



GÊNERO E SAÚDE: A PERFORMATIVIDADE DOS CORPOS *TRANS* SOB A PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA DA METATEORIA DO DIREITO FRATERO

Janaína Machado STURZA¹, Paula Fabíola CIGANA², Gabrielle Scola DUTRA³

RESUMO

A presente pesquisa centra-se em produzir discussões a respeito do liame comunicacional entre gênero e saúde dos corpos trans. A investigação é conduzida por meio do método hipotético-dedutivo e instruída por uma análise bibliográfica e documental. A base teórica escolhida para a articulação da aludida pesquisa é de cunho biopolítico, a partir da Metateoria do Direito Fraterno, desenvolvida pelo jurista italiano Eligio Resta e materializada em sua obra *Il Diritto Fraterno*. Num primeiro momento, aborda-se a complexidade incutida no elemento de gênero e na bioética no contexto dos corpos trans. Num segundo momento, estuda-se a sofisticação do fenômeno da violência na sociedade complexa. Por último, analisa-se a potencialidade da Metateoria do Direito Fraterno de desvelar os paradoxos do direito à saúde em benefício da performatividade dos corpos trans no Brasil. Diante da intersecção entre o elemento identitário de gênero e o direito à saúde, questiona-se: é possível uma análise dos corpos *trans* sob a perspectiva biopolítica da Metateoria do Direito Fraterno? Constata-se que é possível perceber a fraternidade enquanto um mecanismo biopolítico que desvela os paradoxos incutidos na aludida intersecção problemática.

Palavras-chave: Corpos Trans; Direito Fraterno; Gênero.

ABSTRACT

This research focuses on producing discussions about the communication link between gender, bioethics and health of trans bodies. The investigation is conducted through the hypothetical-deductive method and instructed

¹ Doutora em Direito pela Universidade de Roma Tre - Itália (Diploma Revalidado pela Universidade Federal do Paraná), com estágio Pós-doutoral em Direito na Universidade de Roma Tor Vergata - Itália (2024) e no Programa de Pós Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2016). Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC (com Bolsa CAPES). Especialista em Demandas Sociais e Políticas Públicas também pela UNISC. Graduada em Direito pela UNISC. Atualmente é professora-pesquisadora no Programa de Pós Graduação em Direito - Mestrado e Doutorado na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ. Pesquisadora Gaúcha FAPERGS - PqG Edital N 05/2019 (2020 - 2023). Pesquisadora Universal CNPq - Chamada CNPq/MCTI/FNDCT N 18/2021 (2022 - 2025). Pesquisadora Gaúcha FAPERGS - PqG Edital N 09/2023 (2024 - 2027). Editora-chefe da Revista Direito em Debate ISSN 2176-6622 (2022-2025). Membro titular do Comitê de Assessoramento de área (Ciências sociais e humanas) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul - FAPERGS (2022-2024).

² Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul UNIJUI. Mestra em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Possui Graduação em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Pós-graduação em Direito e Advocacia Empresarial pela Universidade Anhanguera - UNIDERP, e Pós-graduação em Direito Processual Civil pelo Centro Universitário Internacional - UNINTER. Atua como Tabeliã e Registradora no Estado do Rio Grande do Sul.

³ Pós-Doutoranda em Direito pela UNIRITTER com Bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Doutora em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ com Bolsa CAPES (2021/2022). Mestre em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI com Bolsa CAPES (2018/2020). Especialista em Filosofia na Contemporaneidade (URI). Especialista em Direito Penal e Processual Prático Contemporâneo (UNISC). Graduada em Direito (URI). Professora nos Cursos de Graduação em Direito da UNIJUÍ e do Centro Universitário de Balsas/MA (UNIBALSAS). Membro da Rede de Estudos Jurídicos e Femininos (REDEFEM). Advogada.



by bibliographical and documental analysis. The theoretical basis chosen for the articulation of the aforementioned research is of a biopolitical nature, based on the Metatheory of Fraternal Law, developed by the Italian jurist Eligio Resta and materialized in his work *Il Diritto Fraterno*. At first, the complexity instilled in the gender and bioethics triad in the context of trans bodies is addressed. Secondly, the sophistication of the phenomenon of violence in complex society is studied. Finally, the potentiality of the Metatheory of Fraternal Law to unveil the paradoxes of the right to health in favor of the performativity of trans bodies in Brazil is analyzed. Faced with the intersection between the gender identity element, bioethical complexity and the right to health, the following question arises: is it possible to analyze trans bodies from the biopolitical perspective of the Metatheory of Fraternal Law? It appears that it is possible to perceive fraternity as a biopolitical mechanism that reveals the paradoxes instilled in the aforementioned problematic intersection.

Key-words: Trans Bodies; Fraternal Law; Gender.

INTRODUÇÃO

Na narrativa civilizacional complexa contemporânea, existências trans performatizam suas pluralidades vitais inseridas em contextos inumanos de precariedade e vulnerabilidade. Sob essa dinâmica corpórea, processos forjadores entram em ascensão fabricando zonas estigmatizadoras e a (re)configuração de um imaginário coletivo que narra a operacionalização do fenômeno da violência, alicerçada nos paradigmas tradicionais de gênero enrijecidos pelo binário homem-mulher. O fenômeno da violência encontra-se em um processo de sofisticação ao longo do percurso histórico, articulando-se em relações de poder e dominação impostas sob os corpos dos indivíduos, corpos estes que se apresentam como objeto de controle e acordos políticos forjados ao longo de uma construção histórica e social calcada no regime heteropatriarcal. Nessa lógica, há uma estreita intersecção conflitiva no que diz respeito à perspectiva biopolítica, propagada pelo filósofo francês Michel Foucault, que se assenta entre poder e violência no cerne da dinâmica das condutas humanas.

A experiência corpórea permite ilustrar a premissa de que o corpo detém importante papel no imaginário social, na medida em que se situa em um universo de representações, ou seja, perfectibiliza-se enquanto um reflexo performático, um lugar de valor, de (re)construção de imaginários, de significações (in)conscientes que povoam cotidianos e constituem uma amálgama identitária inédita na trama histórica. É no corpo que se concentram todas as chagas do itinerário existencial humano. Nesse sentido, a violência se constitui por intermédio de uma dimensão nacionalista e interseccional (gênero, raça, classe, nacionalidade, *status*), a qual objetiva defender a Nação de aparentes ameaças e riscos que se apresentem à sua homogeneidade. Nesse cenário de perversidades, poder e violência se articulam num dueto fatal, enquanto centros de força em detrimento dos corpos



trans, para manifestar seus multifacetados mecanismos de aniquilação enquanto um projeto arditosamente arquitetado. Assim, enquanto o poder atua como um conjunto de práticas, a violência representa um fenômeno perverso constituído por ações de negação de individualidades, que se totalizam em contextos patológicos e produzem vítimas.

No âmbito brasileiro, dados coletados na pesquisa *Trans Murder Monitoring*, realizada pela *Transgender Europe – TGEU* apontam que entre os países analisados, o Brasil é o local onde há maior número de pessoas transexuais assassinadas. É sabido que as vidas trans pugnam por performatizarem suas existências no horizonte da visibilidade, do reconhecimento e da inclusão social, no entanto, se vêm num imbróglio problemático, à medida em que suas biografias são interrompidas pela lógica violenta do aniquilamento. Nesse enredo, põe-se em evidência o direito à saúde, intimamente, vinculado ao direito à vida dos corpos trans. Sob a perspectiva de gênero, a violência perpetrada contra tais sujeitos trans provoca inúmeras repercussões no campo da saúde, no sentido de que a *bios* depara-se com a operacionalização generificada de processos forjadores que obstaculizam a (sobre)vivência plena dos corpos trans na sociedade complexa. A violência reduz a experiência corpórea em um conteúdo precário e vulnerável, meros corpos sob uma condição de invisibilidade social vagam às bordas da civilização dominante. Vidas abjetas, tragadas pela perversidade, expurgadas de conteúdo valorativo, não gozam de dignidade humana e tão pouco da fundamentação de seus direitos, especificamente, do direito à saúde.

