



Subversão religiosa e de gênero nas histórias em quadrinhos: apresentando Lord Fanny.

Religious and gender subversion in comics: presenting Lord Fanny.

Felipe Cazelli¹

Resumo: O presente artigo visa analisar, desde a perspectiva dos Estudos de Gênero e de Religião, a personagem Lord Fanny, da história em quadrinhos “Os Invisíveis”, do escritor escocês Grant Morrison, publicada pela DC Comics. Lord Fanny é uma mulher transexual brasileira, de ascendência mexicana, bruxa de uma tradição matrilinear asteca, membra de um grupo anarquista de combatentes em favor da liberdade. Ela constitui, assim, enquanto elemento midiático, um símbolo da subversão, tanto das normas de gênero, que são heteronormativas, quanto dos discursos religiosos hegemônicos em nossa sociedade, estruturados sobre a visão do patriarcado.

Palavras-chave: Teoria *queer*; estudos de gênero; religião; histórias em quadrinhos; subversão.

Abstract: This article intends to analyze, since the perspective of Gender and Religion Studies, the character Lord Fanny, from the comic books “The Invisibles”, from Scottish writer Grant Morrison, published by DC Comics. Lord Fanny is a Brazilian transsexual woman, of Mexican descent, witch of a Aztec matrilinear tradition, member of a group of anarchist freedom fighters. She constitutes, therefore, while a mediatic element, a symbol of subversion, of gender norms, which are heteronormatives, as well as of hegemonic religious speeches, structured on the patriarchy point of view.

Keywords: *Queer* theory; gender studies; religion; comics; subversion.

Introdução

Colocando-se na esteira de estudos que evidenciam o papel da mídia na formação da consciência coletiva, o presente trabalho visa analisar uma personagem de uma História em Quadrinhos (HQ) desde a perspectiva dos Estudos de Gênero e Religião. A HQ, publicada em série a partir de meados da década de 1990, se chama “Os Invisíveis” e foi concebida pelo roteirista escocês Grant Morrison.

O objetivo deste artigo é focar sua atenção exclusivamente na figura da personagem Lord Fanny, mulher trans, bruxa brasileira de ascendência mexicana, herdeira de uma tradição de origem asteca. Evitaremos comentar os demais conceitos que a obra “Os Invisíveis” apresenta com relação a Filosofia, Física Quântica,

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (2008), Especialização em Filosofia Clínica e Docência no Ensino Superior pelo Instituto Vale do Cricaré (IVC), Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). Docente do Centro de Ensino Superior de Vitória (CESV).

Semiótica ou qualquer outro dos vários temas complexos e instigantes de que o autor se utiliza para contar a história. A problemática que conduz o trabalho é a identidade de gênero e a tradição religiosa de Fanny. Quais são as particularidades na subjetividade de Fanny que a tornam uma personagem tão singular? De que maneira ela serve, como representação midiática, à visibilidade de pessoas marginalizadas?

Optamos, no presente trabalho, por classificar a personagem como “transexual”². Para além do trabalho com conceitos, busca-se aqui apresentar Fanny como uma representação midiática de uma experiência humana que, excetuando-se os elementos fantasiosos típicos de uma história de ficção científica, são vivências passíveis de serem encontradas no nosso mundo. Seguindo a perspectiva que nos foi trazida pelo trabalho de Berenice Bento (2017), em que ela revela a importância do contato com pessoas reais, de carne e osso, a intenção é procurar compreender a experiência transexual para além dos estereótipos reproduzidos socialmente.

Além disso, intenciona-se também discutir a simbologia envolvida no processo iniciático de Hilde/Fanny e o que esses símbolos e mitos representam num panorama de compreensão das resistências contra os poderes estabelecidos. De maneira geral, é possível dizer que a sociedade ocidental, construída sobre as bases da influência colonizadora europeia, é majoritariamente cristã. Essa é a realidade tanto do contexto brasileiro quanto do estadunidense (onde a HQ foi publicada originalmente). Assim, considerando que a religião cristã se estrutura sobre os pilares do patriarcado e do capitalismo europeu (FEDERICI, 2017), o que uma visão religiosa não-cristã, nativo-americana e matriarcal representa e de que maneira se relaciona com os princípios norteadores do discurso hegemônico? Objetiva-se demonstrar o caráter subversivo de Lord Fanny, seja enquanto mulher transexual, seja como *bruxa*.

Vênus como um menino: A história de Hilde Morales

Hilde Morales nasceu no Rio de Janeiro, descendente de uma linhagem de poderosas mulheres de origem mexicana. Suas ancestrais eram “nahualli”, feiticeiras de uma tradição que remonta ao povo asteca. A bruxaria na família de Hilde é

² Outra opção seria chamá-la de “travesti”. Existe, entretanto, uma longa discussão acerca das diferenças entre ambos os termos e sobre o que faz uma pessoa se enquadrar em uma ou outra categoria (BENTO, 2008, p. 75-76. Ver também BENTO, 2017, p. 200-212). A escolha pelo termo “transexual” parte da noção fundamental da identificação da personagem com o gênero oposto àquele que lhe seria atribuído pelas normas hegemônicas de gênero. Uma discussão deste termo será encontrada mais adiante neste trabalho.

matrilinear, o que significa que ela é transmitida apenas entre mulheres, de mãe para filha. Só tem um problema: quando Hilde nasceu, a primeira frase proferida por uma pessoa dentre as presentes foi “é um menino”. Tendo nascido com um órgão genital “masculino”, esse foi o gênero que lhe foi atribuído no momento do nascimento. Esse, entretanto, não servia para a avó de Hilde, dona Isola de Rios, “a *bruja* mais temida nas favelas do Rio” (MORRISON; THOMPSON, 1995a, p. 12). Ela não teria a quem transmitir o seu legado.

Uma vez que sua mãe foi incapaz de dar à luz um outro bebê, a solução não poderia ser outra: Hilde seria criada como menina. Numa família de bruxas, os protestos do pai da criança não foram sequer considerados. Ao receber seu primeiro vestido, Hilde conta, em retrospectiva, qual foi sua reação, dizendo: “Eu olhei e era a coisa mais linda que eu já tinha visto” (Fig. 1). Após o assassinio de sua mãe, Hilde passa a ser criada pela avó, que trata de contar-lhe, desde cedo, os mitos fundantes da tradição religiosa na qual ela seria iniciada quando atingisse a idade certa. A iniciação teria como objetivo introduzir a menina tanto na religião quanto na vida adulta. Para tanto, ela foi levada até Teotihuacán, a “cidade dos Deuses”, no México. Lá, sua avó lhe dá um chá alucinógeno para beber, após fazer um corte em sua virilha, para que ela “sangrasse como uma mulher”. Hilde foi deixada sozinha, para passar a noite na floresta à espera de seu “nagual”, o animal de poder, ou *totem*, que a conectaria com sua divindade protetora.



