

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

GUSTAVO JOSÉ DE SOUSA CHAVES

DA IDENTIDADE À ABJEÇÃO: Sexualidade, Inteligibilidade & Violência em Judith
Butler

São Luís
2021

GUSTAVO JOSÉ DE SOUSA CHAVES

**DA IDENTIDADE À ABJEÇÃO: Sexualidade, Inteligibilidade & Violência em
Judith Butler**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão (PGCult-UFMA), como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira.

São Luís

2021

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha catalográfica elaborada pelo Bibliotecário
Maurício José Morais Costa CRB 13-833

C512d

Chaves, Gustavo José de Sousa.

Da identidade à abjeção : sexualidade, inteligibilidade & violência em Judith Butler /
Jadson Fernando Rodrigues Reis. – São Luís, 2021.

98 f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Caroline A. Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em
Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Sexualidade. 2. Gênero. 3. Identidade. 4. Abjeção. 4. Poder. 5. Judith Butler. I. Título.
II. Oliveira, Ana Caroline Amorim.

CDD: 306
CDU: 323.1

GUSTAVO JOSÉ DE SOUSA CHAVES

DA IDENTIDADE À ABJEÇÃO: Sexualidade, Inteligibilidade & Violência em

Judith Butler

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão (PGCult-UFMA), como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em: __/__/____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira (Membro Interno)

Doutora em Antropologia Social

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira (Membro Interno)

Doutor em Arqueologia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda (Membro Externo)

Doutor em Sociologia

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de muitas mãos. Foram muito(a)s mestre(a)s que me ampararam durante a tortuosa jornada da desconstrução e reconstrução dos saberes. Dedico especialmente este trabalho à querida professora Sandra Maria Sousa, que nos deixou recentemente. Fui muitas vezes estimulado em seus largos saberes, como também, confortado em seus profundos olhares de acolhimento.

Agradeço também a minha querida orientadora prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim pelo suporte intelectual e emocional, por ser acessível e atenta às diferenças de cada um. Sou grato por esta oportunidade que o destino me deu!

Gostaria de agradecer a minha família, principalmente nas figuras do meu pai, José de Pinho Chaves e da minha mãe, Maria da Graça de Sousa Chaves (*In memoriam*) por todo o suporte material e afetivo, desde minha meninice até o momento. Pude usufruir de um ambiente familiar plural, estimulante e encorajador. Creio que tais características foram cruciais para minha vivência, assim como, para a escolha da minha pesquisa. Não poderia deixar de estender meus agradecimentos as minhas duas irmãs, Cláudia Luisa de Sousa Chaves e Flávia Theresa de Sousa Chaves. A estas duas eu dedico e confio meu coração e minhas mais sinceras intenções. Sou um felizardo por tanta cumplicidade e amor!

Não poderia deixar de agradecer a alguns amigo(as) pelo suporte, carinho e confiança. Vocês tornam a vida mais alegre e significativa! A este(a)s eu também dedico minhas mais sinceras intenções: Stanley Hannyery, Marçal Chaves Junior, Vladimir Reshetnikov, Fernanda Braga, Hannah Salmen, Thaisa Diniz, Eliane Costa, Giovana Vieth, Domingas Câmara, Manuella Mucury, Nathália Perna e Nagy Sardinha. Obrigado por tantos anos e tantos momentos de troca. A amizade é a experiência mais rica que existe, é onde podemos experimentar o melhor e o pior de nós, nos descobrir, por vezes nos esconder, hesitar, brigar, perdoar, ir ou ficar. Independentemente, o amor e a gratidão sempre ficam! Sou profundamente grato por ter encontrado vocês e de alguma maneira termos nos acolhido, mesmo diante de tanta diversidade! Essa dissertação é para cada um de vocês também, pois estiveram e estão comigo senão em presença, mas em pensamento!

RESUMO

Este trabalho tem como problema central investigar, amparado nas críticas da filósofa Judith Butler (1956), se: é possível ressignificar a construção da inteligibilidade humana, a partir de uma crítica epistemológica dos pressupostos sexuais desenvolvidos pelas epistemologias modernas no ocidente (estruturalistas e psicanalíticas)? Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, exploratória e de caráter bibliográfico. Desenvolvida, metodologicamente, a partir da análise teórica, abordagem desconstrutivista e interpretação hermenêutica. A fim de responder à questão norteadora, a análise contempla três eixos interpretativos: o primeiro, ocupa-se em demonstrar, de que forma as normas de gênero impõem seu próprio regime regulador, que pressupõe e reitera a norma heterossexual, como única forma de acesso inteligível à cultura e ao identitário; o segundo, ocupa-se em especificar como esse sistema de regulação, opera como um exercício de poder socio historicamente criado, sancionado e legitimamente incorporado às epistemologias modernas, construindo um campo social inteligível do humano, à medida que, exclui pessoas sexo-gênero diversas. Concomitantemente, esse sistema de regulação sexo-gênero, inculca, a nível psíquico, a internalização de um desejo sancionado pelo repúdio homossexual; e terceiro, ocupa-se em ressaltar, como este quadro de acesso à identidade e ao cultural, inviabiliza e constrange o processo de reconhecimento sociopsíquico, de pessoas em discordância aos parâmetros simbólicos de inteligibilidade. Objetiva-se, ainda, demonstrar de que maneira, a autora propõe uma teoria da subjetividade, que problematize e abra brechas para o forjamento de identidades que resistam às concepções essencialistas do sexo-gênero-desejo e suas práticas sexuais. Por fim, evidencia-se a inextrincável relação entre identidade e abjeção na luta por reconhecibilidade. Ensejando-se a impossibilidade de um projeto humanista, na contemporaneidade, que não inclua a diferença (*différance*) como constitutiva do identitário, sob pena de falharmos na construção de uma ética da vida vivível.

Palavras-chave: Sexualidade. Gênero. Identidade. Abjeção. Poder. Butler.

ABSTRACT

This research supported by the criticism of the philosopher Judith Butler (1956), has the main topic of investigation as: is it possible to resignify the construction of human intelligibility, from an epistemic criticism of sexual assumptions, which were developed by modern occidental epistemologies (structuralists and psychoanalytic)? This research has a qualitative and exploratory approach made through a review of literature. It was methodologically developed with theoretical analysis, deconstructivist theory, and hermeneutics interpretation. To answer this guiding question, the analysis contemplates three interpretative issues: first, to present the ways that gender standards impose their own regulations, which presuppose and reaffirm heterosexual norms as the only way of intelligible access of culture and identity; the second issue is to specify how that system of regulation operates as an act of power historically and socially created, sanctioned and rightfully incorporated to modern epistemologies and, thus, creating a social intelligible field of humans, while it excludes people with diverse sex-genders. Concurrently, that system of sex-gender regulation impress, at psychological level, the internalization of a desire sanctioned by homosexual repudiation; the third issue highlights how that way of access to identity and culture turns the socio psychological acknowledgement of people in disagreement with symbolic standards of intelligibility as unfeasible and compelling. Another goal is to present the way that the author proposes a theory of subjectivity that problematizes and open spaces for the creation of identities that resist the essentialist concepts of sex-gender-desire and its sexual practices. Lastly, the inextricable relation between identity and abjection in the fight for acknowledgement is put in evidence. Indulging the impossibility of a humanistic project, nowadays, that does not include the difference (*différance*) as constitutive to identities, under the risk of failing in the construction of an ethics of life that can be lived.

Keywords: Sexuality. Gender. Identity. Abjection. Power. Judith Butler

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O BONDE CHAMADO DESEJO	17
2.1 Sobre os trilhos da diferença	21
2.2 Companheiras de luta a uma luta transviada.	25
2.3 (Trans)formações discursivas	30
3 DA ONTOLOGIA (FUNDAMENTO) CORPORAL	36
3.1 Impressões ontológicas estruturais	41
3.2. Das posições ontológicas à reificação da linguagem	50
4 DA LÓGICA DO COMPLEMENTO AO SUPLEMENTO	58
4.1 Sou uma piada para você?	60
4.2 (Re)construindo o construcionismo	66
5 ENTRE/ATOS	74
5.1 Ato 1 (Epígrafe psíquica)	75
5.2 Ato 2	80
5.3 Ato 3	87
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	90

1 INTRODUÇÃO

Vê-se na história ocidental¹, desde a estruturação do pensamento filosófico grego a ideia de que o ser humano, seu corpo, sua sexualidade e formas de interação do desejo encontravam-se entrelaçadas à ideia de uma complementariedade andrógena mítica, que expressava um estado paradisíaco pré-cisão (PLATÃO, 2011). Sob o discurso de Aristófanes uma “verdade” ressoa desde então, a saber, de que havia uma natureza universal primeira onde havia uma organização “sexual” ideal dos seres. Mas que posteriormente, em face de sua arrogância, estes foram separados e condenados a buscar um ao outro como sizíguas. Destarte, depreende-se que a sexualidade é algo *a priori*, dado desde sempre como fundamento ontológico de organização da vida.

Tal crença numa humanidade primeva nestes modos sexuais, pode ser encontrada em diversas culturas como fundamento mitológico, religioso, social, político e filosófico. Tal mentalidade descreveria a existência daqueles como marcada por um duplo estado de ser, onde haveria um jogo entre a diferença e a complementariedade. Tal estado configurando-se como condição de existência (ELIADE, 2001; LE BRETON, 2003; 2011; LE GOFF; TRUONG, 2011). A partir de Platão (2011) há a organização, a um só tempo, da ideia de transgressão, punição e reparação. A partir da *hybris* que se abateu sobre estes seres anteriormente “inteiros”, sua insolência aos deuses deveria ser punida. De modo que houve a cisão, com esta, a separação perfeita e equivalente das partes macho-fêmea outrora complementares. Assim, algo como uma conexão se estabeleceu entre as polaridades perdidas, de maneira que uma passou a atrair a outra numa certa economia do desejo macho-fêmea (a “solução” da tragédia). Tal força reorganizadora desta separação foi nomeada como amor, vide nas palavras de Aristófanes “[...] o amor é o desejo e a ânsia dessa completção, dessa unidade [...]” (PLATÃO, 2011, p. 42).

A própria ideia de devir humano, complementar entre polaridades definidas, passa a ser a crença explicativa de uma identidade substancial. Tal empresa, em busca da complementariedade sexual, dar-se-ia sob as virtudes de *Eros*, como dito acima. Trama tal que parece edificar a um só tempo uma noção de humanidade; a subscrição desta em conformidade à experiência de sexualidade e, sob formas típicas de experienciá-la. Em termos mais contemporâneos, encontra-se, a partir de uma epistemologia do século XX, diverso(a)s

¹ Especificamente, este ocidental ao qual me refiro é composto pela herança cultural daquilo que é atualmente nomeado como Norte global. Tal nomeação está em contraste e tensionamento com o termo Sul global. Tais nomeações de Norte e Sul, mais do que apontar uma referência latitudinal, procuram demarcar uma “linha” divisória pós guerra fria, onde organizaram-se epistemologias distintas, mercados distintos, assim como, diferentes compreensões de humanidade numa constante tensão geopolítica (SANTOS; MENESES, 2009).

autore(a)s que ousaram refletir sobre estas inferências a fim de compreenderem os pressupostos, os fundamentos e as consequências que sustentam tais naturalizações de ordens sexuais e identitárias no campo cultural. A necessidade de pensar tais pressupostos tornou-se premissa fundamental para refletir criticamente acerca da ideologia do Sujeito² em sua marca universal e herdeiro dessas tradições, que normatizam modos de vir a ser, sob a auspiciosa estratégia do desejo natural complementar.

Assim, nota-se que a construção da ideia de humanidade no ocidente, desde os gregos já estava entrelaçada à ideia condicional e inteligível de sexualidade como fator preponderante. Sexualidade esta que por sua vez demonstrava-se inserida numa “grade de intelegibilidade” onde as atribuições corporais, as características sexuais e, posteriormente, de gênero organizariam formas diversas de distribuição social sexista. A ideia do feminino e do masculino como desdobramentos ora complementares, ora compensatórios possibilitava tanto a produção, a hierarquização de gênero, assim como, a falsa distribuição dos valores corporais e morais entre os seres.

Vale ressaltar que não apenas a sexualidade constitui-se como um marcador e organizador da diferença entre os seres, tampouco pode-se entender sexualidade de modo singular em todos os tempos e em todos os lugares. Estou ciente de que não há apenas uma história sobre o corpo ou sobre a sexualidade (LAQUEUR, 2001), tampouco pretendo fazê-lo. Entretanto, atento e afinado aos estudos pós-estruturalistas de vertente *Queer*³ deparei-me com a ideia da sexualidade em sua matriz universal de inteligibilidade de gênero⁴, como um construto que consolida a experiência do gênero a partir da normatividade, de uma impositividade que condiciona e estabiliza algo como “ser masculino” ou “ser feminino”. Desse modo, a construção da dialética do desejo diametralmente articulado em oposições singulares, discerníveis e complementares pretendeu estabelecer um tipo de regulação onde o gênero se torna o reflexo organizado e inteligível de uma sociedade sexual, onde os corpos são pensados

² O termo Sujeito quando grafado com letra maiúscula faz alusão à ideia essencialista de que todos os seres comungariam de uma marca intrínseca que se manifesta sob os auspícios de uma ontologia. Sujeito este que compartilharia a marca de uma substância que ao mesmo tempo que agrega a alguns sob a essencialidade compulsória, demarcaria os excluídos.

