



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Richard Roseno Pires

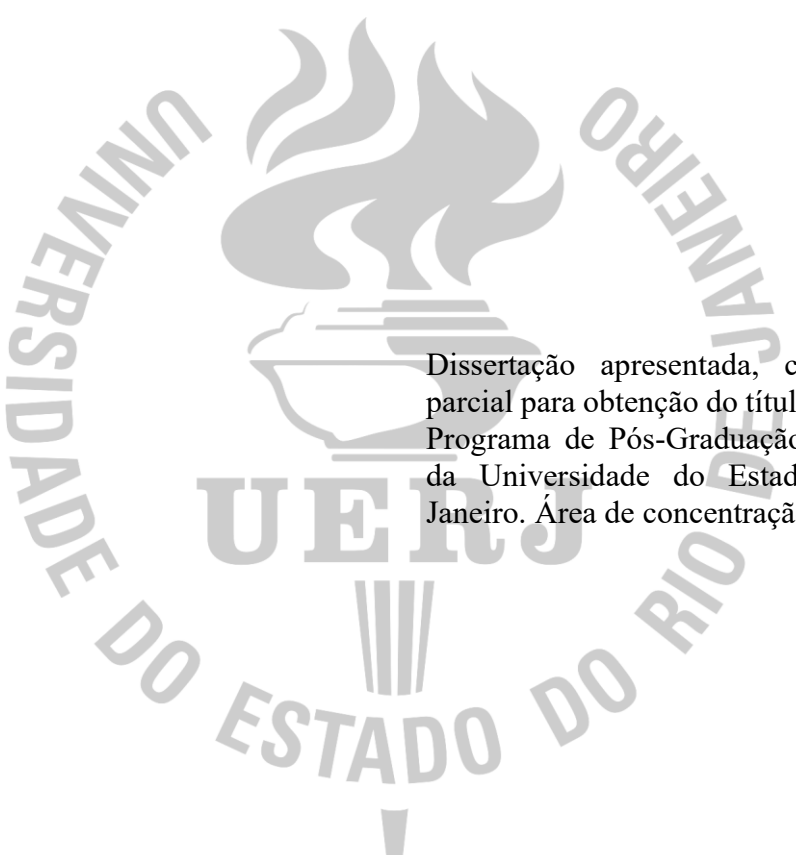
**A dependência ontológica da verdade do sexo-gênero-desejo enquanto
condição de pertencimento à humanidade: *queerizando* a filosofia**

Rio de Janeiro

2024

Richard Roseno Pires

**A dependência ontológica da verdade do sexo-gênero-desejo enquanto condição de
pertencimento à humanidade: *queerizando* a filosofia**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Camila Rodrigues Jourdan

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P667 Pires, Richard Roseno.
A dependência ontológica da verdade do sexo-gênero-desejo enquanto condição
de pertencimento à humanidade: *queerizando* a filosofia / Richard Roseno Pires.
– 2024.
142 f.

Orientadora: Camila Rodrigues Jourdan.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu
to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teoria Queer - Teses. 2. Feminismo - Teses. 3. Sexo - Teses. 4. Filosofia -
Teses. I. Jourdan, Camila Rodrigues. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 176

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Richard Roseno Pires

**A dependência ontológica da verdade do sexo-gênero-desejo enquanto condição de
pertencimento à humanidade: *queerizando* a filosofia**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 17 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr^a. Camila Rodrigues Jourdan (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Brito
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr^a. Carla Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

À comunidade dos anormais pela coragem e desejo por desfazer a filosofia de suas amarras substanciais-civilizacionais.

AGRADECIMENTOS

Ao meu avô Athaíde, que com os restos das tripas das galinhas, deixadas pelos que podiam deixar restos, alimentou meu pai. Pela engenhosidade de mexer no açúcar e uma a uma enrolar suas balas, e algumas delas, assim que pôde, distribuiu aos que no doce encontravam alguma alegria: as crianças.

À minha avó Nicinha que com suas mãos costurava os retalhos que vestia minha mãe, e que com o que sabia sobre cuidado fazia dele um modo de vida, e mais tarde, ensinava a mim a sobreviver com a costura: do retalho em tecido e do retalho de mim.

Ao meu avô Tião que construía em madeira artimanhas para sobrevivermos.

Ao meu pai e minha mãe pela coragem do afeto e da alegria, pela insistência em mim, apesar de mim.

À companhia de Lucas, por seus deslocamentos e estranheza ao normal, ao carinho e às desobediências.

Aos animais não-humanos, Dona Kim e Seu Cogumelo, por estarem ao meu lado, todos os dias, na escrita e na vida.

À minha irmã, no agora Mari-lua, por me lembrar da dor de ter de representar a forma que não era, naquela hora, a sua, e da urgência de mundos que não este.

À Camila Jourdan pela orientação, acolhimento, por suas desobediências epistêmicas e de vida, como também a todas as pessoas que me acolheram em nosso grupo de orientação, de modo que sem elas este trabalho coletivo não seria possível.

À banca e às orientações cuidadosas de Carla Rodrigues, Haddock Lobo e Fabiano Lemos.

À CAPES pelo financiamento fundamental a esta pesquisa.

À UERJ por abrigar e possibilitar essa grande comunidade de encontros.

[...] o poder parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero. (Butler, 2023, p.8)

É preciso destacar que essas tecnologias do sexo e do gênero não existem, isoladamente ou de maneira específica, sem fazer parte de uma Biopolítica mais ampla, que reúne tecnologias coloniais de produção do corpo-europeu-heterossexual-branco. Desse modo, o novo corpo masturbador, ameaçado por uma contaminação interna a seus próprios limites, opera também como uma metáfora fisiológica dos novos estatais modernos em pleno período de expansão colonial. A pele, submetida do mesmo modo que a fronteira a um processo imunológico autoproteção e autodemarcação, transforma-se na superfície de registro das novas estratégias de formação dos estados soberanos europeus. (Preciado, 2023, p.103)

Só os civilizados são homens ou mulheres. (Lugones, Maria, 2014, p.936)

[...]como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? Minha questão é a seguinte: a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre si mesmo[...]? (Foucault, 2000, p.334)

Que o termo seja questionável [mulheres] não significa que nós não devemos usá-lo, mas a necessidade de usá-lo tampouco significa que não devamos perpetuamente interrogar as exclusões que ele realiza, e que não tenhamos de fazê-lo, exatamente para aprender a viver a contingência do significante político, em uma cultura de contestação democrática. (Butler, 2019, p.360)

RESUMO

PIRES, Richard Roseno. *A dependência ontológica da verdade do sexo-gênero-desejo enquanto condição de pertencimento à humanidade: queerizando a filosofia*. 2024. 142 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Quase sempre quando se lê a palavra “sexo”, atribui-se a ideia de natureza e de corpo puro, sem marcas discursivas. Mas, nas últimas décadas, os estudos *queers* veem alargando, destituindo, as fronteiras de coerência entre sexo-gênero-desejo. Simone de Beauvoir anunciaria que a condição da mulher não é uma categoria natural e intrínseca aos sujeitos com sua famosa constatação; “Ninguém nasce mulher: torna-se”. Esse “tornar-se” de Beauvoir seria radicalizado por Judith Butler mais tarde, a fim de destituir uma natureza sexual obediente à metafísica da substância, e suspeitaria da produção-gestão do sexo em sua ampla ontologia heteronormativa. Este encontro dos estudos de gênero ao pensamento pós estruturalista tem em Foucault e na Biopolítica a possibilidade da análise de uma economia sexual incessante, através da qual produz-incita o sexo como um efeito ficcional de unidade e de verdade do que alguém é, sem a qual não poderia vir a ser. Percorreremos, assim, nesta dissertação, a crítica à dependência ontológica da verdade do sexo-gênero-desejo enquanto condição de acesso à categoria do humano, na qual o efeito substancial da verdade do sistema sexo-gênero ao corpo é uma condição para que a vida seja considerada viável pelo regime de inteligibilidade heteronormativo, que tanto produz o sexo quanto pretende geri-lo. Mas, como dismantelar-abalar esta coerência entre o que é natural e cultural?

Palavras-chave: sexo-gênero-desejo; teorias queer; feminismos queer.

ABSTRACT

PIRES, Richard Roseno. *The ontological dependence of gender-sex-desire as a condition of belonging to humanity: queering philosophy*. 2024. 142 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Almost always, when the word "sex" is read, it is attributed the idea of nature and pure body, without discursive marks. But, in recent decades, queer studies have been broadening and dismantling the boundaries of coherence between sex-gender-desire. Simone de Beauvoir would announce that the condition of women is not a natural and intrinsic category to subjects with her famous statement: "One is not born, but rather becomes, a woman." This "becoming" of Beauvoir would later be radicalized by Judith Butler, in order to dismantle a sexual nature obedient to the metaphysics of substance, and she would question the production-management of sex in its broad heteronormative ontology. This intersection of gender studies with post-structuralist thought finds in Foucault and Biopolitics the possibility of analyzing an incessant sexual economy, through which sex is produced and incited as a fictional effect of unity and truth of what someone is, without which one could not come to be. Thus, in this dissertation, we will explore the critique of the ontological dependence on the truth of sex-gender-desire as a condition for accessing the category of the human, where the substantial effect of the truth of the sex-gender system on the body is a condition for life to be considered viable by the heteronormative intelligibility regime, which both produces sex and seeks to manage it. But how can we dismantle and shake this coherence between what is natural and cultural?

Keywords: sex-gender-desire; queer theories; queer feminisms.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: QUEM (OU O QUE) SERÍAMOS NÓS SEM A VERDADE DO NOSSO SEXO-GÊNERO-DESEJO? PENSANDO O IMPENSÁVEL E O INDIZÍVEL	9
1	PELA DESNATURALIZAÇÃO DO SISTEMA SEXO-GÊNERO-DESEJO.....	17
1.1	“Ninguém Nasce Mulher: Torna-se”: Uma Desontologia da Natureza da Mulher.....	17
1.1.2	<u>A crítica à dialética determinista: Um universal e Outro absoluto.....</u>	19
1.1.3	<u>Situação e o segundo sexo: crítica à natureza mundana.....</u>	22
1.1.4	<u>Liberdade, situação e segundo sexo.....</u>	27
1.1.5	<u>Desnaturalizando o determinismo biológico, psicanalítico e materialista do Segundo sexo</u>	33
1.2	Butler e o Pós Gênero: Ruínas- Rasuras- Derivas	35
1.2.1	<u>Butler leitora e radicalizadora de Simone de Beauvoir.....</u>	35
1.2.2	<u>Butler e o pós-gênero</u>	39
1.2.3	<u>Sujeito fundacionista e o poder positivo</u>	44
1.2.4	<u>Desfazendo o par sexo e gênero</u>	48
1.2.5	<u>Mecanismos de produzir o sexo-natural-original: performatividade, repetição e autonaturalização</u>	54
1.2.6	<u>Considerações finais a Butler</u>	61
2	REDES DE SABER-PODER NA PRODUÇÃO FICCIONAL DE EFEITOS SUBSTANCIAIS: SEXO COMO EFEITO DE UMA ECONOMIA SEXUAL.....	65
2.1	Sexo enquanto efeito de investimentos discursivos.....	65
2.1.1	<u>Sexualidade, discurso e população.....</u>	69
2.1.2	<u>Scientia Sexualis e o dispositivo de sexualidade</u>	76
2.2	Sexo e Biopolítica: <i>produzir e gerir</i>.....	90
2.2.1	<u>Sexo, Biopolítica e racismo de estado</u>	95
2.2.2	<u>Considerações finais ao Foucault da história da sexualidade I - vontade de saber</u>	100
3	INTELIGIBILIDADE, <i>ERRO</i> E CONTRASSEXUALIDADE	102
3.1	Inteligibilidade e ininteligibilidade	102
3.2	Paródia, repetição e deslocamentos: “uma cópia malfeita”	113
3.3	Estratégias de desnaturalização: contrassexualidade e sexo múltiplo.....	118
3.3.1	<u>Introduzindo o dildo a golpes de dildo: princípios contrassexuais</u>	119
	CONSIDERAÇÕES FINAIS: “SOU PASSIVA, MAS METO BALAS”: MONSTRUOSIDADE E AUTODEFESA.....	134
	REFERÊNCIAS.....	140

INTRODUÇÃO: Quem (ou o que) seríamos nós sem a verdade do *nosso* sexo-gênero-desejo? Pensando o impensável e o indizível

A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta é “menino ou menina?” é respondida. (Butler, 2023, p.193)

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? Mas como questionar um sistema epistemológico/ontológico? [...] (Butler, 2023, p.8)

Desde que a filosofia eurocentrada-ocidentalizada passou a se *desenvolver* em lógica e linguagem como conhecemos, a essencialidade-estabilidade do *sujeito*¹ é uma questão. O conceito de *sujeito* limpo, transcendental, a priori, único, universal e *fundacionista*, tão reiterado ao longo da tradição filosófica, sofreu mudanças; esta suposta substancialidade estável e referencial já não dava conta de pensar na multiplicidade e contingência *por vir*. Mas, seriam essas mudanças derivações a partir de um *sujeito fundacionista* que resultam em constatações no final das análises com um tímido etc? (Butler, 2023)

Mesmo com os alargamentos das fronteiras do *sujeito* universal, mantinham-nos a pensar a partir de sua centralidade como fundante e referencial, isto é, os *desvios* são lidos a partir da referencialidade do Eu-europeu. Sendo nítido, nos dão somente o que podem governar. É nos estudos de Judith Butler, em “*Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*” (2023), publicado pela primeira vez em 1990, que essa *natureza* imaginada no discurso como ontológica ao humano, atribuída à estabilidade identitária advinda do par sexo/gênero, que essa dissertação encontra caminhos para uma crítica radical à ontologia do *sujeito*.

Judith Butler (2023) teria encontrado em Simone de Beauvoir, especialmente em sua obra “*O segundo sexo*” (2016), a possibilidade de radicalizar seu pensamento. Pois se “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (Beauvoir, 2016, p.11), o que nomeamos como corpo somente poderia *ser* uma *situação*, e nada garantiria que este corpo venha a se tornar uma mulher. Se Beauvoir propõe desnaturalizar uma ontologia do que é uma mulher, passará a ser

¹ Esta dissertação faz uso do termo *sujeito* acompanhando os movimentos da análise desconstrucionista deste conceito dentro do pensamento feminista, sendo assim, sugere-se o uso em itálico na tentativa de manter a abertura da proposta de investigação que desontologiza a categoria como substancial, sendo assim, o itálico pretende anunciar esta estabilidade como ficcional, isto é, sua contingência política.

através de suas denúncias a um humanismo que re-coloca a categoria na condição de Outro absoluto, que Judith Butler veria a oportunidade de sugerir a impossibilidade de um corpo prévio à inteligibilidade, a saber: todo corpo é um corpo em situação cultural.

Os estudos feministas ocidentais, desde a década de 1980, estavam a perguntar pela unidade através da qual sustentava-se o pressuposto de ação e de finalidade de luta política. Judith Butler (2023), como mobilizadora da ficção da essencialidade metafísica do humano, propõe importantes deslocamentos que levam a estabilidade do gênero às ruínas *desconstrucionistas*², e pergunta: a unidade ficcional do feminismo é sustentada por uma mesma ontologia do *sujeito* garantidora de sua opressão? A aposta nas identidades não implicaria no direcionamento da ação e luta a partir dessas mesmas redes de saber-poder?

O sexo estaria não só como uma unidade política naturalizada e mantida como condicional ao *nós* feminista, como teria sido em torno dele que investiu-se uma gama de discursos de saber-poder, difusos e heterogênicos, pelos quais pretendeu-se incitar-produzir-gestionar as lógicas do sexo histórico. Perceber o sexo foras dessas estruturas heteronormativas e compulsórias seria impossível, já que toda percepção tem como condição a própria inteligibilidade que nos constitui (Butler, 2019). Sendo assim, o sexo enquanto *natural* estaria longe da possibilidade de ser um atributo nele mesmo, tratando-se muito mais de *efeitos* investidos-incitados tecnicamente (Foucault, 2017, Butler, 2023).

Este movimento de incitação ao sexo, nominado por Foucault como explosão discursiva (2017), fica sugerido quando o autor parte da possibilidade gerativa-positiva das redes de saber-poder como condição às suas análises: na Biopolítica esta rede pretende expandir e produzir discursos, ou seja, ampliar as condições de possibilidade de gestão passa a ser mais eficaz no capitalismo tardio do que a dualidade repressão-opressão. O dispositivo de sexualidade replicaria focos difusos e heterogênicos, apostando em modos de fazer ver e falar, e que teria atrelado em sua mecânica a *scientia sexualis* como possibilitadora da incitação de uma ordem *natural*, vigor-hereditariedade, como do bom funcionamento da espécie.

O encontro do feminismo de Judith Butler (2023) aos estudos pós estruturalistas, e aqui especialmente Michel Foucault (2017), será foco desta discussão que resultou em ferramentas teóricas que possibilitaram desnaturalizar esta rede de inteligibilidade cultural binária. Neste cenário, poderemos analisar o desejo por uma identidade estável como *produzida*

² Farei uso do itálico ao me referir a *desconstrução* derridiana por motivos que ficarão mais evidentes à frente, mas principalmente por este movimento não se tratar de um conceito, mas o que Derrida nomeia de quase conceito. Sugerindo a mobilidade de um pensamento em diferenciação e em constante deslocamento, portanto, nunca a uma chegada estável.

e *gerida* a partir das mesmas condições que deseja sua *substancialização*. Sendo assim, a estabilidade identitária seria *efeito* dessas mesmas interpelações normativas que a *produz e a geri* simultaneamente (Butler, 2023).

Este sexo que Foucault (2017) sugere como um ideal Biopolítico regulatório perfeito, teria na incitação à significação e desejo por estabilidade *ficcional* global a possibilidade de gestão do corpo individual e populacional, servindo para controlar-gerir desde a coerência e correspondência entre sexo, gênero e sexualidade, como também fenômenos populacionais; natalidade, morbidade etc. Qualquer análise que não levasse em conta que as identidades são *efeitos* de uma economia sexual, poderia resultar em uma análise estéril e pouco atenta a função positiva das redes de poder (ibidem).

Esta coerência interna entre um signo corporal e inteligibilidade, é relida por Butler como *efeito* de dispositivos sexuais através dos quais a heterossexualidade compulsória tem como norte agenciador, isto é, nenhum deles são ontológicos ao *sujeito*, e, portanto, impossíveis de serem algo em *si mesmos*. A genealogia da ontologia do gênero nas análises butlerianas irá sugerir que nenhuma destas *construções* tratam-se de substancias do que alguém é, mas seriam elas reinscrições *performativas*, reforçadas pelas regulações punitivas direcionadas aos *desvios* e por uma plateia social, que por não cessarem, garantiriam o status *de natureza e substância*. Sendo assim, seria o *sexo* efeito de tecnologias performativas?

A noção de sexo histórico e sexo discurso, como uma superfície que necessita de investimento e incitação Biopolítica, tinha como cerne em ambas as análises, de Butler (2023) e Foucault (2017), sugerir movimentações contemporâneas do capitalismo-estatal-colonial. A análise destes novos mecanismos de poder que pretendiam ampliar suas artimanhas no seio do capital-estatal-industrial-neoliberal é trazida também, em 1985, por Donna Haraway (2009), no *Manifesto ciborgue*, para reler a possibilidade de um corpo híbrido, através do qual pretendia-se destituir a fronteira entre *natural* e cultural. Em outras palavras, seu mito do ciborgue anunciava um tecnicovivo.

Este corpo tecnicovivo, que está em constante mediação tecnicocultural, é um híbrido; está ele em constante relação e cruzamento com as mais variadas inscrições tecnológicas, hormonais e prostéticas (Preciado, 2022). Neste lugar, o *dildo* de Preciado ocuparia um ponto central de destituição de uma arquitetura binária sexual de corpo fático; esta prótese *low tech* e *hacker* estaria destituindo a *natureza* de um contrato heterossexual corporal heterossexual, e o lançando a qualquer pessoa, a qualquer parte do corpo. Com a contrassexualidade, Preciado (ibidem) anunciaria a tecnicidade heterossexual da diferenciação sexual binária e a lançaria às ruínas da multiplicidade.

Sendo assim, esta dissertação pretende diluir-destituir a divisão fronteira entre *natureza* e cultura, onde o *sexo* tanto é efeito de sua inteligibilidade, quanto da possibilidade de reinscrever suas próprias lógicas, mesmo de dentro das lutas políticas-epistêmicas de dissidências. Nestes escritos aqui propostos, encontram-se os estudos das coreografias de violência que pretendem ser usadas como contra-ferramentas a ajudarmo-nos a estarmos atentas e fortes, para enfim, sabotarmos e desestabilizarmos a morte de suas coerências internas.

Este movimento, embora incorporado pelas técnicas filosóficas de contraconduta, faço em conjunto com a criança *perguntadeira* que fui, que mesmo mal tendo coragem de falar, - eu era mais tímido do que podia caber naquele corpo pequeno -, não deixava de estranhar as lógicas disfóricas do mundo. Minhas aproximações com os tensionamentos dos lugares binários e sedimentados como *naturais* de gênero se deram desde que eu era criança. Lembro de que não entendia do porquê havia uma separação tão nítida de serviços domésticos que eram para homens e outros para mulheres. Foi minha mãe que, assim que eu pude entender, me ensinou que casa é um lugar de gestão coletivo, e que a manutenção dela também é. Foi junto de minha mãe que aprendi a cuidar e contribuir com aquele espaço, e de que um lugar para ser chamado de lar implica, necessariamente, presença em sua complexidade. Minha mãe se orgulhava de mim, contava a todas da família que eu a ajudava dentro de casa. As tias e avós amavam. Todas elas. De certo modo, eu também me orgulhava, tinha uma certa sensação de pertencimento-refúgio-acolhimento estar ao lado da minha mãe. Mas bem sabia eu que este lugar de cuidado colocava em questão a verdade-funcionalidade do meu próprio corpo. Enquanto criança afeminada de início deste século, sabia que não era suficientemente homem aos olhares policiais heteronormativos. E, talvez, minha mãe e minhas tias também soubessem.

Embichando era uma palavra que eu tinha medo quando criança: “Cuidado para não *embichar*”, vira e mexe ela se enunciava na boca de alguém próximo de mim se referindo ao meu crescimento. *Embichar* era uma ameaça à suposta *natureza* da vida que eu deveria me direcionar. Eu era uma criança que sentia que a reiteração a uma inteligibilidade do sexo verdadeiro era um consenso no qual o acesso era direcionado apenas a alguns, e desde criança, eu sabia, porque nunca pude acessá-lo plenamente.

Ficar mais velho não me impedia de estranhar o mundo e a filosofia. Repensar essas histórias de estranhamento-espanto lançam suspeitas à artificialidade do sexo-gênero-desejo e a maneira que esta tecnologia precisa ser marcada-reiterada no corpo enquanto condição e manutenção de um ideal de humanidade biológica e funcional-ficcional. Se proponho algumas contra-ferramentas para nomear-desnaturalizar uma ontologia binária, elas são apresentadas, nesta dissertação, advindas do incomodo de um corpo *embichado* no espaço-teórico-filosófico,

e que, invertendo e deslocando a seriedade da filosofia ocidental, penso dentro-*entre* suas lógicas em estratégias de subversão. Como diz Foucault: “Eu me pergunto se certo número de temas da filosofia não vieram responder a esses jogos de limitações e exclusões e, talvez também, reforça-los.” (2014, p.43).

Quem seríamos nós sem a ficção de verdade substancial de *nossos* gêneros? Sem lugares estáveis que as redes de saber-poder escolares-jurídicas-médicas-estatais-capitais desejam manter-produzir-gerir? Quem seríamos nós sem a verdade sobre nossos sexos, sem a verdade e certeza sobre nossas identidades? Quem, ou o que, seríamos-estariamos nós se assumíssemos a plasticidade do próprio corpo, e não usássemos desse consenso de suposta *natureza* como um espaço de desumanização de tantas *Outras/os*? Onde mora o cuidado democrático do estado quando se trata da contingência do *sujeito*, quando se trata da instabilidade de um pressuposto de unidade, essência, que deveria ser substancial? Como nós, enquanto pessoas civis, e seja lá o que isso possa significar, recebemos a vida sem condicionar nós mesmas/os e as outras/os a uma estabilidade e coerência entre sexo-gênero-sexualidade? Como recebemos quem não quer e não pode habitar uma identidade fixa, tendo o sexo enquanto signo representante da totalidade corporal? Como amparamos e socializamos crianças, crianças trans, intersexo, não binárias e contratamos a norma enquanto *natureza* e destituímos a humanidade dos denominados “*desvios*”?

Diante dessa ontologia hierarquizante, penso juntamente com as teorias e epistemologias feministas, especificamente *queers e pós feministas*, sugerindo uma análise desnaturalizante da matriz heteronormativa, que pretende rasurar o corpo heterocentrado enquanto condição de enquadramento ao humano. Desse modo, analisarei nestes escritos, juntamente com Butler (2023), Foucault (2017), Paul Preciado (2022) e feministas *queers*, a artificialidade do binarismo de gênero, masculino e feminino, do sexo macho e fêmea, do desejo homo e hétero. Categorias de estabilidade e coerência que são condições para que a vida seja possível, para que se possa habitar o estado-território, e seja considerada/o parte da humanidade.

As rasuras na possibilidade de diferenciação entre sexo e gênero feitas por Butler em “*Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*”, emanada e fortalecida pelos movimentos identitários que tensionavam a unidade ontológica e natural do feminismo, como também muitas outras feministas da época: Donna Haraway, Glória Anzaldúa, Thereza de Lauretis, Audre Lorde etc, “[...]atacarão a naturalização da noção de feminilidade que havia sido, inicialmente, a fonte de coesão do sujeito do feminismo.” (Preciado, 2011,p.17).

O pensamento de Judith Butler (2023) estava interessado, nessa época, em sugerir que o feminismo dependente da diferenciação entre o que é natural (sexo) e histórico-social

(Gênero), reiteraria uma maneira binária de pensar esses efeitos de poder sobre o corpo, fazendo-os e tornando-os reféns da própria norma que desejavam lançar-se além. Essa armadilha humanista que pretende fixar uma unidade governável, manteria o lugar de uma suposta *natureza* e asseguraria a naturalidade da norma sexual pela ilusão do mito do original, portanto, *produto* de uma determinada inteligibilidade cultural hegemônica. Judith Butler (ibid) tensionaria este sistema radicalizando o corpo, no qual o sexo já se trataria de uma marca de gênero *substancializada* reiteradamente, ou seja, passa a propor que não haveria diferenciação estrita entre sexo e gênero, já que não há a possibilidade de uma marca pré-discursiva no corpo anterior à significação. Em outras palavras, para Butler, o sexo é desde sempre uma marca de gênero que através de atos performativos interpelaria e produziria *efeitos unitários, substanciais* e obedientes ao sistema de significação sexo-gênero-desejo (ibidem). Butler, enquanto leitora de Simone de Beauvoir (2016), usaria da crítica à ontologia humanista determinista da mulher e a levaria à desconstrução radical, isto é, *desontologizando* o corpo humano sexuado.

Diante disso, o que pode se provocar de alargamento nas fronteiras dessa binariedade hierárquica através da filosofia? O que a metafísica da substância, reiterada-incitada pela filosofia hegemônica, tem a ver com a *produção* de uma inteligibilidade cultural heterossocial? O que o pensamento filosófico *queer* tem a nos dizer sobre a necessidade do sexo *ser materializado*, e de maneira estável, como condição ao corpo inteligível? De quais maneiras sexo-gênero-desejo é utilizado como uma tecnologia de governo que sustenta a possibilidade da sociedade hétero-capitalista-estatal-colonial? De quais maneiras as desobediências *queers* e inversões enunciativas propõem uma contraprodução ao regime heteronormativo?

Gostaria, portanto, de rasurar o sistema de inteligibilidade que condiciona o enquadramento ao humano, pensando nos fantasmas humanistas que assombram os estudos de gênero, e ao mesmo tempo, coreografando suas rupturas em direção ao pensamento pós sexo, pós humano e pós corpo. Nesse movimento, tensionarei a suposta *natureza* binária e cisheteronormativa do corpo humano, sugerindo a tecnologia do sistema sexo-gênero-desejo como fundamental para a manutenção da ordem Biopolítica da população, e, consequentemente, para a produção de uma economia-utilidade do corpo, isto é, do sistema heteronormativo-estatal-colonial. Chegando, por fim, a sugerir a contra-produção do sistema de coerência entre sexo-gênero-desejo, anunciando a multiplicidade indizível e impensável contrassexual dos pós-corpos.

Pensaremos assim em sexo e gênero enquanto tecnologias de governo, e que a *desconstrução* butleriana à dependência ontológica de uma feminilidade nos feminismos é um disparador para pensarmos no estreitamento de liberdade que os sistemas heterocapitalistas

pretendem nortear-gerir, até mesmo, as dissidências. Este enunciado argumentativo, que abrange um sistema complexo no qual todos os falantes estão interpelados, lança suspeitas a problemáticas de caráter ontológico-ético-político, as quais pretendem tornar os corpos falantes castrados em *efeitos* substanciais *ficcionais* de sexo e gênero.

Pressuponho nestes escritos que o binarismo de castração de corpo enquanto uma substância estável, isto é, a heteronormatividade, não dá conta de enunciar as inúmeras maneiras de vivenciar-rasurar a experiência de “gênero”, “sexo” e “desejo”. Muito embora o pensamento *queer* não pretenda um mundo isento de marcas de gênero, “[...]anuncia os fins da *natureza*” (Preciado, 2022) ao evidenciar o caráter tecnológico da própria heterossexualidade: ridicularizando-a, parodiando-a, e colocando-a na qualidade de artificial e plástica, como qualquer outra.

Na primeira parte do primeiro capítulo, convido às pessoas leitoras a passarem pelo feminismo de Simone de Beauvoir (2016), pensando na potencialidade de suas críticas para desnaturalizar-desontologizar a *situação* da mulher, sugerindo que a categoria não é se não a partir de uma valoração contextual, através da qual pretende torná-la o outro do homem. Presa nessa dialética de dependência, passa a ser impossível alcançar o status de *sujeita*. A crítica a uma ontologia humanista forjada é um ponto de partida importante em nossas conversas, tanto por Simone de Beauvoir ter notado o caráter histórico-contextual da hegemonia masculina, quanto pela impossibilidade do acesso à emancipação em um mundo já valorado pelo Um. Sendo assim; aposta ela na mudança de valores contextuais.

Já na segunda parte do primeiro capítulo, caminho com Judith Butler para radicalizar as teorias de Simone de Beauvoir, que, segundo a filósofa judia-norte-americana, falharia em não perceber a força de seu pensamento. A pensadora pós identitária *desontologizaria* o humano o propor que o sexo e a identidade são ficções substanciais as quais desejam autonaturalizar-se mantendo uma compulsão à estabilidade nos termos metafísicos-binários e heterossexuais. Estaria, portanto, sugerindo Butler, uma inteligibilidade *produtora* da aparência ficcional de substancialidade da diferença sexual, através da incitação e reiteração incessante.

No segundo capítulo, adentraremos no pensamento de Michel Foucault, sobretudo do Foucault da “*História da sexualidade I- vontade de saber*” (2017), onde analisaremos com sua genealogia a produção discursiva da sexualidade moderna, e sua importância referencial aos estudos críticos da substancialidade do *sujeito* sexuado. Contrariando os estudos de gênero da época, Foucault (ibid) pensa no sexo enquanto efeito de incitação-investimento de uma economia sexual ótima-útil-normal. O Sexo em Foucault é pensado enquanto um ideal imaginado no interior da população, possibilitador de novas artimanhas das redes de saber-

poder Biopolíticas. Passaremos, desse modo, pela explosão discursiva, dispositivo de sexualidade e Biopolítica foucaultiana, levando em conta a necessidade de positivação-incitação e gestão do corpo do indivíduo e da população na modernidade, onde este novo modo de governar estava amparado por tecnologias médicas-eugênicas-pedagógicas que pretendiam *produzir e gerir* em seus próprios termos.

No terceiro e último capítulo, dialogo com Judith Butler e sua noção de paródia para sugerir modos de destituir a inteligibilidade cultural heteronormativa, apostando na desnaturalização e bagunça de seus rituais performativos, evidenciando que não haveria um original, mas cópias reiteradas – cópias de cópias- que desejariam garantir a ficção da unidade e estabilidade.

Por fim, anunciando os *fins*, dialogaremos com Paul Preciado (2022) no terceiro tópico do terceiro capítulo, a fim de rasurar-destituir o corpo do contrato sexual heterossocial, nos levando a assumir a contingência e tecnicidade dos *nostros* corpos. Preciado (ibid) desnaturalizaria a heterossocialização e a castração de determinada zona erógena do-no corpo, e defenderia a contrassexualidade como o anúncio de quebra de contrato com o sexo-hétero, desse modo, anunciando a multiplicidade de zonas erógenas impensáveis-indizíveis do corpo. Finalizo, assim, as considerações finais com Jotta Mombaça (2016) e Preciado (2011), lembrando para que veio esta dissertação; um convite a assumirmos a contingência do corpo, a plasticidade do *nosso* sexo-gênero-sexualidade; um convite à saída da heterossexualidade do seu armário *autodenominado-autonaturalizado natureza*.

Para cada pessoa cisgênera que olha a si e se vê como norma, então olha o mundo e o vê como espelho, deixo o seguinte recado: nós vamos desnaturalizar a sua natureza, quebrar todas as suas réguas e hackear sua informática da dominação. (Mombaça, 2016, p.11)

1 PELA DESNATURALIZAÇÃO DO SISTEMA SEXO-GÊNERO-DESEJO

A mulher não se define nem por seus hormônios nem por misteriosos instintos e sim pela maneira porque reassume, através de consciências alheias, o corpo e sua relação com o mundo [...] (Beauvoir, Simone de, 2016, p.550)

1.1 “Ninguém nasce mulher: torna-se³”: uma *desontologia*⁴ da *natureza* da mulher

Começo esta dissertação adentrando aos estudos de Simone de Beauvoir no “Segundo sexo” (2016), publicado pela primeira vez em 1949, com a intenção de sugerir a potencialidade de seu pensamento para a rasura da ontologia da mulher, de modo que, mais tarde, esta mecânica desnaturalizante seria radicalizada por Judith Butler em problemas de gênero (2023), como também exerceria grande influência aos estudos do sistema sexo-gênero-desejo na filosofia ocidental. Proponho, neste início, um estudo acerca das lentes beauvoirianas sobre a condição da categoria mulher enquanto o segundo sexo, e acompanhar, como aponta Beauvoir (ibid), o fato de não haver nada que garanta o destino da categoria se não sua *situação*.

Esta desontologia proposta pela filósofa teve como mobilizadora o desejo de emancipação e liberdade associados tanto aos estudos existencialistas quanto aos estudos críticos da categoria *sujeito* (Rodrigues, 2005), nos quais a moral existencialista pressupõe uma relação de alteridade, afirmando de que o indivíduo somente é *sujeito* a partir do reconhecimento enquanto tal. Esta relação de alteridade no reconhecimento enquanto *sujeito* é fundamental aos objetos de Beauvoir, explicitando que o indivíduo não seria sujeito sob qualquer condição, mas somente quando assume sua transcendência e liberdade no mundo é que poderia ser plenamente *sujeito* e plenamente humano (Johanson, 2020). O problema ético, e nisto consistiria o grande projeto beauvoiriano da obra “O segundo sexo”, é que diante dessa relação de reconhecimento com o mundo, comum ao existencialismo, a mulher não encontraria reciprocidade, isto é;

A mulher é o outro para si mesma. Ela não é o outro do Outro, ela é o outro do Um. Não há, neste caso, uma relação de alteridade pura, autêntica [...]. Deste modo, toda a relatividade concernida ao seu correlativo é negada: a mulher é, assim, lançada à condição de *outro absoluto*. (Johanson, 2020, p.4)

³ Beauvoir, Simone de, 2016, p.11

⁴ Rodrigues, Carla, 2015

A crítica da obra “O segundo sexo” (2016) ao que seria do âmbito da *natureza* da mulher sugeriria a colocação dessa categoria em uma *desontologia* (Rodrigues, 2015). Pois, à medida que o existencialismo sugere um reconhecimento a partir da relação com o outro, e somente esta dialética Sujeito e objeto autorizaria a mulher a reconhecer-se, Simone de Beauvoir passa a precisar desnaturalizar essa relação que permite o reconhecimento apenas a partir da opressão contextual. Em outras palavras, Simone de Beauvoir estaria perguntando sob qual condição contextual de reconhecimento enquanto *sujeito* a fêmea humana estaria *destinada*, como por modos de evidenciar esta ação do Um diante deste *destino*. Nota Beauvoir (2016) que a situação do segundo sexo somente seria valorada em referência contextual e cultural, na qual reconhece a mulher não como igual, mas a partir do Um como referencial, e por isso; seria a mulher o Outro do Um. Neste cenário, a proposta de Simone de Beauvoir implicaria em um problema ético, e como diz Izilda Johanson (2020):

[...] poderá nos dizer também qual tipo de exigência pode e mesmo precisa ser feita ao conhecimento em geral, e à filosofia em particular, para que certas existências – como a de uma mulher, por exemplo – possam, enfim, ocupar lugar de sujeito autêntico nos tantos mundos possíveis e desejáveis de habitar, incluindo, sem dúvida, o da filosofia. (Johanson, Izilda, 2020, p.3)

Adentraremos, tendo essa breve introdução, ao pensamento de Simone de Beauvoir no Segundo sexo com a intenção de acompanhar sua crítica à ontologia da categoria mulher, a colocação da opressão e manutenção da categoria como não *sujeita* no contexto histórico e, como pioneira no pensamento filosófico ocidental hegemônico, a desnaturalizar a ontologia humanista masculina como condicionante à valoração da mulher. Perguntando-se, desse modo, não apenas pelas condições de reconhecimento e alteridade que a mulher se depararia no contexto cultural, mas denunciando uma ontologia humana enquanto valorada pelo plenamente Sujeito. Em outras palavras; os homens sempre disseram o que é o mundo, assim como dizem o que é a mulher (Johanson, 2020).

Diante disso, o objetivo neste início de dissertação é adentrar à crítica de Simone de Beauvoir a uma ontologia humanista que pretende determinar a mulher em um destino *natural*, a relegando à condição de segundo sexo. Determinismo esse, que recoloca a categoria em um destino fatalista e naturalizado, permitindo-a apenas a reconhecer-se como outro do homem incessantemente, isto é, como impossibilitada de ser *sujeita* plenamente. Pensaremos, desse modo, nas contribuições e rasuras de uma ontologia da *natureza* humana feita por Simone de Beauvoir (2016), adentrando em suas críticas à im-possibilidade de reconhecimento-alteridade, como a condição da mulher como assujeitada ao Um. Ressaltando, assim, seu convite à

desnaturalização da *situação* da mulher, que repercutiria, mais tarde, no que chamaríamos de gênero.

1.1.1 A crítica à dialética determinista: Um universal e Outro absoluto

[...] até que ponto o comportamento *natural* do homem se tornou *humano* ou até que ponto o ser *humano* se tornou seu ser *natural*, até que ponto sua *natureza humana* se tornou *natureza*. (Beauvoir, Simone de, 2016, p.557)

Simone de Beauvoir é uma grande pensadora do feminismo ocidental e com ela, o que antes era considerado irrefutável e impensável, fez-se suspeita na história da filosofia, a saber, de que a categoria mulher é uma construção na história-social da humanidade. Esta rasura na naturalidade ontológica da condição da mulher seria uma artimanha-ferramenta desnaturalizante que pergunta pelos meios mundanos que tornaram a fêmea humana Outro do homem, sendo ela; marcada, específica, o sexo plenamente, e ele; o Um, o universal.

Simone de Beauvoir (2016) pretendia lançar suspeitas a essa condição lida como ontológica à categoria, afirmando que o reconhecimento enquanto determinado pela *natureza* somente se daria por apoiar-se em um contexto no qual reforça sua subordinação relativa ao homem, constatando que “Ninguém nasce mulher: mas torna-se” (2016, vl.2, p.11). A filósofa tensionaria essa *natureza* essencial atribuída à categoria, pois evidencia uma dialética de reconhecimento que reforça a dependência do Sujeito como referencial e como caminho para constituição de si. Nesse sentido, sugere Beauvoir (ibid), que os meios de reconhecimento seriam já determinados pelo fortalecimento da essencialidade masculina, relegando à categoria o lugar marcado como o segundo sexo. Simone de Beauvoir denuncia uma ontologia humanista a qual significa e dá as condições de alteridade, isto é; uma tautologia que reiteraria a mulher como o “inessencial” que nunca retorna ao essencial, logo sem reciprocidade (ibidem).

A desnaturalização de Simone de Beauvoir em direção a um humanismo que condiciona a alteridade da mulher enquanto a outra do homem, tensionaria tanto a masculinidade dominante do Sujeito que nomeava a mulher significando-a, como também agiria na manutenção de uma relação de dependência inescapável, onde esse Sujeito, descrito com “S” maiúsculo, seria a referencialidade essencial da própria categoria a se reconhecer como mulher. Nesta estrutura ontológica do humano, Simone de Beauvoir nos chama atenção que a mulher dependeria dessa mesma referência para ser classificada como “o sexo” ou o “a mulher”,

e por isso, uma significação sempre relativa à, em relação ao universal masculino e, portanto, não autônoma. Sendo assim, “A mulher denomina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não em relação a ela; a fêmea é o inacessível perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro.” (ibid, p.13).