Sendo assim, a presente pesquisa centra-se em produzir discussões a respeito do liame comunicacional entre gênero e saúde dos corpos trans. A investigação é conduzida por meio do método hipotético-dedutivo e instruída por uma análise bibliográfica e documental. A base teórica escolhida para a articulação da aludida pesquisa é de cunho biopolítico, a partir da *Metateoria do Direito Fraternal*, desenvolvida pelo jurista italiano Eligio Resta e materializada em sua obra *Il Diritto Fraternal*. Num primeiro momento, aborda-se a complexidade inculcada no elemento de gênero e no campo da bioética no contexto dos corpos trans. Num segundo momento, estuda-se a sofisticação do fenômeno da violência na sociedade complexa. Por último, analisa-se a potencialidade da *Metateoria do Direito Fraternal* de desvelar os paradoxos do direito à saúde em benefício da performatividade dos corpos trans no Brasil. Diante da intersecção entre o elemento identitário de gênero e o direito à saúde, questiona-se: é possível uma análise dos corpos *trans* sob a perspectiva biopolítica da *Metateoria do Direito Fraternal*?



Logo, lançam-se duas hipóteses investigativas que conduzem as discussões do presente estudo: 1) é possível desenvolver uma análise dos corpos *trans* sob a perspectiva da Metateoria do Direito Fraternal a partir da ideia de que a fraternidade é uma desveladora dos paradoxos incutidos no entrelaçamento transdisciplinar entre o elemento identitário de gênero, a complexidade bioética e o direito à saúde; e, por último, 2) não é possível analisar a dinâmica dos corpos *trans* sob a perspectiva da fraternidade, tendo em vista que ela não detém potencialidade de transformar o mundo real, especialmente, não consegue fabricar uma intersecção entre o gênero, a bioética e a saúde. Sobretudo, diante das hipóteses de investigação, percebe-se que a fraternidade advinda da Revolução Francesa (Liberdade, Igualdade e Fraternidade), retorna hoje com insistência em resgatar as suas velhas potencialidades, esquecidas no passado revolucionário em nome da constituição de um espaço comum compartilhado, onde a humanidade possa expressar suas nuances vitais sem ser submetida aos ditames da violência.

1. GÊNERO, BIOÉTICA E INSCRIÇÕES BIOPOLÍTICAS: A PERFORMATIVIDADE DOS CORPOS *TRANS*

Sob a ótica da biopolítica, Michel Foucault é um importante marco teórico quando se pretende compreender a história da sexualidade. O autor debruçou-se sobre o cuidado de si na terceira fase de sua trajetória literária como parte da obra “*História da Sexualidade*”, a qual traz como objeto de estudo, especificamente, o corpo sob a operacionalização de uma gestão da *bios* por intermédio de uma lógica biopolítica. Nesse momento de seus estudos busca, o autor, transcender aos elementos externos que moldam o sujeito para o fim de alcançar a ética do sujeito e os processos de subjetivação intrínsecos ao ser humano. Para tanto, Foucault analisa o mundo antigo, de origem greco-romana, trazendo-o como arcabouço para a compreensão do sujeito da modernidade. Chamava a sua atenção o fato de que, para além de normatizar e enquadrar os sujeitos, os gregos preocupavam-se com o conteúdo estético da vida, com o uso dos prazeres, dos benefícios e malefícios das práticas sexuais, sob a ótica do cuidado de si.

Desejo e prazer se apresentam, no contexto greco-romano, enquanto efeitos de processos físicos e de disposições anatômicas, por meio de órgãos que constituem a todos os animais, tem por objeto a capacidade de fecundação. Foucault cita três elementos que podem conduzir o sujeito aos excessos de seus prazeres para além das necessidades do organismo:



“o movimento do desejo, a presença das imagens, o apego ao prazer” (Foucault, 1985, p. 104). Entretanto, o desejo não deve ser reprimido, ou eliminado, mas não deve incorrer no excesso, na busca incessante pela satisfação dos desejos, atendendo apenas aos desejos da alma e às necessidades do corpo, a exemplo do que ocorre no mundo animal (Foucault, 1985). Sob essa perspectiva, entendiam os gregos, em especial Aristóteles, que o prazer sexual não era ruim ou demasiadamente bom, devendo ser compreendido a partir de uma medida, não necessariamente a sua abstinência, tal qual se pensava acerca da alimentação, bebidas, exercícios.

A moral grega continha uma finalidade estética acerca da sexualidade, que circundava em torno da beleza e liberdade do sujeito. Liberdade esta enquanto controle sobre os próprios desejos, de liberdade de escolha e decisão sobre seus desejos. Ou seja, por sujeito livre compreendia-se aquele que era, sobretudo, o senhor de si mesmo. Logo, a sexualidade e o desejo, nesse momento, se apresentam como um instrumento da engrenagem da vida humana que, como todos os demais, deve ser regulado de forma a dele se extrair o maior benefício possível, seja para o sujeito em si, quanto para a comunidade da qual se encontra incerto. Por essa razão, Foucault aborda o apego ao prazer sob a perspectiva de Galeno, segundo a qual deve se considerar o prazer como acompanhamento do ato sexual, não como razão do mesmo, razão pela qual tanto se estuda acerca da masturbação e de outros prazeres solitários. Com o tempo e a ascensão dos regimes médicos ocidentais, produziu-se uma espécie de “patologização” do ato sexual, centrada nas doenças e “desvios” sexuais. Em contrapartida, a medicina greco-romana é centrada no risco que o ato sexual produz no organismo, em razão dos efeitos que o excesso do ato sexual é capaz de produzir, sendo “necessário restabelecer seu domínio por um ajustamento preciso unicamente com as necessidades da natureza” (Foucault, 1985, p. 110-111)

Na perspectiva de Michel Foucault a respeito da fabricação de uma intersecção entre sexualidade e gênero sob as vestes da biopolítica:

Mas talvez haja algo mais importante: é, a partir dessa aproximação (prática e teórica) entre medicina e moral, o convite feito para que se reconheça como doente ou ameaçado pela doença. A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade, e que lhe é necessário receber medicação e socorro (Foucault, 1985, p. 49).



Para Foucault, o primeiro alvo de controle da biopolítica foi o complexo de nascimentos, taxas de reprodução, óbitos, processos de longevidade, que emergiram na segunda metade do século XVIII (Foucault, 2014, p. 289-290). Sobre o corpo, o biopoder se manifesta a partir dos rearranjos corporais oriundos da intervenção das tecnociências e ideologias de aprimoramento corporal. Trata-se não apenas da dimensão física do corpo, como também das no imaginário corporal, especialmente, nas representações que se moldam no tempo e nas diferentes sociedades. Le Breton (2007) aborda o conceito de corporeidade, discutido pela sociologia na década de 1980, enquanto um fenômeno complexo que demanda a interlocução entre as ciências sociais e humanas, assim como a medicina. Assim, pode-se referir que o corpo se personifica na “interface entre o social e o individual, a natureza e a cultura, o psicológico e o simbólico” (Le Breton, 2007, p. 92)

Nesse sentido, distancia-se o corpo de uma ideologia individualista, vislumbrando-se uma noção de corporeidade dotada de maior complexidade, construída do corpo a partir das múltiplas significações culturalmente operantes e associadas à performatividade dos sujeitos:

A passagem progressiva da questionável antropologia física, que deduz do aspecto morfológico as qualidades do homem, para a consciência de que o homem constrói socialmente seu corpo, não sendo de modo algum a emanção existencial de propriedades orgânicas, estabelece o primeiro marco milenar da sociologia do corpo: o homem não é o produto do corpo, produz ele mesmo as qualidades do corpo na interação com os outros e na imersão no campo simbólico. A corporeidade é socialmente construída (Le Breton, 2007, p. 18-19)

Para Judith Butler, o gênero performatiza, enquanto complexidade, “uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor” (Butler, 2018, p. 42). Assim, o gênero é um aglomerado de atos estilizados que operacionalizam-se “no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual, se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2018, p. 69). A vista disso, o gênero é fabricado substancialmente por intermédio de performatividades produzidas no conteúdo existencial humano que significam as relações corporais e os modos de ser/estar/agir dos sujeitos no mundo. As marcas de gênero codificam as manifestações existenciais e produzem uma generificação performática dos sujeitos. Logo, “a ideia de performatividade pretende combater a própria noção do



sujeito, enfatizando, em vez disso, os modos como a subjetividade é constituída em momentos históricos específicos como efeito de certos atos” (Murphy, 2012, p. 447).