Fig. 1: Hilde recebe seu primeiro vestido. (MORRISON; THOMPSON, 1995a, p. 13)



Fig. 2: Abençoada pela Borboleta. (MORRISON; THOMPSON, 1995a, p. 22)

O animal que se apresentou foi a borboleta, a pousar suavemente em sua testa (Fig. 2). Hilde havia sido apadrinhada por Tlazolteotl, Deusa definida por sua avó

como “a Comedora de Merda, Deusa da Imundície e da Luxúria” (MORRISON; THOMPSON, 1995b, p. 23). Sua relação com essa divindade perpassará toda a dificuldade que esse epíteto representa, e será discutida mais adiante. Seu processo iniciático, a partir daí, envolve ir até Mictlán, o submundo ou reino dos mortos, para obter da divindade Mictlantecuhtli o conhecimento da Magia. A ida ao submundo representa um momento de morte e renascimento que Hilde (ou Fanny) enfrenta em vários momentos da vida. Acompanhamos, na narrativa da HQ, três momentos específicos da vida de Hilde: seus 11 anos no México, quando foi levada até Teotihuacán pela avó; seus 18 anos, prostituída nas ruas do Rio; e aos 23, em Londres, momento que reflete o “presente” da história.

Aos 18 anos, sobrevivendo como prostituta, Hilde/Fanny entra em um carro, em pleno carnaval, para atender a algum cliente. Acaba sendo estuprada por um grupo de homens usando máscaras de animais. Ao chegar em casa, ferida e humilhada, recebe uma visita inusitada: um homem chamado “John-A-Dreams” a recruta para o grupo de rebeldes revolucionários conhecido como “Os Invisíveis”. Aos 23 anos, Fanny é parte integrante de uma importante célula Invisível, que tem a missão de recrutar para as suas fileiras um garoto que, dizem, há de se tornar o próximo Buda.

Esse é o resumo da história da vida da personagem, conforme apresentada no arco “Sheman”, em 3 edições da série em quadrinhos de “Os Invisíveis” publicadas no final do ano de 1995. O título do arco é um trocadilho com as palavras “she-man”, usada pejorativamente para se referir à mulher transexual e “shaman”, grafia em inglês do termo “xamã” (NEIGHLY; COWE-SPIGAI, 2003, p. 56). Os três capítulos do arco são intitulados “Venus as a boy”, “Day of nine dogs” e “Apocalipstick”³.

Heteronormatividade e a discussão de gênero

De forma muito provavelmente intencional, a escolha do nome da personagem Lord Fanny faz referência direta ao conflito de gênero. Por um lado, “fanny” é um termo de baixo calão, no inglês britânico, para se referir à genitália feminina⁴. Por

³ “Vênus como um menino”, “Dia dos nove cães” e “Abocalipse”. Tradução nossa dos dois primeiros. O último, entretanto, foi a forma como o capítulo foi traduzido em sua versão publicada no Brasil. Não vemos outra tradução melhor, que mantenha o trocadilho original, tratando-se de uma referência ao Apocalipse bíblico e ao batom feminino (*lipstick*).

⁴ De acordo com o Cambridge Dictionary Online, disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/fanny>.

outro, a primeira parte de seu codinome, “lord” (que significa “senhor” em inglês, podendo, inclusive, ser usado para se referir a Deus), também atua no sentido de revelar a condição ambígua da identidade de gênero assumida por Hilde Morales. A história em quadrinhos que conta sua origem, publicada originalmente de forma seriada entre os anos de 1995 e 1996, se coloca na esteira de uma série de discussões de gênero que vieram a ser conhecidas como *Teoria Queer*, iniciando-se na década de 80 e ainda em voga nas primeiras décadas do século XXI, enfrentando a ignorância e o preconceito (e a violência que deles deriva) como principais obstáculos.

Hilde Morales nasce com um pênis. A heteronormatividade, perspectiva dominante em nossa sociedade, exige que Hilde represente, ao longo de sua vida, o papel de um indivíduo do gênero (diz-se também “sexo”) masculino. Mas, ao receber seu primeiro vestido (rosa!) das mãos de sua avó, imediatamente se identifica. Hilde é criada como menina, para receber a tradição religiosa matrilinear de sua família. Sua iniciação na religião é, também, sua iniciação no seu gênero de identificação: o *feminino*. Esse aspecto da história de Hilde é compartilhado por inúmeras outras pessoas, que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído no nascimento, por conta do órgão genital que apresentaram entre as pernas. Hilde é, assim, um símbolo, uma representante de pessoas reais. O contato com pessoas como ela produz duas consequências fundamentais: de um lado, revela experiências identitárias, especificamente as transexuais, que partem de representações de “masculino” e “feminino” que desafiam as convenções sociais e o senso comum; de outro, retira da invisibilidade aquelas pessoas que não se enquadram no modelo heteronormativo da compreensão do gênero.

Acerca da heteronormatividade, João Manuel de Oliveira a conceitua como “a norma que regula, justifica e legitima a heterossexualidade como uma forma de sexualidade mais natural, mais válida e mais normal em detrimento das outras, vistas como negativas e inferiores” (OLIVEIRA, 2017, p. 27). Na disputa de poder pelo discurso oficial e hegemônico em nossa cultura e sociedade, a heteronormatividade se impõe soberana, naturalizando-se no imaginário popular. Fundamenta-se nos pressupostos do dimorfismo sexual, ou seja, a ideia de que o corpo “masculino” e o “feminino” são duas estruturas absolutamente distintas, especialmente com relação ao sexo; e na heterossexualidade natural, que sugere que os órgãos sexuais masculinos e femininos são complementares e, por isso, apenas devem ser usados um com o outro. Nas palavras de Bento (2017, p. 30):

As idealizações dos gêneros estabelecerão os domínios da masculinidade e feminilidade apropriadas e impróprios [sic] e estarão fundamentadas no dimorfismo ideal e na complementaridade heterossexual dos corpos. Desta forma, o dimorfismo, a heterossexualidade e as idealizações, serão as bases que constituirão o que Butler designou por “normas de gênero”, e que terão como finalidade estabelecer o que será inteligivelmente humano e o que não, o que se considerará “real” e o que não, delimitando o campo ontológico no qual se pode conferir aos corpos expressão legítima.

Assim, ao estruturar as *normas de gênero*, a heteronormatividade produz a ideia do “normal” ou do “natural”, levando necessariamente à marginalização da identidade que não corresponda à regra. O que é considerado “normal” é a associação direta do gênero ao órgão genital – portanto, a presença do pênis marca o sexo masculino e a da vagina, o feminino – e a heterossexualidade, ou seja, a relação com pessoas do gênero ou “sexo” oposto. O corpo cuja expressão seja “ilegítima” não pertence às manifestações que se consideram naturalmente humanas, logo, não é *real*.