Desse modo, “A questão toda está em que, se a mulher é o indivíduo do outro sexo para o homem, o contrário não acontece, a recíproca não é verdadeira.” (Johanson, 2020, p.4), garantindo assim o papel de essencial ao homem, já que o macho qualitativamente possuiria a racionalidade, a qualidade do comando (Aristóteles, 1985) e as condições de valorar o mundo. Diante disso, tanto a mulher quanto as experiências de autonomia e alteridade estariam em uma relação fadada ao Um universal masculino como qualidade irrefutável, pois à medida que o Sujeito se reconhece enquanto plenamente humano, só poderia necessitar ele da objetificação da mulher para reafirmação de si, isto é, edificando a si em contraste a ela (Johanson, 2020).

O Sujeito universal veria a mulher com inúmeras carências de qualidades, já que o macho não precisaria se nomear, tendo em vista que ele é sinônimo de humanidade, e ela “[...]contrário ao homem que se reconhece como tal, é corpo e não pensamento, que é carne e não ideia, que é sexo e não conhecimento, ao contrário, precisa receber uma definição, uma descrição, uma explicação à parte.” (Johanson, 2020, p.2). Essa ontologia codependente, reiterada por inúmeros pensadores da filosofia ocidental, se fez imbricada a possibilidade de a filosofia ser o que é- tal como nos foi dada conhecer. Lembrando de um desses exemplos da tradição, temos o filósofo grego antigo, Aristóteles, que ao longo de suas obras, como na *Política* (1985), tratou de relatar o macho como naturalmente superior a fêmea humana, e nesta dialética, a mulher estaria mais próxima ao animal e à natureza, pois sua *naturalidade* à servidão reiteraria sua falta de atributos *naturais* ao comando.

Essa relação comandante e comandado, como bem lembra Aristóteles (1985) ao tratar da relação entre escravos e livres, habita na naturalidade da mulher ser dominada e na naturalidade do macho a comandar (1985), e nessa via de propriedades qualitativas, Aristóteles formula a problemática da qualidade moral tanto pensando na relação escravo e homem livre, quanto nas possibilidades de mulheres e crianças exercerem qualidades morais. Desse modo, afirma que em todas essas relações o macho exerceria o comando natural de sua alma aos comandados, pois a diferença entre eles seria, sobretudo, qualitativa, e desse modo, o homem deteria a qualidade própria da racionalidade, enquanto as mulheres e escravos não possuíam o *logos*, e, portanto, seriam irracionais.

A falta e a irracionalidade seriam dois princípios ativos para definir a mulher enquanto Outro do homem, tanto em sua realidade vivida quanto na filosofia ocidental, e “Nisto temos

que reconhecer que a filosofia se iguala ao mais baixo e simplório pensamento comum – ou será, talvez, que o produz e o legitima?” (Johanson, 2020, p.2). Diante de tantas análises possíveis, o pensamento filosófico ocidental hegemônico, durante muitos séculos, negou (nega?) a possibilidade de a mulher reconhecer-se enquanto *sujeito* pensante, racional, e autônoma em existência. Simone de Beauvoir relutou a escrever sobre a mulher, e pensemos; por que escreveria se a substancialidade humana propõe uma universalidade abstrata de corpo? Se em seu contexto abalado pelo pós-segunda guerra a situação da mulher não era um tema em questão, e se quer filosófico? No humanismo que Beauvoir tensiona “[...] A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo.” (Beauvoir, 2016, p.12), explicitando que “O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem.” (ibid, p.12).

Esta categoria “O outro” não é feita pela denominada outra, nem em sua própria manutenção enquanto “outra” e nem na manutenção da categoria “Um”, esse referencial é posto pelo Um se definindo enquanto Um, sendo essa dialética situacional uma luta em que o Sujeito se afirmaria negando-a (ibidem). Desse modo, Simone de Beauvoir parece sugerir uma ontologia tautológica do acesso à categoria de reconhecimento, liberdade e autonomia, como sendo elas mesmas valoradas em um contexto masculino, e por isso, o reconhecimento enquanto mulher fortaleceria a própria masculinidade enquanto soberana e a mulher enquanto objeto.

A filósofa, desse modo, denuncia uma estrutura ontológica humanista na qual prescreveria a alteridade e o reconhecimento a partir da sujeição e reiteração da mulher no lugar de Outro, onde o mecanismo de reconhecer a si e de autonomia estaria fadado a reiteração e manutenção da inteligibilidade do sujeito universal. Sendo assim, “A experiência de liberdade pensada no âmbito do existencialismo só estaria, portanto, acessível ao homem.” (Rodrigues, Carla, 2019, p.6), e “Deste modo, toda a relatividade concernida ao seu correlativo é negada: a mulher é, assim, lançada à condição de outro absoluto.” (Johanson, 2020, p.4).

Neste sentido, Izilda Johanson (2020) sugere que a mulher em Beauvoir seria o sujeito inautêntico, porque não haveria caminhos para emancipar a si, sendo ela produto de uma situação de opressão, constituída a partir de “[...]um ponto de vista estrangeiro sobre si mesma.” (Johanson, 2020, p.4), pois a “[...]opressão atuaria em sua própria identificação com a categoria, de modo que a mulher reconhecer-se-ia como fruto dessa opressão, e por isso, como produto de uma situação.” (Johanson, 2020, p.4). Sendo assim, eis que a filósofa decide investigar com o corpo, com a situação vivida, essa ontologia universal e transcendental do filósofo (Johanson, 2020), desnaturalizando uma ontologia determinista do segundo sexo e do Um, isto é;

[...]resolve tomar a palavra para dizer não apenas a si mesma, mas para dizer também, a partir disso, algo da maior relevância sobre essa pretensa humanidade, sobre esse pretense sujeito universal e ontológico do filósofo e, com isso, algo também acerca da sistematicidade, do alcance e da medida do conhecimento que ele produz. (Johanson, 2020, p.2)

1.1.2 Situação e o segundo sexo: crítica à *natureza* mundana

Ninguém nasce mulher: torna-se. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como ser Outro. (2016, vl.2, p.11)

Para desnaturalizar essa relação contextual fadada à fatalidade de Outro do Um, Simone de Beauvoir sugeriria a noção de *situação* que identificaria a valoração da mulher pela referencialidade masculina contextual, isto é, sua categoria de corpo vivido e de segundo sexo seria uma *situação* de mundo, no qual essa valoração se daria somente pela relação de inautenticidade como objeto. De modo que “O indivíduo do segundo sexo é, pois, aquele que se constitui em função e como produto de uma situação, ou melhor, de um conjunto de situações de opressão: numa palavra, é um sujeito inautêntico.” (Johanson, 2020, p.4).

Nenhuma dessas valorações seriam garantidas por destinos biológicos, psíquicos ou econômicos, mas sim por uma situação de mundo vivida em relação de mediação. Simone de Beauvoir sugere uma complexidade que não apenas denunciaria a opressão vivida pela categoria, mas também apontaria aos caminhos da alteridade como negativo, já que a humanidade teria um valor-pesar masculino, onde a própria alteridade da mulher seria assimilada por um destino valorado em um mundo masculino.

Mas de onde viria essa submissão situacional mundana da mulher? A filósofa vai dizer que não há nada na *natureza* que garanta a forma que fêmea humana assume no seio da sociedade (2016), mas ao contrário; sua situação é fundamentalmente causada por escolhas humanas. Esta proposta de desnaturalização do segundo sexo como *produto* na e da história, teria como condição “[...] que o segundo sexo não é natural, não é causado, nem determinado: nem biologicamente, nem psiquicamente, nem materialmente.” (Johanson, 2020, p.5). O que faz Simone de Beauvoir estar interessada em traçar-relatar-tensionar os caminhos nos quais a criança (Beauvoir, 2016, vl.2) se tornaria o segundo sexo, e desse modo, a autora propõe desnaturalizar o arcabouço de opressões à mulher diante da situação vivida; colocando-a na

historicidade mundana e refutando a ideia de *natureza* biológica e, desse modo, afirma que não se nasce mulher, mas que se torna, se advém mulher.

Importante notar que o que Simone de Beauvoir chama de segundo sexo não se trata da anatomia da diferenciação sexual natural, mas de um mobilizador do sistema de classificação situacional advindo do Um universal, que mantém e sujeita a mulher enquanto segundo do homem. Isto é, estaria apontando a problemas éticos como; inautenticidade e autenticidade, sujeito e objeto, servidão e liberdade (Johanson, 2020). O conceito de segundo sexo em Simone de Beauvoir é, sobretudo, um estudo ético e crítico da *naturalidade* da categoria vivida social da mulher advinda da relação com o Um enquanto referencial, e desse modo, a marcação do sexo é uma situação de inautenticidade que precisa ser modificada atribuindo-a ao contexto.

Mas, em quais limites a crítica ao que é lido como destino natural e determinista operaria em seu pensamento no segundo sexo? Pode-se sugerir que, em um primeiro momento, estaria direcionada ao Um universal que se reiteraria enquanto Ser dominante em uma humanidade na qual o valor de modo irrefutável, isto é, enquanto plenamente sujeito, e em seus termos; Absoluto, autêntico e humano. Como consequência, sua crítica à naturalidade determinista da mulher implicaria em uma denúncia à ontologia que condiciona as relações de alteridade em uma humanidade plenamente masculina.

Em um segundo momento, à medida que Simone de Beauvoir tensiona esse caráter *natural* ontológico da humanidade enquanto masculina, a suposta naturalidade da situação vivida pela categoria mulher passa ser tensionada. A saber; já que sua condição de não *sujeita* foi reconhecida por uma relação que privilegiaria o homem como naturalmente universal, ela teria como recurso desontológico apontar para o contexto. Isto é, não há determinação natural no destino da mulher, a não ser uma práxis advinda das relações contextuais. Ou seja, tanto a valoração do homem e da mulher, quanto a relação sujeito e objeto, estariam na cultura, de modo que não haveria determinação natural a obedecer, mas sim, situacional; o segundo sexo seria uma situação referencial e inautêntica.

A crítica ao que é valorado como *natural* parece operar no núcleo do pensamento de Beauvoir, a saber; quando tensiona a dialética determinista que mantém o Um universal e o Outro absoluto como referenciais por assimilação, e sugere desnaturalizar essa relação fadada a codependência. Assim, se “A cultura, universal e valorada na situação mundana, carrega valores masculinos; [...] de qual modo historicizar metodologicamente e epistemologicamente essa cultura que se diz abstrata sem recorrer a discursos reivindicativos?” (dos Santos, Magda, 2014, p.350).

Mas, e ao mesmo tempo, suas críticas à situação contextual da mulher apresentaria alguma conservação da ideia de *natureza*, sendo essa comum a seu (e nosso) tempo. A esse exemplo, a filósofa diz que diferente das submissões e imposições desse sistema universal de Sujeito, como do Um a povos indígenas, negros, que tornam - se o Outro do Um (Beauvoir, 2016), a mulher sempre foi o Outro do homem. Assim, “[...] por mais longe que se remonte a história, sempre estiveram subordinadas ao homem: sua dependência não é consequência de um evento ou evolução, ela não aconteceu” (ibid, p.15), isto é:

Um administrador colonial não tem nenhuma possibilidade de se portar corretamente com os indígenas, nem um general com seus soldados; a única solução consiste em não ser colono nem chefe; mas não há como um homem impedir de si mesmo de ser um homem. (ibid, p.549)

Neste sentido, algumas estruturas *naturais* seriam lidas em Simone de Beauvoir pelo âmbito da “virtude de sua estrutura fisiológica” (ibid, p.15), explicitando que a diferenciação sexual seria em parte um dado e não um momento histórico da atividade humana, isto é, podemos dizer que Simone de Beauvoir ora opera com categorias de *natureza* nela mesma, ao passo que ora também as investiga. Sendo assim, podemos dizer que em seu pensamento “Não é a biologia que a determina, mas a valoração de dados biológicos no âmbito da cultura e, nessa medida, o natural e o biológico ora se misturam sob a pauta de uma conotação pejorativa.” (dos santos, Magda, 2014, p.356). Desse modo, podemos sugerir tanto a potência desnaturalizante de seu arcabouço teórico situacional e contextual, quanto os limites de sua desnaturalização.

Desse modo, podemos sugerir que Simone de Beauvoir tinha em mãos um arcabouço teórico que *desontologizava* as relações de alteridade e reconhecimento que classificavam a mulher enquanto segunda em relação ao homem. Para este movimento, a filósofa parece supor que a práxis masculina faz uso da categoria natureza sempre em favor da emancipação do Senhor. Mas, apesar disso, algumas *naturalidades* não poderiam ser recusadas, como a existência do útero ou do próprio sexo enquanto anatomia. Muito embora o valor desses atributos apareça aqui como contextual, o *significado* sexual *em si* não era um alvo desnaturalizante neste momento, mas, sobretudo, o segundo sexo enquanto uma condição, como uma realidade de situação secundária e dependente.

1.1.3 Liberdade, situação e segundo sexo

A ambiguidade de uma categoria valorada em um mundo feito por homens e que a definiria em relação a eles, parece sugerir a urgência de uma reivindicação do status de *sujeito* plenamente humano. Através do qual pudesse vivenciar a alteridade e liberdade fora da co-dependência, ou seja, a alteridade em Simone de Beauvoir estaria vinculada a necessidade de um reconhecimento social, e por isso, a coletividade contextual da categoria mulher seria fundamental para reivindicar o status de *sujeita*.

A liberdade parece estar em relação com a noção de situação (dos Santos, Magda. 2014), pois, já que o reconhecimento da categoria mulher adviria da opressão pelo contexto mundano dessa situação vivida, e no pensamento de Beauvoir não poderia haver alteridade sem um contexto, logo a mudança social, econômica e política da situação do segundo sexo seria a condição de liberdade.

A possibilidade de alteridade e de *sujeita* plena, mobilizadora do segundo sexo, fica sugerida com o desejo por uma mudança contextual coletiva, tendo em vista a necessidade da categoria mulheres ter uma unidade referencial na qual pudesse se reconhecer fora das relações Sujeito e Objeto. Essa necessidade de *desontologização* (Rodrigues, 2015) da mulher aponta, sobretudo, a uma mudança contextual, pois “[...] como encontrar a independência no seio da dependência?” (Beauvoir, 2016, p.26).

A preocupação da autora em colocar a luta por liberdade e emancipação da categoria no âmbito da luta coletiva contextual, e não na salvação individual, sugere a impossibilidade de uma luta solitária, intitulado-a de ridícula e patética (2016). Diante disso, direciona o trabalho por emancipação e liberdade ao âmbito da coletividade, reiterando com a necessidade de uma mudança de contextos situacionais e de realidade vivida da categoria, para enfim, reconhecer-se como plenamente *sujeita*. A liberdade “[...]só poderia assumir-se na autenticamente na revolta: é o único caminho aberto aos que não tem a possibilidade de construir o que quer que seja; cumpre-lhes recusar os limites de sua situação e procurar abrir caminhos do futuro[...]” (ibid, p.439), sugerindo que não há outro caminho para a liberação da mulher do que trabalhar pela sua libertação (ibidem).

Este arcabouço teórico de Simone de Beauvoir, desejava desnaturalizar noções de destino *natural* da mulher colocando-a no âmbito do que é cultural, tensionando o determinismo dialético presente na ontologia da categoria, sugerindo que a emancipação e alteridade fora das

relações de opressão somente seriam possíveis com a refutação do Um como uma unidade referencial de reconhecimento.

Este reconhecimento à autonomia parece ter como necessário o entrelaçamento da complexidade de suas críticas; à dialética determinista natural entre o Um e o Outro - na medida que sugere essa relação de codependência fadada a sujeição -, ao humanismo presente na universalidade valorativa da biologia, psicanálise e materialismo histórico - na medida que esses saberes são sempre valorados pelo Um -, em sua noção de situação – através da qual sugere a opressão da mulher advinda de uma situação mundana e não da *natureza* -, e sua noção de alteridade e emancipação da mulher – através da qual evidencia a necessidade de uma unidade da categoria na qual possa ser ela mesma referência de alteridade fora da relação Sujeito e Um.

Sendo assim, esses arcabouços desnaturalizantes, sugerem que a opressão à categoria somente é possível pela sua valoração ocorrer em um mundo masculino. Desse modo, ao tensionar a referencialidade do Um enquanto absoluto e do Outro enquanto sujeitada, desembocaríamos no projeto de Beauvoir e sua demonstração do caráter valorativo da cultura do um na biologia, no materialismo histórico e na psicanálise.

Assim, se a emancipação da categoria é impossibilitada pela fêmea humana estar valorada numa situação de opressão, não seria suficiente uma “igualdade na desigualdade” (ibidem, p.547), pois quando “[...] a mulher apela para a desigualdade abstrata que lhe garantiram, e o homem para desigualdade concreta que constata.” (ibid, p.547), somente reafirmaria a hipótese de a realidade vivida valorar a situação da fêmea e do macho humano.

Simone de Beauvoir nos chama atenção para uma tautologia humanista que pretende deter os meios de significar e valorar o mundo e a mulher atribuídos ao Senhor, de modo que qualquer promessa dentro desse contexto já estaria fadada a reiteração dele mesmo. Sendo assim, a libertação seria possível somente com intenso trabalho por mudança contextual e situacional, pois “[...]a resignação não passa de uma renúncia e fuga: não há, para a mulher, outra saída senão a de trabalhar pela libertação.” (ibid, p.439).

Sendo assim, podemos sugerir que Simone de Beauvoir tem em sua crítica à ontologia *determinista* da mulher a desnaturalização dos saberes que re-colocam a categoria enquanto dependente do homem, apontando para os usos contextuais da biologia e da *natureza*. Diante disso, seu arcabouço desnaturalizante concentrava-se em sugerir que as valorações do *natural* estavam em favor de um sistema cultural masculino e opressor, que detinham os recursos - pactos de sentido - para significar a si como senhores, e tudo isso, a partir da justificativa irrefutável de serem plenamente sujeitos e humanos. O humanismo que objetifica a mulher,

sugerido por Simone de Beauvoir, seria expandido e esmiuçado nas análises dos saberes, que em sua época, estavam em fortalecimento; a biologia, a psicanálise e o materialismo.

1.1.4 Desnaturalizando o determinismo biológico, psicanalítico e materialista do segundo sexo

[...] para ele, a fêmea é o sexo, logo ela o é absolutamente. (Beauvoir, 2016, p.12)

Os usos da categoria *natureza* pela biologia para justificar a inferioridade da mulher seria articulado pelo Sujeito no desejo por reiterá-la enquanto o Outro absoluto e em direção a manutenção de sua hegemonia, e, desse modo, valorando e tornando possível o que seria do âmbito do pensamento biológico. Evidentemente, a Simone de Beauvoir (ibid) seria impossível desnaturalizar um sistema de opressão cultural, reivindicando os termos de autonomia e liberdade, sem contestar os usos da categoria *natureza* e de seus destinos “[...] fisiológicos, psicológicos ou econômicos” (ibid, p.26), isto é, investigando e lançando na valoração cultural esse destino *natural* e determinado da mulher.

A biologia é formulada em um mundo valorado pelo Sujeito que não produz saberes se não dentro da dialética determinista que reforça a senhoria do Um e a manutenção da soberania masculina como uma ontologia, relegando a mulher à situação de um conjunto de órgãos, um ovário ou um objeto sexual. O pesar valorativo do nomear-se “macho” soar como um elogio, ao passo que a mesma apelação à *natureza* ao nomear-se “fêmea” tratar-se de uma ofensa, que reduz e confina a mulher a seu sexo (2016), exemplificaria o compromisso da biologia com um projeto de manutenção da dialética sujeito e objeto. Nesse sentido, o pensamento beauvoiriano teria em seu cerne; a ideia de natureza biológica como valorada em uma situação mundana da cultura amparada pela dialética Sujeito e Outro.

A reprodução sexual é um argumento utilizado pelo destino biológico para justificar tanto a “importância” quanto também a irrelevância da mulher, neste argumento, o segundo sexo carregaria e nutriria a semente viva, enquanto o homem seria o criador da semente, e assim, o criador da vida. A ideia de que a mulher apresenta apenas o gameta passivo enquanto o esperma nutri e torna viva a reprodução, foi um argumento utilizado por Aristóteles que “[...] imagina que o feto é produzido pelo encontro do esperma com o mêsruo; nessa simbiose a mulher fortalece apenas uma matéria passiva, sendo o princípio masculino força, atividade movimento, vida.” (ibidem, p.36). Esta ideia aristotélica passa por toda idade média e chega até

a modernidade com alguma força, onde os estudos acerca das glândulas reprodutivas femininas associadas à luz dos testículos masculinos permitiram nomeá-las enquanto ovários homólogos à glândula masculina, sugerindo que a mulher se delimitaria apenas a manter vivo um indivíduo já ativo e formado em seu ovário.

Simone de Beauvoir, ao longo de sua primeira contestação à natureza biológica, procura provar o papel importante de ambos os sexos na reprodução sexual, e desse modo, percebe que não é a *natureza* que produz a mulher enquanto Outro, já que seu papel no reino animal e na espécie humana exerceriam tanta importância quanto o masculino, mas seria a realidade vivida em um mundo valorado pelo Um que colocaria a mulher como sujeitada e assimilada. Assim, afirma que o corpo da mulher:

[...]só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana. (ibid, p.65)

Por assim dizer, não é a natureza que define a mulher, mas é “[...]esta que se define retomando a natureza em sua afetividade” (ibidem, p.67), pois as teorias que retomam a justificar a gênese da sujeição da mulher em seu corpo *nele mesmo*, não se sustentam se não pautadas nas ideias de sua própria construção, ou seja, do Sujeito enquanto senhor. Nesse sentido, a suposta *natureza* da mulher seria produzida, e mantida, em uma situação histórica-cultural opressora. Nesta rasura com a possibilidade de uma biologia ausente de interesses culturais, Simone de Beauvoir estaria tensionando os usos da categoria *natureza* e sua servidão aos interesses do plenamente humano.

Indo de encontro à suspeita do que é lido como plenamente *natural*, mas valorado na cultura de opressão à categoria mulher, Simone de Beauvoir analisaria o pensamento psicanalítico, e muito embora não tenha hesitado em fazer uso da contribuição psicanalítica em seu argumento mobilizador da desontologia da mulher, a psicanálise não deixaria de ser um alvo de suspeita. O argumento psicanalítico de que “[...] nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito.” (ibid, p.67), é um interessante exemplo do encontro entre Simone de Beauvoir e a psicanálise. No entanto, como tudo que é valorado no mundo do Um, “[...] como todas as religiões – cristianismo, marxismo -, ela se revela, sobre um fundo de conceitos rígidos, de uma elasticidade embaraçante.” (ibid, p.66).

A psicanálise, segundo a filósofa, não iria além de sua ontologia opressora; sugerindo a identificação com o falo (no caso dos homens) e do complexo de castração (no caso das mulheres) como símbolos freudianos valorados na dialética determinista entre Sujeito e Objeto. Simone de Beauvoir estaria lançando ao contexto histórico e à *situação mundana* o símbolo fálico como agente de ação da dialética Sujeito e Outro, e o retirando de seu caráter universal-natural. Isto é, se Freud supõe que a mulher se sente um homem mutilado, é porque a ideia de mutilação implica uma comparação e valorização “[...]calcados sobre um modelo masculino.” (ibid, p.70).

Segundo Simone de Beauvoir as mulheres não desejariam possuir o falo peniano, como aponta Freud no complexo de Édipo, mas é por estarem em situação em um mundo valorado pela superioridade masculina vivida que faz com que a mulher deseje sair do estado de sujeição. Isto é; “[...]não é a ausência do pênis que provoca o complexo, e sim o conjunto da situação; a menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos[...].” (ibid, p.72), ou seja, as mulheres não desejam ter o falo, mas o acesso a categoria *sujeita*.

Para a psicanálise Freudiana, esse desejo passaria a ser lido como masculino e viril porque a própria noção de liberdade é vista como um valor fálico-masculino, o que permite Simone de Beauvoir sugerir que a psicanálise de Freud somente se encontraria na ordem do simbólico a partir da interação com a história, isto é, com um contexto valorado culturalmente no qual tem o Um como referencial. Como quando diz:

O existente é um corpo sexuado; nas suas relações com outros existentes, que são também corpos sexuados, a sexualidade está, portanto, sempre empenhada; mas se o corpo e a sexualidade são expressões concretas da existência, é também a partir desta que se pode descobrir-lhes as significações: sem essa perspectiva, a psicanálise toma, por verdadeiros, fatos inexplicados [...] (ibid, p.74-75)

“Este simbolismo que não caiu do céu nem jorrou das profundezas subterrâneas: foi elaborado, assim como a linguagem, pela realidade humana [...]” (ibidem, p.76), e estaria sempre em relação de ação com outros corpos e contextos. Nesse sentido, Beauvoir sugere que; a sexualidade, as posições sexuais, assim como a condição da mulher, são construções sociais-culturais, e de igual modo, nos lembra que em seus estudos não há sujeito, assim como também não há soberania do pênis e passividade da vagina, fora de um contexto através do qual valoram-se estes processos de reconhecimento e alteridade.

Magda dos Santos (2014) nos alerta para quando Beauvoir diz que o falo somente seria valorado em um mundo que o existente é o Ser, e do mesmo modo, a biologia somente é

valorada em um mundo no qual toma a natureza a partir de valores culturais, estaria nos chamando atenção que “[...]As contribuições da biologia, psicanálise, materialismo histórico merecem ser tomadas, mas sob a consideração de que o corpo, a vida sexual e as atividades humanas só fazem sentido no contexto vivido da existência.” (dos Santos, Magda, 2014, p.356).

Desse modo, a significação soberana que se atribui ao falo não passaria da valorização do *alter ego* masculino, onde; a força da ereção, o tamanho do pênis, a ejaculação, passam a ser fonte de orgulho ao homem desde a infância (2016), pois este ego masculino que a mulher nunca pode acessar, trata-se do contexto em que se depara desde pequena. Nesse sentido, “[...] a menina não se aliena numa coisa apreensível, não se recupera; em consequência, ela é levada a fazer-se inteira por objeto, a pôr-se como o Outro.” (ibidem, p.77). Mas, e se houvesse um objeto que a mulher pudesse fazer-se sujeito, e alienar-se, faria o pênis sentir sua fraqueza e sua perda de prestígio (ibidem)? Essa pergunta de Beauvoir é curiosa; ela não somente suspeitaria de uma psicanálise valorada num mundo masculino, como sugeriria uma mecânica de identificação fora dessa relação referencial ao Um. Simone de Beauvoir parece desejar enfraquecer a valoração contextual do falo mesmo estando em 1949.

O fato de a psicanálise ler o desejo de liberdade da mulher e associá-la à virilidade fálica, permitiria Simone de Beauvoir sugerir que a noção de humanidade tanto é masculina, quanto também os caminhos para a autonomia também são. Isto é, se a mulher ao afirmar sua transcendência estaria se pautando na ideia de desejar ser um homem, e quando o homem a afirma ele está em direção a sua virilidade, somente pode a filósofa afirmar que se “[...]todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho.” (ibid, p.81), o valor da noção de humanidade e autonomia, portanto, somente podem ser masculinas.

Simone de Beauvoir cumpriria de modo bastante contundente a inserção da psicanálise em um desejo de manter as estruturas opressoras da mulher enquanto segundo sexo, suspeitando do simbolismo do falo lido como transcendental, colocando seu valor na situação da existência vivida, ou seja, a significação do simbólico por meio da castração tratar-se-ia da alienação do ego no qual a mulher não é autorizada a acessar.

Diante disso, a psicanálise apresentaria suas contribuições, mas, sobretudo, seus limites; “Assim como não basta dizer que a mulher é uma fêmea, não se pode defini-la pela consciência que tem de sua feminilidade; toma consciência desta no seio da sociedade de que é membro.” (ibid, p.78). Portanto, a psicanálise seria desnaturalizada por Simone de Beauvoir ao sugerir que sua significação é valorada em uma ontologia cujo o desejo é o de manter a soberania masculina e a mulher enquanto Outro do homem, garantindo, assim, que os

argumentos psicanalíticos diagnosticassem e tornassem patológicas as mulheres como a “histérica”, por exemplo, sob o argumento de distanciamento da identificação com a castração.

Dando continuidade ao estudo de Simone de Beauvoir por *desontologizar* o segundo sexo inserindo-o na construção social, e distanciando-se da possibilidade de uma *natureza* feminina determinada por um destino biológico ausente de história, a filósofa não deixaria de apostar também no materialismo histórico como ferramenta teórica para argumentar que “A humanidade não é uma espécie animal: é uma realidade histórica.” (ibid, p.83).

O argumento materialista ao afirmar que “A sociedade humana é uma *antiphysis*: [já que] ela não sofre passivamente a presença da Natureza, ela a retoma em suas mãos” (ibid, p.83), permite Simone de Beauvoir sugerir que “[...] a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado: entre os dados biológicos só tem importância os que assumem, na ação, um valor concreto[...]” (ibid, p.83). Diante disso, sugeriria que não é o corpo nu que define sua valoração, mas sim, o âmbito histórico de seus usos, já que “Na história humana, o domínio do mundo não se define nunca pelo corpo nu: a mão com seu polegar preensivo já se supera em direção ao instrumento que lhe multiplica o poder; desde os documentos de pré-história o homem surge sempre armado.” (2016, p.83).

O materialista auxiliou Simone de Beauvoir a argumentar em direção a crítica da ontologia de *natureza* feminina, colocando a mulher na materialidade histórica e apostando na impossibilidade de história *natural* ausente de ação. No entanto, o materialismo dialético não a permitiria ir além da abordagem e chave de leitura direcionada a perspectiva do trabalho, da propriedade privada e de ferramentas. Ou seja, muito embora a colocação da mulher na cultura através do materialismo histórico permitisse Simone de Beauvoir sugerir que sua valoração dependia da situação mundana, por outro, reduziria os termos de emancipação, autonomia e opressão a serem plenamente alcançados e compreendidos através da inserção da mulher no proletariado. Nesse sentido, entender a origem da sujeição através da propriedade privada e da perspectiva do trabalho, garantiria que o destino fatalista do trabalho fosse instrumento, lente e finalidade de luta.

Entender o destino de sujeição da mulher associado à propriedade privada, fez com que o materialismo de Engels, segundo Simone de Beauvoir, apresentasse seus limites ao determinar tanto a emancipação das mulheres através do trabalho, quanto a opressão também através dele. Nesta crítica, Engels não notaria que “[...]a fraqueza muscular da mulher só se tornou uma inferioridade concreta na sua relação com a ferramenta de bronze e de ferro[...] e não constituíam em si mesmo uma desvantagem se não dentro de dada perspectiva.”(2016, p.87). Desse modo, não bastaria explicar a relação e interesse do homem pela propriedade

privada e ferramenta, mas antes, seria “[...] preciso captar toda a atitude do homem armado com a ferramenta, atitude que implica uma infraestrutura ontológica”. (2016, p.87), pois “Quando inventou os instrumentos de bronze não se contentou mais em explorar os jardins; quis arrotear e cultivar vastos campos: não foi do bronze em si que jorrou essa vontade.” (ibid, p.88).

Simone de Beauvoir traz essa discussão para evidenciar que a sujeição da categoria mulher não seria justificada pela suspensão das classes ou da igualdade trabalhista, pois “[...] esse projeto não basta ainda para explicar por que ela foi oprimida: a divisão do trabalho por sexo poderia ter sido amigável.” (2016, p.88), e se assim não foi, foi por essa relação estar amparada em uma realidade vivida na qual o status de plenamente Sujeito pertence ao Ser, isto é;

[...]esse fenômeno é consequência do imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original aos domínios sobre o Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher. (ibid, p.88)

A redução da opressão da mulher justificada por um conflito de classes, feito por Engels, não explicaria o caráter singular dessa opressão (ibidem), ao contrário, a exemplo do governo URSS, as velhas coerções do patriarcado foram ressuscitadas, de modo que:

[...] reavivou as teorias paternalistas do casamento; e com isso foi levada a pedir novamente à mulher que se torne objeto erótico[...]. É impossível, vê se por esse exemplo, encarar a mulher unicamente como força produtora; ela é para o homem uma parceira sexual, uma reprodutora, um objeto erótico, um Outro através do qual ele busca a si próprio. (ibid, p.90)

Com esta crítica e anúncio de insuficiência do materialismo histórico de Engels, Simone de Beauvoir afirmaria que a relação que une a mulher ao homem “[...] não foi criada pela ferramenta de bronze: a máquina não basta para abolir.” (2016, p.90), e sendo assim, para reconhecer essa relação “[...] é preciso ir além do materialismo histórico que só vê o homem e na mulher entidades econômicas.” (ibid, p.90). Assim, do mesmo modo que recusou o monismo sexual de Freud, recusará pela mesma razão o monismo econômico de Engels. (Beauvoir, p.90).

Por fim, Simone de Beauvoir não recusará “[...] contribuições da biologia, da psicanálise, do materialismo histórico, mas consideremos que o corpo, a vida sexual, somente existe para o homem na medida que os apreende dentro da perspectiva global de sua existência.” (2016, p.91). Isto é, “[...] não se deve crer que basta modificar a situação econômica para

que a mulher se transforme, [...]enquanto não tiver acarretado as consequências morais, sociais, culturais etc. que anuncia e exige: a nova mulher não poderá surgir[...]”. (2016, p.551).

1.1.5 O segundo sexo enquanto corpo vivido e situação mundana: considerações a Simone de Beauvoir

Ninguém nasce mulher: torna-se. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como ser Outro. (2016, vl.2, p.11)

A valoração da fêmea humana à situação de segundo sexo se faz, portanto, por um conjunto de aparatos sociais, morais e culturais que atuam desde a infância, juventude, iniciação sexual, vida de casada, para construir e manter a mulher associada a sujeição enquanto Outro do homem. Explicitando que a dialética de sujeição Eu e Outro teria na psicanálise e na biologia o desejo de reforço de uma ontologia *natural* e determinista, Beauvoir pretendeu sugerir que ambos estes saberes garantiriam as chaves e lentes de leitura da categoria como presa a um destino de não sujeita. Diante disso, essas epistemes passam a ser lidas como não são *naturais* em seu pensamento, e , no mesmo sentido, a situação da mulher também não é. Este deslocamento desnaturalizante, permitiu-a sugerir que “[...] nada é natural na coletividade humana e que, entre outras coisas, a mulher é produto elaborado pela civilização[...]”, e assim, “[...]se essa ação fosse dirigida de outro modo, levaria a outro resultado.” (ibid, p.550)

A suspeita de Beauvoir aos mecanismos de manutenção da situação da fêmea humana é contundente ao apontar a valoração situacional da mulher que durante séculos foi vista associada a um destino fatalista. E, irrefutavelmente, deveria cumprir seus papéis *naturais* devido; sua biologia associada a carência de qualidades, a reprodução sexual como passiva e determinada, a sua anatomia ligada a fraqueza muscular, a sua identificação com o simbólico associado a castração e com o desejo inalcançável do *alter ego* fálico.

A possibilidade de a mulher ser *sujeita*, exercendo sua autonomia, transcendência e liberdade, é uma urgência a Simone de Beauvoir em uma época em que, não muito distante da nossa, as mulheres não podiam acessar direitos básicos como; autonomia corporal, reprodutivo e financeiro. Para que esta possibilidade de Ser fosse possível, a filósofa apostaria na unidade da categoria como um mobilizador de mudanças contextuais em direção a alteridade e reconhecimento enquanto *sujeita*.

Essa urgência e colocação da mulher em uma autonomia existencial através da qual pudesse exercer sua transcendência, não impediu que Beauvoir tensionasse-denunciasse um contexto histórico cultural de manutenção das estruturas de sujeição da mulher em suas amplas promessas de liberdade. Neste sentido, a suspeita da “liberdade em desigualdade” estava atrelada a emancipação ser prometida através da inserção do segundo sexo no mercado de trabalho, onde “[...] a mulher “moderna” aceita os valores masculinos: tem a pretensão de pensar, agir, trabalhar, criar da mesma maneira que os homens[...]” (ibid, p.543). E, embora essa inserção pudesse servir como alguma liberdade e independência do Senhor, não estaria a mulher isenta de uma nova e dupla servidão; o marido e o patrão. Isto é, reivindicar os seus direitos dentro dessa organização social não bastaria, pois tratar-se-ia de uma inserção em um mundo já valorado pelo Um, reiterando uma relação fadada a opressão, pois “[...] em vez de procurar diminuí-los se iguala a eles.” (ibid, p.543). Desse modo, o convite do segundo sexo é ir além de valores opressores: “O certo é que até aqui as possibilidades da mulher foram sufocadas e perdidas para a humanidade e que já é tempo, em seu interesse e no de todos, de deixa-la enfim correr todos os riscos, tentar a sorte.” (2016, p.540).

Desse modo, podemos sugerir que Simone de Beauvoir teria em mãos a potencialidade de sua teoria desnaturalizadora da *situação* do segundo sexo, afirmando que se “não há corpo nu”, não há destino biológico que defina a forma que a fêmea humana assume em sociedade. E, diante dessa *situação*, Beauvoir estaria desnaturalizando tanto a mulher quanto ao homem, os colocado em uma relação contextual de ação e práxis, e nessa prática, o homem nunca está em pleno repouso, ao contrário, ele está em luta e desejo de dominar, possuindo-a, consumindo-a e destruindo-a (ibidem). Nesse sentido, sugere a filósofa que a manutenção do status de plenamente humano se dá pela relegação da mulher a Outro absoluto, pois nessa afirmação de si “[...] o Outro, que o limita e nega, é lhe, entretanto necessário: ele só se atinge através dessa realidade que ele não é.” (2016, p.199).

Esta retirada da mulher de um destino fatalista, desnaturalizando um contexto onde o homem é o Ser e ela é o Outro, explicita uma tautologia determinista, lida como natural, mas que é assegurada através de contextos que naturalizam essa dialética de dependência. E, nesse sentido, somente são mantidos pelo interesse na manutenção da dominação masculina enquanto plenamente *sujeito* e humano. Este arcabouço desnaturalizador contextual e não *natural*, permitiria, em suma, uma série de repercussões e desdobramentos teóricos-políticos pós Beauvoir. Os feminismos ocidentais, nas décadas de 60 e 70, que ansiavam por mudanças contextuais e pela identificação do inimigo patriarcal no qual pudesse direcionar a ação política, veriam na filósofa uma grande potencializadora da união da categoria e no direcionamento das

lutas pela igualdade e fraternidade. Mas, seriam suficientes as críticas de Simone de Beauvoir à *situação* da mulher para *desontologizar* o corpo sexuado? Estaria a filósofa lançando suspeitas aos mecanismos de naturalização em seu amplo sentido? Quais pressupostos de *natureza* humana sua crítica ao determinismo natural ainda se ampararia? E de modos cruzados, apresentaria potência e limite?

1.2 Butler e o pós gênero: Ruínas- rasuras- derivas

[...]que tipos de continuidades se presume que existam entre sexo, gênero e desejo?
(2023, Butler, p.11)

1.2.1 Butler leitora e radicalizadora de Simone de Beauvoir

Judith Butler, em 1990, ao publicar “*Problemas de gênero: feminismos e subversão da identidade*”, teria em seu arcabouço teórico Simone de Beauvoir (2016) como uma de suas referências, seja para radicaliza-la ou para ir além dela, de modo que sem essa obra não teria escrito problemas de gênero (Rodrigues, 2019). Nesse sentido, tanto Butler *sublevaria* o pensamento beauvoiriano (Fermenias, 2012), quanto “[...] se vale de Beauvoir para radicalizar a desontologização do sujeito que já se anunciava na filósofa francesa.” (Rodrigues, 2019, p.2).

Simultâneo a adentrarmos ao pensamento Butleriano, nos atentaremos a *herança* de suas lentes advindas de Simone de Beauvoir, movimento que Carla Rodrigues chama atenção em seu artigo “Ser e Devir: Butler leitora de Beauvoir” (2019). Nos lembra Rodrigues que o pensamento beauvoiriano notaria o caráter instável da categoria mulher e a teria lançado em seu caráter mutável, ou seja, a mulher não seria um Ser, mas um constante devir. Nesse sentido, sugere que a troca dos termos “*tornar*” por “*devir*” explicitaria o movimento devir-mulher (ibid, 2019), reforçando o argumento da filósofa de “[...] desontologizar a existência para lançá-la numa experiência de “liberdade situada”, tema tão caro a Beauvoir.” (2019, p.2).

Diante disso, este devir-mulher teria lançado a categoria a partir da obra “O segundo sexo” (2016) na experiência do deslocamento. Ou seja, ao deslocar a mulher da categoria ser para o devir, explicitaria Beauvoir que o não se “nasce mulher, se advém”, “não se é mulher, se advém”, conta com uma desontologia dos atributos lidos como naturais a categoria mulher (Rodrigues, 2019, p.2).

Este devir mulher anunciado por Simone de Beauvoir (2016), no entanto, seria insuficiente para Judith Butler (2023) porque não haveria uma substância fixa que garantisse que um corpo sexuado viria a identificar-se com o “*devir-mulher*” (Rodrigues, 2019). Isto é, passa a ser “[...]insuficiente, porque passará a ser preciso interrogar que essência ou substância poderia oferecer a garantia que um corpo nascido fêmea venha a devir mulher.” (Rodrigues, 2019, p.3).

Simone de Beauvoir não teria notado a radicalidade de sua própria crítica a desontologização do corpo (Butler, 2023), mas, em conjunto a ela, Butler pôde sugerir a desontologização dos atributos ontológicos do sujeito, ou seja, “[...] não se é um corpo, se advém” (Rodrigues, 2019, p.3). Este Argumento desnaturalizador a permitiu, mais tarde, contestar a teoria política feminista em sua essência, por presumir uma identidade definida compreendida pela categoria mulheres, “[...]que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada.” (Butler, 2023, p.18).