Portanto, concebe-se a premissa de que a identidade de gênero consiste na dinâmica performática forjada por sanções sociais e tabus. Judith Butler estabelece a ideia de performatividade de gênero para traduzir o reconhecimento da potência dos sujeitos dissidentes que rompe o essencialismo violento da identidade de gênero:

Performar o gênero de modo inadequado desencadeia uma série de punições ao mesmo tempo óbvias e indiretas, e performá-lo bem proporciona uma sensação de garantia de que existe, afinal de contas, um essencialismo na identidade de gênero. Que um sentimento de angústia tome facilmente o lugar dessa garantia, e que a cultura castigue ou marginalize prontamente quem não consegue representar a ilusão de um gênero essencialista, deveria bastar como sinal de que, em algum nível, existe o conhecimento social de que a verdade ou a falsidade de gênero são apenas socialmente impostas, e de modo nenhum ontologicamente necessárias (Butler, 2018, p. 13/14).

O corpo se apresenta como objeto de controle e acordos políticos forjados ao longo de uma construção histórica e social. Dito controle objetiva a incorporação do “corpo útil” no seio social, expressão está disseminada por Foucault, que diz respeito a valoração dos sujeitos de acordo com suas “virtudes”. A disciplina organiza o espaço, mas dentro de cada espaço os corpos são também moldados em função do tempo, devido à ação contínua sobre os corpos (Cardoso Jr., 2011). Essa organização, em um contexto regulatório e disciplinar, mostra-se compulsória, sendo que “qualquer tentativa de distanciamento dessas ordens é punida com estigmas e discriminações que conferem a essas pessoas o lugar de cidadão de segunda categoria e sem importância social” (Peres, 2011, p. 76). O corpo detém importante papel no imaginário social, na medida em que se situa em um universo de representações, sendo, assim, um reflexo social e coletivo. Desse modo, “ao mesmo tempo em que é lugar de valor, o corpo é lugar de imaginários, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais é preciso compreender” (Le Breton, 2007, p. 72).

Sob essa perspectiva, o racismo surge a partir de uma relação imaginária com o corpo, constituindo-se socialmente em razão de condutas e violências. Logo, “o racismo é o exemplo de uma forma-pretexto, socialmente disponível, para acolher as paixões mais divergentes, as razões mais ambíguas e dar-lhes enfim ramificação” (Le Breton, 2007, p. 72). Neste ponto, a diferença é compreendida como estigma, “o corpo estrangeiro torna-se corpo estranho. A presença do Outro se resume à presença de seu corpo: ele é seu corpo, A anatomia é seu destino” (Le Breton, 2007, p. 72). Nesse cenário, denomina-se como “matriz



heterossexual” o sistema que corresponde aos discursos de gênero que sustentam a naturalização das estruturas tradicionais de sexo, gênero e desejos, apresentando, em seu contraponto, a necessidade atual de desconstrução de estruturas binárias e heteronormativas que conectam sexo, gênero, desejo. Sob o viés do discursivo hegemônico de inteligibilidade de gênero, entende-se que os corpos que fazem sentido são masculinos para macho e femininos para fêmea, em um conceito estável e diametralmente oposto. Entretanto, enquanto um projeto arditamente arquitetado pela civilização dominante (heteropatriarcal), esse modelo historicamente constituído não mais representa a realidade social e as descontinuidades do gênero denotam a incapacidade de se manter a falsa ideia de estabilização generificada na dimensão do mundo real.

Já que tal modelo resta em ruínas, justamente porque em nenhum momento da história civilizacional deu conta de contemplar todas as complexidades, significações e potências vitais (diversidade) de gênero existentes no *locus* social. No século XXI, entram em ascensão multifacetados movimentos feministas sob a perspectiva trans, “*queer* e antirracistas, também as novas práticas de filiação, de relações amorosas, de identificação de gênero, de desejo, de sexualidade, de nomeação são indícios de mutação e das experimentações na fabricação coletiva de uma outra epistemologia do corpo humano vivo” (Preciado, 2022, p. 47). Sob essa perspectiva, ontologicamente, está centralizada a produção e a reprodução do corpo humano enquanto experiência e vivência no cerne do processo civilizatório que extravasa a operacionalização hegemônica do binário (homem-mulher) e incorpora a superdiversidade em suas manifestações performáticas a partir da (tentativa de) superação dos limites rígidos dos discursos médicos, psicanalíticos, psiquiátricos e farmacológicos dominantes.

O conteúdo de tais discursos e práticas clínicas é revestido por uma linguagem paranoica que insere uma potência narrativa que objetiva reprimir a vitalidade dos modos de ser/estar/agir dos sujeitos e anular a diversidade de gêneros, sexualidades⁴ e identidades sexuais. E aquele que não está incorporado no estatuto jurídico e político calcado no binário, é patologizado/diagnosticado. No sistema de codificação da masculinidade e da feminilidade existem corpos marcados, legitimados pelas instituições médicas e jurídicas. Em contrapartida, “por trás das máscaras da feminilidade e da masculinidade dominantes, por trás da heteronormatividade, se escondem de fato múltiplas formas de resistência e de

⁴ No pensamento de Paul B. Preciado, “as sexualidades são como as línguas: sistemas complexos de comunicação e reprodução da vida, construtos históricos com genealogias e inscrições bioculturais em comum. E, tal como as línguas, podem ser aprendidas. É possível falar várias línguas” (Preciado, 2022, p. 17).



Hórus, v. 19, n. 1, p. 112-136, 2024.

desvio” (Preciado, 2022, p. 30). Então, é preciso conceber “as modalidades históricas e externalizadas do corpo, aquelas que existem mediatizadas pelas tecnologias digitais ou farmacológicas, bioquímicas ou protéticas” (Preciado, 2022, p. 36).

E essa concepção requer a (re)produção de uma outra genealogia através da interpenetração de corpos e tecnologias (Haraway, 2022) que inaugura um universo de transições, metamorfoses e comunicações transversais com códigos vivos, ou seja, um verdadeiro “espetáculo biopolítico” (Preciado, 2022, p. 42). Ainda, para que seja possível contar histórias dissidentes, é necessário articular um projeto civilizatório que seja pautado na responsabilidade pela transformação da epistemologia dos gêneros, sexualidades e identidades sexuais. Porque “viver para além da lei do patriarcado colonial, da diferença sexual, da violência sexual e de gênero, é um direito que todo corpo vivo deveria ter” (Preciado, 2022, p. 44).

Preciado ilustra, metaforicamente, a (sobre)vivência paradoxal dos corpos trans no mundo real operada a partir da lógica patriarco-colonial:

O corpo trans é para a epistemologia da diferença sexual o que o continente americano foi para o Império espanhol: um lugar de imensa riqueza e cultura impossível de reduzir ao imaginário do império. Um lugar de extração e de aniquilamento da vida. Para o sistema heteropatriarcal, nossos órgãos trans são minas de Potosí que alimentam o inconsciente colonial. A prata é separada da terra e o mineiro é enterrado em um poço. Nossos órgãos são a borracha da Amazônia e o ouro da montanha, o óleo de que a máquina sexual normativa precisa para funcionar. Em todos os lugares, o corpo trans é odiado, ao mesmo tempo que é fantasiado, desejado e consumido. O corpo trans é uma potência de vida, é a inesgotável Amazônia que se espalha pelas selvas, resistindo a barragens e extrações (Preciado, 2022, p. 38).