A princípio, esse *status* de “irrealidade” invisibiliza a pessoa transexual na sociedade⁵. Quando ela aparece, os olhares que recebe são condicionados por essa normatização, que conforma, inclusive, os saberes médicos sobre essa experiência, resultando na criação de modelos e classificações arbitrários, bem como todo tipo de patologização (BENTO, 2017, p. 127). Tendo isso em consideração, é possível observar que a conceituação do que seja o “masculino” e o “feminino” em nossa sociedade ganha um caráter a-histórico e *essencialista*, como se fossem expressões de uma realidade factual, inquestionável e imutável. A partir daí, Oliveira demonstra que esses dois conceitos

[...] são assimétricos, implicam não só uma diferença hierárquica nas relações sociais, mas também uma diferença funcional, de definição e representação. Trata-se de duas espécies de seres, de acordo com o pensamento socialmente partilhado sustentado na lógica do gênero. (OLIVEIRA, 2017, p. 28-29)

Torna-se difícil, assim, perante o discurso hegemônico constantemente reproduzido pela sociedade, imaginar que se possa falar em alguém que não aceita o gênero que lhe foi atribuído ao nascer ou, de forma igualmente “subversiva”, não aceita ocupar o lugar, o *status* social que está determinado para ela de acordo com o gênero ao qual pertence.

Teoria *Queer* e subversão de gênero

⁵ E não é sem um forte senso de ironia que se afirma isso ao se apresentar uma personagem que integra um grupo chamado “Os Invisíveis”.

Os Estudos de Gênero, amparados pela Teoria *Queer*, trazem à discussão uma outra perspectiva, a saber: a de que o gênero é uma construção social que se realiza enquanto estética e performance. Somos sujeitos históricos, ou seja, nossas vivências se constroem na História. Bento recorda, por exemplo, que a ideia do dimorfismo, vinculando inescapavelmente o comportamento de gênero à genitália, data do século XIX (BENTO, 2008, p. 17). Ou seja, aconteceu em um período determinado, fruto de um movimento histórico específico. É a constante reiteração dessa perspectiva pela sua repetição em sociedade que a naturaliza, apresentando-a como algo que é um produto direto das diferenças biológicas e anatômicas entre os sujeitos e, portanto, a forma “correta” de se compreender os gêneros. Conforme explica Oliveira (2017, p. 24):

[...] O gênero é uma construção social que é produzida pela repetição de determinadas maneiras de fazer o gênero que criam uma série de efeitos que são tomados como essências. São, contudo, criados por essa repetição e citados por ela como se houvesse neles uma originalidade do qual todo gênero seria cópia, de dois modelos distintos: o masculino e o feminino.

Dessa maneira, o que é tomado como causa é, na verdade, efeito. Isso significa dizer que os modelos do que sejam o *masculino* e o *feminino*, em vez de tomados como construtos que acontecem dentro e a partir da história de uma determinada cultura, são *essencializados*, ou seja, são tomados como algo *em si mesmos*, elementos a partir dos quais a cultura está estruturada. O que a Teoria *Queer* faz é promover uma *desnaturalização* dessa perspectiva, invertendo o vetor, ao demonstrar que os sentidos do que é “ser homem” e “ser mulher” em nossa sociedade brotam de um arranjo simbólico que compõe o campo discursivo social a respeito das expectativas direcionadas a cada gênero. Ou seja, as diferenças entre o gênero não são a *causa* das normas de comportamento e da dicotomia masculino/feminino, mas seu *efeito*.

Em termos diretos, não é que nossa cultura esteja construída sobre a diferença entre os gêneros e, por isso, homens e mulheres ocupam papéis sociais diferentes; pelo contrário, nossa cultura atribui papéis diferentes para homens e mulheres, a partir de suas genitálias, gerando expectativas às quais os indivíduos devem atender caso queiram integrar positivamente as relações sociais. Os órgãos genitais, em si mesmos, não dizem muita coisa acerca de como uma pessoa deve ou não se

comportar. Não obstante, encontramos constantemente modelos de expectativa do que é “comportamento de menina” e “comportamento de menino”. Bento expõe:

Quando se diz “é um menino!” não se está descrevendo um menino, mas criando um conjunto de expectativas para aquele corpo que será construído como “menino”. O ato da linguagem, nessa perspectiva, não é uma representação da realidade, mas uma interpretação construtora de significados. (...) Quando se diz “menino/menina”, não se está descrevendo uma situação, mas produzindo masculinidades e feminilidades condicionadas ao órgão genital.(BENTO, 2008, p. 36-37)

Apesar da frase “é um menino!” ter sido dita quando do nascimento de Hilde, o que sua avó faz é inverter as expectativas, produzindo um outro “corpo”, isto é, produzindo naquele indivíduo uma feminilidade, contrária à *norma de gênero*; feminilidade que é identificada como “suficiente” para sua iniciação quando a menina começa a se interessar por garotos (MORRISON; THOMPSON, 1995a, p. 14). Essa é uma experiência, vale dizer, que se diferencia da maioria das pessoas transexuais, que geralmente têm que produzir, elas mesmas, sua própria identidade (BENTO, 2017, p. 169-175). É possível perceber que a heteronormatividade é anterior às identidades de gênero (homem/mulher ou masculino/feminino), fazendo o gênero surgir, inclusive, como produto de uma heterossexualidade compulsória, componente fundamental das normas de gênero. Ou seja, ser homem ou ser mulher se define dentro e a partir da imposição de um comportamento que inclui a heterossexualidade, de maneira que o homem só é homem se gostar e se relacionar afetiva e sexualmente com mulheres, assim como a mulher só é realmente mulher caso se relacione exclusivamente com homens. Conceição Nogueira apresenta essa situação da seguinte maneira:

O conhecimento popular usa as metáforas de guerra dos sexos, o sexo oposto para enfatizar o binarismo da categoria social sexo/gênero. Só há dois sexos – homens e mulheres, e eles são opostos. Só há dois gêneros, feminino e masculino, e os homens são masculinos e as mulheres femininas e quanto mais se é de um tipo, menos se é de outro. E completamente associada a este binarismo sexo/gênero encontra-se a heteronormatividade [...]. Todos se presumem serem heterossexuais: se alguém viola este pressuposto começam as dúvidas sobre o seu gênero, se se violam regras de gênero começam as dúvidas quanto à orientação sexual. (NOGUEIRA, 2017, p. 136-137)

A desnaturalização proposta e promovida pela Teoria *Queer* parte da crítica ao caráter ideológico das normas de gênero, ou seja, busca denunciar que os “comportamentos ideais” que preenchem as expectativas depositadas sobre e cobradas dos indivíduos são conceitos abstratos, que se distanciam da vida concreta dos sujeitos. Em primeiro lugar, mesmo que se mantenha a associação entre órgão

sexual e gênero, é possível falar em múltiplas experiências do feminino. Isso porque a noção do que é “ser mulher” em nossa sociedade, para além do que quer que se queira considerar “natural” ou “biológico”, invisibiliza uma série de vivências de mulheres que não se enquadram no modelo estabelecido. Nesse sentido, mesmo a discussão teórica, desde a perspectiva acadêmica das diversas áreas dedicadas ao estudo do tema “gênero”, deve ter o cuidado de não se prestar a um trabalho ideológico, ou seja, estabelecer-se como um discurso sobre uma suposta “realidade fática” que é mais importante que a experiência dos indivíduos concretos, considerados em sua subjetividade. Assim, desde essa proposta, a pesquisa científica (seja sociológica, antropológica, psicológica etc.) deve se colocar à disposição da pluralidade de vivências individuais, e não o contrário.

