de se fazer passar pelo falo. Tais são, em todo caso, as conclusões que Teresa de Lauretis extrai do clássico filme de Sheila McLaughlin, *She must be seeing things* [Ela deve estar vendo coisas], de 1987, no qual Agatha, uma lésbica, é atacada por uma paranoia de ciúmes ao pensar que sua companheira sexual vai abandoná-la por um homem. Os dildos e os brinquedos sexuais aparecem no filme como objetos de transição que permitem à protagonista lésbica desromantizar e desnaturalizar os cenários heterossexuais. A especificidade do filme está em questionar a estabilidade da ordem do visível, daí a pergunta em torno da qual gira o roteiro: “quais são essas coisas que ela tem a sensação de ver?”<sup>5</sup> Quais são as “coisas” que as lésbicas veem? Ou, dito de outro modo, como as lésbicas veem as coisas, os órgãos, os corpos? Agatha atíça seus ciúmes fuçando o diário e as fotos de sua amante Jo, até que encontra o que procurava. Vê, então, tudo com clareza: Jo se interessa pelos homens e lhe é infiel. Com a esperança de se igualar a seu rival masculino, Agatha começa a se vestir com roupa de homem e finalmente decide visitar um sex-shop para comprar um dildo realista.

<sup>4</sup> Teresa de Lauretis, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994, p. 220.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 113.

É no sex-shop que Agatha aprenderá a ver as coisas de outra maneira. Segundo De Lauretis, quando a personagem vê um dildo pela primeira vez, depara-se com “o falo em sua manifestação mais modesta, com o falo como mercadoria”.<sup>6</sup> Ainda mais importante, Agatha vê outra coisa no estabelecimento: uma boneca inflável em tamanho natural. No imaginário heterossexual do filme, a boneca inflável é o correlato do dildo. No mercado sexual hétero, os homens podem comprar uma cópia da totalidade do corpo feminino, enquanto as mulheres devem se contentar com uma réplica do pênis. Para Teresa de Lauretis, a diferença que existe entre a “boneca inflável” e o “dildo realista” enquanto mercadorias torna explícita a assimetria “que existe entre homens e mulheres no acesso à sexualidade”.<sup>7</sup>

Essa cena mudará a forma de Agatha “ver as coisas”, sua relação com o imaginário e sua maneira de se construir como sujeito desejante. Ela começa a compreender o que é o lesbianismo “vendo” que a heterossexualidade se reduz a pouquíssimas “coisas”. Para De Lauretis, o dildo constitui um primeiro momento na confrontação da sexualidade lésbica com a heterossexualidade; um segundo, será aquele no qual o sexo lésbico escapa da reprodução das assimetrias da ordem simbólica heterossexual. Para a autora, o que interessa é a ruptura epistemológica que o dildo introduz. Nessa análise, o dildo tem apenas um valor crítico e não prático. Essa é a razão pela qual, depois de se confrontar com o imaginário heterossexual e de se livrar do peso do falo, Agatha abandona o sex-shop sem comprar o dildo.

6 Ibid., p. 110.

7 Ibid., p. 101.

Na obra de Judith Butler, *Bodies that matter*<sup>8</sup> [Corpos que pesam], a análise do dildo está encoberta pela questão mais ampla do “falo lésbico”, assim como pelas perguntas aparentemente mais dignas e filosóficas sobre o estatuto do sujeito, do poder e do desejo sexual lésbicos. Virando do avesso a “inveja do pênis” definida por Freud, Butler aponta que os homens se comparam o tempo todo com o ideal de falo exatamente porque são dotados de um pênis, e não de um falo, estando, pois, obrigados a demonstrar sua virilidade de maneira compulsiva; uma prova pela qual as lésbicas não têm que passar. Mas, cedendo às exigências da linguagem psicanalítica, Butler omite o termo “dildo” a ponto de atribuir ao falo algumas características que associaríamos, sem sombra de dúvida, aos brinquedos sexuais: “plasticidade, transferibilidade e expropriabilidade”.<sup>9</sup> A capacidade de deslocamento do falo, diz Butler, “sua capacidade de simbolizar outras partes do corpo, ou então com outros objetos que se parecem com o corpo, abre o caminho para o falo lésbico”.<sup>10</sup> Mas de que “falo lésbico” se trata? Difícil saber, já que Butler omite qualquer referência a práticas sexuais concretas.

O que o argumento butleriano deixa claro é que tanto as lésbicas feministas antidildo quanto os discursos homofóbicos repousam sobre um falso pressuposto comum: todo sexo hétero é fálico, e todo sexo fálico é hétero. Na ortodoxia feminista, por exemplo, toda representação do falo é considerada sinônimo do retorno do poder heterossexista sobre a

8 Judith Butler, *Bodies that matter*. Nova York: Routledge, 1993, pp. 57-91. A introdução deste livro está disponível em português com tradução de Tomaz Tadeu da Silva em: Guacira Lopes Lobo (Org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001, pp. 151-172.

9 Devo a Ira Livingston esta acertada observação.

10 Judith Butler, op. cit., p. 158.

mulher/a lésbica. Levando tal hipótese ao extremo, algumas separatistas radicais chegarão até a afirmar que um ato sexual entre duas lésbicas no qual há intervenção de um dildo “não é verdadeiramente lésbico”. No discurso heterocentrado tradicional, aparentemente oposto mas por fim simétrico ao do feminismo separatista, a utilização de dildos entre lésbicas surge como a prova efetiva de que “um ato sexual sem pênis não pode ser considerado verdadeiramente sexual”.

Todos esses jogos teóricos, que demonstram que existe uma distância entre o falo e o pênis que o sexo lésbico pode superar, reterritorializar e subverter, omitem a primeira análise que se impõe: a do dildo como tecnologia sexual que ocupa um lugar estratégico entre as tecnologias de repressão da masturbação e as tecnologias de produção de prazer. O dildo não é o falo e não representa o falo porque o falo, digamos de uma vez por todas, não existe. O falo não é senão uma hipóstase do pênis. Tal como mostra a atribuição de sexo no caso de bebês intersexuais, isto é, naqueles bebês cujos órgãos sexuais não podem ser identificados à primeira vista como simplesmente masculinos ou femininos (voltarei a esta questão no capítulo “*Money makes sex*”), a chamada diferença sexual “natural” e a ordem simbólica que dela parece derivar não passam de uma questão de centímetros.

Ao depender excessivamente da linguagem psicanalítica do falo, essas releituras feministas e pós-feministas *queers* do dildo tornam óbvias as operações tecnológicas que regularam e controlaram a construção e a reprodução tecnológica da masculinidade e da feminilidade ao menos nos dois últimos séculos. Se o dildo é disruptivo, não é porque permite à lésbica entrar no paraíso do falo, mas porque mostra que a masculinidade está, tanto quanto a feminilidade, sujeita às tecnologias sociais e políticas de construção e de controle.

O dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação prostética de seu contorno. Talvez ele indique que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos ou femininos) já tenham sofrido um processo semelhante de transformação plástica.

Apenas Judith Halberstam trabalhou o dildo teoricamente, não só como significante fálico mas, sobretudo, como objeto sexual e como modulador dos gêneros. Para Halberstam, se o dildo suscita a reprovação na comunidade lésbica e nas representações em geral é porque esse incômodo brinquedo nos faz compreender que os verdadeiros pênis não passam de dildos, com a pequena diferença de que, até há relativamente pouco tempo, os pênis não estavam à venda.<sup>11</sup> Seguindo a mesma lógica, a autora afirma que os espetáculos de *drag kings* não exibem uma falsa imitação da masculinidade. Pelo contrário, deixam entrever como se constrói a masculinidade autenticamente.

### Aprendendo sobre o dildo

É preciso pensar o sexo, pelo menos a partir do século XVIII, como uma tecnologia biopolítica. Isto é, como um sistema complexo de estruturas reguladoras que controlam a relação entre os corpos, os instrumentos, as máquinas, os usos e os usuários. O dildo se revela, assim, como mais um instrumento entre outras máquinas orgânicas e inorgânicas (as mãos, os chicotes, os pênis, os cintos de castidade, os preservativos, as línguas etc.) e não simplesmente como a réplica de um único membro.

A contrassexualidade diz: a lógica da heterossexualidade é a do dildo. Esta remete à possibilidade transcendental de dar

<sup>11</sup> Judith Halberstam, *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 215.

a um órgão arbitrário o poder de instaurar a diferença sexual e de gênero. O fato de se ter “extraído” do corpo, em forma de dildo, o órgão que institui o corpo como “naturalmente masculino” deve ser considerado como um ato estrutural e histórico decisivo entre os processos de desconstrução da heterossexualidade como natureza. A invenção do dildo supõe o final do pênis como origem da diferença sexual. Se o pênis é para a sexualidade o que Deus é para a natureza, o dildo torna efetiva, no domínio da relação sexual, a morte de Deus anunciada por Nietzsche. Nesse sentido, o dildo pode ser considerado como um ato reflexivo fundamental na história da tecnologia contrassexual.

Torna-se necessário filosofar não a golpes de martelo, e sim de dildo. Já não se trata de romper os tímpanos, mas de abrir os ânus. É preciso dinamitar o órgão sexual, aquele que se fez passar pela origem do desejo, por matéria-prima do sexo, aquele que se apresentou como centro privilegiado, no qual se toma o prazer ao mesmo tempo que se dá, e como reservatório de reprodução da espécie. Enquanto transamos, o dildo é o estrangeiro. Mesmo amarrado a meu corpo, ele não me pertence. O cinto vem negar a verdade do prazer como algo que se origina em mim; ele contradiz a evidência de que o prazer acontece em um órgão que é meu. Mais ainda, o dildo é o impróprio. Enquanto objeto inorgânico que coabita com a carne, o dildo se parece com o que Kristeva chama de “o abjeto”, já que mantém uma proximidade com a morte, com a máquina, com a merda.

Para desmascarar a sexualidade como ideologia, é preciso compreender o dildo (seu corte do corpo) como centro de significação diferido. O dildo não é um objeto que substitui uma falta. Trata-se de uma operação que acontece no interior da heterossexualidade. Digamos mais uma vez, o dildo não é

só um objeto, é também, estruturalmente, uma operação de recortar-pegar: uma operação de deslocamento do suposto centro orgânico de produção sexual para um lugar externo ao corpo. O dildo, como símbolo de potência e excitação sexual, trai o órgão anatômico deslocando-se para outros espaços de significação (orgânicos ou não, masculinos ou femininos) que vão ser ressexualizados por proximidade semântica. A partir desse momento, qualquer coisa pode se tornar um dildo. Tudo é dildo. Inclusive o pênis.

Nessa primeira fase reflexiva, o dildo ainda possui as características formais e/ou materiais de seu referente normativo — o pênis —, a mesma forma, o mesmo tamanho e mesma cor.

O dildo pode ser considerado como exemplo paradigmático do que Derrida definiu como o “perigoso suplemento” na sua análise da oposição natureza/cultura em Rousseau:

[...] o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher *de si mesma*, na pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa.<sup>12</sup>

12 Jacques Derrida. *Gramatologia*. Trad. bras. de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973, p. 178.

Assim, enquanto em um primeiro momento o dildo parece um substituto artificial do pênis, a operação de corte já colocou em marcha um processo de desconstrução do órgão-origem. Da mesma maneira que a cópia é a condição de possibilidade do original, e que o suplemento só pode suprir à medida que é mais real e efetivo do que aquilo que pretende complementar, o dildo, aparentemente uma representação de plástico de um órgão natural, produz retroativamente o pênis original. Graças a uma pirueta macabra que a metafísica havia guardado para nós, o dildo precede o pênis.

Seja quando se acrescenta ao sexo, seja quando o substitui, o dildo como suplemento é exterior, permanece fora do corpo orgânico. O dildo é o alien. É paradoxalmente ao mesmo tempo a cópia exata e o que é mais alheio ao órgão; nesse sentido, seu estatuto não difere do da prótese que, como soube ver Merleau-Ponty, compromete todas as premissas da fenomenologia.<sup>13</sup> Como cópia, mimese parasita do pênis, está sempre a caminho de se aproximar, cada vez mais, ao ideal da imitação. Nunca é suficiente. Nunca está bastante próximo do órgão. Na realidade, não se basta a si mesmo como imitação do órgão. Não se contenta em imitar. Por isso deve se transformar constantemente, autoexceder-se de tal maneira que vai, literalmente, além da forma, do tamanho e da excelência daquilo que supostamente imita. O dildo dirige o pênis contra si mesmo. Até agora, o órgão-sexual-de-carne-e-osso, concebido como natural, como presença, parecia suficiente. Por essa razão, no imaginário heterocêntrico psicológico e médico moderno, o dildo viu sua utilização terapêutica limitada a situações em que os órgãos vivos já não funcionam (por causa de um acidente ou de uma

13 Maurice Merleau-Ponty. *A fenomenologia da percepção*. Trad. bras. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

doença). Pensar que a sexualidade lésbica é forçosamente uma sexualidade com dildo seria incluir o corpo-sapa entre esses corpos inválidos para transar. É só quando a natureza já falhou, anunciando a morte, que o dildo é considerado pelas instituições médicas heterossexuais como uma medida de urgência, ou um instrumento de compensação para preencher a falta. Mas o dildo não funciona da maneira que se espera de um simples consolo.

O dildo desvia o sexo de sua origem "autêntica" porque é alheio ao órgão que supostamente imita. Estranho à natureza e produto da tecnologia, comporta-se como uma máquina que não pode representar a natureza senão sob o risco de transformá-la. O dildo é o outro malvado. É a "morte" que espreita o pênis vivo. Aterroriza. Relegado até agora à categoria de imitação secundária, o novo sexo-de-plástico abre uma linha de evolução da carne alternativa à do pênis.

Mas o dildo é também sinônimo de impotência, de alienação, de ausência de ereção, de perda de controle. Dessa maneira, está mais próximo da representação do século XIX da sexualidade feminina do que masculina. Dessa forma, poderia parecer que ter um orgasmo com um dildo é como estar possuído por um objeto. Perder a soberania sexual para ganhar, por fim, um prazer plástico.

Assim, o dildo se torna, pouco a pouco, um vírus que corrompe a verdade do sexo. Não é fiel à natureza dos órgãos. É o servo que se rebela contra o dono e, propondo-se como via alternativa de prazer, torna irrisória a autoridade deste. Não existe utilização natural do dildo. Não há orifício que lhe esteja naturalmente reservado. A vagina não lhe é mais apropriada que o ânus.

A operação de corte e de translação que o dildo representa inaugura, pois, num primeiro momento, um tráfico do



significante que coloca em funcionamento o processo irre-  
freável de destruição da ordem heterocentrada. O segundo  
momento dessa lógica reflexiva é o aperfeiçoamento do dildo,  
de modo que se aproxime cada vez mais do ideal perfeito (nesse  
sentido, os pintos de Rocco Siffredi e de Jeff Stryker devem  
ser considerados como dildos vivos) que institui a diferença  
sexual, e se distancie cada vez mais de seu referente anatô-  
mico. O dildo se torna mecânico, suave, silencioso, brilhante,  
deslizante, transparente, ultralimpo, safe. Não imita o pênis,  
e sim o substitui e o supera em sua excelência sexual.

Em um terceiro momento de flexibilidade discursiva,  
o dildo se volta sobre o corpo, translado-se sobre ele para  
contrassexualizá-lo (ver as práticas de inversão e de citação  
contrassexual). Dessa maneira, o corpo, que dependia de uma  
ordem orgânica hierarquizante e diferenciável, transforma-se  
em pura horizontalidade, em superfície plana onde os órgãos  
e as citações se deslocam em velocidade variável. O dildo  
realiza aí sua verdade: é efeito múltiplo e não origem única.

A descoberta do dildo introduz no sistema heterocentrado  
a possibilidade de repetição ao infinito de um significante  
sexual. Assim, o falo é devorado pela mesma força trans-  
cendental que o havia naturalizado. Como o capital, como  
a linguagem, o dildo busca somente sua própria expansão  
polimorfa; ignora os limites orgânicos ou materiais; agarra-  
-se a tudo para criar a diferença, gera a diferença por todos  
os lados, mas não se identifica com a própria diferença.  
É trânsito e não essência.

O dildo é a verdade da heterossexualidade como paródia.  
A lógica do dildo prova que os próprios termos do sistema  
heterossexual masculino/feminino, ativo/passivo não passam  
de elementos entre muitos outros de um sistema arbitrário de  
significação. O dildo é a verdade do sexo enquanto mecanismo

significante, ante a qual o pênis aparece como a falsa impos-  
tura de uma ideologia de dominação. O dildo diz: o pênis é  
um sexo de mentira. O dildo mostra que o significante que  
gera a diferença sexual está capturado em seu próprio jogo.  
A lógica que o instituiu é a mesma lógica que o vai trair.  
E tudo isso sob o pretexto de uma imitação, da compreensão  
de uma incapacidade, de um mero suplemento prostético.

Essa traição se situa, por isso, do lado da recitação sub-  
versiva da heterossexualidade, e não do lado do repúdio  
de qualquer forma de significação "patriarcal". Da mesma  
maneira que existe uma teologia negativa, existe também  
uma "sexologia negativa" que procede mediante a exclusão  
de toda representação do "patriarcado" naquilo que considera  
como transfigurações do pênis. A teoria lésbica separatista,  
que critica a utilização do dildo por sua cumplicidade com os  
signos de dominação masculina, ainda acredita na realidade  
do pênis como sexo. Nesse viés erótico hiperfeminilizante, a  
ausência que estrutura o corpo, fiel a um esquema corporal  
monocêntrico e totalizador, está de luto pelos resquícios do  
mesmo sistema falocêntrico que critica. A falta como ausência  
do significante, como vazio efetivo ("nunca um pênis, nunca  
um dildo") se transforma aqui em um novo centro de prazer.  
Nessa sexologia negativa, a transgressão se produz negando  
a própria gramática que cria a significação sexual. É como se  
toda a gramática sexual estivesse contaminada ou "patriarca-  
lizada". Essas teorias correm o risco de reestruturar o corpo a  
partir de outro centro vazio, quando poderiam negar o centro  
como centro, multiplicando-o até que a própria noção de  
centro já não tivesse sentido. O corrimento provocado pelo  
dildo não equivale a uma substituição do centro, inclusive  
vazio, por intermédio da imitação de um modelo original. É  
a conversão de qualquer espaço em centro possível que trai

a origem. É preciso desterritorializar o sexo. Então, tudo é dildo. Tudo se torna orifício.

Se a castração é uma metáfora tão forte na ideologia psicanalítica, é exatamente pelo potencial do corte como estratégia de subversão. Uma vez mais, não é o pinto-martelo de Nietzsche que opera a inversão de todos os valores, e sim as tesouras da *sapa* que cortam, deslocam e colam. Por isso, ser "dildo-sapa" não é uma identidade sexual entre outras ou uma simples declinação dos códigos da masculinidade em um corpo feminino, e sim a última identidade sexual possível. Depois do dildo, tudo se torna contrassexual.