³ Estudos *Queer* são estudos que propõem demarcar as “dissidências sexuais e de gênero”, articulam-se criticamente a fim de apontar os limites teórico-práticos das políticas sexuais contemporâneas. Surge como demandas de contracultura a partir da década de 1960, e logo desdobra-se numa série de coletivos, organizações e ativismos que resistem, demandam e articulam novas formas de estar no mundo.

⁴ Como esclarece Butler (2018, p. 43): “Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, 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 de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual”.

como reprodutores, heterossexuais, cisgêneros⁵ e hierarquizados. Sobrando, aos corpos “não-conformados” o lugar de incompreensível, perigoso, abjeto, insalubre, monstruoso etc.

A partir disto, emerge o seguinte problema de pesquisa: **Diante dos termos expostos, é possível ressignificar a construção da inteligibilidade humana, a partir de uma crítica epistemológica dos pressupostos sexuais?**

A partir deste problema central, desdobram-se alguns questionamentos essenciais para o entendimento do objeto pesquisado: O que constitui uma vida humana inteligível? Como as conjecturas acerca do gênero e da sexualidade normativos pressupõem e formam o que conta como humano e vivível? Como o corpo sexuado insere-se como marcador social do poder normativo de gênero? Como se articulam psicicamente e (re)produzem-se os caminhos de precariedade àqueles que desafiam a ordem complementar e inteligível dos sexos? Quais são os destinos atribuídos a estes? Em que medida é possível subverter as reificações e a construção da matriz heterossexual⁶ que forja esse locus de exclusão e abjeção?

Nessa assertiva, este trabalho se desenvolve no âmbito da Linha de Pesquisa *Expressões e Processos Socioculturais*, do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade, visando contribuir com tema tão profícuo e abrangente, que a partir das décadas de 60 e 70 do século XX, vem fomentando debates acirrados acerca da subjetividade, da sexualidade e, propriamente, dos novos arranjos sociais advindos da reorganização do desejo. Diante de tarefa tão espinhosa, onde as reflexões parecem estremecer as premissas que sustentam o edifício de inteligibilidade do *cogito* ocidental, utilizarei como fio de *Ariadne* nessa jornada as críticas elaboradas pela filósofa contemporânea Judith Butler (1956).

A escolha desta pensadora estadunidense, viva e atuante dá-se em face da aproximação que eu tive com sua obra *Problemas de Gênero* (2018), e aos 12 anos seguintes de dedicação às questões elaboradas naquele livro. Eu como estudante de Psicologia à época

⁵ Cisgeneridade, cis-sexismo, cisnormatividade e cisgênero são termos que utilizam o prefixo cis nas suas nomenclaturas a fim de evidenciar a conotação de “do mesmo lado”, enquanto o prefixo “trans” designa a alteridade, o “do outro lado” (JESUS, 2014a). Como nos esclarece Stona (2021, p. 37-38): “O termo cisgeneridade ou cisgênero foi criado em 1995, no âmago dos movimentos sociais transfeministas, por um homem trans europeu chamado Carl Buijs. A concepção de tal nomeação ocorreu como uma estratégia de evidenciar as matrizes normativas e regulatórias das designações compulsórias de gênero e das experiências de pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi designado no nascimento.

⁶ O termo matriz heterossexual é utilizado por Butler para designar uma ideia conceitual que abarca, de certo modo, duas outras. Nas palavras da autora, segue-se: “Uso o termo matriz heterossexual ao longo de todo o texto para designar a grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados. Busquei minha referência na noção de Monique Wittig de “contrato heterossexual” e, em menor medida, naquela de Adrienne Rich de “heterossexualidade compulsória” para caracterizar o modelo discursivo / epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade [...]” (BUTLER, 2018, p. 258).

dos anos 2009, estava vivenciando uma encruzilhada epistemológica e afetiva com a futura carreira, pois não encontrava entre os principais teóricos da psicologia (em sua maioria avassaladora composta por homens brancos, cis e ocidentais) uma possibilidade de compreender, mesmo que a título de esforço teórico, a sexualidade como um fenômeno plural. A experiência da clínica e a escuta qualificada que as teorias de suporte analítico traziam esbarravam na ideia epistemologicamente aceita e compartilhada de que “por trás” da superfície das emoções, gestos, atos e rituais existiria um lençol freático atávico de conexões inconscientes que dirige o sujeito, a partir de sua sina desejante. A ideia de que “não se escolhe em totalidade aquilo que se é”, parecia-me interessante, mas conflitava-me profundamente que tal “escolha”, por sua vez, fosse tomada por uma interioridade ora entendida como imaginária a partir das teses de *Gustav Jung*, ora como pulsional em *Freud*, ou como linguagem simbólica em *Lacan*. E, acrescento, que o problema não estava apenas na parcialidade ou unilateralidade de um método que pretendia esclarecer acerca da realidade que, porventura, cada um esboçava, mas na percepção de que a própria realidade “em si” que cada sistema epistemológico ousava teorizar, já partia de uma estruturação *a priori* heteronormativa, onde as tragédias eram sempre tomadas como dialéticas binárias em sua expressão do desejo. Tal percepção faz alusão à alegoria das metades platônicas.

Com Butler, a partir de seu projeto filosófico, pude *aceitar*, posteriormente, *compreender e reivindicar* uma transformação não apenas teórica, mas pragmática da minha trajetória como sujeito desejante transviado. Aprendi que a complexidade irreduzível da sexualidade me alocou em lugares de desconforto, violência e exclusão. Precisei de alguns anos, um tanto de diálogos e experiências com coletivos *queer* para perceber o *locus* da diferença como condição de existência, e não como um evento anômalo. Nesta jornada precisei ressignificar as violências de gênero sofridas desde a mais tenra idade, e permitir construir uma troca dinâmica com outras pessoas também alijadas de seu acesso ao pleno direito à vida e à felicidade.

Tal *ethos* por qual eu me transformava encontrava cada vez mais suporte e algum tipo de alento nas teses provocativas desta filósofa, professora de retórica e literatura comparada na Universidade da Califórnia, em Berkeley. A sua obra, com amplo impacto no campo da Teoria Crítica e vinculada a diversos temas, sendo os principais: a “teoria feminista”; “teoria *queer*” e “estudos de gênero” possibilitou-me apreender a diversidade, a diferença e o exercício crítico como condição necessária da reflexão intelectual, mas também, de uma vida saudável, onde tais características constroem possibilidades de emancipação. A interdisciplinaridade de seu pensamento estende-se a diversas searas dos estudos culturais, abordando e discutindo

temas como: guerra, linguagem de ódio, luto, vida vivível, precariedade, mecanismos psíquicos de poder, democracia, luta por direitos, formas de lutas (violentas, organizadas, desorganizadas, em assembleias, pacíficas etc.), dentre outras. Tal amplitude captou, principalmente, meu interesse em sua dimensão de articulação com a subjetividade, mais especificamente sobre o problema ético da identidade e da porosidade ou opacidade do sujeito.

Ainda sobre minha escolha de tema e de projeto crítico, esclareço também que adotarei a escrita em primeira pessoa por ser o exercício desta dissertação uma experiência de rememoração, compreensão e crítica de um *status quo* ao qual fui perfilado, situado e que de modo quiasmático estabeleceu as amarras do meu próprio desejo enquanto sujeito transviado. Radicalizo aqui a ideia da responsabilidade do falante⁷, como registro de uma teoria prática, de um autor implicado, parcial e que por vezes construirá uma discursividade autobiográfica adotando uma dimensão de escrita desde uma perspectiva psicanalítica, a saber, a partir da ideia de um “mais ainda” do discurso, que está para além de uma ordem esclarecida, totalizante, clara e imparcial. Ratifico que por não estar fora da linguagem, tampouco das condições estruturais que delimitam e possibilitam este “eu” que vos fala, meu compromisso estende-se em dirigir a atenção às condições de possibilidade deste próprio jogo discursivo que vos escreve. Por término, ratifico que não há nenhuma posição ausente de poder e/ou que não esteja imbricada em sua malha sutil. Por isso, a movimentação daquilo que se destaca em mim como linguagem está repleta de testemunho, impurezas e experiências que me possibilitam as condições vitais de reflexão e agência.

Retornando a Butler vale esclarecer que sua filosofia não propõe o estabelecimento de uma teoria ampla, universal e estável a fim de consagrar uma nova ontologia, desta vez, mais próxima da verdade. A autora refuta a possibilidade de pensar a verdade a partir dessas relações e organizações totais de método. Afeita às ideias pós-estruturalistas e desconstrucionistas pós anos 60 do século XX, e munida da noção de experiência (*Erfahrung*) e reconhecimento de Hegel, a autora percorrerá um caminho que explicitará acerca do problema da identidade para pensar lutas sociais, suas formas epistemológicas e sociais de forjamento sexual, seus limites e consequências para os movimentos insurgentes: feministas, LGBT e *Queer*. Bem como, pensará, de que maneira as pessoas que não “pertencem” aos limites culturais de inteligibilidade, assim como do desejo, são caracterizadas em termos materiais, simbólicos, psíquicos e políticos.

⁷ Segundo ratifica Butler: “A responsabilidade do falante não consiste em refazer a linguagem *ex nihilo*, mas em negociar o legado de uso que restringe e autoriza seu próprio discurso [...]” (BUTLER, 2021, p. 54).

Em toda a sua obra o tema da cultura, está vinculada ao tema da performatividade⁸ que expressa a força por meio da qual atos, palavras e gestos, a saber, todo o conjunto da vida material se articula para além do “contexto representado”. Em suas palavras: “a antecipação conjura seu objeto”⁹. Desse modo, o corpo, a linguagem e a articulação política, são compreendidos a partir de uma constante relação de imanência impossível de se esgotar, à revelia da compulsão à repetição. Desta feita, pensar o cultural ou o social a partir de estruturas totais e/ou transcendentais não é possível. A ação dos rituais normativos, sua instalação, sua repetição, como uma metalepse é a própria condição de possibilidade da imanência no tempo, que insiste em fazer brechas, fendas para que o subversivo, propriamente da repetição, seja possível. Ela aplica assim, a lógica da iterabilidade¹⁰ dos atos de fala de Derrida ao aspecto mais amplo do social, como cultural e suas traduções.

Ao largo de toda sua produção, a autora critica a articulação epistemológica da identidade pensada como equivalente ao uno. E estende tal problema à crítica de que este uno possui características de racionalidade, masculinidade, racialidade, sexualidade etc. O que ela está sugerindo, embalada pelas ondas do feminismo (de terceira onda) é que a identidade sempre foi entendida como “*homem*”, masculino, heterossexual, branco, eurocentrado, racional, independente etc. A mulher, por sua vez não estaria inserida nesta unidade como sinônimo de humanidade, de modo tal que ela propõe uma reflexão a partir da crítica da substancialidade tanto ao homem como representante identitário do universal, como

⁸ Performatividade é um conceito que Butler retirará de Austin (1990), mas o submeterá a críticas que lhe aproximarão das reflexões feitas por Derrida (1991). Críticas tais que se concentram na ideia de contexto para especificar as dimensões dos atos de fala. Adiante, dedicarei algumas linhas na exposição deste problema porque ele possibilitará a compreensão que Butler faz do termo performatividade. Não à toa ela retorna em *Excitable Speech* (1997) a este tema para especificar e dirimir com mais precisão as confusões geradas em *Problemas de gênero* (2018).

⁹ Tal excerto foi retirado do prefácio de 1999, do livro “*El Género em Disputa*”. Segue o trecho no qual esta frase foi retirada e traduzida: “[...] originalmente, la pista para entender la performatividade del género me la proporciono la interpretación que Jacques Derrida hizo de “Ante la ley”, Kafka. [...] La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el médio a través del cual esa autoridad se instala: **la anticipación conjura su objeto.**” (BUTLER, 2016, p. 17, grifo nosso).

¹⁰ O conceito de Iterabilidade do filósofo Jacques Derrida consiste na suposição de que na repetição do ritual que compõe o ato de fala sempre há uma sobra que possibilita a diferença. Algo como uma resistência em ser o mesmo, em ser identitário, permitindo assim a possibilidade de ser outra coisa sempre, mesmo que seja o “mesmo”. Ou seja, a Iterabilidade é a possibilidade, a condição de um signo ser sempre outro na mesmidade.

posteriormente à mulher e outres¹¹. De tal forma, ela promove uma virada ontológica¹² da identidade metafísica para uma ontologia corporal da imanência.