Enquanto movimento social, uma das principais lutas do Feminismo é justamente a desconstrução dessa noção de “mulher universal”, com um lugar social formatado e pré-definido, como construto conceitual que se pretende absoluto. As condições materiais impostas às mulheres se traduzem em vivências que revelam o verdadeiro sentido de um Feminismo que não quer criar uma nova condição para as mulheres, mas, antes, reconhecer condições que *já existem* e são ignoradas por fugirem do padrão burguês, branco, heteronormativo, patriarcal (BENTO, 2008, p. 62). Uma dessas condições é o da mulher transexual, que deseja ter reconhecido seu status de “mulher”. É essa a experiência representada por Hilde (Fig.3).



Fig. 3: “Eu havia me tornado uma mulher”, diz Hilde depois de sua iniciação, ao passar um batom, símbolo do feminino na nossa sociedade. (MORRISON; THOMPSON, 1995c, p.22)

Nas palavras de Berenice Bento, “a ‘mulher’ não é uma identidade natural, mas uma categoria política que surge no marco do discurso heterocentrado” (BENTO, 2008, p. 30). Assim, a definição de “mulher” é revelada como sendo uma construção da sociedade androcêntrica, em primeiro lugar, como representação do “dever-ser mulher”. Ou seja, longe de ser uma expressão de uma vivência concreta do que é “ser mulher”, a definição visa se impor, limitar, agrilhoar o ideário social de maneira tal que as mulheres passem a ocupar o lugar que foi *destinado* a elas, até mesmo de forma voluntária. É uma forma política e ideológica de dominação, dada a assimetria hierárquica que existe entre masculino e feminino. Em segundo lugar, e como subproduto do primeiro, a definição objetiva invisibilizar as “desobediências de gênero”, as vivências que fogem da norma.

Os Estudos de Gênero compartilham a visão de que na vivência dos indivíduos é possível perceber a manifestação das mais diversas identidades de gênero e orientações sexuais. Da mesma maneira que é possível encontrar experiências de vida de mulheres que não se enquadram no modelo “universal”, ainda que tenham sido identificadas com o gênero feminino ao nascer, também existem mulheres que, quando nasceram, foram identificadas como partícipes do masculino e, assim, tiveram que construir sua identidade feminina contra o imposto pelas normas de gênero.

A mulher transexual

A transexualidade é definida por Bento (2008, p. 18) como “uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero”. Assim, a experiência transexual se relaciona diretamente com o descompasso entre o gênero que a sociedade atribui à pessoa por conta do órgão genital com o qual ela nasceu e aquele com o qual a própria pessoa se identifica, em termos de estética e performance. Tal descompasso somente ocorre porque a vivência do corpo acontece dentro de um contexto social específico, condicionado pelo discurso dominante. O corpo, assim, é apropriado pelo discurso, que condiciona as possibilidades de sua manifestação. De maneira que

Não há corpos livres, anteriores aos investimentos discursivos. A materialidade do corpo deve ser analisada como efeito de um poder e o sexo não é aquilo que alguém tem ou uma descrição estática. O sexo é uma das normas pelas quais o “alguém”

simplesmente se torna viável, que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade. Há uma amarração, uma costura, ditada pelas normas, no sentido de que o corpo reflete o sexo, e o gênero só pode ser entendido, só adquire vida, quando referido a essa relação. As performatividades de gênero que se articulam fora dessa amarração são postas às margens, pois são analisadas como identidades “transtornadas” pelo saber médico. (BENTO, 2017, p. 85)

Logo, uma das possíveis experiências de transexualidade, representada aqui pela vida de Hilde/Fanny, é o caso da mulher transexual, ou seja, a pessoa que, apesar de ter nascido com um pênis, se identifica com o gênero feminino. Diante das normas de gênero, é relativamente simples compreender o conflito. Afinal, se só o que existe são corpos-homens-pênis e corpos-mulheres-vaginas, como é possível conceber a existência de uma mulher que tem um pênis? A marginalização da identidade transexual passa, em primeira instância, pela sua suposta impossibilidade. Não obstante, essa impossibilidade se dá no nível do discurso, não na vivência dos sujeitos. Muito pelo contrário, quando se lançou ao estudo da transexualidade, Berenice Bento se deparou com uma realidade que não poderia ser mais complexa:

Uma pluralidade de experiências transexuais convivia: transexuais femininas lésbicas, transexuais masculinos gays, transexuais que não querem fazer a cirurgia, mas que lutam pela mudança do registro civil; enfim, narrativas que desmontaram quaisquer possibilidades de se trabalhar com a centralidade da categoria de representação social, sem nenhuma problematização radical dos níveis de deslocamentos e contradições que marcam suas biografias. (BENTO, 2017, p. 29)

É essa realidade que leva Judith Butler (2019, p. 8) a se perguntar: “O que acontece ao sujeito e à estabilidade das categorias de gênero quando o regime epistemológico da presunção da heterossexualidade é desmascarado, explicitando-se como produtor e reificador dessas categorias ostensivamente ontológicas?”. A tentativa de superar o conflito proporcionado pela existência concreta de pessoas vivendo suas identidades transexuais levou o saber/poder médico a elaborar a categoria “transexual”. Entretanto, tal categoria, na prática, também é fator para excluir, invisibilizar e marginalizar, uma vez que inventa uma outra ficção: o “transexual oficial”. Isso significa dizer que, até para pensar a transexualidade, o saber hegemônico impõe os parâmetros segundo os quais algumas pessoas serão “reconhecidas” como transexuais e outras não.

A construção do “transexual oficial” fundamenta-se na produção de um saber específico que o separou das travestis, dos *gays* e das lésbicas e classificou os vários tipos de transexuais para se chegar à determinação final: o “transexual de verdade” não apresenta nenhum “problema biológico”, mas tem certeza absoluta de que está em um corpo equivocado. Segundo essa concepção, a cirurgia para os/as

transexuais seria a única possibilidade para eles/elas encontrarem um lugar e um sentido para suas existências. (BENTO, 2017, p. 19)

É preciso perceber que um dos elementos mais relevantes na análise da condição transexual é a sobreposição, feita pelo discurso médico, do conceito à experiência, ou seja, as definições do que é gênero (e mesmo do que é *transgênero*), conforme estabelecidas pela ciência, são mais importantes que as realidades vividas por indivíduos em sua subjetividade. Em todas as épocas houveram pessoas que não se adequaram às normas de gênero da sociedade em que viviam. Entretanto, em nossa sociedade, essas pessoas enfrentam consequências diferentes daquelas das pessoas de outros tempos. Como ensina Bento (2017, p. 108):

O fato de haver relatos de pessoas que divergiam das normas estabelecidas para os gêneros, burlando-as das mais variadas formas, não permite considerá-las como transexuais. As sociedades reservam lugares e/ou punições diferentes dos hoje destinados às/aos transexuais. O que antes era uma fraude – por exemplo, vestir-se com roupas não apropriadas para seu gênero – ou um indicador de uma dádiva divina, atualmente, na sociedade ocidental em que nos localizamos, é sintoma de uma estrutura de personalidade desequilibrada. O olhar do especialista, com suas técnicas de escuta, classificação e registro, substitui o padre, o juiz ou os tribunais populares que eram antes os responsáveis por avaliar as condutas de gênero fraudulentas.