Ao que parece, nesse tipo de sociedade, a habilidade de olhar/reconhecer tem sido instrumentalizada para significar uma lógica arditosamente arquitetada, “esmerilhada à perfeição na história da ciência vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina - de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado” (Haraway, 1995, p. 19). A ideia de gênero calcada no binarismo, segrega, silenciosamente, parcela da liberdade e autodeterminação do sujeito, na medida em que deixa de lado a produção de multifacetadas complexidades no âmago da experiência corpórea de cada indivíduo, seus modos de ser/estar/agir no tecido social. Entende-se que “nem o corpo nem o gênero, ou orientação sexual, são essências, mas construções sociais, acima de tudo pessoais e, portanto, revogáveis” (Le Breton, 2018, p. 102). O binômio macho

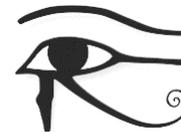


e fêmea nem sempre corresponderá à verdade, pois o corpo masculino pode não pertencer a um homem, assim como o feminino pode não revelar uma mulher. O elemento identitário ingressa na trama histórica para reconhecer as pluralidades existenciais, ou seja, a identidade de gênero transcende às categorias tradicionais, mostrando-se fluida e mutante, perante a sociedade e, também, diante do próprio indivíduo e sua performatividade inédita.

Nesse contexto, situam-se divisões de identidade de gênero até pouco tempo desconhecidas, mas que a cada dia ganham maior repercussão social, tal qual a distinção entre pessoas cisgêneros e transgêneros. Estas são pessoas que não se identificam com o gênero a elas imposto ao nascer. Entretanto, a identidade de gênero não se confunde com a orientação sexual da pessoa, que pode ser heterossexual, bissexual, lésbica, pansexual, entre outras. A transexualidade se caracteriza, desse modo, por um conflito entre o corpo e a identidade de gênero e, por vezes, compreende um desejo de adequar ao corpo do gênero almejado, apresentando uma ruptura entre o corpo e a mente, um sentimento latente de se ter nascido no corpo errado, compreendendo-se o corpo como um castigo ou, até mesmo, como uma patologia congênita. O corpo surge, nesse contexto, como um meio passivo de inscrições culturais e, caso escapem à matriz heterossexual, constituem o domínio do anormal, do “abjeto”, daquilo que deve ser expelido, descartado, expurgado, e, em última instância, aniquilado pela perversidade da operacionalização do fenômeno da violência. A matabilidade assume protagonismo nessa via *sacra*, demonstra seus movimentos mais hostis em detrimento dos corpos trans (Butler, 2019). Por isso, mostra-se necessário, reconhecer a sofisticação do fenômeno da violência na sociedade complexa.

2. OS NOVOS PARADIGMAS DA VIOLÊNCIA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Sabe-se que as transformações sociais ocorridas a partir dos anos 60 e 70 justificam a narrativa de que uma “Nova Era” entra em ascensão e, por conseguinte, um novo paradigma do fenômeno da violência que, para Wieviorka caracterizaria a sociedade complexa atual. Traçando um paralelo histórico, o sociólogo entende que a violência denominada nacionalista é mais ética e racial do que nacionalista em si, e não visa a libertação de uma Nação, defendê-la de ameaças e riscos que se apresentem à sua homogeneidade (Wieviorka, 1997). Esse tipo de violência se vincula, atualmente, às condutas voltadas à pureza cultural, racial e, por vezes, a critérios econômicos, mas não mais a ideais nacionais. Nesse contexto, tem-se uma violência difusa, originada pela raiva e



frustrações sociais que detém, nas referências étnicas e religiosas, um importante recurso cultural. Logo, um horizonte de interseccionalidades potencializa as multifacetadas expressões da violência no mundo real.

Nesse panorama perverso, Wieviorka refere sobre o que sustenta a relação de dominação imposta pelas perversidades da violência:

Não é mais a luta contra a exploração, a sublevação contra um adversário que mantém com os atores uma relação de dominação, e sim a não-relação social, a ausência de relação conflitual, a exclusão social, eventualmente carregada de desprezo cultural ou racial, que alimentam hoje em toda parte do mundo, inclusive na Europa ocidental, condutas amotinadoras ou uma violência social mais difusa, fruto da raiva e das frustrações. Nesse contexto, a violência não é somente um conjunto de práticas objetivas: ela é também uma representação, um predicado que, por exemplo, grupos, entre os mais abastados, atribuem eventualmente, e de maneira mais ou menos fantasmática, a outros grupos, geralmente entre os mais despossuídos (Wieviorka, 1997, p. 7).

A violência é, sobretudo, uma representação, e tem se apresentado como em objeto de percepções e de representações que funcionam por excesso e por carência. Tem-se por excesso a violência consubstanciada na alteridade, diferença cultural, religiosa ou outra, que faz jus a uma violência quase que natural, tal é a diabolização dos sujeitos, caso que se verifica no contexto dos fenômenos migratórios, que trazem consigo as ditas “raças perigosas” (Wieviorka, 1997). Nesta medida, a violência não apresenta legitimidade no espaço público das democracias ocidentais, mas funciona “cada vez mais como categoria geral para apreender a vida social bem como as relações internacionais. Ela constitui assim uma categoria bem mais central do que era para pensar o interno e o externo, a sociedade e o meio que a cerca” (Wieviorka, 1997, p. 10). Assim, a violência tem o condão de atuar em um lugar de negação da alteridade e da subjetividade do outro, e “[...] tende à barbárie dos purificadores étnicos ou dos erradicadores” (Wieviorka, 1997, p. 37).

Nesse contexto, o sentimento de raiva surge como uma revolta às condições que poderiam ser diferentes, ser mudadas, mas não o são. Sob a matriz teórica biopolítica aliada às perspectivas de Michel Foucault e Achille Mbembe, a violência sofisticada e é (re)produzida a partir de um sistema de gestão, materializado por intermédio de mecanismos/dispositivos de controle que ditam “quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2018, p. 5). Ou seja, uma ritualística fundamentada na bionecropolítica. Nesse arsenal biopolítico por excelência, considera-se o corpo enquanto território e é nele



compreendido como uma superfície e objeto de disciplinamento que são vislumbradas uma gama de técnicas/dispositivos/mecanismos disciplinares, biopoliticamente, manejados para remodelar suas expressão e manifestação no mundo real. Nessa lógica, "a vida agora se tornou objeto de poder", à medida em que o conteúdo do biopoder refere-se "a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida" (Hardt; Negri, 2001, p. 43).

Outrossim, já a especificidade da violência em Hannah Arendt é dotada de uma natureza instrumental, pois deve buscar a sua eficácia em uma finalidade que a justifique. Por essa razão, o grande perigo da violência é de que os meios se sobreponham aos seus fins. Ao encontro desse pensamento, para Wieviorka (1997), a violência ainda é pensada em relação a instrumentalidade e expressividade, mas nem um, nem outro, remetem aos conflitos e crises. Ao que parece, tem-se um fenômeno da autonomização da violência, que encontra um fim em si mesma, quase em um sentido lúdico e autodestruidor produzindo precariedades em detrimento dos corpos por intermédio do poder biopolítico. Nessa ontologia corporal, "a apreensão da precariedade conduz a uma potencialização da violência, a uma percepção da vulnerabilidade física de certo grupo de pessoas que incita o desejo de destruí-las" (Butler, 2020, p. 15). Do micro ao macro, da atuação sutil à brutal, dos mecanismos aos dispositivos, "o poder penetra no corpo e encontra-se exposto no próprio corpo" (Foucault, 2021, p. 235)

Em síntese, as discussões apresentam entre si um ponto em comum: "a maior parte considera que o mundo é cada vez mais um universo sem atores, e exclusivamente atraído por essa lei da selva que é o mercado, pelo caos ou pelo choque das identidades e das culturas" (Wieviorka, 1997, p. 13). As representações da violência geram deslocamentos que culminam em uma espécie de "demonização do outro", que não é capaz de ver um muçulmano, por exemplo, mas tão somente uma imagem de um terrorista.