Sendo assim, munido da bússola construída por Butler e diante do exposto, coloco como objetivo geral: Analisar criticamente a possibilidade de ressignificação das normas de gênero que conferem inteligibilidade ao campo social e instauram a experiência psíquica do sujeito, produzindo as condições de inteligibilidade humana, acesso e participação à vida, à revelia da exclusão de alguns. Para que seja contemplado, pontuo os objetivos específicos: a) **Demonstrar** de que maneira as normas de gênero impõem seu próprio regime regulador e disciplinador das práticas epistemológicas de inteligibilidade acerca do humano; b) **Especificar** como esse sistema de regulação inaugura, propriamente, o sujeito no âmbito de um fazer psíquico; c) **Ressaltar**, a partir das críticas de Judith Butler, como este quadro de inteligibilidade alija material e psiquicamente corpos de pessoas sexo – gênero diversos.

Metodologicamente, com o intuito de tornar mais compreensível e didática a exposição deste trabalho, intentarei uma demarcação teórica e cronológica-histórica. Apesar da autora abordar temas, conceitos e depois retornar a eles posteriormente, não apenas para referi-los, mas para transformá-los, suprimindo ou acrescentando novos significados, tentarei seguir uma linha cronológica que caracterize as etapas e os temas articulados. Quando o mesmo conceito for referido e, posteriormente, sofrer transformações em obras distintas, tanto a diferença quanto a cronologia destes serão cuidadosamente explicitadas. Tal cuidado é porque como se trata de uma pesquisa de cunho totalmente teórico, e pela interdisciplinaridade dos campos de estudo, é fundamental a elucidação dos conceitos e seus possíveis desdobramentos e transformações para nosso êxito.

¹¹ *Outres* é uma maneira alternativa de construir nomeações em língua portuguesa sem fazer apelo ao ideal masculinista do plural. Quando se usa “outros” para indicar um conjunto de coisas ou de seres impõe-se a estes a alçada substancialmente masculinista, o que não se aplica para um contingente de pessoas que reivindicam serem outra coisa. Neste sentido, serem outres não é serem quase homens ou quase mulheres, tampouco não é dizer que são homens femininos ou mulheres masculinas etc. pois isso é recair no essencialismo que a linguagem neutra está pretendendo desestabilizar. Deste modo, o uso de “outres” é justamente a reivindicação de uma ausência, de não serem outra coisa que não “devires”. Ratificamos, que durante toda a obra usaremos a estrutura gramatical de gênero. Ao mesmo tempo, que tensionaremos a mesma. O termo “outres” aparecerá como vocativo, por esforço didático de esclarecimento quando for me referir a este contingente identitário que tensiona a métrica da heteronormatividade compulsória.

¹² Butler não promove sozinha a virada ontológica do dispositivo sexo-gênero, mas definitivamente, radicaliza as teses de Wittgenstein e Derrida acerca da necessidade de enxergar a linguagem como um jogo pragmático de distribuição, onde o apelo à representação metafísica não se sustenta mais *per se*. A virada ontológica iniciada com a virada linguística (WITTGENSTEIN, 1991) e seguida por diversos campos disciplinares possibilita à autora construir um projeto filosófico de crítica ao corpo sexo-gênero, como sustentado na alteridade e na performatividade, onde o sujeito constituir-se-á num (re) construtivismo da imanência. Deste modo, qualquer apelo à representação ou às categorias *a priori* são entendidas como frutos da lei em sua pragmática simbólica estrutural.

O escopo central da pesquisa ater-se-á às obras da filósofa Judith Butler, em especial às obras: *Problemas de gênero* (2018); *Corpos que importam* (2019b); *A vida psíquica do poder* (2017a); *Discurso de ódio* (2021); *Vida precária* (2019a); e *Relatar a si mesmo* (2015). Quando necessário, para maior esclarecimento, farei uso de outras obras, textos, locuções e publicações as quais ela participe e/ou interaja com outros pensadores e pensadoras contemporâneo(a)s.

É necessário elucidar que este trabalho, diante da profusão de temas interdisciplinares e complexos, pretenderá demarcar a problemática referente à construção da identidade a um sistema de regulação sexual do desejo e de gênero hetero-compulsórios. E de que modo, a crítica exposta por Butler, a partir de seu giro performativo, abre a discussão para o campo ético do que é o humano, e quais são as condições de pertencimento, assim como, de alijamento a esta categoria. Sendo “destinado” aos proscritos um locus de abjeção cujos limites do humano, bem como a exposição ao sofrimento constituem um *ethos* marcado pela violência.

Para isto, pretendo demonstrar, no primeiro capítulo, o marco teórico e os principais conceitos no quais o pensamento de Butler se insere e, concomitantemente, esta pesquisa. Desenvolverei desta forma, o primeiro objetivo específico. Demarcando assim, a regulação de gênero como uma área em disputa, a partir das principais críticas da filosofia de Butler ao *status quo* (epistemologia, política e relações sociais) e à noção essencialista de sujeito, na modernidade.

No segundo capítulo, dando seguimento às ideias desenvolvidas no primeiro, abordaremos de que forma e sob quais termos Butler critica e aponta como o enlace entre epistemologia e cultura - a partir das críticas ao estruturalismo de Lévi-Strauss e a psicanálise, constroem um acesso à subjetividade delimitada à grade de inteligibilidade da matriz heteronormativa. Com isso, oprimindo o sujeito a uma lógica de correspondência factual entre sexo-gênero-sexualidade. Em consequência, refletir acerca da construção do processo identitário sempre como um “passe” alcançado em face de uma série “bem-sucedida” de deslocamentos libidinais, corporais e psíquicos, que constroem a trajetória de um enquadramento heteronormativo “normal”, em detrimento de um anormal. Neste capítulo, desenvolverei o segundo objetivo específico.

No terceiro capítulo, darei prosseguimento ao curso teórico ao qual se propõe este estudo, onde demonstrarei de que forma, à luz da crítica desenvolvida até o momento, a filósofa pretende construir uma teoria de gênero que não invoque aspectos de uma metafísica corporal. Apresentarei sua teoria da performatividade de gênero, e sua crítica ao construcionismo aplicado à matéria corporal, bem como, as críticas sofridas. Por fim, mas não menos necessário,

o diálogo profícuo que a autora estabelece com Foucault, a partir de seus conceitos de norma e poder como matrizes constitutivas do campo social. Neste capítulo recapitularei o primeiro e o segundo objetivos específicos.

Por fim, o quarto e último capítulo, demonstrarei como a autora faz uma leitura psíquica do poder, a partir do conceito de melancolia em Freud. De modo que, a circunscrição, propriamente, do reconhecimento identitário, revela-se como um território possível de exploração, mediante a condição comum, a saber, de uma vulnerabilidade constitutiva. No entanto, a autora apontará que a algumas identidades esta vulnerabilidade é explorada em termos de precariedade. Principalmente, as identidades LGBTQIA+ tornam-se, nesta lógica, proscritas, párias e seres abjetos no cenário de inteligibilidade social. Refletirei de que maneira a Abjeção se articula psiquicamente e (re)produz caminhos privilegiados de precariedade, violência, exclusão. Fazendo-nos refletir, a partir da crítica à inteligibilidade da matriz sexual: “Quem, afinal conta como humano?”. Com tal indagação, apontar se há possibilidade de rotas de fugas sugeridas por Judith Butler como modos de articulação que possibilitem novos rearranjos identitários na trama do campo social. Neste capítulo, desenvolverei o terceiro objetivo específico.

2 O BONDE CHAMADO DESEJO

O raciocínio fundacionista da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados, e, subsequentemente, empreender a ação política. Meu argumento é que não há necessidade de existir um 'agente por trás do ato', mas que o 'agente' é diversamente construído no e através do ato. (BUTLER, 2018, p. 245-246).

Judith Butler no decurso de sua longa jornada crítica, estabelece a identidade, sua instância metafísica e transcendental como ponto de partida para estabelecer sua crítica e refletir sobre o problema do devir e da representação política do feminismo. Herdeira das teses hegeliana do Desejo como força capaz de vincular em seu movimento a possibilidade de reconhecimento, ela trabalha na esteira da proposição que afirma ser o “Eu” insurgente nessa (dessa) relação radical com a alteridade, com o “Nós”, e não um *a priori*. De modo tal que nesta dependência coextensiva está situada¹³, por sua vez, as condições contingentes de fundação das trocas que forjam as subjetividades. Valendo-se do escopo filosófico de Hegel (1992) para pensar o surgimento da consciência, da identidade e da diferença, ainda que carregada de “holismo” e de certa teleologia para padrões mais complexos de conhecimento, o que mobilizou o interesse de Butler foi pensar a força do Desejo¹⁴, como condição mútua entre o “Eu” e o “Nós¹⁵”, fazendo surgir um sujeito com história e situacionalidade.

Era a primeira vez, que no cenário epistemológico e político articulavam-se forças para pensar o “nascimento” da identidade como algo produzido por forças sociais e históricas, e não como um desdobramento hipostasiado de qualquer realidade metafísica intrínseca. Com

¹³ Temos em mente aqui a radical reflexão acerca da imanência que se dá no tempo/espço, no fenômeno, em seu devir. Quando usamos o termo “situada” estamos aqui entre a ideia estrutural específica do termo “*frame*” usado por Butler (2015) da teoria do enquadramento formulada pelo sociólogo Erving Goffman, e entre a ideia de iterabilidade e citacionalidade de Jacques Derrida (1971). Quanto a este último, Butler propõe uma translação a partir dos conceitos de Derrida aplicados à escrita para o social. O interesse da autora é pensar como “Derrida vincula a força de ruptura ao espaçamento, ao problema do intervalo que a iterabilidade introduz [...] identificando a força do performativo com um traço estrutural de todo signo que deve romper com seus contextos anteriores [...]” (BUTLER, 2021, p. 243). A autora está ciente da diferença entre a análise escrita do discurso e a falada, pois o ato de fala é performatizado corporalmente. Tais ideias serão melhores expostas no capítulo 3 quando explicarei sua categoria de performatividade.

¹⁴ Desejo aqui grafado com letra maiúscula é para diferenciar do desejo usado no sentido comum, como vontade. Desejo neste sentido que está abordado significa um conceito que visa dar conta de uma parcela energética, comumente pensada como libido pela psicanálise. Seria uma expressão econômica de uma intencionalidade de ordem inconsciente que impulsiona o ser para sua abertura. Em termos butlerianos é a força que excede qualquer objetivo imposto pela própria consciência, num ato de confrontação e busca pelo esclarecimento. É precisamente a ideia de um desejo positivo, prospectivo. Tal ideia, encontra-se em sua obra *Subjects of Desire: Hegelian reflections in Twentieth-Century France* (1987).

¹⁵ Nós aqui é propriamente a relação complexa e necessária de articulação com a alteridade. Sempre que for grafada em letra maiúscula é para indicar que estou falando de um “nós” pensado como conceito, como população e não como amostragem.

a análise que a autora irá fazer a partir de sua leitura hegeliana do “Eu como um Nós”¹⁶, ela demarcará em sua filosofia a ideia de que o “sujeito” é um campo estrutural em formação. Uma busca de autorrealização no sentido de estar alicerçado num processo de contínuo devir, amparado pelo Desejo. Tal processo dá-se a partir de um corpo relacional que é capaz de fazer linguagem e estar na linguagem.

A influência hegeliana encontra-se também no próprio modo de elaborar perguntas da autora, onde ela cria sempre tensões entre as estruturas que imitam as formulações de teses e antíteses. De maneira a suspender, por muitas vezes, a própria necessidade de uma resposta, pois ampara-se no direito de subverter a própria estrutura da pergunta, demonstrando ser esta possível apenas em consequência de uma ilusão sinuosa das próprias condições de inteligibilidade que condicionam os predicativos. Ora, desta feita, pensar os próprios termos que estruturam as condições de inteligibilidade dos problemas parece ser sua tendência demonstrada ao enfileirar diversas perguntas em sequência com o intuito de denunciar, dentre outras coisas, o “locus” de quem pergunta. Ou melhor, quem estabeleceu a origem ou o fim do movimento de reflexão? Este que reflete o faz a partir de quais condições materiais, linguísticas e psíquicas? Assim “[...] o trabalho de Butler se envolve numa discussão dialética com as categorias pelas quais o sujeito é descrito e constituído, investigando por que o sujeito é hoje configurado do modo como é [...]” (SALIH, 2019, p. 13).