A crítica de Butler a identidade poderia ser lida como uma retomada ao pensamento de Simone de Beauvoir (Femenías, 2012) a partir da noção da categoria mulher como uma situação cultural (Femenías, 2012). A professora María Luisa Femenías, em seu artigo “*A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir* (2012)”, nos chama atenção sobre a maneira como Butler viu em Simone de Beauvoir a possibilidade de intensificar sua teoria sobre os corpos enquanto uma situação mundana reiterada (2012). Nesse sentido, sugere que Butler, em seu “*Problemas de gênero*” (2023), pôde anunciar que a noção de representação da categoria mulher e da estabilidade da identidade como condição ao feminismo estaria amparado em uma tautologia humanista compulsória por ter nessa crítica a noção de *situação* de corpo vivido advinda de Simone de Beauvoir. Assim, Beauvoir possibilitaria sua crítica ao determinismo *natural* da diferenciação biológica no seio do feminismo (Femenías, 2012).

Judith Butler é uma das principais estudiosas acerca da estabilidade da categoria mulher como condição política do *sujeito* no feminismo ocidental, está ela preocupada com os processos de exclusão que a manutenção de uma estabilidade da categoria interpela e vela, afirmando “[...] que é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui ou o que deveria constituir, a categoria mulheres.” (2023, p.18). E, afirma Butler, que:

Os domínios da ‘representação’ política e linguística estabeleceram a priori o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito tem que ser atendidas para que a representação possa ser expandida. (Butler, 2023, p.18)

Esta radicalidade a desontologia do *sujeito* faria Butler (ibid) suspeitar de uma matriz discursiva heteronormativa que pretendia garantir o efeito de substancialidade amparado na divisão sexual da categoria mulher. Isto é, Butler levaria a radicalidade a impossibilidade de um corpo ser anterior ao discurso, onde o corpo passaria a ser percebido, em seu pensamento, enquanto reconhecido apenas através dos discursos heteronormativos, e em termos beauvoirianos, reconhecido por valorações contextuais.

Butler (ibid) precisaria desfazer a coerência e inteligibilidade entre o sexo (*natural*) e o gênero (construído) como norte aos movimentos feministas dos anos 1980 e 1990, pois essa dualidade garantiria a distinção e manutenção da heterossexualidade enquanto um dado irrefutável da *natureza*, determinante na definição da categoria mulheres. Este significado sexual no cerne do que é lido para determinar a mulher não seria *neutro* ou *natural*, mas uma marca da inteligibilidade do gênero valorado na cultura.

O par sexo e gênero precisaria ser desnaturalizado por Judith Butler como sua principal premissa em problemas de gênero (2023), e, embora sua crítica a manutenção do sexo como natural tenha sido direcionada em um primeiro momento a Beauvoir (1998), sugerindo uma suposta manutenção de um cogito de corpo sexuado no pensamento beauvoiriano, Simone de Beauvoir não teria formulado o par sexo e gênero, mas, ao contrário, o teria rebatido fortemente com a colocação da mulher na categoria contextual e cultural (Rodrigues 2019). Importante notar ainda, que Simone de Beauvoir não teria trabalhado com o conceito de gênero, e muito embora os estudos feministas pós segundo sexo tenham-na como referência (Rodrigues, 2019), tratou ela do corpo em situação vivida, onde o segundo sexo é, sobretudo, uma *situação* cultural.

Nesse sentido, o conceito de situação permitiria Butler ver nas denúncias beauvoirinas a potência de expansão de seu argumento para desontologizar o corpo em sua radicalidade. Diante dessa mecânica desnaturalizante, pretende Butler desfazer a possibilidade de separação entre o que é *natural* (sexo) e construído (gênero), evidenciando que esta fronteira entre *natureza* e cultura tem como desejo a manutenção de um corpo previamente heterossexual, e, de modo irrefutável e compulsório, carregaria o sexo como última marca da *natureza*.

Butler como leitora de Beauvoir (Rodrigues, 2019), desenvolveria seus estudos radicalizando o arcabouço teórico que a filósofa francesa tensionou, ou seja, não apenas a categoria mulher como uma *desontologia*, mas a própria possibilidade da existência do corpo passa a ser questionada. Nesse sentido, a noção de diferenciação sexual como uma condição que torna a vida humana possível, já estaria marcada pelo desejo substancial do gênero, sendo assim, este sexo precisa ser historicizado e lançado no contexto.

Neste ponto de encontro e desencontro, característico da *desconstrução* (Rodrigues, 2019), Butler potencializaria sua crítica a estabilidade do *sujeito* enquanto condição ao movimento e emancipação política, sendo a desontologia da categoria mulher e do humano, presente embrionariamente no segundo sexo (2016), mobilizadora de problemas de gênero (2023). Assim, permitindo-a radicalizar a suspeita do sexo enquanto um discurso cultural e histórico, operante na manutenção da substancialidade da categoria mulher. Portanto, como sugere Rodrigues (2019); Butler concordaria com o pensamento beauvoiriano e o levaria às ruínas “*desconstrucionistas*”.

Rodrigues (2019) nos lembra da importância de não produzir uma rivalidade entre as duas autoras, defendendo a diferença entre o que seria uma crítica de uma *desconstrução*. Nesse sentido, sugere que Butler vê em Simone de Beauvoir a possibilidade de ir além dela, *desconstruindo* a categoria identitária e perguntando pelas condições de manutenção de estabilidade do *sujeito* político, já que “O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes.” (Butler, 2023, p.18).

Começar por Simone de Beauvoir a pensar na historicidade do sistema sexo-gênero-sexualidade, implica lembrar do trabalho filosófico enquanto uma tradução coletiva; a todo tempo, estamos numa rede teórica em tradução, que se faz no ruminar das estruturas sedimentadas e nas passagens e entrelaçamentos de lentes teóricas. Por assim dizer, não haveria separações nítidas nas traduções filosóficas e na história do pensamento (Preciado, 2022), e desse modo, a potencialidade da crítica butleriana não teria ocorrido sem a força emanada dos estudos feministas desontologizadores da *natureza* determinista da mulher e do gênero. Sendo assim:

Não há qualquer história a ser contada sobre como saímos de feminista para *queer* ou para trans. O motivo para isso é que nenhuma dessas histórias está no passado; elas continuam a acontecer de modos simultâneos e sobrepostos enquanto ainda os contamos. Elas acontecem, em parte, pelas maneiras complexas como são assumidas por cada um desses movimentos e práticas teóricas. (Butler, 2023, p.16)

A potencialidade da destituição da ideia de determinação *natural* pelo sexo teria sido, portanto, introduzida por Simone de Beauvoir no Segundo sexo, e mais tarde, Judith Butler, como sua leitora, teria encontrado em seu pensamento modos de ir além dele (Rodrigues, 2019). A crítica por *desontologizar* a identidade e o deslocamento do corpo sexuado à historicização é um dos pontos de partida para a possibilidade do pensamento Butleriano em problemas de gênero (2023), que notaria o fato de não haver garantia que a diferenciação sexual prescrevesse

o “tornar-se mulher”, ou o “*devenir* mulher”, isto é, a radicalidade do pensamento de Simone de Beauvoir permitiu Butler notar que o “ninguém nascer mulher” tem como fundamento o fato de não haver uma essencialidade do humano (Rodrigues, 2019).

Assim, a radicalização da ideia de corpo em *situação* histórica adviria de Simone de Beauvoir quando a mesma coloca a ontologia da mulher e do segundo sexo em uma *situação*, pois “Beauvoir diz claramente que alguém ‘se torna’ mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural de fazê-lo.” (Butler, 2023, p.29). Diante deste arcabouço, esta compulsão será intensificada por Judith Butler para desestabilizar a essencialidade do humano e do corpo, em conjunto a suas leituras pós estruturalistas e lésbicas (Foucault, Derrida, Monique Wittig, Gayle Rubin etc).

Se o corpo nos debates do significado de *construção* parece fadado a ser lido como um dado no qual a cultura se circunscreveria, como um meio passivo que se inscrevem significados culturais, precisaria Butler tensionar estas noções dizendo que o corpo em *si mesmo* é uma *construção ficcional*. Conhecida por suas ruínas, a era pós gênero, pós identidade, e as teorias queers, compõem e possibilitam suas críticas à estabilidade do gênero. Em outras palavras, o gênero passa a ser lido como uma determinação humanista, pautado em valorações culturais que detém as condições de enunciar a verdade. Diante disso, o sistema sexo-gênero-desejo, na abordagem de Butler, é analisado fora de uma investigação dualista entre causa e efeito, o que amplia sua crítica a uma ontologia humanista heteronormativa, que em parte foi tensionada por Simone de Beauvoir com sua crítica ao humanismo.

Sugiro, por fim, que a valoração cultural e contextual que Simone de Beauvoir atribuiu à categoria mulher possui forte influência no pensamento de Butler (Rodrigues, 2019, Femenías, 2012), onde esse arcabouço desnaturalizante seria radicalizado na medida em que Butler (2023) colocaria o sujeito enquanto um efeito contextual e situacional. Sendo assim, a manutenção da estabilidade determinista do *sujeito* no feminismo seria um risco tautológico que garantiria a normalidade da heterossexualidade como uma ontologia *natural*.

1.2.2 Butler e o pós-gênero

A crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia significante masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo. (Butler, 2023, p.37)

Os feminismos lançavam-se em um contexto que tinha como base princípios políticos universalistas e humanistas, ou seja, que levava em conta a possibilidade de “igualdade”, “fraternidade” a partir do “sujeito de direito”. Mas, já que a noção de *sujeito* foi construída a partir de uma série de exclusões raciais e de gênero (Butler, 1998), parecia impossível lançar-se além dessa inteligibilidade se não colocando em questão a própria estabilidade do *sujeito* no centro da ação política.

Há um esforço da política representativa de garantir a estabilidade do *sujeito*, ou seja, ela “[...]precisa desde o início presumir seu sujeito, da referencialidade da linguagem, da integridade das descrições institucionais que proporciona, pois, a política é impensável sem um fundamento, sem essas premissas.” (Butler, 1998, p.13). Diante dessas pressuposições universalistas de *sujeito* e política, e tendo em contrapartida o movimento de colocação do *sujeito* no feminismo enquanto contingência, nos perguntemos: seria possível pensar em um movimento político sem o *sujeito* como premissa? Sugere Butler, em seu texto “Fundamentos contingentes” (1998), que:

Afirmar que a política exige um sujeito estável é afirmar que não pode haver oposição política a essa afirmação. Com efeito, essa afirmação implica que uma crítica do sujeito não pode ser uma crítica politicamente informada, mas antes, um ato que põe em xeque a política enquanto tal. (Butler, 1998, p.14)

Perguntar pelo *sujeito* político não implica eliminá-lo, mas o colocar em contingência enquanto necessidade de estabilidade, nas palavras de Butler: “[...]é perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas consequências de tomar o sujeito como um requisito ou pressuposição da teoria.” (Butler, 1998, p.15).

Diante das acusações de destituição da unidade do *sujeito*, fundamental à política, e de denúncias de um pós estruturalismo que se pautaria em uma “[...]base metafórica para uma negociação de relações de poder [...]” (1998, p.19), faz Butler rebater o projeto universalista de velha política perguntando: “[...] que projeto racionalista designará de antemão o que conta como acordo? Que forma de imperialismo cultural insidioso legisla para si mesmo sob o signo do universal?” (ibid, p.19). Isto é:

[...]o poder permeia o próprio aparato conceitual que busca negociar seus termos, inclusive a posição do sujeito do crítico; e mais, que essa implicação dos termos da crítica no campo do poder não é o advento de um relativismo niilista incapaz de oferecer normas, mas ao contrário, a própria pré-condição de uma crítica politicamente engajada. (1998, p.19)

No pós estruturalismo que encontraria os estudos de gênero do século XX, a preocupação de Butler não era de acabar com os fundamentos clássicos ou de afirmar-se como um “antifundamentalismo”, mas “[...] interrogar o que o movimento teórico que estabelece fundamentos autoriza e o que precisamente exclui ou priva de direitos.” (1998, p.20). Nesse sentido, “Estabelecer um conjunto de normas que estão acima do poder ou da força é em si mesmo uma prática conceitual poderosa e forte que sublima, disfarça e amplia seu próprio jogo de poder, recorrendo a tropos de universalidade normativa.” (ibid, p.20). Afinal, como podemos amparar uma política no universal se essa pretensa à universalidade é contextual? Ou seja, “[...]Como poderemos fundamentar uma teoria ou política em uma situação de discurso ou posição de sujeito que é “universal” quando a própria categoria do universal apenas começa a ser desmascarada por seu viés altamente etnocêntrico?” (1998, p.20).

Desse modo, a universalidade parece ter como base a anulação de qualquer *outro* que esteja fora dessa pretensa, se impondo enquanto naturalmente universal e indiscutível. A exemplo dessa universalidade fadada ao fracasso, Butler (1998) nos lembra dos ideais Norte Americanos que precisavam democratizar o Iraque à força, pois este país estava *fora* das noções universais de razão e democracia, e nesse sentido, “[...]esse gesto violento revela, entre outras coisas, que as noções de universalidade são instaladas mediante a anulação dos próprios princípios universais que deveriam ser implementados.” (ibid, p.21).

Colocar o *sujeito* em questão parece ser a grande aposta de Butler (1998), já que a substancialidade e estabilidade do *sujeito* como princípio universal parece estar na base ontológica do reconhecimento enquanto humano. Desse modo, “[...]o sujeito é constituído mediante uma exclusão e diferenciação, talvez uma repressão, que é posteriormente escondida, encoberta, pelo efeito da autonomia.” (ibid, p.29). Em outras palavras “O sujeito é construído mediante atos de diferenciação que o distinguem de seu exterior constitutivo, um domínio de alteridade degradada associada convencionalmente ao feminino [...]” (ibid, p.29). Assim, “[...]é importante lembrar que os sujeitos se constituem mediante a exclusão, isto é, mediante a criação de um domínio de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, representações de degradação, populações apagadas da vista.” (1998, p.31)

Butler nos lembra que colocar o *sujeito* em contingência e expor sua constituição não implica em determiná-lo e estabiliza-lo, mas “[...] ao contrário, o caráter constituído do sujeito é a própria pré-condição de sua capacidade de agir.” (ibid, p.30). Nesse sentido, “[...] o que permite uma reconfiguração significativa e consciente das relações culturais e políticas senão uma relação que pode ser virada contra si mesma, retrabalhada, resistida?” (ibid, p.30).

Perguntar pelas condições de possibilidade da estabilidade do *sujeito* implica levar em conta a necessidade de movimento da própria política, sendo essa não uma questão a priori, mas a contingência do que constitui o *sujeito*, onde este não pode *ser* um dado de antemão, e muito menos finalizado, mas continua a ser interpelado pelas práticas discursivas que o constituíram (Butler, 1998, p.31). Nesse sentido, o sujeito não só é contextual como não há sujeito anterior ao político, por isso:

Não é suficiente dizer que o sujeito está invariavelmente engajado num campo político; este fraseado fenomenológico não percebe que o sujeito é uma realização regulada e produzida de antemão. E como tal, é totalmente político; com efeito, talvez mais político no ponto em que se alega ser anterior à própria política. (ibid, p.31)

A noção de poder de Foucault, que *produz* - positiva (2017), permite Butler (2023) nos sugerir que este sujeito político é a contingência dessas práticas através das quais o poder legítima e governa, a partir das mesmas condições que esta rede de poder estabeleceu. Isto é, trata menos de afirmar sua inexistência, mas de “[...] que certas versões do sujeito são politicamente insidiosas.” (2023, p.32). E em lentes foucaultianas, trata de “[...]um apelo a retrabalhar essa noção fora dos termos de um dado epistemológico” (ibid, p.32), por isso “[...]um esforço de re-significar o sujeito como um lugar de re-significação.” (ibid, p.32).

Nesse sentido, poderíamos questionar junto da colocação tão sagaz de Butler que: Justo “[...] agora, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas chegam para anunciar que o sujeito está morto.” (ibid, p.33)? No entanto, como não tensionar noções hegemônicas de *sujeito* a partir de críticas tão contundentes à ontologia humanista enquanto um projeto imperialista colonial advindas de Gayatri Spivak e Gloria Alzaldúa? (Butler, 1998), e, pergunta ainda: “Por meio de que exclusões se construiu o sujeito feminista e como esses domínios excluídos retornam para assombrar a “integridade” e a “unidade” do “nós” feminista?” (1998, p.34). Diante disso:

Querem as mulheres tornar-se sujeitos com base no modelo que exige e produz uma região anterior de degradação, ou deve o feminismo tornar-se um processo que é auto-crítico sobre os processos que produzem e desestabilizam categorias de identidade? (ibid, p.34)

Diante dos riscos de ler o pós estruturalismo enquanto um niilismo, nos lembra da importância de não pensar em *desconstrução* enquanto destruição, ou seja: perguntar pela contingência do sujeito do feminismo e sua condição de possibilidade é provocar aberturas numa noção hegemônica de mulheres e lançá-la em *devir*. Se Butler reconhece a importância

da categoria mulheres para reivindicações políticas e legislativas, é porque vê a possibilidade de usos estratégicos do termo e de conciliação de ambos os pressupostos, mas, alerta que; o movimento político feminista não parece encontrar forças no esforço por especificar, unificar, a categoria mulheres; como apostando em especificidades biológicas, mas encontra sua radicalidade política quando aponta para a contingência. O que, segundo Butler:

[...]não quer dizer que o termo “mulheres” não deva ser usado, ou que devamos anunciar a morte da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo de diferenças indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação. (1998, p.35)

Isto é, “[...]liberar o termo num futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir” (ibid, p.35). Neste sentido:

Paradoxalmente, pode acontecer que somente mediante a liberação da categoria mulheres de um referente fixo se torne possível algo parecido com “capacidade de agir”. Pois se o termo permite uma re-significação, se o referente não é fixo, então se tornam possíveis possibilidades de novas configurações. (ibid, p.35)

Se o termo mulheres apresenta alguma estabilidade política e representacional é porque a noção estabilizou-se em termos normativos ganhando a noção de *natural* e normal, e assim, o significado totalizou o significante, isto é, o termo foi imobilizado por:

Tempo demais e o que foi determinado como “referente” do termo foi “fixado”, normalizado, imobilizado, paralisado em posições de subordinação. Com efeito, o significado foi fundido com o referente, de tal forma que um conjunto de significados foi levado a ser inerente à natureza real das próprias mulheres. (Butler, 1998, p.37)

Mas, pergunta: não deveria haver regras para estabelecer o enquadramento ao termo mulheres? E quem determinaria essas regras? Segundo Butler, a articulação dessas regras somente passa a ser possível através do desejo de manter a disputa política por fundamentação da categoria. O que não quer dizer que não existam regras, mas que elas estão em constante renegociação no pensamento de Butler, isto é, “Que esses fundamentos existam apenas para serem questionados é o risco permanente do processo de democratização.” (ibid, p.37). Assim, a totalidade de uma nova universalidade somente seria possível a partir de novas exclusões (Butler, 1998), o que permite Butler apostar em um contexto em que o “O termo ‘universalidade’ teria de ficar permanentemente aberto, permanentemente contestado,

permanentemente contingente, a fim de não impedir de antemão reivindicações futuras de inclusão.” (ibid, p.22). Ou seja, à medida que qualquer teoria política comprometida com a democracia e com horizonte pós colonial pretenda se colocar como radical, ela precisaria reivindicar e contestar sua própria autoridade, seus próprios termos e fundamentos que é obrigada a estabelecer (1998, p.22).

Este gesto de Butler ao olhar para o pós estruturalismo enquanto uma teoria que pode ser articulada ao âmbito do político, lançando em contingencia seus termos (Butler, 1998), tem como objetivo e encontro; o feminismo enquanto um movimento político, a noção de representação no feminismo, e em seu núcleo, a pergunta: “quem é o *sujeito* do feminismo?”. Esses são alguns dos pressupostos que em “*Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*” (2023), seriam profundamente analisados e rasurados.

Neste ponto, portanto, Butler parece levar a noção de unidade da categoria mulher ao encontro de sua crítica ao problema da substancialidade do *sujeito* no feminismo onde a diferenciação sexual atuaria como uma natureza irrefutável, isto é; o par sexo e gênero, seria tensionado enquanto uma violência performativa e colonial, que pretende governar aquilo que *produz*. Sendo assim:

Se há um medo de que, por não ser mais capaz de tomar como certo o sujeito, seu gênero, seu sexo ou sua materialidade, o feminismo vá afundar, talvez seja interessante examinar as consequências políticas de manter em seus lugares as próprias premissas que tentaram assegurar nossa subordinação desde o início. (1998.p.42)

1.2.3 *Sujeito fundacionista e o poder positivo*

Butler veria nos estudos foucaultianos e em sua noção de poder que *produz* a produtividade da lei, a possibilidade de notar que “[...] os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar.” (Butler, 2023, p.18), sugerindo que “As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos - isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo ‘proteção’ dos indivíduos [...]” (2023, p.18-19). Nesse sentido, por estarem condicionados a esta estrutura política, “[...]os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas.” (2023, p.19). Assim, “[...] se a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como ‘o sujeito’ do feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional.”

(2023, p.19), logo “[...] o sujeito feminista se revela discursivamente constituído, e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação.” (2023, p.19). Portanto, “[...]um apelo crítico a esse sistema em nome da emancipação das ‘mulheres’ estaria inelutavelmente fadado ao fracasso.” (2023, p.19).

Se o *sujeito* é uma questão cara à política, e sobretudo, para à teoria política feminista, logo a “[...]construção política do sujeito precede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão [...]” (2023, p.19). O *poder*, assim, produziria aquilo que alega representar, e desse modo, segundo Butler, a teoria política tem de se ocupar com a função dupla do *poder*: produtiva e jurídica (2023). Nesse sentido, não bastaria achar meios que as mulheres pudessem ser representadas na política e na linguagem, mas a crítica feminista deve compreender ainda como a categoria mulheres, *sujeito* do feminismo, [...]é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca emancipação.” (2023, p.20).

A anterioridade de um *sujeito* fictício pré-social suscita a impossibilidade de haver um sujeito à espera de representação diante da lei ou pela lei (Butler, 2023), e talvez, essa possibilidade de anterioridade de um sujeito pré-social seja constituída se não pela “[...]lei como fundamento fictício de sua própria reivindicação de legitimidade.” (2023, p.20). Nesse argumento, esta hipótese do “sujeito perante a lei” pode ser vista como “[...] o vestígio contemporâneo da hipótese do estado natural, essa fábula fundante que é constitutiva das estruturas do liberalismo clássico.” (2023, p.20). Portanto:

A invocação performativa de um ‘antes’ não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social. (Butler, 2023.p.20)

Este tensionamento do sujeito acarretaria em um outro problema ao feminismo: de que o termo mulheres “[...]denote uma identidade comum” (2023, p.20), um significante consensualmente instável a representar o desejo das mulheres, e que mesmo no plural, se tornou um termo problemático (2023, p.20). Isto ocorreria, não apenas porque o gênero não seria tudo o que alguém é:

[...] mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. (2023, p.21)

Essa impossibilidade de separar o gênero das intersecções em que são construídas (2023), anunciaria uma crítica à impossibilidade do *sujeito* do feminismo representar e

emancipar politicamente este mesmo *sujeito*, sendo ele os meios e o fim de luta. Desse modo, explicita Butler, que o fantasma humanista presente na noção de *sujeito* somente encontraria sentido dentro de uma concepção fundacionista e pré-social de *sujeito*.

Esta pressuposição de uma identidade comum às mulheres no feminismo, “[...]acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal hegemônica da dominação patriarcal ou masculina.” (2023, p.21). Do mesmo modo, a crítica ao *sujeito* universal acarreta na recusa imediata de modos de explicar a opressão às mulheres a partir do viés universalista, sendo essa perspectiva “[...]amplamente criticada nos anos recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismo de opressão de gênero nos contextos culturais concretos que ela existe” (2023, p.21), já que “[...]insistir a priori no objetivo de ‘unidade’[...] supõe que essa seja um pré requisito para ação política, e o mais importante, quando está ‘unidade’ for ou não alcançada, [...]podem impedir a dinâmica de autoformação e autoeliminação[...]” (2023, p.39).

Este argumento, sugere tanto os perigos de um *sujeito fundacionista* no feminismo, quanto o risco de fazer uso dessas artimanhas das redes de poder para promover os meios e fins de liberdade, pois “[...]que espécie de política exige esse tipo de busca prévia da unidade? Talvez as coalizões devam reconhecer suas contradições e agir deixando essas contradições intactas.” (2023, p.40).

À medida que o feminismo tinha em seu movimento a urgência por representação e reconhecimento, fins até hoje em disputa, teve em seu cerne a necessidade de uma opressão em comum à categoria mulheres, o que fez com que a perspectiva universalista apostasse no patriarcado como resposta a contextos variados de opressão. Mesmo que hoje a ideia de um patriarcado universal seja facilmente contestada, a noção *mulheres* surge como resquício desse momento, a qual é muito mais difícil de superar. (Butler, 2023, p.22).

Mas haveria alguma especificidade em comum as mulheres? Ou elas somente se encontrariam em termos de opressão? (Butler, 2023) Judith Butler vai dizer que não só o termo mulheres pode ser reconhecido através de um conjunto de opressões de um mundo binário, masculino ou feminino, como a “especificidade” do feminino é mais “[...] uma vez totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a ‘identidade’ como tornam equivocada a noção singular de identidade.” (2023, p.22). Sendo assim, será a “unidade” necessária para o movimento político ou ela apenas mina a potencialidade política do movimento? E, “[...]não será, precisamente, a insistência prematura no objetivo de unidade a causa da fragmentação cada vez maior e mais acirrada das fileiras? (2023, p.40).

Assim, segundo Butler, as propostas de universalidade e unidade do feminino são minadas pelas mesmas restrições do discurso representacional que pretende a universalidade, já que a insistência em um *sujeito* estável, sendo essa categoria una às mulheres, gera “[...] inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. Esses domínios de exclusão revelam as consequências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios.” (2023, p.23).

Certamente a crítica de Butler à identidade, em problemas de gênero, não pretende uma recusa da política representacional, pois as “[...]estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; consequentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica das suas práticas de legitimação.” (2023, p.23-24). Sendo assim, a aposta Butleriana consistiria em “[...] formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam.” (2023, p.24).

Sendo assim, Butler sugere que é tempo de empreender numa teoria radical que retire do feminismo a necessidade de “[...]uma base única e permanente[...]” (2023, p.24), pois a estabilidade de gênero não garante a premissa básica da política feminista, passa a ser necessário “[...]uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político.” (2023, p.25), onde “[...]certas formas de fragmentação podem facilitar a ação, e isso, exatamente porque a unidade da categoria mulheres não é nem pressuposta nem desejada.” (ibid, p.40).

Nesse sentido, a que preço o *sujeito* pode dizer a verdade de si mesmo? (Foucault, 2000) e de igual modo, a que preço a política com finalidade na representação garante seu funcionamento? E sendo assim, “[...] que relação de dominação e exclusão se afirmam não intencionalmente quando a representação se torna o único foco da política?” (2023, p.25). Butler, assim, conclui o primeiro tópico de “*problemas de gênero*” (2023), sugerindo que a identidade não pode ser o fundamento da política do feminismo, pois a formação dessa identidade ocorre no interior dessa mesma rede de poder, isto é, na matriz heterossexual. Sendo assim, “[...]paradoxalmente, a ideia de ‘representação’ só venha realmente a fazer sentido para o feminismo quando o sujeito ‘mulheres’ não for presumido em parte alguma. (ibid, p.25), já que:

Sem a expectativa compulsória de que as feministas devam instituir-se a partir de um acordo estável e unitário sobre a identidade, essas ações bem poderão desencadear-se mais rapidamente e parecer mais adequadas ao grande número de ‘mulheres’ para as quais o significado da categoria está em permanente debate. (ibid, p.41)

Por fim, a contestação da unidade e especificidade do *sujeito* do feminismo passa a ser sugerida por Butler no desejo de rasurar um sistema ontológico que nossos contextos históricos ocidentais, filosóficos ou de senso comum, carregam de modo *natural* e insuspeito: O sexo enquanto representante de gênero.

1.2.4 Desfazendo o par sexo e gênero

[...] a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres”. (Butler, 2023, p.39)

[...]a categoria de sexo não é nem invariável nem natural, mas sim um uso especificamente político da categoria da natureza[...] (Butler, 2023, p.195)

Judith Butler realiza importantes desvios nos estudos de gênero na década de noventa do século passado, marcando o pensamento *queer* que estava em crescente movimento, com seu livro “*Problemas de Gênero - feminismo e subversão da identidade*” (2023). As rasuras e desvios que Butler apresenta nessa obra, e que nos acompanham nessa dissertação como a suspeita da im-possibilidade *natural* no e do corpo, são sugeridas por Butler como um caminho de reivindicação e denuncia: todo corpo está inserido no discurso que significa esse mesmo corpo.

Nesse tópico, iremos caminhar com os movimentos da autora e com sua aposta de rasura a uma natureza sexual pré-discursiva que tensiona um regime ontológico condicional ao *sujeito*: a matriz heteronormativa. Essa, que pressupõe o corpo como um dado ontológico, tanto no senso comum quanto na filosofia humanista, esconderia um pacto de natureza consensual-colonial de manutenção e produção de uma economia de corpo e da essencialidade do Sujeito, onde o par sexo-gênero operaria no cerne dessa substancialidade, e, portanto, precisaria ser contestado.

Essas rasuras de Judith Butler têm como ponto de partida sua crítica a dualidade substancial presente no pensamento feminista até os anos 80, onde a diferenciação sexo e gênero serviu para sugerir a desnaturalização de uma série de categorias *biológicas* deterministas atribuídas à mulher que acarretaram, e acarretam, em discriminações e preconceitos até os dias de hoje (Rodrigues, 2005). Nesse argumento, essa “[...]tese originalmente concebida para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção

entre sexo e gênero atende a tese de que por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos: o gênero é culturalmente construído[...]” (Butler, 2023, p.26). Sendo assim, “[...]a unidade sexual do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo.” (2023, p.26).

Esta diferenciação dualista estava na base do pensamento feminista que ansiava por liberdade e igualdade, onde o funcionamento dessa distinção passou a ser tensionado por Butler na medida que rasura a metafísica da substância e os estudos substanciais do *sujeito*. Perguntando-se: “E o que é, afinal, o sexo? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais ‘fatos’ para nós? Teria o sexo uma história?” (2023, p.27). Segundo Butler a:

[...]posição feminista humanista compreenderia gênero enquanto um atributo da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância, caracterizada essencialmente como uma substância ou um “núcleo” de gênero estabelecido, denominado pessoa, que denota uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem. (2023, p.33)

Desse modo, carregar o par sexo-gênero em sua estabilidade e imutabilidade, garantiria a manutenção da heterossexualidade enquanto plenamente normal e viável, dentro da inteligibilidade cultural que lê o sexo inserido na relação significado e significante, isto é, o sexo enquanto *natural* e o gênero enquanto construído. Nesse sentido, não sugeriria a noção de “construção” que “[...] certas leis geram diferenças de gênero em conformidade com eixos universais da diferença sexual?” (2023, p.28). Assim, não consistiria esse argumento em uma identificação à categoria a partir da heterossexualidade compulsória?

Assim, Butler precisaria desmontar a “[...]dualidade sexo/gênero e fez uma crítica ao feminismo como categoria que só poderia funcionar dentro do humanismo.” (Rodrigues, 2005, p.179), já que a unidade da diferenciação sexual somente garantiria a substancialidade do sujeito mulheres caso este fosse imobilizado e amparado numa determinada cultura.

A diferenciação sexual enquanto uma verdade *natural* já não mais podia operar como condição do movimento político feminista, pois já seria ela uma marca da heterossexualidade que circularia e impediria novas apostas. Diante dessa diferenciação entre o que é lido como *natural* e construído, seria possível defender uma *natureza* de corpo? Seria possível acessar a *natureza* em si? A impossibilidade de uma *natureza* pura fica sugerida quando Butler se pergunta por uma história da binariedade do sexo, ou de uma genealogia capaz de expor opções binárias como construção variável (2023, p.27). Fazendo, assim, com que a colocação do sexo

no âmbito contextual se repercute no interesse de Butler de tensionar a substancialidade *natural* do corpo sexuado. Isto é: demonstrar a impossibilidade de um corpo anterior ao discurso e sendo o próprio sexo um efeito cultural.

Por mais que as pessoas pareçam elas mesmas perceberem seus sexos de modo intuitivo e dado, esse discurso e percepção do sexo advém de “[...]um regime epistemológico historicamente contingente, uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos.” (Butler, 2023, p.199). Se existe um corpo físico anterior ao corpo percebido? (ibid) Resposta essa, que Butler vai dizer ser impossível, já que toda percepção está inserida no discurso, e que todo esse recorte do corpo em zonas erógenas e significantes de gênero já se trata de uma inserção da percepção desse corpo no discurso. Afinal, “Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o Gênero como a interpretação cultural do sexo.” (ibid, p.27), ou seja, “O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado [...]” (ibid, p.27), pois “[...] tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos.” (ibid, p.27).

Este desejo ficcional pelo sexo enquanto um dado *natural*, permite Butler sugerir que o sexo “[...] também é o meio discursivo-cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, como uma superfície politicamente *neutra sobre a qual age* a cultura.” (2023, p.27). Nesse sentido, se o gênero é uma condição de acesso ao enquadramento ao humano (Butler, 2023), como “[...]podemos falar de um ser humano que se torna de seu gênero, como se o gênero fosse um pós-escrito ou uma consideração cultural posterior?” (Butler, 2023, p.195). Como podemos sugerir que o sexo é uma natureza e que o gênero se prescreveria nesse corpo, se este sexo já significa imediatamente gênero? Neste movimento, Butler pretenderia anunciar que o discurso cultural do gênero antecederia o sexo, sendo ele interpelativo e condicionante ao corpo e ao sexo, sendo impossível, portanto, um sexo anterior ao discurso cultural.

Os estudos construtivistas da época carregavam a substancialidade da divisão sexual heterocolonial como pressupondo de um cogito de corpo (existo, logo possuo sexo), pois mesmo desvinculando o sexo enquanto representante causal de gênero, mantinha-se essa natureza sexual insuspeita e a priori ao corpo à espera da interpelação determinante da cultura. E o que é essa natureza sexual se não o próprio discurso cultural, e sendo assim, o próprio gênero? Desassociar sexo de gênero anunciando que o sexo não causa gênero, mas que é o sexo imutavelmente um fato, não é suficiente no pensamento Butleriano, que aponta a perguntar pela

interpelação do discurso cultural da diferenciação sexual e seu lugar sedimentado enquanto *natureza*.

Esse caráter ficcional e fantasmagórico do sexo (2023) faz com que não o pense enquanto incessante interpelação, mas numa estrutura essencial e substancial do corpo, o que “[...] é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas.” (2023, p.28). O ponto emblemático no pensamento que diferencia sexo/gênero é que além de anunciar o caráter mutável apenas do gênero, ainda o pensa inserido em uma inteligibilidade binária de um corpo já sexuado, e consequentemente, binário em termos heterossexuais. Corpo esse, representante de uma suposta *natureza* heterossexual, macho ou fêmea, que assegura o funcionamento dessa ontologia naturalizando-se e seguindo dois privilégios básicos da matriz heteronormativa: afirmar-se como a *original e normal*.

O sexo se mantém, segundo Butler, como uma marca pré-discursiva no feminismo humanista universalista, dualidade essa, que assegura o mecanismo de heterossocibilidade substancial ao corpo, onde não há escapatória desse destino se não a castração heteronormativa, isto é: Penso, logo possuo sexo. Diante disso, esta pergunta tão importante ao pensamento Butleriano nos ajuda a tramar caminhos: “[...] como deve a noção de gênero ser reformulada, para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam, desse modo, a própria operação da produção discursiva?” (2023, p.28).

Essa leitura ética-estética direcionada apenas ao gênero, advinda do par sexo-gênero, e que marcou os estudos feministas até a década de 80, estava sendo rasurada por feministas anteriores a Butler, onde o sistema sexo-gênero, como nomeou Gayle Rubin em 1985, em seu texto “*O tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo*” (1993), viria a ser analisado.

Gayle Rubin, neste caminho de análise, pensava o sexo não apenas apartado de implicações “biológicas”, mas, na cultura, sugerindo que: “Sexo é sexo, mas o que interessa em matéria de sexo é igualmente determinado e obtido culturalmente.” (1993, p.10). Levando em conta um sistema complexo de relação cultural, aponta Rubin que “Toda sociedade tem também um sistema de sexo/gênero - uma série de arranjos pelos quais a matéria prima biológica do sexo humano e da procriação é moldada pela intervenção humana, social.” (1993, p.11). Afirmando que:

Durante milênios, a esfera do sexo, do gênero e da procriação humanos sofreu o impacto de incessantes atividades sociais que a transformaram. O sexo como o conhecemos – identidade de gênero, desejo sexual e fantasia, maneira de encarar a infância – é em si mesmo um produto social. (Gayle Rubin, 1993.p.12)

Interessada em ir além dos estudos de Engels que localizou a origem da opressão das mulheres nas relações de produção, Gayle Rubin pretende usar o método de Engels para conseguir outros resultados. Exaurida das lentes universalistas e fechadas à perspectiva do materialismo dialético, encontraria no sistema de parentesco, na família, o perfeito exemplo do funcionamento do sexo. Isto é, “Os sistemas de parentesco são formas observáveis e empíricas de sistemas de sexo/gênero.” (1993, p.15).

Adentra, desse modo, no estudo dos sistemas de parentesco advindos do estruturalista Levi Strauss, que via na troca de mulheres a origem das opressões da categoria, ou seja, colocando a situação da mulher no âmbito da cultura, e por isso, segundo Rubin, o conceito parecia tão tentador. Mas, não contente, acrescenta: “[...] existe uma ‘economia’ de sexo e de gênero, e o que se nos faz preciso é uma economia política de sistemas sexuais[...] Precisamos estudar [...] os mecanismos pelos quais convenções particulares de sexualidade são produzidas e mantidas.” (1993, p.25).

A antropóloga parece apostar em um sistema amplo de relação entre sexo-gênero e sexualidade, pois se “[...] a organização social do sexo baseia-se no gênero, na obrigatoriedade do heterossexualismo e na repressão da sexualidade da mulher.” (1993, p.26), estaria Rubin apostando em uma situação cultural onde o “Gênero é uma divisão dos sexos imposta socialmente. É um produto das relações sociais de sexualidade.” (1993, p.26), onde “[...]os sistemas de sexo/gênero não são produtos não históricos da mente humana; são produtos da atividade humana histórica.” (1993, p.56).

Se Levi Strauss supõe a diferença sexual para manter a troca entre mulheres, e Freud naturaliza o processo de divisão sexual (Rubin, 1993), então podemos sugerir que na convergência dessas teorias, ambas elas supõem, nos termos de Rubin: “o heterossexualismo compulsório”, onde este “é produto do parentesco” e para a psicanálise “A fase edipiana conforma o desejo heterossexual.” (1993, p.49).

Gayle Rubin colocaria o sistema sexo-gênero na sociabilidade e destinado a fins políticos e econômicos, convocando uma mudança na estrutura desse sistema, que não se modificaria se não por meio da ação política, apostando na “[...] eliminação do sistema social que cria o sexismo e o gênero” (1993, p.55). Ampliando o debate, sugere que “[...] o movimento feminista deve almejar mais do que a eliminação da opressão das mulheres. Deve sonhar em eliminar as sexualidades obrigatórias e os papéis sexuais.” (1993, p.55), garantindo que “[...]a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para o que ela é, para o que ela faz e para a definição de com quem ela faz amor.” (1993, p.55).

Gayle Rubin, desse modo, foi uma importante referência a Judith Butler ao confrontar o sistema sexo-gênero, tendo ela suscitado o sexo enquanto uma divisão cultural para fins políticos e econômicos (Rubin, 1993), retirando tanto o gênero como imutável e causal, como apontando para a divisão sexual como previamente compulsória e vinculada à situação contextual.

As rasuras que o pensamento feminista parece propor com o encontro ao pós estruturalismo (Rubin havia lido Derrida e Foucault na época de seu artigo), direcionando suas críticas à psicanálise (Freud e Lacan), ao estruturalismo (Levi Strauss) e ao materialismo histórico (Marx, Engels), seria ao notar a radicalidade da colocação da totalidade do corpo na valoração contextual, de modo que as epistemologias feministas da época, como Rubin, e logo após Butler, estariam notando uma *desontologia* do corpo, onde o caráter contextual também se direcionava às análises do sexo dentro de um sistema de utilidade. Sendo assim, ao notar a possibilidade de radicalidade fora da binariedade sexual, Gayle Rubin apostaria nas prescrições culturais de gêneros variados, isto é, não só a dualidade binária de dois sexos.

Como diz Butler em uma entrevista a Gayle Rubin (Rubin, Butler, 2003), foi essa mobilidade do gênero que a antropóloga apresentou em seu texto, diferente do determinismo cultural do gênero dos sociólogos construtivistas americanos, que permitiu Butler dizer que Rubin: “[...]produziu uma mescla de posições que muito me agradou e se tornou um dos motivos pelos quais abordei também a questão de gênero e desenvolvi o meu *Gender Trouble*.” (2003).