Uma das mais importantes fontes de violência global é a chamada "pane do Estado-nação", que se apresenta diante de um Estado tradicional enfraquecido, corrompido, ineficaz, especialmente diante da fragmentação cultural que se origina a partir das diversas constituições de identidade cultural e os choques interculturais que podem se apresentar nos moldes de guerras comunitárias. As lutas pela liberdade social, nacional, típicas dos anos 60 e 70, as relações sociais próprias da época industrial, bem como as instituições que asseguravam igualdade individual, perderam o escopo no mundo contemporâneo e, o Estado perdeu seu poder de inibir a violência que se apresenta fora de seu campo de controle e ação,



desestruturada sob o escopo da mundialização e do neoliberalismo (Wieviorka, 1997, p. 20). No mesmo sentido, a violência não se justifica apenas em modelos de desenvolvimento econômico, sendo que progressos nesse sentido não necessariamente implicam na redução da violência.

O sociólogo cita, ainda, Émile Durkheim para tratar do individualismo proeminente no mundo contemporâneo, que se situa em um cenário de instigação da violência. As duas faces do individualismo são opostas e complementares, na medida em que o indivíduo anseia por fazer parte do seio social, por intermédio de seus valores e objetos de consumo, ao passo que objetiva o reconhecimento de si enquanto sujeito, independentemente de regras e papéis previamente estabelecidos. Nesse aspecto, a violência se apresenta como meio hábil para se alcançar determinados fins, do mesmo modo que se aproxima do sentimento de raiva pelo não reconhecimento, por injustiças vividas, em episódios explosivos e, por vezes, lúdicos. O desenvolvimento das identidades é, portanto, um fator essencial na racionalização da vida coletiva, capaz de abrir espaço para violências pretensamente purificadoras. O racismo se apresenta nesse contexto enquanto negação de individualidade e subjetividade, culminando na violência por parte do racista, mas, também, de sua vítima.

A vista disso, para Wieviorka, a violência fabrica uma semântica autêntica para manifestar-se ao longo do contexto civilizacional:

A violência neste caso é, ou busca, a produção do sentido, esforço para produzir por meios próprios aquilo que antes lhe era dado pela cultura ou pelas instituições, projeção de si mesmo até a morte eventual; ou então apelo à subjetividade impossível ou infeliz, expressão de recusa pela pessoa em dar prosseguimento a uma existência em que ela se sente negada. Nessa última perspectiva, o racismo, em particular e em expansão em inúmeras sociedades, é uma experiência amplamente vivida pelos que dele são vítimas como uma profunda negação de sua individualidade, o que pode transformar-se em raiva e daí em violência, por exemplo amotinadora (Wieviorka, 1997, p. 23).

Em tempos passados, a classe e o gênero eram considerados uma espécie de fato da natureza, cabendo aos sujeitos adaptarem-se à posição que lhes cabia. Porém, com a modernidade ocorreu a substituição da determinação da posição social por uma autodeterminação compulsória. Por outro lado, as posições sociais “[...] estão se derretendo com rapidez e dificilmente podem servir como alvos para “projetos de vida” (Bauman, 2008, p. 131). Os pontos de chegada alteram-se constantemente, em um movimento quase que infinito, assim como o desencaixe, desenquadramento, são sentimentos recorrentes. O



processo de identificação é dotado de continuidade, incompletude, e sua busca parece denotar um efeito colateral das pressões globalizantes e suas tensões (Bauman, 2008).

É relevante, neste estudo, que se compreendam algumas categorias trazidas por Wieviorka que se vinculam às situações de vulnerabilidade, tal como ocorre na violência de gênero. Para o sociólogo, a violência infrapolítica, característica dos fenômenos xenófobos e racistas, é a violência ilegítima, sem espaço público, vinculada a ideologias específicas e racistas, sendo também aplicável à violência vinculada às questões de gênero. Por outro lado, a violência de gênero também se apresenta como violência de característica metapolítica, na medida em que transcende ao viés político, sendo dotada de carga ética, moral, religiosa, ideológica. Através dela é possível se pensar nos problemas políticos associados a outros problemas. Por essa razão, a crise do Estado e da modernidade são favoráveis a essa espécie de violência, as quais “[...] dissociadas de toda inserção num espaço relacional do tipo político, exprimem-se de maneira tanto mais aguda na medida em que o ator se mobiliza a partir de frustrações que a modernidade fez nascer nele” (Wieviorka, 1997, p. 33).

Importa ressaltar que as violências infra e metapolíticas marcam o individualismo moderno muito mais do que a violência política, por exemplo, é capaz de realizar, fazendo com que os indivíduos busquem existir enquanto consumidores e, ao mesmo tempo, enquanto sujeitos. Entretanto, não se pode pensar na violência apartada da centralidade do debate político, a partir do qual deve ser pensada, lugar este que se apresenta por carências, em déficit no que diz respeito às demandas e expectativas individuais e coletivas da modernidade. Para tanto, tem-se como necessária a participação dos atores no processo de tomada de consciência a respeito da importância da abertura política e institucional nesse sentido. Entre essas condições, algumas se referem aos próprios atores, e particularmente, à sua capacidade de se constituírem em sujeitos conscientes daquilo que uma abertura política ou institucional pode-lhes apontar. Isso porque, apresenta-se como hipótese para a regressão da violência a conjugação de fatores vinculados aos seus atores, “[...] capazes de serem sujeitos e de se afastarem de lógicas de puro ódio ou barbárie – e de fatores próprios ao sistema no seio do qual eles evoluem, e aos atores políticos que sobre ele exercem uma influência” (Wieviorka, 1997, p. 38).

Hannah Arendt faz importante distinção entre poder e violência, indo de encontro ao pensamento de muitos estudiosos, que fazem correlação necessária entre os dois centros de força. Para a filósofa, poder e violência não têm o mesmo sentido pois, enquanto o poder



demanda números, coletividade, a violência tem característica estrutural. É estrutural no sentido de que busca alcançar a finalidade que a justifique, mantendo-se racional na medida em que busca objetivos atingidos a curto prazo, e dependendo sempre da justificação pelo fim que almeja. Além disso, ela mesma se questiona sobre a possibilidade de a violência desaparecer entre os Estados e se isto significaria o fim do poder. Segundo ela, para a grande maioria dos autores a violência é considerada a mais flagrante forma de poder, entretanto, seu propósito consiste em diferenciar poder e violência. Em que pese esse raciocínio, nem mesmo Arendt busca negar que poder e violência geralmente aparecem juntos e ambos podem ser caracterizados como importantes técnicas de controle social e persuasão, ainda mais quando dotadas do necessário apoio popular (Arendt, 2011).

O perigo da violência, nesse sentido, é justamente quando se estrutura conscientemente de forma que os meios se sobreponham aos seus fins. E, nesse caso, pode a mesma violência, que demanda justificativa, fazer surgir uma ideologia verdadeiramente racista, discriminatória, a fim de justificá-la. Assim, “se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político.” Tem-se, nesse caso, uma situação irreversível, A ação é irreversível, onde o mundo é transformado, mas para um mundo ainda mais violento (Arendt, 2011, p. 100-101). Dessa forma, o corpo pode ser uma fonte de ligação coletiva ou de exclusão social, a depender do tipo de sociedade em que se constitua, se em uma sociedade comunitária ou individualista. Logo, o corpo é terreno fértil para que a violência sedimente sua estrutura de aniquilamento, à medida em que se percebe. Dessa forma, põe-se em evidência o direito à saúde, intimamente, vinculado ao direito à vida dos corpos trans. Sob a perspectiva de gênero, a violência perpetrada contra tais sujeitos trans provoca inúmeras repercussões no campo da saúde e o corpo funciona enquanto estrutura mediadora, tanto de incorporação da saúde quanto de incorporação da violência.