Vale frisar que pensar as influências que marcaram a autora e que possibilitaram o surgimento não apenas de sua filosofia, mas da sua prática performática envolve uma certa “aposta” ou rumo de leitura. Aqui, neste trabalho, desenvolver-se-á uma dessas apostas, onde tentarei demonstrar de que cadinho filosófico Butler se afilia, no entanto sem a pretensão de esgotar a amplitude de seu poder crítico.

¹⁶ Vale destacar um excerto de Hegel onde a ideia de consciência, reconhecimento e reciprocidade estão necessariamente articuladas. Não sendo possível o acesso a qualquer dimensão do cultural sem que com isso a alteridade não esteja pressuposta: “De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o EU; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; **um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, os indivíduos são um para outro**, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida – pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento de abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: **essas consciências ainda não se apresentaram**, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito de reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: **ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro [...]**” (HEGEL, 1992, p. 128, grifo nosso).

Como já especifiquei anteriormente a jornada reflexiva e acadêmica da autora se dá a partir da apropriação acerca do problema hegeliano do reconhecimento do sujeito, pensado a partir da díade “senhor-escravo”, tal como ela coloca em sua introdução a *Subjects of Desire*:

Hegel oferece uma configuração do sujeito em que a sujeição se torna uma realidade psíquica, na qual a própria opressão é articulada e entrincheirada por meios psíquicos. Minha sugestão é que Hegel dá início à explicação das inversões de poder que ocorrem à medida que ele adquire o status de realidade psíquica, uma explicação que o alia a insights geralmente creditados a Nietzsche e Freud¹⁷. (BUTLER, 1987, p. 13, tradução nossa).

Deste modo, Butler desde o início de sua escrita persegue um problema que se encontra propriamente numa margem, numa dobra entre interioridade e exterioridade. Ela não está a fim de abrir mão da complexidade para fazer-se melhor compreensível ou possivelmente expressável. Ela está em busca da possibilidade, mesmo que a duras custas, de compreender a constituição e elaboração do processo de forjamento do sujeito. A moeda de troca que lhe parece satisfazer o esforço é a categoria de Desejo em Hegel.

Diante disto, Butler pensa o fio condutor das teses hegelianas por meio do labirinto ontológico do Desejo como força que opera o processo histórico da consciência, concomitantemente ao registro situacional de relação que se inaugura no sujeito. Vale frisar que Butler está mais para uma leitora crítica do que para uma apaixonada pelas teses de um saber absoluto. Entretanto, a ideia desta categoria “Desejo” e o método dialético como organização de certa co-dependência lhe parecem muito caras. Ela está bastante interessada em pensar essa progressão como uma relação mútua, imbricada, reflexiva e complexa entre erro-reconhecimento-aquisição de experiência e reivindicação pública. E esclarece que o Desejo como pensado em Hegel viabiliza uma necessidade de mediação que arvora a um só tempo algo como da ordem de um “subjetivo”, mas também de um estrutural (exterioridade), vide:

[...] é suficiente notar que o desejo está essencialmente ligado ao autoconhecimento; é sempre o desejo-de-reflexão, a busca da identidade no que parece ser diferente. O sujeito hegeliano não pode se conhecer instantânea ou imediatamente, mas requer mediação para compreender sua própria estrutura. A ironia permanente do sujeito hegeliano consiste no seguinte: ele requer mediação para se conhecer, e se conhece apenas como a própria estrutura de mediação; com efeito, o que é apreendido reflexivamente quando o sujeito se encontra "fora" de si mesmo, refletido ali, é esse próprio fato, que o sujeito é uma estrutura reflexiva, e que o movimento para fora de si é necessário para que se conheça em tudo. (BUTLER, 1987, p. 32, tradução nossa)¹⁸

¹⁷ Segue o excerto correspondente no original *Subjects of desire*, em inglês: “Hegel offers a configuration of the subject in which subjection becomes a psychic reality, one in which oppression itself is articulated and stretched through psychic means. My suggestion is that Hegel begins to explain the inversions of power that take place as it acquires the status of psychic reality, an explanation that allies him with insights usually credited to Nietzsche and Freud”. (BUTLER, 1987, p. 13).

¹⁸ Segue o excerto referente à passagem: “For introductory purposes, however, it suffices to note that desire is essentially linked with self-knowledge; it is always the desire-for-reflection, the pursuit of identity in what appears

Quanto aos jogos de dentro e fora, consciência de si, consciência do Outro e reflexividade a autora sustenta que o movimento do Desejo como inaugurador e “perseguidor” da identidade abre uma grade de possibilidades para pensar a negatividade e a positividade dos atos. Sugerindo importante destaque à ideia de negatividade de Hegel para pensar o devir do sujeito que se conhece à medida que conhece a alteridade, mas para avançar em seu conhecimento de si mesmo precisa negar a si ou precisa deslocar-se da posição que se encontra. Sobre isso diz que “[...] o negativo torna-se, assim, essencial para a auto-realização, e o sujeito humano deve sofrer sua própria perda de identidade repetidamente, a fim de realizar seu mais pleno senso de si mesmo [...]” (BUTLER, 1987, p. 36, tradução nossa).

Butler, ratifica que o Desejo em termos hegelianos é algo também positivo no sentido de que se excede, é prospectivo, mesmo que esteja sob a insígnia da negatividade. E estende seus interesses para pensar a ideia do Desejo como força vinculada à identidade, de modo que talvez esteja sob a força do Desejo o trabalho sobre o esclarecimento e a identidade. A autora, ademais, ratifica seu lugar como o lugar de uma tradução cultural, pois uma vez que insista especificamente numa categoria, o faz sob a aventura de pensá-la sob uma especificidade filosófica, a francesa. De certa maneira, ela deixa expressa sua aproximação com a filosofia francesa e com alguns intelectuais que compõem o cadinho de influência epistemológica e ajudarão a pensar o problema do Desejo, da diferença e da identidade. Sobre isso, segue:

Minha tarefa é traçar o último estágio da disputa da filosofia com a vida do impulso, o esforço filosófico para domesticar o desejo como uma instância de lugar metafísico, a luta para chegar a um acordo com o desejo como um princípio de deslocamento metafísico e dissonância psíquica, e o esforço para implantar o desejo de deslocar e derrotar a metafísica da identidade¹⁹. (BUTLER, 1987, p. 39, tradução nossa).

Está aí, desde sua tese de doutorado, o objetivo que se descortinará nos próximos trabalhos e que marcará sua localização como pensadora que promoverá o giro performático sobre a ontologia do Desejo. Para isso, percorrerá outras influências que possibilitarão a construção do diálogo interdisciplinar que marca sua trajetória.

to be different. The Hegelian subject cannot know itself instantaneously or immediately, but requires mediation to understand its own structure. The permanent irony of the Hegelian subject consists of this: it requires mediation to know itself, and knows itself only as the very structure of mediation; in effect, what is reflexively grasped when the subject finds itself “outside” itself, reflected there, is this very fact itself, that the subject is a reflexive structure, and that movement out of itself is necessary in order for it to know itself at all.” (BUTLER, 1987, p. 32).

¹⁹ Segue o excerto referente à passagem: “My task is to trace the latest stage of philosophy’s quarrel with the life of impulse, the philosophical effort to domesticate desire as an instance of metaphysical place, the struggle to come to terms with desire as a principle of metaphysical dislocation and psychic dissonance, and the effort to deploy desire to dislocate and defeat the metaphysics of identity.” (BUTLER, 1987, p. 39).

2.1 Sobre os trilhos da diferença

Outra influência marcante ao trabalho de Butler compõe-se de alguns dos autores que irão recepcionar as teses hegelianas sobre o Desejo. Em especial, o problema da consciência, da alteridade e da representação a partir da modernidade. Tais pensadores, como fica claro a partir de sua tese de doutorado *Subjects of Desire* (1987) compunham um consistente movimento epistemológico insurgente, a partir da década de 60 do século passado. Tal movimento, tentava promover novas reflexões diante da organização político-institucional e a localização do sujeito na trama do devir. Como nos salienta Leopoldo (2020) a partir das décadas de 60 e 70 do século passado uma série de transformações epistemológicas e sociais se articulavam nos Estados Unidos e na Europa, com algum eco na América Latina. Tais mudanças, com força de contracultura surfavam na reflexão acerca do *status quo* então questionado pelos movimentos *hippie*, nova esquerda, decolonial, feminista, afro-americano dentre outros.

Em termos filosóficos este movimento articulava-se em torno da crítica sobre o conceito de estrutura. Vale lembrar que o próprio conceito de estrutura surge em face da necessidade de dar uma resposta ao período anterior (final do século XIX e começo do século XX) onde estava em voga o idealismo alemão e sua metafísica, enquanto na França, o subjetivismo de Albert Camus e de Sartre, articulava-se a certos ideais de liberdade do sujeito (a “condenação à liberdade”), que seriam alcançados a partir de um humanismo que se realizaria no devir da existência. Tal movimento, o existencialismo, combatia a ideia de que haveria essências que construiriam os caminhos potenciais ou teleológicos, em contrapartida focava-se na experiência plena do sujeito, tendo a “angústia existencialista” como seu pano de fundo.

Foi em contraponto a esta ideia que o estruturalismo, concebeu a ideia de um sujeito que não está tão “jogado” no mar da existência, mas que é orientado a existir por meio de estruturas condicionantes do seu devir. Como salienta Leopoldo (2020, p. 75-76),

O estruturalismo ia contra tal concepção de homem; contra este conjunto de ideias, pois valorizava a preocupação com as estruturas profundas da relação ao indivíduo. Haveria quase uma onipresença de estruturas psicológicas, sociais, econômicas, de modo que dificilmente se poderia falar de um “sujeito”, de um “eu”, de uma “consciência”, ou ainda, de um “espírito livre”. No estruturalismo, o homem, o sujeito, o eu, a consciência, parecem ser muito pouco. O que está em jogo não é o ser, mas a relação; não é o sujeito, mas a estrutura. Os homens não seriam constituídos fora da estrutura que os constituem, daí a necessidade de estudar os elementos-chaves das estruturas que organizam determinado campo de conhecimento. O conhecimento destas estruturas produziria um saber mais científico, estabelecendo um funcionamento universal de certos componentes do social e do humano.

A necessidade então de pensar o sujeito como um conceito mergulhado em total angústia em face da escolha diante da existência, abriu as portas para o movimento estruturalista que “viria ao socorro” deste ser arremessado no mar bravio da angústia *kierkegaardiana*. Nesse certo jogo dialético que parece ser uma complementação ou compensação de um ao outro, surge uma terceira via, o Pós-Estruturalismo, a partir do cadinho de transformações sociais insurgentes no final do século XX. Tal prática filosófica, concentra-se na França e tem como principais expoentes: Foucault, Deleuze, Guattari e Derrida. Apesar das querelas que pretendem situar o trabalho de Foucault como estruturalista, principalmente a primeira grande parte de sua obra onde ele visava mapear ou historicizar as estruturas discursivas em sua malha sutil de acontecimentos, no entanto, este é situado como um pós-estruturalista. Como nos ratifica Williams (2013, p. 153): “[...] o pós-estruturalismo de Michel Foucault [...] é notável ao buscar mudar o modo como a história é escrita, conquanto resista a um movimento linear rumo aos métodos pós-estruturalistas [...]”.

Todos estes autores comungavam de uma profunda desconfiança acerca de um método unificado, do eu, da subjetividade entendida como representação, identidade, repetição, memória etc. Assim como, impunham a máxima crítica ao ideal subjetivo unificado de Descartes, que vive sob o registro da organização da razão mediante o autorreconhecimento (DESCARTES, 2012). Portanto, o Pós-estruturalismo surge não somente como uma escola filosófica, mas como um amplo e diverso movimento teórico e prático que preenche diversos campos do saber, tais quais: arte, literatura, política, história, sociologia, antropologia etc.

Dentre as várias características, a principal era a tese de que seria importante compreendermos o papel das próprias estruturas, dos limites destas na estruturação e condicionamento da cultura em seus múltiplos aspectos. Ao contrário do que muitos críticos supõem o pós-estruturalismo não propõe um anarquismo ingênuo de uma vida sem estruturas, como se o fenômeno da vida acontecesse eternamente numa explosão de eventos *sui generis*, mas propõe pensar o limite que compõe a estrutura como condicionante do próprio conhecimento. Isto, tampouco, é um convite para se caminhar até a borda do mundo dos pensamentos, encontrar a fronteira entre o dentro e o fora e num episódio cômico dirigir missivas de um novo mundo. Tal comportamento ingênuo será alvo de críticas ferrenhas justamente por parte dos autores pós-estruturalistas, a saber: Deleuze, Derrida, Foucault, Guattari e, posteriormente, Butler. Pois denunciarão o *status quo* da filosofia ocidental, que parece ter sempre elaborado seu suposto saber a partir de um lugar metafísico de verdade e onipresença, pensado por sujeitos masculinos que estariam para além das relações (DERRIDA, 1971).