O dildo transforma o transar (que neste caso poderíamos denominar "sapar") em um ato paradoxal ao não poder ser identificado como órgão na oposição tradicional homem/ativo ou mulher/passiva. A totalidade do sistema heterossexual dos papéis de gênero, confrontada a esse pequeno objeto, perde seu sentido.<sup>14</sup> Mais ainda, as ideias e os afetos tradicionais em torno do prazer sexual e do orgasmo, tanto heterossexuais como homossexuais, tornam-se caducos quando se trata do dildo.

Com relação ao corpo, o dildo assume o papel de um limite em movimento. Como significação descontextualizada, como citação subversiva, o dildo remete à impossibilidade de delimitar um contexto. Em primeiro lugar, coloca em questão a ideia segundo a qual o corpo masculino é o contexto natural da prótese do pênis. Depois, e de um modo mais drástico, ameaça a suposição segundo a qual o corpo orgânico é o contexto próprio da sexualidade.

O dildo, longe de estabilizar a identidade sexual e a identidade de gênero daquele/daquela que o usa (tanto se é

<sup>14</sup> Sobre o *gender-fucking* no sexo entre sapas, ver: Cherry Smyth, *Lesbians Talk Queer Notions*. Londres: Scarlet Press, 1992.

considerado como uma imitação ou como uma paródia), provoca uma cadeia de identificações e de negações sucessivas. Enquanto objeto preso à carne, reestrutura a relação entre o dentro e o fora, entre o passivo e o ativo, entre o órgão natural e a máquina (ver capítulo sobre as tecnologias do sexo). Como objeto móvel, que é possível deslocar, soltar e separar do corpo, caracterizando-se pela reversibilidade no uso, ameaça constantemente a estabilidade das operações dentro/fora, passivo/ativo, órgão natural/máquina, penetrar/cagar, oferecer/tomar...

O lado barato de usar e tirar o dildo desmitifica o vínculo habitualmente estabelecido entre o amor e o sexo, entre reprodução da vida e prazer. Eis aqui um objeto que se deve ferver em temperatura alta para estar bem limpo, que se pode dar de presente, jogar no lixo ou servir de peso para papéis. O amor vai embora, o amor volta, os casais sexuais vão e vêm, mas o dildo está sempre ali, como sobrevivente do amor. Como o amor, e não essência.

Ao reconfigurar os limites erógenos do corpo trepador/trepado, o dildo coloca em questão a ideia de que os limites da carne coincidem com os limites do corpo. Perturba, desse modo, a distinção entre sujeito sensível e objeto inanimado. Uma vez que pode se separar, resiste à força com que o corpo se apropria do prazer para si, como se este fosse algo que viesse do próprio corpo. O prazer que busca o dildo pertence ao corpo só na medida em que é reapropriação, só porque este está "preso". O dildo coloca a questão da morte, da simulação e da falsidade no sexo. Inversamente, obriga a interrogar-se sobre a vida, a verdade e a subjetividade no sexo. O dildo que goza sabe que o prazer (todo prazer sexual) nunca é dado ou tomado, que nunca está ali, que nunca é real, que sempre é incorporação e reapropriação.

## Breve genealogia do orgasmo ou o vibrador de Butler

Em seu projeto da *História da sexualidade* (que hoje talvez seria mais correto denominar "história do biopoder"), Foucault identificou quatro dispositivos que nos permitem compreender a sexualidade como o produto de tecnologias positivas e produtivas, e não como o resultado negativo de tabus, repressões, proibições legais. Estas quatro grandes tecnologias da sexualidade são, segundo Foucault: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas procriadoras e a psiquiatrização do prazer perverso.

A análise dos dispositivos de construção das sexualidades chamadas normais e desviadas pertence ao estudo dessa zona que Deleuze e Donzelot chamam de "o social".

O setor social não se confunde com o setor judiciário, ainda que lhe proporcione novas extensões. Donzelot mostrará que o social também não se confunde com o setor econômico, pois inventa precisamente toda uma economia social e recorta a distinção entre o rico e o pobre em novas bases. Nem se confunde com o setor público ou com o setor privado pois induz, ao contrário, uma nova figura híbrida de público e privado, produzindo, ele mesmo, uma repartição.

um entrelaçamento original entre as intervenções do Estado e seus recuos, entre seus encargos e desencargos.<sup>1</sup>

A definição desse espaço “social” não cabe nem à antropologia nem à sociologia, e sim constitui uma crítica interna da estrutura das ciências humanas, tal como as conhecemos no campo universitário e nas instituições de produção e de transmissão do saber. Ela coloca em questão a possibilidade de continuar trabalhando com categorias como “homem”, “humano”, “mulher”, “sexo”, “raça”, que não passam do produto performativo do trabalho disciplinar empreendido pelas ciências humanas desde o século XVII.

Foucault havia planejado a publicação de um volume dedicado ao estudo das figuras da mulher, da mãe e da histérica na sua *História da sexualidade*. De acordo com o próprio filósofo, esse volume seria destinado a analisar a “sexualização do corpo da mulher, os conceitos de patologia gerados por esta sexualização e pela inserção do corpo em uma perspectiva que o dota de significação para a política social”. No fim, ele não chegará a desenvolver senão uma tímida genealogia dos dispositivos de sexualidade que operam na produção dos corpos das mulheres em seus cursos do Collège de France de 1974 e 1975, e não terá tempo de esboçar os argumentos que o teriam permitido traçar uma análise diferencial dos dispositivos que viabilizaram as diversas inscrições sexuais do corpo feminino, tão diferentes como a heterossexual ou a lésbica, a casada ou a solteirona, a frígida ou a ninfomaníaca, a casta ou a prostituta...

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, “A ascensão do social” in, Jacques Donzelot, *A polícia das famílias*. Trad. bras. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1980, pp. 5-6.

Se algum trabalho foi conduzido nessa direção, esse esforço surgiu das análises feministas e pós-feministas *queer*. A chamada Second-Wave Feminism [Segunda onda do feminismo] americana chegou a elaborar a noção de “gênero” enquanto construção social, fabricação histórica e cultural, que não estaria determinada por uma verdade ou um substrato, nem natural nem ontológico. Nessa linha construtivista, talvez o esforço mais interessante dos últimos anos tenha sido aquele empreendido pela teoria performativa de Judith Butler. Não entrarei aqui em uma leitura interpretativa das teorias sobre a identidade sexual que Butler desenvolve tanto em *Problemas de gênero* como em *Bodies that matter*, entre 1990 e 1993. Ao contrário, irei me limitar a questionar certas “figuras”, especialmente a da drag queen, que servem à sua análise (ou melhor, das quais a análise se serve) e que a meu ver apontam os limites de certas noções performativas.

O sucesso argumentativo da teoria do gênero de Butler decorre em grande parte da eficácia com que a performance da drag queen lhe permitiu desmascarar o caráter imitativo do gênero. Butler, apoiando-se no estudo antropológico do início dos anos setenta sobre o travestismo na América, realizado por Esther Newton,<sup>2</sup> enuncia uma ode aos efeitos paródicos e desnaturalizadores que a teatralização da feminilidade da drag queen produz. Para Butler, a performance da drag queen evidencia os mecanismos culturais que produzem a coerência da identidade heterossexual e que garantem a ligação entre sexo anatômico e gênero. Desse modo, é a performance da drag queen que permite a Butler concluir que a heterossexualidade é uma paródia de gênero sem original na qual as posições de

<sup>2</sup> No estudo de Newton, os “travestis” costumam ser de origem caribenha e de classe baixa — fatores que passam despercebidos na análise de Butler. Ver: Esther Newton, *Female Impersonators in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

gênero que acreditamos naturais (masculinas ou femininas) são o resultado de imitações submetidas a regulações, repetições e sanções constantes.

Mais ainda, em uma segunda argumentação, especialmente intensa a partir de 1993, Butler se esforça por redefinir a performance teatral em termos de performatividade linguística. Assim, concluirá que os enunciados de gênero, desde aqueles pronunciados no momento do nascimento, como “é um menino” ou “é uma menina”, até os insultos, como “bicha” ou “sapatão”, não são enunciados constatáveis, não descrevem nada. São mais enunciados performativos (ou realizativos), isto é, invocações ou citações ritualizadas da lei heterossexual. Se essa linha de análise foi extremamente produtiva sobretudo na criação de estratégias políticas de autodenominação, bem como em operações de resignificação e reapropriação da injúria *queer*, ela se torna problemática assim que completa o processo, já iniciado em *Problemas de gênero*, de redução da identidade a um efeito do discurso, ignorando as formas de incorporação específica que caracterizam distintas inscrições performativas da identidade.

Durante todo esse processo argumentativo, Butler parece ter colocado entre parênteses tanto a materialidade das práticas de imitação como os efeitos de inscrição sobre o corpo que acompanham toda performance.<sup>3</sup> Desse modo, por exemplo, em *Bodies that matter*, ela utiliza o caso de Venus Xtravaganza, uma das protagonistas do documentário *Paris is burning* [Paris está queimando], sem levar em conta que Venus já iniciou um processo de transexualidade prostética, e que vive de um trabalho de prostituição sexual no qual

3 De algum modo, se a noção de “técnica” permitiu a Foucault passar dos discursos às práticas, em Butler a noção de performatividade percorre um caminho oposto, levando das performances aos discursos.

utiliza tanto seus seios de silicone como seu pênis “natural”, esquecendo, finalmente, que Venus não é um(a) cidadão(a) branc(a) american(a), e sim um travesti de cor e de origem latina. Por fim, além de todo o efeito previsível da violência performativa, Venus será assassinada em Nova York por um cliente, tornando ainda mais crua a realidade que a análise de Butler havia ignorado.

A noção butleriana de “performance de gênero”, assim como a ainda mais sofisticada “identidade performativa”, desfazem-se prematuramente do corpo<sup>4</sup> e da sexualidade, tornando impossível uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que possibilitam que as performances “passem” por naturais ou não. E é exatamente essa impossibilidade de passar (passar por mulher, passar por americana, passar por branca) que vai levar Venus Xtravaganza à morte. É por isso que as comunidades transgênero e transexuais americanas vão ser as primeiras a criticar a instrumentalização da performance da drag queen na teoria de Butler como exemplo paradigmático da produção de identidade performativa.<sup>5</sup>

Butler, ao acentuar a possibilidade de cruzar os limites dos gêneros por meio de performances de gênero, teria ignorado tanto os processos corporais e, em especial, as transformações que acontecem nos corpos transgêneros e transexuais, quanto as técnicas de estabilização do gênero e do sexo que operam nos corpos heterossexuais.<sup>6</sup> O que as comunidades

4 Apesar de que é possível defender uma relação estrutural entre esta noção butleriana de performance e a utilização da performance como instrumento político no feminismo dos anos setenta e na *body art*.

5 Para um resumo dessas críticas, ver: Jay Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. Nova York: Columbia University Press, 1998.

6 A oposição de Prosser entre transições “discursivas” e “corporais” evidencia a insuficiência das análises da performance de gênero para dar conta das incorporações concretas da sexualidade e do gênero.

transexuais e transgênero colocaram em evidência não é tanto a performance teatral ou de palco dos gêneros (*cross-gender*), e sim as transformações físicas, sexuais, sociais e políticas dos corpos fora da cena; dito de outro modo, tecnologias precisas de transincorporação: clitóris que crescerão até se transformarem em órgãos sexuais externos, corpos que mudarão ao ritmo de doses hormonais, úteros que não procriarão, próstatas que não produzirão sêmen, vozes que mudarão de tom, barbas, bigodes e pelos que cobrirão rostos e peitos inesperados, dildos que terão orgasmos, vaginas reconstruídas que não desejarão ser penetradas por um pênis, próteses testiculares que ferverão a cem graus e que poderão, inclusive, ser fundidas no microondas...

Estou sugerindo que, talvez, se as hipóteses do chamado "construtivismo de gênero" foram aceitas sem produzir transformações políticas significativas, pode ser exatamente porque tal construtivismo não só mantém como depende de uma distinção entre sexo e gênero que torne efetiva a oposição tradicional entre cultura e natureza e, por extensão, entre tecnologia e natureza. A necessidade de lutar contra as formas normativas de essencialismo de gênero de toda espécie teria feito o feminismo e o pós-feminismo dos anos noventa vítimas de suas próprias depurações discursivas.

Na minha opinião, existe uma brecha teórica e política entre a afirmação de Simone de Beauvoir, "não se nasce mulher, torna-se", e a declinação dessa máxima por Monique Wittig no artigo que levará por nome, exatamente, "Não se nasce mulher". Quando Wittig afirma, em 1981, que "as lésbicas não são mulheres", trata-se não somente de apontar o caráter construído do gênero, como também, mais ainda, de reclamar a possibilidade de intervir nessa construção até o ponto de abrir linhas de deriva com relação a um futuro que

se impõe, se não como natural, pelo menos como socialmente normativo ou inclusive como simbolicamente preferencial.<sup>7</sup>

Meu esforço consiste na tentativa de fugir do falso debate essencialismo-construtivismo (dito de outra maneira, da oposição tradicional natureza-cultura, hoje rebatizada natureza-tecnologia), confrontando os instrumentos analíticos, seja da teoria *queer* seja das filosofias pós-estruturais (e incluo aqui tanto a desconstrução como a genealogia foucaultiana ou a esquizoanálise de Deleuze e Guattari), com certos órgãos e objetos impróprios, aos quais nem o feminismo nem a teoria *queer* quiseram ou puderam responder. Foi o que tentei no capítulo precedente, ao analisar o dildo, e o que farei no próximo, ao estudar alguns órgãos sexuais cirurgicamente reconstruídos ou hormonalmente transformados. Neste capítulo, atacarei principalmente as tecnologias implicadas na repressão e na reprodução do orgasmo, as que antecedem e prefiguram os *sex toys* contemporâneos que, até agora, foram considerados como instrumentos de fetiche.

Este confronto forçado avança em direção a um "meta-construtivismo" não só do gênero como também, e sobretudo, do sexo, isto é, em direção a uma reflexão sobre os limites do construtivismo; prefigura, igualmente, certa forma de materialismo ou empirismo radical *queer*. Bem como é uma resposta à necessidade, depois de um momento de concentração em torno da identidade e suas políticas, de se voltar para as práticas, as quais Foucault teria chamado de "o conjunto dos modos de fazer sexo", modos pelos quais o corpo é construído e se constrói como "identidade".<sup>8</sup>

7 Refiro-me aqui à ambiguidade com que certas teorias psicanalíticas, como a de Julia Kristeva, adotam esquemas construtivistas do gênero ao mesmo tempo que privilegiam modelos tradicionais de feminilidade (maternais e pré-linguísticos).

8 Esta atenção às práticas, ao que "se faz", já era uma constante da arqueologia foucaultiana.

Vou partir de uma reflexão em torno desses órgãos e objetos impróprios relacionados com a repressão ou a produção do prazer sexual justamente para tentar questionar os limites da teoria *queer*. Essas “máquinas sexuais”, que identificarei como estruturalmente vizinhas ao dildo, existem em uma zona intermediária entre os órgãos e os objetos. Assentam-se, de maneira instável, sobre a própria articulação natureza-tecnologia.

Esse conjunto de máquinas sexuais nos permitirá começar uma reflexão sobre os efeitos de transformação da carne implicados em toda invocação performativa da identidade sexual, e finalmente nos conduzirá à tentativa de reformular a identidade de gênero em termos de incorporação próstética. Entremos nesse debate lembrando a enigmática frase de Georges Canguilhem em *O conhecimento da vida*, “as máquinas podem ser (...) consideradas como órgãos da espécie humana”. Este capítulo pretende nos levar a questionarmos sobre que tipo de órgãos-máquina são os órgãos sexuais dessa espécie que hoje denominamos pós-humana.



No estudo da relação entre os corpos e os objetos sexuais, Gayle Rubin, mais do que Foucault, aparece como uma figura iniciática. As memórias de Rubin sobre as origens da Samoia, a primeira organização S&M lésbica fundada em 1978 em São Francisco, reúnem sua fascinação por algumas das “fabricações extraordinárias de prazer” e alguns dos “instrumentos” que participavam nos “usos dessexualizados e desvirilizados dos corpos”, aos quais Foucault havia se referido com admiração em diversas ocasiões. Rubin explica:

Não vejo como alguém pode falar de fetichismo e de sadomasoquismo sem pensar na produção da borracha, nas técnicas e equipamentos usados para treinar e montar cavalos, no brilho polido das botas militares, na história das meias de seda, na fria qualidade autoritária dos equipamentos médicos, na tentação das motos e da liberdade indescritível de abandonar a cidade pelas estradas. Nesse sentido, como pensar no fetichismo sem considerar o impacto da cidade, de certos parques e ruas, das zonas de meretrício e dos entretenimentos “baratos”, ou mesmo da sedução das vitrines das grandes lojas que empilham bens desejáveis e cheios de glamour (Walkowitz, Peiss, Matlock)? Para mim, o fetichismo suscita toda uma série de questões relacionadas a mudanças nos modos de produção de objetos, a especificidades históricas e sociais do controle, da pele e de etiqueta social, ou a invasões do corpo experimentadas de maneira ambígua e a hierarquias minuciosamente graduadas. Se toda essa informação social complexa se reduz à castração ou ao complexo de Édipo ou a saber ou não o que se supõe que uma pessoa deve saber, então algo importante se perdeu.<sup>9</sup>

Gayle Rubin que, ao contrário de Foucault, não teve medo de adotar os modos de produção do capital e da cultura popular como referência, em vez de se voltar aos gregos, aponta a possibilidade de considerar a sexualidade como parte de uma história mais ampla das tecnologias, que incluiria desde a história da produção dos objetos de consumo (motos, carros etc.), a história da transformação das matérias-primas (seda, plástico, couro etc.), até a história do urbanismo (ruas, parques, zonas, estradas etc.). Trata-se, portanto, de repensar tanto o S&M

<sup>9</sup> Gayle Rubin em entrevista a Judith Butler, “Sexual Traffic” in *Feminism Meets Queer Theory*. Elisabeth Weed e Naomi Schor (Orgs.). Indiana: Indiana University Press, 1997, p. 85.

quanto o fetichismo não mais como perversões marginais à sexualidade “normal” dominante, e sim como elementos essenciais da produção moderna do corpo e da relação deste com os objetos manufaturados. Desse modo, a história da sexualidade se desloca do âmbito da história natural da reprodução para fazer parte da história (artificial) da produção. Seguindo essa intuição de Rubin, vou tentar reconstituir o lugar que o dildo ocupa na complexa trama de tecnologias de produção, de signos, de poder e, finalmente, de tecnologias do eu.

É no âmbito dessa análise que eu gostaria de esboçar o desenvolvimento de um conjunto de tecnologias relacionadas com a produção do que hoje poderíamos denominar de “prazer sexual”, o qual a sexologia moderna passou a chamar mais especificamente de “orgasmo”, unidade última e irreduzível do prazer individual. Esta breve análise mostrará, primeiro, que a intervenção (produção) tecnológica em (da) sexualidade foi uma prática constante (embora sob modelos diferentes e descontínuos) da modernidade. Portanto, se cabe falar de uma mudança contemporânea na reprodução sexual, esta se encontraria nas transformações do sexo e não tanto em uma passagem (inquietante ou alarmante, como se costuma qualificar nas narrativas apocalípticas de certos naturalismos) de uma forma natural de sexualidade a uma sexualidade tecnológica. Em segundo lugar, nenhuma dessas tecnologias deve ser considerada como um sistema completo que seria capaz de produzir absoluta e necessariamente certos “sujeitos de prazer”. Muito pelo contrário, essas tecnologias irão se mostrar como estruturas falidas (ultrapassando, portanto, a própria noção de estrutura) nas quais nenhum instrumento de dominação está a salvo de ser pervertido e reapropriado no interior do que chamarei, seguindo as intuições de Foucault, de distintas “práxis de resistência”.