Desse modo, Butler pôde apontar mais tarde que “Se o gênero não está amarrado ao sexo, causal ou expressivamente, então ele é um tipo de ação que pode potencialmente se proliferar além dos limites binários imposto pelo aspecto binário aparente do sexo.” (Butler, 2023, p.195). Isto é, se não há garantias que a fêmea do macho venha a se tornar mulher, a denúncia de uma não essencialidade da mulher se repercute também na não essencialidade do que é humano. (Rodrigues, Carla, 2019)

Como Butler diz, se “[...]o sexo é uma premissa artificial, uma ficção, então o gênero não pressupõe um sexo sobre o qual atua, mas é o gênero que produz o equívoco de um “sexo” pré-discursivo[...].” (Butler, 2019, p.26). Isto é, o sexo já seria uma marca de gênero, pois à medida que o valor do sexo enquanto significante de gênero não poderia anteceder o discurso; ele somente encontra lugar de significação na valoração cultural de um corpo já heterossociabilizado.

Desse modo, o sexo desde sempre se trata de uma escolha a um recorte político do corpo a pertencer, representar, uma substancialidade inteligível e viável, coerente entre

significado e significante, não só obediente da separação entre *natureza* e cultura, mas afirmador dessas posições e separações binárias como normais e *naturais*. Nesta ontologia dualista e substancial, reforça-se a ideia de *natureza* ausente de historicidade, a qual pretende reiterar-se e manter a norma em seu lugar de naturalidade e irrefutabilidade.

Por fim, a potencialidade do pensamento butleriano estaria amparado no deslocamento da crítica à substancialidade do sexo ao *sujeito* político do feminismo. Desse modo, se pergunta de que maneira a estabilidade do *sujeito* do feminismo estancaria e cercaria a potencialidade do movimento como uma teoria política radical, pois pautar-se numa substancialidade instável da mulher a reiteraria ao âmbito do determinado e *natural*, seja pelo determinismo da suposta *natureza* ou pela estabilidade determinista da cultura. Diante disso, de que maneira sugerir a mobilidade da ficção do *sujeito* de gênero?

1.2.5 Mecanismos de *produzir o sexo-natural-original*: Performatividade, repetição e autonaturalização

[...] a “unidade” do gênero é efeito de uma prática reguladora em busca de uniformizar a identidade gênero por via da heterossexualidade compulsória. (2023, p.67)

Butler, em sua genealogia da ontologia ocidental do gênero (2023), perguntou pelas condições de possibilidade da manutenção dos atributos ontológicos da estabilidade do *sujeito*, ou, especificamente, perguntou sob qual condição a estabilidade do *sujeito* no feminismo poderia ser mantida enquanto instrumento e finalidade de luta, anunciando não só a *desconstrução* da identidade, mas o deslocamento à contingência política. Para isso, viu no par sexo/gênero a possibilidade de desnaturalizar essa continuidade-correspondência-distinção estável, sugerindo-a como somente possível advindo de uma determinada inteligibilidade cultural através da qual a torna possível.

Nesse sentido, como venho sugerindo juntamente de Butler, o sexo, a distinção sexual, como as categorias binárias homem e mulher, seria um efeito de uma economia heterossexual compulsória que garantiria sua estabilidade somente a partir de reatualizações. Compulsoriedade incessante essa, que faz Butler “[...] repensar o corpo não mais como um dado natural, mas como uma ‘superfície politicamente regulada’.” (Rodrigues, 2012, p.150).

Após suspeitar da coerência política entre o sistema sexo-gênero e os lançar na contingência, Butler precisaria desenvolver explicações sobre os modos pelos quais as

interpelações de gênero atuariam no âmbito do que ela chamou de “atos performativos”, vindo a sugerir o gênero, não como a essência ontológica do que alguém é, seja cultural ou *natural*, mas como uma ficção. No desejo de retirar o gênero do caráter essencialista e *fundacionista*, como um destino fatal de qualquer dissidência, onde a cultura(gênero) ou a biologia (*sexo*) garantiriam a “unidade metafísica” estável à luz da diferenciação sexual binária, Butler sugeriria a *performatividade*.

O par sexo-gênero serviu aos feminismos até meados da década de 1980 (Rodrigues, Carla. 2005), no entanto, passou a ser questionado de qual modo o gênero tornaria o destino da mulher culturalmente determinado, e mesmo que não mais a *natureza*, mas a irrefutabilidade da cultura garantiria a estabilidade do corpo no construtivismo. Os estudos feministas que defendiam o gênero como construído prescreveriam e reiterariam uma essencialidade do *sujeito* (Rodrigues, Carla, 2005) *fundacionista* como um pressuposto imobilizador de um projeto político radical.

Essa essencialidade, tão característica da metafísica da substância ocidental, pretende unificar aquilo que nomeia, e, justamente essa, Butler pretende tensionar com a *performatividade*, deslocando o gênero, principalmente, como *efeito e ação*. Nesse argumento, ação não se trata daquilo que essencialmente o *sujeito* é, mas um pressuposto que leva a analisarmos: a identidade, o gênero, o sexo, como efeitos *substanciais* garantidos através da repetição.

A *performatividade*, levada em conta como constantes reiterações, permite “[...] aceitar que a identidade ou a essência são expressões, e não um sentido em si do sujeito.” (Rodrigues, 2005). As performances de gênero seriam lidas por Butler, como reiterações incessantes que produziriam efeitos de gênero “unitários” e ficcionais, reiteradas de modo compulsório e repetitivo, deslocando o gênero, sobretudo, ao âmbito da ação reiterada que pretende se *autonaturalizar*. Tais performances não são uma estrutura dada, mas ao contrário, reinscritas ao longo da vida, onde essa interpelação à representação substancial do gênero e do sexo, pretende garantir um efeito de *estabilidade* ficcional.

A crítica de Butler à unidade metafísica do sexo e à identidade, implicaria em rasurar toda uma ontologia dos estudos *fundacionistas* do *sujeito*, e aqui, os estudos de gênero que previam a possibilidade de naturalidade do corpo. Anunciando, nesse argumento, a impossibilidade de um corpo anterior a cultura, onde tanto o corpo sexuado, quanto o gênero, seriam *inscrições estilizadas* numa determinada inteligibilidade que pretende garantir o vínculo entre ambos.

A ideia de *performatividade* tem como referência os estudos do inglês Jhon Austin, que com sua teoria dos atos de fala os sugere como performativos ou constataativos. Os constataativos seriam aqueles que constataam a partir dos regimes de verdade (O céu é azul, um constataativo de verdade, ou a terra é quadrada, constataativo falso), como lembra Rodrigues (2012). Diferente dos atos constataativos, estariam os atos performativos, que seriam isentos dos regimes de verdade por serem proferidos na primeira pessoa do singular, na voz ativa e que realizam uma ação (Rodrigues, 2012) como: “eu vos declaro marido e mulher”.

A análise dos atos de fala performativos implica levar em conta que o nomear articula um campo de poder que envolve ação, onde um enunciado passa a dar existência àquilo que declara, produzindo uma série de eventos. A *performatividade* parece ocupar-se de nomear uma série de redes de poder nas quais a linguagem tem de produzir uma nova ação, ou uma série de acontecimentos, para garantir sua inteligibilidade (Butler, 2018).

O exemplo de Butler, sobre o caráter performativo do enunciado linguístico, traz o médico, que ao olhar para a vagina de um bebê, diz: “é menina”. Nesse enunciado, ele não só nomeia o bebê como menina, mas prescreve a existência desse *sujeito* na categoria de vida somente a partir da inteligibilidade do gênero. Assim, ao médico dizer “é menina”, uma inteligibilidade cultural é acionada a amparar e interpelar essa vida, onde o cerne dessa questão, é não só que a linguagem atua, mas que atua de modo bastante poderoso (Butler, 2018).

Este deslocamento da teoria dos atos de fala para a *performatividade* linguística (2018), sugere o caráter enunciativo performático tanto na linguagem médica ao prescrever o gênero que pretende interpelar, quanto o documento que marca qual sexo o bebê pertence. Desse modo, todos os sujeitos são interpelados por discursos performativos sexuais, onde esses são “[...] momentos discursivos na origem da nossa vida classificada pelo gênero” (2018).

J. Austin seria um autor em comum a Butler e a Derrida (Rodrigues, 2012), ambos teriam na *performatividade* linguística a oportunidade de pensar que o enunciado não levaria o significante como anterior ao ato, mas seria o ato performativo que produz, opera, e dá força a uma situação (Rodrigues, 2012, p.152). As conversas-aulas, estudos-leituras, de Jacques Derrida foram também cruciais a Butler para pensar o gênero enquanto um efeito inacabado, já que foi em suas teorias *desconstrucionistas* que a pensadora pôde desfazer a relação significado e significante, onde o par sexo-gênero parecia atuar como modelo binário e hegemônico na tradição metafísica ocidental. Nesse encontro, viu na ideia derridiana de *difference* a possibilidade de pensar o significante em constante mobilidade e ação inacabada, isto é, sempre em contingência contextual e “[...] não como um sentido por trás do ser, mas como efeito

performativamente produzido” (Rodrigues, 2012, p.147). Nos ajuda Rodrigues com a noção de *Différance* derridiana:

Uma definição relativamente simples explica *différance* primeiro pelo que ela não é: "Não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação com a alteridade)". Em outras palavras, nada é em si mesmo, tudo só existe em um processo de diferenciação. Assim, a identidade não é algo, mas é efeito que se manifesta em um regime de diferenças, num jogo de referências. Para Derrida, por exemplo, na linguagem só existem significantes, que se expressam em uma relação de remetimentos. Butler diz que não existe uma identidade de gênero *por trás* das expressões de gênero, e que a identidade é *performativamente constituída*. O que Derrida diz sobre o signo é que não há significado *por trás* do significante, e que o sentido é *feito constituído* por uma cadeia de significantes. (Rodrigues, 2005, p.180)

Butler veria em Derrida e em sua crítica aos pares metafísicos binários: particular/universal, dentro/fora, cultura/natureza, masculino e feminino, a possibilidade de não só colocar o caráter identitário no âmbito do contexto cultural, mas pensar que a metafísica logocêntrica, dualista e binária, é arbitrária enquanto pretende manter a estrutura significado e significante como totalidade de sentido. A aposta na *différance* derridiana viria da tentativa de colocar o gênero enquanto um efeito que nunca se totaliza, e que está em diferenciação, sempre um *por vir*, e “Nesse sentido, a *différance* pode ser entendida como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga, empurra para depois, desloca para o futuro, para um futuro que nunca chega.” (Rodrigues, 2012, p.147). Sendo assim, segundo Butler:

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso: tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor.” (2023, p.42)

Esse convite a *desconstrução* do gênero, em termos derridianos, não tratar-se-ia de destruição (Rodrigues, 2005), mas, consistiria na proposta de desfazer os pares metafísicos binários entre significado e significante, e aqui, sexo e gênero, gênero e estabilidade, essência e aparência. Para resolver esta contradição dualista *naturalizada*, Butler sugeriu que na *performatividade* não haveria sujeito por trás da ação, isto é, não há fazedor de gênero por trás do sujeito, pois “[...]o gênero é um ato, por assim dizer, que está aberto a cisões, sujeito a paródias de si mesmo, autocríticas a àquelas exibições hiperbólicas do natural que, em seu exagero, revelam seu *status* fundamentalmente fantasístico.” (Butler, 2023, p.253). Rodrigues

(2012) nos chama atenção que, para Butler, a repetição das normas como performances leva em conta que:

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos de verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável (Butler, 2003, p.195 apud Rodrigues, 2012, p.151).

Desse modo, Butler colocaria o efeito identitário no âmbito da ação política, pois “[...] o fato de uma identidade ser um efeito, significa que ela não é nem invariavelmente determinada nem totalmente artificial e arbitrária”. (Butler, 2023, p.253). Isto é, não consiste em garantir a construção de uma identidade binária; do livre arbítrio ou do determinismo, mas “[...] apresentar a possibilidade imanente de contestá-las” (2023, p.254). Assim, a construção não se oporia à ação, ela [...] é o cenário necessário da ação, os próprios termos em que ação se articula e se torna culturalmente inteligível.” (ibidem, p.253).

Sendo assim, com o pensamento da *différance* derridiana, Butler deslocaria a unidade metafísica que garante o vínculo entre gênero como representante do sexo, pensando que esta inteligibilidade sempre foi gênero. Ou seja, à medida que o sexo seria um efeito do discurso cultural do próprio gênero (Butler, 2023), e de uma economia sexual (Foucault, 2017), não haveria diferenciação e estabilidade entre ambos, se não como efeitos garantidos por interpelações *performativas*. Rodrigues nos lembra ainda, do “[...] paralelo ao questionamento de Derrida em relação ao par significante/significado e a analogia entre a afirmação de Butler e a de Derrida, quando ele diz que a diferença entre o significado e o significante não é nada.” (Rodrigues, 2012, p.149). Assim, se tanto a diferenciação entre significado e significante é nada, logo a diferença e correspondência interna entre sexo e gênero somente pode ser nenhuma.

O que Butler parece sugerir com a *performatividade*, rasurando o paradoxo da identidade como condição política ao feminismo, e a desestabilização do sexo e gênero enquanto identidades fixas, é que o sexo-gênero são interpelações discursivas reiteradas que nunca cessam. Desse modo, “[...] não há identidades que precedam o exercício das normas de gênero, é o exercício mesmo que termina por criar as normas.” (Rodrigues, 2012, p.151). Assim, o deslocamento dos pares binários de significação do sexo e do gênero serviria para rasurar a unidade metafísica da pretensa identidade fixa, como também do sexo como um significante imóvel.

O movimento genealógico, estudado por Foucault, e advindo de Nietzsche⁵, foi também um encontro importante que possibilitou deslocamentos em problemas de gênero (2023), e que auxiliou Butler na pergunta pelas condições de possibilidade da constituição do próprio sistema sexo-gênero. Na genealogia, pensa-se não o que é, mas nas redes de saber-poder que possibilitou o ser, e assim, coloca Butler seus estudos como uma genealogia da ontologia do gênero.

O movimento cinza genealógico analisaria um desejo compulsório de substancialidade do *sujeito* de gênero, advindo, sobretudo, da substancialidade metafísica falocêntrica-universalista e ocidental. A ruptura com essa metafísica da substância⁶ pela genealogia, propõe que não há um fazedor de gênero por trás do *sujeito*, mas que é o próprio gênero uma ação, e sendo assim, Butler encontraria na genealogia a possibilidade de sua crítica ao sujeito *fundacionista*.

Como diz Butler (2023), em referência a Nietzsche em genealogia da moral; “[...]gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância[...]” (ibid, p.56), Butler consideraria a afirmação de Nietzsche “[...]de que não há ‘ser’ fazedor por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo.” (Butler, 2023, p.56). Butler diz que Nietzsche não teria aprovado os usos que faz de sua teoria, mas, com desobediência, afirma que “[...]Não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como resultados.” (Butler, 2023, p.56).

Desse modo, podemos sugerir, tendo a genealogia como recurso não-metodológico, que Butler não está operando a partir da busca de uma essencialidade identitária do gênero, ou de uma historiografia tradicional do conceito de gênero, mas elabora tensionamentos para desnaturalizar o regime ontológico humanista que produz o conceito de gênero como uma substância universal e estável. Colocando-o no âmbito da ação;

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual, genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e

⁵ Ver Nietzsche, Friederich. A genealogia da moral.

⁶ Estes golpes feitos por Nietzsche são importantes aos estudos de gênero por denunciarem epistemologias, redes de saber-poder, que pensam o sujeito enquanto essencial e substancial, e é o sexo, dentro da tradição historiográfica filosófica ocidental, uma condição ontológica do sujeito que reitera com uma ideia de corpo pré-discursivo e substancial.

discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centra-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. (Butler, 2023, p.9-10)

Desse mesmo modo, seja com a crítica à metafísica da substância derridiana ou Nietzscheana, que mais tarde seria desdobrada por Foucault (2017), a *performatividade* de Butler encontra recursos conceituais-políticos para entender gênero não enquanto um ato, nem uma coisa em si, “[...]nem um evento singular, mas uma produção ritualizada, um ritual reiterado sob e por meio da restrição, sob e por meio da força da proibição e do tabu[...]”, em que a “[...]ameaça do ostracismo e até mesmo de morte controlando e impondo sua forma da produção[...]” (Butler, 2019, p.175), revela o gênero como “[...]uma performance com consequências claramente punitivas.”(2023, p.241).

As *performances* de gênero tratariam da proposta de Butler em sugerir que este ideal normativo nunca está plenamente completo, “[...]pois não há nenhuma essência que ele expresse ou exteriorize[...]” (2023, p.241) que garanta sua estabilidade, mas trata-se de expressões que precisam ser reiteradas incessantemente, repetidas e se *autonaturalizando*, de modo nunca acabado. Sugerindo Butler que essa *substancialização* garantiria efeitos que retomam somente a cadeias de significantes, nunca a coisa em si (Rodrigues, 2012).

Esta inteligibilidade do sistema sexo-gênero, que pressupõe uma coerência e correspondência interna, é uma das condições pelas quais o *sujeito* se torna inteligível e viável, e desse modo, a estabilidade da identidade do *sujeito* somente pode ser garantida a partir da ficção *substancial* da unidade metafísica do gênero, mantida através dos atos performativos reiterados. Sendo assim, na *performatividade* não haveria identidade em si, mas expressões contingentes, e, portanto, não haveria o original, somente ficções culturais altamente reguláveis (Butler, 2023).

Essa ação performativa, embora nunca determine o *sujeito* totalmente de antemão, pretende produzir um efeito ficcional de *substancialização*, onde essa tentativa de estabilidade é um efeito dessa compulsão à repetição. Nesse sentido, tanto o suposto *natural*, como o ininteligível, seriam efeitos de reiterações performativas que desejam parecer estáveis. Assim, as lógicas do sexo, da reprodução e diferenciação sexual, trata-se de interpelações performativas e políticas que pretendem garantir a normalidade do sexo, de acordo com um ideal funcional de corpo fundamental à Biopolítica (Foucault, 2017). Pretende, assim, *produzir* e garantir efeitos *substanciais* daquilo que nomeia: nomeando e prescrevendo o que pretende governar (Butler, 2019), isto é, *produz* o que *gere*.

Em suma, podemos sugerir que a *performatividade*, tal como analisada por Butler, evidencia este efeito substancial como um desejo que a lei do gênero pretende garantir, ocultando suas práticas compulsórias heteronormativas, masculinistas e disciplinares, reiteradas através de “atos”, “gestos” e “atuações”, enfim, tanto desejando uma ficção substancial, quanto uma coerência e correspondência entre estes termos. Tais atos “[...] são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos.” (2023, p.235). Desse modo, o fato de o corpo ser performativo sugeriria que ele não teria status ontológico garantido se não sendo ele efeito dos próprias atos, ou seja, reiterando e constituindo o que é real, isto é: o corpo, o sexo, o gênero, como real (Butler, 2023).

Em suma, gênero para Butler seria um efeito ficcional das práticas interpelativas compulsórias, sendo ele “[...]uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído em um espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos.”, sendo assim, “O efeito de gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero.”(2023, p.242).

Assim, se a verdade e coerência interna do gênero é garantida por um conjunto de práticas disciplinares que criam a ilusão de um gênero real e estável, podemos sugerir com Butler que os gêneros não são verdadeiros nem falsos, “[...] mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável.” (2023, p.236), e, portanto, uma ficção de unidade e efeito da inteligibilidade cultural heteronormativa na qual pode ser mantida somente pelo caráter constante dos atos de gênero na *performatividade*.

1.2.6 Considerações finais a Butler

Uma grande preocupação de Butler em problemas de gênero seria com o fato da estabilidade da categoria mulher, ou mulheres, somente repousar e unificar-se a partir de uma inteligibilidade heterossexual, compulsória e colonial. Seus deslocamentos a partir do encontro com pensadoras decoloniais e interseccionais, foi um dos encontros que possibilitou sua crítica à identidade pela categoria mulher, ou mulheres, estar inserido dentro das lógicas humanistas e universalistas, e por isso, dentro da metafísica clássica colonial que deseja um *sujeito* universal dividido sexualmente em termos heterossexuais. Esta compulsão cultural à heterossexualidade seria não só uma condição e finalidade ao movimento, mas a própria condição de possibilidade

da pessoa ser o que é. A aposta de Butler, seria, sobretudo, em sugerir as contradições identitárias, as ruínas, como rastros de um movimento político em constante contingência, mantendo a categoria mulheres permanentemente aberta. Assim, Butler afirma, que quando a categoria mulheres, ou *sujeito*, não puder ser representável em parte alguma, é que o feminismo passará a vir fazer sentido como um movimento político radical (2023).

O par sexo/gênero é seu ponto de tensionamento enquanto agenciador da unidade do feminismo, tanto em identidade, quanto em corpo *sexuado e natural*, já que não haveria garantia da estabilidade prometida pelo sexo enquanto *natureza*, já que ele mesmo é também cultural. Logo, se não haveria diferença entre sexo e gênero (Butler, 2023), não haveria também a estabilidade da diferenciação sexual enquanto totalidade da identidade, assim, manter tal unidade a partir da relação significante/significado - sexo/gênero, somente restringiria as lutas de emancipação e liberdade aos próprios termos de opressão. Desse modo, a tautologia humanista colonial denunciada-rasurada por Butler, tem a colocação do “sexo” na cultura radicalizando o arcabouço sexo-gênero como ambos situacionais.

Se o sexo *natural* foi tanto um argumento mobilizador das categorias de identidade no feminismo humanista, quanto mobilizador de um corpo substancialmente pré-social universalista, este caráter performativo do poder - ao dar as condições de *ver e falar* e nos ensinar a desejá-las - precisou ser tensionado por Butler na medida em que viu nesse desejo de estabilidade, a possibilidade de desnaturalizar a relação de coerência heteronormativa naturalizada entre o *natural* e o cultural.

Assim, a distinção *natureza* e cultura, presente nos estudos feministas como um fantasma humanista, acabou por não suspeitar da inscrição performativa da norma sexual ao corpo. Nesse pensamento, foi “[...] insuficiente argumentar que não há “sexo” pré-discursivo que atue como ponto estável de referência no qual – ou em relação ao qual – a construção cultural de gênero se realiza.” (Butler, 2019, p.17), pois, apesar da proposta da não totalização do sexo enquanto significante, mantinha-o como uma miríade insuspeita. Em outras palavras, à medida que sustentava a re-aposta da construção do gênero na inteligibilidade cultural, garantia a estabilidade do *sujeito* político não mais a partir da *natureza*, mas a partir da cultura. Nesse sentido, este argumento mantinha o sexo como uma causa não totalizante, mas, diante da binariamente limitada, suspeitaria da reiteração forçada apenas do gênero ao sugerir que ele não corresponde necessariamente ao sexo, ou seja, elegendo o sexo como uma marca *natural* e isenta de história.

Portanto, a manutenção de uma ideia de *natureza*, lida pelo feminismo humanista da época, como anterior a inteligibilidade cultural, foi fundamental para a divisão sexo e gênero,

que segundo Butler, falha em não perceber que a *natureza* possui história (2023). Butler pensou, assim, que o sexo para ser entendido e lido enquanto sexo, precisava estar inserido em um campo de significantes-interpelações-práticas disciplinares que o classificasse deste modo. Nesse sentido, se o sexo é lido como *natural*, e esse valor de *natural* se trata de concessões históricas, Butler sugeriria que não há sexo *natural*, mas que todo sexo já se trata de uma marca de gênero na medida que seu reconhecimento-percepção somente se dá em um mundo valorado pela inteligibilidade do gênero que percebe-ampara-valora este mesmo corpo. Por isso, ao sexo ser:

[...]representado como local ou superfície, o natural também é construído como aquilo que carece de valor; além disso, assume seu valor ao mesmo tempo que assume seu caráter social, ou seja, ao mesmo tempo que essa natureza renuncia sua condição natural. (Butler, 2019, p.25)

Assim, se a ideia de *natureza* ganha significado numa inteligibilidade que é social e histórica, ela mesma destrói sua suposta naturalidade pura, e desse modo, o sexo desde sempre é uma marca de gênero já que é impossível perceber um corpo anterior ao discurso. E nesse sentido, Butler pode perguntar; o que resta ao sexo? (Butler, 2023) “[...]se é que resta alguma coisa, na medida em que ele adquiriu seu caráter social como gênero?” (Butler, 2023, p.25) Resta assumir sua contingência e historicidade, e perguntar por uma genealogia da interpelação pela estabilidade das lógicas do sexo.

Importante notar ainda, que todo este movimento de Butler não implicaria em um anti-feminismo, mas, sobretudo, numa pretensão por perguntar pela relação significado e significante que ampara a filosofia logocêntrica e as teorias políticas feministas, as quais estariam amparadas na relação-distinção sexo-gênero, e sendo assim perguntar: sob quais condições a manutenção da estabilidade da identidade se torna possível? E desse modo, Butler traçaria uma crítica desconstrucionista a pensar uma não-identidade enquanto constante devir e efeitos de processos contínuos de deslocamentos em rastros e ruínas (Rodrigues, 2012, p.147).

Por fim, Butler desfaz o par sexo/gênero em conjunto com os estudos feministas, gays, lésbicos, decoloniais e pós estruturalistas da época, que anunciavam a impossibilidade da diferenciação sexual garantir a manutenção da estabilidade do gênero se não dentro de uma relação contextual humanista, isto é, heteronormativa e compulsória. Assim como Butler carrega variados arcabouços teóricos que podem ser adentrados em seus estudos, sendo ela uma pensadora em movimento (Rodrigues, 2012) - seja J. Derrida, J. Austin ou o pensamento lésbico de Monique Wittig - , o pensamento genealógico de Nietzsche e Foucault é um dos seus elementos à crítica da substancialidade do gênero e da investigação genealógica das sujeições

de gênero enquanto efeito de uma economia sexual (Foucault, 2017). A este último, pretendo trazer como foco nesta dissertação no capítulo seguinte.

Após desfazer os pares binários da metafísica, e demonstrar as normas do sistema sexo-gênero enquanto incessantes interpelações *performativas*, podemos perguntar pelos modos como essa mecânica de *produção* de uma lógica do sexo enquanto condição ao corpo, e à vida da espécie, se daria nos contextos culturais, onde o “sexo” passa a ser lido no pensamento Butleriano, sobretudo, como efeito e investimento das redes de poder.

A pergunta se “haveria uma história do sexo?” (2023), nos permite adentrar no pensamento genealógico foucaultiano, com o desejo de aprofundarmo-nos no encontro feminismo e pós estruturalismo. Rasurando a ontologia da estabilidade do gênero e o levando enquanto um *sujeito* efeito de uma inteligibilidade cultural que deseja, incessantemente, um funcionamento normal e útil do corpo, são estas algumas das análises que contornarão nossas lentes a Michael Foucault.

2 REDES DE SABER-PODER NA *PRODUÇÃO* FICCIONAL DE EFEITOS SUBSTANCIAIS: SEXO COMO EFEITO DE UMA *ECONOMIA* SEXUAL

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade[...] (Foucault, 2017, p.63)

[...]que injunção é essa? Por que essa grande caça à verdade do sexo, à verdade no sexo? (p.87)

[...]resta-nos fazer história dessa vontade de verdade. (p.88)

2.1 Desafiando a noção de sexo *natural*

O sexo é o acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie (Foucault, 2017, p. 158)

E o que é, afinal, o sexo? É ele natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como deve a crítica feminista avaliar os discursos científicos que alegam estabelecer tais ‘fatos’ para nós? Teria o sexo uma história? (Butler, 2023, p.27)

Ao sugerir o dismantelar do par sexo/gênero, Butler precisaria explicar através de quais mecanismos as redes de saber-poder positivaria a verdade *substancial* do sexo condicionando o corpo como efeito de um contexto. A radicalização da historicidade do corpo em situação (Beauvoir, 2016), em múltiplas instâncias teóricas, teria amparado também nos estudos de Michael Foucault modos de “Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder[...]” (2023, p.9). Diante disso, as análises Biopolíticas foucaultianas fortaleceriam Butler, e a nós, a ter como recurso uma investigação genealógica da sexualidade como um fenômeno de incitação-explosão moderna sob a justificativa de regulação da população.

A genealogia da formação moderna da sexualidade (Foucault, 2017-b) “[...] supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche chamou de genealogia.” (Butler, 2023, p.9). Nos termos de Foucault, em “*Microfísica do poder*” (2017-b), “[...]A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (2017-b, p.12). Sendo ela uma opositora da pesquisa por origem, ri da possibilidade de algo assumir uma verdade após a retirada de seu véu, como se estivesse *lá* à espera em sua origem advinda direta das mãos do criador. Contrária a possibilidade de substância, a genealogia apostaria em “[...]espreitá-los lá

onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história[...]” (2017-b, p.12), descobrindo que na raiz do que somos e do que conhecemos não está a verdade, mas a exterioridade do acidente. Pois, “A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir.” (2017-b, p.14).

Esta aposta de Butler em uma não-metodologia genealógica, reitera a nos chamar atenção que sua investigação não se trata de uma busca pela origem das opressões sexuais e da possibilidade do sexo nele mesmo, assim como “[...]recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver [...]” (Butler, 2023, p.10). Em vez disso, aposta “[...] como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos[...]” (2023, p.10). Perguntando, assim; o que condiciona e o que possibilita o sistema de sexo-gênero-desejo a surtir como um fenômeno cultural lido como ontológico? E, portanto, que inteligibilidade cultural presume a identidade enquanto essência do que alguém é, sem a qual não pode vir a *ser*?

Este deslocando de Butler em analisar a inteligibilidade cultural não desejando uma origem, mas as incitações-rituais-efeitos que permitem ver e falar, é por notar, com Foucault, que as categorias binárias são efeitos dessa mesma economia sexual, através da qual tanto condiciona a identidade, quanto também a noção “mulheres” e “feminino” como estabilidade-verdade.

Nessa perspectiva, a categoria mulher, ou mulheres, seria efeito das redes de saber-poder que só podem fazer sentido dentro dessa mesma ontologia, e sendo assim, foi preciso em Butler, como também em Foucault, uma análise não das identidades, mas de uma inteligibilidade cultural agenciadora-geradora desses efeitos. Sendo assim, “[...] não é mais certo que a teoria feminista deva tentar resolver as questões de identidade primária para dar continuidade à tarefa política [...]” (Butler, 2023, p.10), mas:

Em vez disso devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (2023, p.10)

Butler radicalizando o devir mulher de Simone de Beauvoir (Rodrigues, 2005), pensando que o corpo se advém um corpo, como segundo passo, precisaria pensar a maneira

como essas marcações substanciais funcionam (Rodrigues, 2005). Ao nos mobilizarmos a partir da pergunta pelos rituais, reinscrições - científicas-culturais-acerca do sexo, podemos sugerir, que Butler encontraria na genealogia foucaultiana um estudo meticoloso e cinza que a acompanharia em suas análises da *performatividade*.

O Pensamento genealógico Foucaultino sugere a incitação do sexo em discurso enquanto explosões-reinscrições-múltiplas advindas de focos difusos, que pretendem garantir o efeito de verdade-estabilidade através da saturação das redes de saber-poder. Sugerindo que uma economia sexual moderna é incitada em função de positivar e estabelecer as lógicas do sexo, evidencia uma explosão discursiva que pretende tanto *produzir*, quanto governar corpos vigorosos-saudáveis-funcionais em uma nova ordem médica-social-biológica Biopolítica.

A análise da heteronormatividade enquanto um amplo sistema de discursos culturais de interesse público amplia, ou melhor, desconstrói, o debate apenas ao gênero, que estaria amparado em um mundo binário masculino ou feminino, e o coloca no âmbito da análise de um sistema compulsório que fez do *sexo* objeto de verdade, regulação, gestão e investimento. Nesta esteira, o sexo em Foucault aparece como uma tecnologia de governo que deseja assegurar uma ordem pública, e, desse modo, anuncia a impossibilidade de *ser* algo *nele mesmo*. É diante da destituição da fronteira *natureza* e cultura que a modernidade acreditou ter comprimido, que o *sexo* merece ser historicizado, e como sugiro neste capítulo; desnaturalizado amparado nas análises da economia sexual genealógica, sugerindo que o *sexo*, sobretudo, foi efeito de incitação e investimento na modernidade ocidental.

Sendo assim, podemos sugerir como lente de análise, a potencialidade do pensamento de Foucault para desnaturalizar e desontologizar esta suposta *natureza* do corpo, sugerindo o sexo como efeito do dispositivo de sexualidade que produz ativamente as lógicas do sexo. Este pressuposto – sexo enquanto efeito de investimento - encontra-se aos rituais performativos de Butler, já que ambas essas teorias levam em conta a impossibilidade do sexo nele mesmo, e apostam em sexo discurso, sexo significação, que incita uma ficção de substancialidade e de verdade.

Nesse sentido, o sexo não se trataria do que alguém é ou tem, mas de incitações e regulações a manter um corpo ficcional e estável através de discursos que nunca cessam. Butler pergunta: “Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e culturais?” (2023, p.27) e nos remete, de imediato, à obra foco deste capítulo: “*História da sexualidade I: vontade de saber*” (2017), publicado pela primeira vez em 1976.

Foucault mobilizaria em sua genealogia o sexo enquanto um investimento discursivo, nos trazendo importantes questões do encontro do feminismo com o pós estruturalismo. Dentre essas, nos perguntemos: que investimento é esse sobre a vida que precisa fazer operar uma verdade estável sobre o sexo e sobre o corpo? Será o sexo, a sexualidade, grandes investimentos produtivos que os saberes: médicos, escolares, pedagógicos, jurídicos, estatais fazem questão de *produzir e gerir*? (2017) Estas ferramentas de análise levam em conta o sexo enquanto um investimento através do qual a estabilidade da unidade corporal seria garantida, onde este ideal regulatório condicionaria o corpo a ser o que é, como também sugerem a relevância desse ideal para a manutenção da ordem da espécie.

Desse modo, como veremos, se o poder *produz* para poder gerir a partir do mesmo conjunto de inteligibilidade que tornou possível o próprio discurso, possibilitando tanto o *sexo*, quanto o *sujeito*, parece que esbarramos na noção de poder positivo-gerativo e sua importância para entender tanto Foucault, quanto a investigação de Butler acerca da unidade do feminismo. Para Butler, como vimos, a ficção substancial da estabilidade do gênero só é garantida pela multiplicidade de atos-rituais que interpelam e regulam o corpo de modo incessante e inacabado, como também para Foucault, como veremos, a verdade do sexo está como efeito de uma economia sexual regulada e investida.

Se “Para Foucault, a gramática do sexo impõe uma relação binária e artificial entre os sexos, bem como uma coerência interna artificial em cada termo desse sistema binário.” (Butler, 2023, p.47), e “A regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual[...]” (p.47), logo a verdade estável da identidade sexual somente poderia ser entendida enquanto um investimento discursivo das redes de saber-poder onde o sexo é efeito dessa mesma economia. Por isso, assumir uma análise política direcionada apenas as opressões de gênero poderia resultar em um estudo estéril se não levasse em conta as condições radicais de significação do corpo sexuado, como também, a perpetuação dos interesses discursivos que sustentam a análise do sexo como uma marca da *natureza*.

A verdade do sexo, segundo Foucault, foi um investimento que precisou ser *produzido*-positivado, onde seu status de insuspeito e *natural* - que atuaria na possibilidade e na essência do sujeito ser o que é - viria a ser sugerido como uma condição de acesso ao corpo individual e ao corpus social. Esbarramos, desse modo, no caminho de compreender o sexo enquanto um investimento discursivo cultural fundamental à organização da espécie, estando no núcleo cruzado da relação entre a verdade do corpo individual e do caráter exterior dos fins Biopolíticos.

Acerca desses pressupostos difusos, aqui divididos em tópicos que abordarão: a explosão discursiva - poder positivo, população-Biopolítica e dispositivo de sexualidade, adentraremos no pensamento de Foucault a fim de desnaturalizarmos o *sexo* e os discursos culturais os quais o reiteram-reiteraram enquanto *natureza*. Assim, a partir das análises da posituação das redes de saber-poder e da ampliação das artimanhas Biopolíticas, recorreremos ao pensamento de Foucault, acerca da sexualidade como um campo de investimento-incitação das redes de saber-poder moderno. Isto é, estamos pensando em sua genealogia não na origem do sexo, mas investigando “A condição de possibilidade do poder [...] sobre a sexualidade.” (2017, p.101), “[...]seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana.” (2017, p.16).

2.1.1 Sexo enquanto efeito de investimentos discursivos

[...] o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública: toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram. (Foucault, 2017, p.30)

Na esteira de leitura da impossibilidade do *sexo* enquanto um *substantivo*, anunciando que a *verdade* do sexo e do *sujeito* são garantidas por *efeitos* de construção reiteradas, teríamos em mãos as análises de Foucault acerca da explosão discursiva (2017). Tendo sido ela uma sucessão de acontecimentos durante a modernidade ocidental, onde o sexo aparece como um investimento que precisou ser constantemente *produzido* para ser gerido, de modo que para ser possível essa gestão, a explosão discursiva teria como condição positivar as lógicas do “sexo” no-do corpo e tornar essa tecnologia capaz de operar a vida em inúmeras instâncias. Em outras palavras, os múltiplos discursos atuariam de modos difusos e heterogênicos na incitação e regulação de uma economia política-biológica da população, tendo como justificativa o bem público e o bom funcionamento da espécie.

A noção de discurso em Foucault, neste momento genealógico, está preocupada não como uma ordem epistêmica, mas com “[...]uma análise das práticas e das estratégias (Revel, 2015, p.38), com uma “[...]análise "da relação que existe entre esses grandes tipos de discurso e as condições históricas, as condições econômicas, as condições políticas de seu aparecimento e de sua formação.” (Grifo de Revel, 2005, p.38(Ditos e Escritos. vol. IV, p. 49)). Desse modo:

O discurso designa, em geral, para Foucault, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são somente linguísticas ou formais, mas

reproduzem um certo número de cisões historicamente determinada (por exemplo, a grande separação entre razão/ desrazão): a "ordem do discurso" própria a um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e coloca em funcionamento mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas. (Revel, 2005, p.37)

A noção de poder enquanto positivo - não apenas coercitivo -, proposta por Foucault, aparece no núcleo desta virada em direção a análise das condições de possibilidade em que determinados discursos são forjados e multiplicados. Com a genealogia da produção discursiva e seu caráter normalizador acerca da sexualidade, Foucault pretende opor-se à hipótese repressiva, difundida e bem aceita na época, propondo que: o *sexo* não foi alvo de interdição, mas ao contrário, foi foco de constante incitação discursiva. O *poder* nessa perspectiva tanto regula e *produz*, quanto *produz* o que pretende regular, sugerindo que as redes de saber-poder constantemente precisam positivar discursos para gerir o que *produz*, *produzindo* incessantemente os corpos os quais pretende governar. O *poder* na genealogia da sexualidade moderna não seria somente coercitivo (2017), mas, sobretudo, produtivo.

Desse modo, quando Foucault diz: “[...] não pretendo afirmar que o sexo não tenha sido proibido[...] não digo que a interdição do sexo foi uma ilusão; e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental[...]do que foi dito do sexo a partir da idade moderna.” (Foucault, 2017, p.17). Diante desse fenômeno incitado, o filósofo nos chama atenção para as suas lentes; pensar a hipótese repressiva enquanto chave única de análise seria uma aposta pouco atenta aos mecanismos discursivos em suas múltiplas e difusas redes, assumindo os riscos de uma análise paradoxal e estéril.

Ao sugerir a desvinculação da hipótese repressiva como principal mobilizadora de suas pesquisas pretende não só ir contra uma tese bem aceita, mas tensionar os próprios “[...]interesses discursivos que a sustentam.” (2017, p.13). Importante notar que Foucault não pretende dizer que nas sociedades capitalistas e burguesas a repressão tornou-se menor, ou que nossas sociedades são mais tolerantes do que repressivas (2017), mas de que “[...]esse processo, aparecerá como um novo episódio na atenuação das interdições ou como forma mais ardilosa ou mais discreta de poder.” (2017, p.16). Isto é, “Para ele, as relações de poder são muito mais complexas, não podem se limitar à sua função negativa ou repressiva, pois possuem uma eficácia estratégica, produtiva, que precisa ser estudada.” (Portocarrero, 2009, p.197).

Fazer uma genealogia das condições de possibilidade discursiva da sexualidade moderna, como do caráter produtivo do *sexo*, implicaria a Foucault chamar atenção não ao que é o *poder*, mas, principalmente, em como ele se exerce (Portocarrero, 2009). Ampliar a noção de poder implica dizer que suas análises atuam fora das lentes de um poder soberano, da relação

dominante e dominado, da soberania dos aparelhos de estado ou da forma da lei (Foucault, 2017). Foucault sugere, desse modo, uma análise do poder que não pretender situar “O poder” como uma unidade ou:

[...] como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição a violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre o outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas atravessam o corpo social inteiro. A análise em termos e poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas, e antes de mais nada, suas formas terminais. (2017, p.100)

Mas que sua noção de poder se volta para a:

[...]multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais relações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam em si[...]A condição de possibilidade do poder [...] (2017, p.101)

Assim direciona-se “[...] a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte[...]” (2017, p.100). Desse modo, podemos sugerir que a genealogia da sexualidade moderna de Foucault se articula a perguntar pelas condições de possibilidade das teias do poder, isto é, “[...] o ponto de vista que o permite tornar seu exercício inteligível” (p.101). Retirando, assim, a existência prévia de um poder anterior a sua prática, o que reduziria as análises em uma unidade e formas derivadas, estando interessado, sobretudo, no caráter positivo e incessante das redes de saber-poder, a cada instante: produz-se, repete-se, autorreproduz-se, encadeia-se, “[...]para interagir numa relação de forças desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas.” (p.102). Sendo assim, “[...]o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado de uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (p.101).