O interesse de Butler em fundamentar-se a partir dessas leituras pós-estruturalistas dá-se pelo seu anseio de perscrutar os efeitos do próprio processo de subjetivação quando acrescenta esta percepção de que há um “fora” constituinte, sempre inferido. Se elenquei a influência hegeliana em sua obra por ressaltar a expressão de abertura do Desejo em sua saga identitária, ratifico que a recepção desta categoria pelos franceses não passaria despercebida por Butler. Ela estava assaz interessada na produção revolucionária de pensar os efeitos dos limites do conhecimento, na edificação dos processos de inteligibilidade e quem são os autorizados a estabelecerem quem são os aptos e os não aptos a uma vida humana (BUTLER, 2017a; 2017b; 2018).

Outra categoria do estruturalismo que influenciará demasiadamente Butler é a de diferença. Sobre seu significado esclarece Williams (2013, p. 15-16):

Nenhum pós-estruturalista define o limite como algo cognoscível (ele se tornaria nada mais que outro interior). Ao invés disso, todo pensador pós-estruturalista define o limite como uma versão de uma diferença pura, no sentido de algo que desafia a identificação [...] *o limite é uma coisa inapreensível que só pode ser abordada por sua função de irrupção e mudança no âmago. Você não pode identificar o limite, mas pode rastrear seus efeitos. O pós-estruturalismo rastreia os efeitos de um limite definido como diferença.* Aqui, “diferença” não é entendida no sentido estruturalista de diferença entre coisas identificáveis, mais no sentido de variações abertas (que são chamadas, às vezes, de processos de diferenciação, e, muitas vezes, diferenças puras). Esses efeitos são transformações, mudanças, reavaliações. O trabalho do limite é abrir o limite e mudar o nosso senso de seu papel como verdade e valor estáveis.

A ideia de um limite, da diferença, da abertura, das estruturas em deslocamento formaria o quiasma necessário para Butler colocar-se como uma voz herdeira desses autores, que interpela o lugar do sujeito ou, melhor, o lugar da estruturação deste em face da força desejante de tornar-se reconhecível. O liame entre interioridade e exterioridade, diferença, identidade e subjetividade tornar-se-á relação “sexo-gênero” na escrita da filósofa. Inspirada em Derrida, pensa o deslocamento, o ponto de rasura em seu fenômeno corporal, num certo exercício de “genealogia performática do gênero”. Ou seja, Butler (2018) “leria” as teses pós-estruturalistas a partir de um problema aplicado a algo que de certa maneira a mobilizava pessoalmente, o gênero como “[...] representação que constitui performativamente a aparência de sua própria fixidez interior [...]” (BUTLER, 2018, p. 127).

Mas o que se pretendia com tal “leitura” que parecia causar um constante recorte crítico, um certo pensamento paranoico de auto-observação que visava estar sempre atenta aos próprios liames e às categorias do “fazendo gênero”? É preciso ratificar que Butler, assim como nenhum dos outros autores pós-estruturalistas citados acima, acreditavam estar fundando uma nova verdade, pelo contrário, estavam pretendendo denunciar os fundamentos sobre os quais a

“verdade”, enquanto “metafísica da presença”, foi sustentada. Para tal feito, o foco era sempre dado aos detalhes do objeto abordado e aos limites “impostos” pelos critérios de inteligibilidade. Assim como, havia o cuidado com as descrições, a leitura e observações atentas dos fenômenos ou discursos. Tais autores pretendiam levar a tradição a um exercício de “*mea culpa*”, onde a implicação ontológica precisaria ser reconhecida. Com isso, ampliar-se-ia o espectro da diferença das relações, que estruturam os modos de vida, por meio de certo processo de desconstrução²⁰. Como esclarece Williams (2013, p. 49): “A desconstrução são processos contínuos, ao invés de descobertas fixas [...]”.

Vale frisar que a recepção hegeliana por dois grandes influenciadores de Butler, a saber, Derrida e Foucault, tensionam em partes a cena de interpelação diádica como pensada por Hegel. Problematizam a especificidade da relação Senhor-Escravo sugerindo uma certa polissemia na linguagem (Derrida) e no Poder (Foucault). Quanto a isso Butler (1987) sugere que o sujeito de Derrida é aberto, incompleto porque o próprio ponto de significação do signo é sua iterabilidade²¹, nunca podendo alcançar a especificidade do Desejo em Hegel, que seria alcançar o saber absoluto. Já em Foucault a ênfase recai na historicização como estruturas produtivas e generativas de poder, extrapolando assim a relação meramente coercitiva ou de subordinação ente o eu e o outro. Como esclarece Salih (2019, p. 55)

Para ambos os pensadores, a diferença e a divergência solapam qualquer tentativa de instaurar uma identidade, e a *Aufhebung* de Hegel, a suprassunção da diferença na mesmidade, é vista como uma negação da diferença e uma estratégia de ocultação através da qual se instaura um sujeito fictício e idêntico a si mesmo.

Afere-se que a busca pela especificidade da diferença, como aquilo que é singular, que escapa de qualquer possibilidade de ser um aporte consequente de contingências específicas²², torna-se o objeto de fascínio e busca destes autores que compõem o séquito de

²⁰ Desconstrução é um método ou operação inaugurado por Jacques Derrida que consiste em denunciar aquilo que fica subentendido em termos de valoração (semântica), sob disfarce na produção de qualquer escritura da filosofia ocidental. Dá-se por meio da discussão dos pressupostos, a fim de demonstrar de que maneira tal conteúdo foi recalcado por meio do alicerce logo-fono-etno-cêntrico. Segundo Santiago (1976, p. 17-18): “[...] a leitura se faz num duplo gesto: a – ler o texto no seu interior – o que ele diz – os seus filosofemas; b – ler o texto de fora – o que ele dissimulou ou recalçou – suas metáforas. A leitura desconstrutora implica, primeiro, delimitar o campo do fechamento da metafísica ocidental e situar-se na “margem” dele, isto é, criar “conceitos” ou trabalhar com categorias que não se deixem compreender pelo regime anterior, ainda que por estratégia e economia, seja usado o léxico da linguagem filosófica [...]”.

²¹ Ou seja, a ideia de que “[...] nenhum contexto pode fechar-se sobre si [...]” (DERRIDA, 1991, p. 358).

²² É necessário termos em mente que a busca pelo singular não implicava o abandono do estrutural ou do culturalmente estabelecido. O singular como diferença é um exercício heurístico crítico, no qual se reconhece que não é possível derivar o criativo, o novo, o devir do mesmo, da mesmidade. Mas sim do reconhecimento de que a construção da mesmidade, é um artifício de representação orquestrado pela metafísica ocidental. De maneira radical Derrida (1991) demonstrará que nem mesmo os signos, que são aparentemente estáticos, entendidos como “os mesmos” ficam de fora dessa crítica. Nem mesmo a matemática. Tal constatação só pode ser percebida a partir

pensadores pós-estruturalistas. Butler, junta-se a eles e articula-se, munida desta bagagem, na terceira grande influência que marcarei neste trabalho, a saber o movimento feminista e o movimento queer. Com este último, a ideia da diferença radical como matriz necessária do exercício da vida surge como escopo central. Problemática tal que Butler leva para o seio do feminismo com sua obra *Problemas de Gênero* (2018).

2.2 Companheiras de luta a uma luta transviada.

A estrada que conduz Butler até aqui situa-se a partir do problema do sujeito em sua constituição histórica iniciando-se em Hegel, com a ideia da alteridade, da relação senhor-escravo, da negatividade da consciência que se nega constantemente para vir a ser outra coisa. Com o advento da negação de si surge a possibilidade de perceber-se outra consciência na alteridade e isso gerar esclarecimento de si. Ora, mas de que modo isso é possível? Segundo Hegel, tal movimento dá-se em face do Desejo. Mas como vimos anteriormente, esta mesma força em Hegel de certa forma está atrelada a um suposto projeto metafísico de sujeito, algo que os pensadores pós-estruturalistas citados não estão dispostos a arcar, e formulam a crítica a respeito da necessidade de estabelecer a diferença, para além da métrica dialética. Butler, diante destas premissas, está demasiadamente interessada em pensar a diferença, principalmente a partir de sua influência das leituras *queer*, que para além do que propunham os feminismos de primeira e segunda onda, reivindicavam uma expressão radical do não ontológico como possibilidade da diferença, não apenas da diversidade.

Para tal empresa, Butler parte de uma corrente de pensamento crítico, como já foi frisado, que elege a reflexão sobre as estruturas e os sistemas como escopo condicionante da matriz de “construção” das experiências. A experiência da linguagem, da organização do *status quo*, das instituições, do poder, dos saberes condicionam o sujeito a certa formação discursiva de verdade, ela está disposta a concordar com Foucault sobre isso. Aqui, alicerçada em suas leituras foucaultianas de poder regulador, Butler ratifica que a identidade deste sujeito é produzida por vias práticas de legitimação e exclusão. Práticas tais, que como um exercício perverso cria a própria lei que pretende regular como um fato, como um “sempre esteve aqui”. A operação deste exercício de patrulha do poder articulado materializa a própria ficção projetada. No entanto, ela está igualmente disposta a pensar o problema da insurgência diante

da relação com o estrutural, com o cultural. Por isso, não caber nesse entendimento qualquer tipo de abandono às estruturas, mas uma crítica as suas formas de organização, seus limites e seus centros virtuais.

da normatização. Ou seja, a resistência que se abre no plano da agência, pois caso contrário o sujeito estará fadado às contingências.

É provida dessas leituras que Butler irá, primeiramente, ao encontro do movimento feminista em suas discussões sobre as estruturas de coerção e supostamente, seu lugar de reivindicação identitário, para posteriormente, ir de encontro e formular sua crítica mais contundente e mais conhecida acerca da ausência do sujeito do feminismo. Por isto, ela esclarece que o problema do sujeito do feminismo, é situá-lo numa lógica que ainda insiste no ontológico, pois estabelece a necessidade de tornar-se um “sexo-gênero”, especificá-lo como correspondente à uma ideia de mulher ou feminino, para daí engajar-se, supostamente, contra o maquinário de inteligibilidade da representação política. Ora, mas tal busca por estabelecer uma identidade primária ou estável de correspondência daquilo que seja o feminino, é o efeito mais restritivo do próprio maquinário. O que Butler (2018, p. 10) sugere é pensarmos “[...] 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?” Para radicalizar os seus argumentos ela encontra apoio e eco nas formulações dos pensadores e pensadoras *queers*, que extrapolam a identidade para a noção de multidões²³.

Para tornar mais acessíveis os argumentos de Butler, farei um certo caminho que resgatará a intenção ou a inteligibilidade do que buscavam as “ondas” do movimento feminista, e assim, ficará mais claro que, por trás dos pressupostos críticos do feminismo, sempre esteve enterrado em seu porão a premissa de certa identidade, que deveria localizar as mulheres sob o signo da alteridade, de um outro excluído do cenário político e nunca participativo, mas regido por algum traço substancial. Por mais que tais críticas gozem de grande aceitação e sejam efetivas para demonstrarem as desigualdades estruturais entre homens e mulheres, elas recaem no vício ontológico e reconstroem as produções fictícias de uma identidade sexual fixa. Tal questão, termina por sustentar lugares ontológicos que, em último caso, reificam regimes de poder. Neste sentido é que se fala da necessidade de uma virada ontológica²⁴ radical do feminismo, aquilo que Butler sugere.

²³ É um conceito que Preciado (2011) usará para se referir ao conjunto de pessoas definidas como anormais, a partir do dispositivo sexual de regulação normativa do corpo *straight*. Dispositivo este que encontrou em na proliferação tecnológica e na medicalização novas formas de controle e regulação dos corpos intersexuais e trans. Como o autor denuncia “[...] essa multiplicidade de anormais é a potência que o império sexual se esforça em regular, controlar, normalizar [...]” (PRECIADO, 2011, p. 13).

²⁴ O termo virada ontológica atribuído aqui sustenta a tese de que há uma ruptura com os pressupostos metafísicos da cultura ocidental. Pressupostos tais que sugerem uma substancialidade inerente à condição de humanidade, em detrimento das relações construídas na relacionalidade ou alteridade. Butler, em termos últimos ou radicais, sustentará que não há uma base sólida sequer que sustente uma teleologia do vir a ser, mas que este se dá discursivamente, por meio de uma performatividade que se sustenta na imanência.

Ao longo da exposição das “estratégias de sociabilidade” culturais, um problema central que o feminismo tentou combater foi o problema da *universalidade do sujeito*. Este “Sujeito”, demonstrado como condição e matriz inquestionável de uma *praxis* masculinista, localizava o homem no centro da história e segregou as mulheres ao status de subalternidade em diversos momentos e lugares. Para Beauvoir (1961) a mulher é sempre aquilo que precisa ser nomeado, por isso ela é o negativo do homem. Pensada como inferior e contingente em diversas culturas, sendo mantida submissa por uma dependência cultural que lhe atribui o status de um segundo sexo.