A análise de certos instrumentos e objetos produzidos durante o século XIX e início do XX, como luvas para impedir o contato da mão e do clitóris, ou os chamados “vibradores musculares”, mostrará que o “prazer sexual feminino” é o resultado do trabalho de dois dispositivos opostos que operam de forma paralela desde fins do século XVIII até meados do século XX: por um lado, as técnicas relacionadas com a repressão da masturbação, por outro, as técnicas de cura da histeria. Vou me limitar, aqui, a delinear esquematicamente uma possível genealogia da produção do orgasmo feminino, sabendo que seria possível conduzir uma análise similar sobre a ereção e a ejaculação masculinas como resultado do encontro paradoxal entre as técnicas de repressão da masturbação e os tratamentos destinados à cura da impotência, da debilidade sexual e da homossexualidade.

#### **Amarre-me: tecnologias da mão masturbadora**

A representação do quadro *Os cinco sentidos*, de Theodoor Rombouts, mostra cinco figuras, todas elas masculinas. Três das figuras, que representam o olfato, o paladar e a audição, são três homens jovens e sadios. Os três parecem absortos em cada uma de suas experiências sensoriais. Não existe conexão visual entre eles. Por sua vez, uma forte conexão se estabelece entre a visão, representada por um velho sábio que segura um par de óculos, e o tato, um velho que acaricia o rosto de uma estátua de pedra. Enquanto o tato reconhece a superfície do rosto com suas mãos, a visão o olha com um gesto distante e elevado, que parece abarcar tanto o tato como o rosto que é tocado. O tato e a visão estão marcados por uma assimetria epistemológica radical: o tato é cego, enquanto a visão toca com o olhar sem ser contaminada nem pelo particular,

nem pela matéria, isto é, a visão supõe um modo superior de experiência que não necessita nem da mão nem da pele.<sup>10</sup> Na transição do tato para a visão, que marcará a emergência da modernidade filosófica, o tato, enquanto sentido menos válido, será literalmente contido e efetivamente “impedido” por meio de uma série de instrumentos técnicos que mediarão a relação entre a mão e os órgãos genitais, e que virão a regular as possibilidades inquietantes abertas pela mão que toca a si mesmo e que transforma o indivíduo em seu próprio objeto de conhecimento, de desejo e de prazer. Por trás do problema da cegueira, que estrutura os debates sobre o conhecimento e a sensibilidade em Locke, Berkeley, Condillac, Buffon, Diderot e Voltaire, esconde-se a mão moderna do masturbador.

Como Vern L. Bullough mostra no primeiro estudo detalhado da história das tecnologias sexuais,<sup>11</sup> entre os séculos XVIII e XIX existe uma enorme produção de aparelhos e instrumentos dedicados à prevenção do que se passou chamar de “doenças produzidas pela masturbação”. Ainda que a masturbação fosse conhecida como um “vício solitário” desde a Antiguidade, embora no tratado clássico de medicina de Sinibaldi, *Geneanthropeia* — frequentemente considerado como o primeiro tratado de sexologia —, ela já apareça como a possível causa de diferentes enfermidades, tais como “a prisão de ventre, a corcova, o mau hálito ou a congestão nasal”,<sup>12</sup> é apenas no século XVIII que a masturbação será construída médica e institucionalmente como uma “doença”. Uma das

10 A oposição entre o tato e a visão estruturou as noções modernas de ciência e conhecimento. O tato, como o amor, é associado com a cegueira e, portanto, com a falta de autonomia, com a doença. Ver: *Modernity and the Hegemony of Vision*, D. M. Levin (Org.). Berkeley: Berkeley University Press, 1993; e *Visible Touch*, Terry Smith (Org.). Sidney: Power Publications, 1997.

11 Ver: Vern Bullough, *Sexual Variance in Society and History*. New York: Wiley, 1976.

12 Reay Tannahill, *Sex in History*. Nova York: Scarborough House/Publishers, 1992, p. 344.

primeiras fontes da crença na insalubridade da masturbação será o tratado inglês anônimo *Onania, the Heinous Sin of Self-Pollution* [Onania, o hediondo pecado da autopoluição], publicado na Holanda em torno de 1710, e que apresenta a “decadência moral e física” à qual leva o que o relato denomina como o “abuso de si” (*self-abuse*).

Alguns anos depois, em 1760, o médico suíço Samuel Auguste Tissot publica *L’Onanisme. Dissertation sur le malades produites par la masturbation* [O onanismo. Dissertação sobre as doenças produzidas pela masturbação]. Segundo a teoria dos humores de Tissot, a masturbação é antes de tudo uma forma de *gâchis*, isto é, um desperdício desnecessário da energia corporal que conduz inexoravelmente à doença e inclusive à morte. Este *gâchis* está presente não só na masturbação, como também em “todo coito cujo objetivo não é a procriação” e, logo, em toda relação homossexual. É importante destacar que, para Tissot, a masturbação não é uma doença em si, mas um fator causal presente em um conjunto diverso de doenças, entre outras, a epilepsia, a estupidez e a loucura.<sup>13</sup>

Apesar das diferenças entre ambos os tratados clássicos, existe um denominador comum entre *Onania* e *L’Onanisme*: eles levam a cabo, respectivamente, a descrição de um processo de degeneração moral e sua identificação patológica. Ambos destacam o aparecimento simultâneo do sexo individual e de um conjunto de técnicas de si mediante as quais conheço, controlo e produzo o indivíduo como sujeito de uma identidade sexual. Ambos supõem um modelo de corpo individual como sistema autorregulado, um circuito fechado e finito de energia cujo gasto pode ser posto em perigo pela

13 Assim, por exemplo, segundo Tissot, uma das provas de que existe uma relação causal entre masturbação e loucura é a quantidade de “jovens masturbadores” que povoam os asilos psiquiátricos na França e na Suíça.

perda excessiva de certos fluidos corporais, como a água, o sangue e o sêmen.<sup>14</sup> A retórica do abuso de si define um risco de contaminação e de doença interna ao próprio circuito corporal do indivíduo. O perigo precede a comunidade e a relação sexual. A contaminação acontece em um novo espaço no qual a sexualidade se define: o indivíduo e seu próprio corpo. A falta de autocontrole (*self-control*) e o excesso de autoafecção (*self-affection*), ao ameaçar o equilíbrio dos fluidos energéticos do corpo individual, transformam-se em abuso de si e em autocontaminação. Antes que se produza algum tipo de relação sexual, o indivíduo já se vê ameaçado por uma forma de contaminação da qual seu próprio corpo seria a única fonte.

Tissot, em um gesto sintomático do aparecimento de uma nova forma de poder que Foucault identificará como “biopolítica”, antecipa a produção do corpo vivo como “bem” e “mercadoria”, e a regulação da sexualidade como a forma fundamental da produção heterossexual da vida. Nesse modelo físico de circuitos, fluidos e vasos comunicantes, a energia sexual não é senão uma modalidade de energia do corpo suscetível de ser transformada em força física, no caso do trabalho, ou em força de procriação, no caso da atividade (hetero)sexual.<sup>15</sup> Aqui, o prazer é considerado como um simples subproduto, uma espécie de resíduo que resulta do consumo dessa energia sexual. A consequência dessa economia restritiva de fluidos corporais e prazeres sexuais — modelo que passará à teoria freudiana dos vasos comunicantes — é que, indiretamente,

14 Segundo Tissot, as secreções vaginais, nesse circuito energético, ocupam uma posição intermediária entre a água, o sangue e o sêmen, sem nunca alcançar o “poder ativo” que o sêmen possui.

15 Pensemos nas repercussões que esta definição do sexo como trabalho teria para a redefinição da prostituição.

qualquer atividade produtiva depende de um *surplus* [excesso] de fluidos e de energias sexuais que pode ser di-vertido ou per-vertido; em um sentido literal, que pode ser mobilizado em uma direção diversa. Do mesmo modo, como se fosse um efeito secundário da mesma equação física, qualquer energia mecânica poderia se transformar em energia sexual. O trabalho e a sexualidade pertenceriam, assim, a um mesmo circuito ergonômico no qual toda forma de capital pode se transformar em sexo e no qual todo trabalho sexual se torna capital (reprodutivo). A circularidade dessa tecnologia de vida que, com Foucault, não teremos dúvida em denominar “sexualidade”, se fecha com a garantia da eficácia do coito heterossexual, do processo de geração durante a gravidez e, finalmente, do parto como atividade que consiste em livrar para o mundo o resultado do dito trabalho de reprodução. Tal é a tecnologia de produção dos corpos heterossexuais que a mão masturbadora colocou em perigo e que terá que ser disciplinada por um conjunto igualmente importante de tecnologias de repressão.

É preciso destacar que essas tecnologias do sexo e do gênero não existem, isoladamente ou de maneira específica, sem fazer parte de uma biopolítica mais ampla, que reúne tecnologias coloniais de produção do corpo-europeu-heterossexual-branco. Desse modo, o novo corpo masturbador, ameaçado por uma contaminação interna a seus próprios limites, opera também como uma metáfora fisiológica dos novos estatais modernos em pleno período de expansão colonial. A pele, submetida do mesmo modo que a fronteira a um processo imunológico de autoproteção e autodemarkação, transforma-se na superfície de registro das novas estratégias de formação dos Estados soberanos europeus. A mesma economia de regulação energética protege o corpo

e o Estado-nação das “deploráveis manobras solitárias” que poderiam se transformar em um perigo para sua segurança e sua reprodução. Assim, por exemplo, na França do século XIX, os movimentos antionanistas e higienistas irão interpretar a masturbação não só como um problema de “morbosidade individual”, mas também como uma forma de patologia social, representando o masturbador como um “agente contaminador” no conjunto do corpo social que ameaça a sobrevivência da raça branca autóctone. Conforme destacou Vernon A. Rosario, produziu-se um deslizamento entre Tissot e a Restauração (1814-30): a imagem do masturbador passou da figura da jovem que deve ser protegida de seus vícios táteis para a imagem do masturbador adulto recalcitrante e perverso (talvez homossexual) cujo desinteresse pela reprodução da espécie poderia colocar em perigo o futuro da nação.<sup>16</sup>

As teorias da masturbação de Tissot irão alcançar a América no século XIX por meio das obras de Benjamin Rush<sup>17</sup> e Edward Bliss Foote,<sup>18</sup> que divulgam a teoria segundo a qual a masturbação impede o intercâmbio do “magnetismo animal” entre os sexos. Sylvester Graham e John Harvey Kellogg, líderes das indústrias emergentes Graham’s Flour e Kellogg’s Corn Flakes, contribuem para a aplicação de tais teorias da masturbação e para a fabricação de diversos aparelhos antionanistas. Durante esse período de industrialização, assistiremos a uma produção de diversos instrumentos tecnológicos dedicados a regular as práticas domésticas,

16 Ver: Vernon A. Rosario, *The Erotic Imagination: French Histories of Perversity*. Nova York: Oxford University Press, 1997.

17 Benjamin Rush, *Medical Inquires and Observations upon the Diseases of the Mind*. Philadelphia: Kimber & Richardson, 1812.

18 Edward B. Foote, *Plain Home Talk about the Human System*. Nova York: Wells and Co., 1871.

uma produção da vida comum que vai do café da manhã aos regimes do tato sexual, do Kellogg’s Corn Flakes aos cintos antimasturbatórios.

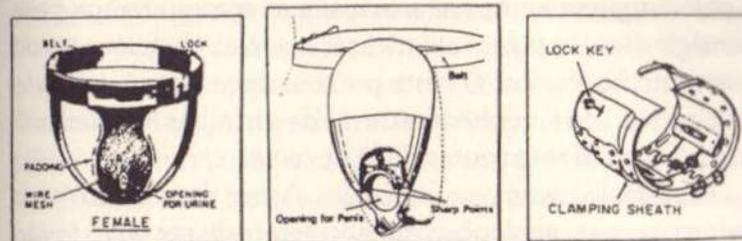


Fig 1. Ilustrações feitas a partir das especificações que acompanham a patente no *Annual Reports* do Registro de Propriedade Industrial dos Estados Unidos: Willard F. Main, nº 798,611 (1905) e R.A. Sonn, nº 826,377 (1906).

Durante os séculos XVIII e XIX, predomina uma patologização do tato e uma preferência pela visão como o sentido mais apropriado ao conhecimento e à ação racional. O tato e a pele são os dois denominadores comuns às duas formas de “contaminação” venérea da época. A pele se transforma na superfície de inscrição na qual os signos do desvio sexual se escrevem. As pústulas cutâneas são consideradas como os sinais visuais comuns ao vício masturbatório e à promiscuidade sexual do sífilítico. O diagnóstico de ambas as doenças implica reconhecer antes de tocar e, portanto, requer uma forma de conhecimento sem tato. A pele parece trair a confidencialidade e a privacidade do novo corpo individual ao atuar como um tecido que permite a visualização e a exibição

pública, ou então como um texto que permite a leitura dos atos sexuais do indivíduo, da masturbação à histeria, da homossexualidade à sífilis.<sup>19</sup> Os sinais faciais do “vício solitário” ou da “*corona veneris*” operam a tradução do tato em visão, um processo no qual a pele atua como “interface”.<sup>20</sup> Desse modo, a pele burguesa europeia, ameaçada ao mesmo tempo pelo contágio sexual e pela contaminação colonial,<sup>21</sup> funciona como o suporte fisiológico de certa pornocartografia que permite ao olho ler, isto é, conhecer através de um olhar decifrador a história sexual sem necessidade de tocar.

Uma análise fenomenológica dos objetos desenhados para evitar o contato evidencia o aparecimento de um novo órgão sexual, a mão, que ameaça a autonomia sexual dos órgãos genitais. Bullough identificou mais de vinte instrumentos diferentes cujo desenho teria por objeto prevenir a masturbação e que foram registrados como “cintos de castidade” ou como “instrumentos cirúrgicos” na U.S. Patent Office Records entre 1856 e 1917.<sup>22</sup> Entre esses aparelhos encontramos luvas noturnas para evitar o tato genital, ferros de cama para evitar a fricção dos lençóis contra o corpo, grilhões de contenção que impedem a fricção das duas pernas da jovem masturbadora, assim como toda uma variedade de cintos desenhados para evitar o tato na jovem e a ereção no jovem masturbador. Recomenda-se para os rapazes, por exemplo, a circuncisão,

19 Ver: Vern L. Bullough e Martha Voght, “Homosexuality and Its Confusion with the ‘secret sin’ in Pre-Freudian America” in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, nº 28, 1973, pp. 143-155.

20 Segundo Sander Gilman, historiador de medicina, a pele é que deve carregar o estigma da doença, posto que o tato é o próprio limite da contaminação.

21 Sobre as noções de contágio e contaminação em relação à política colonial, ver: Michael Hardt e Toni Negri, *Império*. Trad. bras. de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, pp. 151-153.

22 Vern L. Bullough, “Technology for the prevention of ‘les maladies produites par la masturbation’ in *Technology and Culture*, vol. 28, nº 4, outubro de 1987, pp. 828-832.

a perfuração da pele do prepúcio com um anel e, em casos extremos, a castração parcial. No tratamento da jovem masturbadora se aconselha queimar a parte interna das nádegas próxima ao sexo e, inclusive, em casos severos, a *clitoretomia*.

Os “cintos femininos” apresentam uma malha de arame perfurada para impedir o tato sem fechar a passagem da urina. Para os homens, existiam aparelhos similares, mas o mais popular de todos era uma capa dentada ajustável ao pênis. Em caso de ereção, “os dentes metálicos perfuram a pele do pênis transformando a ereção em uma experiência dolorosa”.<sup>23</sup> Todos esses instrumentos eram amarrados pelas costas, e a maioria estava dotada de um cadeado ao qual só os pais tinham acesso. Muitos desses aparelhos serão mecanizados e eletrificados a partir da comercialização das baterias. A capa dentada para o pênis se transformará em uma capa elétrica que transmite descargas de baixa voltagem em caso de ereção, por exemplo. O uso de alarmes elétricos que avisam em caso de ereção e de “poluição noturna” se tornarão populares. A partir de 1925, a produção e a venda de tais aparelhos decaiu em número como resultado de uma análise das consequências patológicas da masturbação.

No entanto, as técnicas repressivas relacionadas à contenção do tato não devem ser reduzidas a dispositivos de poder que produzem posições de sujeito, em um sentido estritamente foucaultiano. Michel de Certeau destacou que toda tecnologia é um sistema de objetos, de utilizadores e de usos aberto à resistência e ao *détournement* (diversão, perversão, apropriação, *queerização*). David Halperin, seguindo as intuições de Foucault, denominou *queer práxis* esta forma de transformação de certas técnicas de dominação em técnicas

23 *Ibid.*, p. 832.

de si, que hoje não duvidaríamos em denominar técnicas de construção de identidade.<sup>24</sup>

Toda técnica que faz parte de uma prática repressiva é suscetível de ser cortada e enxertada em outro conjunto de práticas, reapropriada por diferentes corpos e invertida em diferentes usos, dando lugar a outros prazeres e a outras posições de identidade. De fato, em meados do século XX, a maioria dessas técnicas vai se transformar em ritos de iniciação e em práticas que irão constituir sexualidades alternativas nas subculturas gay, lésbica e S&M. A perfuração do prepúcio com um anel, por exemplo, reaparecerá na cultura gay e S&M sob o nome de "Prince Albert".<sup>25</sup> Somente duas diferenças: primeiro, o corpo, que até então era simples objeto da prática, pela primeira vez passa a ser sujeito, é ele próprio que decide sobre qual *piercing*, onde etc. E em segundo lugar, enquanto na literatura do século XIX o anel aparece como um impedimento da ereção, na cultura do *piercing* é conhecido por seus efeitos de prolongação da ereção e do orgasmo.<sup>26</sup> Efetuou-se, portanto, uma reviravolta completa dos usos e das posições de poder que estes implicam em torno daquilo que é uma mesma técnica.

Outro exemplo: uma revista americana S&M contemporânea dedicou um número completo às técnicas de "genitor-tura", entre as quais descreve a eletrotortura, a invasão da uretra, o *piercing* genital, o alargamento do pênis, o inchaço do escroto e a modificação cirúrgica das genitais. Entre as técnicas de eletrotortura, por exemplo, encontramos as chamadas "violet wands" que "aplicam eletricidade estática

24 David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Nova York: Oxford University Press, 1995, p. 86.

25 *The SandM Utopian Guardian*, nº 34. Nova York: Adam and Gillian, 1999.