Diante disso, por qual motivo analisaríamos o poder em sua forma jurídica e de lei, entre aquele que manda e obedece, centrado no enunciado da lei e no funcionamento da sua interdição, fazendo dessa análise homogenia e unificada, direcionada apenas à censura e interdição, se:

Numa sociedade como a nossa, onde os aparelhos do poder são tão numerosos, seus rituais tão visíveis e seus instrumentos tão seguros, afinal, nessa sociedade que, sem dúvida, foi mais inventiva do que qualquer outra em mecanismos de poder sutis e delicados, por que essa tendência de a só reconhecê-lo sob a forma negativa e desencarnada da interdição? Por que reduzir os dispositivos da dominação ao exclusivo procedimento da lei de interdição? (2017, p.94)

Para opor a hipótese repressiva, essencialmente pautada em um modelo coercitivo e jurídico de poder, rejeitar o binômio dominante e dominado (Portocarrero, 2009), e esmiuçar os discursos, passa a investigar o filósofo as condições de possibilidade da inteligibilidade cultural de uma economia sexual. Direcionando sua pesquisa aos múltiplos mecanismos locais (Portocarrero, 2009), perguntando-se: “Por que se falou da sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber formava-se a partir daí?” (2017, p.16). Diante desse caráter produtivo do sexo em discurso sexual, “[...]trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana.” (2017, p.16). Desse modo, pretende tratar das:

[...] Instâncias de produção coletiva (que, evidentemente, também organizam silêncios), de produção de poder (que algumas vezes têm a função de interditar), das produções de saber (as quais, frequentemente, fazem circular erros ou desconhecimentos sistemáticos); gostaria de fazer a história dessas instâncias e de suas transformações. (Foucault, 2017, p.18)

A tese do poder positivo ampliaria as redes de saber-poder além da unidade homogênea da repressão e da localização do poder no estado ou no capital, permitindo colocar em questão uma análise de difusas redes discursivas sobre o sexo. Entendendo, principalmente, que a sexualidade não foi regida mediante a imposição da lei, mas sugerindo uma análise histórica na qual revelasse a presença “[...]de uma verdadeira tecnologia do sexo muito mais complexa, e sobretudo, mais positiva.” (2017, p.99). Sendo assim, é importante compreender esta tecnologia enquanto um investimento, analisando o “[...]sexo sem a lei e o poder sem o rei.” (2017, p.100).

Esta análise genealógica das redes de saber-poder não implicaria isentar ou deixar de lado o estado ou o capital, mas entender que toda sociedade é “vazada por micropoderes locais”, onde há uma multiplicidade de formas de poder diferentes a ele “articuladas” e “indispensáveis à sua ação”. (Portocarrero, 2009, p.197). Multiplicidade de formas essas, que ampliando-se, difundindo-se e multiplicando-se, tem como focos difusos: a “colocação do sexo em discurso”

e “na racionalidade”, ou seja: quem fala sobre sexo, de que maneira se fala, quais os lugares dos quais falam, “[...] as instituições que incitam a fazê-lo [...]” (2017, p.16).

O movimento de “colocação do sexo em discurso” é um foco importante de investigação das “técnicas polimorfos do poder”, isto por Foucault notar que não se tratava da restrição dos discursos, ou do silêncio, mas de “[...] um mecanismo de crescente incitação.” (2017, p.18) e explosão, como meio de tornar possível e “dominá-lo no plano real.” (p.19). Ou seja, controlando “[...] sua livre circulação no discurso[...]

(p.19), onde tenha havido “[...] uma depuração- e bastante rigorosa- do vocabulário autorizado.” (p.19), com novas regras de decência filtrando as palavras e policiando os enunciados (2017).
Pode-se sugerir que, no pensamento de Foucault, a incitação discursiva é analisada como um saber-poder sobre o sexo, que a partir do século XVIII, em vez de sofrer processos restritivos, foi ao contrário, “[...] submetida a um mecanismo de crescente incitação[...]

(2017, p.18). Essas técnicas discursivas exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa (2017), mas se obstinou através de muitos erros ao multiplicar “[...] discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder [...]” (p.20), que serviu a “Incitação institucional a falar sobre o sexo e falar dele cada vez mais[...]

ouvir falar e a fazê-lo falar[...]

(Foucault, 2017, p.20).
Esta incitação do sexo em discurso, estaria na modernidade no cerne do que Foucault chamou de “explosão discursiva”, ou seja: é preciso falar, e cada vez mais, sobre o sexo, não livremente, mas com novas regras de decência filtrando as palavras. Este filtro, ou polícia dos enunciados, implicava em uma regulação de quais instituições-situações-saberes detinham as condições de falar sobre o sexo: quais situações, quais locutores, quais relações, se não de silêncio absoluto, mas de tato e descrição. Como as relações entre pais e filhos, alunos e professores, médico e paciente, patrões e serviçais (2017). Desse modo, segundo Foucault, é certo ter havido na modernidade do século XVIII europeu, uma certa economia discursiva do sexo que se integra a “uma política da língua e da palavra” (p.20).
A “[...] literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também – em suma, no discurso verdadeiro.” (2014, p.17), nos lembra Foucault, ao sugerir uma ordem discursiva amparada nos discursos de verdade, ou seja, do autorizável e policiado. As incitações discursivas são também sugeridas por ele em sua aula inaugural no Collège de France (2014), onde diz supor: “[...] que em toda sociedade a produção é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório [...]”. (2014, p.8-9).

Foucault nos lembra que na incitação discursiva, não se tem “[...] o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um [...] não pode falar de qualquer coisa[...]” (2014, p.9). Se a sexualidade aparece como uma região onde os “buracos negros” se multiplicam, sendo uma das regiões do discurso “[...] onde a grade é mais cerrada[...]” (2014, p.9), é pelo fato de que por mais que pareça que o discurso seja bem pouca coisa, “[...] as interdições que os revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder.” (2014, p.9-10). Desse modo, pergunta Foucault; “[...]o que há, enfim, de tão perigoso no fato das pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde está, afinal, o perigo?” (2014, p.8).

O discurso sobre o sexo precisaria ser constantemente interditado-regulado a partir da necessidade que *produz* e *geri* sua livre circulação acidental. Em outras palavras, nesse momento, havia uma preocupação em inserir o sexo em discurso, na palavra, na racionalidade, e não de qualquer modo, mas a partir das mesmas lógicas que o produz. Diante dessa tautologia multiplicada por difusos focos discursivos, “Constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua economia” (2017, p.26). Isto é, determinando suas condições de funcionamento, de significação, e de impor aos indivíduos que os pronunciam um certo número de regras e que, conseqüentemente, nem todos tenham acesso a ele, pois os que tem, são porque correspondem às exigências da ordem do discurso, isto é; ninguém deterá as condições de anuncia-lo se não for qualificado para fazê-lo (2014). A incitação discursiva acerca do sexo foi uma explosão de discursos que pretendeu controlar os enunciados, delimitando onde era possível falar, em quais situações, de quais modos e quais locutores, determinando as condições de acesso e circulação, ligando-se, assim, a noção sugerida por Foucault de poder-positivo na base das análises da explosão discursiva: muito mais falou-se do sexo do que o reprimiu.

Diante dessa economia discursiva, uma “política da língua e da palavra”, que tratou-se de ser uma polícia enunciativa que pretendeu produzir e controlar os discursos sobre o sexo, tinha-se a pastoral cristã como essencial ferramenta em fazer o homem ocidental confessar tudo sobre seu sexo, esperando “[...]desse discurso cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de modificação do próprio desejo” (2017, p.26).

Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo seu desejo, um discurso. Se for possível nada deve escapar a tal formulação. As palavras devem ser cuidadosamente neutralizadas. A pastoral cristã escreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. A interdição de cada palavra, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser

apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torna-la moralmente aceitável e tecnicamente útil. (2017, p.23)

Esta passagem do sexo do âmbito marginal ao âmbito da razão, evidenciaria não só um interesse clerical no controle dos corpos, mas principalmente, um interesse público. “O projeto de colocação do sexo no discurso formara-se há muito tempo, numa tradição ascética e monástica” (Foucault, 2017, p.23), e, ampliou-se, em determinado momento, como uma regra para todos quando percebeu-se que essa incitação era essencial ao interesse público. Ou seja, “[...] necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição[...]”, mas tendo como função “[...]ocupar-se inteiramente desses meios e fazê-los servir à felicidade pública” (Foucault, 2017, p.28).

Diante disso, se “O sexo não se julga, apenas administra-se” (2017, p.27), é por essa tecnologia ter que ser gerida dentro de um sistema de utilidade que possa ser regulada para o bem de todas as pessoas, fazendo-o “[...]funcionar segundo um padrão ótimo.” (2017, p.27). Sendo assim, não somente ampliou-se as redes de saber-poder acerca do sexo com a explosão discursiva, como focalizou-se o discurso no sexo através de dispositivos complexos e variados cuja a relação não se esgota pela interdição, mas construiu-se toda uma aparelhagem para produzir discursos focados no sexo, explicitando esse mesmo sexo, histórico, verdadeiro e funcional, como efeito de sua própria economia (2017, p.26).

A economia discursiva do sexo deve ocupar-se em fazê-lo funcionar direcionando-o com que sirva à felicidade pública, onde essa rede de saber-poder pode atingir este objetivo através de uma rede discursiva que *garanta* a funcionalidade de *produzir* o que pretende *gerir*. Assim: esta economia discursiva do sexo evidencia a necessidade de o regular “[...] por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição.” (2017, p.28), portanto, multiplica-se para ampliar as garras de gestão das redes de saber-poder.

Desse modo, a explosão discursiva, analisada por Foucault em sua genealogia, leva em conta a incitação do sexo em discurso racional e policiado, como uma das condições de possibilidade de gestão e regulação de uma economia sexual que previa garantir um bom funcionamento do corpo e da espécie. O sexo estaria no núcleo dos investimentos discursivos das redes de saber-poder moderno, desejando dar conta de seu caráter acidental e difuso, onde para este fim não haveria melhor meio do que multiplicar e expandir os jogos de verdade. Diante disso, pode-se sugerir que a colocação do sexo em discurso racional e regulável, teria em vista uma economia sexual como um fenômeno populacional que precisava, ao mesmo tempo, ser *gerido* e *produzido*.

2.1.2 Sexualidade, discurso e população

Este vínculo que Foucault sugere entre o sexo e o interesse público, seguindo padrões de normalidade e de bom funcionamento da espécie, passa a ser analisado com o surgimento de um fenômeno moderno modificador das redes de saber-poder: a noção de “população” como um problema econômico e político. Não mais um povo, um povoado ou indivíduo, mas “população-riqueza, população mão de obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe” (2017, p.28). Desse modo, podemos sugerir com Foucault que os modos de governo passariam a ver que precisariam dar conta não da individualidade, do indivíduo e seu corpo, mas da população como um fenômeno em sua complexidade acidental e contingente, onde:

Natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat. Todas essas variáveis situam-se no ponto de interesse e intersecção entre os movimentos próprios à vida e os efeitos particulares das instituições: Os estados não se povoam conforme a progressão natural da propagação, mas em razão de sua indústria, de suas produções e das diferentes instituições[...]. (2017, p.29)

A sexualidade enquanto um problema econômico e político tinha como cerne o sexo e o seu bom e verdadeiro uso, de modo que a necessidade de os governos analisarem a [...] taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais, a maneira como torna-las fecundas ou estéreis” (2017, p.29), sugerem que este ponto imaginário - o sexo - era o núcleo de uma regulação para os novos mecanismos de poder.

Pela primeira vez, não seria visto como importante a quantidade de cidadãos para um país ser rico e desenvolvido, não a virtude das pessoas, “[...] não apenas às regras de casamento e à organização familiar, mas a maneira como cada qual usa seu sexo”. (2017, p.29). No limite entre o biológico e econômico estaria a população, onde o sexo atuaria no núcleo e na encruzilhada da observação deste fenômeno, explicitando uma economia-política populacional que passou a ser objeto de análise e alvo de intervenção formando toda uma teia de observações sobre o sexo (2017).

Como foco de proliferação discursiva apareceu a medicina social, inicialmente por intermédio das “doenças dos nervos” e logo após amparada pela psiquiatria, que começou a procurar e justificar “extravagancias” e insatisfação das “fraudes contra a procriação.” (2017, p.34). As perversões sexuais, crimes crapulosos e antinaturais, foram nomeados *racionalmente*

sob a justificativa biológica de uma infinidade de perversões *antinaturais* que permitiriam a medicina moderna filtrar a sexualidade dos casais, dos pais, dos adolescentes e das crianças.

Assim:

[...]tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas: em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele. (p.34)

O sexo das crianças era incitado por uma produção discursiva científica autorizada, tendo como teia de proliferação os discursos pedagógicos, como também o tato e a polidez ao conversar sobre sexo com pais ou professores, assim como a arquitetura dos colégios dos séculos XVIII, que tinham nos seus dispositivos arquitetônicos meios de organizar e *produzir* um determinado sexo verdadeiro. Espaços de sala, banheiros, dormitórios, acompanhamento aos banheiros, vigia e luz dos dormitórios durante a noite, separação das camas em 2 metros, ou seja, uma série de dispositivos que falam e sustentam a sexualidade das crianças, ampliando a colocação do sexo adolescente em discurso (2017).

As redes de saber-poder incitavam o sexo em discurso institucional nos colégios do século XVIII tendo a polidez e o lapidar como condição de proliferação, isto é, proliferavam formas do discurso que estabelecessem pontos de implementação diferentes: codificando conteúdos e qualificando os locutores (2017). Esta incitação do sexo em discursos polimorfos tem os múltiplos mecanismos de ordem econômica: pedagógico, médico e jurídico como redes de saber-poder que extraem e organizam “[...]a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou.” (2017, p.37). Isto é, esta proliferação discursiva do sexo encontra na “[...]explosão de discursividades distintas, que tomam forma da demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política.” (ibid, p.38).

Engana-se quem pensa que esta proliferação polimorfa do sexo em discurso estava ocupada em níveis quantitativos: estava ela atenta a inserir o sexo em um sistema de utilidade, isto é, interessada em fazer dos usos do sexo objeto de investimento através de uma economia da sexualidade, desejando gerir o corpo visando uma funcionalidade da espécie. Mas, seria a fim de “[...]afastar da realidade as formas da sexualidade insubmissas à economia estrita da reprodução (dizer não as atividades infecundas, banir os prazeres paralelos, reduzir ou excluir as práticas que não tem como finalidade a geração)?” (2017, p.40). Foucault não garante que este seja o único objetivo desta incitação, e afirma que nossos séculos XIX e XX foram eras da multiplicação e nomeações de “dispersões” sexuais. Isto é, “perversões” e heterogeneidades

sexuais, onde os tribunais, a ordem civil e religiosa, podiam contestar tanto a homossexualidade, quanto a infidelidade e a bestialidade, evidenciando que “[...] o ‘contra natureza’ era marcado por uma abominação particular.” (2017, p.42), afirmando um ilegalismo “contra lei” da natureza e do bom funcionamento da espécie, sugerindo que o anormal era um projeto ativo desta economia sexual.

O surgimento do que Foucault chamou de sexualidades periféricas, ou perversões, são *desvios* nomeadas a partir de estigmas como; “loucura moral”, “neurose genital”, “aberração do sentido genésico”, “degenerescência” ou “desequilíbrio psíquico (2017, p.45). Mas, o que significaria todas essas *perversões* sexuais serem nomeadas e poderem ser vistas à luz do dia? Implicaria na perda de rigor ou o fato de atraírem tanta atenção pública implicaria em regimes mais severos? (2017) “Quando se dá nome a toda essa vegetação de sexualidades sem propósito, como se fosse para alistá-las, trata-se de excluí-las do real?” (2017, p.46) ou um modo de torná-las úteis-reguláveis nesta nova mecânica biológica de governo?

O fato de os últimos duzentos anos apostar na proliferação de “*perturbações*” sexuais, *patológicas e incompletas*, sugere a incitação das redes de poder como pressuposto importante de análise desta era positiva-gerativa com foco populacional, já que “É evidente que não se trata do mesmo mecanismo de poder[...]”, pois com a proliferação desta mecânica em atuações difusas, como a medicina quando antes era a lei, sugere que nesta era “[...]há adestramento, lá, penalidades[...]” (2017, p.46).

A implementação das perversões múltiplas acopladas a novas redes de poder é, assim, “[...] um efeito instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas.” (2017, p.54). Em outras palavras, as perversões estariam no cerne de um projeto de economia sexual populacional tanto reforçando o prazer da legitimidade da normalidade, quanto garantindo o *desvio* enquanto lucrável. Esta conexão, entre poder-prazer e multiplicação, “[...]é garantida e relançada pelos inumeráveis lucros econômicos que, por intermédio da medicina, da psiquiatria, da prostituição e da pornografia, vincularam-se ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer [...]” (p.54), onde poder e prazer não se excluem, mas entrelaçam-se e “[...]encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos de excitação e de incitação.” (p.54).

Esta nova mecânica de poder é lembrada por Foucault como *perpétuas espirais*, os quais são muito menos fronteiras a serem escapadas, mas exerceriam eles uma dupla função de prazer e poder. Isto é, à medida que as redes de poder se exercem haveria um prazer de expiar, investigar, apalpar, revelar, e por outro lado, o prazer em poder escapar destas redes;

enganando-as ou travestindo-as. (2017, p.50). Assim, “Captação e sedução; confronto e reforço recíprocos; pais e filhos, adulto e adolescente, educador alunos, médico e doente, psiquiatra com sua histérica e seus perversos [...]” (ibid, p.50), nos lembram que esta difusão heterogênea do poder tem a regulação e incitação-excitação encadeada em uma rede de forças múltiplas. Multiplicidade essa, que precisa ser analisada sob a perspectiva positiva-gerativa, ampliando as análises, assim como as múltiplas redes de saber-poder foram ampliadas: não investigar tais novas artimanhas de governo implicaria em não as notar. As redes de saber-poder não cessam, mas, principalmente, se expandem.

Em suma, podemos sugerir que a explosão discursiva foucaultiana estaria apostando na mudança da concepção de poder, entendendo-a, sobretudo, enquanto: explosão, dispersão, incitação-excitação, ou seja, uma proliferação heterogênea de focos de saber-poder como desejo de garantia de gestão de uma economia populacional incitada por instituições médicas, pedagógicas, legais e estatais. Instituições essas, que tinham a população como um fenômeno político que precisava ser *gerido-produzido* em direção a ordem da espécie. Assim, tendo como instrumento inserir na racionalidade e em discurso tanto o normal, quanto o anormal, garantindo a gestão e a funcionalidade do corpo dentro das múltiplas teias de atuações do *poder* sob o respaldo da gestão da vida e da utilidade pública.

2.1.3 Scientia Sexualis e o dispositivo de sexualidade

Entre nós e o nosso sexo, o ocidente lançou uma incessante demanda de verdade: cabe nos extrair-lhe a sua, já que lhe escapa; e a ele cabe dizer-nos a nossa, já que a detém nas sombras. (2017, p.86)

A incitação discursiva tratou de *produzir* e gerir uma ordem da espécie como a maior justificativa de atuação e difusão das redes de saber-poder, na qual a medicina moderna parece ter exercido grande papel na condição desta nova mecânica. Nesta via, a incitação ao sexo ser lido-investido como objeto de verdade e falsidade teve-a como um marco em sua proliferação, e fez com que “[...] a verdade desse sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida[...] que o sexo tenha sido constituído como objeto de verdade.” (2017, p.63).

A incitação da “sexualidade” como um fenômeno de ordem pública e que passaria a regular o “sexo” no corpo social, teve sua proliferação no século XIX, através de modos incessantes e difusos, provocando a difusão de novas mecânicas de saber-poder-prazer que

pretendiam garantir a estabilidade e verdade desta tecnologia. Neste núcleo de difusão e investimento discursivo, estaria a *scientia sexualis* que operaria nas sociedades ocidentais desenvolvendo-incitando uma verdade do sexo, onde somente nossa sociedade;

[...] desenvolveu, no decorrer dos séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de saber-poder rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão. (2017, p.65)

A confissão estaria no cerne da coerção das redes de saber-poder jurídicas e religiosas: falar sobre seus crimes e seus pecados, ao padre e ao juiz. Com a difusão deste ritual acoplado ao projeto moderno de ciência sexual, esta troca discursiva que necessita de uma segunda pessoa para praticá-la, teve em sua importação às relações cotidianas uma maneira de cativar-incitar a verdade do sexo. Isto é, não mais direcionada a um ouvinte soberano e autoritário, mas este ritual confessional passou a difundir-se na relação matrimonial, professor-aluno, médico-paciente, assim, o homem ocidental seria interpelado-*produzido* a ser um animal confessional. (2017, p.66).

A obrigação da confissão passa a ser imposta por focos diferentes, inclusive incorporada ao *sujeito*, que passa a encontrar na verdade um objeto de liberação, isto é, o revelar-se encontra na confissão “[...]um parentesco originário com a liberdade[...]” (2017, p.67). Essa ligação estranhamente possível entre confissão e liberdade, nos faz acreditar “[...] que é de liberdade que nos falam todas essas vozes que há tanto tempo, em nossa civilização, ruminam a formidável injunção de devermos dizer o que somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos[...]” (2017, p.68).

A colocação do sexo em discurso e a disseminação da perversão sexual, sendo este efeito e aquele instrumento, é a articulação de duas peças de um mesmo dispositivo (2017), que “[...] articulam-se nele graças ao elemento central de uma confissão que obriga à enunciação verídica da singularidade sexual [...]” (p.69). Durante muitos séculos, numa sociedade confessional, Foucault sugere que tinha-se na confissão a instância que avalia, impõe, “[...]intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se[...]”(2017, p.69), um ritual que “[...] produz em quem articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-lo, purifica-lo, livra-o de suas faltas, libera-lo, promete-lhe a salvação.” (ibid, p.69).

A importação deste ritual confessional pela *scientia sexualis* ocidental teve como atuação principal de difusão - na Biopolítica que veremos no tópico posterior - sua justificativa como

discurso científico: se antes era direcionada a uma relação advinda do alto, passou em sua difusão a compor relações de; “[...] crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos.” (2017, p.71), e neste momento, “[...]os prazeres mais singulares eram solicitados a sustentar um discurso de verdade sobre si mesmos[...]” (ibid, p.71), onde não se fala mais de pecado ou de salvação, mas falaria do corpo e da vida, ou seja, o discurso da ciência e da funcionalidade da espécie (2017).

Mas, de “[...] que maneira se chegou a constituir essa imensa e tradicional extorsão de confissão sexual em formas científicas?” (2017, p.73). Foucault dá algumas pistas deste cruzamento: o primeiro deles é uma codificação clínica do fazer falar que combina a confissão ao exame, isto é, a narração de si mesmo como um relato de sinais e de sintomas decifráveis intrínsecos ao exame médico (2017). O segundo seria a possibilidade de “causas difusas”, o que faria o paciente falar de tudo, ou seja, “[...] o dever de dizer tudo e o poder de interrogar sobre tudo [...]” (ibid, p.73), reafirmaria o poder polímorfo do sexo a fazer com que o menor dos acontecimentos - conduta, déficit ou excesso - seja capaz de provocar resultados variados. Assim, não teria havido patologias que a etiologia do século XX não tenha inventado: os maus hábitos dos adultos e das crianças, a degenerescência da raça, onde “[...]a medicina de então teceu toda uma rede de causalidade sexual. (2017, p.74).

O terceiro seria o princípio de uma latência à sexualidade, onde a verdade do sexo seria obscura e precisaria ser arrancada à força através da relação confessional mantida progressivamente. Em outras palavras, “[...]o funcionamento do sexo é obscuro; porque escapar faz parte de sua natureza e de sua energia, assim como seus mecanismos se esquivam; porque seu poder causal é em parte clandestino.” (2017, p.74). Foi diante dessa “latência obscura” que a medicina sexual pôde tratar “[...]daquilo que se esconde o próprio sujeito[...]”. (p.74).

O quarto ponto de ligação seria o método de interpretação, permitindo buscar a verdade amparada na relação entre quem diz e quem escuta, onde a interpretação e decifração daquilo que se diz passa a ser reforçada pela relação confessional médica, fazendo da sexualidade algo a ser interpretado e a “[...]constituir através dela e de sua decifração, um discurso de verdade.” (2017, p.75). O quinto ponto seria a medicalização desses efeitos: trata-se da interpretação da confissão e sua recodificação em forma de operações terapêuticas (p.75). O que implica dizer que “[...] o domínio do sexo não será mais colocado, exclusivamente, sob o registro da culpa e do pecado, do excesso ou da transgressão, e sim no regime do normal e do patológico[...]”. (2017, p.76), e, portanto, do medicável e tratável.

Desse modo, podemos sugerir que o sexo aparece na Biopolítica como uma superfície de alto investimento de fragilidade ao patológico populacional: “[...]superfície de repercussão para

outras doenças, mas também centro de uma nosografia própria, a do instinto, das tendências, das imagens, do prazer e da conduta.” (2017, p.76). A importação da confissão à relação médica estimula a possibilidade de verdade acoplada a sua rede de saber-poder, ao perfeito exemplo: em um exame médico, caso a verdade seja dita a tempo, ela é indispensável ao diagnóstico eficaz, sendo possível, assim, até mesmo a cura. Nas palavras de Foucault: “A verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor responsável.” (ibid, p.76), este ritual confessional médico como condição ao exame e tratamento, garantiria a confissão no núcleo da *scientia sexualis* ocidental incitada no século XIX, e associada a ela a tarefa de produzir discursos verdadeiros sobre o sexo (2017).

Essa injunção do ritual confessional aos métodos da escuta clínica se deu por um “complexo dispositivo” que foi “[...] instaurado para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo[...].” (2017, p.77), onde “[...]tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele[...].” (2017, p.36). Foi “[...]através desse dispositivo, [que] podemos sugerir que aparece algo como a ‘sexualidade’ enquanto verdade do sexo e de seus prazeres.” (ibid, p.77), onde “A ‘sexualidade’ é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*.” (ibid, p.77). Esta economia dos discursos pretendeu produzir-gerir a sexualidade como sendo ela “[...] ‘por natureza’, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar[...], desencavar e escutar.” (ibid, p.77).

A investigação do cruzamento do ritual de confissão aos saberes médicos, reforçaria as análises foucaultianas a partir dos atravessamentos e sobrecargas discursivas; a sobreposição, os usos e incitações, onde a história da sexualidade de Foucault está investigando, sobretudo, uma economia discursiva incitada à sexualidade. Isto é: regulando o que se diz, produzindo discursos através dos quais se pode dizer, onde a sociedade burguesa e industrial instaurou toda uma rede discursiva, todo um aparelho, para produzir discurso verdadeiro sobre o sexo, “[...]como se suspeitasse nele um segredo capital.” (2017, p.78), não só numa economia de prazer, mas um determinado regime de saber (2017).

Toda essa economia de discursos entre verdade e sexo não se deu por relações “naturais” e inerentes ao sexo e ao sujeito (2017), mas, ao contrário, “[...] em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso.” (ibid, p.79), onde o “[...]projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo.” (ibid, p.79). Os motivos desta incitação crescente: foi por ter visto a necessidade de multiplicar discursos os quais pudessem produzir uma rede de saber-poder-prazer que fosse difusa e heterogênea, e que desse conta da expansão econômica-capital-industrial, que pretendia “[...] a colocação em funcionamento de uma rede

sutil de discursos, saberes, prazeres e poderes[...]” (ibid, p.82). Assim, articulando “[...]processos que o disseminam na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, manifestam-no, fazem-no falar, implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade[...]” (ibid, p.82).

Perguntar pelas condições de possibilidade da ciência sexual moderna e analisar a verdade do sexo enquanto um investimento e efeito de uma economia discursiva e do projeto de sexualidade, implica sugerir que a regulação e gestão do sexo tratava-se de um interesse de ordem pública e de utilidade populacional. Seja a utilidade pública do casal legítimo ou das perversões, ambas nos permitem notar que esta nova mecânica das redes de poder se apoiava em dispositivos bem diferentes da lei e da interdição (2017).

Foucault chamou de dispositivo de sexualidade o que operaria a partir de técnicas que; positivam e regulam, oscilam e criam zonas de saber-poder-prazer, a partir de mecanismos de *produção-gestão* que se engendram e se articulam de modo heterogêneo, em suma, que incitam e excitam (2017). O dispositivo da sexualidade teria incitado a *scientia sexualis* como efeito de sua complexidade, sendo este dispositivo:

[...]um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito e o não-dito [...]O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.⁷

[...]à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de poder saber. (2017, p.115)

O dispositivo de sexualidade estudado por Foucault não pretenderia descrever as formas coercitivas de poder, muito menos a partir de uma origem ou causa, mas pretende pensar nas condições de possibilidade da produção da sexualidade como um fenômeno de interesse político-público moderno, levando em conta, sobretudo, as técnicas de posituação deste saber-poder. Ou seja, pensando que esta produção discursiva e difusa acerca da verdade do sexo, tinha como cerne a produção da própria “sexualidade” como um fenômeno populacional. (2017, p.115).

O dispositivo de sexualidade romperia com a noção de *episteme* advinda de “As palavras e as coisas”, já que se acoplaria não só a produção discursiva, mas ao conjunto de práticas e

⁷ Grifo de Revel, Judith. 2005, p.40

instituições as quais notariam o conjunto social não-discursivo deste dispositivo histórico (Revel, 2005). Isto é, a “[...] grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a insatisfação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros[...]” (2017, p.115).

Esta rede de encadeamentos tinha no dispositivo de aliança, durante uma determinada época, o funcionamento da gestão da sexualidade, evidenciando que em torno do sexo giravam-se ligações; matrimoniais, parentais, de transmissão de nomes e bens, mantendo o “[...]vínculo entre parceiros com status definido[...]” (2017, p.116). Mas, Foucault sugere sua importância oscilável na medida em que os processos políticos e econômicos deixaram de ver nele “um suporte e superfície” (ibid, p.115), explicitando que as sociedades modernas precisaram inventar novos mecanismos de gerir e produzir a sexualidade não só ao meio interno, mas, sobretudo, ao meio externo. Apesar disso, não se tratava de opor o dispositivo de aliança ao dispositivo de sexualidade, mas na apostando por uma análise que levasse em conta sua junção-acoplamento ao novo dispositivo.

O dispositivo de aliança ligava-se a uma economia do sexo na medida em que interpelava o desejo de manter ligações parentais, matrimônias e reprodutivas, como na transmissão e circulação de riquezas (2017). Porém, com o advento das novas relações capitalistas e políticas, esta relação de manutenção já não era suficiente, e diante dessa necessidade de explosão de redes de saber-poder, o dispositivo de sexualidade operava ampliando, difundindo-se, inventando, anexando, tendo como foco o corpo que produz e consome (2017, p.116). Além disso, inventando modos de “[...] penetrar nos corpos cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.” (p.116), não tendo havido sociedade mais inventiva do que a nossa - acoplando, importando, produzindo, incitando- discursos a compor o dispositivo de sexualidade. Desse modo, não haveria uma substituição do dispositivo de aliança ao de sexualidade, no entanto, historicamente, foi em torno do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou (2017).

O que Foucault chamou de problemática da “relação” no dispositivo de aliança implicava na preocupação da economia do sexo estar centrada nas relações - ao que era permitido ou proibido - a saber: o adultério, as relações extraconjugais etc. No dispositivo de sexualidade esta preocupação se daria de outros modos, passando pela “problemática da carne”, “[...] do corpo, da sensação, da natureza do prazer[...]” (p.117), sugerindo que “A ‘sexualidade’ estava brotando, nascendo de uma técnica de poder que, originalmente, estivera centrada na aliança [...] e que desde então não parou de funcionar “apoiando-se nele.” (2017, p.117-118).

Assim, o eixo marido-mulher-filhos era central em um dispositivo de sexualidade moderno nos séculos XVIII, e diferente do dispositivo de aliança, as redes de poder precisariam ser ampliadas e multiplicadas, onde o eixo familiar compunha e desenvolvia principais elementos do dispositivo de sexualidade. Elementos como: “[...] o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos.” (2017, p.118). Nesse sentido, para Foucault, a família não seria o lugar no qual a sexualidade seria excluída ou atenuada, mas seria a partir dela que as redes de poder encontrariam a possibilidade de articular o dispositivo de aliança e de sexualidade. Sendo assim: “A família é o permutador da sexualidade como aliança: transporta a lei; e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime de aliança.” (2017, p.118).

Desse modo, o eixo pai - mãe, “[...]os cônjuges, tornam-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apoia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que, no interior, vem duplicar e logo ‘psicologizar’ ou ‘psiquiatrizar’ [...]” (2017, p.120). Nasce, assim, “novas personagens”; “[...] a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso[...] o jovem homossexual que recusa o casamento[...]” (ibid, p.120).

Essas “figuras desviadas” e de “sexualidade anormal” passam a ser alvos de exigências de uma demanda da família a resolver tais “questões infelizes” (2017, p.122), o que “[...] contribuíra para solidificá-la em sua forma moderna, lança aos médicos, aos pedagogos, aos psiquiatras, aos padres e também aos pastores, a todos os especialistas ‘possíveis’, a longo lamento de seu sofrimento sexual.” (ibid, p.121).

A família seria um cristal do dispositivo de sexualidade, que com a junção dispositivo e aliança, fez dela um eixo de incitação e regulação dos mínimos traços de sexualidade; “assediando a si mesma” e “arrancando a si própria as confissões mais difíceis”, “abrindo-se amplamente a um exame infinito”, “solicitando a escuta de todos os que podem saber muito” (2017). Estando ela, assim, no cerne do íntimo e do público, e, portanto, um dos elementos mais preciosos porque “[...] parece difundir uma sexualidade que de fato reflete e difrata. Por sua penetrabilidade e sua repercussão voltada para o exterior [...]” (2017, p.121).

Essa ampliação e multiplicação da sexualidade, como viemos sugerindo, tem como mobilizador o fato de no “capitalismo tardio” (2017) não exigir-se mais as violações físicas do século XIX, e a supressão do sexo ao papel exclusivo de reprodução, mas ao contrário, incitava “[...]sua canalização múltipla dentro de circuitos controlados da economia[...]” (2017, p.124),

onde a política do sexo põe em ação, fundamentalmente, “[...] todo um aparato técnico, e tratando-se antes da produção da “sexualidade” do que da repressão do sexo.” (ibid, p.125).

Desse modo, a insistência de Foucault para que as análises das redes de saber-poder deixassem de lado “O poder” - entendido de modo concentrado, unitário, soberano e repressor - trata-se da preocupação em ampliarmos as ferramentas de nossas análises para os múltiplos atravessamentos, desvios e incitações heterogênicas que o dispositivo de sexualidade moderno se empenhava em *produzir*. Certamente, *produzir* o que pretendia gerir em seus próprios termos, tendo a “sexualidade” como um fenômeno populacional de interesse público, que através da verdade do sexo, viu a perfeita tecnologia que garantiria o elo de ligação entre o corpo individual e populacional.

Nesse sentido, a ampliação das análises do poder para além do soberano, implicaria acompanhar a expansão da tecnologia do sexo como não somente atrelado ao pecado ou a carne - que carregaria dispositivos confessionais e de exame de consciência – mas, mesmo que não excluindo esses, articulava-se na Biopolítica somando-se e sobrepondo-se ao dispositivo de sexualidade. Incitações essas, como; a medicina sexual, pedagogias, psiquiatrização, psicologização, pornografia, enfim, redes múltiplas e difusas de saber-poder-prazer que fazem do sexo uma superfície estável de interesse- negócio público e de estado, com regulação e gestão tanto constantes, quanto inacabadas e múltiplas.

Esta passagem que Foucault investiga - do sexo enquanto reprimido, associado ao pecado e a reprodução - sofre mudanças e incitações ao assumir seu lugar moderno de “nova tecnologia” (2017, p.127). Isto se deu porque as associações com o pecado e a morte já não eram exatamente o que as relações econômicas e as transformações do capital exigiam, e desse modo, esta tecnologia do sexo vai ser gerida “[...]em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, aparecerá o problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo” (ibid, p.127). Além disso, trata-se da “[...]abertura desse grande domínio médico-psicológico das “perversões”, que viria tomar o lugar das velhas categorias morais da devassidão e da extravagância.” (ibid, p.128)

O sexo assim aparecia na origem de um capital patológico da espécie (2017), onde as “[...] relações sexuais, as doenças venéreas, as alianças matrimoniais, as perversões[...]” eram colocadas como “responsabilidade biológica” (2017). De modo que não somente o sexo podia ser afetado, mas se não fosse controlado, afetaria a espécie, as gerações futuras, sugerindo que o sexo enquanto tecnologia estava no núcleo de um projeto médico e político, “[...] de organizar uma gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências; o sexo e sua fecundidade devem ser administrados” (2017, p.128).

Essas inovações na tecnologia do sexo se articulavam facilmente com as teorias de “degenerescência”, as quais explicavam que a hereditariedade “[...] carregada de doenças diversas - orgânicas, funcionais ou psíquicas, pouco importa - produzia no final das contas um perverso sexual [...]” (ibid, p.129), e ainda, articulavam motivos para explicar-incitar como a perversão sexual esgotava a descendência no “[...] raquitismo dos filhos, [e] esterilidade das gerações futuras” (2017)⁸.

Este lugar de conservação e força da espécie, que tinha “o dever moral” e a obrigação de conservar para a família e sua classe a “descendência sadia” (2017), segundo Foucault, não foi objeto de investimento direcionado a toda população:

[...] as camadas populares escaparam, por muito tempo, do dispositivo de ‘sexualidade’. Os “mecanismos de sexualização” penetraram aos poucos girando em torno de: problemas da natalidade, organização da família ‘canônica’ e enfim, o controle judiciário das perversões, em nome da proteção da raça. (2017, p.133)

Não tratava-se da imposição do sexo pela burguesia às camadas populares como objeto de anulação ou desqualificação, mas ao contrário, um “elemento dela mesma que a inquietou”, com uma mistura de “febre, “deleitação”, “terror” e “curiosidade”. Uma burguesia “[...] empenhada em se atribuir uma sexualidade e construir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo de “classe”, com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça[...]” (2017, p.135), em suma, “autossexualização do seu próprio corpo” (2017, p.135).

Esta marcação do corpo enquanto específico de uma casta, teve na aristocracia os usos do *sangue* para reforçar a “[...] antiguidade das ascendências e valor das alianças[...]” (2017, p.136). A burguesia, segundo Foucault, passou a olhar para o corpo e para seu vigor, saúde física do organismo, onde “O ‘sangue’ burguês foi seu próprio sexo” (2017). Teria ela encontrado no século XIX outros preceitos além da manutenção do sangue, como: “[...]biológicos, médicos ou eugênicos[...]”, onde “[...] a preocupação genealógica se tornou preocupação com o legado; nos casamentos, levaram-se em conta não somente imperativos econômicos e regras de homogeneidade social[...], mas “as ameaças da hereditariedade” (2017, p.136). Sendo elas: “[...]as doenças e taras da parentela, a paralisia geral do avô, a neurastenia da mãe, a tísica da caçula, as tias histéricas ou erotômanas, os primos de maus costumes.” (ibid,

⁸ Este vigor-hereditariedade como estratégia de governo, notados também por Maria Lacerda de Moura, no Brasil, em 1930, a fez denunciar os estudos eugênicos que colocavam a instrução-educação da mulher associada à degenerescência de uma ordem funcional - biológica e reprodutiva da mulher (1932). Ou seja, o “[...] conjunto perversão- hereditariedade-degenerescência constituiu o núcleo sólido das novas tecnologias do sexo.” (Foucault, 2017, p.129)

p.136). Essa preocupação com o corpo sexual estaria, neste momento, interessada no “[...] projeto de expansão infinita da força, do vigor, da saúde, da vida.” (ibid, p.136).

Este crescimento do projeto de um corpo burguês se dava com o advento da burguesia nas sociedades ocidentais, o que se tratava, segundo Foucault, de uma atenção não a força física enquanto força de trabalho, mas a possibilidade de um corpo plenamente burguês que pudesse representar politicamente, economicamente e historicamente, tanto no presente quanto no futuro, “[...]a ‘cultura’ do seu próprio corpo.” (2017, p.136).

Este projeto que era muito mais “físico” do que ideológico e econômico (2017, p.137), nota-se pela preocupação com: a higiene, a longevidade, “[...]os métodos de ter filhos de boa saúde e para mantê-los vivos durante o maior tempo possível, os processos para melhorar a descendência humana” (ibid, p.137). A burguesia muito mais teria incitado um corpo específico, uma classe, uma casta, do que reprimido o corpo sexual, onde ela “[...]converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia” (ibid, p.137). Teria, portanto, se oposto a valoração do sangue dos nobres, tendo assim, que “[...] procurar definir uma especificidade da sua sexualidade em face dos outro, retomá-la diferencialmente, traçar uma linha de demarcação que singulariza e protege o seu corpo.” (ibid, p.140).

Este vínculo com a manutenção-incitação do projeto de um corpo “físico” explicaria o fato do “sexo” ter demorado a se tornar um investimento do dispositivo de sexualidade às camadas populares, pois pouco importava o modo como “essa gente” vivia ou reproduzia-se, se vivesse ou se morresse (2017, p.138). Esta passagem do proletariado como dotado de um corpo e de sexualidade (ibid, p.138), se deu quando este sexo das camadas populares passou a apresentar “problemas”, especificamente no espaço urbano, isto é: “[...] coabitação, proximidade, contaminação, epidemias[...] prostituição, doenças venéreas [...]”(ibid, p.138), e desse modo, foi necessário urgências de natureza econômica, como; desenvolvimento da indústria, obrigação de controlar o fluxo da população demográfica, onde toda uma tecnologia de controle e vigilância da sexualidade foi incitada, as quais se expandia nos projetos escolares, habitacionais, na medicalização da população, na higiene pública (2017):

[...] em suma, todo um aparelho administrativo e técnico permitiu sem perigo importar o dispositivo de sexualidade para a classe explorada; ele já não corria o risco de empenhar um papel de afirmação de classe em face da burguesia: continuava instrumento de sua hegemonia[...] (ibid, p.138)

Podemos sugerir, com Foucault, que “[...] a ‘sexualidade’ é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo

pertencente a uma tecnologia política complexa[...]”, de modo que “[...] deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos.” (2017, p.139). Sendo assim, a “sexualidade” é “[...] originária e historicamente burguesa e que induz, em seus deslocamentos sucessivos e em suas transposições, efeitos de classe específicos.” (ibid, p.139).