Chega-se à conclusão de que a “mulher” esteve, majoritariamente, retratada pelos discursos religiosos e filosóficos, a uma suposta condição de inferioridade espiritual e natural, respectivamente. Comumente, retratada a partir do olhar do homem, as mulheres oscilam, ora entre a posição de desejadas, ora de pecaminosas. Tal como expõe Perrot (1995, p. 13):

Até o século XIX, faz-se pouca questão das mulheres no relato histórico, o qual, na verdade, ainda está pouco constituído. As que aparecem no relato dos cronistas são quase sempre excepcionais por sua beleza, virtude, heroísmo ou, pelo contrário, por suas intervenções tenebrosas e nocivas, suas vidas escandalosas. A noção de excepcionalidade indica que o estatuto vigente das mulheres é o do silêncio que consente com a ordem.

Perrot (1995) seguirá desenvolvendo a ideia de que traçar uma história sobre as mulheres é se deparar com a constante representação da mulher segregada à esfera privada, à natureza, desempoderada da cena pública, responsável pela cria, pelo marido e pela gestão da saúde do lar²⁵. Apesar de Butler não refutar estes argumentos e inclusive concordar com a hierarquização do status das relações sociais, ela não cai no provocativo e tentador simulacro de dominação como equacionador da charada da submissão. Em seu livro *Problemas de Gênero* (2018) ela argumenta que retornar às ruínas históricas do “lugar da mulher”, a fim de “remontar” ou esclarecer o fio universal da submissão numa certa gênese do patriarcado²⁶

²⁵ Segundo Federici (2017, p. 22) durante o período do segundo milênio, principalmente a partir dos séculos XII e XIII, diversas mulheres foram ganhando certa autonomia, ganhando acesso a algumas ocupações e trabalhos que lhes davam alguma notoriedade. Entretanto, “[...] à medida que as mulheres ganhavam mais autonomia, sua presença na vida social passou a ser mais constante nos sermões dos padres que repreendiam sua indisciplina [...]”.

²⁶ Aqui, é necessário fazer uma vasta referência às teses de Gayle Rubin, uma vez que muitas teses butlerianas são referências epistemológicas inspiradas pelas teses anteriores de Rubin, principalmente, as que podem ser encontradas em dois de seus textos, intitulados *Pensando o sexo* (1984) e *Tráfico de mulheres* (1975). A partir destes dois textos, mas principalmente em “Tráfico de mulheres”, Rubin analisará a problemática de circunscrever a ideia de dominação ao termo patriarcado, não porque este seja insuficiente para relatar a opressão vivida pelas mulheres, mas por justamente, ser incapaz de pensar a separação e a construção da categoria sexo e gênero como termos não necessariamente vinculados. Em suas palavras Rubin (2017, p. 19-20): “[...] toda sociedade tem formas sistemáticas de tratar do sexo, do gênero e dos bebês. Esses sistemas podem ser sexualmente igualitários, pelo menos em teoria, ou podem ser “estratificados de acordo com o gênero”, o que parece ser o caso na maioria ou mesmo em todos os exemplos de que temos conhecimento. Mas é importante – mesmo diante de uma história desencorajadora – manter a distinção entre a capacidade e a necessidade que a humanidade tem de criar um mundo

esvazia o próprio movimento em sua contemporaneidade, porque sugere uma estrutura universal de opressão que, mais uma vez, elimina a diferença, o evento ou acontecimento singular e os processos de historização.

Desta feita, ao invés de pensar nestes critérios, ela sugere que a construção da representação da mulher, seja lá o que isso for, dá-se sob sistemática normatividade sexo-gênero, que encobre os fundamentos daquilo que pretende afirmar pela invocação de uma suposta natureza. As fronteiras desta normatividade, alega a pensadora, são “sempre nos termos de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico” (BUTLER, 2018, p. 30). Diante desta estratégia discursiva, Butler argumenta que a consequência é a ideia de uma unidade identitária, de uma definição clara e precisa sobre os atributos reconhecíveis na organização dos corpos generificados, ou seja, do que seria o homem e a mulher. Produzindo assim, uma ideia de gêneros inteligíveis, que seriam aqueles que “[...] em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo [...]” (BUTLER, 2018, p. 43).

Tal característica é apontada por Butler como um erro fundamental no qual o feminismo como movimento teórico e prático também ainda se engabelava ao procurar estabelecer o sujeito mulher. Se por um lado este movimento lutava pela emancipação das mulheres e combatia as diversas formas de violência, por outro, utilizava-se de um critério assaz normativo para pensar o contingente ao qual se referiam. No primeiro momento, muniu-se de um critério bastante heteronormativo, o que suscitou a manifestação de um feminismo lésbico como resposta; posteriormente, a necessidade de pensar o recorte classista e racista do movimento, e por fim, abriu-se às encruzilhadas plurais da interseccionalidade²⁷. No entanto, Butler, afinando-se ao movimento *queer* insurgente questionava radicalmente o lugar do sujeito

sexual e as maneiras empiricamente opressivas segundo as quais os mundos sexuais foram organizados. A palavra patriarcado abarca ambos os sentidos. Falar em sistema sexo/gênero, por outro lado, é usar um termo neutro que se refere ao domínio em questão e indica que a opressão não é algo inevitável, mas, sim, produto de relações sociais específicas que a organizam.”

²⁷ Posteriormente, no final do século XX e início do século XXI tais questões de articulação, interseccionalidade, marcadores sociais da diferença, situacionalidade e distribuição desigual da precariedade serão temas amplamente abordados pelo movimento feminista. Assim como, a “*mea culpa*” do movimento feminista às mulheres negras será devidamente posto em destaque, não sendo possível pensar um feminismo apenas para um tipo de mulher. Para melhor compreensão dos temas interseccionalidade, racialidade, distribuição desigual da precariedade e situacionalidade sugerimos a leitura das obras: *Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras* de Piscitelli (2008); *O que é interseccionalidade?* de Akotirene (2019); *Documento para o encontro de especialistas em aspectos de discriminação racial relativos ao gênero* de Crenshaw (2002); *Mulheres, Raça e Classe* de Davis (2016) e *Racismo e sexismo na cultura brasileira* de Gonzalez (1984). Acreditamos que a leitura dessas obras possibilita a compreensão de que maneira o movimento feminista, principalmente, o estadunidense e o brasileiro passaram a articular a necessidade de um alargamento da noção de identidade do sujeito mulher, de modo que pudesse incluir a maior diversidade de pautas, respeitando suas idiossincrasias.

feminino ainda reproduzido em seu espectro ontológico. Salientando que o problemático dessa tentativa de se destacar e afirmar o que a mulher “é”, a fim de poder organizar uma luta representativa por novos direitos, é que ao se afirmar diferente (na diferença aos) dos homens, as mulheres passaram a ser entendidas como o “não-homem”²⁸, como a peça oposicional da dialética “perfeita” dos sexos. Assim, agora havia duas reificações: o binarismo homem - mulher.

Esta compreensão continuava a reificar a categoria de sujeito que Butler gostaria de implodir num certo giro performático. A filósofa perseguia a possibilidade de compor um sujeito que fosse inteligível como devir, ou seja, que o critério mesmo de reconhecimento fosse visto em sua operação de negatividade e complexidade, ao invés de meramente afirmativo. Munida desta busca Butler (2018) elenca suas principais críticas ao movimento feminista, que se por um lado fora e é parte de sua influência e constituição como pensadora, também se revelou parte grande de seu contraditório. Tal fato se dá por três críticas resumidamente esboçadas adiante: **primeiramente**, não existe um sujeito feminino anteriormente existente à lei. É a própria lei em seu caráter produtivo que o produz; **em segundo**, não há uma identidade propriamente do feminino, já que não existe o “feminino” anterior; e **em terceiro**, não existe somente um sistema universal de opressão sobre as mulheres, mas uma variedade de relações que estabelecem diferentes opressões.

A partir das décadas de 80/90 do século XX, há uma ampla avaliação dos efeitos destas articulações, seus sujeitos e as demandas que passaram a ser priorizadas. Uma certa metodologia de interseccionalidade e entrecruzamento se fazia necessária e deslocava-se para cada vez mais distante o espectro de uma identidade primária da mulher. Segundo Miskolci (2020), o surgimento do movimento “LGBT” organizado em suas pautas e próximo do movimento feminista, tensionou ainda mais a noção de identidade, fazendo com que a linearidade dos “fatores de correspondência” entre sexo-gênero, fossem problematizados a partir dos modos distintos de organização (representação) dos corpos e do poder²⁹. O que revelou a problemática definição do termo “mulher” como argumenta Butler (2018, p. 10):

²⁸ Ratificamos que tal maneira oposicional não surgiu com a postura da segunda onda do feminismo. Ela pode ser encontrada em diversos períodos da história do pensamento ocidental (LAQUEUR, 2001). Mas tal ideia de oposição gozava de certo desnível. A mulher não era oposicional apenas, mas complementar. O que nos parece acontecer com a segunda onda do feminismo e a reivindicação de certa essencialidade da mulher (um tornar-se), é que se abria mão da complementaridade. Mas de algum modo ficava-se com a ideia de “fazer oposição”. Como se precisasse encontrar as marcas idiossincráticas da mulheridade, o tornar-se mulher. Ora, era um tornar-se mulher, um devir mulher e não homem. Então, encontrava-se de algum modo numa política de oposição.

²⁹ Quanto a relação dos corpos e a articulação com o poder na seara da luta feminista Butler (2018, p. 18-19) argumenta: “Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar. 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

A genealogia tomou como foco o gênero e a análise relacional por este sugerida justamente porque o “feminino” já não parece mais uma noção estável, sendo o seu significado de “mulher”, e também porque ambos os termos ganham esse significado problemático apenas como termos relacionais. Além disso, não é mais certo que a teoria feminista deva tentar resolver as questões da identidade primária para dar continuidade à tarefa política. 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?

Se Beauvoir havia deslocado a ideia teleológica do sexo para uma ideia teleológica do social, de que maneira o movimento feminista poderia “sair” desse paradoxal problema da delimitação da identidade para uma representação política? Como seria possível continuar articulando pautas e lutas pelo feminismo? O sujeito mulher enquanto uma matriz identitária precisaria reformular-se no âmbito da pragmática? A linguagem dá conta de nomear estas novas articulações entre identidade e representação? A construção política e o poder jurídico dão conta de legitimar identidades “trans-identitárias”?

2.3 (Trans)formações discursivas

Nesta miscelânea de questões deu-se certo diálogo entre o movimento *Queer* e o feminismo *mainstream*. Este, produzindo um devido encontro crítico, que pode ser entendido por aquilo que Preciado (2011; 2014; 2018) chamará de “Multidões queers” e era “farmacopornográfica”. Diante desta reivindicação por “transbordamentos e desconstrução” das identidades, o movimento feminista influenciado e inspirado por Butler, de filiação pós-estruturalista, passa a formular duras críticas ao *status quo* social, levando aos limites a ideia da linguagem, da construção das subjetividades (identidades) e dos corpos. De tal maneira que os binarismos Natureza x Cultura, Sexo x Gênero, Homem x Mulher, Heterossexual x Anormal, Público x Privado usados para justificarem os processos de inteligibilidade da matriz

relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. Se esta análise é correta, a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como “sujeito” do feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional. Assim, o sujeito feminista se revela discursivamente constituído, e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação, o que se tornaria politicamente problemático, se fosse possível demonstrar que esse sistema produz sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, ou os produz presumivelmente masculinos. Em tais casos, um apelo acrítico a esse sistema em nome da emancipação das “mulheres” estaria inelutavelmente fadado ao fracasso”.

heteronormativa, passam a ser entendidos como representações discursivas universais em sua manha sutil de poder.

É por meio destas articulações discursivas que a ideia de uma correspondência entre sexo-gênero-desejo-prática sexual se torna amalgamada. Onde o exercício da norma³⁰ cria mecanismos que visam a construir regularidades, por meio de disciplina e vigilância, tal qual especificou Foucault (1988). A própria atuação das normas compõe aquilo que idealizam, a partir de dispositivos³¹ que se estendem aos domínios das regras sociais. Tais regulações não se esgotam ou não se expressam apenas como leis, mas constroem certa ideologia regulatória, inserindo ideais de normalização. É uma trama mais sutil do que a especificação de proibido ou permitido, é propriamente a articulação de um *mainstream* social, como um lençol freático paradoxalmente subterrâneo e superficial, amplamente irrigado nos códigos sociais de conduta, ao ponto de virtualizarem sua presença e borrar a construção de sua gênese. É desta forma, que as regulações de gênero constroem visões de sexualidade, a partir de aplicações normativas que constroem o campo da realidade, em seu pano de fundo e as operacionalizam no corpo.