26 Ver: Stephanie Heuze, *Changer Le Corps*. Paris: La Musardine, 2000.

sobre a região genital, mas especialmente sobre a glândula", assim como diversos impulsores elétricos comercializados sob os nomes de Relaxacions, Walkmasters, Titilators, Cattle Prods e Stun Guns.<sup>27</sup> Esses aparelhos sexuais pertencem ao conjunto de técnicas de repressão, tais como os alarmes elétricos que avisam a quem está dormindo de uma possível ereção, ou os eletrodos empregados nos jovens masturbadores e homossexuais durante o século XIX e que, como veremos mais adiante, estão também tecnologicamente próximos dos aparelhos utilizados na produção do orgasmo histérico por estimulação elétrica e "titilação" mecânica do clitóris.<sup>28</sup>

Do mesmo modo, as barras de sujeição das pernas e os barotes da cama se integraram nas práticas S&M contemporâneas, tanto gay e lésbica como heterossexuais. Os cintos antimasturbatórios desenhados para evitar o acesso da mão às genitais surpreendem por sua semelhança com as cintas penianas contemporâneas. O cinto antimasturbatório, situado na genealogia tecnológica dos cintos de castidade, havia experimentado uma dupla transformação. Em primeiro

27 *Ibid.*, p. 8.

28 Existe uma terceira linha tecnológica veterinária, que não analisarei aqui, mas que é importante para o estudo da produção diferencial da corporalidade animal e humana. Resta ainda pesquisar toda uma série de tecnologias comuns à produção da feminilidade histérica e lésbica, do corpo do homem afeminado, da corporalidade negra e da animalidade. Certos instrumentos de uso exclusivamente veterinário são utilizados igualmente em práticas sexuais alternativas. Assim, por exemplo, o "Cattle Prod" é uma técnica híbrida que provém da mutilação e da castração de grandes animais domésticos, cuja eletrificação data também do século XIX, e que encontramos hoje no guia das práticas sexuais alternativas da *SandM Utopian Guardian*. A página de apresentação destas técnicas é acompanhada de instruções detalhadas de esterilização dos instrumentos e de introdução ao uso de medidas profiláticas, como a utilização de luvas e máscaras, de agulhas hipodérmicas, da esterilização dos cateteres etc. Cada exercício de *détournement* de uma técnica implica, portanto, a reapropriação de certo discurso científico em uma subcultura popular e, em consequência, a interrupção e o desvio dos circuitos de produção e distribuição do prazer-saber.

lugar, havia passado de um instrumento para evitar uma relação heterossexual para um de controlar o contato da mão com o sexo do próprio indivíduo. A partir do século XVIII, passará de uma armadura ou de uma blindagem que põe as genitais ao abrigo da mão no caso do cinto feminino, para se tornar um dispositivo que sustenta um dildo, isto é, para ser um porto de sujeição de uma prolongação sintética do sexo.

Todas essas técnicas (genitotortura, aparelhos de restrição, cinta peniana) foram extraídas de tecnologias específicas do gênero (de produção da feminilidade ou da masculinidade heterossexual) e da espécie (de produção da normalidade humana ou da animalidade doméstica), assim como de suas práticas e discursos médicos, reprodutivos e morais, e foram recontextualizadas no interior de sistemas *queer* de relação corpo-objeto.

### A prótese histérica ou a máquina orgástica

Se por um lado a masturbação foi condenada pela Igreja a partir do Renascimento, para depois ser patologizada pela medicina no século XVII e, em seguida, tecnicamente reprimida durante o século XIX e XX mediante o uso de aparelhos mecânicos (e mais tarde elétricos), a histeria, paralelamente, será construída como uma “doença feminina” e um conjunto igualmente numeroso de aparelhos será posto em funcionamento para permitir a produção técnica da chamada “crise histérica”. Não posso, no entanto, me deter em detalhar uma análise histórica da histeria e dos diferentes modelos médicos — da melancolia à neurastenia, ou da frigidez à ninfomania —, através dos quais ela será reconceitualizada. Em todo caso, não existe uma mudança expressiva no tratamento da histeria desde o tempos de Ambroise Paré, que em sua obra de obstetrícia e

ginecologia (1550) já propunha o uso de um instrumento similar a um dildo que deveria ser introduzido na vagina junto com uma aplicação de *oleum nardum*,<sup>29</sup> até talvez o *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, publicado em 1859, no qual seu autor, Pierre Briquet, anuncia ter encontrado o tratamento adequado da histeria graças ao que denominará “titilação do clitóris”.<sup>30</sup> As primeiras terapias de titilação são manuais e consideradas pelos médicos como longas e tediosas, nem sempre sendo recompensadas por uma “crise histérica”.<sup>31</sup>

O vibrador aparece como instrumento terapêutico da histeria pouco depois, em 1880, exatamente como uma mecanização desse trabalho manual. O vibrador Weiss, por exemplo, era um aparelho eletromecânico que procurava massagens rítmicas tanto do clitóris e da região pélvica como de outros músculos que eram objeto do tratamento por vibração. John Harvey Kellog que, como já vimos, teria se debruçado sobre a produção industrial de aparelhos antimasturbação, vai contribuir também para a produção e comercialização dos primeiros vibradores elétricos nos Estados Unidos.<sup>32</sup>

John Butler, e não sua homóloga Judith, parece ser o criador do primeiro eletrovibrador manual de uso doméstico comercializado nos Estados Unidos em fins do século XIX. Os primeiros vibradores, como o famoso Chattanooga, eram

29 Ambroise Paré recomenda como terapia, ainda assim, o casamento para as jovens damas, o galope a cavalo para as mulheres maduras e as viúvas, e o tratamento à base de *oleum nardum* somente em casos extremos.

30 Pierre Briquet, *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*. Paris: J.B. Baillié, 1859, apud Rachel Maines, *Technologies of Orgasm. Hysteria, the Vibrator and Women's Sexual Satisfaction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 37.

31 Sobre a tecnificação da histeria, ver os estudos de Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1990, e de Rachel Maines, op. cit.

32 Entre esses aparelhos cabe destacar a barra e a cadeira vibratórias e o *trunk-shaking*, o vibrador eletromecânico centrífugo.

excessivamente caros, pesados e de uso estritamente profissional, e por isso restritos ao contexto hospitalar. Por seu caráter doméstico, os vibradores contemporâneos, embora absolutamente diferentes na forma, situam-se em continuidade técnica e social mais com a máquina de Butler do que com o Chattanooga.

O diagnóstico da histeria e a obtenção do orgasmo como resultado de uma “crise histérica” eram associados a certa indiferença ou reação frígida ao coito heterossexual, o que podia estar relacionado com diversas formas de desvio sexual, sobretudo com uma tendência ao “lesbianismo”. Em 1650, por exemplo, Nicolaus Fontanus já havia destacado que algumas mulheres que padeciam de histeria poderiam sofrer igualmente de “ejaculação”, sintoma que, segundo Fontanus, colocava em perigo não só a saúde da histérica como também seu valor moral como mulher, posto que “aproxima o corpo feminino de certas funções do órgão viril”. Do mesmo modo que um possível lesbianismo como causa subjaz a cada forma de histeria, cada tratamento de histeria parece incluir o risco de proporcionar à histérica uma forma de prazer que poderia conduzi-la ao lesbianismo. Robert Taylor escreve em 1905 que a histeria nunca deve ser tratada com um dildo ou algum outro “substituto do pênis”, posto que sua utilização poderia causar “vaginismo” e lesbianismo. Durante a segunda parte do século XIX, parece ser uma ideia generalizada que o trabalho excessivo na máquina de costura (lembramos, às vezes recomendada como possível cura da histeria) poderia transformar “mulheres honestas que sofrem de histeria em lésbicas”.<sup>33</sup>

Mostra-se urgente restringir os usos e as apropriações das novas máquinas, especialmente no momento em que os

33 Rachel Maines, op. cit., p. 57.

vibradores passam do espaço médico para ocupar o espaço doméstico, tradicionalmente reservado às mulheres. As máquinas pequenas e manejáveis (da máquina de costura ao telefone), desenhadas e produzidas pelos homens para regular o espaço doméstico e controlar as atividades de gênero que acontecem nele (costurar, cozinhar, limpar etc.) constituem um conjunto ambíguo de companheiros para as mulheres. Essas tecnologias são uma espécie de faca de dois gumes: por um lado, tecnologias de dominação e de reinscrição da função supostamente natural da mulher na sociedade e, por outro, tecnologias de resistência no interior do espaço privado.<sup>34</sup>

Desse modo, os dois espaços terapêuticos da histeria são curiosamente a cama matrimonial e a mesa clínica. Dito de outro modo, a sexualidade e o prazer “femininos” se constroem no espaço de tensão e de encontro de ao menos duas instituições: a instituição do matrimônio heterossexual, na qual as mulheres estão sujeitas a seus maridos, e as instituições médicas, nas quais as mulheres estão sujeitas à hierarquia clínica como pacientes. Durante o século XIX, a instituição matrimonial parece se fortalecer como um espaço de reprodução, de economia doméstica e de transmissão de patrimônio, mas raramente como um espaço de prazer sexual. As tecnologias que estavam reservadas ao uso médico entram no espaço doméstico apenas a partir de 1910, através, geralmente, do curto-circuito dos aparelhos de higiene doméstica, como a ducha e o vibrador para massagem “familiar”.

34 Existe todo um conjunto de técnicas hidroterapêuticas do tratamento da histeria, como a ducha, por exemplo, que vão seguir um curso de passagem das instituições médicas para o espaço doméstico e de reapropriação como técnicas de produção de prazer.

O que conhecemos sob o nome de “orgasmo feminino” não é, pelo menos desde o século XVII, senão o resultado paradoxal do trabalho de duas tecnologias opostas de repressão da masturbação e de produção da “crise histórica”. O prazer feminino sempre foi problemático, já que parece não ter uma função exata nem nas teorias biológicas nem nas doutrinas religiosas, segundo as quais o objetivo da sexualidade é a reprodução da espécie. Ao mesmo tempo, a sexualidade masculina será com frequência descrita em termos de ereção e de ejaculação, e raramente em termos de orgasmo. O prazer feminino era descrito como a crise que sobrevém a uma doença histórica, uma espécie de “paroxismo histórico” que deveria ser produzido em condições clínicas e, na maioria das vezes, com a ajuda de diversos instrumentos mecânicos e elétricos. O orgasmo, descrito desta maneira, é reconhecido como a crise sintomática de uma doença exclusivamente feminina e ao mesmo tempo como o clímax terapêutico de um processo balizado de esforços técnicos: massagem manual ou com vibrador, ducha de pressão... Nesse modelo do corpo, a paciente que se mostra indiferente às técnicas do coito heterossexual é descrita como “carente de energia sexual”, energia que a máquina vibratória virá a suplementar. Por outro lado, na lógica repressiva da patologização da masturbação, o orgasmo é descrito como um “desperdício desnecessário”, como uma perda fútil de energia corporal que deveria ser dedicada ao trabalho de produção ou de reprodução sexual e, ao mesmo tempo, como um resíduo contaminante e potencialmente portador de doença.

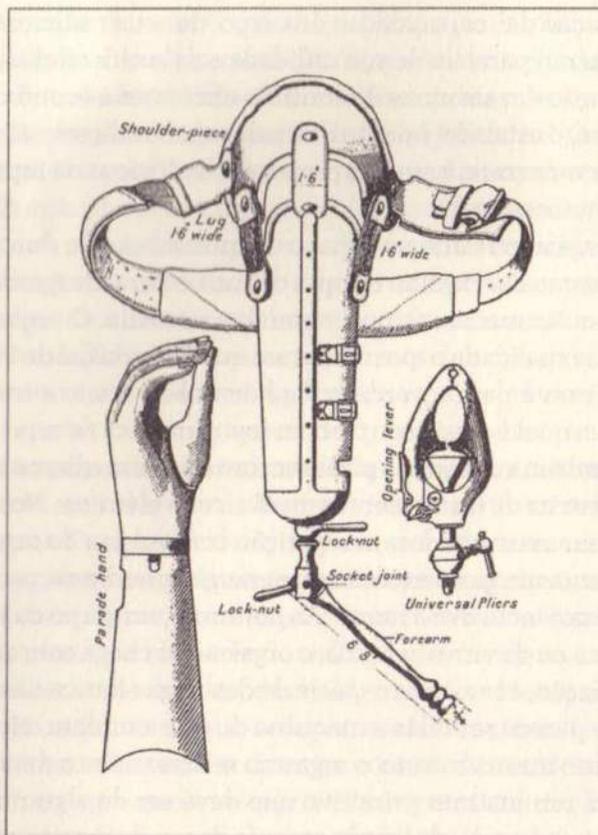
Assim, o orgasmo aparece como o ponto mais privado, o mais cegamente unido ao corpo individual e, simultaneamente, como o recurso mais político no qual se cruzam os braços de uma mesma tecnologia biopolítica. De um lado, a

otimização das capacidades do corpo, de seus rudimentos, o incremento paralelo de sua utilidade e de sua docilidade, sua integração em sistemas de controle eficientes e econômicos; de outro, o estabelecimento dos mecanismos da sexualidade, que servem como base dos processos biológicos da reprodução heterossexual.<sup>35</sup>

O orgasmo reside no espaço de intersecção de duas lógicas opostas. Ao mesmo tempo, doença e cura, desperdício e excesso. Ao mesmo tempo, veneno e remédio. O orgasmo é para a sexualidade o que, na leitura que Derrida faz de Platão, a escritura é para a verdade:<sup>36</sup> *phármakon*. Vício e excesso contra o qual é preciso lutar com instrumentos de repressão, mas também cura que só pode ser conseguida mediante a aplicação estrita de instrumentos mecânicos e elétricos. No corpo da jovem masturbadora, a repetição compulsiva do orgasmo representa um gasto excessivo de energia que, diz-se, produz a fraqueza e inclusive a morte. Ao contrário, no corpo da jovem histórica ou da viúva solitária, o orgasmo só chega com a ajuda da vibração, como uma espécie de descarga elétrica da qual o sujeito parece ser mais a máquina do que a mulher. No caso do delírio masturbatório, o orgasmo se assemelha a uma força animal, um instinto primitivo que deve ser de algum modo domesticado e disciplinado através de um regime severo de auto-observação e de autocontrole. No entanto, diante do corpo da histórica, o vibrador está desenhado para produzir o paroxismo histórico com uma precisão científica. O orgasmo é, desse modo e simultaneamente, a loucura que deve ser reprimida pela força e o resultado transparente do trabalho

35 Ver: Michel Foucault, *História da sexualidade*, vol. I. Trad. bras. de Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

36 Ver: Jacques Derrida, *A farmácia de Platão*. Trad. bras. de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.



das técnicas mecânicas. O prazer masturbatório, como um subproduto, um resíduo de uma ruptura do equilíbrio energético do corpo, já anuncia, como sintoma, a presença de uma doença futura, seja a loucura ou a sífilis. No caso da mulher que jaz na mesa clínica sob o trabalho do vibrador, o orgasmo não procede da energia interior do corpo feminino, mas sim da adaptação, da sintonização do corpo e da máquina, isto é, da redução do prazer à sua resposta puramente mecânica.

É a máquina que tem um orgasmo. Não há, portanto, nem responsabilidade sexual nem verdadeiro sujeito do prazer. Em ambos os casos, um traço comum subjaz a esses dois regimes de produção de prazer, o orgasmo não pertence ao corpo que o "atinge".

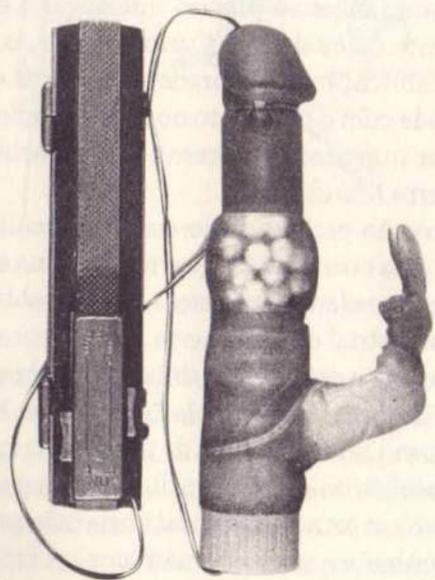
□

Situado no limite entre o corpo e o objeto inanimado, o dildo ocupa uma posição semelhante à do cinto antimasturbação ou a da máquina vibratória. Mas embora o dildo pareça estar relacionado com ambas as tecnologias de repressão e produção do prazer, há a intersecção de uma terceira tecnologia: aquela derivada dos implantes protéticos. Para entender o dildo enquanto objeto é preciso interrogar a evolução da prótese durante o século XX. Curiosamente, o período de explosão da fabricação dos vibradores, a partir do início do século, coincide com o momento no qual a medicina começa a desenvolver numerosas próteses, em especial depois da Primeira Guerra Mundial.

A reconstrução protética do corpo masculino marca a passagem de uma economia de guerra para uma economia de trabalho. A prótese efetua a transição entre o soldado e o novo trabalhador industrial do pós-guerra. Nesse processo, é a prótese da mão, e não a prótese do pênis, que se torna central na reconstrução da masculinidade. Na França, Jules Amar, diretor do laboratório militar de próteses de trabalho, encarrega-se do seguimento profissional e médico dos soldados amputados.<sup>37</sup> Suas pesquisas em torno da fabricação da mão protética vão levá-lo a desenhar e a produzir membros artificiais cada vez

<sup>37</sup> Jules Amar, *Organisation physiologique du travail*. Paris: Dunod et Pinot, 1917.

mais distantes da anatomia da mão, evoluindo rumo a uma prótese funcional e não mimética. Um exemplo é a prótese que Jules Amar denominará “o braço trabalhador”, que se constitui como uma prótese básica dotada de vários terminais que vão desde a “mão em repouso”, uma imitação da mão, até a “pinça universal”, sem semelhança alguma com uma mão natural. Se o desenho da mão em repouso responde a critérios estéticos e miméticos, as outras terminações respondem a critérios de eficácia no trabalho em cadeia. As mãos prostéticas serviam, portanto, não somente para a reconstrução do corpo “natural”, mas também para permitir ao corpo masculino ser incorporado pela máquina enquanto instrumento ou terminal-humano.