O posicionamento que relativize os conceitos e “saberes” médicos, priorizando a experiência cotidiana das pessoas transexuais, compreende que a pluralidade dessa experiência não pode se conformar a ideias pré-concebidas. Ao experimentarem seus corpos e suas identidades como sendo “fora de lugar” na sociedade, a pessoa transexual sofre, pois se insere no contexto das punições típicas que a visão hegemônica em nosso contexto social dedica a essas pessoas. A pior delas é a própria invisibilização, citada anteriormente, que se trata do não reconhecimento de sua existência plural, gerando estigmatização e, conseqüentemente, marginalização. Como resultado, a vida dessas pessoas está em constante risco, já que o processo que as estigmatiza retira delas sua humanidade, pois, como afirma Oliveira (2017, p. 91), “só se é humano se as normas que regulam a inteligibilidade da humanidade incluem esse ‘modo de ser’ [...] nessa categoria de humano”. Para ele, a realidade que as mulheres trans enfrentam, por exemplo, no Brasil de hoje é

[...] uma política de eliminação intencional, disseminada e sistemática desta população e que apresenta características distintivas: as mortes ritualizadas, que ocorrem no espaço público, em situação de impunidade por parte do Estado, constituindo uma espetacularização exemplar que se estabelece como preventiva – para impedir a desobediência de gênero. (OLIVEIRA, 2017, p. 30)

O estupro sofrido por Hilde aos 18 anos representa bem o tipo de violência destinado às mulheres, de maneira geral, e às mulheres transexuais em particular (Fig. 4). A origem dessa violência está na desvalorização do feminino e na “desumanização” da pessoa transexual. O estupro (bem como o espancamento e a tortura), assim, se insere no contexto de condutas e ações que são estruturadas discursivamente como violência simbólica e, a partir daí, se realizam como violência física.

A existência de transexuais, por si mesma, coloca em xeque a noção estática do gênero, revelando sua característica de fluidez e a possibilidade de trânsito. Ao dar visibilidade a essas pessoas, o que se está fazendo é evidenciar essa possibilidade, levando, assim, à construção de uma via de humanização dessas pessoas. Se o “ser mulher” não está necessariamente associado a possuir uma vagina, qual é o critério



Fig. 4: Estuprada nas ruas do Rio. (MORRISON; THOMPSON, 1995c, p. 8)

de pertencimento à categoria de “mulher”? Como colocado anteriormente, é uma questão de estética e de performance. Gênero se constrói na prática dos elementos simbólicos que compõem esse gênero. Bento afirma (2017, p. 177):

O gênero só existe na prática e sua existência só se realiza mediante um conjunto de reiterações cujos conteúdos são frutos de interpretações sobre o masculino e o feminino. O ato de pôr uma roupa, escolher a cor, compor um estilo, são ações que fazem o gênero, que visibilizam e posicionam os corpos sexuados, os corpos em trânsito ou os corpos ambíguos, na ordem dicotomizada dos gêneros. Vestir-se é um dos atos performáticos mais carregados de significados para a construção das performances dos gêneros.

E é por isso que o ato de “vestir-se” de Fanny é como um ritual mágico, no qual a roupa aparece para ela como uma armadura, capaz de lhe atribuir poderes (Fig 5). São poderes do feminino, porque Fanny é uma mulher. Essa é uma afirmação que, apesar de exigir reconhecimento, não cabe a ninguém, a não ser ela própria, determinar. Sua vivência pessoal é o seu absoluto, pois, como diz Oliveira (2017, p. 98):

[...] o gênero passa a ser não só critério de reconhecimento social, fundamento para expectativas e para comportamentos. Passa a ser uma potência, aquilo que cada pessoa sonhou para si e que deve ser acarinhado, reconhecido e valorizado como diverso, pois que numa democracia não é nem pode ser uma decisão de médicos, psicólogos, psiquiatras, assistentes sociais etc., sobre quem pode ser o quê.

Assim, é preciso reiterar: Fanny é mulher. É uma mulher transexual e, assim, subverte as normas de gênero, como tantas outras pessoas que vivem uma existência *queer*. Entretanto, ao mesmo tempo em que vive a identidade feminina, por outro lado ela não deseja grandes intervenções cirúrgicas, mantendo seu corpo numa ambiguidade que irá sempre se distanciar do discurso hegemônico, servindo como crítica indireta. Nas palavras de Guacira Louro (2004, p. 7-8),

Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro [sic] nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do “entre lugares”, do indecível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina.

Portanto, ao demonstrar o caráter ideológico das noções de gênero, ao expor seus mecanismos de criação e reprodução de um modelo excludente, a Teoria *Queer* é naturalmente subversiva, ainda que, vale dizer, de forma por vezes não intencional. Isso porque o interesse de Fanny, representando o de inúmeras mulheres transexuais pelo mundo, não é deliberadamente ir de encontro às normas de gênero, de forma a confrontá-las, como se o objetivo máximo fosse, especificamente, o fim dessas normas. Antes disso, o grande objetivo das pessoas transexuais é conquistar a liberdade de ser quem se é e o reconhecimento da condição de sua subjetividade com toda a dignidade estendida a qualquer outro sujeito social.



Fig. 5: Vestindo-se. (MORRISON; THOMPSON, 1995a, p. 5)

A Deusa Tlazolteotl e a subversão religiosa

Lord Fanny é a herdeira de uma tradição de bruxaria de ascendência mexicana, que tem sua origem na mitologia asteca. Ao que tudo indica, essa tradição matrilinear foi inventada pelo autor da HQ, não correspondendo diretamente a nenhuma corrente religiosa ou xamânica que exista de fato a partir dessa perspectiva. Muito pelo contrário, segundo Nicolas Balutet, a sociedade asteca era androcentrada e patriarcal. O motivo principal que levou a essa configuração social, segundo ele, era um medo universal dos homens com relação às mulheres (BALUTET, 2009, p. 51). Essa é uma informação que contribui com a visão de subversão, identificada ao longo de toda a história de Fanny.