A regulação de gênero, como dita acima, faz-se a partir de uma capilarização sistemática, plural, repetitiva e vigiada entre os atos e as codificações sociais. É propriamente o que Foucault (1988) nomeou como dispositivo disciplinar sexual e que o movimento *queer* destacará em sua crítica. Segundo o autor, a heterossexualidade constitui-se em dois momentos históricos: 1) o da heterossexualidade compulsória que articula-se num exercício que define o que seria a homossexualidade, a partir de manuais médicos e psiquiátricos, ou seja, o surgimento do personagem do anormal por meio das ciências ditas naturais, ao final do século XIX; e 2) o da heteronormatividade que se constitui num marco social que constrói a vivência heterossexual como a norma, subjugando a todos, inclusive a população LGBTQIA+.

³⁰ Quanto ao conceito de Norma na obra de Foucault ela se posiciona diferentemente dos conceitos de “lei” ou “soberania”. Segundo o autor, a lei tem força repressora, enquanto o poder tem um aspecto diferenciado, pois ele constitui. Este poder de constituir como exercício fundamental de construir indivíduos e organizar sociedades é compreendido como Norma. Normas regulatórias, disciplinares, etc. Segundo Castro (2009, p. 390) Foucault estabelece 5 diferenças fundamentais entre Lei e Norma: 1) A norma refere-se comparativamente às ações do indivíduos, seus atos e condutas, enquanto que a Lei compara os indivíduos a um corpus abstrato de condutas positivamente demarcadas; 2) A norma diferencia a partir de certa mediana social, enquanto que a lei constrói sua dimensão em comparação a outras leis; 3) A norma qualifica e hierarquiza de modo quantitativo, enquanto que a Lei o faz sob a querela do proibido ou permitido; 4) A norma busca homogeneizar, enquanto que a Lei busca condenar; e 5) A Norma traça as fronteiras do normal, anormal, enquanto que a Lei não tem fronteiras, apenas condutas condenadas ou permitidas.

³¹ Dispositivo no pensamento de Foucault é bastante amplo, entretanto definiremos a partir de Castro (2009) como “[...] rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regimentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito. [...] [ele] estabelece a natureza do nexos que pode existir entre esses elementos heterogêneos” (CASTRO, 2009, p. 124).

A partir do deslocamento da seara identitária para a “construção” da subjetividade e os modos de anúncio de corpos e devires, o feminismo de terceira onda em diálogo ao movimento *queer*, engajam-se na crítica foucaultiana de que “é o dispositivo de sexualidade que, em suas diferentes estratégias, instaura essa ideia “do sexo”; e o faz aparecer.” (FOUCAULT, 1988, p. 144). Em concordância a esta tese que Butler anuncia ser insuficiente ver o sexo como produção natural, como biológico, enquanto o gênero seria o devir social, um produto refinado das relações de poder, em suas palavras:

Se o gênero ou o sexo são fixos ou livres, é função de um discurso que, como se irá sugerir, busca estabelecer certos limites à análise ou salvaguardar certos dogmas do humanismo como um pressuposto de qualquer análise do gênero. O locus de intratabilidade, tanto na noção de “sexo” como na de “gênero”, bem como no próprio significado da noção de “construção”, fornece indicações sobre as possibilidades culturais que podem e não podem ser mobilizadas por meio de quaisquer análises posteriores. **Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura.** Isso não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal. Assim, a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como domínio imaginável do gênero. (BUTLER, 2018, p. 30-31, grifo nosso).

O que Butler (2013; 2015; 2017; 2018; 2019a; 2019b) está propondo é uma reflexão profunda acerca do último reduto de estabilidade do ser, pondo em xeque a inquestionabilidade da diferença sexual, anatômica, biológica e psíquica. Estendendo a crítica à aparente “certeza” de que o sexo funcionaria como um marcador estável e “compreensível”, a partir de uma lógica icônica de correspondência, onde o imaginário representacional do que é feminino ou masculino “grude” à semelhança de um molde exato no corpo da fêmea ou do macho, respectivamente.

Tal ideia parecia ser o último elo de resistência à crítica da diferença natureza *versus* cultura problematizada pelas teses culturais feministas. Pois, o sexo, ainda parecia gozar de um suporte “natural” (materialidade inquestionada) e o gênero um suporte “cultural” de correspondência. Assim haveriam dois correspondentes para dupla qualidade de manifestação da realidade humana. Vale ressaltar que a filósofa não está questionando a existência da materialidade do sexo, sequer as diferenças dos corpos que “parecem”, por vezes, alinharem-se em dois caminhos distintos. Mas o que ela está questionando e demonstrando é que não se tem acesso ao corpo como fato “bruto”, e que o apelo a qualquer organização da materialidade dos corpos (seja em termos sexuais ou de gênero) já faz uso de construtos sociais amparados pela política imaginária (por antecipação) que anuncia aquilo que parece ter sempre estado ali.

O que Butler está trazendo para a seara da materialidade dos corpos não é bem uma novidade, ela apenas aplica de modo radical conceitos que já estavam em Wittgenstein³²; em Nietzsche³³; em Foucault³⁴; em Freud³⁵; e em Derrida³⁶. Demonstrando assim, que apelar para a ideia de que exista um real do sexo (biológico) que como uma substância (essencializada) poderia ser localizada e fixada para demarcar limites claros e precisos sobre as subjetividades corporais é impossível sem o apelo à metafísica da substância.

Consequentemente, Butler está a fim de ir além, ela quer demonstrar que o natural é desde sempre tido como regulação cultural, pois a condição para que o Sujeito reconheça a si mesmo, seu corpo, é que ele esteja inserido na dialética simbólica e compartilhe dos jogos linguísticos. Sendo assim, ao fazer uso dos signos que ele precisaria “já ter aprendido” para entender a si mesmo como homem ou como mulher, já estaria inserida a própria ideia da diferença, a partir dos usos linguísticos que ele é forjado e faz uso. Ou seja, para que o sujeito se perceba como sujeito, ele precisa se sujeitar às condições culturais e partilhar de jogos de linguagem, nos quais, a própria noção da diferença sexo/gênero já está inserida no discurso.

A sua aproximação a uma epistemologia *queer* amparada em Foucault e Jacques Derrida, dá-se em face do duplo deslocamento que estes fazem à dialética hegeliana³⁷ como

³² Com Wittgenstein (1991) é possível depreender a partir de sua obra “Investigações filosóficas” a reviravolta que este dá na noção de ontologia. O autor demonstra que toda e qualquer materialidade descrita pela linguagem não pode nunca “tocar” o real do fenômeno ao qual ela se propõe descrever. E que não existe o objeto pensado enquanto “função” preestabelecida, mas que todo e qualquer objeto representa seu uso. Daí que uma cadeira para uma criança pode representar um parque, para um jovem na solitária pode representar tortura e para um devoto pode representar um trono cuja imensidão do seu deus se assenta.

³³ Nietzsche (2001) formula em sua obra “A gaia ciência” o problema da morte do sujeito, a retirada dele da metafísica e seu pretense nascimento na linguagem.

³⁴ São diversas as influências que Foucault provocou em Butler, mas restrito a este movimento que estamos explicitando de problematizar a materialidade do sexo, podemos demonstrar os conceitos de “Poder-Saber”, o “real do sexo” e o conceito de “verdade”.

³⁵ Butler fará uso de modo crítico do próprio conceito de pulsão, fantasia e castração para pensar especificamente o problema aqui abordado. Lembremos, nesta oportunidade, a tese paradoxal que sustenta o sexual na psicanálise é, a saber: a “percepção” do perigo da castração **literal** do pênis por parte dos meninos e da Inveja da **literalidade** do pênis, ausente nas meninas, castradas desde sempre. Tal tese é encontrada em **Três Ensaios sobre a teoria da Sexualidade** (FREUD, 1972). Aqui atentamos para o ato falho epistemológico, a saber: a ideia de que o Sujeito é inaugurado a partir de sua relação com a fantasia, ou seja, pela organização do princípio do prazer, mas contraditoriamente é a partir da literalidade do corpo como “percebido”. Não se sabe se apela à realidade para sustentar a fantasia ou se à fantasia para sustentar a realidade. Tal tensão será até o fim das obras culturais de Freud articulada pela metafísica da pulsão como conceito limite entre o social e o biológico.

³⁶ Inspirada por Derrida, Butler faz uso da sua teoria crítica dos “atos de fala”. Ela trabalha com dois conceitos encontrados, principalmente, em duas obras do autor, a saber: **A escritura & diferença** (1971) e **Gramatologia** (1973). Desta forma, ela traz para a sua teoria da performatividade de gênero aquilo que Derrida usa para problematizar na linguagem sob as categorias de *iterabilidade* (propriedade do signo ser sempre outro na sua mesmidade) e *citacionalidade* (propriedade do signo de ser retirado de seu contexto original e ser deslocado. Produzindo por isso mesmo, em seu manejo aquilo que se entende como significação).

³⁷ Segundo as palavras de Salih (2019, p. 54), Butler analisa a teoria do signo de Derrida da seguinte maneira: “De acordo com Butler, a afirmação de Derrida de que o signo não consegue chegar à completude constitui um desafio a Hegel porque revela que a “ambição” do sujeito de atingir o ser absoluto é uma impossibilidade. Se o sujeito é construído na linguagem e se a linguagem tal como é teorizada por Derrida é incompleta e aberta, então o *próprio*

condição de aquisição de identidade e reconhecimento. Tal deslocamento se dá, respectivamente, na ideia de poder e na ideia de signo, o que possibilitará o deslocamento da ideia do desvio patologizante para diferença³⁸. Este deslocamento tencionará sobremaneira, as organizações epistemológicas que instauram a noção de identidade sempre amparada por um sistema fechado e *a priori* de relação. Neste esquema, as rupturas são sempre pensadas como anomalias, como exterioridades ou como a negação do universal, o que corrobora a tese de certo propósito ontológico. Desta feita, assim como o movimento *queer*, Butler reivindicará uma desontologização radical daquilo que se entende como identidade, porque esta, está subsumida nos termos de uma dialética que infere um referente puro, não à toa, sempre presumido como disposição heterossexual do desejo e sua organização social no binômio homem e mulher. Esta construção nos termos da heterossexualidade produz e desaloja, simultaneamente, sujeitos lidos como “anormais” da esfera política possível.

Por isso, implodir criticamente o dispositivo de sexualidade, a partir da análise dos seus mecanismos sociais tensiona para além dos binarismos denunciados por Derrida (1971) e possibilitam que corpos sejam concebidos como performatividade e potência, e não como uma exceção sempre colocada à margem pela lógica heteronormativa (PRECIADO, 2011). A necessidade de pensar a produção performativa, insere-se num conjunto de restrições e (im)possibilidades que impulsionam e sustentam propriamente a imanência. Como aponta Miskolci (2007, p. 11), a teoria *Queer* “[...] como uma crítica sem sujeito (*subjectless*), foca em um amplo campo de normalização (Wagner, 1993) como lócus de violência social, para as estruturas sociais hegemônicas que criam sujeitos como normais e naturais por meio da produção de outros perversos [...]”.

A partir do exposto durante este capítulo, acredito ter contemplado, ainda que não exaustivamente, o primeiro objetivo específico. Pois ao expor o marco teórico desta pesquisa e as principais fontes nas quais o pensamento de Butler se filia, construí uma jornada em torno

sujeito será igualmente caracterizado por sua incompletude”. Por sua vez, quanto à teoria de poder de Foucault, Butler analisa da seguinte maneira: “Afastando-se da cena única de dominação descrita por Hegel, Foucault caracteriza as estruturas de poder como difusas mais do que concentradas, produtivas mais do que simplesmente coercitivas. Em outras palavras, para Foucault, o poder não emana de uma fonte única ou singular nem atua estritamente de maneira repressiva. Do mesmo modo, Foucault não supõe que a história seja unificada nas suas origens e fins, mas a caracteriza em termos de divisão, de divergência e de luta de forças. [...] Nesse conflito sem origem nem fim, a unidade dialética será sempre superada, e o modo de análise histórica de Foucault, ou a “genealogia”, busca explicitamente a diferença e a heterogeneidade para destituir aquilo que Foucault chama de “grande querer-saber”. (SALIH, 2019, p. 55).