Assim, atento aos deslocamentos e as implementações de focos difusos e diversos, Foucault pôde sugerir que o dispositivo de sexualidade no século XIX ocidental passou a reconhecer e incitar, mesmo que de modos e instrumentos diferentes, “[...] o corpo social inteiro dotado de um ‘corpo sexual’.” (2017, p.139), onde a *sciencia sexualis* foi instrumento desse dispositivo de sexualidade, que precisaria incitar-*produzir* e gerir a estabilidade funcional e verdadeira deste ideal insuspeito e imaginado no corpo da população, sob a justificativa orgânica e biológica: O sexo.

Podemos sugerir, até este tópico, que a positivação do “sexo” é um efeito do dispositivo de sexualidade, sendo ele uma tecnologia operante no interior da população, incitado como *natural* e verdadeiro, mas que interpelaria e *produziria* os mesmos corpos que pretende governar, onde o “sexo” é “[...]o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, energias, suas sensações, seus prazeres.” (2017, p.169).

Diante disso, podemos sugerir que o sexo é uma tecnologia de governo e que ganha sua unidade enquanto significante único-universal a partir de incitações-explosões de uma economia sexual enquanto um fenômeno populacional, que se prolifera a partir do dispositivo de sexualidade como uma rede ativa de significação e gestão. Nesse contexto, o “sexo”, como conhecemos, dependente historicamente da “sexualidade”, e sendo assim, ela que o suscitou como elemento especulativo à própria noção de sexo (2017). Assim, se o sexo é “[...]essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define[...]”, se dá por ser “[...]um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e seu funcionamento.” (Foucault, 2017, p.169). E sendo assim:

Sobre tal pano de fundo, pode-se compreender a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política. É que ele se encontra na articulação entre dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. (2017, p.157).

2.2 Sexo e Biopolítica: *produzir e gerir*

É o sexo, como viemos sugerindo, um efeito do dispositivo de sexualidade e elemento fundamental às engrenagens do Biopoder por encontrar em sua incitação, amparada pela verdade do organismo que a ciência sexual moderna proclama, a unidade e estabilidade perfeita para gerir o indivíduo e seus efeitos na população. Façamos, neste tópico, uma análise desta nova mecânica de poder sobre a vida, com o objetivo de sugerir a sexualidade como um saber-poder investido pelas novas artimanhas do biopoder intitulada: “Biopolítica”.

No curso “Em defesa da sociedade” (Foucault, 2005), Foucault aponta seu interesse de seguir a nova ordem Biopolítica em transformação, “[...] não em nível da teoria política, mas, antes, no nível dos mecanismos, das técnicas, das tecnologias de poder.” (Foucault, 2005, p.288). O poder disciplinar, operante nos séculos XVII e XVIII europeus, teria na individualização do corpo dos sujeitos, a inserção em um sistema de utilidade disciplinar, a docilidade, a integração em hierarquias e sistemas de vigilância, suas principais técnicas (2005/2017), assegurado por uma “anátomo-política do corpo humano.” (2017, p.150). No entanto, Foucault observa que “[...] durante a segunda metade do século XVIII [...] se vê aparecer algo de novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar [...]” (Foucault, 2015, p.288), mas Biopolítica.

Esta nova tecnologia formulou-se centrando-se no corpo-espécie, “[...] no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos[...]” como; natalidade, longevidade, mortalidade, patologias, epidemias, perversões e anomalias etc, ou seja, fenômenos populacionais, passam a ser focos de regulação e de controle, e por fim, de intervenção de uma ‘Biopolítica da população’.” (2017, p.150).

Na passagem do disciplinar ao Biopolítico não se exclui a primeira, ao contrário, faz-se uso da disciplina como possibilitadora da nova mecânica, pois o Biopoder somente é possível por ter o disciplinar como prévia, na medida em que “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.” (2017, p.150). Isto é, “[...] depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante ao modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante [...]” (Foucault, 2005, p.289). Sendo assim, esta nova técnica do Biopoder já não se dirigia ao corpo enquanto indivíduo, mas teria a tomada do poder anatômico como condição ao biológico.

“[...] A tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo[...]” (Foucault, 2005, p.297) se encontram e operam de diferentes e cruzados modos; as redes do

poder disciplinar agem na docilização, pois tal tecnologia “[...]é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tomar uteis e dóceis ao mesmo tempo.” (Foucault, 2005, p.297). A Biopolítica, ao contrário, não teria como foco a destituição do corpo físico do indivíduo, mas o pensa inserido em uma massa populacional de utilidade, sendo assim, essa nova tecnologia:

[...] é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. (Foucault, 2005, p.297)

Com o deslocamento das redes de poder, o direito de morte teria que também se movimentar, apoiando-se em um sistema de poder que “[...] gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos[...]

(2017, p.147), em direção a “[...] um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordena-las mais do que a barra-las ou destruí-las” (p.146). Desse modo, esta passagem do poder que incita a vida sob o respaldo de gestão da vida, tem como maior função já não a morte ou o suplício, “[...] mas investir sobre a vida, de cima a baixo.” (2017, p.150), sugerindo que “[...] o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte.” (2017, p.149). Sendo assim, podemos sugerir que, “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida.” (2017, p.150).

Esta noção de Biopoder passaria não só a operar como seria condição de possibilidade do desenvolvimento do capitalismo, da manutenção do estado moderno liberal, e das expansões do capitalismo tardio, criando e regulando “por meio de ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (2017, p.152). Sendo esses fenômenos, noções de saúde e gestão da saúde, do patológico e do normal, da alimentação, da sexualidade, como problemas de interesse social-político-público. “As melhorias nas técnicas agrícolas, as observações e medidas visando à vida e à sobrevivência dos homens contribuíram para este afrouxamento: um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das iminências da morte.” (2017, p.153). Desse modo, o homem ocidental percebeu que conquistando e ampliando procedimentos de saber-poder sobre a vida podia tentar controlá-la, e consequentemente, modificá-la. De encontro a este argumento, esta nova tecnologia de poder operaria a partir da noção de população - como vimos -, controlando taxas de natalidade, óbitos, longevidade, fecundidade e

etc, onde esses foram, segundo Foucault, os “[...]primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa Biopolítica.” (Foucault, 2005, p.290).

A noção de população faz essa nova tecnologia operar a partir de um novo corpo, “[...]corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito ao menos necessariamente numerável[...].” (Foucault, 2005, p.292). Assim, a Biopolítica precisaria se ocupar em lidar com a noção de população como problema político e em variadas instâncias: Biológicas, políticas, científicas. Todas essas atravessadas, e ao mesmo tempo (Foucault, 2005), onde a população precisaria ser gerida de cima a baixo, articulando modos mais sutis de poder se comparados com o disciplinar, vinculados a instituições que sempre existiram, mas que agora operam com a noção de população enquanto principal problema a ser regulado e mediado.

Na tecnologia Biopolítica, tendo a noção de população como finalidade de gestão, não estaria em curso apenas fenômenos como a fecundidade e reprodução, mas também a maneira como a mortalidade, a degenerescência e a hereditariedade afetam o curso e o vigor dessa população. Ou seja, fenômenos atravessados e entrelaçados, como também fenômenos acidentais; pandemias, epidemias (varíola, peste e gripe espanhola) que abalam a utilidade, a força e a vitalidade da massa populacional. Sendo assim, a noção de população na Biopolítica permite que esta causa de morte passe a ser vista não como individual, mas como um fenômeno populacional a ser mediado e controlado. Segundo Foucault:

São esses fenômenos que se começa a levar em conta no final do século XVIII e que trazem a introdução de uma medicina que vai ter, agora, a função maior da higiene pública, com organismos de coordenação dos tratamentos médicos, de centralização da informação, de normalização do saber, e que adquire também o aspecto de campanha de aprendizado da higiene e de medicalização da população. Portanto, problemas da reprodução, da natalidade, problema da morbidade também. (Foucault, 2005, p.291)

São os fenômenos “[...]da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, e disso tudo que a Biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder.” (Foucault, 2005, p.292). A preocupação Biopolítica com a população se aplica, desse modo, a fenômenos acidentais e aleatórios, que decorrem algum impacto na gestão dessa massa e sua relação com seu espaço geográfico, seja quando esta relação gera pandemias, ou quando se ocupa com “[...] previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais[...].” (Foucault, 2005, p.293).

Fenômenos esses, que a Biopolítica vai fazer questão de intervir, não tornando-os especiais ou essenciais, mas “[...]intervir no nível daquilo que são as determinações desses

fenômenos gerais, desses fenômenos no que eles têm de global.” (Foucault, 2005, p.293). Desse modo, essa tecnologia se ocupa, sobretudo, “[...] de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média.” (Foucault, 2005, p.293).

Esse interesse na gestão dos fenômenos populacionais acidentais se dá, sobretudo, pela tecnologia Biopolítica levar em conta que é inerente aleatoriedades numa população de seres vivos, e “[...] em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não numa disciplina, mas uma regulamentação.” (Foucault, 2005, p.294). O *sexo* estaria como um investimento-efeito e possibilitador do vínculo da gestão entre o corpo e a multiplicidade populacional, a exemplo: Os perversos são nomeados e incitados em uma explosão discursiva moderna, e por mais que pareçam acidentais, são efeitos de um investimento Biopolítico e de sua ampliação discursiva, a fim de estabelecer uma média, um equilíbrio, e fazer do desvio alvo de regulação-mediação que reforce o normal.

No século XVIII, noção de sexualidade e a *produção* de uma economia sexual foi um fenômeno fundamental à Biopolítica, um perfeito exemplo da maneira como a disciplina e a utilidade precisavam estar sobrepostas para que esta nova tecnologia pudesse fazer viver, pois “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população.” (Foucault, 2005, p.300). Podemos sugerir, com Foucault, que a sexualidade atua como uma tecnologia tanto de disciplinarização do corpo do indivíduo - operando em regular desejo, relações e subjetividade - quanto como um dispositivo externo útil à gestão da população - natalidade, fecundidade, relações sexuais, patologias etc.

Mas “No fundo, por que a sexualidade se tomou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital?” (Foucault, 2005, p.300). A sexualidade prescrevera-se no âmbito do corpo individual, “[...]enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente[...]” (2005, p.300), e como diz Foucault, a sexualidade gera também:

[...]efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação. (Foucault, 2005, p.300)

Essa ocupação da medicina social com o corpo individual e Biopolítico populacional, teria a normalidade como elemento e efeito, que segundo Foucault (2005), circula entre o corpo

individual e populacional, onde a norma é o que pode “[...]tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar.” (Foucault, 2005, p.302). O “sexo” estaria, assim, como uma perfeita unidade de regulamentação e gestão do normal, que funciona enquanto uma tecnologia-efeito dos dispositivos de sexualidade, e portando, de uma “lógica do sexo”, de uma verdade em seu funcionamento individual e coletivo, cuja função principal é assegurar o vigor e cesura da espécie. Assim, a lógica do sexo-história-discurso somente pode ser efeito de uma economia heterossexual de corpo – de corpo funcional-legitimadora de um plano populacional sócio-biológico.

A tecnologia do sexo é uma condição de sociabilidade apontada como um ideal perfeito, operante ao corpo e possibilitadora do caráter de gestão e de regulação Biopolítica. Tal noção estaria em conjunto com o nascimento do Biopoder porque permite a essa unidade *naturalizada* operar de modo individual e populacional. Além disso, este ideal regulatório é fundamental ao exercício dos jogos de verdade: médicos, pedagógicos, jurídicos etc., que exigem um funcionamento ótimo e normal, direcionado ao bem comum da população, tendo-o, em suma, enquanto uma tecnologia fundamental à noção de população, maximizando o funcionamento, a gestão, a normalidade e sua regulação.

Este investimento na positivação da sexualidade sugere sua relevância como uma tecnologia Biopolítica moderna, uma sócio-biologia incitada para regular-produzir o normal e o anormal. Nesse sentido, “[...]a Biopolítica representa uma "grande medicina social" que se aplica à população a fim de governar a vida: a vida faz, portanto, parte do campo do poder.” (Revel, 2005, p.27). As políticas de higiene, a preocupação com o sexo das crianças, com a histérica, com a homossexualidade, eram grandes ocupações das instituições médicas já no final do século XVIII europeu. Campo do poder vital, onde a atenção ao devasso sexual, ultrapassando os limites do normal, provocava efeitos tanto no corpo do indivíduo quanto no populacional; a masturbação, a homossexualidade, geraria todos efeitos patológicos possíveis no corpo e no plano populacional, e assim, fazia surtir efeitos na hereditariedade e na natalidade (Foucault, 2005). Portanto, “A medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população.” (Foucault, 2005, p.302), incitando e garantindo o elo: hereditariedade, vigor da espécie e a ameaça da degenerescência.

O “sexo” seria um ideal regulatório fundamental à Biopolítica e efeito do investimento do dispositivo de sexualidade, permitindo o elo de ligação ao corpo individual e ao corpo populacional, ou seja, é ele o perfeito exemplo de cisão entre a ordem biológica e individual. A partir deste ponto e desta superfície, na qual as redes de poder incitam e gerem, esta nova mecânica biológica pode; controlar, vigiar, reforçar e incitar, a ordem e a cesura da espécie,

onde atuaria governando o que *gere* e o que *produz*, tendo no sexo seu ponto de fixação. Operando, assim, não a partir do suplício, ou da espetacularização do suplício (ao menos nas sociedades eurocentradas e a elas que Foucault aqui se refere), mas a partir da gestão de cima a baixo da vida humana; positivando, fazendo gerir, em todas as instâncias, como justificativa principal a difusão e manutenção da ordem *natural* da espécie, isto é, da verdade do “sexo”.

Assim, sugiro com Foucault, o sexo como uma tecnologia e efeito do dispositivo de sexualidade, que o faz funcionar no interior da população como um amplo sistema de utilidade e de significação disfarçado de *natureza* biológica. Nesse sentido, opera a Biopolítica produzindo o “sexo” como inseparável ao corpo, enquanto condição de acesso ao “eu” e à vida da espécie, como efeito de incitação de um dispositivo de sexualidade que necessita desta tecnologia. Sendo assim, “[...]por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes [...]tornou-se chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la. (2017, p.158).

Desse modo, as técnicas e dispositivos positivados na regulação e gerenciamento das redes de saber-poder-prazer em direção ao vigor biológico, exerceram, na modernidade, grande relevância à manutenção e positivação do sexo enquanto um ideal regulatório fundamental: seja na manutenção dos aparelhos estatais, da família ou nas instituições, servindo como uma “[...]matriz das disciplinas e como princípio das regulações.” (2017, p.158), seja na perfeita cisão entre o corpo individual e populacional. Evidenciando, assim, que a regulação e manutenção do funcionamento normal da população, e, portanto, da espécie, era um mecanismo de poder condicionante desta nova mecânica Biopolítica.

2.2.1 Sexo, Biopolítica e racismo de estado

Foucault pensou o poder soberano como aquele que *faz* morrer e *deixa* viver, mas, com a nova tecnologia Biopolítica, pensa ao contrário; em um *fazer* viver e em *deixar* morrer, onde a vida passaria a ter uma importância central como investimento de expansão dos mecanismos de poder. Nesse sentido, tratou-se de muito mais ampliar as artimanhas sobre a vida do que eliminá-la, sugerindo que “O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças [eram] indispensáveis naquele momento.” (2017, p.152). Esta incitação à expansão da vida, consequentemente, efeito da explosão das redes de saber-poder sobre a vida, não teria mais em sua mecânica a ameaça de morte enquanto cerne do poder; mas a gestão, em fazer funcionar, em estabelecer medidas de regulação, estatísticas e mapeamentos.

Esta “desqualificação da morte” e “desaparecimento da espetacularização da morte” dos suplicios dos finais do século XVIII, foi visto pelo deslocamento da morte do espaço público, do evento familiar, à angústia do privado, e nesta passagem do poder disciplinar ao Biopolítico, a morte atuaria enquanto um fenômeno populacional de mortalidade. Desse modo, “[...]o poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado.” (Foucault, 2005, p.296).

Mas, poderíamos perguntar: como este Biopoder, operante a partir da vida, pode produzir a morte àqueles/as que são lidos como desvios e perversos? Foucault nos chama atenção que o racismo de estado estaria na escolha por quem vive e por quem morre, no “[...] corte entre o que deve viver e o que deve morrer.” (Foucault, 2005, p.304), atuando na distribuição dos vivos em “[...]domínio de valor e utilidade.” (2017, p.156). Diante desta hierarquia, “Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar [...]” (ibid, p.156) e operar com “[...]distribuições em torno da norma.” (2017, p.156), sendo esse poder normalizador e hierarquizante, intrínseco e condicional aos aparelhos estatais, pois “Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida.” (2005, p.311).

Não se trata de sugerir que o racismo tenha surgido nesse momento Biopolítico, ao contrário, ele existe desde muito tempo, mas seus usos eram feitos de outro modo. No Biopoder, o *fazer* viver e *deixar* morrer passa a ter como justificativa difusora o bom funcionamento da espécie e da raça. O racismo é uma emergência do Biopoder intrínseca aos mecanismos e nas tecnologias de estado, onde, segundo Foucault, serviu:

No continuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. (Foucault, 2005, p.304)

A maneira como a norma precisa perpassar os mecanismos de estado para que o racismo classifique- fragmente a população é uma das primeiras ações do racismo, que faz “[...]cesuras no interior desse continuo biológico a que se dirige o Biopoder.” (Foucault, 2005, p.305). O segundo modo de atuação seria a premissa da guerra: “se você quer viver precisa eliminar o outro” (ibid, 2005), tornando essa lógica, que não é moderna e nem disciplinar, um mecanismo inteiramente compatível ao Biopoder, onde essa relação que não é mais guerreira, mas biológica, presume que:

[...]quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. (Foucault, 2005, p.305)

O poder de morte, como também “o confisco”, seria levado como um dos elementos e complementos desta teia de positivamente da vida, que “[...]apreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto.” (2017, p.147). As guerras assim já não tratariam em nome da manutenção de um reino soberano, mas em nome da existência de toda população, do bem da vida e da raça. Nesse sentido, “[...]os massacres se tornam vitais” (2017, p.147), autorizando o “[...] poder matar para poder viver.” (2017, p.148).

Essa relação biológica (Foucault, 2005), permite que a Biopolítica funcione e atue de modo refinado e *naturalizado*, pois os outros não são inimigos no sentido estrito de guerreiros adversários, mas representam perigo a uma ordem da espécie. Essa Biopolítica permite que “A raça, o racismo, [seja] a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.” (Foucault, 2005, p.306), pois “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.” (2017, p.156). O anormal, assim, é um perigo à ordem pública da normalidade, sendo assim:

“A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura.” (Foucault, 2005, p.305)

Foucault sugere que o racismo encontra lugar nas teorias evolucionistas, não apenas em sentido Darwinista, mas em seu sentido amplo, como “[...]uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental[...].” (Foucault, 2005, p.307). Nesse sentido, a invasão colonial exerce uma função crucial de expansão do evolucionismo da raça, sugerindo Foucault, que “[...] o racismo vai se desenvolver com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador.” (Foucault, 2005, p.307).

As guerras do século XIX, pautadas em um evolucionismo, tem a raça como um recurso que potencializa a eliminação do inimigo da espécie. Àquele que enfraquece a natureza biológica da raça é *deixado* à morte conforme o racismo de estado se multiplica; a eliminação de povos possibilita a regeneração e a manutenção da espécie biológica. Assim, “Quanto mais

numerosos forem os que morrerem entre nós, mais pura será a raça a que pertencermos.” (Foucault, 2005, p.308).

A produção econômica acerca do sexo dos casais, “[...] a histerização das mulheres, que levou a medicalização de seus corpos, do seu sexo, fez-se em nome da responsabilidade que elas teriam no que diz respeito à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade.” (2017, p.159). Esta economia sexual direcionada ao seio familiar, foi uma política deliberada no século XVIII e que solidifica o entrelaçamento do sexo Biopolítico ao racismo de estado. Economia essa, que passou por um refinamento em relação às mercantilistas, sendo elas mesmas móveis e com oscilações:

[...]segundo os objetivos e as urgências, em direção natalista ou antinatalista. Através da economia política da população forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo. Surge a análise das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico. (2017, p.29)

Esta economia sobre o “sexo” é onde os “[...] racismos do século XIX e XX encontrarão alguns de seus pontos de fixação (Foucault, 2017, p.30)”, nos possibilitando pensar que este sistema de utilidade sobre o sexo passa por oscilações históricas a depender de qual raça esse indivíduo pertence, qual cor de pele este indivíduo produz, em qual país e contexto geopolítico se insere. Isto é, a mobilidade dos discursos sobre o sexo, de acordo com uma utilidade pública, reitera a maneira como os aparelhos estatais utilizou desta tecnologia para *fazer* viver e *deixar* morrer, pois “[...]na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça de morte.” (2017, p.159). O racismo, assim, permitiria a nova tecnologia biopolítica eliminar àqueles que o estado deveria garantir a sobrevivência, sob a justificativa irrefutável de uma ordem natural da espécie, e neste caso, desordem e disfunção. A produção da raça, da hierarquia e dos sistemas de classificação, seria um efeito que garantiria a produção do anormal enquanto eliminável, isto é, a morte é devolvida somente àqueles que desviam e enfraquecem a vitalidade do corpo plenamente humano; criminosos, povos originários, desobedientes às coerências heteronormativas; o pervertido sexual, o homossexual, a *hermafrodita*, a histérica: os que infligiam o funcionamento ótimo da verdade do sexo e do corpo da espécie.

Essa eliminação do outro em defesa de uma sociedade biológica e legítima, sugere que o estado moderno fez, faz, uso da raça como uma tecnologia Biopolítica de corte e hierarquização, e no pensamento de Foucault, de um *fazer* viver e *deixar* morrer intrínseco-imbricado à

estrutura de governo. Podemos, assim, dizer que Foucault sugere um racismo muito além do campo “ideológico”, mas do campo estrutural do próprio poder Biopolítico estatal, onde o racismo é um “[...]mecanismo que permite ao Biopoder exercer-se.” (Foucault, 2005, p.309). Sendo assim, “[...] o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação das raças para exercer seu poder soberano.” (Foucault, 2005, p.309). Desse modo:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, e estatal, biologizante): toda uma política de povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquização social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes no nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (2017, p.162)

Portanto, o que Foucault chama de racismo de estado na estrutura das engrenagens Biopolíticas, permite-nos pensar a norma como operante e condicionante ao que é inteligível no corpus social, e aqui, ao que é legítimo para o pertencimento à espécie, portanto ao humano. Condição essa, que incita o normal e a perversão como efeitos de uma economia sexual fundamental ao estado em suas amplas e complexas redes disciplinares e Biopolíticas, que operam a partir da hierarquização e classificação, fazendo uso das redes de saber-poder-prazer do sistema sexo-gênero-desejo em sua sofisticação, para *fazer* viver e para *devolver* a morte aos que desobedecem a ordem da vida.

Podemos sugerir, com Foucault, que a positivação da sexualidade resulta no sexo como um ideal imaginado no-ao corpo inteiramente compatível com a nova tecnologia de governo em suas amplas estruturas racializadoras, permitindo operar, forjar e gerir, uma *natureza* de corpo, determinante à sexualidade como normal ou anormal. O desejo de cesura da espécie e os discursos proliferados a produzir o normal e o anormal, positiva-incita relações heterocentradas e em correspondência a uma utilidade de sistema sexual fundamental à Biopolítica moderna, onde a normalização e a docilização do sexo no corpo, e sua gestão, se encontram enquanto uma unidade perfeita da multiplicidade da população, condicionais à Biopolítica, e por isso, ao próprio estado moderno em sua estrutura racista.

A tecnologia do sexo, em suma, é um ideal regulatório efeito de uma economia sexual moderna, que através das explosões discursivas do século XVIII, incitou-o em seu pleno funcionamento. Assim, os discursos científicos e biológicos encontraram nele a cisão entre a ordem da espécie e do funcionamento normal: o perfeito elo do sexo enquanto um fenômeno populacional e do corpo individual. Unidade global essa, que poderia ser manipulada, gerida e

incitada de acordo com as demandas biopolíticas, sob a justificativa do bem público, do *natural e do* vigoroso onde a normalidade atuaria como efeito desta mecânica.

Os anormais – ininteligíveis e abjetos – desobedientes a uma economia e ordem sexual, seriam hierarquizados como efeitos dessa economia sexual, difusa e normativa, os quais seriam facilmente eliminados e devolvidos à morte pelas redes do Biopoder. Assim, diante de toda essa análise, seríamos nós pessoas fadadas aos usos do sexo como uma tecnologia Biopolítica de uma economia sexual colonial? Não seria minimamente irônico que procuremos a “liberação” no âmbito do que é o “sexo”? (Foucault, 2017) Sendo ele fruto-efeito das opressões as quais tentamos nos lançar além? (Butler, 2023).

2.2.2 Considerações finais ao Foucault da história da sexualidade I - vontade de saber

Podemos sugerir, em suma, que os estudos Foucaultianos provocaram algumas rasuras em importantes noções difundidas-sedimentadas nos estudos do sistema sexo-gênero-desejo. Como analisamos, a noção de poder enquanto produtivo e não coercitivo é um ponto de partida mobilizador de toda vontade de saber (2017), já que com as mudanças sociais-políticas-econômicas de uma sociedade em que o capitalismo tardio se expandia, as redes de saber-poder precisavam ser incessantemente também expandidas. Explicitando, assim, que apenas o poder de repressão e de confisco não daria conta de uma análise das redes de saber-poder precisa, alertando as novas técnicas biopolíticas de *produzir* o que pretendia gerir.

Foucault parece entender a sexualidade como carregada- saturada de poder, e “[...]oferece uma visão crítica das teorias que reivindicam uma sexualidade anterior ou posterior à lei.” (Butler, 2023, p.165), isto é, “[...]ela é coextensiva ao poder[...]” (2023, p.166). A noção de poder enquanto produtivo, que se regenera e oculta os mecanismos os quais produz sua própria produtividade (Butler, 2023), será desdobrada por Butler com suas noções de *performatividade*, para quem, como vimos, os *atos* disciplinares de gênero produzem e ocultam sua mecânica através de uma ficção de estabilidade a-histórica e naturalizada.

Este movimento genealógico, historicizando as redes de saber-poder, permitem nos, e junto de Butler e Foucault, entender o sexo enquanto efeito de um investimento cultural de sexualidade, que o lança na história enquanto um ideal naturalizado na Biopolítica, sendo ele; “sexo história”, “lógica do sexo” (Foucault, 2017), e um “efeito mistificador” das relações de saber-poder (2023, p.168).

Desse modo, foi também com Foucault e sua crítica ao sexo enquanto um efeito das redes de poder, que Butler pôde historicizar esse ideal regulatório investido enquanto *natural* ao corpo. Este ponto, segundo Butler, seria o “problema ostensivo” de Foucault com o feminismo de sua época, já que a análise feminista tomava como ponto de partida “[...] a categoria sexo, e assim, segundo ele, a restrição binária que pesa sobre o gênero.” (Butler, 2023, p.168).

Para Foucault, “A categoria sexo é, assim, inevitavelmente reguladora, e toda a análise que a tome acriticamente como um pressuposto amplia e legitima ainda mais essa estratégia de regulação como regime de poder/conhecimento.” (Butler, 2023, p.168). Sendo assim, a busca “[...] da identidade no contexto das formas jurídicas de poder que se tornam plenamente articuladas com o advento das ciências sexuais, inclusive a psicanálise, no final do século XIX.” (2023, p.185), reiteraria com a crítica do projeto filosófico Butleriano “[...]de denunciar a produção reguladora de efeitos de identidade[...].” (2023, p.185). Sendo assim, a suspeita do desejo de essencialidade da identidade, advindo dos discursos da sociologia e dos estudos construcionistas de gênero, pode ser lido por Butler como investimento das redes de saber-poder que deseja gerir o que ela mesma produziu.

Articulação genealógica essa, notável nos estudos de Foucault com suas apostas no caráter gerativo da sexualidade moderna. Sendo assim; como dismantelar essas formas gerativas-positivas de poder, que assim como ocultam a mecânica através da qual ela mesma se produziu, lançam também redes de saber-poder que regulam as possibilidades de deslocamentos e de desvios? Como dismantelar uma inteligibilidade cultural articuladora do “sexo” como uma base referencial de significação do que alguém é e do que pode vir a ser, se os discursos de saber-poder são múltiplos e nunca cessam?

3 INTELIGIBILIDADE, *ERRO E CONTRASSEXUALIDADE*

As produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível. (Butler, 2023, p.63)

3.1 Inteligibilidade e ininteligibilidade

[...]como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade? (Butler, 2023, p.43)

A *substancialidade* da identidade, para Judith Butler (2023), carecia de contestação, já que somente seria possível enquanto uma estabilidade ficcional por *ser* efeito de uma inteligibilidade cultural norteadora do viável e do possível. E, como vimos com Foucault, a identidade sexual passa a ser lida como um efeito de investimentos das logicas do *sexo*, que desejam incessantemente cumprir seu papel funcional e heteronormativo. Desse modo, a questão da exclusão do que é abjeto-ininteligível parece estar no cerne do pensamento Butleriano desde problemas de gênero, a saber, uma identidade somente é viável por amparar-se em uma coerência normativa que impede as contradições e aberturas do movimento político. Façamos, neste tópico, um caminho de leitura interessados na análise do inteligível e ininteligível no pensamento de Butler, retomando a questão também mobilizadora desta dissertação: a abjeção como condição ao status de *sujeito*, o inumano como condição ao humano, ou especificamente, neste momento do pensamento Butleriano: a inteligibilidade de gênero fortalecida e amparada no que é ininteligível.

Nas palavras de Butler: “[...] as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero.” (2023, p.42), onde “[...]o “sexo” é não apenas o que se tem ou uma descrição estática do que se é: será uma das normas as quais o “sujeito” pode chegar a ser totalmente viável, o que qualifica um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural.” (2019, p.17). Sendo assim, a identificação com o sexo dentro dos termos da economia heterossexual estaria como condição de viabilidade da própria vida.

Butler, ao rasurar esta ficção lida como *natural*, parece sugerir a função gerativa-positiva e *performativa* do poder, onde o sexo funciona não somente como uma norma regulatória, “[...] mas também é parte de uma prática reguladora que produz os corpos que governa, ou seja, cuja

força regulatória é evidenciada como um tipo de poder produtivo, um poder de produzir-demarcas, circular, diferenciar- os corpos que controla.” (2019, p.15).

Na história da sexualidade vl.I (2017), as noções de Biopolítica e poder positivo, foram algumas das lentes de análise as quais permitiram Butler sugerir que a inteligibilidade do sexo, como coerente e verdadeira, seria efeito de um investimento cultural heterossexual e compulsório, o qual tanto *regula* quanto *produz* o que pretende governar dentro de seus termos. Sabendo dessa ontologia que deseja *autonaturalizar-se* ao repetir-se em atos performativos, a questão seria entender: “Em que medida as práticas reguladoras de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, e a rigor, o status autoidêntico da pessoa?” (2023, p.43), isto é, constitui a possibilidade de a identidade *ser* o que é.

Sendo assim, Butler pergunta; “[...]em que medida é a “identidade” um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade?” (p.43). Nesse sentido, Butler sugere que “As normas que regulam o gênero regulam também as possibilidades consideradas válidas, isto é, inteligíveis, de ser sujeito e ter uma identidade.” (Rodrigues, Grumam. 2021). Butler, desse modo, aponta para uma análise da ontologia da inteligibilidade de gênero perguntando o que possibilita o *sujeito* ser o que é, de modo que sem essa estabilidade-coerência o status de pessoa estaria ameaçado à ininteligibilidade. Assim:

[...] sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. (Butler, 2023, p.43)

Esta análise genealógica da coerência e continuidade da pessoa, que não são características lógicas, mas normas através das quais tornam a vida socialmente instituída-mantida-possível e viável (2023), tem como cerne de preocupação uma inteligibilidade cultural que viabiliza o que é inteligível e, conseqüentemente, o que é *objeto-erro-anormal*.

Se o sexo é efeito dessa mesma rede tanto quanto a identidade, este ideal regulatório somente poderia manter o status de unidade sendo ele *resultado* de atos performativos compulsórios que não cessam. Atos esses, que pretendem assegurar a unidade de coerência interna a partir da mesma inteligibilidade em que este sexo-identidade são *produzidas*. Sendo assim, a inteligibilidade cultural garantiria a coerência interna desses termos por seu status de *natureza*, que em Butler, passa a ser questionado-desnaturalizado.

Essa inteligibilidade compulsória é mobilizada- recitada com a desnaturalização da estabilidade do sexo-gênero e das reincrições performativas, que pretendem garantir o efeito *estável* de uma identidade inteligível. As normas, nesse argumento, são agenciadoras de algumas vidas como válidas e outras não, e, sendo assim, Butler parece anunciar o perigo das aproximações com uma estabilidade natural(izada), tanto do sexo quanto das identidades, já que tais substancialidades são efeitos da heterossexualidade compulsória.

A questão da inteligibilidade foi desdobrada em muitas obras que vieram após problemas de gênero, ampliando a abjeção ao problema do luto – como em: *Clamor de antígona: parentesco entre a vida e a morte* (2000) e *Quadros de guerra: quando a vida é passível e luto?* (2005) -, expandindo as discussões para a precarização de modo interseccionado a outras formas de exclusão social - raça, classe, etnia etc -, e não só a violência de gênero (Rodrigues, Gruman, 2021). Mas, como locus deste estudo, salientamos a questão da inteligibilidade cultural como gerativa - positivadora da identidade de gênero – e, conseqüentemente, da violência punitiva das normas de gênero. Butler sugere que: “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo.” (2023, p.43), sendo eles:

[...] os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a ‘expressão’ ou ‘efeito’ de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (2023, p.44)

A inteligibilidade cultural a qual deseja uma relação de coerência interna entre substancia do sujeito, identidade de gênero e sexo, permitiria Butler retomar a Foucault, quando o autor sugere, ironicamente, que “[...] pode haver ‘uma verdade’ do sexo[...]”, “[...] produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes.” (Butler, 2023, p.44). Desse modo, como sugere Rodrigues e Gruman:

Aquilo que é inteligível só o é em relação a uma norma. Para que exista uma inteligibilidade, é necessário que haja também um ininteligível, visto que o inteligível se constrói e se torna compreensível por meio da rejeição e da recusa de identificação com o que é ininteligível. (Rodrigues, Gruman, 2021, p.75).

Isto é, a heterossexualidade presume atributos ontológicos, *naturais* e discriminados assimetricamente ao que é lido como “feminino” e “masculino”, “[...]em que estes são

compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e de ‘fêmea’.” (p.44). Sendo assim, “A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’.” (p.44). Ou seja:

[...] aqueles em que o gênero não decorre do sexo em que as práticas do desejo não ‘decorrem’ nem do sexo’ nem do ‘gênero’. Nesse contexto, ‘decorrer seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. (p.44)

As identidades lidas como incoerentes, meras “falhas do desenvolvimento” ou “impossibilidades lógicas”, não se conformam com as normas da inteligibilidade cultural, pois sua proliferação “[...]criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero.” (2023, p.44). Desse modo, apesar de estarem no interior da cultura, estão altamente fora de uma inteligibilidade cultural hegemônica (Rodrigues, Gruman. 2021). Sendo assim, “Que aliança peculiar existe, presumivelmente, entre um sistema de heterossexualidade compulsória e as categorias discursivas que estabelecem os conceitos de identidade do sexo? (2023, p.45) E “[...] em que medida a identidade de gênero – entendida como uma relação entre sexo, gênero, prática sexual e desejo - seria o efeito de uma prática reguladora que se pode identificar como heterossexualidade compulsória?” (2023, p.45). Desse modo, nos lembra Butler que:

O gênero só pode denotar uma unidade de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero – sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo- sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. (Butler, 2023, p.52)

A expressão de Areta Franklin, lembra Butler, remete o exemplo da reiteração do gênero a partir de um contexto no qual a diferenciação sexual tem como norte definidor o Outro oposicional e estável. Sugerindo que a identidade cultural de gênero soa como uma realização ou conquista (2023): “*You make me feel like a natural woman*”, reiteraria que tal “[...]conquista exige uma diferenciação em relação ao gênero oposto, conseqüentemente, uma pessoa é seu gênero na medida em que não é o outro gênero, formulação que pressupõe e impõe a restrição do gênero dentro desse par binário.” (p.52).

Butler sugere que o estatuto enquanto pessoa- humano torna-se questionável (Rodrigues, Gruman, 2021), na medida em que o *sujeito* não consegue acessar esta rede de inteligibilidade

e coerência do par binário. Rodrigues e Grumam (2021), ao estudarem Julia Kristeva (1980) e a relação da abjeção com a ininteligibilidade, nos chamam atenção de que a abjeção, o *erro*, a falha, o ininteligível:

[...]reside na compreensão de que é na criação do abjeto que se funda essa fronteira, de forma que o abjeto, ainda que de forma aparentemente contraditória, é a própria demarcação, o elemento que funda o limite, e vive para além dessa fronteira. É fundamental notar que, na dialética sujeição-abjeção, o abjeto é necessariamente contingente. Isto é, não tem estatuto ontológico, essência determinada ou características que o definem de forma transcendental e imutável, pois existe apenas em sua relação com o sujeito e com os parâmetros de subjetivação aceitos, aos quais tanto sujeitos quanto abjetos estão submetidos. (2021, p.69)

A necessidade de a inteligibilidade produzir o *ininteligível*, o *erro*, como aquele que assegura a normalidade da norma a partir daquilo que repudia, nos remete os caminhos que Butler percorreu com Foucault em problemas de gênero (2023), como também da introdução foucaultiana da obra “*Herculine Barbin: diário de um Hermafrodita*”⁹ (1982). A compulsão-desejo cultural à heterossexualidade enquanto estabilidade imutável, passa a ser notada na História da sexualidade vl.I, sugerindo Foucault que “[...]a categoria de sexo, anterior a qualquer caracterização da diferença sexual, é ela própria construída por via de um modo de sexualidade historicamente específico.” (2017, p.53). Dentro dessa lógica do sexo – como marca de uma economia sexual heterossexual - somente se poderia classificar Herculine enquanto uma pessoa intersexo, tanto naquela época quanto também hoje. Isto é, pessoas que não apresentam uma morfologia sexual definida nos termos heterossexuais são lidas enquanto um *erro*.

Este lugar de abjeção, no cerne do reconhecimento do *sujeito* enquanto ininteligível, trata-se de um ponto de partida importante no pensamento Butleriano, que teria notado na breve introdução de Foucault a Herculine, uma crítica mobilizadora da substancialidade e da descontinuidade do sexo e da identidade.

Herculine Barbin é sugerida por Foucault como uma impossibilidade de identidade substancial e estável (Butler, 2023). Ao perguntar: precisamos nós *verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo? Nos responde a sociedade ocidental com um insistente e teimoso: sim. Ainda assim, apesar do desejo da inteligibilidade por uma estabilidade sexual, não haveria, segundo ele, uma história homogenia da punição às pessoas *hermafroditas no ocidente europeu*, já que

⁹ O pesar valorativo do uso deste termo é aqui retrabalhado a fim de confrontar os processos históricos e pactos de sentido os quais tornaram-tornam as pessoas intersexo patologizadas. Assim sendo, o uso do termo *hermafrodita* é usado de modo crítico à historicidade que o possibilitou.

os sabres jurídicos e médicos variavam da idade média à modernidade, com ações reguladoras diante deste “erro” da *natureza*.

Seguindo as contextualizações de Foucault em *Herculine*, o sexo, no caso de *hermafroditas*, deveria ser escolhido conforme apresentasse “maior vigor”, “maior calor” e dominância sobre as características secundárias (Foucault, 1982), e, ao longo da vida, quando chegasse o momento de casar, o/a *hermafrodita* era *livre* para seguir com o sexo atribuído na infância ou apontar para o outro. No entanto, a maior exigência, seria que após a escolha deste sexo, ele se mantivesse o mesmo e fixo até o fim da vida. Nesse sentido, a mudança sexual poderia acarretar em acusações de sodomia, onde a indefinição do sexo anatômico não seria a causa de condenações, mas, as mudanças e instabilidades como principal causa de suplícios de *hermafroditas* da idade média ao renascimento. Isto é, a não estabilidade do sexo, a contradição da *lógica da natureza sexual* (Foucault, 1982) foi o principal motivo de mortes. Foi conforme o fortalecimento de noções jurídicas de sujeito, das teorias biológicas da sexualidade e das formas de controle do estado moderno, que:

[...]acarretaram pouco a pouco a recusa da ideia de mistura dos dois sexos em um só corpo e conseqüentemente à restrição da livre escolha dos indivíduos incertos. A partir de então um só sexo para cada um. A cada um sua identidade sexual primeira, profunda, determinada e determinante. Quanto aos elementos do outro sexo que possam eventualmente aparecer, eles são apenas acidentais, superficiais, ou apenas ilusórios. (ibid, p.4)

Do ponto de vista médico, tratava-se, ainda em Foucault, de não mais reconhecer a presença dos dois sexos “justapostos” ou “misturados”, mas decifrar “o verdadeiro sexo que se esconde sobre aparências confusas” (Foucault, 1982, p.2). O médico terá que desviar o olhar da falsidade do sexo difuso, e o examinar em busca da substancialidade do *sexo unitário e substancial*, encontrando, finalmente: o verdadeiro sexo. Assim, rebatendo este sexo falso e contraditório, os-as *hermafroditas* seriam apenas *pseudo-hermafroditas*, disfarces da *natureza*, já que o verdadeiro sexo estaria lá, à espera de um olhar que o examine e o estabilize (ibid, p.2).