3. GÊNERO E VIOLÊNCIA: A FRATERNIDADE ENQUANTO MECANISMO BIOPOLÍTICO E DESVELADORA DE PARADOXOS NO CONTEXTO DO DIREITO À SAÚDE DOS CORPOS TRANS

Na sociedade atual, o corpo operacionaliza-se como elemento de distinção e discriminação, onde começa e onde acaba a presença do indivíduo. Assim, “o corpo funciona como se fosse uma fronteira viva para delimitar, em relação aos outros, a soberania



da pessoa” (Le Breton, 2006, p. 30). Naturalizam-se, nesse cenário, políticas de desigualdades sociais voltadas ao corpo e à estética, pautadas no lucro e na necessidade de correção e transformação constantes. Dietas, cirurgias, procedimentos estéticos, academias, vendas de suplementos, são parte de um mercado lucrativo que se encontra em larga expansão e situa o corpo como objeto de permanente intervenção. As significações dadas ao corpo, os vestígios da prática da saúde corporal, expressa seu modo de viver, adesão a grupos de natureza religiosa, esportiva, nível social, situação essa ainda mais latente em um contexto de corpo transgênero. Em pesquisas voltadas à oitiva de travestis, são frequentes os relatos de doenças psicológicas, tais como depressão, pânico, ansiedade, que perpassam, por muitas vezes, a questão corporal.

A urgência pela estética corporal é um relato frequente, ao passo que os procedimentos existentes são inúmeros. Os processos de transformação do corpo “envolvem elementos heterogêneos de complexidades que podem interferir nos direitos de acessos a bens e serviços de qualidades, ou ainda, de escolhas frente à proteção e garantias de vida” (Peres, 2011, p. 70). A dificuldade de acesso a bens e serviços de qualidade é elemento de exclusão e discriminação, seja nos campos de saúde, emprego, seguridade ou educação, ocasionando, assim, um processo de exclusão sob a exclusão, ou seja, uma dupla exclusão. As consequências imediatas são a pobreza, marginalização, violência, silenciamento, entre outras patologias sociais. Nessa senda, a vinculação entre corpo e gênero é imbricada, figurando como uma das especificidades que mais fundamentam a violência no cenário mundial e local, motivo pelo qual a violência provoca repercussões catastróficas no campo da saúde humana. Já que o direito à saúde está intimamente vinculado com o direito à vida.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) transcende a noção de que a saúde seria tão somente a ausência de doença, ingressa na dimensão complexa ao reconhecer que a saúde tem sua semântica alicerçada na ideia de completo bem-estar físico, mental e social que um ser humano pode contemplar em sua existência (OMS, 1946). Com a potência da violência, os corpos trans restam expostos às mais variadas formas de violações generalizadas de direitos humanos, especificamente, do direito à saúde. Assim, sem saúde não há vida, sem vida não há existência, sem existência não há corpo. Destino cruel aquele em que a violência impõe sua presencialidade. A saúde é um *locus* fértil para se perceber a matabilidade dos corpos trans, vidas que são expurgadas de conteúdo valorativo, tragadas pela máquina biopolítica de moer gentes. Até a patriarcalização dos sistemas públicos de saúde provoca um bloqueio desses corpos estigmatizados às políticas públicas e serviços de



saúde. Sobretudo, o direito à saúde é excomungado do corpo pela sistemática da violência.

No contexto europeu, a Transgender Europe – TGEU, organização criada em 2005, funciona como uma voz legítima para a comunidade trans na Europa e na Ásia Central com 200 organizações membros, em 48 países diferentes. A missão da TGEU é fortalecer os direitos das pessoas trans na Europa e na Ásia Central, representando as diversas necessidades de seus membros visando atender às necessidades das comunidades locais e desenvolver programas interseccionais e descolonizados para construir movimentos trans mais resilientes e conectados com a efetivação dos direitos humanos. Além de desenvolver uma série de pesquisas na área dos direitos trans, tal qual “*Trans Rights Index and Map*”⁵, lançado anualmente, a TGEU lançou o projeto “*Trans Murder Monitoring*”⁶ (TMM), em 2009, a fim de preencher a lacuna na documentação da violência contra pessoas trans (TGEU, 2023)

O projeto *Trans Murder Monitoring* (TMM) monitora, coleta e analisa sistematicamente relatórios de homicídios de pessoas trans e/ou de gênero em todo o mundo. Os resultados do projeto *Trans Murder Monitoring* são apresentados na forma de relatórios, listas de nomes, tabelas e mapas. Os relatórios fornecem informações de contexto sobre o monitoramento e a denúncia de assassinatos de pessoas trans e/ou de gênero e resumem os resultados. As listas de nomes apresentam os nomes e alguns detalhes sobre as mortes das vítimas de assassinato trans e/ou de gênero relatadas anonimamente. Os mapas ilustram a escala mundial dos relatos de pessoas trans e/ou de gênero assassinadas. A investigação prova que os assassinatos de pessoas trans e/ou com diversidade de gênero ocorrem em todas as seis regiões do mundo.

A pesquisa *Trans Murder Monitoring*, realizada pela Transgender Europe – TGEU indica que entre os países analisados, o Brasil é o local onde há maior número de pessoas transexuais assassinadas. Entre 2008 e 2022, 1.741 assassinatos transexuais foram relatados no Brasil, estando em segundo lugar o México, com 649 homicídios relatados e, em terceiro lugar, os EUA, com 375 assassinatos (TMM, 2022a). Segundo os dados do TMM do ano de 2022, 327 pessoas trans e de gênero foram assassinadas, sendo relatados os primeiros casos na Estônia e na Suíça, perpetrados contra vítimas mulheres negras trans migrantes. Desses 327 casos, 95% dos assassinados globalmente eram mulheres trans ou pessoas femininas trans, e 50% das pessoas trans assassinadas tinham ocupação conhecida como profissionais

⁵ Tradução nossa: Índice e Mapa de Direitos Trans.

⁶ Tradução nossa: Monitoramento de homicídios trans.



do sexo, revelando um recorte de gênero e de vulnerabilidade social nesse sentido. Ademais, traços de etnia e raça compõem 65% dos assassinatos relatados, sendo que 36% das pessoas trans relatadas assassinadas na Europa eram migrantes. Quanto ao contexto local, cerca de 68% de todos os assassinatos registrados aconteceram na América Latina e no Caribe, sendo 29% do total ocorrido no Brasil (TMM, 2022b).

Esses dados indicam uma tendência global preocupante quando se trata das interseções de misoginia, racismo, xenofobia e “*whorefobia*”, com a maioria das vítimas sendo mulheres trans negras e migrantes de cor e profissionais do sexo trans. O alto número de relatos de assassinato da América Latina e do Caribe pode ser consideravelmente atribuído à existência de sistemas de monitoramento estabelecidos, e deve ser entendido nos contextos sociais, políticos, econômicos e históricos específicos em que ocorrem. Deve-se considerar que a maioria dos dados veio de países com uma forte rede de organizações trans e LGBTIQ que conduzem o monitoramento, sendo que grande parte dos casos continuam não sendo relatados e, quando relatados, recebem pouca atenção (TMM, 2022b).

Segundo o Dossiê de assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022, publicado pela ANTRA em janeiro de 2023, os dados coletados revelam que tivemos pelo menos 151 pessoas trans mortas no ano de 2022, sendo 131 casos de assassinatos e 20 casos de pessoas trans suicidas. O estudo chama a atenção para o fato de que o país figura como o que mais consome pornografia trans nas plataformas digitais de conteúdo adulto, ao passo que também figura como o país que mais assassinou pessoas trans pelo 14º ano consecutivo. Percebe-se a política estatal de subnotificação da violência LGBTIFÓBICA, sendo que os Estados não manifestam real interesse em catalogar os dados sobre violência contra a população LGBTQIA+, em especial os assassinatos. O dossiê traz as seguintes inquietações: “O que nos informa dizer, por exemplo, que 17 pessoas LGBTQIA+ foram assassinadas em 2021 em todo país? Quantas eram trans ou travestis? Lésbicas? Quantas eram negras? Quais estados ocorreram e como ocorreram? Quais ações foram tomadas?” (ANTRA, 2023, p. 12-13).