Conforme já dito anteriormente, a tradição na qual se insere Fanny é de ascendência asteca. A religião asteca era um elemento fundamental de sua sociedade, tratando-se de uma perspectiva politeísta, de cultos inseridos no cotidiano, através de festas e ritos. Karen Valdivia (2008, p. 56) nos informa que “o grande complexo de festas e rituais em honra às mais variadas divindades, extremamente estruturado e organizado, era um dos elementos mais fascinantes da cultura asteca”. Eles possuíam dois calendários complementares, numa intrincada organização com relação à passagem do tempo. Um desses calendários era composto de dezoito vintenas e mais cinco dias “vazios”, completando o ciclo solar de 365 dias. Cada uma das vintenas era dedicada a uma divindade e celebrada com o ritual correspondente, que consistia na

representação da narrativa mítica daquela referida divindade. A importância desses rituais era “manter a ordem do cosmos”, bem como ensinar o povo a “enfrentar os dias nefastos” (VALDIVIA, 2008, p. 60). A 11ª vintena, chamada Ochpaniztli, era dedicada à Deusa Toci (VALDIVIA, 2008, p. 62).

Nesse ritual, Toci, a Deusa da terra, que era geralmente encarada como “terna e maternal”, era representada como uma guerreira que açoitava os homens, que deviam presentear-na com adornos que simbolizassem o masculino. Segundo Balutet, essa versão da deusa era, possivelmente, um revelar de sua face sombria, na forma de Cihuacóatl, a “Mulher Serpente” (BALUTET, 2009, p. 53). Para explicar de que maneira se pode falar nas “múltiplas faces” de uma Deusa, desde a perspectiva asteca, Balutet (2009, p. 53) disserta:

O panteão asteca se caracteriza por seu caráter polimorfo. Talvez se trate, para as deusas, de uma herança da fragmentação da Grande Deusa de Teotihuacan em numerosas deusas mais especializadas [...]. Seja o que for, às divindades mexicas se atribuíam numerosas denominações e elas compartilhavam cada vez mais pontos comuns conforme os astecas incorporavam em seu sistema religioso os deuses dos grupos vencidos. [...] Foi assim que Izpapatl, “Borboleta de Obsidiana”, de origem chichimeca, e **Tlazolteotl**, de origem huasteca, integraram o panteão asteca, rivalizando às vezes com divindades autóctones mais antigas.⁶(grifo nosso)

Assim, essa fragmentação passa a relacionar as Deusas entre si, de forma que é difícil saber até que ponto um nome representa uma *outra* Deusa ou, na verdade, uma outra face da *mesma* Deusa. A título de exemplo, apesar de não ter sido possível identificar nenhuma relação entre Tlazolteotl e a borboleta, o animal de poder que aparece durante a iniciação de Hilde, a borboleta, como se pode ver na citação anterior, relaciona-se diretamente com a Deusa Itzpapatl, sendo, inclusive, o próprio significado de seu nome. Estando Itzpapatl também associada a Toci, chegando a se “confundir” com ela (BALUTET, 2009, p. 56), é uma Deusa que também está presente na iniciação de Hilde (Fig. 6), reforçando o símbolo da borboleta, que remete a transformação, renovação, recomeço, morte e renascimento. Por sua vez, Toci parece ser, às vezes, um aglomerado de Deusas, como parece sugerir Izquierdo, ao dissertar sobre Tlazolteotl e os elementos de sua simbologia:

⁶“El panteón azteca se caracteriza por su carácter polimorfo. Quizás se trate, para las diosas, de una herencia de la fragmentación de la Gran Diosa de Teotihuacan en numerosas diosas más especializadas [...]. Sea lo que sea, a las divindades mexicas se les atribuían numerosas denominaciones y ellas compartían puntos comunes tanto más cuanto que los astecas incorporaban en su sistema religioso a los dioses de los grupos vencidos [...]. Fue así como Itzpapatl, “Mariposa de Obsidiana”, de origen chichimeca, y Tlazolteotl, de origen huasteco, integraron el panteón azteca, rivalizando a veces con unas divindades autóctones más antiguas”. (tradução nossa)

Vemos, pois, que em torno de *Tlazolteotl* existe um complexo de elementos, atributos, celebrações, que fazem de sua figura um objetivo complicado para estudo e descrição, dada a quantidade de implicações e relações que nos impõe sua enorme variedade. Mas, além disso, “*Tlazolteotl* é uma deusa da terra” [...] e, portanto, uma forma de veneração da “deusa mãe”, a terra, que se identifica com *Toci*, que em *nahuatl* significa “nossa avó” [...] O panteão asteca dedicava três divindades à representação da terra, concebida em sua dupla função de criadora e destruidora, base da vida e da morte [...], que são *Coatlicue*, *Cihuacoatl* e *Tlazolteotl*. (IZQUIERDO, 1992, p. 125)⁷

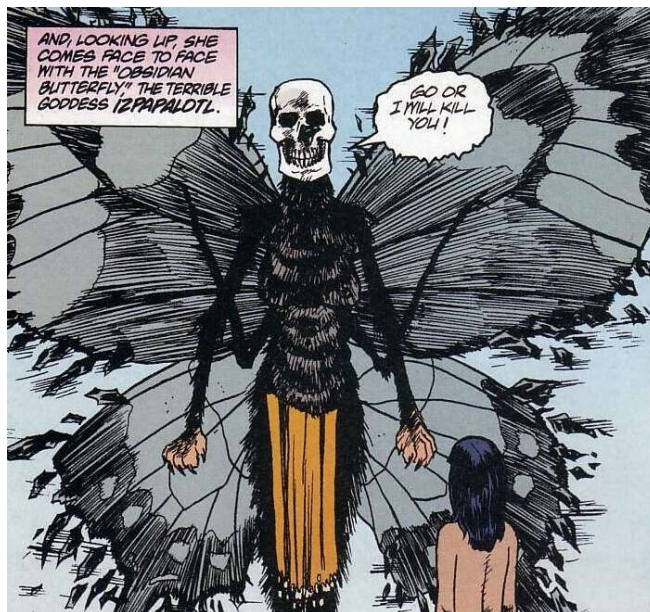


Fig. 6: O encontro com Itzpapalotl. (MORRISON; THOMPSON, 1995c, p. 16)

Para além das correspondências simbólicas, todo o artigo de Balutet intenciona desvendar as origens, dentre o povo asteca, de um medo com relação à figura da “mulher fálica”, aquela que humilha e “castra” os homens, privando-os de seu poder e, inclusive, se apropriando, ela mesma, da força do masculino, podendo, até mesmo, possuir um pênis. Essa face da Deusa encontra-se representada em todo esse “complexo” simbólico que gira em torno da Deusa *Toci* e outras que são a ela associadas, como *Itzpapalotl* e a própria *Tlazolteotl*, conforme Balutet deixa claro ao explicitar alguns detalhes simbólicos de sua narrativa mitológica:

Representa-se às vezes *Tlazolteotl* como uma deusa guerreira que leva escudo, arco e flechas e captura prisioneiros. Esses adereços simbolicamente masculinos e o fato