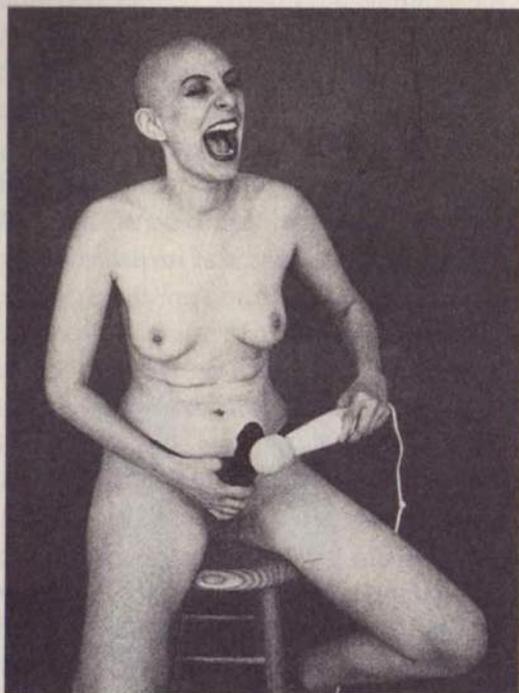
De maneira similar, podemos dizer que o dildo vibrador, cujo desenho e comercialização foram influenciados pelo movimento feminista americano dos anos sessenta e setenta, evoluiu como uma prótese complexa na mão lésbica, mais do que como uma imitação do pênis. Para se convencer, basta dar uma olhada no dildo Rabbit Pearl, um dos best-seller da Good Vibrations<sup>38</sup> e da SH! (dois sex-shops dedicadas exclusivamente a mulheres). O RP está relacionado, ao mesmo tempo, tanto com as tecnologias da vibração e da produção da “crise histórica” quanto com as técnicas prostéticas do dildo “mimético” (o chamado “pinto de plástico”). A eletrificação e a mecanização vão procurar na mão masturbadora a eficácia que lhe havia sido retirada por meio das tecnologias de repressão do onanismo. A mão masturbadora e o vibrador da histórica operam ambos como verdadeiros “interruptores” externos com relação ao circuito sexual, reconectando os órgãos genitais ou órgãos a objetos não genitais e inclusive inorgânicos. Eles desencadeiam a produção do orgasmo fora de um contexto terapêutico e fora da relação heterossexual. O dildo vibrador é um híbrido da mão<sup>39</sup> com o vibrador do século XIX, como mostra bem a imagem de Michael Rosen, na qual se vê uma pessoa masturbando seu próprio dildo com um vibrador.<sup>40</sup> Utilizado como um prolongamento vibrante do corpo, afasta-se do modelo normativo do pênis e se aproxima de uma terceira mão dotada de precisão vibratória. Longe de

38 Good Vibrations, com sede em São Francisco desde 1977, é a primeira sexshop feminino e de vontade feminista.

39 Não nos esqueçamos da importância da mão no discurso antropológico como um utensílio de trabalho e, logo, de indicador da diferença específica animal/homem e de gênero feminino/masculino.

40 Michael A. Rosen, “Molly, 1993” in *Sexual Art, Photographs that Test the Limits*. São Francisco: Shaynew Press, 1994.

se limitar a um efeito psicológico ou fantasmagórico, ou a uma única prática, esse órgão sexual sintético abre possibilidades inéditas de incorporação e descontextualização.



De um ponto de vista *queer*, seria necessário estabelecer uma narrativa da história sintética da sexualidade, na qual teríamos o *speculum* e o pênis de um lado, e a mão e o dildo de outro. Da mesma maneira que o *speculum* foi o instrumento de observação e representação por excelência do corpo das mulheres no espaço médico, o pênis foi o único órgão ao qual lhe havia sido concedido o privilégio da penetração no

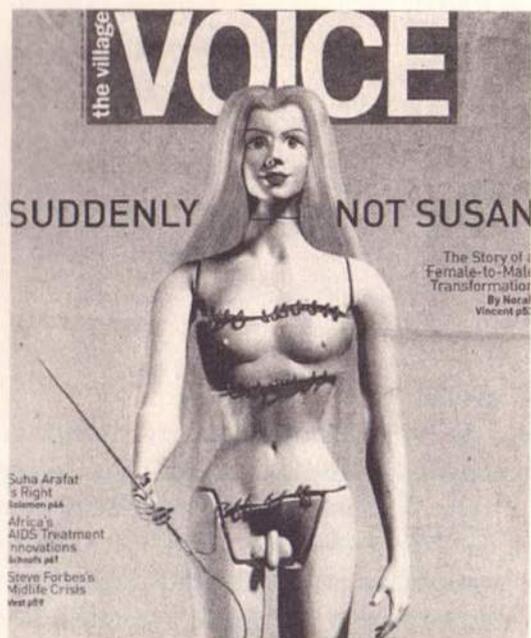
leito conjugal. Em um sentido foucaultiano, o *speculum* e o pênis funcionavam como verdadeiros dispositivos a serviço das tecnologias do biopoder, em cujo centro se encontrava o corpo feminino heterossexual. Com relação a essa tecnologia biopolítica, a mão e o dildo, longe de serem imitações falocêntricas, abrem, antes, linhas de fuga. O dildo vibrador é, nesse sentido, uma extensão sintética da mão masturbadora/lésbica que conheceu a luva e a corrente, mas também da mão masturbadora/lésbica que conheceu o tato e a penetração. Por último, a cinta peniana poderia ser considerada como um órgão sexual sintético, ao mesmo tempo mão enxertada no tronco e extensão plástica do clitóris.

## A industrialização dos sexos ou Money makes sex

### A vagina de Adão

Pelo menos desde os anos setenta, a tecnologia médica se felicita de poder criar uma Eva a partir de Adão, ou melhor, Marilyn a partir de Elvis, mas o contrário aparentemente não funciona. Com escassas exceções,<sup>1</sup> as atuais técnicas cirúrgicas praticadas nos hospitais da Europa são incapazes de construir um pênis de aparência “normal” e “funcional”. Na literatura médica, a faloplastia (a construção cirúrgica do pênis) se apresenta como o resultado de pelo menos quatro intervenções cirúrgicas mais ou menos complexas: sutura dos lábios vaginais, obtenção de tecidos da pele da perna e/ou do ventre, a partir dos quais se fabricará um enxerto de pênis, obtenção de uma veia — frequentemente da perna —, e enxerto do pênis. Apesar do risco que essa série de operações carrega (como a perda da motricidade do braço ou da perna, por exemplo), até agora as equipes encarregadas da cirurgia transexual se contentavam com uma operação que oferecia “resultados cosméticos muito medíocres”, afirmando que

<sup>1</sup> Ver: *Le Transsexualisme en Europe*. Estrasburgo: Commission Internationale de l'État Civil, 2000.



um transexual deveria se conformar com o sexo que deseja, inclusive se este é de aparência “grotesca”.<sup>2</sup>

Em compensação, desde finais da década de oitenta, existem diversas técnicas cirúrgicas que permitem construir “órgãos genitais femininos” sem que seja possível distingui-los dos órgãos que chamamos “normais”. Mas se atentarmos para o plano estritamente discursivo das práticas médicas, veremos que a medicina não fala em construção da vagina, e, sim, mais precisamente, da possibilidade de transformar (“invaginar”) um pênis em uma vagina. Como se o pênis tivesse naturalmente

<sup>2</sup> Ver: Marjorie Garber, *Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety*. Nova York: Routledge, 1992, p. 329.

a possibilidade de um “devir-vagina”, para declinar a célebre fórmula de Deleuze.<sup>3</sup>

Tomarei aqui como exemplo a técnica de vaginoplastia que a clínica de cirurgia estética St. Joseph, de Montreal, famosa pela qualidade de suas cirurgias estéticas, propõe em seu folheto publicitário. A cirurgia é descrita como uma técnica simples de “inversão da pele do pênis” que consiste em esvaziar o corpo cavernoso do pênis, para depois inverter o tecido “fálico” até formar uma vagina. Primeira etapa: realiza-se uma incisão na pele do pênis e dos testículos, de tal maneira que se possa recuperar os tecidos para construir as paredes internas da vagina. Segunda etapa, ainda hoje denominada “castração”: extirpam-se os testículos, realiza-se uma incisão na parte superior do pênis, para assim fazer com que a pele deslize para baixo. O cirurgião prepara, com o dedo, um espaço para a vagina entre a bexiga e o reto. Terceira etapa: constrói-se o clitóris a partir do corpo cavernoso, esperando (com sorte) recuperar um máximo de superfície de excitação. Um cateter urinário é colocado na bexiga. Dá-se a volta na pele do pênis e se empurra ela para o interior. Completa-se, se for necessário, com um enxerto da pele do escroto. Quarta etapa: coloca-se um molde, que tem a forma de um pênis, no lugar reservado à vagina.

Se esse processo é executado como uma invaginação do pênis é porque, no discurso médico heterossexual, a masculinidade contém em si mesma a possibilidade da feminilidade como inversão. A coexistência potencial dos dois sexos no interior do pênis prova que é um modelo hermafrodita original que fundamenta a sexualidade masculina heterossexual e, conseqüentemente, por derivação, a sexualidade masculina

<sup>3</sup> Refiro-me aqui ao “devir-mulher”.

homossexual. No que se deveria chamar de a mitologia heterossexual da diferença sexual, o homem, o macho, não pertence à família do animal vivíparo (que precisa de um útero para se reproduzir), mas estabelece uma filiação hermafrodita secreta com a ordem vegetal e animal inferior. De fato, as técnicas de produção da masculinidade e da feminilidade estão cheias de truques: a masculinidade se realiza segundo um modelo hermafrodita que permite a passagem “natural” do pênis para a vagina, enquanto a feminilidade obedece a um modelo de produção do sexo irreversível, um modelo prostético, no qual um pedaço de braço ou de perna pode ser transformado em pênis.

A especificidade do modelo hermafrodita da masculinidade reside, pois, na supressão do útero com fins reprodutivos. Os machos pertencem à raça subterrânea dos caracóis, das sanguessugas, das lombrigas. Seu sexo é aparentemente “normal”, isto é, absolutamente diferenciado do outro sexo (o que a biologia denominará “gonodal”), mas ainda assim possui uma fisiologia dupla entranhada que já contém em germe os órgãos sexuais da fêmea. Paradoxalmente, portanto, para produzir sexos separados, “gonodais”, foi preciso passar pelo modelo hermafrodita. Emprego o termo “gonodal” de propósito, pois já está na hora de destacar a artificialidade e o lado estranho da construção da normalidade segundo o discurso médico. Quando se emprega o termo “normal” para designar tudo aquilo que não é hermafrodita, intersexual, também se poderia dizer “gonodal”. A fabricação da heterossexualidade depende do sucesso da construção destes sexos gonodais, binários, diferenciados.

Em resumo, se atentarmos para as tecnologias utilizadas na cirurgia transexual, não é necessário construir uma vagina: basta encontrar a vagina que já está no interior do pênis. Um

pênis pode “devir vagina”. Mas de acordo com a mesma tecnologia que produz a diferença sexual, não há um devir-pênis na vagina. Qual é a razão dessa assimetria tecnológica? Quais são os processos de reversibilidade e de irreversibilidade graças aos quais se constrói a diferença sexual? Qual é a relação constitutiva que existe entre masculinidade, heterossexualidade e hermafroditismo?

Uma análise detalhada das técnicas médicas implicadas na atribuição do sexo, isto é, relacionadas com a tomada de decisão que permite afirmar que um corpo é macho ou fêmea, revela, melhor do que qualquer outro discurso, os modelos de construção do gênero segundo os quais a tecnologia (heterossexual) opera: o tratamento reservado pela medicina aos chamados bebês “intersexuais” (descritos como corpos que apresentam “características” dos dois sexos ou que eventualmente poderiam apresentar uma evolução para o sexo oposto ao sexo aparente), as tecnologias utilizadas na determinação do sexo, a etiologia pré-natal, a amniocentese, a ecografia, a citologia, a análise cromossômica, a avaliação hormonal (e a prescrição de gonadotrofina, esteroides etc.), os exames genitais (da apalpação à radiografia), assim como o conjunto de procedimentos cirúrgicos destinados a reduzir ou a erradicar toda ambiguidade sexual.

A tecnologia sexual é uma espécie de ✂ “mesa de operações” ✂ abstrata\* na qual se leva a cabo o recorte de certas zonas corporais como “órgãos” (sexuais ou não, reprodutivos ou não, perceptivos ou não etc.): a boca e o ânus, por exemplo, são designados como o ponto de entrada e o ponto de saída sem os quais o aparelho digestivo não pode encontrar

<sup>4</sup> Tomo emprestada essa formulação de Foucault, que ele próprio havia tomado de Raymond Roussel, e que utiliza no início de *As palavras e as coisas*.

sua coerência como sistema; a boca e o ânus raramente são designados como partes do sistema sexual/reprodutivo. Sobre essa mesa de dupla entrada (masculino/feminino) se define a identidade sexual, sempre e a cada vez, não a partir de dados biológicos, mas com relação a um determinado *a priori* anatômico-político, uma espécie de imperativo que impõe a coerência do corpo como sexuado.

Por trás da pergunta: “é menino ou menina?” esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou a dissecação dos órgãos; um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas que se escondem atrás do nome “atribuição de sexo”. As operações mais conhecidas sob o nome de cirurgia de mudança de sexo e de reatribuição sexual, que são popularmente estigmatizadas como casos limites ou exceções estranhas, não passam de mesas secundárias nas quais se renegocia o trabalho de recorte realizado sobre a primeira  mesa de operações  abstrata pela qual todos nós passamos. A própria existência das operações de reatribuição ou mudança de sexo, assim como os regimes de regulação legal e médico que estas suscitam, são a prova de que a identidade sexual (“normal”) é sempre e em todo caso o produto de uma tecnologia biopolítica custosa.

É como se, entre o primeiro nível institucional de atribuição sexual (médico, jurídico, familiar) e a ordem socioanatômica produzida por este primeiro nível, tivesse sido necessário criar uma mesa de operações intermediária, na qual se efetua a regulação e o recorte dos casos problemáticos, atípicos, anormais; dito de outra maneira, casos nos quais o corpo questiona a ordem heterossexual.

Invertido. Travesti. Intersexual. Transexual... Todos esses nomes falam dos limites e da arrogância do discurso hete-

rocentrado sobre o qual as instituições médicas, jurídicas e educativas se assentaram durante os dois últimos séculos. Eclipsadas após o feminismo burguês e os movimentos de liberação homossexual, as demandas específicas de transexuais e intersexuais não se fizeram ouvir nos Estados Unidos até 1994.<sup>5</sup> Na Europa, apesar das pressões do *corpus* médico, hoje começam timidamente a se organizar.

Vaginoplastia (reconstrução cirúrgica da vagina), faloplastia (construção cirúrgica do pênis com a ajuda de um enxerto de pele proveniente de outra parte do próprio corpo, como o antebraço ou coxa), aumento e modificação da forma do clitóris graças à administração local de testosterona, remoção do pomo de Adão, mastectomia (remoção dos dois seios, geralmente seguida da reconstrução do peito e construção de dois mamilos a partir do enxerto de um único mamilo cortado), histerectomia (remoção do útero): enquanto lugares de renegociação, as operações de mudança de sexo parecem resolver os “problemas” (as “discordâncias” entre sexo, gênero e orientação sexual...). Mas, de fato, transformam-se nos cenários visíveis do trabalho da tecnologia heterossexual; evidenciam a construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos.

O conjunto desses processos de “reatribuição” não é senão o segundo recorte , a segunda fragmentação do corpo. Esta não é mais violenta do que a primeira, é simplesmente mais *gore*, e sobretudo mais cara. A proibição de mudança de sexo e gênero, a violência que essas operações frequentemente carregam e seu elevado custo econômico e social devem ser compreendidos como formas políticas de censura sexual.

<sup>5</sup> Sobre a evolução do movimento transexual e transgênero ver: Pat Califia, *Sex Changes. The Politics of transgenderism*. São Francisco: Cleis Press, 1996.

### Esses intersexuais.... como você e eu

A primeira fragmentação do corpo, ou atribuição do sexo, ocorre mediante um processo que chamarei, seguindo Judith Butler, de invocação performativa. Nenhum de nós escapou dessa interpelação. Antes do nascimento, graças à ecografia — uma tecnologia célebre por ser descritiva, mas que não é senão prescritiva — ou no próprio momento do nascimento, nos foi atribuído um sexo feminino ou masculino. O ideal científico consiste em evitar qualquer ambiguidade fazendo coincidir, se possível, nascimento (talvez no futuro, inclusive fecundação) e atribuição de sexo. Todos nós passamos por essa primeira mesa de operações performativa: “é uma menina!” ou “é um menino!” O nome próprio e seu caráter de moeda de troca tornarão efetiva a reiteração constante dessa interpelação performativa. Mas o processo não para aí. Seus efeitos delimitam os órgãos e suas funções, sua utilização “normal” ou “perversa”. A interpelação não é só performativa. Seus efeitos são protéticos: faz corpos.

Esse momento protético que, insisto, acontece sempre e em cada caso, aparece mais claro nas operações de transexualidade: uma vez que a atribuição de sexo se produziu, qualquer mudança de denominação exige, literalmente, o recorte físico do corpo. Esta “segunda reatribuição” situa o corpo em uma nova ordem de classificação e redesenha, literalmente, os órgãos (já vimos até que ponto a obsessão da cirurgia vai para encontrar um órgão dentro de outro) sem deixar nada ao acaso, de tal maneira que se produza uma segunda coerência, que deve ser tão sistemática, isto é, tão heterossexual quanto a primeira.

A mesa de atribuição da masculinidade e da feminilidade designa os órgãos sexuais como zonas geradoras da totalidade do corpo, sendo os órgãos não sexuais meras zonas

periféricas. Isto é, a partir de um órgão sexual preciso, este marco abstrato de construção do “humano”, nos é permitido reconstruir a totalidade do corpo. O corpo só tem sentido como sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso. Segundo essa lógica, a partir de um órgão periférico (o nariz, a língua, ou então os dedos, por exemplo) é impossível reconstruir a totalidade do corpo como sexuado. Assim, então, os órgãos sexuais não são somente “órgãos reprodutores”, no sentido de que permitem a reprodução sexual da espécie, e sim que são, também e sobretudo, “órgãos produtores” da coerência do corpo como propriamente “humano”.

Os chamados corpos “intersexuais” comprometem o trabalho mecânico da mesa de atribuição dos sexos, minam secretamente a sintaxe segundo a qual a máquina sexual produz e reproduz corpos. Os bebês intersexuais representam uma ameaça, alteram a fronteira para além da qual há diferença, e aquém da qual há identidade. Põem em xeque o automatismo performativo da mesa de operações. Evidenciam a arbitrariedade das categorias (identidade e diferença, macho/fêmea) e a cumplicidade que essa categorização estabelece com a heterodesignação dos corpos. Mas onde se encontram e quais são realmente as partes genitais e geradoras? Como nomear o que se vê? Como fazer um órgão a partir de um nome?

Curiosamente, as tecnologias postas em funcionamento para a atribuição do sexo no caso das crianças intersexuais respondem à mesma lógica que as que são utilizadas no caso das pessoas transexuais. Ante uma incompletude (corpos sem vagina ou sem pênis visualmente reconhecíveis) ou um excesso (corpos que combinam as características sexuais supostamente femininas e masculinas), a mesa de atribuição do sexo vai funcionar de novo, mas dessa vez como uma verdadeira ✂ mesa de operações ✂ por meio de implantes, enxertos e

mutilações que podem se suceder até a adolescência. Desse modo, o que eu chamei de centro gerador da identidade sexual se constrói de maneira exclusiva e excludente: é preciso escolher, obrigatória e unicamente, entre duas variáveis, ou masculina ou feminina. Não é estranho que uma das narrativas mais frequentes em torno do nascimento e atribuição de sexo no caso de um bebê intersexual seja uma ficção na qual o corpo do bebê hermafrodita se desdobra em dois corpos gêmeos, mas de sexos diferentes, que se resolve com a morte trágica, mas tranquilizadora, de um deles. *Sex making = Sex killing*. Suzanne Kessler, que estudou o processo de tomada de decisão em casos nos quais a atribuição de sexo resulta “problemática”, fala desta narrativa: “Os pais de uma criança hermafrodita contavam para todo mundo que haviam tido gêmeos, um de cada gênero. Uma vez atribuído o gênero, difundiam a notícia de que a outra criança havia morrido.”<sup>6</sup>

Os protocolos de gestão de crianças intersexuais repousam sobre a teoria desenvolvida em 1955 por John Money (professor de psicopediatria do hospital universitário John Hopkins de Nova York) e pelo casal Hampson, e posta em prática pouco depois pelo próprio Money e por Anke Ehrhardt. Curiosamente, a mesma teoria que defende a diferença sexual como normal e natural descansa sobre uma hipótese puramente construtivista (e isso antes do construtivismo ser utilizado nas argumentações feministas). A conclusão à qual chegava Money em 1955 não podia ser, aparentemente, mais revolucionária: o gênero e a identidade sexual são modificáveis até a idade de 18 meses.