Esse cenário denota a urgência de que o Conselho Nacional de Justiça e Secretarias de Segurança Pública normatizem o tema, impondo a apuração e publicação periódica dos dados. Os resultados das pesquisas da ANTRA têm, portanto, por além de denunciarem a violência, explicitar a urgência de políticas públicas voltadas à redução de homicídios e da violência contra pessoas trans, sendo imprescindível que se trace um perfil acerca das pessoas que estão sendo assassinadas a partir dos marcadores interseccionais (idade, classe,



contexto social, raça, gênero, métodos utilizados, além de outros fatores vitimizam essa parcela da população). Esse grupo é considerado vulnerável do ponto de vista social por não pertencerem ao padrão hegemônico atual, sendo invisibilizados, estigmatizados e marginalizados do ponto de vista do ordenamento jurídico e do sistema geral de proteção do direito (Brasil, 2019).

Isso significa que o comportamento transfóbico, na visão da ANTRA, diz respeito às atitudes degradantes, humilhantes, inferiorizadas perpetradas contra pessoa *trans*, por intermédio de agressões físicas, verbais, simbólicas, materiais, patrimoniais ou psicológicas, que objetivem violar, negar ou dificultar o acesso e exercício de direitos e da cidadania e, ainda, coibir a livre expressão de gênero ou negar o reconhecimento da autopercepção de gênero. É inegável, pois, que se compreenda a relevância do sexo como eixo de disputa política, atuando tanto na disciplina do corpo e seu adestramento, como na regulação das populações. Com base nesse campo de disputa constitui-se um micropoder sobre os corpos, objeto de constante intervenção e controle estatístico. Por outro lado, é através do sexo que se tem acesso ao seu corpo na totalidade e, por consequência, a sua identidade. Esse movimento constitui-se em uma das grandes transformações do Século XIX, segundo Foucault (Foucault, 2005). É neste momento que a antiga soberania, que fazia morrer e deixava viver, é transmutada na ideia oposta, em que se faz viver e se deixa morrer, surgindo como um direito novo, que não apaga o primeiro, mas o penetra.

Nesse sentido, com a emergência do biopoder e dos movimentos de reação a ele, o racismo emerge como mecanismo fundamental, inserindo uma espécie de corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Com base nele, fragmenta-se o campo biológico, especificamente da saúde humana, dividindo no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Mas, assevera Foucault, o racismo também detém uma função positiva, na medida em que “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (Foucault, 2005, p. 305). A morte, nesse contexto, desdobra-se em diversas facetas para além da literalidade e, embora tenha início no Estado soberano, desenvolve-se e ganha impulso através da população, bem como por intermédio de mecanismos biopolíticos que ingressam no campo da saúde.

A partir daí, percebe-se um racismo que a sociedade exerce sobre ela mesma sob a ótica do binômio vida/morte e que a saúde passa regular na forma de cálculo, gestão, entre



outras projeções hostis, um racismo interno voltado à purificação permanente e centrado na normalização social:

Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza (Foucault, 2005, p. 309).

O racismo surge enquanto processo forjador, portanto, a partir de uma relação imaginária com o corpo, constituindo-se socialmente em razão de condutas e violências, que se baseiam na diferença compreendida como estigma. Do mesmo modo, as relações de controle sobre o corpo, construídas historicamente e socialmente, inscrevem-no como objeto de controle político, objetificando-os como corpos úteis ou inúteis, expressão propagada por Foucault (Foucault, 2005). Nessa esteira, os processos forjadores operacionalizam-se enquanto um projeto biopolítico arditamente arquitetado para obstaculizar a efetivação dos direitos humanos dos sujeitos trans, especificamente, nesse contexto, do direito à saúde, tal indissociável “à própria defesa da vida em sua plenitude” (Sturza; Martini, 2017, p. 398).

Enquanto um valor universal, a saúde deve ser acessível a todos os integrantes da humanidade, e também detém um caráter paradoxal, no sentido de que ela tanto pode ser vislumbrada como “valor universal quanto sua realização concreta implica na necessidade de sua politização, para que, além de uma orientação ético-normativa, ela se transforme em uma política pública que amplie a democracia e assegure a universalização do direito à saúde” (Sturza; Martini, 2017, p. 398). Na instância corpórea dos corpos trans, a saúde como valor pressupõe que todos os seres humanos estejam “aptos para gozar o próprio bem estar corporal e mental, se não temos saúde para tal, os demais valores se tornam inexequíveis” (Martini, 2016, p. 164).

Sendo assim, se a saúde além de ser compreendida como direito, também se traveste como um valor, deve ser assegurada para todos os integrantes da humanidade, de tal maneira que surge na maioria das Constituições modernas, é preciso que se articulem “programas e estruturas que permitam a transposição de um valor em um direito, ou seja, uma vez estabelecido que a saúde é um direito inalienável, devem existir condições para que este direito seja garantido” (Martini, 2016, p. 165). Portanto, diante da intersecção entre o elemento identitário de gênero e o direito à saúde, constata-se que é possível realizar uma análise dos corpos *trans* sob a perspectiva biopolítica da Metateoria do Direito Fraternal. Por



isso, “é nesse *locus*, que podemos encontrar a ambivalência da própria fraternidade, pois exatamente ali ela se deparará com seus limites e possibilidades” (Sturza; Martini, 2017, p. 397). Dessa forma, a fraternidade apresenta-se como potencial transformadora de liames comunicacionais, é capaz de catalisar fenômenos complexos e trazê-los à tona enquanto experiências existenciais exitosas.

Destarte, no que concerne a performatividade dos corpos trans, a fraternidade enquanto mecanismo biopolítico por excelência, precisa ser resgatada das masmorras revolucionárias, como diria o jurista italiano Eligio Resta, para se fazer presente no mundo real e ingressar na trama histórica para esfacelar o fenômeno da violência (Resta, 2020). Essas inscrições biopolíticas fabricadas por processos forjadores, impedem que a performatividade dos corpos trans seja percebida de forma inédita, acontecimento que potencializa multifacetadas violações de direitos humanos destes sujeitos, os quais padecem sob o jugo do aniquilamento pela matabilidade. Dessa forma, a fraternidade apresenta-se enquanto um dispositivo que ingressa na trama histórica para desvelar os paradoxos dos direitos humanos, mais especificamente, nesse âmbito, do direito à saúde. É bem possível que pelas vias da fraternidade, os corpos trans possam ser visualizados, reconhecidos e incluídos universalmente. É em nome de um projeto compartilhado, jurado conjuntamente, entre seres humanos que se respeitam e se reconhecem, que a fraternidade assume conexão com a *bios*.

De acordo com Sandra Regina Martini, os pressupostos do Direito Fraternal, articulados pelo jurista italiano Eligio Resta, centram-se nos seguintes:

1 - é um direito jurado conjuntamente entre irmãos, no sentido da palavra latina *frater*, ou seja, é um direito que não parte da decisão de um soberano (de qualquer espécie), mas é *giurato insieme*. É o oposto do direito paterno, imposto por algum tipo de soberano; 2 - é um direito livre da obsessão de uma identidade que deve legitimá-lo. Deste modo, o direito fraternal encontra-se em um espaço político mais aberto, independente das delimitações políticas e ou geográficas. Sua única justificativa, no sentido abordado, é a *communitas*; 3 - coloca em questionamento a ideia de cidadania, já que esta, muitas vezes, se apresenta como excludente; por isso, o direito fraternal centra suas observações nos direitos humanos, na humanidade como um lugar comum. 4 - um outro fundamento importante para o direito fraternal deriva deste terceiro ponto, onde se identifica o paradoxo da humanidade ou desumanidade da sociedade. Resta ressalta que existe uma grande distância entre ser homem e ter humanidade. Este aspecto aponta para a necessidade de uma análise antropológica dos deveres contidos na gramática dos direitos, porque os direitos humanos são o lugar da responsabilidade e não da delegação; 5 - ele é um direito não violento, destitui o binômio amigo/inimigo. Assim, a minimização da



violência leva também a uma jurisdição mínima, a um conciliar conjunto, a um mediar com pressupostos de igualdade na diferença; 6 - o sexto pressuposto do direito fraterno é muito complexo, pois elimina algumas “seguranças”, alguns dogmas, algumas verdades; 7 - é um direito que pretende incluir, busca uma inclusão sem limitações. Neste aspecto, resta questiona a propriedade privada de alguns (talvez muitos) bens comuns; 8 - é a aposta na diferença, com relação aos outros códigos já superados pela sua ineficácia, pois estes dizem sempre respeito ao binômio amigo-inimigo, enquanto o direito fraterno propõe sua ruptura (Martini, 2006, p. 122-124).