⁷“Vemos, pues, que en torno a *Tlazolteotl* hay un complejo de elementos, atributos, advocaciones, que hacen de su figura un objetivo complicado para el estudio y la descripción, dada la gran cantidad de implicaciones y relaciones que nos imponen su enorme variedad. Pero, además, “*Tlazolteotl* es una diosa de la tierra” [...] y, por tanto, una forma de veneración de la “diosa madre”, la tierra, que se identifica con *Toci*, que en *nahuatl* significa “nuestra abuela” [...]. El panteón azteca de dieciséis divindades a la representación de la tierra, concebida ésta en su doble función de creadora y destructora, base de la vida y de la muerte [...], que son *Coatlicue*, *Cihuacoatl* y *Tlazolteotl*”. (tradução nossa)

de que seu nome evoca ao mesmo tempo um deus e uma deusa (cf. o sufixo genérico -teotl) podem explicar que Jerónimo Mendieta [...] e Motolinía [...] definam o gênero de Tlazolteotl como masculino enquanto Torquemada [...], de maneira mais ambígua, fala ao mesmo tempo de um gênero masculino e feminino. (BALUTET, 2009, p. 57)⁸

Na narrativa da HQ, a associação de Fanny a essas Deusas é extremamente importante por sua condição de mulher transexual, ou seja, ela é a própria representação da mulher fálica, sendo um dos principais fatores de seu “apadrinhamento” por Tlazolteotl. Enquanto personagem, Lord Fanny é uma expressão do medo irracional dos homens contra o feminino e, assim, sua religiosidade é um questionamento direto do *status quo*, presente também no fato de que sua tradição é matrilinear e, assim, inteiramente feminina. Ela é uma “bruxa”, assim como a sua avó, pertencendo ao grupo das mulheres chamadas de “bruxas” em nossa sociedade há muito tempo, representando sempre, seja em contexto religioso ou não, a mulher subversiva, que se colocava contra os poderes estabelecidos, conforme explica Silvia Federici(2019, p. 53):

A “bruxa” era uma mulher de “má reputação”, que na juventude apresentara comportamento “libertino”, “promíscuo”. Muitas vezes, tinha crianças fora do casamento e sua conduta contradizia o modelo de feminilidade que, por meio do direito, do púlpito e da reorganização familiar, fora imposto à população feminina da Europa durante esse período. Às vezes era curandeira e praticante de várias formas de magia que a tornavam popular na comunidade, mas isso cada vez mais a assinalava como perigo à estrutura de poder local e nacional em sua guerra contra todas as formas de poder popular.

Em uma sociedade na qual a mulher é sempre colocada hierarquicamente *abaixo* do homem, especialmente no contexto religioso, devolver o feminino a uma posição de poder será sempre subversivo. Ainda é necessário dizer que o poder que coloca a mulher num lugar inferior somente logra êxito porque, antes de oprimir a mulher, ele já determinou o que é “ser mulher”, igualando “ser mulher” a uma determinada posição social. O que significa dizer que, se o que se considera que seja “mulher” é aquilo que o contemporâneo sistema *masculinista* considera “mulher”, então, questionar esse conceito ao contrapor qualquer representação de “mulher” ao conjunto de valores morais e políticos que oprimem o feminino é, conseqüentemente, falar em “emancipação das mulheres”.

⁸“Se representa a veces a Tlazolteotl como una diosaguerrera que lleva escudo, flechas y propulsor y captura prisioneros. Estos atuendos simbolicamente masculinos y el hecho de que su nombre evoque al mismotiempo dios y una diosa (cf. el sufixo genérico -teotl) pueden explicar que Jerónimo Mendieta [...] y Motolinía [...] definen el género de Tlazolteotl como masculino mientras que Torquemada [...], de manera más ambigua, habla al mismotiempo de un género masculino y femenino”. (tradução nossa)

Por essas razões, Fanny é um símbolo máximo da subversão e, também, de emancipação e liberdade. Sua religiosidade é uma força que contribui para essa resistência contra a opressão, pois parte de um ponto de vista do colonizado (asteca), do matriarcal, do pagão, da *bruxa*, todas categorias oprimidas, que são revalorizadas em sua experiência, em sua vivência que, embora particular, é também expressão de coletividades.

Abocalipse: revelando Lord Fanny, dos Invisíveis

É importante, ainda, ao rumar para uma conclusão, contextualizar a história de Lord Fanny (Fig. 7), enquanto personagem, na história maior da qual ela faz parte, a saber, *Os Invisíveis*. O título da obra se refere a grupos de anarquistas, combatentes, magos, bruxas e outras figuras alternativas que lutam em favor da liberdade, contra entidades de outra dimensão que têm como objetivo escravizar a humanidade numa visão de “ordem” absoluta. Fanny integra um desses grupos, cuja história é a que acompanhamos de perto, constituindo assim, os personagens principais do enredo. A HQ mistura elementos de contracultura, teorias da conspiração e todo tipo de referência alternativa, apesar de ter sido publicada por uma das maiores editoras de quadrinhos dos Estados Unidos, causando um impacto nos leitores, conforme expressam Magalhães e Cruz (2018, p. 111):

Lord Fanny levou a contestação do sistema às questões de gênero, problematizando o que constitui as identidades masculinas e femininas e tomando estes questionamentos como essenciais em uma sociedade dominada por normatizações castradoras e reducionistas. Um choque para os fãs de colants coloridos.



Fig. 7: Lord Fanny. (MORRISON; THOMPSON, 1995a, p. 6)

Grant Morrison, o escritor das HQs, fala da criação de Lord Fanny como uma expressão, em sua narrativa ficcional, de sua própria experiência de travestir-se, criando para si uma persona do outro gênero. No livro de não-ficção que escreveu para discutir as histórias em quadrinhos, de maneira geral, bem como suas contribuições à arte, ele compartilha:

Já havia lido sobre a tradição do travestismo berdache do xamanismo, e decidira que podia fazer uma versão lustrosa, magia do caos, anos 1990 daquilo para me livrar da minha identidade e me tornar meu oposto total. [...] As roupas e maquiagens permitiam que eu me transformasse num alter ego feminino que criara para ficar no meu lugar durante as operações mágicas lúgubres que conduzia. Eu estava entrando em zonas da consciência bem bizarras e descobri que a “garota” era mais inteligente e corajosa e podia negociar de maneira mais fácil e defender-se de entidades predadoras “demoníacas”. [...] Vestindo vinil negro com salto agulha, maquiagem de showgirl e uma peruca loira, comecei a me locomover com liberdade entre forças angelicais, espíritos voduns, Reis e Senhores Enoquianos, a escória da Goetia e os Túneis de Set, entidades lovecraftianas e outros personagens e alienígenas ficcionais. Executei rituais de todos os tipos só para ver se funcionavam, e sempre davam certo. (MORRISON, 2012, p. 295)

Fica claro em seu relato o relacionamento “religioso” ou, talvez para usar um termo melhor, “sagrado” que Morrison tem para com o ato de travestir-se. Ele usou esse ato para romper com suas próprias limitações, para lidar com seus “demônios”. Ao transformar esse ato em narrativa, ao criar uma personagem como Lord Fanny, sua intenção era provocar um impacto semelhante na consciência de seus leitores. Em suas palavras, “a ideia era lançar o projeto *Os Invisíveis* com um estouro, ‘mandar tudo às favas’, digamos assim, de um ‘hiperselo’ dinâmico – um feitiço mágico em forma de quadrinhos que teria o poder de transformar vidas, talvez o mundo” (MORRISON, 2012, p. 299). Sua abordagem visava alterar a crença das pessoas, expondo-as a ideias que, até então, eram “invisíveis” a elas, partindo da noção de que aquilo em que acreditamos molda nossa realidade. Ao comentar esse objetivo de Morrison, Meaney explica (MEANEY, 2012, p. 2006):

O que a crença realmente faz é mudar seu ponto de vista. Quando criança, nada parece fora do normal porque nós não sabemos o que é possível. Se um bebê visse um homem voando, ele ou ela não ligaria muito porque ele ou ela não saberia que pessoas não deveriam voar. Deve ser por isso que se diz que as crianças são mais sensíveis ao sobrenatural ou veem fantasmas mais facilmente: elas ainda não aprenderam a filtrar sua experiência pelos sistemas de crença informados socialmente. Ao criar novas coisas, a crença de que algo é possível torna aquilo possível.