<sup>6</sup> Suzanne J. Kessler, “The Medical Construction of Gender. Case Management of Intersexual Infants” in *Sex/Machine. Readings in Culture, Gender, and Technology*. Patrick D. Hopkins (Org.), Indiana: Indiana University Press, 1998, p. 42.

A teoria da atribuição de sexo, produzida quase completamente por Money, não suscitou nenhuma reação crítica no seio da comunidade científica. A única crítica emana dos estudos feministas que Suzanne Kessler conduzirá em 1978, assim como, atualmente, do emergente movimento intersexual americano. Como poderíamos supor, Money é igualmente uma figura prescritiva em matéria de psicologia transexual. A partir dos anos cinquenta, sua autoridade em matéria de atribuição sexual do recém-nascido e de reconstrução sexual é tamanha que podemos afirmar sem nos equivocarmos que, pelo menos nos países ocidentais do norte “desenvolvido”, “Money makes sex”. Nesse sentido, os corpos sexuais que temos são produto de um estilo e um desenho preciso que poderia ser chamado de “Moneísmo”.

Como vamos ver, a eficácia do modelo de Money e seu sucesso há cinquenta anos são o resultado da combinação estratégica de duas linguagens, de duas epistemologias que serão utilizadas para descrever o corpo: a análise cromossômica e o juízo estético.

Se você faz parte dos que pensam que a transexualidade e as operações de mudança de sexo são contranaturais e extraordinárias, dê uma olhada nas regras aplicadas regularmente para a atribuição de sexo do recém-nascido na Europa e nos Estados Unidos.

Para dar uma de médico atribuidor muna-se, antes de mais nada, de sua lista de definições:

XX: geneticamente feminino. Segundo a medicina atual, um corpo é considerado como geneticamente feminino se tem uma combinação cromossômica que possui dois cromossomos X, sem cromossomos Y.

XY: geneticamente masculino. Segundo a medicina atual, um corpo é considerado como geneticamente masculino se tem uma combinação cromossômica que possui pelo menos um cromossomo Y.

CLITOPÊNIS: na linguagem da atribuição sexual, pequeno órgão que se parece com um clitóris, mas que tem o potencial de se transformar em pênis.

MICROPÊNIS: na linguagem da atribuição sexual, pequeno pênis, mas bem formado.

MICROFALO: na linguagem da atribuição sexual, pequeno pênis malformado difícil de reconhecer como tal; mas que não deve se confundido com um clitóris.

PÊNIS-CLITÓRIS: na linguagem da atribuição sexual, um grande clitóris que não deve ser confundido com um pequeno pênis.

Os corpos que se apresentam ante uma exploração visual como "intersexuais" são submetidos a uma longa série de operações genitais que duram até o momento da pré-adolescência. Segundo o modelo de Money, se o recém-nascido intersexual, depois da análise cromossômica, é considerado geneticamente feminino (XX), a cirurgia intervém para suprimir os tecidos genitais que poderiam ser confundidos com um pênis. A reconstrução da vulva (junto com a redução do clitóris) começa geralmente aos três meses. Se o órgão visível se parece ao que a terminologia médica chama de um pênis-clitóris, essa operação implica, na maioria dos casos, a mutilação do clitóris.

Mais tarde, a reconstrução se completa com uma operação de formação do "canal vaginal" heterossexualmente definido, isto é, a abertura de um orifício que será capaz de receber, no futuro, um pênis durante o coito. Nos casos nos quais o "canal vaginal" (isto é, o que se considera como o canal suscetível de receber um pênis) não se encontra longe de seu lugar habitual, a vaginoplastia (similar à praticada nos transexuais) é realizada entre a idade de 1 e 4 anos. Geralmente, o canal vaginal se fixa de modo definitivo quando o crescimento termina, depois da "feminilização" do corpo púbere, provocada hormonalmente com a ajuda de estrógenos.<sup>7</sup>

Os processos de construção do canal vaginal nas meninas intersexuais não são simplesmente destinados à produção de um órgão. Dirigem-se, sobretudo, à prescrição das práticas sexuais, posto que se define como vagina única e exclusivamente aquele orifício que pode receber um pênis adulto. Evidentemente, Money não havia pensado que algumas dessas meninas intersexuais seriam sapas e reclamariam mais adiante o uso alternativo de seus órgãos. A violência e a carga prescritiva das operações de atribuição de sexo permitem colocar em perspectiva a mítica afirmação de Monique Wittig, "as lésbicas não têm vagina". O que esta frase aparentemente incoerente implica é que, dada a relação causa-efeito que une os órgãos e as práticas sexuais em nossas sociedades heteronormativas, a transformação radical das atividades sexuais de um corpo implica de algum modo a mutação dos órgãos e a produção de uma nova ordem anatômico-política. O novo movimento intersexual demanda, hoje, exatamente o direito de viver e de transar em uma ordem anatômico-política diferente da heteronormativa.

<sup>7</sup> Ibid., p. 244.

Vejam agora um caso de atribuição masculina. Se o recém-nascido intersexual dispõe de uma configuração cromossômica que possui pelo menos um cromossomo Y, será considerado como geneticamente masculino. Nesse caso, o problema consiste em saber se o chamado "tecido fálco" é suscetível ou não de reagir positivamente a um tratamento hormonal à base de andrógenos que aumente o tamanho do microfalo ou do micropênis. Mas o corpo do bebê se enfrenta com um juízo visual que relegará as análises cromossômicas à categoria de verdades secundárias. Os critérios de "longitude", de "tamanho" e de "aparência normal" dos genitais substituirão os critérios que regem os testes cromossômicos.

Esses procedimentos médicos esperam poder restituir um suposto momento original de reconhecimento no qual a nomenclatura do corpo como masculino ou feminino coincide com a primeira imagem que dele nós fazemos, seja mediante uma visualização intrauterina (ecográfica) ou extrauterina (no momento do nascimento). A cirurgia pediátrica vem, na realidade, para resolver as contradições que surgem entre duas ordens de verdade: as combinações cromossômicas e a aparência do tecido genital. Mas a regra de ordenação do corpo intersexual é fundamentalmente visual e não cromossômica. Como se os olhos fossem finalmente os encarregados de estabelecer a verdade do gênero verificando a correspondência entre os órgãos anatômicos e uma ordem sexual ideal binária. Dito de outro modo, nós não somos capazes de visualizar um corpo fora de um sistema de representação sexual heterocentrado.

Em todo caso, esses procedimentos de atribuição sexual asseguram a inclusão de todo corpo em um dos dois sexos/gêneros num quadro de oposição excludente. A presença de opostos incompatíveis no corpo do recém-nascido intersexual

é interpretada como uma anomalia, inclusive como uma fixação na evolução do feto que, em seu desenvolvimento, passa por um momento de indiferenciação do tecido genital. Para Money, Green e Ehrhardt, a intersexualidade é, ou um caso de regressão ou um caso de evolução patológica do feto. Mas em nenhum caso Money admite que essas ambiguidades anatômicas possam pôr em xeque a estabilidade da ordem sexual. Não constituem um terceiro sexo, ou melhor, um sexo  $n+1$ . Ao contrário, reforçam a estabilidade da ordem sexual. Os órgãos intersexuais são descritos como "ruins", "subdesenvolvidos", malformados, "inacabados", isto é, em nenhum caso como órgãos verdadeiros, e sim como exceções patológicas que vêm para confirmar a normalidade. Como o gênio maligno de Descartes, os órgãos sexuais malformados enganam, colocam armadilhas à percepção e geram um juízo errôneo sobre os gêneros. Só a tecnologia médica (linguística, cirúrgica ou hormonal) pode reintegrar os órgãos à ordem da percepção, fazendo-os corresponder (como masculinos ou femininos) com a verdade do olhar, de maneira que mostrem (no lugar de esconder com malignidade) a verdade do sexo. Na realidade, a normalidade estética e funcional dos órgãos sexuais é o resultado da aplicação sistemática desses critérios arbitrários de seleção.

Segundo Kessler, os critérios de atribuição do sexo não são científicos e sim estéticos, porque a visão e a representação assumem o papel de criadores da verdade nesse processo. A visão faz a diferença sexual. No caso da mudança de sexo, as transformações impostas às pessoas transexuais são regidas pelos mesmos critérios estéticos (de fato, muitas das faloplastias e vaginoplastias são realizadas em centros de cirurgia estética). Só recentemente, e diante da pressão das associações transexuais, intersexuais e transgênero, esses

critérios estéticos foram questionados. Assim, por exemplo, hoje sabemos que a maioria dos transexuais *F2M*, de mulher para homem, quando tem as condições adequadas para poder escolher, decidem fazer uma metoidioplastia (isto é, o aumento do clitóris em até quatro centímetros) em vez de correr o risco de uma faloplastia. Também sabemos hoje, que, contra as previsões médicas que esperam reconduzir os gays e lésbicas para a heterossexualidade por meio de operações transexuais, muitos transexuais *F2M* vivem como gays depois da operação e muitas transexuais *M2F* viverão sua vida de mulher como lésbicas.

Do ponto de vista contrassexual, critério científico e critério estético trabalham em uníssono em matéria de reatribuição do sexo a partir do momento em que dependem de uma única ordem político-visual: qualquer corpo sem partes genitais externas suficientemente desenvolvidas, ou que não possam ser reconhecidas visualmente como pênis, será sancionado e identificado como feminino.

Tal como mostram os casos de reatribuição para o gênero feminino dos recém-nascidos geneticamente “masculinos” sem pênis ou dotados de um pênis excessivamente pequeno, a verdade do sexo é decidida em função da adequação a critérios heterosociais normativos, de acordo com os quais a produção de um “indivíduo incapaz de ter relações heterossexuais genitais”<sup>8</sup> é, para Money, o pior erro que se poderia cometer em matéria de atribuição e de reatribuição de sexo.

O trabalho de atribuição do sexo dos recém-nascidos intersexuais começa por um processo de sexualização/denominação: um órgão recebe o nome de clitopênis, pênis-clitóris, microfalo ou micropênis não em função da descrição

<sup>8</sup> Ibid., p. 252.

dos órgãos existentes, e sim em função do sexo que se quer fabricar. O nome de um órgão sempre tem valor prescritivo.

Se o recém-nascido é cromossomicamente XY, isto é, é considerado geneticamente “macho”, seu tecido genital será denominado microfalo ou micropênis, ou inclusive clitopênis, de forma que mostre seu potencial de “devir pênis”. Nesse caso, todas as avaliações médicas servirão para saber se os órgãos sexuais têm ou podem adquirir a aparência de um pênis de tamanho normal e que poderá chegar a ter ereções (independentemente de sua habilidade reprodutiva).

Se o recém-nascido reage positivamente ao teste hormonal — seu órgão cresce —, será utilizado um tratamento local à base de testosterona para que se desenvolva um pequeno pênis. Se o recém-nascido XY permanecer insensível à terapia hormonal, isso constituirá uma contradição impossível para o discurso médico: estamos diante de um bebê geneticamente masculino mas sem pênis ou, melhor ainda, “sem pênis suficiente” (um pênis que mede menos de dois centímetros depois do tratamento hormonal). Admitir essa contradição significaria que a coerência do corpo sexuado e, portanto, da identidade sexual, pode ser alcançada sem um centro gerador (sexo = órgão sexual), ou então que existe uma ordem sexual alheia à coerência dos órgãos.

Por isso, Money e seus colegas pensaram que era muito mais prudente evitar as eventuais “crises de identidade” que o micropênis ou o pênis de pequeno tamanho poderia colocar em um menino “macho” reatribuindo a maior parte desses recém-nascidos ao gênero feminino. Neste caso, o microfalo é definido como pênis-clitóris, que será posteriormente seccionado e transformado mediante uma vaginoplastia completa. Para Money, então, “o masculino” não está definido por um critério genético (possuir um cromossomo Y e um X) ou pela

produção de esperma, mas por um critério estético, o fato de ter uma protuberância pélvica “do tamanho apropriado”. Como resultado dessa política do centímetro, na ausência de um pênis bem formado e do tamanho mínimo exigível, a maior parte dos bebês intersexuais XX ou XY são atribuídos ao gênero feminino.

Somente quando o recém-nascido é XX e apresenta um pênis de tamanho normal e bem formado é que a medicina parece considerar a possibilidade de uma reatribuição para o sexo masculino. Conforme Money, a “castração” de um pênis “normal” é difícil de explicar para os pais, e “a masculinização das estruturas do cérebro no estado fetal predispõe, invariavelmente, o bebê a desenvolver um comportamento de menino, mesmo se for educado como uma menina”.<sup>9</sup> Talvez Money esteja falando da dificuldade de explicar ao pai e à mãe que o corpinho que dorme em seu berço é uma *baby sapatona* em potencial. Persuadido da necessidade de não dar nenhum benefício à dúvida, Money confiará na capacidade do pênis para provocar uma identidade masculina, inclusive se se tratar de um corpo cromossomicamente feminino.



Podemos dizer que o caso dos bebês intersexuais mobiliza quatro tecnologias. Em um nível epistemológico, “os intersexuais” opõem (e ao mesmo tempo operam) uma tecnologia genética essencialista e uma tecnologia cirúrgica construtivista. Em um nível institucional, opõem (e põem para colaborar) as tecnologias de transformação e as tecnologias de fixação ou de repetição dos sexos. As primeiras pertencem ao espaço

<sup>9</sup> Ibid., p. 251.

do hospital e são a condição de possibilidade da produção dos corpos sexuais que denominamos normais (entre outras tantas tecnologias que propiciam a passagem da doença à saúde, da monstruosidade à normalidade). As segundas, que incluem instituições públicas e privadas como a escola ou a família, garantem a constância do trabalho de sexualização e “genderização”.

Devido à tensão que existe entre essas tecnologias, que às vezes se opõem e outras se complementam, o fator tempo é crucial em matéria de atribuição de sexo. O fato de que o sexo/gênero possa ser atribuído relativamente tarde, isto é, que possa existir um lapso de tempo entre o nascimento e a atribuição, revela suficientemente o caráter contingente das decisões e das escolhas que entram em jogo nas tecnologias de produção de verdade do sexo. Assim, por exemplo, as instituições e o discurso médico sofrem a pressão da “data limite” em matéria de atribuição de sexo, já que as instituições domésticas e escolares não podem fazer seu trabalho mecânico e reprodutivo de ressexualização e de regeneração de um corpo intersexual. Os pais, por outro lado, não são os últimos a exigir que os médicos determinem rapidamente o sexo de seu bebê, apesar das ambiguidades morfológicas ou cromossômicas. Como mostra um médico que confessa a Kessler a pressão que a família exerce no processo de atribuição de sexo: “os pais precisam voltar para casa para desempenhar sua tarefa de pais e para educar seu filho sabendo claramente se estão diante de uma menina ou de um menino.”<sup>10</sup> Hoje, pela primeira vez, se faz necessário repensar o que seria uma paternidade que não necessitasse do sexo para estabelecer laços de filiação e educação.

<sup>10</sup> Ibid., p. 244.

Se Money afirma que a identidade sexo/gênero é modificável até aproximadamente os 18 meses (embora os tratamentos hormonais e cirúrgicos prossigam inclusive depois da puberdade) não é porque não existe a possibilidade de mudança depois dessa idade (como as operações de mudança de sexo e de reatribuição nas pessoas transexuais suficientemente provam), mas sim porque o discurso médico não pode lidar com as consequências políticas e sociais da ambiguidade ou da fluidez sexual para além da tenra infância. Por isso, segundo Money, o sexo deve ser atribuído o mais rápido possível, o que com frequência quer dizer imediatamente, à primeira vista. E isso, de maneira decisiva e irreversível.

O desenvolvimento da cirurgia estética e da endocrinologia, a construção técnica da feminilidade, tanto no caso da transexualidade como na hipersexualização de mulheres siliconadas, o desenvolvimento de técnicas de reprodução *in vitro*, assim como o fato de impor a aparência e o tamanho do pênis como critério para a atribuição do sexo na primeira infância, são alguns dos elementos que me levaram a identificar uma mudança no sistema sexo/gênero a partir dos anos cinquenta e a esboçar dois modelos de produção do sexo. O primeiro se funda sobre a divisão do trabalho sexual e do trabalho reprodutivo, e corresponde ao período do capitalismo industrial. Esse modelo, que data do século XVIII, identifica o sexo com a reprodução sexual e está fundamentado no útero. O segundo modelo, correspondente ao capitalismo pós-industrial, caracteriza-se pela estabilidade do pênis como significante sexual, pela pluralidade das performances de gênero e pela proliferação das identidades sexuais que coexistem com o imperialismo e a globalização do pênis. Esse modelo, que rege, por exemplo, a representação da sexualidade na pornografia heterossexual, identifica o sexo com a aparência dos órgãos

sexuais, especialmente com o pênis e com seu funcionamento ótimo. Essa é a ordem do Viagra e do orgasmo a qualquer preço. Esses dois modelos produzem dois sonhos paranoicos gerados pela ordem heterocentrada. Duas utopias/distopias que são, no entanto, a expressão da fundação estrutural do sistema: a "família matriarcal" e o gueto "homossocial" masculino. É importante destacar que embora ambos os modelos tenham surgidos em épocas diferentes, em nossos dias eles não se excluem mutuamente, e sim se sobrepõem.

No século XIX, a presença ou a ausência de ovários era o critério fundamental do discurso médico para atribuir o sexo nos casos qualificados na época como hermafroditismo. Nessa economia dos órgãos, a ordem sexo/gênero reflete a divisão do trabalho reprodutivo. Qualquer corpo, com ou sem pênis, será atribuído como feminino se for suscetível de gravidez e parto. O modelo sexo = reprodução sexual = útero produz a utopia/distopia da "família matriarcal": um paraíso da reprodução no qual a presença do homem se reduz à circulação e ao intercâmbio de esperma, e que idealmente tende à transmissão de material genético de uma mulher a outra, gerando um útero global em que as mães reprodutoras trabalham sem cessar.

Como sugere o estudo dos protocolos Money, a partir dos anos cinquenta a atribuição ao gênero feminino é sempre uma possibilidade para os corpos geneticamente machos ou fêmeas, enquanto a atribuição ao sexo masculino se reserva para os corpos que apresentam cromossomos XY ou XX com pênis de aparência normal. O modelo sexo = performance sexual = pênis produz a utopia/distopia do gueto homossocial masculino: um paraíso sexual de pênis eretos. Essa utopia/distopia é a fundação/fobia das sociedades fortemente homossociais, nas quais o capitalismo pós-industrial parece



prometer a transformação de qualquer valor econômico em pênis e vice-versa (cf. capítulo "A lógica do dildo").