Diante de tal semântica incorporada nos supracitados pressupostos, se pode “identificar o caráter inclusivo e transdisciplinar do Direito Fraterno” (Martini, 2006, p. 124). Perante a performatividade dos corpos trans, resgatar a fraternidade é a urgência do tempo presente, justifica-se tal premissa a partir do entrelaçamento entre o elemento identitário de gênero, a complexidade bioética e o direito à saúde, à medida em que a existência da pluralidade humana deve ser assumida no mundo real para que os processos forjadores fabricados pela violência sejam descartados das relações entre os gêneros. Em síntese, a fraternidade apresenta-se enquanto uma aposta, um desafio e uma possibilidade de desvelar os paradoxos incutidos no cenário da humanidade. A fraternidade reserva em seu conteúdo valorativo uma potencialidade de transformação da humanidade a partir dela mesma, ao estimular a constituição de um espaço comum compartilhado de experiências e vivências humanas a partir da perfectibilização de pactos constantes entre iguais. É melodia das pulsões que emergem enquanto movimento criativo de um cenário diferente que ensaia e anseia por ser inaugurado.

A título de conclusão, constata-se que é nessa percepção que o Direito Fraterno denota em um Direito reflexivo que produz sofisticadas formas de analisar a complexidade social por intermédio de percursos de humanização. A fraternidade é um projeto civilizatório que deve ser apostado por todos e todas. Assim, “há necessidade de transformá-la em código, de fazê-la regra, com todos os paradoxos, mas também com todas as aberturas que comporta” (Resta, 2020, p. 10). A fraternidade não é um mecanismo metafísico, imaginário e utópico. A fraternidade é real, pode ser materializada em práticas, ações, nos modos de ser/estar/agir no mundo real que acolham os sujeitos trans no campo da saúde, especialmente, a partir dos sistemas públicos sanitários. Em suma, a fraternidade é mediação para a comunidade humana e é nos limites e possibilidades de sua incorporação/performatividade que os corpos trans podem encontrar vigor existencial e efetivar seus direitos humanos.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A guisa de conclusão, confirmou-se a primeira hipótese investigativa, no sentido de que é possível desenvolver uma análise dos corpos *trans* sob a perspectiva da Metateoria do Direito Fraternal a partir da ideia de que a fraternidade é uma desveladora dos paradoxos inculcados no entrelaçamento transdisciplinar entre o elemento identitário de gênero, a complexidade bioética e o direito à saúde. No entanto, na instância corpórea, o corpo surge, como uma estrutura passiva de inscrições biopolíticas e, caso escape do padrão imposto pela civilização dominante, é reduzido ao domínio da matriz anormal, do “abjeto”, daquilo que deve ser expelido, descartado, expurgado, e, em última instância, aniquilado pela perversidade da operacionalização do fenômeno da violência. A matabilidade assume protagonismo nessa via *sacra*, demonstra seus movimentos mais hostis em detrimento dos corpos *trans*. Assim, se reconhece a sofisticação do fenômeno da violência na sociedade complexa ao longo do percurso civilizacional, quase que um *soft power*, em prol da manutenção das multifacetadas perversidades.

Um cenário hostil é projetado e em seu âmago o acesso ao direito à saúde resta obstaculizado. O ineditismo da performatividade dos corpos *trans* só poderá ser vislumbrado, no instante em que a fraternidade for incorporada no mundo real. Pelas lentes da fraternidade é possível (res)significar a humanidade, estimulando a constituição de um espaço comum compartilhado, onde todos podem viver suas vidas sem serem submetidos às perversidades do fenômeno da violência. A fraternidade é paixão quente, fabrica liames comunicacionais que potencializam na humanidade senso de responsabilidade, reconhecimento e inclusão universal. É na desmedida fraternidade que os paradoxos dos direitos humanos são desvelados, rumo a um novo horizonte de civilização e de vida. Nesse escopo, a intersecção biopolítica entre gênero, bioético e saúde, permite observar novas formas de produzir um direito que seja livre da obsessão imposta pelo binário generificado.

REFERÊNCIAS

Arendt, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022** / Bruna G. Benevides. Brasília, DF: 2023. Disponível em:



Hórus, v. 19, n. 1, p. 112-136, 2024.

<<https://antrabrazil.files.wordpress.com/2023/01/dossieantra2023.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2023.

Bauman, Zygmunt. **Sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

Butler, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2018.

Butler, Judith. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto? 7ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

Butler, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. 1ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

Cardoso Jr., Hélio Rebello. **Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica**. In: Souza, Luiz Antônio Francisco de; Et al. Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 155 – 176.

Foucault, Michel. **História da sexualidade III – o Cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

Foucault, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

Foucault, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 2014.

Haraway, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Haraway, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**. 5. pp. 07-41. 1995. Disponível em: https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1524482904_ARQUIVO_DonnaHarawaysaberessituados.pdf. Acesso em: 15 jan. 2025.

Hardt, Michael; Negri, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 2ª Edição – Editora Record: Rio de Janeiro, 2001.

Le Breton, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

Murphy, Ann V. Sexualidade. In: **Fenomenologia e Existencialismo**. DREYFUS, H.L.; WRATHALL, M.A. (Orgs.). Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/MURSDI-2>. Acesso em: 15 jan. 2025.

Martini, Sandra Regina. Contribuições da sociologia das constituições para a análise da paradoxalidade do direito à saúde. In: **CONPEDI LAW REVIEW**. Oñati, Espanha. v. 2. n. 2. p. 156 – 177. JAN/JUN. 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/sa%C3%BAde%20direito%20sist%C3%AAmico.pdf>. Acesso em: 01 set. 2023.



Hórus, v. 19, n. 1, p. 112-136, 2024.

Martini, Sandra Regina. Direito Fraternal na Sociedade Cosmopolita. In: **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/79069559.pdf>. Acesso em: 01 set. 2023.

Mbembe, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: Edições, 2018.

Organização Mundial de Saúde (OMS). **Conceito de Saúde**. 1946. Disponível em: <https://www.who.int/pt>. Acesso em: 01 set. 2023.

Peres, Wiliam Siqueira. **Travestis**: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos. In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; Et al. Michel Foucault : sexualidade, corpo e direito. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 69-104.

Preciado, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: relatório para uma academia de psicanalistas. 1ª edição. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

Resta, Eligio. **O direito fraternal [recurso eletrônico]**. 2ª Edição. Tradução de: Bernardo Baccon Gehlen, Fabiana Marion Spengler e Sandra Regina Martini. Santa Cruz do Sul: Essere nel Mondo, 2020.

Sturza, Janaína Machado; Martini, Sandra Regina. O município enquanto espaço de consolidação de direitos: a saúde como bem comum da comunidade. In: **Revista Jurídica UNICURITIBA**. vol. 04, n°. 49, Curitiba, 2017. pp. 393-417. Disponível em: <http://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/2364/1444>. Acesso em: 01 set. 2023.

Wieviorka, Michel. **O novo paradigma da violência**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, v. 9, n. 1, p 5-41, 1997.

Transgender Europe (TGEU). **Violência e Discurso de Ódio**. Disponível em: <<https://tgeu.org/issues/violence-hate-speech>>. Acesso em: 12 mai. 2023.

Trans Murder Monitoring (TMM). **Maps**. 2022a. Disponível em: <<https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/>>. Acesso em: 12 mai. 2023.