Ainda assim, é interessante notar a confusão dos próprios criadores da HQ e dos pesquisadores interessados pela obra, atribuindo a Lord Fanny o adjetivo “gay”⁹, quando, em verdade, ao assumir uma identidade feminina e se interessar sexual e afetivamente pelo masculino, ela seja uma mulher trans heterossexual¹⁰. Isso indica que a representação midiática é um produto de seu tempo, mas também aponta para o futuro, sendo sempre ressignificada e revista, a partir de novas compreensões do mesmo fenômeno.

Considerações finais

Nunca será demais repetir: Fanny é mulher. Uma mulher transexual que, por conta da condição de sua subjetividade, sua identidade de gênero, questiona as normas de gênero impostas pela sociedade, a partir da perspectiva hegemônica heteronormativa. Essa perspectiva costuma excluir e marginalizar as pessoas transexuais, contribuindo para fundamentar as violências contra elas, como se a mera consideração de sua existência pusesse em risco o próprio tecido social. O que não é verdade.

A exclusão da transexual pelo discurso heteronormativo parece se fundamentar numa crença irracional de que a norma cultural e social é o absoluto, e que as experiências individuais, as vivências subjetivas, devem se adequar à norma. A transexualidade se torna, assim, uma resistência contra a adequação à norma. Como se as pessoas trans tivessem como objetivo principal em suas vidas promover, propositadamente, uma afronta às absolutas normas de gênero às quais todos deveriam obedecer. A pessoa trans teria, assim, na expressão de sua identidade, mais um ataque deliberado às convenções de gênero do que aquilo que realmente é: a condição inescapável de sua subjetividade. Para essas pessoas, o simples ato de viver se torna subversivo.

Lord Fanny, personagem ficcional, é uma representante dessas pessoas, símbolo que reúne uma pluralidade de existências. Como figura midiática, auxilia no

⁹ É possível ver isso acontecendo em NEIGHLY; COWE-SPIGAI, 2003. O próprio Morrison o declara (p. 56), em seguida o pesquisador Patrick Neighly (p. 57) e a desenhista Jill Thompson (p. 60), que insiste em afirmar que “ela é um cara!” (“she’s a guy!”, tradução nossa).

¹⁰ As relações entre identidade de gênero, de um lado, e orientação sexual, de outro, parecem produzir muita confusão, tanto no ambiente social quanto no acadêmico. Para além do que foi discutido neste artigo, é possível que tais relações sejam objeto de estudos futuros, para esclarecimento e aprofundamento.



contato com essas vivências, propiciando visibilidade e, por consequência, inclusão. A leitura de sua história tem como objetivo proporcionar uma mudança na consciência do leitor: em especial, acabar com o preconceito.

E Fanny é mulher como nenhuma outra, não apenas pela fluidez de sua identidade de gênero, mas também pelo acesso que essa identidade lhe dá à tradição de sua família. Ela é uma *bruxa*. Então representa, também, a mulher *empoderada*, que desafia o poder dos homens, que não se cala perante a opressão e que traz consigo o poder de todas as mulheres que vieram antes dela, suas ancestrais. A espiritualidade de Fanny vai se colocar necessariamente contra o patriarcado presente nas principais tradições religiosas da nossa sociedade. É resistência e deve servir para inspirar a luta pela liberdade, especialmente a liberdade para ser quem se é.

Referências

BALUTET, Nicolas. La puesta em escenadelmiedo a lamujer fálica durante lasfiestas astecas. *Contribuciones desde Coatepec*[online]. n 16, enero-junio/2009, pp. 49-76. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196003>. Acesso em 22 de maio 2020.

BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiênciatransexual*. 3 ed. Salvador: Devires, 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 17 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

FANNY. Cambridge Dictionary Online, 15 jun. 2020. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/fanny>. Acesso em 15 jun. 2020.

FEDERICI, Silvia. *Mulheres e a caça às bruxas*. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

IZQUIERDO, Juan José C. Tlazolteotl: una divindaddelpanteónazteca. *Revista Española de Antropología Americana*. Ed. Universidad Compl. Madrid, España, n 22, 1992, pp. 123-138. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/download/REAA9292110123A/24464/>. Acesso em 24 Mai. 2020.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.



MAGALHÃES, Henrique Paiva de; E CRUZ, Dandara Palankof. Lord Fanny, representação queer e um boneco vodu para o mundo. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*. São Leopoldo, RS, v. 20, n. 1, jan./abr. 2018, pp. 100-114. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2018.201.09>. Acesso em 19 Mai. 2020.

MEANEY, Patrick. *Our sentence is up: seeing Grant Morrison's The Invisibles* [kindle edition]. Edwardsville, Illinois: Sequart Research & Literacy Organization, 2012.

MORRISON, Grant; THOMPSON, Jill. Sheman, part one: Venus as a boy. *The Invisibles*. v. 1, n. 13. Nova York: DC Comics, 1995a.

MORRISON, Grant; THOMPSON, Jill. Sheman, part two: day of nine dogs. *The Invisibles*. v. 1, n. 14. Nova York: DC Comics, 1995b.

MORRISON, Grant; THOMPSON, Jill. Sheman, part three: Apocalipstick. *The Invisibles*. v. 1, n. 15. Nova York: DC Comics, 1995c.

MORRISON, Grant. *Superdeuses: mutantes, alienígenas, vigilantes, justiceiros mascarados e o significado de ser humano na era dos super-heróis*. São Paulo: Seoman, 2012.

NEIGHLY, Patrick; COWE-SPIGAI, Kereth. *Anarchy for the masses: the disinformation guide to The Invisibles*. New York: The DisinformationCompany, 2003.

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Devires, 2017.

OLIVEIRA, João Manuel de. *Desobediências de gênero*. Salvador: Devires, 2017.

VALDIVIA, Karen A. A. *Sahagún e as festas agrícolas mexica: em busca de um sentido*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2008. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/2088/1/Karen%20Alejandra%20Arriagada%20Valdivia.pdf>. Acesso em 24 Mai. 2020.

Recebido em: 30/05/2019
Aceito em: 31/07/2020