Nesse segundo modelo, o discurso médico administra a (re)atribuição de sexo em função do que chamarei o "tabu do dildo". A regra de ouro da atribuição de sexo segundo Money deixa bem clara a proibição que estrutura esse dito tabu: "nunca atribua a um recém-nascido o gênero masculino, não o eduque como menino, nem lhe aplique uma terapia hormonal ou cirúrgica enquanto menino se a estrutura fálica no nascimento não tiver pelo menos o mesmo tamanho que teria nos meninos de mesma idade."<sup>11</sup>

O tabu do dildo consiste em proibir que um corpo feminino possa ter um clitóris ou alguma outra parte genital externa que visualmente possa passar por uma espécie de "pênis". Dito de outro modo, o tabu do dildo, na atribuição como na mudança de sexo, proíbe a construção tecnológica de um pênis. Novamente, encontramos a assimetria que existe na construção social dos gêneros nas tecnologias médicas de construção e de mudança de sexo. Essa é a razão pela qual é possível afirmar que, nos discursos médicos e legais contemporâneos, o pênis adquire um caráter quase transcendental, situando-se para além de todos os artificios, como se fosse a única Natureza. É exatamente nesse reino da naturalidade do pênis que o dildo irrompe como "um espectro vivo".

<sup>11</sup> John Money, "Psychological Counselling: Hermaphroditism" in *Endocrine and Genetic Diseases of Childhood and Adolescence*, Gardner L. I. (Org.), Filadélfia: Saunders, 1975, p. 610.

## Tecnologias do sexo

Dizer que o sexo é tecnológico pode parecer contraditório, inclusive insustentável. Uma definição de sexo que ignore a oposição que tradicionalmente se faz entre tecnologia e natureza não correria o risco de parecer incoerente? A alta tecnologia se apresenta sempre como nova, numa melhora perpétua, mais rápida, sempre sujeita à mudança, e surge, portanto, como o próprio motor da história e do tempo. O sistema sexo/gênero, ao contrário, mesmo quando seu caráter histórico não natural e construído tenha sido posto amplamente em evidência durante os anos oitenta e noventa, continua sendo descrito como uma estrutura estável, resistente à mudança e às transformações. Por isso, o sexo pode aparecer como o último resquício da natureza, depois das tecnologias terem cumprido seu trabalho de construção do corpo.

O termo tecnologia (cuja origem remete à *techné*, ofício e arte de fabricar, opondo-se a *physis*, natureza) coloca em funcionamento uma série de oposições binárias: natural/artificial, órgão/máquina, primitivo/moderno, nas quais o "instrumento" joga um papel de mediação entre os termos da oposição. Tanto as narrativas positivistas do desenvolvimento tecnológico (nas quais o homem é representado como

a razão soberana que doma, domestica e domina a natureza bruta) como as narrativas apocalípticas ou antitecnológicas (por exemplo, as profecias de Paul Virilio, que, situado no próprio limiar do horizonte negativo, vela pela insegurança do território, contabilizando os acidentes da máquina que vomita uma racionalidade letal destruindo e devorando a natureza) compartilham um mesmo pressuposto metafísico: a oposição entre o corpo vivo (limite ou ordem primeira) como natureza, e a máquina inanimada (libertadora ou perversa) como tecnologia.

Donna Haraway mostrou o quanto a definição de humanidade, no discurso antropológico e colonial, depende da noção de tecnologia: o "(hu)mano/hu-man" se define, antes de mais nada, como "um animal que utiliza instrumentos", por oposição aos "primatas" e às "mulheres".<sup>1</sup> A noção de tecnologia como "totalidade dos instrumentos que os homens fabricam e empregam para realizar coisas" serve de apoio às noções aparentemente intocáveis de "natureza humana" e "diferença sexual". A tecnologia é também o critério do colonizador para determinar o grau de cultura, de racionalidade e de progresso alcançado pelos "povos". Nas narrativas colonialistas dominantes, as mulheres e os "indígenas" que não têm acesso ou carecem de tecnologia são descritos como se fizessem parte da "natureza" e se transformam, por essa razão, nos recursos que o "homem branco" deve dominar e explorar.

A noção de "tecnologia" é, então, uma categoria-chave ao redor da qual se estruturam as espécies (humana/não humana), o gênero (masculino/feminino), a raça (branca/negra) e

<sup>1</sup> Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature*. Nova York: Routledge, 1998, p. 9 e ss.

a cultura (avançada/primitiva). Em sua análise crítica dos discursos da primatologia, Donna Haraway mostrou como a antropologia colonial do século XIX e início do século XX definiu os corpos masculinos e femininos apoiando-se na oposição tecnologia/natureza, instrumento/sexo. O corpo masculino é definido mediante a relação que estabelece com a tecnologia: o "instrumento" o prolonga e, inclusive, o substitui. Uma vez que a antropologia tradicional não considera as técnicas de gestação e educação desenvolvidas pelas mulheres africanas como tecnologias propriamente ditas,<sup>2</sup> o corpo feminino é considerado como alheio a qualquer forma de sofisticação instrumental e vai se definir apenas como "sexo". O discurso antropológico, diz Haraway, construiu o corpo feminino não tanto em relação ao corpo humano masculino, mas mais por oposição ao do primata fêmea, caracterizando-o, por sua falta de ciclos de cio, como um corpo sexual em tempo integral. Uma definição que se articulará não em função da aquisição de instrumentos (como é o caso do homem), e sim mais em função da regularidade da atividade sexual e da gestação. Para a antropologia clássica, que Haraway condena, diferentemente do primata fêmea, o corpo feminino é aquele que sempre está disponível para o (hetero)sexo, um corpo feito à medida dos imperativos da procriação doméstica.

Tecnologia e sexo são categorias estratégicas no discurso antropológico europeu e colonialista. Nele, a masculinidade foi descrita em função de sua relação com os dispositivos tecnológicos, enquanto a feminilidade foi definida em função de sua disponibilidade sexual. Mas a "reprodução sexual",

<sup>2</sup> A esse respeito, ver o interessante estudo de Jan Zimmerman, *The Technological Woman: Interfacing with Tomorrow*. Nova York: Praeger, 1983.

aparentemente confinada à natureza e ao corpo das mulheres, está “contaminada” desde o começo pelas tecnologias culturais, tais como as práticas específicas da sexualidade, os regimes de contracepção e de aborto, os tratamentos médicos e religiosos do parto etc. Lyotard mostrou que, embora no discurso científico e antropológico a natureza e a tecnologia sejam categorias que se opõem, ambas, na realidade, estão intimamente ligadas à “procriação natural”.

Existe uma cumplicidade entre as noções de tecnologia e de sexualidade que a antropologia tenta esconder mas que paira inclusive por trás da etimologia grega do termo *techné*. As teorias aristotélicas da procriação humana falam do esperma como um líquido que contém “homens *in nuce*”, “homúnculos” que devem ser depositados no ventre passivo da mulher. Essa teoria, que não foi refutada até a descoberta dos ovários no século XVII, entendia a procriação como uma tecnologia agrícola dos corpos, na qual os homens são os técnicos e as mulheres campos naturais de cultivo. Como insistiu Lyotard, a expressão *techné* (forma abstrata do verbo *tikto*, que significa “engendrar”, “gerar”) remete ao mesmo tempo, em grego, a formas de produção artificial e de geração natural. A palavra grega para designar os geradores não é outra que *teknos*, e para designar o germe, *teknon*.<sup>3</sup> Como exemplo paradigmático de contradição cultural, a tecnologia recorre simultaneamente à produção artificial (onde *techné* = *poiesis*) e à reprodução sexual ou “natural” (onde *techné* = geração).

A crítica feminista foi a primeira que apontou e analisou esse vínculo entre tecnologia e reprodução sexual. No início dos anos setenta, o feminismo tentou escrever a história

<sup>3</sup> Jean-François Lyotard, “Can thought go on without a Body?” in *The Inhuman*. Stanford: Stanford University Press, 1991, p. 52.

política da reapropriação tecnológica do corpo das mulheres. A força com a qual o discurso feminista designou o corpo feminino como produto da história política, e não simplesmente da história natural, deve ser proclamada como o início de uma das maiores rupturas epistemológicas do século XX. No entanto, para numerosas feministas, a tecnologia remete a um conjunto de técnicas (não somente aos instrumentos e às máquinas, como também aos procedimentos e às regras que presidem seus usos — dos testes genéticos à pílula, passando pela epidural —, que objetivam, controlam e dominam o corpo das mulheres. Até Donna Haraway, as análises feministas da “tecnologia” (como as de Barbara Ehrenreich, Gena Corea, Adrienne Rich, Mary Daly, Linda Gordon, Evelyn Fox Keller etc.) reduziram as tecnologias do sexo a certo número de tecnologias reprodutivas. A dificuldade com uma trajetória feminista desse tipo é que se cai na armadilha da essencialização da categoria da mulher, a qual geralmente vai de encontro com a identificação do corpo feminino e de sua sexualidade com a função reprodutiva, e que geralmente destaca os perigos (dominação, exploração, alienação...) que as tecnologias representam para o corpo da mulher. Esse tipo de feminismo deixou escapar as duas melhores ocasiões para uma possível crítica das tecnologias da sexualidade. A primeira, ao se dedicar na análise da diferença feminina, passou por cima do caráter construído do corpo e da identidade de gênero masculinos. A segunda, ao demonizar toda forma de tecnologia como dispositivo a serviço da dominação patriarcal, esse feminismo foi incapaz de imaginar as tecnologias como possíveis lugares de resistência à dominação.

O feminismo que rejeita a tecnologia como forma sofisticada da dominação masculina sobre o corpo das mulheres termina por assimilar qualquer forma de tecnologia ao patriarcado.

Essa análise traz de volta e perpetua as oposições binárias natureza/cultura, feminino/masculino, reprodução/produção, assim como a concepção das tecnologias como algo que não passa de modos de controle do corpo das mulheres e da reprodução. Para essas previsões apocalípticas, a meta última da tecnocracia masculina não seria somente se apropriar do poder de procriação do ventre das mulheres, mais do que isso, seria substituir as “mulheres biológicas” (boas, naturais, inocentes...) por “mulheres máquinas” graças às futuras biotecnologias de replicação, como a clonagem ou a fabricação de úteros artificiais.<sup>4</sup> Em outra versão distópica *high-tech* — a de Andrea Dworkin — as mulheres acabariam por habitar um “bordel reprodutivo” onde seriam reduzidas ao estado de máquinas biológicas e sexuais a serviço dos homens.

A maioria dessas críticas feministas exige uma revolução antitecnológica na qual os corpos das mulheres se liberariam do poder coercitivo e repressivo dos machos e das tecnologias modernas para se fundir com a natureza. De fato, a crítica feminista da década de setenta e oitenta desemboca em uma dupla renaturalização.

Por um lado, com a redução e a demonização das tecnologias do sexo, o corpo das mulheres se apresenta como puramente natural, e o poder dominador dos homens, transformado em técnicas de controle e de posse, é exercido sobre o que seria a capacidade mais essencial das mulheres: a reprodução. Esta é descrita como uma capacidade natural do corpo feminino, a matéria crua sobre a qual vai se desdobrar o poder tecnológico. Nesse discurso, a mulher é a natureza e o homem é a tecnologia.

<sup>4</sup> Gena Corea, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. Nova York: Harper and Row, 1985.

Por outro lado, com a desnaturalização feminista do gênero, iniciada por Simone de Beauvoir, a mulher se transforma no produto da construção social da diferença sexual. Esse feminismo fracassa ao não empreender as análises desconstrutivistas do homem e da masculinidade enquanto gênero, construído, por sua vez, também tecnológica e socialmente. Se o *slogan* de Beauvoir “não se nasce mulher” presidiu a evolução do feminismo no século XX, até a guinada pós-feminista dos noventa ninguém se aventurará com sua declinação masculina, “não se nasce homem”. A velha canção da psicanálise lacaniana dos anos setenta e oitenta, na qual diferentes vozes, do próprio Lacan a Kristeva, ceticamente se perguntavam, “existe a mulher?”, não conheceu seu correlato, “existe o homem?”, até o aparecimento recente dos “estudos pós-humanos”. Da mesma maneira, a declaração de guerra lançada por Wittig nos anos oitenta: “as lésbicas não são mulheres” teve que esperar mais de vinte anos para ser acompanhada por sua consequência mais óbvia: “os gays não são homens.”

Enquanto o feminismo essencialista se retraiu em posições conservadoras sobre a maternidade, a reprodução e o respeito da diferença feminina, o chamado feminismo construtivista, por sua vez, apesar de ser intelectualmente muito mais ágil graças à articulação das diferenças em torno da noção de “gênero”, também caiu em uma armadilha. Primeiro, ao insistir no fato de que a feminilidade seria o resultado artificial de toda uma série de procedimentos tecnológicos de construção, a masculinidade, que não precisaria se submeter a seu próprio poder tecnológico, aparece agora como paradoxalmente natural. A única natureza que permanece seria, assim, a masculinidade, enquanto a feminilidade estaria submetida a um incessante processo de construção

e modificação. O fato de que a moda ou a cirurgia estética tenham tido o corpo feminino como objeto prioritário durante os dois últimos séculos parece confirmar essa tese. O problema dessa abordagem é que ela considera a tecnologia como aquilo que modifica uma natureza dada, ao invés de pensar a tecnologia como a produção mesma dessa natureza. Talvez o maior esforço das tecnologias do gênero não tenha sido a transformação das mulheres, e sim a fixação orgânica de certas diferenças. Chamei esse processo de fixação de "produção prostética do gênero".

Segundo, ao acentuar o caráter construído do gênero enquanto variável histórico-cultural, o feminismo construtivista terminaria por reessencializar o corpo e o sexo, concebidos como o lugar em que a variação cultural se choca com um limite natural intransponível.

A força da noção foucaultiana de tecnologia reside em escapar à compreensão redutora da técnica como um conjunto de objetos, instrumentos, máquinas ou outros artefatos, assim como em escapar à redução da tecnologia do sexo às tecnologias implicadas no controle da reprodução sexual. Para Foucault, uma técnica é um dispositivo complexo de poder e de saber que integra os instrumentos e os textos, os discursos e os regimes do corpo, as leis e as regras para a maximização da vida, os prazeres do corpo e a regulação dos enunciados de verdade.

É nesse momento, no final dos anos setenta, que Foucault volta obsessivamente à ideia de técnica: Canguilhem em demasia ou *fist-fucking* em demasia nas *backrooms* de São Francisco? A questão continua aberta e será o objeto de uma pesquisa contrassexual ulterior. Em todo caso, sabemos que em um seminário de 1982, Foucault afirma que:

Meu objetivo, há mais de vinte e cinco anos, tem sido o de esboçar uma história das diferentes maneiras em que, na nossa cultura, os homens elaboram um saber sobre si mesmos: economia, biologia, psiquiatria, medicina e criminologia. O ponto principal não consiste em aceitar esse saber como um valor dado, e sim em analisar essas supostas ciências como "jogos de verdade" ligados às técnicas específicas que os homens utilizam para entender a si próprios.<sup>5</sup>

O filósofo prossegue citando quatro grandes grupos de técnicas: técnicas de produção, de transformação e de manipulação dos objetos, técnicas de sistemas de signos, técnicas de poder e técnicas de si.

Essa noção de "técnica" lhe permitirá desfazer as aporias que os modelos de poder que circulavam nas décadas de setenta e sessenta propunham: em primeiro lugar, a aporia do modelo jurídico e liberal. Segundo este, o sujeito é soberano por natureza e sua soberania deveria ser reconhecida e validada pela lei. Nesse modelo, o poder se centraliza e emana de instituições positivas, tais como o Estado ou o sistema jurídico. Foucault abandona a noção de sujeito autônomo e soberano que possui/cede o poder, para propor uma concepção do sujeito local, situado, produto de uma relação de poder específica.

Ao mesmo tempo, Foucault vai se desfazer do esquema marxista de dominação/revolução que postula que o poder emana das estruturas econômicas; uma perspectiva na qual o poder é sempre dialético e opõe os grupos antagônicos (burguês/proletário na interpretação clássica, homens — o patriarcado — /mulheres, na versão feminista do marxismo).

<sup>5</sup> Michel Foucault, "Les Techniques de soi" in *Dits et écrits*, tomo 4. Paris: Gallimard, 1994, p. 784.

Ao definir a técnica como um sistema de poder produtivo, Foucault rejeitará os modelos de poder coercitivos e repressivos (por exemplo, "a hipótese repressiva" da psicanálise), de acordo com os quais o poder é exercido como uma proibição unida a sanções sociais, psicológicas ou físicas.

Para Foucault, a técnica é uma espécie de micropoder artificial e produtivo que não opera de cima para baixo, mas que circula em cada nível da sociedade (do nível abstrato do Estado ao da corporalidade). Por essa razão, o sexo e a sexualidade não são os efeitos das proibições repressivas que obstaculizariam o pleno desenvolvimento de nossos desejos mais íntimos, e sim o resultado de um conjunto de tecnologias produtivas (e não simplesmente repressivas). A forma mais potente de controle da sexualidade não é, logo, a proibição de determinadas práticas, mas a produção de diferentes desejos e prazeres que parecem derivar de predisposições naturais (homem/mulher, heterossexual/homossexual etc.), e que serão finalmente reificadas e objetivadas como "identidades sexuais". As técnicas disciplinadoras da sexualidade não são um mecanismo repressivo, e sim estruturas reprodutoras, assim como técnicas de desejo e de saber que geram as diferentes posições de sujeito de saber-prazer.

### Próteses de gênero

Tendo percorrido a noção de "tecnologia do sexo", cujo alcance aumenta significativamente, a contrassexualidade evita o falso debate entre "essencialismo" e "construtivismo". As categorias de homem e de mulher não são naturais, são ideais normativos culturalmente construídos, sujeitos à mudança no tempo e nas culturas, dizem-nos os construtivistas. Quanto aos essencialistas, estes encontram refúgio, em nossos dias,

em alguns modelos extraídos do kitsch psicanalítico ("o nome-do-pai" ou a "ordem simbólica") e em modelos biológicos para os quais a diferença de sexo e de gênero depende de estruturas físicas e psíquicas, de invariáveis que perduram para além das diferenças culturais e históricas.

Agora, acontece que a distinção sexo/gênero remete cada vez mais, de forma homóloga, à distinção entre essencialismo e construtivismo, central na teoria feminista, gay e lésbica contemporânea. Tudo ocorre como se o sexo e a diferença sexual (por exemplo, em relação às funções biológicas da reprodução) pudessem ser mais bem compreendidas em um âmbito essencialista, enquanto o gênero, construção social da diferença sexual em diferentes contextos históricos e culturais, ganharia se fosse apreendido com a ajuda de modelos construtivistas. Não obstante, a posição essencialista e a posição construtivista têm um mesmo fundamento metafísico. Os dois modelos dependem de um pressuposto moderno: a crença segundo a qual o corpo resguarda um grau zero ou uma verdade última, uma matéria biológica (o código genético, os órgãos sexuais, as funções reprodutivas) "dada". Essa crença se encontra inclusive nas posições construtivistas mais radicais.