O olhar moral à esta natureza sexual preocupava-se com o fato de o indivíduo poder fazer uso dela de modo abjeto e incoerente com o funcionamento da espécie, onde a fantasmagoria da natureza poderia servir à libertinagem, como lembra Foucault (1982, p.3). Além disso, como viemos argumentando, este desenvolvimento-investimento no *anormal* não estritamente sexuado, tanto é efeito de uma economia sexual que tem a normalização como *resultado* do que *produz*, como também efeito do desejo de cesura da espécie em direção a um funcionamento ótimo e a um corpo vigoroso. Sendo assim, um compromisso público com a correspondência e

coerência do sexo em sua ampla estabilidade, como bem apontará com suas lentes biopolíticas (2017).

A verdade do sexo, sugere Foucault (1982), podemos concordar ser um objeto o qual não só os saberes psiquiátricos, biológicos, médicos e legais levam como pressupostos, mas como também a opinião pública, na qual encontramos “[...] a ideia de que entre sexo e verdade existem relações complexas, obscuras e essenciais.” (p.3), a saber, exigimos uma “verdade” que passa a ser insultada quando avistamos um homem “passivo”, uma mulher “viril” ou homens que se amam. (1982, p.3). De modo limitado, talvez entendamos que esse insulto não traria grave ameaça à ordem estabelecida, mas acreditamos nessas *incoerências* enquanto um “erro” (1982). Isto é, “Um ‘erro’ entendido no sentido mais tradicionalmente filosófico: um modo de fazer que não se adequa a realidade: a irregularidade sexual é percebida mais ou menos como pertencendo ao mundo das quimeras.” (1982, p.4).

Nesta breve introdução que perpassamos, Foucault daria apontamos, segundo Butler, que em sua análise “[...] implica a interessante crença em que a heterogeneidade sexual (paradoxalmente excluída por uma “hétero” - sexualidade naturalizada) implica uma crítica da metafísica da substância, tal como esta informa as características identitárias do sexo.” (Butler, 2023, p.54). Essa “[...] convergência e desorganização das regras que governam sexo/gênero/desejo.” (Butler, 2023, p.54), “[...] sugerem a possibilidade de uma experiência de gênero que não pode ser apreendida pela gramática substancializante e hierarquizante dos substantivos e adjetivos.” (p.55). Assim, Butler pôde dizer, que “[...] Foucault propõe uma ontologia dos atributos acidentais que expõe a postulação da identidade como um princípio culturalmente restrito de ordem e hierarquia, uma ficção reguladora.” (2023, p.55), isto é:

Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequência de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de homem e mulher como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade. (2023, p.55)

Assim, essa “[...] aparência de uma substância permanente [...] é produzida pela regulação dos atributos segundo linhas de coerência culturalmente estabelecidas.” (2023, p.55), nas quais a “[...] denúncia dessa produção fictícia é condicionada pela interação desregulada de atributos que resistem à sua assimilação numa estrutura pronta de substantivos primários e adjetivos subordinados.” (p.55). Sendo assim, justifica-se a preocupação de Butler em lançar o gênero às ruínas, em deslocar a estabilidade do *sujeito* como uma condição ao movimento, direcionando suas apostas às contradições, ao indizível e ao inimaginável.

Assim, se Herculine é lida por uma inteligibilidade cultural enquanto um *erro*, é por sua corporeidade desestabilizar as estruturas binárias de coerência e correspondência entre sexo-gênero e desejo, a relegando a um “fora da ordem natural/metafísica das coisas” (Butler, 2023, p.174). Contudo, como diz Butler, esse lugar de ininteligibilidade e anomalia não tem o corpo *nele mesmo* como causa, mas que esse corpo trata-se de um “[...]signo de uma ambivalência insolúvel, produzida pelo discurso jurídico sobre o sexo unívoco. [...] deparamos com uma ambivalência fatal, produzida pela lei proibitiva, e que apesar de todos os felizes efeitos dispersos, culmina no suicídio de Herculine.” (p.174).

Butler (2023) chama esta apropriação de Herculine por Foucault de “duvidosa”, principalmente pela romantização de “*um limbo feliz de uma não identidade*” avistada em Herculine, o que permitiu Foucault prever o *corpo enquanto uma coisa em si mesma*, e que apesar de não sexuado em termos heterossexuais, a causa da mobilidade da identidade adviria, na análise de Foucault, da anatomia sexual.

Pensando ainda nessa “apropriação duvidosa”, Foucault não teria afirmado ou confessado sua homossexualidade, mas não hesitou de usar, didaticamente, os relatos de vida de Herculine (2023). Butler, assim tensiona, se não haveria, nesse caso, um paralelo entre sua vida e a introdução do diário, no qual ele presumiu que a homossexualidade seria um além sexo, e que se assim fosse, o “*limbo feliz de uma não identidade*” poderia tratar-se de ser muito mais uma continuidade do Foucault das saunas e dos *dark rooms* de São Francisco do que a introdução aos próprios relatos de Herculine (ibidem).

Nesse sentido, por mais interessante-importante que possam ser as discussões sobre a ausência da colocação do Foucault acadêmico em primeira pessoa, Foucault deu apenas uma entrevista sobre homossexualidade (Butler, 2023), e os usos da *abjeção* de Herculine, o ponto de relevância na retomada de Butler à obra de Herculine, e também a nossa conversa, se dá por ela ter notado que Foucault relatou uma *descontinuidade* sexual, uma incoerência *substancial* deste sexo, mas que apesar disso, falhou em notar que “Sua sexualidade não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei.”(Butler, 2023, p.184).

Pensando na artimanha rebuscada das redes de saber-poder, e em seu caráter de fazer vergerir a partir do que *produziu*; após a obrigação jurídica de Herculine aderir a masculinidade legal, o caráter produtivo da lei pretendia garantir que essa identificação com o falo se solidificasse na “natureza” do corpo. Isto é, “[...] ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que- por fidelidade- derrotarão a si próprias.” (2023, p.185). Os riscos na aposta de categorias de *natureza fundacionistas* e a-históricas, sejam elas

narradas como mobilizadoras de deslocamentos descontínuos sexuais, é assegurar a manutenção de uma inteligibilidade cultural compulsória como irrefutável, ficcionalmente substancial e fantasmagórica.

Sem dúvida, segundo Butler, as próprias confissões de desejo de Herculine são, ao mesmo tempo, rebeldia e sujeição (2023), mas não são suficientes para deslocar-se da interpelação à compulsão e à inteligibilidade heterossexual, pois, nas palavras de Butler, apostar em um sexo “bucólico”, “inocente”, seria apostar em um sexo pré- discursivo, ausente de história, e sendo assim, esta aposta garantiria a *naturalidade* da própria lei do sexo, e por assim dizer, seria a aposta nos efeitos de saber-poder da lei.

Não sendo ela-ele a *unidade* que a inteligibilidade deseja, relata Herculine o sentido inicial da abjeção ao ser expulsa do âmbito social dos “humanos”. (2023, Butler). Nos sugerindo consequências punitivas ao não inteligível e ao contraditório (2023), evidenciaria que essa coerência com uma inteligibilidade cultural fortaleceria a própria noção de humano, como tornaria nítida a dependência fundante do não humano. Por isso, “Os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos [Sujeitos] na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente seu gênero.” (2023, p.241).

Essa Inteligibilidade oculta interpelações as quais promovem a *construção* do gênero como substancial, cujos os processos são obscurecidos pela credibilidade dessas serem vistas como substâncias (2023). Através de “um acordo coletivo tácito” de “exercer”, “sustentar”, gêneros distintos (incoerentes com as expressões do sistema sexo-gênero) como ficções culturais, e a ameaça de punição como o efeito de “[...] construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade.” (p.241). Sendo assim, a “A produção do insimbolizável, do indizível, do ilegível é também sempre uma estratégia de abjeção social.” (Butler, 1993, p. 190 apud Rodrigues, Gruman, 2021, p.75). A crença em uma substancia verdadeira e de gênero estável, portanto, tem na ação pública seu caráter ficcional punitivamente regulado, “[...] alternadamente incorporados e desviados sob coação.” (2023, p.241).

Mas, “[...]se essas substancias nada mais são do que coerências contingentemente criadas pela regulação de atributos, a própria ontologia das substancias afigura-se não só um efeito artificial, mas essencialmente supérflua.” (2023, p.56). Isto é, o gênero seria um efeito de investimento social - científico, institucional, de discursos de saber-poder difusos e heterogênicos - cuja aparência de substancialidade, como vimos no capítulo I, é “[...]performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras de coerência do gênero.” (p.56). Tais “práticas reguladoras” e “linhas de coerência culturalmente estabelecidas”, garantiriam a coerência e ordem entre sexo/gênero/desejo, forjando-as numa

rede de inteligibilidade cultural a qual *produz* e regula, como deseja garantir o efeito de substancialidade da diferenciação sexual a partir da ininteligibilidade como condição fortalecedora do plenamente humano-sujeito-pessoa-inteligível.

A categoria sexo, portanto, seria um investimento que para ser compreendido-rasurado deve-se levar em conta as redes de saber-poder as quais o *produz*, isto é, compreender que regimes diferentes de poder produzem os conceitos de identidade sexual (Butler, 2023). Nesse sentido, tanto o inteligível quanto “os gêneros distintos” - as anomalias e os *erros* - seriam efeitos de interpelações performativas que pretendem forjar um sexo *natural* inalcançável, evidenciado pelo caráter incessante da performatividade. Assim, apostar em uma rasura da verdade do sexo amparado em uma *confusão* da maquinaria da diferenciação sexual, significa apostar no funcionamento da mesma rede de saber-poder que patologiza e *produz o erro*.

Dentre as pessoas pensadoras as quais Butler tem como referencial, estaria, certamente, Foucault, que com seus estudos sobre a incitação-explosão de discursos de saber-poder-prazer trouxe como chave de leitura “o sexo” como um efeito de investimentos históricos de uma economia sexual. Sendo assim, a noção do sexo enquanto *efeito* de uma economia sexual a auxiliaria em seu pensamento acerca da reiteração performativa do sistema sexo/gênero/desejo. Pensando essa ontologia como um investimento de ordem e utilidade pública heteronormativa, pode-se sugerir-la como *produzida-gerida* pelas redes de saber-poder Biopolíticas, as quais operam com a regulação, produção e gestão, da normalidade como um efeito de suas práticas e incitações (Foucault, 2017).

Sendo assim, Butler pode afirmar que, nos estudos de Foucault, “[...] A categoria do sexo, tanto masculino quanto feminino, é produto de uma economia reguladora difusa da sexualidade.” (Butler, 2023, p.45). Nesta análise, a *verdade* e *estabilidade* do sexo são fundamentais para a manutenção de uma sexualidade a qual possa ser gerida em torno de um funcionamento ótimo e *natural*. Neste sentido, segundo Butler, não seria ela a essência do que alguém é, mas reinscrições e interpelações incessantes que desejam garantir a estabilidade ficcional e fantasmagórica de um sistema de diferenciação sexual. Assim, trata-se de uma inteligibilidade histórica-incitada-estimulada-reinscrita, que ao reiterar-*produzir* o anormal como uma ameaça ao vital, fortalece constantemente o status de normalidade que a diferenciação sexual ocupa.

Sendo assim, tratamos de efeitos performativos de gênero que se *naturalizam* e *autonaturalizam*, reiterados por uma inteligibilidade cultural compulsória, que a partir da repetição e sedimentação de normas de gênero, produzem “[...] o fenômeno peculiar de um ‘sexo natural’, ‘uma mulher real’ [...], um sexo verdadeiro.” (Foucault, 2017) e original. Desse

modo, “[...] *produzem* sujeitos e gêneros coerentes que figuram como seus originadores [...]” (Butler, 2023, p.241), e, conseqüentemente, “gêneros distintos” e *erros*, os quais são garantidos pela ficção substancial do naturalizado, e pelo cerne da identificação com a norma ter a rejeição, e produção do ininteligível, como condição à estabilidade do sujeito. (Butler, 1993 apud Rodrigues, Gruman. 2021, p.77). Sendo assim, “O terror representado pelo abjeto consiste em sua própria existência, que ameaça constantemente o estatuto do sujeito, principalmente pelo seu paradoxo de ser interno ao sujeito e fruto da norma, ainda que repudiado e rejeitado por ambos.” (Rodrigues, Gruman, 2021, p.77).

Importante notar, com Rodrigues e Gruman (2021), que o ininteligível e o inteligível, no pensamento de Butler, não existem em ontologia imutável, na *performatividade* tanto os atos reiterados garantiriam a aparência de *ser* quanto a constante rejeição do *erro*, o que permitiria Butler sugerir uma possível abjeção a homossexualidade no cerne da identificação com a heterossexualidade (2019). Assim, o *erro*-objeto-ininteligível é sempre contingente contextual em relação ao normal, onde “O abjeto funciona como elemento de constante questionamento das normas sociais, podendo ser um operador crítico potente para rearticular os termos da inteligibilidade do gênero.” (Rodrigues, Gruman, 2021, p.76). Tal pressuposto, encontra na concepção de *performatividade* a possibilidade de deslocamento e questionamento da norma, pois já que precisa da reiteração e repetição para *ser*, o terror do ininteligível assombra e aterroriza as fronteiras do inteligível.

Desse modo, podemos sugerir que o ininteligível está sempre em multiplicação e convergência, lançando mobilização dos próprios termos de coerência natural(izados). Este encontro entre inteligibilidade de gênero e ininteligibilidade, seria grande mobilizador do pensamento de Butler em problemas de gênero e, assim, o ininteligível seria a possibilidade de questionamento das próprias redes da inteligibilidade, levando a estabilidade do gênero às ruínas.

Na medida em que se apela a uma *naturalidade* que promova a união do “nós” feminista, essa suposta universalidade é sempre efeito de investimentos de uma inteligibilidade cultural mediada-regulada-incitada. Nos termos de Donna Haraway (2009), podemos dizer que: “Sua capacidade de ação não pode ter como base qualquer identificação supostamente natural: sua base é a coalizão consciente, a afinidade, o parentesco político.” (2009, p.48). Sendo assim, que tipo de *performance* poderia revelar-desnaturalizar que essa ‘causa’ aparente nada mais é do que um ‘efeito’ do normal? (2023, p.241) Nesse sentido, quais performances não apelariam a uma ideia de *natureza* sexual pré-discursiva, isto é, sem apostar na possibilidade de um “fora”

da lei, mas em modos de desnaturalizar a inteligibilidade cultural garantidora da coerência da própria *lei* entre sexo, gênero e desejo?

3.2 Paródia, repetição e deslocamentos: “uma cópia malfeita”¹⁰

A ordem de *ser* de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes que, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas. (Butler, 2023, p.250)

Leva-se em conta, até este tópico, que os atos *performativos* de gênero pretendem garantir o efeito substancial a partir de rituais, atos, ações, que tem na masculinidade e feminilidade noções cuja a ficção substancial é garantida por sua natural(ização) como parte estratégica de ocultamento do caráter performativo do gênero. Podemos sugerir, desse modo, com Butler, que não haveria uma base substancial para a unidade do gênero, e, se assim não há, a norma de uma identidade fixa se desloca à fragilidade da repetição e da falha. Este argumento Butleriano é intencionalmente colocado para deslocar tanto noções substanciais do gênero, como a maneira como essas operam no interior do *nós* feminista, deslocando este *sujeito* ao âmbito do devir, pôde deslocar também a própria política “abrindo outras configurações” (2023, p.245).

Se a questão da identidade nos feminismos humanistas passa a ser respondida com um *sujeito* que preexiste a ação, é pela concepção binária “sujeito e objeto”, “eu e o outro”, pertencer à tradição epistemológica ocidental, e desejar condicionar a identidade em seus próprios termos, impedindo estrategicamente a ação e ocultando o aparato binário em que a identidade é constituída e naturalizada. Butler sugere uma passagem desta análise binária para uma que situe “[...] a problemática nas práticas de significação[...]”, permitindo “[...]uma análise que toma o próprio modo epistemológico como prática significante possível e contingente.” (2023, p.249).

Nesse argumento, toda significação, seja a identidade inteligível ou a ininteligível, ocorreria por uma compulsão à repetição, onde essa estabilidade não é o que alguém é ou resultado direto de uma cultura, mas trataria de um efeito substancial garantido por processos regulados de repetição-significação, que tanto se oculta quanto impõe suas regras (2023). Uma análise das ações de significação, como sugere Butler, se situaria na possibilidade de variação dessa repetição, pois se a inteligibilidade tanto restringe quanto delimita campos alternativos

¹⁰ Butler, 2023, p.252

de inteligibilidade, somente “[...]no *interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade.” (p.250). Se essa identidade não se trata da coisa em si mesma, mas sim de efeitos repetidos reiteradamente, os deslocamentos, as falhas, a “ação”, consistiria em localizar a possibilidade de variação dessa repetição no *interior* da inteligibilidade cultural (Butler, 2023), ou seja:

Se as regras que governam a significação não só restringem, mas permitem a afirmação de campos alternativos da inteligibilidade cultural[...]novas possibilidades de gênero que contestem os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos, então é somente no *interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade. (Butler, 2023, p.250)

Nesse argumento, a coisa natural em si seria inabitável, onde “[...]essa impossibilidade de tornar-se “real” e de encarnar “o natural” é, diria eu, uma falha constitutiva de todas as imposições de gênero, pela razão mesma de que esses lugares ontológicos são fundamentalmente inabitáveis.” (2023, p.252). Isto é, já que “A ordem de *ser* de um dado gênero produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas.” (Butler, 2023, p.250).

Butler pôde sugerir que o suposto “autentico”, “real”, “natural” são eles próprios efeitos de uma inteligibilidade cultural a qual pretende garantir ficções de unidade e o desejo por ocultar seus processos de reinscrições performativas e binárias. Crítica à ficção substancial do natural, advinda também de Nietzsche, sugere Butler o apelo à rasura da possibilidade de uma substancialidade binária entre aparência e essência. Ao nos lembrar que o filósofo alemão tensionou a dualidade metafísica entre aparência-essência, sugere suas marteladas ao dizer que “[...]só o que há é o mundo aparente, e a aparência não é o contrário da essência, mas a única realidade.” (Machado, 2002 apud Rodrigues, 2012, p.154). Neste caminho, Butler pôde sugerir que o que há são expressões de identidades, a ação, e sendo assim, não há um ser por trás da ação, nem do atuar e nem do devir, mas a ação seria tudo; o *sujeito* é apenas uma ficção acrescentada a obra, como afirma recorrendo à Nietzsche (2023).

Não haver uma base para que o gênero se prescreva implica notar que, segundo Butler, na performance de gênero, não haveria um agente por trás do ato, mas sim “[...] que o ‘agente’ é diversamente construído no e através do ato.” (Butler, 2023, p.246). Entender que haveria um *sujeito* por detrás do ato, seria entender que este *sujeito* pré-existe “a um campo cultural que ele articula”, isto é, tem “uma existência estável” (2023, p.246). Nesta concepção Butleriana de *sujeito*, por mais que a inteligibilidade cultural e discurso o *enredam*, não o constitui (2023), ou seja, não o totaliza. Se Foucault argumenta para entendermos o poder sem rei e o sexo sem lei

(2017), poderíamos sugerir que o argumento Butleriano repercutiria na ação sem o agente por detrás da ação, mas sendo a própria ação possibilitadora da expressão. Este contra-argumento ao *sujeito fundacionista*, tem como norte argumentar que a existência de um eu anterior a ação somente pode ser efeito de uma inteligibilidade cultural a qual restringe e ordena este mesmo eu, e por isso, retomar a um *sujeito* que preexista a ação, implicaria estabilizar a própria identidade, já que;

[...] as condições que possibilitam a afirmação do ‘eu’ são providas pela estrutura de significação, pelas normas que regulam a invocação legítima ou ilegítima desse pronome, pelas práticas que estabelecem os mesmos termos de inteligibilidade pelos quais ele pode circular. (ibid, p.247)

Sendo assim, mesmo que a identidade seja *enredada* pelo discurso cultural, a desnaturalização dos atos os quais a tornam *substanciais* sugerem a possibilidade de desmantelamento dessa estrutura como substancial, “Pois o fato de uma identidade ser um efeito significa que ela não é nem inevitavelmente determinada nem totalmente artificial e arbitrária.” (ibid, p.253).

O deslocamento paródico encontra caminhos na desnaturalização desta inteligibilidade sendo ele possível pela *fragilidade* da repetição, que ao pretender garantir a estabilidade através de atos, se depara com o fato da repetição não implicar gêneros idênticos (Rodrigues, 2012). Por ser uma repetição em atos derivados e imitativos, “[...]está aberto a cisões, sujeito a paródias de si mesmo, a autocríticas e àquelas exibições hiperbólicas do “natural” que, em seu exagero, revelam seu status fundamentalmente fantasístico.” (2023, p.253). Estes atos paródicos não garantiriam a unidade natural da norma, pois passam a assumir-se na paródia como uma ficção *naturalizada* através de repetições, sendo essa aparência de substancialidade evidenciada como uma cópia da cópia pelo caráter hiperbólico parodístico, sugerindo que os gêneros somente existem em repetição, nunca em si mesmos (Rodrigues, 2012). Assim, com Rodrigues, sugerimos, que o:

Gênero passa a ser, assim, uma repetição de normas que já não retornam mais a um gênero original – como a cadeia de significantes, em Derrida, não retorna a um significado original – mas se dá pela repetição de normas que podem ser transgredidas, imitadas, parodiadas, explicitando a arbitrariedade do par sexo/gênero. (2012, p.152)

Esta impossibilidade de uma base unitária na qual o gênero se prescreva, retoma o argumento Butleriano de que o gênero não é objeto de falsidade ou verdade, mas são eles inteligíveis na medida em que performances de gênero criam esta realidade social. Realidade na qual a noção do sexo como natural oculta a artificialidade das categorias binárias de gênero,

masculina e feminina, como estratégia “[...] de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas de dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória.” (p.144).

Quando Butler pergunta quais performances dismantelariam e desnaturalizariam este sistema de coerência interna do sistema sexo gênero, a filósofa tem a *performance parodística* como argumento mobilizador de falhas “incríveis”, onde do mesmo modo que “[...]as superfícies corporais são impostas como o natural, elas podem torna-se o lugar de uma *performance* dissonante e desnaturalizada, que revela o *status performativo* do próprio natural.” (p.252).

Esta desnaturalização parodística das ficções substanciais do binário, trata “[...] de fazer proliferar as configurações de gênero, desestabilizar as identidades substanciais e despojar as narrativas naturalizantes da heterossexualidade compulsória e de seus protagonismos centrais: ‘homens’ e ‘mulheres’.” (p.252), sugerindo, através da repetição parodística e exagerada, a ilusão das categorias *substanciais e imutáveis*.

A *fragilidade* da norma pode ser demonstrada por Butler na medida em que elabora seus estudos a partir da necessidade de as reiterações de gênero atuarem através de atos *performativos* incessantes. Nesse argumento ritualístico, elucida a impossibilidade do *sujeito* ser algo em si mesmo, sendo essa aparência de estabilidade nada mais que efeito de rituais que pretendem produzir ficções substanciais agenciadores de identidades constituídas numa temporalidade social (2023). Esta temporalidade, que deseja forjar a essência do que algo é, trata-se de “[...]fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos.” (2023, p.235), e, neste sentido, Butler elucida que um “[...]corpo não é um ‘ser’, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada[...]” (2023, p.240).

Essa necessidade da *repetição estilizada de atos*, que deseja garantir a ficção substancial da identidade e de uma ontologia do humano, suporia a fragilidade da norma na medida que não haveria modos de operar na *essência* do que alguém é, mas na regulação das expressões da contingência identitária. Sendo assim, torna-se fundamental nas performances parodísticas desnaturalizar-perguntar: “[...] que aparato cultural organiza esse encontro entre o instrumento e o corpo[...]”? “[...] que intervenções são possíveis nessa repetição ritualística[...]”? (2023, p.251)

Nesse sentido, os gêneros não são nem verdadeiros nem falsos, e a ideia de uma identidade interna do que alguém é, tem na inteligibilidade cultural a agencia que possibilita sua coerência interna, e, em outras palavras, esta suposta estabilidade é garantida nada mais do

que através de uma regulação corporal altamente investida. Assim, passa a ser através da desnaturalização da ficção da identidade que a *performance* parodística de Butler encontra a possibilidade de deslocamentos, nos quais, segundo ela, atuariam as subversões das *performances drags*.

Subvertendo os espaços de divisão psíquica entre o que é interno e externo, a drag zombaria “[...] efetivamente do modelo expressivo do gênero e da ideia de uma verdadeira identidade de gênero.” (2023, p.236), pois, defende Butler, que “A *performance* da *drag* brinca com a distinção entre anatomia do *performista* e o gênero que está sendo performado.” (ibid, p.237). A *drag* brincaria e zombaria da coerência interna de um corpo sexuado no qual, além de não representar seu gênero de modo coerente, apresenta a unidade substancial do gênero como *performance*. Nesse sentido, desvela-a como fantasiosa e ficcional, pois:

Ao imitar o gênero, a drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero- assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da performance, está no reconhecimento da contingência radial da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias. (Butler, 2023, p.237)

Esta parodia da *drag* não pretende imitar um gênero *natural*, mas, ao contrário, imita ela a própria ideia de um original, revelando que a parodia de gênero se trataria de uma imitação sem origem. A *drag queen* admitiria seus próprios meios imitativos e técnicos da falsa unidade substancial da *performance* do gênero, desvelando o mito do gênero enquanto uma substância original e fixa. Esta unidade exposta como imitativa de gênero, proliferaria a ideia de que não haveria uma natureza do gênero, pois à medida em que leva ao reconhecimento público a *performance* e seu caráter fictício e ilusório, evidenciaria que a ficção do gênero somente se apresenta enquanto uma unidade a partir de mecanismos culturais, escolhas pessoas, significados, que se referem a outras imitações, e constroem a ilusão de um gênero original e substancial (2023, p.239).

Essa exposição da *drag* assim como sugere sua *performance* imitativa, desvela também a de que o gênero normal e coerente “[...]pode ser sua própria razão de riso[...]” (ibid, p.239). Confronta e perturba [...]especialmente quando se revela que ‘o normal’, ‘o original’ é uma cópia, e pior, uma cópia inevitavelmente falha, um ideal que ninguém *pode* incorporar. Nesse sentido, o riso surge como percepção de que o original sempre foi um derivado.” (ibid, p.239).

Importante notar que tais confusões subversivas não pretendem, em Butler, a possibilidade de estabelecer ao feminismo um ponto de vista fora das identidades construídas, pois este argumento re-apostaria na possibilidade utópica de identidades que não sejam efeitos

de uma inteligibilidade cultural e miraria nos imperialismos universalistas (2023). Mas, trata-se, sobretudo, de “[...] apresentar a possibilidade imanente de contestá-las.” (ibid, p.254), subverte-las, confundi-las, desloca-las. Sendo assim, não haveria uma ontologia do gênero no qual os feminismos pudessem firmar terreno e a partir desse levassem em conta variações identitárias diversas marcadas pelo envergonhado etc no final das análises (2023). Este tipo de leitura que re-aposta na ontologia do próprio gênero, operaria com coerências internas que agiriam:

[...]no interior de contextos políticos estabelecidos como injunções normativas, determinando o que se qualifica como sexo inteligível, invocando e consolidando as restrições produtoras que pesam sobre a sexualidade, definindo as exigências prescritivas por meio das quais os corpos sexuados e com marcas de gênero adquirem inteligibilidade cultural. (p.256)

Sendo assim, o paradoxo de um sujeito *fundacionista* no interior da política feminista advém da preocupação de que ele funda e governa a mutabilidade que ele mesmo presume lançar-se além. Isto é, fixando e restringindo “[...]os próprios ‘sujeitos’ que espera representar e libertar.” (2023, p.256) em uma determinada inteligibilidade desejante por *gerir* o que ela mesma *produziu*. Desse modo, se as identidades culturais deixassem de ser fixas como premissas ao movimento político, “[...]e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, uma nova configuração política surgiria certamente das ruínas das antigas.” (ibid, p.256). Confundindo, assim, “[...]o próprio binarismo do sexo e denunciando sua não *inaturalidade* fundamental.” (ibid, p.256), perguntando; quais *performances* obrigará a inteligibilidade cultural a repensar-desnaturalizar os seus próprios termos binários e estáveis masculino e feminino?

3.3 Estratégias de *desnaturalização*; contrassexualidade e sexo múltiplo

Que outras estratégias locais para combater o “inatural” podem levar à desnaturalização o gênero como tal? (Butler, 2023, p.256)

Não há nada a ser descoberto na natureza, não há segredo escondido. Vivemos na hipermodernidade punk: já não se trata de revelar a verdade oculta na natureza, e sim da necessidade de explicar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais o corpo, como artefato, adquire um status natural. (Preciado, 2023, p.32)

O que está em jogo, na conexão “ocidental”, é o fim do homem. (Haraway, 2009, p.60)

3.3.1 Introduzindo o *dildo* a golpes de *dildo*: princípios contrassexuais

Tomara que no rala e rola tenha muito mais que só entra e sai vara ¹¹

O corpo está organizado em torno de um único eixo semântico-sexual que deve ser excitado mecanicamente seguidas vezes. A atividade sexual assim entendida, seja heterossexual ou homossexual, é chata e mortífera. (Preciado, 2022, p.67)

Sugerimos, até este tópico, fundamentos contingentes que nos permitiram deixar de lado algumas pressuposições do *sexo* enquanto uma ontologia do que alguém é, e passamos a entendê-lo como um *efeito* contingente de uma inteligibilidade cultural interpelativa, que deseja o enquanto um signo a assumir as lógicas binárias de significação heterossexual. Isto é, trata-se aqui da “lógica do sexo” histórico e muito menos -nenhum - sexo *natural* (Foucault, 2017). Desvelamos suas técnicas de *autonaturalização performativas* e o desnaturalizamos com o *encontro* entre grandes pessoas autoras movimentadoras da substancialidade do humano, e notamos que o *sexo* é *efeito* de investimentos discursivos históricos, dispositivos- sociais - Biopolíticos-médicos-legais etc.

Quanto aos modos de desnaturalizar essa lógica binária, pensamos com Butler a *performance drag* como aquela que torna público e paródico o mito da originalidade, confrontando o normal com o curto circuito de sua própria artificialidade. Ao perguntarmos por outros modos de confrontar a mecânica *naturalizante* do sexo enquanto significante binário-castrador-colonial, não poderíamos não deparar com Paul Preciado e seus estudos acerca da multiplicidade sexual e *fins* da heterodivisão do corpo. Longe de *sermos sujeitos sexuais* monolinguistas, aponta Preciado para a possibilidade plural de outras línguas sexuais, nos chamando atenção, no Manifesto contrassexual (2022), para o que costumamos deixar de lado na tradição dos estudos de gênero: tanto a materialidade carnal do corpo quanto à possibilidade estética da prática sexual, irreduzíveis à diferença sexual e à identidade de gênero (Preciado, 2022). Neste seio desnaturalizar que rasura a separação entre orgânico e técnico, a prótese desestabilizaria tanto a leitura *naturalista*-humanista do corpo quanto as subversões.

¹¹ Quebrada, Lin. Música “Tomara”, do álbum Pajubá, 2017.

Este ponto de virada passa a ser fundamental para entendermos a proposta de Preciado: a sexualidade assume um caráter ético-estético político e, ao mesmo tempo, altamente orgânica e carnal, tecnológica e protética. A organicidade sexual, deixada de lado pela tradição dos estudos de gênero “[...] numa tentativa de criticar a diferença sexual como ontologia universal.” (2022, p.16), acaba por ser esquecida tanto em seu caráter prático da coreografia sexual, como na materialidade orgânica corporal: tão tradicionalmente filosófico quanto ocidental.

Preciado adverte que as “Sexualidades são como 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.” (ibid, p.17). Essa *ficção* que Preciado chamou de “monolinguismo sexual” em referência ao “monolinguismo do outro ou a prótese de origem”, de Derrida, garantiria seu status de substancial pelas interpelações ritualísticas, as quais assumem o caráter de *natural* através de reiteraões médicas e legais que atribuem gêneros de modo incessante. Seja “[...] por meio da educação e do castigo, da leitura e da escrita, do consumo, imitação e repetição de imagens, da dor e do prazer.” (2022, p.17).

Se aprendemos uma única língua sexual, podemos parodiar-aprender outras, pois na contrassexualidade passa a ser possível tornar nítido o caráter de apreensão do monolinguismo sexual como processos reiterados. Nesse sentido, “[...] é possível aprender e inventar outras sexualidades, outros regimes de produção de desejo e prazer.” (2022, p.17). Pensando a sexualidade e seu caráter estético de subversão, Preciado nos convoca à contrassexualidade como uma prática nômade e anti-identitária que rasura o sexo como uma marca heterocolonial, anunciando a “[...] tentativa de tornar estrangeiro à própria sexualidade e de se perder na tradução sexual.” (ibid, p.17).

A ideia de uma sexualidade a qual pudesse ser contraproduzida, assumindo seu caráter estético, teria na noção de resistência Foucaultiana grande amparo na medida em que o filósofo francês sugeriu a possibilidade de redes de saber-poder que não tratam de uma relação dominante e dominado, mas uma cadeia-rede de forças as quais se sustentam como possíveis por estarem lançadas em relações dialéticas. Afirmar que estamos no poder e que dele não se “escapa” por estarmos submetidos à lei, desconsideraria “[...] o caráter estritamente relacional das correlações de poder. Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam[...].” (Foucault, 2017, p.104).

E por assim dizer, pontos de resistência estariam presentes em toda rede de poder, sendo eles difusos e heterogênicos, não existiriam se não em um campo estratégico dessas relações, sendo as resistências o “outro termo nas relações de poder[...].” (2017, p.104), que não são

subprodutos, mas coexistentes e condicionais às próprias relações. Desse modo, “[...]os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando pontos do corpo[...]certos tipos de comportamento. (2017, p.104-105). E assim, são pontos de resistência móveis e “[...] transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os modelando, traçando neles, em seus corpos, almas, regiões irreduzíveis.” (p.105).

Sendo assim, se Foucault pôde afirmar “[...]que lá onde há poder há resistência” (p.104), é por levar em conta que as redes de saber-poder estão articuladas em correlações de forças, pois da mesma forma que as redes de poder “acabam formando um tecido esquivo” de aparelhos e instituições, elas “pulverizam” pontos de resistência difusos e móveis (2017). Esta noção, nos permite ler, nos termos de Preciado em referência a Foucault, a contrassexualidade como uma aposta na contraprodutividade, ou seja, na “[...]produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna. As práticas contrassexuais que aqui serão propostas devem ser compreendidas como tecnologias de resistência, isto é, como formas de contradisciplina sexual.” (2022, p.33).

Recorrendo ao pensamento Biopolítico Foucaultiano, evidenciando o desejo de pensarmos na segunda virada do manifesto, isto é, na destituição das fronteiras entre o carnal e o técnico, é que os estudos genealógicos acerca das movimentações do capitalismo tardio reforçaram a leitura do *sexo* como um efeito de investimentos-incitações, portanto, *sexo efeito* de discursos, como vimos nesta dissertação. Nos convidando a destituirmos a relação entre técnica e organicidade, Preciado (2022) desloca do pensamento Biopolítico foucaultiano em direção a outra pensadora próstética aliada a contrassexualidade: Donna Haraway (2009).

Haraway, no Manifesto ciborgue (2009), nos chama atenção para o fato das análises foucaultianas suspeitarem do corpo incitado pela técnica e dispositivos. Neste sentido, afirma que “[...]O conceito de biopolítica de Michel Foucault não passa de uma débil premonição da política-ciborgue – uma política que nos permite vislumbrar um campo muito mais aberto.” (2009, p.39). Este corpo efeito de um intenso inter cruzamento com a técnica-máquina-prótese, trata-se da principal proposta do Manifesto Ciborgue, que no final dos anos 80, século XX, nos lança ao corpo ciborgue como um tecnovivo e híbrido. Diz Haraway, que:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo. (Haraway, 2009, p.36)

Haraway nos chama atenção que “[...]neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismo; somos, em suma, ciborgues.” (2009, p.37). Esta relação com as delimitações entre indivíduo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras, na qual o mito do ciborgue tem o prazer de confundi-las. Afirmando sua posição “não naturalista”, Haraway diz: “Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra.” (2009, p.39), e “Assim, meu mito do ciborgue significa fronteiras transgredidas, potentes fusões e perigosas possibilidades[...].” (ibid, p.47).

Por técnica entende-se, amparado em Foucault, não apenas a relação com uma determinada tecnologia, mas o conjunto de dispositivos técnicos os quais atravessados forjam-positivam as lógicas do sexo. Por essa razão, a sexualidade e o sexo não são resultados de opressões e repressões, “[...] mas o resultado de um conjunto de tecnologias produtivas[...]. Logo, a forma mais potente de compreender a sexualidade não é a proibição de determinadas práticas, mas a produção de diferentes desejos e prazeres que parecem derivar posições naturais[...].” (Preciado, 2022, p.156). Sendo assim, a divisão sexual e recorte do corpo a significar sexo hétero implica em “uma operação tecnológica de redução que consiste em extrair determinadas partes da totalidade do corpo e isolá-las para fazer delas significantes sexuais.” (Preciado, 2022, p.37). Ou seja, todos os corpos seriam mediados-efeitos por técnicas e dispositivos difusos: seríamos todos ciborgues.

A noção de gênero enquanto *efeito* de reinscrições e repetições, que garantem a ficção de unidade a partir de atos e rituais - como vimos em Butler – assumem em Preciado rumos diferentes e críticos à *performatividade*, principalmente por esta lente de análise ser reduzida ao âmbito do discursivo, e conseqüentemente, pouco atenta a materialidade do corpo (Preciado, 2022). Preciado, no desejo de pensar na materialidade das práticas de imitação e efeitos de inscrição sobre o corpo que acompanham toda performance, sugere a impossibilidade da performatividade Butleriana dar conta das incorporações tecnológicas ao corpo. Nesse argumento, Butler teria ignorado “[...]em especial as transformações que acontecem nos corpos transgêneros e transexuais, mas também as técnicas de estabilização do gênero e do sexo que operam nos corpos heterossexuais.” (2022, p.99).

Preciado sugere que as práticas que as comunidades transsexuais e transgêneras colocaram em evidência não foi a performance teatral dos gêneros- contrapondo a *drag queen* de Butler- mas as transformações físicas, sexuais, sociais e políticas fora do palco. Isto é, tecnologias precisas “[...]de transincorporação: clitóris que cresceram até se transformarem em

órgãos sexuais externos, corpos que mudarão o ritmo de doses hormonais, úteros que não procriarão, próstatas que não produzirão sêmen[...]" (2022, p.99).

A análise material de objetos-órgãos impróprios e estranhos, deixados pelas teorias queer e pós estruturalistas, é proposta por Preciado ao analisar o *dildo* e órgãos sexuais hormonalmente transformados e cirurgicamente reconstruídos. Este corpo em Preciado, ou corpo depreciado (Haddock, 2018), que assume um caráter material e carnal, esquematiza a possibilidade de ampliar-destituir a quebra de fronteiras entre o que é *natural* e tecnológico, orgânico e prostético. Nesse cenário, a corporeidade tecnocultural-carnal do ciborgue pode ser deslocada à complexidade da dildotécnica por bagunçar as fronteiras entre o que é humano e prostético. Ampliando suas análises ao órgão-máquina em um esforço de fugir do falso debate oposicionista entre natureza e cultura, anuncia o pós- humano, o pós-sexo, o fim do homem, tal como diz Haraway, e um "pós corpo", como diz Preciado. Sendo assim:

Não há nada a ser descoberto na natureza, não há segredo escondido. Vivemos na hipermodernidade punk: já não se trata de revelar a verdade oculta na natureza, e sim da necessidade de explicar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais o corpo, como artefato, adquire um status natural. (Preciado, 2023, p.32)

Se nos perguntarmos por um problema intrínseco ao destituir das fronteiras do que é lido como um corpo *natural* pelo ciborgue de Haraway, poderíamos responder de que ele é filho ilegítimo do capital-industrial-patriarcal-militar (2009). Mas, Haraway nos lembra, que o Ciborgue, como "[...]os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infiéis às suas origens. Seus pais são, afinal, dispensáveis. (2009, p.40).

A prótese, especificamente o *dildo*, estaria nesse cruzamento prostético de órgãos-máquina do pós-humano, e ocuparia nas intervenções teóricas de Preciado a possibilidade de desestabilizar uma unidade sexual do corpo advinda de um recorte binário de significação natual(izada). O dildo, este objeto de borracha, ou de madeira encapado com silicone - *low tech* e simples - desestabilizaria a identidade sexual a tornando nômade e de qualquer um, lançando-nos no limite do "[...]orgânico e da máquina, a prótese introduz no sexo e na sexualidade não só a ontologia do devir e da desposseção, mas também a política do travestimento somático." (2022, p.18).