Compreender o sexo e o gênero como tecnologias permite remover a falsa contradição entre essencialismo e construtivismo. Não é possível isolar os corpos (como materiais passivos ou resistentes) das forças sociais de construção da diferença sexual. Se prestarmos atenção às práticas contemporâneas da tecnociência, veremos que seu trabalho ignora as diferenças entre o orgânico e o mecânico, intervindo diretamente sobre a modificação e a fixação de determinadas estruturas do ser vivo. Foucault, no último período de sua vida, chamou de "biopolítica" exatamente essa nova fase das sociedades

contemporâneas na qual o objetivo é a produção e o controle da própria vida. A nova biotecnologia está ancorada, *trabalha* simultaneamente sobre os corpos e sobre as estruturas sociais que controlam e regulam a variabilidade cultural.<sup>6</sup> De fato, é impossível estabelecer onde terminam “os corpos naturais” e onde começam as “tecnologias artificiais”: os ciberimplantes, os hormônios, os transplantes de órgãos, a gestão do sistema imunológico humano no HIV, a web etc. são apenas alguns exemplos entre outros.

Se eu dei esse rápido panorama pelo debate essencialismo/construtivismo é para lembrar que essas duas posições dependem de uma ideia cartesiana do corpo comum, na qual a consciência é pensada como imaterial e a matéria como puramente mecânica.<sup>7</sup> Mas, de um ponto de vista contrassexual, o que me interessa é precisamente essa relação promíscua entre a tecnologia e os corpos. Trata-se, então, de estudar de que modos específicos a tecnologia “incorpora” ou, dito de outra forma, “se faz corpo”. Não posso desenvolver aqui uma história completa da produção tecnológica da carne, portanto, farei dois cortes verticais dessa história que irão nos permitir situar o problema. Para isso, voltarei às duas grandes metáforas tecnológicas da incorporação do século XX, o robô e o ciborgue, a partir das quais poderíamos pensar o sexo enquanto tecnologia.

6 Tal hibridação está clara nos discursos médicos sobre o câncer, a Aids etc. Ver: Donna Haraway, *Simians, Ciborgues and Women. The Reinvention of Nature*. Nova York: Routledge, 1991. O oitavo capítulo desse livro está disponível em português em: *Antropologia do ciborgue*. Trad. bras. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, pp. 33-118.

7 Sobre a desmaterialização da consciência na metafísica ocidental, ver: Jean-Luc Nancy, *Corpus*. Paris: Métailié, 2000.

A ideia de robô foi desenvolvida, pela primeira vez, pelo escritor tcheco Karel Capek por volta de 1920. O “robô” designava, então, qualquer tipo de mecanismo automático capaz de realizar uma operação que demandasse uma escolha elementar. A ambição de Capek era criar um tipo de “operário artificial” que pudesse substituir a força de trabalho humana (em antigo eslavônico, *robot* significa “trabalho forçado”) nas linhas de montagem.

A vocação da robótica é a de conceber um “autômato”, uma máquina de aspecto humano capaz de se mover e de agir. Mas o “robô” é também, na língua coloquial, um “homem reduzido ao estado de autômato”. Com o robô, o corpo está paradoxalmente preso entre o “órgão” e a “máquina”. À primeira vista, não obstante, o orgânico e o mecânico parecem pertencer a registros opostos. O orgânico remeteria à natureza, aos seres vivos, enquanto o mecânico dependeria dos instrumentos e dos aparelhos artificiais.

No entanto, os dois termos nem sempre estiveram separados. O termo “órgão” provém do grego *ergon*, que designa o instrumento ou a peça que, unida a outras peças, é necessária para realizar algum processo regulado. Conforme Aristóteles, “toda arte [*techné*] necessita de seus próprios instrumentos [*organon*]”. Esta acepção é, além disso, a dos títulos dos tratados de lógica aristotélica nos quais figura o termo. *Organon* tem, portanto, o sentido de ser um método de representação, um instrumento de saber, um conjunto de normas e de regras racionais graças às quais podemos compreender a realidade. Um *organon*, tal como o compreendia Aristóteles, é algo que hoje poderíamos denominar uma tecnologia textual de codificação-decodificação. O *organon* é também um aparelho ou um dispositivo que facilita uma atividade particular, da mesma maneira que o martelo prolonga a mão ou o telescópio

aproxima o olho de um ponto distante no espaço. Como se não fosse o membro vivo, mas a prótese (uma noção contemporânea sobre o surgimento da filosofia moderna, mas que aparece em torno de 1553 para se referir tanto ao suplemento de uma palavra, como um prefixo, quanto à reconstrução de um corpo graças a um membro artificial) que se escondia desde sempre por trás da noção de *organon*.

O modelo do robô catalisa as contradições e os paradoxos da metafísica moderna: natureza/cultura, divino/humano, humano/animal, alma/corpo, macho/fêmea. Ele está submetido à lei da performatividade paródica e mimética (definida como um processo de repetição regulado). A própria ideia de robô extrai sua força da “máquina” como metáfora explicativa da organização e do funcionamento do corpo vivo. Mas essa metáfora do corpo/máquina tem um duplo sentido. O homem-máquina de La Mettrie, assim como o animal-máquina de Descartes, descansam sobre a ideia de que o corpo biológico e suas atividades podem ser reduzidas a um sistema complexo de interações mecânicas e eletromagnéticas. Quando Albertus Magnus descreve seus “autômatos” e suas “máquinas servas”, ele espera criar um modelo de mecanismo artificial que viria, um dia, substituir o ator humano. Se o século XVIII havia pensado o corpo humano como uma máquina, o século XIX e o XX acabarão sonhando com máquinas que se comportam como seres humanos.

A invenção da máquina a vapor, em 1765, e o taylorismo que a seguiu, traduziram-se por uma apreensão dos corpos como instrumentos de trabalho a serviço da máquina. A industrialização do trabalho, no transcurso do século XIX, inverteu os termos da metáfora mecânica: a máquina se transforma em sujeito e em organismo. Os operários passam a ser simples órgãos conscientes que se ajustam aos órgãos

inconscientes do mecanismo.<sup>8</sup> O trabalho seria o resultado dessa ligação de membros naturais e mecânicos.

O robô é, então, o lugar de uma transferência de via dupla entre o corpo humano e a máquina: algumas vezes o corpo utiliza o instrumento como uma parte de sua estrutura orgânica (isto é, a prótese), outras vezes a máquina integra o corpo como uma peça de seu mecanismo. Da imagem do homem-máquina do século XVIII, em que o corpo (masculino) era pensado como uma totalidade mecânica, passa-se, no século XIX, à imagem ameaçadora de uma “máquina viva” (como em *Metrópolis*, de Fritz Lang) que será representada como uma mulher ou como um monstro. A mulher, o monstro e a máquina que desejam a consciência antecipam o ciborgue.

Enquanto isso, durante o século XX, a masculinidade se tornará progressivamente protética. Mary Louise Roberts<sup>9</sup> e Roxanne Panchasi<sup>10</sup> estudaram a reconstrução da “masculinidade” especificamente no caso da readaptação dos soldados mutilados no período do entreguerras. Essa reabilitação do corpo masculino se inspira no modelo mecânico do “robô” segundo o qual o “corpo masculino reconstruído”, considerado como “força de trabalho”, deveria se reintegrar na cadeia de produção industrial. Jules Amar, diretor do Laboratório de próteses militares e de trabalho profissional durante os anos vinte, desenhará uma série de próteses de braço e de perna cujo objetivo, pela primeira vez, não será exatamente estético: mas o de reparar o corpo inválido para

8 Christoph Asendorf, *Batteries of Life. On the History of Things and their Perception in Modernity*. Berkeley: California University Press, 1993, pp. 42-43.

9 Mary Louise Roberts, *Civilization without Sexes: Reconstructing Gender in Postwar France*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 27.

10 Roxanne Panchasi, “Reconstructions: Prosthetics and the Rehabilitation of the Male Body in the World War in France” in *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, nº 7, ano 3. Indiana: Indiana University Press, 1995, pp. 109-140.

que se transformasse em uma das engrenagens essenciais da máquina industrial posterior à guerra, da mesma forma que foi uma engrenagem essencial da máquina de guerra. Em sua obra de 1916, *La Prothèse et le travail des mutilés* [A prótese e o trabalho dos mutilados], Jules Amar propõe explicar e curar o chamado fenômeno de Weir Mitchell (quando se percebe sensações num membro perdido, o que Merleau-Ponty chamará mais tarde de “o membro fantasma”) reconstruindo o corpo como uma totalidade trabalhadora com a ajuda de próteses mecânicas.

Os operários e os soldados protéticos de Jules Amar mostram que a masculinidade é tecnologicamente construída. Se a reconstrução do corpo masculino inválido era efetuada com a ajuda de uma prótese mecânica, é porque o corpo masculino do operário já havia sido pensado sob a metáfora do “robô”. No âmbito da gestão tayloriana e racional do trabalho (seja na indústria em tempos de paz, seja nas indústrias de destruição em massa da guerra), o “corpo masculino” já constituía em si a prótese orgânica a serviço de um mecanismo mais amplo. Era concebido como um aparelho que podia ser artificialmente reconstruído com a ajuda de membros protéticos: “braços trabalhadores” ou “pernas pedaladoras” por meio das quais o trabalhador podia se incorporar à máquina industrial. Tal reconstrução tecnológica era feita em função das categorias de gênero e de sexo. É primeiro aos homens, e não às mulheres, a quem a reconstrução protética imediatamente após a Primeira Guerra Mundial concerne. Curiosamente, Jules Amar nunca contemplará os órgãos sexuais como órgãos que podem ser tecnologicamente substituídos. A reabilitação protética será reservada aos órgãos do trabalho industrial (o pênis, claro, não podia ser considerado enquanto tal). Para Amar, um “amputado” ou um “incapacitado” era alguém que “havia

sofrido a mutilação de um órgão destinado ao movimento” e não devia ser confundido com um “impotente”, alguém incapaz “de um restabelecimento funcional”, posto que havia perdido por completo a capacidade de levar adiante o trabalho de reprodução sexual.

Essa definição de impotência sugere suficientemente que os órgãos sexuais masculinos se situavam à margem da reprodução protética. Conseguia-se fabricar dedos mecânicos muito bem articulados para manipular pregos finos ou inclusive para tocar violino, mas não se propunha nenhuma prótese funcional para as mutilações sexuais. De fato, as tecnologias protéticas que prometiam a reconstrução do corpo masculino ameaçavam a posição “natural” de poder do homem na família, na indústria e na nação. Se o corpo masculino (órgãos sexuais incluídos) pudesse ser proteticamente construído, também poderia, pois, ser des-construído, des-locado e, por que não, substituído.

A incorporação alucinatória da prótese aponta um momento sintomático na passagem do modelo do robô para o modelo do ciborgue. O interessante, do ponto de vista contrassexual, é esse desejo do instrumento de se tornar consciente, de incorporar a memória do corpo, de sentir e de agir por si mesmo. A prótese dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico de acordo com o qual ela deveria ser um simples instrumento que substitui um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, defini-la como ou mecânica ou orgânica, como ou corpo ou máquina. A prótese pertence por um tempo ao corpo vivo, mas resiste a uma incorporação definitiva. É separável, desenganchável, descartável, substituível. Mesmo quando é ligada ao corpo, incorporada e aparentemente dotada de consciência, a qualquer momento pode voltar à ordem do objeto.

O estatuto *borderline* da prótese expressa a impossibilidade de traçar limites nítidos entre o “natural” e o “artificial”, entre o “corpo” e a “máquina”. A prótese mostra que a relação corpo/máquina não pode ser compreendida simplesmente como um agrupamento de partes anódinas e articuladas conjuntamente que cumprem um trabalho específico. No que concerne à modificação das atividades vivas do corpo orgânico, a prótese ultrapassa a ordem mecânica. A prótese alucinatória já é um ciborgue.

Como Marshall McLuhan havia previsto em *Os meios de comunicação como extensões do homem*,<sup>11</sup> as tecnologias do século XX irão se caracterizar por agir como suplementos protéticos de uma função natural. A prótese, pensada como uma substituição artificial em caso de mutilação, uma cópia mecânica de um órgão vivo, transformou a estrutura da sensibilidade humana em algo que o novo século batizou com o nome de “pós-humano”. Afinal, a prótese não substitui somente um órgão ausente; é também a modificação e o desenvolvimento de um órgão vivo com a ajuda de um suplemento tecnológico. Como prótese do ouvido, o telefone permite a dois interlocutores distantes estabelecer comunicação. A televisão é uma prótese do olho e do ouvido que permite a um número indefinido de espectadores compartilharem uma experiência ao mesmo tempo comunitária e desencarnada. O cinema poderia ser pensado retroativamente como uma prótese do sonho. As novas cibertecnologias sugerem o desenvolvimento de formas de sensibilidade virtual e híbrida do tato e da visão, como o tato virtual graças a ciberluvas... A arquitetura, os automóveis e outros meios de transporte são

11 Marshall McLuhan. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Trad. bras. de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1996.

também próteses complexas com as quais outras próteses-da-sensibilidade, com seus sistemas e redes de comunicação, do telefone ao computador, podem ser conectadas. Nessa lógica de conexão crescente, o corpo parece se fundir com seus órgãos protéticos dando lugar a um novo nível de organização e gerando uma continuidade (individual? trans-pessoal?) orgânica-inorgânica.

Essa maneira de compreender a construção protética do natural é o que Georges Teyssot chamou de “uma teoria generalizada das incapacidades”.<sup>12</sup> A prótese, destinada num primeiro momento a remediar nossas incapacidades físicas, termina por criar comportamentos complexos de dependência com sistemas de comunicação, ao ponto de nos sentirmos incapazes se não estivermos conectados a eles. A máquina de escrever, por exemplo, foi inventada a princípio para as pessoas cegas, de maneira que tivessem acesso a uma escritura mecânica; depois ela se generalizou como uma prótese de escritura que modificou radicalmente a maneira de nos comunicarmos. A incapacidade dos não videntes é tão estrutural na concepção da máquina de escrever como prótese que uma ficção de cegueira (não olhar o teclado) se tornou necessária para qualquer um que aprende a escrever: como se fosse preciso passar pela experiência da incapacidade para aceder, com a prótese, a um novo nível de complexidade.

Em outras palavras, cada “órgão” tecnológico reinventa uma “nova condição natural” na qual todos nós somos incapazes. Melhor ainda, cada nova tecnologia recria nossa natureza como incapaz com relação a uma nova atividade que, por sua vez, necessita ser tecnologicamente suprida. As novas

12 Georges Teyssot, “Body Building” in *Lotus*, nº 94. Veneza: Editoriale Lotus, setembro de 1997, p. 121 e ss.

tecnologias de reprodução *in vitro* (e, talvez em breve, fora do útero), por exemplo, foram desenvolvidas para compensar uma “deficiência” da suposta “reprodução (hetero)sexual normal”. Imediatamente, essas tecnologias geram todo um conjunto de modos de reprodução, sem relações heterossexuais, que poderia se tornar acessível a todos e que é capaz de transformar as formas de incorporação disso que continuamos chamando de, na falta de um termo melhor, homens e mulheres. O que estou sugerindo aqui é que o sexo e o gênero deveriam ser considerados como formas de incorporação prostética que se fazem passar por naturais, mas que, em que pese sua resistência anatômico-política, estão sujeitos a processos de transformação e de mudança constantes.

Levemos ao extremo as contradições da incorporação prostética e encontraremos o ciborgue. O manifesto ciborgue de Donna Haraway (1985) marca uma feliz virada no feminismo, ou, mais exatamente, inicia uma guinada pós-feminista ao passar da demonização da tecnologia para seu investimento político. Essa guinada do feminismo antitecnológico ao pós-feminismo coincide com a passagem do robô ao ciborgue ou, o que é a mesma coisa, com a passagem do capitalismo industrial ao capitalismo em sua fase global, financeira, comunicativa, biotecnológica e digital. De algum modo, Norbert Wiener, em sua definição da cibernética, havia estabelecido as condições desse novo capitalismo. A ciência de Wiener se constituiria pelo conjunto de teorias relativas às comunicações e à regulação entre o ser vivo e a máquina.<sup>13</sup> Entretanto, o que se modificou foi o contexto no qual se fabricam os órgãos, bem como os materiais utilizados em sua fabricação. Enquanto o cenário de criação

13 Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings*. Nova York: Avon, 1954.

do robô foi a fábrica e suas cadeias tayloristas, o ciborgue será criado em um laboratório biotecnológico. O primeiro ciborgue “pós-moderno” foi concebido depois da Segunda Guerra Mundial por engenheiros geneticistas que implantaram conexões cibernéticas em um animal vivo, saturando artificialmente seu sistema de informação com circuitos elétricos, hormônios, fluidos químicos e biológicos. O ciborgue não é um sistema matemático e mecânico fechado, mas um sistema aberto, biológico e comunicante. O ciborgue não é um computador, e sim um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais que passam pelo computador, de tal maneira que o corpo conectado se transforma na prótese pensante do sistema de redes.

A lei do ciborgue não é a da repetição mimética, e sim a da reprodução de um máximo de comunicação horizontal no sentido informático do termo. “O ciborgue é texto, máquina, corpo e metáfora — ele todo teorizado e integrado na prática como comunicação.”<sup>14</sup> Eis alguns exemplos de tecnologia ciborgue biossocial que deveriam ser objeto de um estudo contrassexual: o dildo que goza, as pessoas que vivem com Aids, os hormônios, as pessoas transgêneras, as drogas, o sexo virtual, o corpo transexual...

A questão não reside em escolher entre os robôs e os ciborgues. Já somos ciborgues que incorporam próteses cibernéticas e robóticas. Não há volta. As tecnologias mecânicas e cibernéticas não são instrumentos neutros surgidos em um paraíso científico que poderiam, em um segundo momento, ser aplicados com fins políticos mais ou menos saudáveis. Tudo (desde os sistemas *high-tech* de comunicação pela internet às

14 Donna Haraway, *Simians, Ciborgues and Women. The Reinvention of Nature*, op. cit., p. 212.

técnicas gastronômicas, passando por uma técnica *low-tech* como, por exemplo, a do transar) é desde o princípio um sistema político que vêm assegurar a reprodução de estruturas socioeconômicas precisas. Donna Haraway insiste que as tecnologias não são intrinsecamente “limpas” ou “sujas”. As bio e cibertecnologias contemporâneas são, ao mesmo tempo, o resultado das estruturas de poder e os possíveis bolsões de resistência a esse mesmo poder; de uma forma ou de outra, um espaço de reinvenção da natureza.

Se os discursos das ciências naturais e das ciências humanas continuam carregados de retóricas dualistas cartesianas de corpo/espírito, natureza/tecnologia, enquanto os sistemas biológicos e de comunicação provaram funcionar com lógicas que escapam a tal metafísica da matéria, é porque esses binarismos reforçam a estigmatização política de determinados grupos (as mulheres, os não brancos, as *queers*, os incapacitados, os doentes...) e permitem que eles sejam sistematicamente impedidos de acessar as tecnologias textuais, discursivas, corporais etc. que os produzem e os objetivam. Afinal, o movimento mais sofisticado da tecnologia consiste em se apresentar exatamente como “natureza”.