Preciado, em referência a Gayle Rubin em sua entrevista a Butler, salienta um trecho em que a antropóloga diz não haver modos de pensar o desejo-fetichismo-prazer se não levando em conta a produção da borracha, das técnicas e equipamentos de montar cavalos, das botas dos militares, na tentação das motos e da liberdade de abandonar a cidade pela estrada. Isto é,

pensando as mudanças na produção de objetos e “[...]as especificidades históricas e sociais de controle, da pele e da etiqueta social[...]” (Rubin, 1997, p.85 apud Preciado, 2022, p.102). Ampliando, assim, a história da sexualidade em direção a uma história das tecnologias.

Em um contexto pós-segunda guerra mundial norte americano, Preciado analisa a prótese como reabilitadora da possibilidade do trabalho industrial aos soldados mutilados. Inicialmente destinada aos homens para suprirem os trabalhos *masculinos* nas fábricas (mesmo que ainda não órgãos sexuais), sugere o filósofo espanhol a incorporação à prótese como indicadora da rasura com o corpo *naturalizado*. Ou seja, a prótese, dotada de sensibilidade fantasmagórica, romperia com um modelo binário entre orgânico e artificial, mesmo sendo ela separável e substituível. Destituiria ela a ordem fronteira entre o que é natural e artificial, na medida em que “[...] perturba os significados de sentir e do agir segundo uma metafísica da divisão corpo/mente e uma fenomenologia da relação sujeito/objeto.” (2022, p.164). Estabeleceria, assim, a impossibilidade de traçar limites entre o que é orgânico e máquina, pois “No que concerne à modificação das atividades vivas do corpo orgânico, a prótese ultrapassa a ordem mecânica. A prótese alucinatória já é um ciborgue.” (p.164). Afinal:

[...] a prótese não substitui somente um órgão ausente; é também a modificação e o desenvolvimento de um órgão vivo com a ajuda de um suplemento tecnológico. Como prótese de ouvido, o telefone permite a dois interlocutores distantes estabelecer comunicação. A televisão é uma prótese de olho e do ouvido que permite um número indefinido de espectadores compartilhar uma experiência ao mesmo tempo comunitária e desencarnada. (2022, p.164).

“Desse modo, a história da sexualidade se desloca ao âmbito natural da reprodução e passa a fazer parte da história (artificial) da produção.” (2022, p.103). E, por mais que pareça contraditório sugerir o sexo enquanto tecnologia produzida-incitada, foi na destituição dessa fronteira binária entre técnica e orgânico, que a guinada pós-feminista pôde ir além da armadilha do sexo ser descrito como ultimo resquício da *natureza*, após a construção tecnológica do gênero agir. Compreender esta dualidade arbitrária enraizada nas discussões do que seria estritamente sexo e estritamente gênero, permite “[...]remover a falsa contradição entre essencialismo e construtivismo. Não é possível isolar os corpos (como materiais passivos ou resistentes) das forças sociais de construção da diferença sexual.” (2022, p.157), sendo “[...] impossível estabelecer onde terminam os ‘corpos naturais’ e onde começam as ‘tecnologias artificiais’[...]” (ibid, p.158).

A análise contrassexual consiste nesta “[...]relação promiscua entre a tecnologia e os corpos.” (2022, p.158), e dito de outra maneira, a contrassexualidade trata de estudar modos

específicos que a tecnologia incorpora e se faz corpo (2022, p.158), em que o sexo e o gênero devem ser lidos como incorporações prostéticas que se passam por naturais (2022, p.166).

Como filhos ilegítimos do capital industrial (Haraway, 2009), incorporamos *efeitos* de investimentos de múltiplas esferas econômicas no regime que Preciado chamou de fármacopornográfico¹², pois “Passamos do sexo com corpos nas camas para o sexo com substâncias nas telas; somos algoritmos e compostos químicos fornicando entre si.” (Preciado, 2022, p.24). Neste cenário, a computadorização total do sexopolítico é incitado por meio “[...]da Novatis, da Roche, da Pfizer, da Sanofil, do You porn, do Google, do facebook e assim por diante.” (2022, p.23).

Como “entidades vivas e midiáticas”, nossa reapropriação micropolítica não consistiria em um retorno a uma origem fora das relações de tecnologia, mas, como entidades “biotecnológicas”, nossa tarefa “[...]implica produzir um curto-circuito no código, a fim de inventar novos órgãos e funções sexuais.” (2022, p.24). Neste sentido, essas funções sexuais mobilizam nossas análises em direção a uma “história das tecnologias”, na qual o sexo e gênero estariam como *efeitos da ficção* do natural, nos fazendo pensar que a *natureza* humana muito mais é um efeito de “[...]negociação permanente das fronteiras entre humano e animal, corpo e máquina, mas também entre órgão e plástico.” (ibid, p.34).

Esta linha tênue entre o que advém da tecnicidade do sistema heterocapital e as relações forjadas de resistência, nos lembram de dois aspectos importantes: não há a possibilidade de uma utopia *natural* separatista de negação de um mundo no qual estamos *efeitos*, sendo assim, é no bagunçar dessas lógicas dualistas - *natureza* e tecnologia- que o *dildo* de Preciado golpeia a ruptura entre a materialidade do corpo orgânico e a incorporação artificial. Ou seja, se o corpo masculino poderia ser prosteticamente construído, também poderia ser *desconstruído*, deslocado, e porque não, substituído (2022).

Disfarçar-se de *natureza* consiste em uma das mais sofisticadas artimanhas da tecnologia, onde esse binarismo reforça a estigmatização de determinados grupos e permite que eles sejam “[...]sistematicamente impedidos de acessar as tecnologias textuais, discursivas,

¹² Esta noção de Preciado é um ponto importante para entendermos as mudanças as quais acompanham a sexualidade enquanto investimento-incitação acoplado às movimentações tecnológicas. No caso deste regime, as análises se voltariam à indústria farmacêutica – hormonal; seja a viagra ou a pílula, como também a hegemonia pornográfica que forja uma pedagogia corporal amparada em termos heterossexuais. A ampliação destas tecnologias de produção de sexualidade, ou de um complexo industrial de sexo-gênero-desejo, permite Preciado sugerir-acompanhar uma genealogia das tecnologias sexuais, na qual este sistema se torna negócio do estado-capital-médico. Uma análise detalhada deste regime não será feita nesta dissertação, no entanto, espero poder ampliá-la nas pesquisas de doutorado, sugerindo as mudanças genealógicas da biopolítica na era bio-fármacopornográfica. Para pensar-mobilizar esta análise, recorro a pergunta de Preciado: “Como o sexo e a sexualidade chegam a se transformar no centro da atividade política e econômica?” (2023, p.23).

corporais etc, que os produzem e os objetivam.” (2022, p.168). Preciado nos diz, amparado em Haraway:

[...]que as tecnologias não são intrinsecamente “limpas” ou “sujas”. As bio e cibertecnologias contemporâneas são, ao mesmo tempo, o resultado das estruturas de poder e os possíveis bolsões de resistências a esse mesmo poder; de uma forma ou de outra, um espaço de reinvenção da natureza. (2022, p.168).

Desse modo, nesta época farma-copornográfica capitalizam as forças somáticas do desejo “[...] por meio de tecnologias cibernéticas, biomoleculares e audiovisuais.”(p.24). Diante deste regime, Preciado nos convida a contraproduzirmos práticas sexuais as quais não possam ser capitalizadas pelo estado, pela indústria médica-legal-capital, e que não sejam determinadas a partir do limiar de possibilidade do entre identidade homossexual-heterossexual, animal e humano, branquitude e não branquitude etc. (Preciado, 2022, p.25). E, com a desnaturalização destes regimes heterocoloniais capitais, “[...] a sexualidade oferece um modelo aberto[...]”, pois “[...]qualquer sexualidade é uma montagem técnica entre vários corpos antes desconectados”. (p.25).

O *dildo* interviria nessa “coreografia sexual com roteiro e desfechos produtivos predeterminados.” (2022, p.23), sendo ele uma prótese com potencial a transformar o “[...]regime de desejo para descolonizar o corpo sexual.”(p.27). Apostando esta prótese na tradução de sexualidades desconhecidas e na “[...]experimentação radical de novas práticas de emancipação sexual e autogestão sexual coletivas.”(p.24), mesmo sendo ele, e justamente por ser, este objeto relegado a “[...]uma ‘simples prótese inventada como paliativo da incapacidade sexual das lésbicas’.”(2022, p.32).

A contrassexualidade, tal como pensada por Preciado, teria no *dildo* a possibilidade de destituição da fronteira entre o que é natural e artificial como cruzamento inseparável e mobilizador das técnicas múltiplas da sexualidade em que a contrassexualidade atua, sobretudo, contrária a criação de uma nova natureza, por isso apostando “[...]no fim da *natureza* como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros.” (2022, p.32). Isto é, lê o modo como nos ensinaram a viver-saber-desejar-gozar, e anuncia o fim dessas marcas que castram e delimitam a funcionalidade do corpo.

Esta natureza binária seria garantida pelas reinscrições performativas naturalizadas através do contrato heterocêntrico da divisão corporal e incitada como uma verdade biológica e, neste caminho, seria essa arquitetura corporal que a contrassexualidade se opõe ao provocar-traduzir os corpos a se reconhecerem não mais como homens e mulheres, mas como corpos

vivos. Desnaturalizando-se e assumindo plasticidades, temos a “[...] possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculina, femininas ou perversas.” (2022, p.33).

Deste modo, a contrassexualidade precisa, em um primeiro momento, apostar na *desconstrução* dos pares binarismos metafísicos os quais circulam e castram o corpo em direção à dualidade de dois únicos sexos e gêneros possíveis. Provocando o desconhecido ao desejar situar-se fora dessas relações de estabilidade identitárias, os efeitos de identidade – homem, mulher, héterossexual, homossexual, transexual - não passariam “[...]de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses[...]programas, conexões[...]usos, desvios[...]” (2022, p.34).

Para mobilizar o corpo fora de uma divisão sexual binária, Preciado carrega em seus golpes de *dildo* a *desconstrução* derridiana da metafísica da presença, isto é, tensiona os pares binários metafísicos que se sustentam através de oposições, desqualificando o outro e enaltecendo o eu, pensando a luz da falta e da comparação negativa. Isto é, “um pensamento binário, opositivo e hierarquizante” (Haddock, Lobo, 2016, p.80), que atuaria na significação do corpo enquanto masculino e feminino, e suas derivações hierarquizantes, o outro do outro: a *bicha* masculinizada ativa x a *bicha* afeminada passiva, a travesti passável x a travesti não lida dentro dos termos estritos da unidade do gênero. Evidenciando, assim, que a ideia de um original e dos pares opositivos não passariam de prescrições do *natural* e de suas hierarquias mortíferas.

O incomodo de Preciado pelo *dildo ser lido* enquanto um objeto que imita um original, proibido pelas feministas radicais e tabu no núcleo familiar, intriga o filósofo a contraproduzir modos de articular esse *hacker* prostético fora de uma significação subordinada e detida ao falocentrismo metafísico originário. Neste cenário, proclama Preciado: no princípio era o *dildo*, onde o desejo por um objeto que penetre é anterior ao pênis enquanto um penetrante, isto é, não há significados anteriores aos usos. Defendendo o pênis como um dildo de carne e não ao contrário, argumenta que “[...]o dildo antecederia o pênis.” (ibid, p.34) sendo ele o *original*-não verdadeiro através do qual o pênis se identificaria. Para justificar esta noção, Preciado recorre a ideia de suplemento derridiana, sugerindo no pensamento da contrassexualidade “[...]o *dildo* como suplemento que produz aquilo que supostamente deve completar.” (2022, p.34).
Pois:

Da mesma maneira que a cópia é a condição de possibilidade do original, e que o suplemento só pode suprir à medida que é mais real e efetivo do que aquilo que

pretende suplementar, o dildo, aparentemente uma representação de plástico de um órgão natural, produz retroativamente o pênis original. (2022, p.87-88)

E, como diz Haddock Lobo, “[...]essa prótese nada original que inaugura o pênis como órgão sexual, é ela a fonte simbólica de sexualidade da qual o pênis se ergue [...]” (2016, p.86), sugerindo que “O dildo torna-se o pênis do pênis, o suplemento do suplemento, substituindo o sexo que supostamente representa.” (Preciado, 2022, p.88).

[...]seguindo a gramato-lógica da desconstrução que mostra que tudo aquilo que tradicionalmente é rebaixado na História da Filosofia por ser secundário, suplementar, artificial e distante é, na verdade, por sua não-verdade, muito mais verdadeiro do que aquilo que se apresenta, sempre ficcionalmente, como o originário, o natural, o próximo, o adequado etc. (Haddock, Lobo, 2016, p.86)

O *dildo* é um intruso que *hackearia* a *naturalidade* do uso fálico do corpo e a deslocaria para outro espaço qualquer, seria a prótese *dildônica* o que qualquer corpo vivente poderia tê-lo, sugerindo a precariedade do próprio pênis (Haddock, Lobo, 2012). Aproximando o *dildo* do “abjeto” de Julia Kristeva (Preciado, 2022), como aquele que mantém uma proximidade com a morte, poderíamos sugerir que o pênis fálico se legitima a partir daquilo que tenta excluir; “[...]o pênis flácido, o clítorios, a vagina, o anus - o dildo.”(2022, p.87), já que “[...] em alguma parte, alguma coisa não pode se preencher de *si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e preocupação. O signo é sempre o suplemento da própria coisa.” (Derrida, Gramatologia, 1973, p.178 apud Preciado, 2022,p.87).

O *dildo* como um estanho que enfraquece a verdade do pênis enquanto órgão detentor de prazer, retiraria, pouco a pouco, essa centralidade, deslocando-o à possibilidade prostética de qualquer uso a qualquer parte, pois não haveria utilização natural do *dildo*, assim como não haveria orifício de destino a ser usado, seu uso “não é fiel a natureza dos órgãos”. (2022, p.90). Lembraria esse *hacker*, assim, que a *naturalidade* orgânica do uso do pênis é apenas mais um brinquedo sexual, tornando risível a autoridade deste, anunciando a impossibilidade de um uso *original* de um órgão se não por processos que o *naturalizem*, e por assim dizer, “A invenção do dildo supõe o final do pênis como origem da diferença sexual” (2022, p.85). Se o pênis é para a sexualidade o que Deus é para natureza, Preciado sugere que “[...]o dildo torna efetiva, no domínio das relações sexuais, a morte de Deus anunciada por Nietzsche[...]” (2022, p.85). É preciso filosofar não através de golpes de martelo, mas a golpe de dildos, dinamitando o órgão sexual originário, diz Preciado ao parafrasear Nietzsche (2022).

O desejo por ocultar os processos os quais *naturalizam* o pênis enquanto penetrante provedor de uma única sexualidade possível é fundamental à heterocolonialidade como um projeto de corpo e imaginação sedimentadas. Nesta coreografia normativa, assim como a arquitetura do corpo é recortada em zonas úteis e produtivas, as práticas sexuais - como o desejo, o orgasmo, o ato sexual – também são *efeitos* dessa compulsão heteronormativa que delimita e recorta o corpo, impedindo-o à erotização em sua totalidade desconhecida, deixando de lado pontos difusos de saber-desejo-prazer (Preciado, 2022).

Ao usarem o *dildo* em qualquer parte do corpo, com qualquer corpo vivente contratante, como em qualquer orifício, permitiria os trabalhadores do *cú* sabotarem o sexo hétero como único possível, sugerindo seu nomadismo e caráter anti-estabilidade prostético. A sociedade contrassexual tem o *dildo* como potencializador da função de identificar brechas e falhas na maquinaria heterossexual, que, como qualquer máquina, possui falhas inerentes a seu funcionamento.

Trazendo ao estudo das coreografias contrassexuais, evidencia-se nesta dissertação o pensamento de Lin da quebrada em sua música “Tomara”, do álbum Pajubá (2017), quando diz: “tomara que na hora do rale e rola seja muito mais do que entra e sai vara”, pois se “soubesse que era só isso não tinha porque começar” sugerindo, assim, que seu “buraco não é pra macho”. Esta musicalidade contracolonial, (re)mete-nos diretamente à prática contrassexual em curso advinda dos corpos *desviantes*, *anormais* e *abjetos*. Sabotando a divisão binária do sistema sexo-gênero-desejo, rasuram a impossibilidade de saber-prazer reduzido em termos do sexo hétero: tornando nítido os deslocamentos-desdobramentos, desnaturalizando a unidade semântica da lógica binária e desvirtuando-a, mobilizando a metafísica ocidental *cis-logocêntrica* (Haddock, lobo, 2012). Desfazendo esse sistema de coerência entre sexo e gênero e sexualidade como única possibilidade de saber-prazer, as *falhas* demonstram a força política das *sapas*, *bichas*, *trans*, pois assim como “o mundo dá voltas, eu também *dou*”, completa Lin em sua música.

A *desconstrução* do sexo em seus termos heterocêntrico e heterodividido, tem na aposta das práticas subversivas - *brincadeiras ontológicas*¹³, como diria Monique Wittig- a possibilidade de parodiar e simular efeitos tradicionalmente associados ao orgasmo genitalizado e naturalizado. Na contrassexualidade a concentração do prazer orgasmático na zona erógena é lido como resultado de uma economia heterocêntrica limitadora de corpo, neste cenário, apostar em outras zonas consistiria em parodiar possibilidades múltiplas de saberes

¹³ Grifo de Preciado, 2022, p.41

orgasmáticos: *dildos*, cenouras, charutos, orifícios, masturbar um braço, fazer um *dildo* gozar etc. Por fim, práticas consensuais e contratuais-renováveis, que sugerem a impossibilidade de naturalização e estabilidade do desejo e do corpo.

Este contrato-contrassexual seria inspirado nos contra-modelos das práticas sadomasoquistas em referência à sabotagem do contrato heterossexual (de corpo, relações e modo de vida), as quais subvertem os regimes de dominação e dominado da prática heterossexual expondo-os à artificialidade. Este contrato provisório, sugere que as práticas sexuais, tal como a durabilidade contratual das relações sadomasoquistas, podem ser facilmente revogadas e renovadas, sugerindo seu caráter momentâneo e passageiro, e por assim dizer, sua impossibilidade de ser naturalizada.

A dildotectônica, seriam assim, uma contraciência que estuda os desdesdobramentos e deslocamentos que o *dildo* aflige ao sistema sexo-gênero-desejo (2022), na qual cada corpo teria potencialmente quatro *dildos*, sendo eles; os dois braços e as duas pernas. Como também indeterminados orifícios que podem ser potencializados por todo corpo, provocando e simulando orgasmos: fazendo um braço gozar, batendo punheta em uma cabeça *dildo* etc. Sugerindo que muitas partes do corpo podem vir a ser um *dildo* – *dildo* peito, *dildo* braço, *dildo* dedos, *dildo* pênis-, e desse modo, identificando e desdobrando momentos de ruptura com uma cadeia de saber-prazer, subvertendo órgãos sexuais e reações biopolíticas que servem ao eixo do sistema capitalista heterocêntrico.

Desdobrando a lógica do *dildo*, poderíamos ainda, sugerir com Preciado, que seus deslocamentos *dildônicos*, surtiriam ao gênero efeitos de golpes, isto é, ao mesmo tempo que é construído é puramente orgânico, a plasticidade carnal do gênero está além da binariedade imitador e imitado (2022). Ou seja, assim como a sexualidade com o *dildo*, o gênero seria composto de próteses entre o carnal e o tecnológico, ele é do “[...]artifício e da prótese, ele é ao mesmo tempo constituído e orgânico, ultrapassa a oposição corpo/alma ou forma/matéria[...]”. (Haddock, Lobo. 2012, p.89). Assim como não haveria na contrassexualidade o sexo em si mesmo se não efeito de mecanismos que pretendem produzir uma estabilidade, um ponto ideal regulatório fundamental que possibilite a gestão nos próprios termos do que o *produz*, o gênero trata-se, no pensamento de Preciado, de um efeito de construção técnico-carnal-econômico-político que cruzam e incorporam as relações técnico-carnal.

Sendo assim, as práticas contrassexuais mirariam na circulação-contraprodução de práticas subversivas de recitação de códigos estritos masculinos e femininos, que podem ser deslocadas como consequência de práticas sexuais que consideram os corpos em sua totalidade mutável. Ao ressignificar as práticas sexuais que apostam na centralidade do pênis como eixo

de saber-prazer, “Os códigos da masculinidade e feminilidade se transformam em registros abertos à disposição dos corpos vivos no âmbito de contratos consensuais temporários.” (2022, p.45), e encontram na ressexualização do ânus a possibilidade de a *verdade* do gênero ser deslocada a uma não condição à prática sexual. Afinal: quem não tem um ânus?

A possibilidade da *performance quer*, que bate de volta, ou das “brincadeiras ontológicas”, perguntariam pelas condições de possibilidade da manutenção do normal ao assumir as monstruosidades e contradições como potencialidades. Isto é, na desnaturalização de si e do outro, deslocando-se à força política, a heterossexualidade é assumida como uma tecnologia social artificial, que ganhou o status de original, e não uma origem fundadora. Assim, o fato de o sexo ser demarcado enquanto única região de prazer possível, tratar-se de um *efeito* dessas reinscrições e recitações em direção à heterodivisão.

Nesta sociedade contrassexual, invertendo e derivando as coreografias sedimentadas, Preciado sugere a inutilidade do sexo anal no pensamento *dildotectônico*: ao deslocar o ânus ao centro do prazer, movimentaria uma cultura sexual heterodivida e retiraria a genital como uma tecnologia de gênero reprodutiva e direcionada a fins Biopolíticos. Desse modo, levaria na sociedade contrassexual a funcionalidade *normal* do sistema sexo-gênero-desejo à merda, já que; o ânus é uma zona de prazer inútil ao capital-estatal-industrial e a uma economia heterocêntrica. Na contrassexualidade, não precisaríamos filosofar abrindo os tímpanos, mas, como diz Preciado, abrindo o *cú*.

A aposta da sociedade contrassexual seria, assim, nas práticas que contraproduzem o controle dos corpos pelas indústrias médicas-estatais-legais, não admitindo que a ereção, desejo, ejaculação, testosterona, hormônios, órgãos, progesterona, sejam deixados nas mãos do estado-capital e farmacêuticas heteronormativas. Pois é “[...]preciso considerar os hormônios sexuais como drogas político-sociais cujo acesso não deve ser custodiado pelas instituições estatais heteronormativas.” (2022, p.51), que ao subsidiarem mudanças no gênero, exigem-nas em seus próprios termos: mudanças hormonais ou cirúrgicas que resultem na coerência unitária de um corpo binário, ou seja, fazem do *acidente* uma chance de reforçar o *natural*.

Portanto, a contrassexualidade rasura o pacto heterossexual de corpo sexuado, lançando-o a repetição infinita enquanto significante sexual. Estuda-pratica as possibilidades de resistência à sexualidade moderna e coreografa sexualidades múltiplas autogeridas, tendo como contra-ferramentas: o *dildo*, o prazer anal os modelos contra-contratuais sadomasoquistas como próteses. Estas próteses múltiplas e nômades, são um pouco do que consiste em contraproduzir práticas sexuais na sociedade contrassexual pensada por Paul B. Preciado.

O *golpe de dildo* ao filosofar sugerindo um contra-contrato, trata-se do desejo de desestabilizar todos os corpos e lançá-los na impossibilidade de *ser* neles mesmos: contrário a sugerir uma nova *natureza*, assume a tecnicidade de todos os viventes. Anuncia, assim, a impossibilidade de uma *natureza* fora das relações técnico-socias mediadas, isto é, derruba a possibilidade de uma *natureza* se não forjada em uma contingência histórica, ou seja, finda a possibilidade de o *sexo ser* em si mesmo.

Apesar deste esforço-caminho teórico, não haveria modos estritos de dizer o que é a contrassexualidade, esta situa-se, sobretudo, no âmbito daquilo que é indizível: se tem nos fins de um pacto de *natureza* substancial em si mesma, e aposta na contingência dos desvios-falhas, na não delimitação fronteiriça do recorte binário do corpo, podemos apenas dizer que a contrassexualidade assume sua constante *desconstrução*-diferenciação. Desse modo, anuncia nas relações-corporais-sexuais contingentes a impossibilidade de término do corpo na pele, que tal como uma fronteira, foi demarcada pelo regime heterocolonial. Neste sentido, as práticas de contraconduta contrassexuais estão em *transitando* no agora enquanto estamos teorizando-as, sendo assim, como uma *quase-conceito* derridiano, poderíamos sugerir a contrassexualidade em *expressão-rastro* de *desterritorialização*.

Neste cenário contrassexual, são com esses pressupostos difusos e advindos de tantas pessoas autoras-estudiosas que o antecederam – seja Foucault com suas análises da Biopolítica e dos dispositivos de sexualidade – Simone de Beauvoir com a *situação* do corpo contextual – Butler com a *performatividade* em atos reiterados e a identidade enquanto um desejo da inteligibilidade – Donna Haraway e as fronteiras destituídas entre o corpo e as tecnologias – ou a proposta de *desconstrução* derridiana da metafísica binária da presença -, que Paul Preciado lança suspeita-rasura em uma história humanista que reiterou a (im)possibilidade do *sexo* nele mesmo, lido historicamente como uma substancia *natural* e biológica.

Podemos sugerir, por fim, que não se trata de reforçar a dúvida e a possibilidade dos cruzamentos-incorporações tecnológicas e prostéticas, mas a afirmação de que já somos todos Ciborgues, e de que não há volta. Como diz Preciado, as mais variadas tecnologias científicas, seja de baixa tecnologia (a coreografia sexual) ou alta tecnologia (internet e algoritmos), afirmam que “[...]desde o princípio um sistema político que vem assegurar a reprodução de estruturas socioeconômicas precisas.” (2022, p.167), pretende assegurar o funcionamento normal corporal. Preciado aposta, assim, nos fins dessa possibilidade de *natureza* binária ausente de técnica, lançando-nos e lançando-se, também em sua corporeidade material, às análises das relações-incorporações técnicoculturais e da contraprodução das técnicas de

subversão sexual. E, que sejam, sobretudo, contraproducentes a um desejo de estabilidade identitária-arquitetônica e inaturalizáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: “Sou passiva, mas meto bala”¹⁴: monstrosidade e autodefesa

[...]trata-se de não lançar mão de exceções, do bizarro, unicamente para relativizar as afirmações feitas em nome de uma vida sexual normal. (Butler, 2023, p.191)

O desejo incessante por uma base na qual a *essência-substância* humana pudesse se firmar tem na busca por uma unidade sexual *natural*, que pensou o corpo enquanto uma massa passiva, um longo percurso fantasmagórico, seja na filosofia ocidental hegemônica, seja as armadilhas coloniais nos estudos do sistema sexo-gênero-desejo contra-hegemônicos. Estes últimos, como vimos, tem a contra-função de levar a categoria *natureza* às ruínas e a investigar em nossas epistemologias, e em nós, os pactos de natureza hierarquizantes que nos constituem enquanto pessoa.

Comecei esta dissertação, também com o corpo, quando meu medo do *dildo* era tão grande quanto a masculinidade que me assombrava como destino fatal, pois mesmo que já tivesse assumido *meus desvios*, o *contrato de natureza* fálica não tratava de me dar trégua – não me permitia a complexidade de *dar-filosofar* com o *cú*. Propus, desse modo, nestes escritos, junto a tantas pessoas autoras, que o sexo é uma tecnologia incitada-produzida-gerida que ocupa um espaço central de gestão-produção ao capital-estatal-neoliberal. Isto é, de governamentalidade, na qual “O corpo *straight[reto]* é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus.” (Preciado, 2011, p.12).

Com as artimanhas do capital-estatal-industrial-colonial ampliadas em *softwares*, próteses e dispositivos móveis tecnológicos, novas relações de saber-poder surgem, assim como outras movimentações e estratégias de subversão também. São estas subversões identitárias, embora esta dissertação tenha apostado um longo percurso na análise das reinscrições das redes de saber-poder normativas, que pretendi que nortegassem estes escritos. Parafraseando Butler (2023) e Jotta Mombaça (2016): propus estudar as coreografias de violência para que, enfim, pudéssemos desnaturaliza-las.

Apesar do desejo por uma estabilidade ontológica advinda de um “império sexual” e de uma “sexopolítica” (Preciado, 2011) farmacopornográfica: A Deusa está morta, como lembra

¹⁴ Mombaça, Jotta. *Rumo a uma desobediência de gênero e anticolonial da violência*, 2016

Haraway (2009), como também “Não há mais uma base natural (“mulher”, “gay” etc.) que possa legitimar a ação política. O que importa não é a “diferença sexual” ou a “diferença dos/as homossexuais”, mas as multidões queer.” (Preciado, 2011, p.11).

Por assim dizer, a análise do sexo como uma *substância* produzida e gerida pelos efeitos do caráter gerativo das redes de saber-poder, tem na ampliação e multiplicação das redes discursivas, e não na repressão, a tentativa de garantir o funcionamento de uma ordem *natural da espécie*. Diante da tautologia cultural a qual as teorias feministas e *queer* são *efeitos*, é que a ideia de um original-natural, ausente de discurso, precisa ser incessantemente contestada, sendo ela uma armadilha interpelativa ao desejo de estabilidade metafísica *cislogocentrica*. Sendo assim, a aposta estaria nas coreografias contra-produtivas da multiplicidade *queer*, na desterritorialização (Preciado pegando empestado a ferramenta de Deleuze), como também a desidentificação (Pegando emprestado o termo de Thereza de Laurethis). E por assim dizer:

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se queer. (Preciado, 2011, p.14)

As multidões queer, assim, não repousariam sobre estabilidades identitárias, ou práticas homossexuais e heterossexuais definidas:

[...] mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: são os drag kings, as gouines garous, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientes ciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas. (Preciado, 2011, p.16).

Sendo assim, as multidões *queer* são pós feministas não porque assim escolheram ou porque podem atuar sem o feminismo, “Pelo contrário, elas são o resultado de um confronto reflexivo do feminismo com as diferenças que o feminismo apagou em proveito de um sujeito político “mulher” hegemônico e heterocêntrico.” (2011, p.17). Sendo assim, a desontologia desnaturalizante do movimento político feminista está em curso-devir junto da radicalização e desidentificação-desterritorialização *queer*. Desestabilizar-deslocar-desnaturalizar essas ontologias, como viemos apostando nestes escritos, veriam na contradição e contraprodução das lógicas binárias da divisão sexual a possibilidade de desnaturalizá-las. Neste cenário,

provoca-se aberturas, fissuras e ruínas em uma inteligibilidade que tanto prevê sua *autonaturalização* ao ocultar as mecânicas performativas, quanto pune as “distinções de gênero”, *as anomalias e o erro*.

Preciado sugeriu “multidões queer” (2011) a fim de pensar a diferença sexual e identitária como imobilizadora do movimento político radical, assim como pelas estabilidades identitárias não serem capazes de nomear a multiplicidade sexual irrepresentável: não se pode representar o monstro *queer*. Assim, “Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais” (2011, p.18).

Nomear o normal (Mombaça, 2016) seria um mecanismo de dar nome e apontar a ficção substancial que passa despercebida através da crença na construção do *natural*, que é reforçada por uma plateia social e pelas punições públicas (Butler 2023). Nomear o normal seria desnaturalizar as coreografias de violência (Mombaça, 2016) que sustentam essas *ficções* do *natural*: olhando no olho da norma e perguntando por sua historicidade. Jotta Mombaça (2016) nos dá importantes apontamentos no que consiste nomear o normal enquanto possibilidade de autodefesa. A não marcação e possibilidade de universalização é o que consiste e garante o privilégio do normal (2016), isto é: “[...] seu conforto ontológico, sua habilidade de perceber a si como norma e ao mundo como espelho.” (2016, p.11), em contraposição ao outro, ao desvio, ao que é hipermercado e objetificado. Por assim dizer:

Nomear a norma é devolver essa interpelação e obrigar o normal a confrontar-se consigo próprio, expor os regimes que o sustentam, bagunçar a lógica de seu privilégio, intensificar suas crises e desmontar sua ontologia dominante e controladora. (Mombaça, 2016, p.11)

As ficções de poder, e o poder das ficções (Mombaça, 2016), consiste em imaginarmos-os como entidades inescapáveis e substanciais (Butler, 2023). Pensamos esta ficção, como nos chama atenção Mombaça, enquanto cimentos de mundo, de modo que sem tais construções, não poderíamos imaginar uma vida. No entanto, se algo foi construído, esse algo precisou ser imaginado. (Mombaça, 2016). Sendo assim, desnaturalizar-liberar o poder das ficções “[...] do domínio totalizante das ficções de poder é parte de um processo denso de rearticulação perante as violências sistêmicas, que requer um trabalho continuado de *reimaginação* do mundo e das formas de conhecê-lo[...]” (2016, p.5).

Reimaginar um mundo no qual o normal possa ser nomeado através da bagunça de suas coerências internas, como diz Butler (2023), como na colocação da ontologia do corpo da

mulher em situação-desnaturalização, como lembra Beauvoir (2016) e na chave de leitura genealógica do sexo investimento (Foucault, 2017), suspeitando de sua castração arquitetônica colonial (Preciado, 2022), implica contraproduzir e dismantelar um imaginário heterocolonial. Reimaginar a possibilidade de autodefesa, de golpear o sexo hétero com *dildos*, trata-se de devolver as lentes do normal ao normal. Não declarando guerra, mas defendendo-se em uma guerra colonial em curso, na qual não nos permitem estar fora, mas ao contrário: a abjeção é a condição da paz da normalidade (Mombaça 2016).

Mombaça (2016) nos chama atenção que a ideia de violência é associada a um lugar pensável cisgênero, branco, rico e institucional, nos impedindo de reimaginar outras formas de violência fora dessa gramática. Essa, que visa a estabilidade da representação masculina da violência, em contrapartida à *natureza* frágil feminina, como das bichas, das travestis - *natural*(izadas) como passivas.

A ideia central do manifesto de Mombaça consiste na possibilidade da redistribuição anticolonial da violência de gênero. A esta performance de autodefesa, Jotta nos lembra de sua música chamada: “Eu sou passiva mas meto bala”, a qual- sob o nome de MC-Katrina- escreve respondendo ao, na época deputado, Feliciano, que defendeu a possibilidade de cura gay: “Infeliciano diz que bichisse tem cura, mas se vier me curar ele é quem vai tomar uma curra, sou passiva, violenta, tô armada e meto bala. Essa é uma declaração de guerra das bichas do terceiro mundo.”¹⁵

A reapropriação das técnicas subalternas de violência cunhando a possibilidade de autodefesa, não implica somente em bater de volta, “[...] mas também sobre perceber os próprios limites e desenvolver táticas de fuga, para quando for necessário. É também sobre aprender a ler as coreografias da violência e estudar modos de intervir nelas.” (Mombaça, 2016, p.14). Assim, sabotando seus pactos de natureza inalcançáveis, seus casamentos nucleares, seus sexos-órgãos naturalizados e originais.

A situação colonial da inscrição de um sexo-gênero verdadeiro não permite modos de se defender pela conciliação, já na inscrição e recitação de corpos castrados e coloniais a violência opera em sua própria condição, e por assim dizer, “[...] não há negociação ou reforma possível. A luta da descolonização é sempre uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador e, consequentemente, é uma luta pelo fim do mundo- o fim de um mundo.” (2016, p.15). Sendo assim:

¹⁵ Música de Mc Katrina do projeto Pop Guerrilha, pode ser ouvida em: <https://soundcloud.com/popguerrilha/eu-sou-passiva-mas-meto-bala> (Grifo de Mombaça, Jotta, p.12 -13)

Fim do mundo que conhecemos, como nos foi dado a conhecer-mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado por um ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder: mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático de populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans, e de outras tantas. (Mombaça, 2016, p.15)

As aberturas e deslocamentos em direção às multiplicidades de sexos e de gêneros que os estudos *queers* vem expandindo - vistos também nessa dissertação, seja com a desontologia da situação do corpo, como da suspeita do sexo enquanto uma unidade passiva e universal, e da própria arquitetura genital do corpo enquanto recorte político-, sugerem coreografias múltiplas de contraconduta enquanto resistência a um modelo sexual moderno, como lembra Mombaça (2016). Neste sentido, anunciam que apostar no deslocamento e na desnaturalização não implicam em uma falta de imaginação a mundos outros, mas, sobretudo, no cuidado a não delimitar o mundo por vir com os fantasmas-armadilhas coloniais do mundo por acabar (Mombaça, 2016).

Eu, monstro meu

Susy Shock

...Eu, pobre mortal

equidistante de tudo

eu R.G.: 20.598.061

eu primeiro filho da mãe que depois fui

eu velha aluna

desta escola dos suplícios

Amazona do meu desejo

Eu, cadela no cio do meu sonho vermelho

Eu, reivindico meu direito de ser um monstro

nem varão nem mulher

nem XXY, nem H₂O

eu monstro do meu desejo

carne de cada uma das minhas pinceladas

tela azul do meu corpo

pintora do meu caminhar

não quero mais títulos para carregar

não quero mais cargos nem caixas onde encaixar
nem o nome certo que me reserve qualquer Ciência

Eu borboleta alheia à modernidade

à pós-modernidade

à normalidade

Oblíqua

Vesga

Silvestre

Artesanal

Poeta da barbárie

com o húmus do meu cantar

com o arco-íris do meu cantar

com meu esvoaçar:

Reivindico: meu direito de ser um monstro

Que os outros sejam o Normal

O Vaticano Normal

O Credo em deus e a virgíssima Normal

e os pastores e os rebanhos do Normal

o Congresso Honorável das leis do Normal

o velho Larousse do Normal

Eu só levo as minhas faíscas[...]

(SHOCK, Susy, 2021, p.94)

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos. Vl.1 e vl.2*. Trad. Sergio Melliet, 3ºed. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 2016.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Subversão de identidade*. Trad. Renato Aguiar, 24º ed. Rio de janeiro, Civilização brasileira, 2023.
- _____. *Corpos que importam: Limites discursivos do sexo*. Trad. Verônica Darminelli e Daniel Yago Françoli. Rio de janeiro, Crocodilo, 2019.
- _____. *Desfazendo Gênero*. Trad e org. Carla Rodrigues. São Paulo, Ed. Unesp, 2022.
- _____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagú*, São Paulo, n. 11, p.11-42, 2013.
- _____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques. 7º ed. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2015.
- DE MOURA, Maria Lacerda. *A mulher é uma degenerada*. Rio de janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1932.
- DORLIN, Elsa. *Sexo, gênero e sexualidade: Introdução à teoria feminista*. Trad. Jamile Pinheiro e Raquel Camargo. Rio de Janeiro, Crocodilo, 2021.
- DOS SANTOS, Magda Guadalupe. Categorias epistemológicas em Simone de Beauvoir e Judith Butler. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.5, nº9, p. 335-380, 2014.
- FEMENÍAS, María Luisa. A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.3, nº 6, p.310-339, 2012.
- FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade: Vontade de saber, vl.1*. Trad. Maria Thereza de Albuquerque. Rio de Janeiro e São Paulo, Paz e Terra, 2017.
- _____. *Microfísica do poder*. Org e trad. Roberto Machado. 5º ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2017.
- _____. *Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)* Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

_____. *Ditos e escritos, vl. 2: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

HADDOCK LOBO, Rafael. Preciado e o pensamento da contrassexualidade (Uma prótese de introdução). *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 n° 2, p. 77-92, 2016.

HADDOCK LOBO, Rafael. Que "corpo" é esse de Preciado? (Ou que corpos depreciados são esses?). *Revista Concinnitas*, S.l, v. 1, n. 32, p. 85–122, 2018.

HARAWAY, Donna. *Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX em Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Org e Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 2°ed. Belo Horizonte: autêntica, 2009.

JOHANSON, Izilda. De objeto a sujeito: uma contribuição feminista à história e à filosofia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n° 2, p.1-11, 2020.

LUGONES, Maria. *Colonialidade e Gênero em Pensamento Feminista hoje*. Org. Heloisa Buarque de Holanda. Rio de janeiro, Bazar do tempo, 2020.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo Descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n° 3, p.935-952, 2014.

MOMBAÇA, Jota. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*, 2016. Disponível em: <http://imgs.fbsp.org.br/files/62cc76f73d2d77003436339c56954187.pdf>. Acesso em: 08/08/2023.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2009.

PRECIADO, Paul. *Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de janeiro, Zahar, 2022.

PRECIADO, Paul. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de janeiro, v.19, n°1, p.11-21, 2011.

PRECIADO, Paul. *Testo Junkie; Sexo, drogas na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro e Verônica Daminelli Fernandes. Rio de janeiro, Zahar, 2023.

RODRIGUES, Carla. Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir. *Dossiê Simone de Beauvoir, Cadernos Pagú*, Rio de Janeiro, v.56, p.1-21, 2019.

_____. Butler e a desconstrução do gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n° 13, v.1, p.179-199, 2005.

_____. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n° 10, p.140-164, 2012.

_____. GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v.46, n° 3, p.67-84, 2021.

RUBIN, Gayle. Tráfico de mulheres: Notas sobre uma economia política do sexo. 1993. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7586284/mod_resource/content/1/Rubin%2C%20G.%20Tr%2C%20A1fico%20de%20mulheres.pdf. Acesso em: 21/07/2023.

RUBIN, Gayle, BUTLER, Judith. Tráfico sexual – entrevista. *Cadernos Pagu*, Campinas, São Paulo, n° 21, p. 157-209, 2016.

SHOK, Susy. *Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, Salvador, v.1, n°15, p.94 -95, 2021.

WITTIG, Monique. *O pensamento hétero*. 1980. Disponível em: <http://mulheresrebelde.blogspot.com.br/2010/07/sempre-viva-wittig.htm>. Acesso em: 21/07/2024