³⁸ Segundo Salih (2019, p. 55): “[...] para ambos os pensadores, a diferença e a divergência solapam qualquer tentativa de instaurar uma identidade, e a *Aufhebung* de Hegel, a suprassunção da diferença na mesmidade, é vista como uma negação da diferença e uma estratégia de ocultação através da qual se instaura um sujeito fictício e idêntico a si mesmo [...]”.

do problema da identidade enquanto regulação generificada. Butler, ao eleger o problema do gênero e suas formas de regulação como ponto nodal de sua crítica, acaba por tangenciar os diversos conceitos elencados durante o capítulo. O efeito de sua *praxis*, dá-se por certa apropriação singular, na qual as fronteiras são sempre alargadas criticamente, a fim de possibilitarem novas leituras, novas perguntas e novos problemas. A autora, inicia seu projeto filosófico a partir de Hegel, com sua tese de um sujeito que deseja o reconhecimento; posteriormente, as teses pós-estruturalistas lhe fornecem o subsídio para repensar as fronteiras (os limites) do próprio processo de inteligibilidade do reconhecimento; e por fim, o encontro com os diversos movimentos feministas e *queer*, possibilitam-lhe pensar o gênero como uma ficção criada e reificada, a partir de práticas disciplinares e constitutivas que impõem um regime heteronormativo. Em face destas influências e do projeto crítico butleriano, darei continuidade no próximo capítulo demonstrando os limites da concepção do corpo sexuado, assim como da identidade, na regulação “inteligível” construída pela psicanálise, em suas fantasias de gênero.

3 DA ONTOLOGIA (FUNDAMENTO) CORPORAL

Um sistema de “sexo / gênero” consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana. (RUBIN, 2017, p. 11).

A lei que proíbe essa união é a mesma que a incita, e já não é possível isolar a função recalçadora da função produtiva do tabu jurídico do incesto. (BUTLER, 2018, p. 137).

Ao nos depararmos com a obra de Butler e acompanhar desde seus primeiros escritos observamos que o interesse pela questão do sexo/gênero é persistente, talvez porque ela afirme contundentemente que ninguém pode existir sem a assunção de um gênero e dedica-se a compreender de que forma se dá essa “obtenção”. Vale alertar que as próprias palavras neste território são traiçoeiras, senão insuficientes, vide o termo “obtenção” usado. Não se trata apenas do fato de que as palavras digam algo e com este algo possamos entender de modo equivocado, há de fato uma insuficiência linguística que gera uma série de percalços ao próprio exercício ao qual Butler se dedica, assim como todas as pessoas que (des)constroem o gênero³⁹. Quanto a isto Butler em entrevista para Prins e Meijer (2002, p. 159) sustenta que “[...] a ideia não é baixar uma proibição contra o uso de termos ontológicos mas, ao contrário, usá-los mais, explorá-los e resgatá-los, submetê-los ao abuso [...]”. Aqui vemos Butler muito próxima de sua área propriamente, a filosofia da linguagem. Tal aproximação encontrará nas teses discursivas de Foucault e, posteriormente, em Derrida os elementos que comporão seu cadinho epistemológico acerca da possibilidade de um ser “fazer e desfazer” gêneros.

Como estava dizendo, com seus primeiros textos, absorvemos a ideia de que certa dialética social confecciona um status relacional onde a pessoa para tornar-se sujeito deve ser inserida na lei do Desejo, ou seja, tem que de modo hegeliano, engajar-se na busca de sua própria consciência (reconhecimento), que por sua vez só se dá a partir de outra consciência. Para que o ser se tome como objeto de sua própria reflexão é preciso que esteja imbricado num esquema de relações que o obriguem e possibilitem à aquisição de certa consciência de si. No

³⁹ Como exemplo desta questão dos limites da linguagem para expressar a tensão entre ontologia e não ontologia ou negação, sugiro uma entrevista: *Como os corpos se tornam matéria* (2002), onde Baukje Prins e Irene Meijer vão indagar qual é a dimensão paradigmática do verbo haver em afirmações do tipo: “não há um ator por trás do ato” ou “há uma matriz de relações de gênero”. Butler por sua vez, ao invés de dedicar-se ao paradoxo sugere que mais importante seria nos perguntar acerca de quais condições foram necessárias para que chegássemos a este tipo de afirmação ou como ela mesma anuncia: “Em outras palavras: como a própria questão epistemológica se tornou possível?” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 159). E continua seu percurso ou seu rastro sugerindo Foucault como base: “esse passo tem a ver com a indagação sobre como certos tipos de discurso produzem efeitos ontológicos ou operam através da circulação de movimentos ontológicos” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 159).

esquema hegeliano clássico é a dialética entre o senhor e o escravo, sob os termos filosóficos de o Mesmo e o Outro (alteridade). Nesta esfera social do nós, o ser confecciona por meio de luta, um reconhecimento de si através do embate com outras consciências, onde é preciso por à prova a si mesmo para que esta se diferencie. Este é o movimento clássico do desejo, uma vez que o ser para impor o seu desejo precisa negar o desejo do outro e vice-versa, deste modo ser um eu é estar sempre imbricado com o outro, não há um eu esvaziado, solipsista.

Por isso, conhecer a si estando imbricado nos jogos práticos das articulações do nós, implica estar historicamente construído e ser portador de uma discursividade mediada, que inscreve o sujeito na esfera da possibilidade de existência. Ao seguirmos tal pensamento e constataremos que cabe ao sujeito certa ação de lutar para aquisição de reconhecimento, parece que as condições culturais estão expostas para a devida aquisição, a bom termo, daquilo que convém dizermos reconhecimento. O que por si só já é problemático, porque infere igualdade de condições de acesso ao jogo do reconhecimento discursivo; porque infere que o reconhecimento é capaz de alcançar a todos totalmente ou sistematicamente. Tais argumentos serão devidamente criticados pela autora ao expor o caráter dialético ao qual se estrutura o pensamento hegeliano, assim como, ao expor o limite imaginário ao qual estas categorias são confeccionadas, de modo que estrangulam o ser que é forçado às fronteiras do “inteligível”.

Butler quer reivindicar um problema mais delicado, pois ele é anterior ou coincidente ao próprio problema do reconhecimento, em outras palavras, ele demonstra e amplia o problema da discursividade que pretende “revelar” como se dão os jogos de reconhecimento. A saber, propriamente, o problema do corpo que ela explorará pela via da submissão deste ao sexo. Segundo ela, pergunta-se: o corpo está lá desde sempre nesta lógica do reconhecimento só para crescer a ele o espírito? Como um corpo (anteriormente falando)⁴⁰ que já existe e, posteriormente é inserido no campo das trocas simbólicas, no campo do discurso? Como um corpo suporte?

O que ela está fazendo é elevando o corpo a uma preocupação teórica genuína, uma vez que a maneira como a filosofia tem lidado com o corpo até o momento é sempre de modo secundário (LE GOFF, 2011; LE BRETON, 2003; 2011). Ela argumenta que se parte determinante da constituição do sujeito é a própria capacidade de ser generificado para que tenha consciência de si, uma vez que é impossível a pessoa reconhecer a si sem a inscrição de um gênero, qual é a relação da episteme moderna com o corpo? Ele é inferido *a priori*? A inscrição de um gênero dar-se-á sobre uma superfície vazia? Ou já possui “herança”? Quais são

⁴⁰ Com isso Butler não está questionando se existe algum tipo de materialidade, ela está questionando se há algo entendido como “corpo”, ou seja, já organizado, estruturado ou de certo modo universal.

as formas de localizarmos a existência em termos ontológicos desse corpo *a priori*? Em que termos o corpo surge como uma inscrição na dialética do social? E mais radicalmente, se a consciência de si é uma “substância” forjada no tempo, a partir das condições sociais de trocas discursivas, como é possível haver a diferença? Não estariam todos os corpos condicionados de certo modo, a uma diversidade limitada à grade de inteligibilidade dos termos operados pelo corpo público? Se não, como se forja a experiência do sujeito que estando na malha do social constitui-se como não reconhecível ou resistente ao reconhecimento (a esta malha), nos termos da dialética proposta?

Butler faz um exercício filosófico genuíno e provoca as epistemes que encontravam na superfície passiva do ontológico, o espaço necessário para construir suas teorias sobre seus espíritos diversos. É a velhíssima métrica de um *Logos* construído sobre os destroços silenciados de uma negatividade. O curioso e sintomático é que o corpo sempre esteve ali, aos olhos de todos, mas sempre domesticado, apagado, silenciado, ignorado ou domado pelo cultural (espiritual). O que a autora fez foi simplesmente dizer: mas nesta luta por reconhecimento (identidade, consciência), vocês estão inferindo que o corpo dá-se de que modo? Ele aparece? Ele sempre esteve? Ele é universal? Ele é passível de ser inscrito? A autora destaca em seu processo crítico que o corpo como colocado até então, pelas teorias iluministas e estruturalistas foi utilizado como pedra de fundição, como argumento ontológico pré-discursivo, substância imóvel não refratária e domesticável.

Pensar o corpo é importante, segundo a filósofa, primeiramente, porque ao expor as bases que o condicionam a tal status, alcança-se a grade de inteligibilidade construída sobre o “natural” que o corpo presumivelmente representa. Em segundo, porque se a condição da aquisição de identidade (consciência) é a capacidade de engajar-se e ser engajado corporalmente pela discursividade, ou seja, por forças externas a nós mesmos, então os distintos modos de nomeação, situação e mobilização agem/produzem sobre nós determinadas forças em detrimento de outras. Em outras palavras, deslocar o sentido significado até então de corpo, possibilita deslocar a pedra fundadora cujo *Logos* está alicerçado. Como consequência, abrem-se outras possibilidades de vidas (corporais) vivíveis (?).

Em *Foucault and the paradox of bodily inscriptions* (1989) Butler começa o texto associando Foucault à ideia de que o corpo é construído. Em seus diversos escritos o autor explora a ideia de que não há nenhum dado que nos suponha reconhecer a universalidade do ser, nem mesmo o seu corpo funcionaria como base para tal (FOUCAULT, 1999). Foucault ratifica que a sexualidade sempre é construída nos termos do discurso e do poder, onde a história em seu gesto opressor, repressor e generativo inscreve seus significados. Tais assertivas são

muito valiosas para Butler que está interessada em pensar de que maneira, socialmente, dá-se uma certa genealogia do corpo. Entretanto, Butler sugere que o modo de inscrição cultural constante ao qual Foucault faz alusão, como sendo o “drama único” que atua constantemente sobre o corpo configura uma ideia de “[...] haver um corpo anterior a essa inscrição, estável e idêntico a si mesmo [...]” (BUTLER, 2018, p. 225). Ou seja, Foucault situa a lógica do corpo e da cultura no binômio natureza x cultura para a autora, e de certa forma, condiciona o surgimento do cultural ao controle corporal. Alegando que porque este é devidamente destruído e silenciado que o cultural é possibilitado⁴¹. Quanto a isto, Butler (2018, p. 226) ratifica:

Ao afirmar um corpo anterior à sua inscrição cultural, Foucault parece supor a existência de uma materialidade anterior à significação e à forma. Sendo essa distinção essencial à operação da tarefa da genealogia, tal como definida por ele, a própria distinção é excluída como objeto da investigação genealógica. Ocasionalmente, em sua análise de *Herculine*, Foucault ratifica a noção de uma multiplicidade de forças corporais pré-discursivas que irrompem pela superfície do corpo para desbaratar as práticas reguladoras de coerência cultural, impostas ao corpo por um regime de poder compreendido como uma vicissitude da “história”. Recusada a presunção da existência de algum tipo de fonte pré-categórica de ruptura, ainda será possível dar uma explicação genealógica da demarcação do corpo como essa prática significante?

Quanto a esta pergunta Butler afirma que a demarcação deste corpo como prática significante⁴², ou seja, como parte componente da troca simbólica, não se dá ora por uma história reificada de inscrição, ora por uma superfície de forças pré-discursivas, mas como uma “[...] estruturação difusa e ativa do campo social [...]” (BUTLER, 2018, p. 226). Com isso, a autora não nega a ideia de normatividade de Foucault, tampouco sua tese das formações discursivas⁴³. De certo modo ela radicaliza a pergunta Foucaultiana “como foi possível o que

⁴¹ Tese de certo modo semelhante com a Psicanálise, que entende haver um embate irremediavelmente trágico, supostamente, entre a Cultura e a Natureza, que é representada pelas pulsões, pelo corpo anteriormente posicionado para obter satisfação. Não à toa, a ideia de possibilidade cultural na psicanálise é estabelecida com o advento de um tabu, que tem como função distanciar, proibir e regular um “desejo natural”, atávico do filho pela mãe. Essa discussão sobre o embate entre o cultural e o pulsional pode ser contemplado de sobremaneira na obra *O mal estar na civilização* (1996) de Sigmund.

⁴² Significante segundo Zizek (2010, p. 46) é “um termo técnico, cunhado por Saussure, que Lacan usa de modo muito preciso: não é simplesmente o aspecto material de um signo (em contraposição a ‘significado’, seu sentido), mas um traço, uma marca, que representa o sujeito. Sou o que sou através de significantes que me representam, significantes constituem minha identidade simbólica”. Nas palavras de Lacan (1992, p. 45) o significante “se articula por representar um sujeito junto a outro significante”.

⁴³ Na perspectiva foucaultiana “Saber” e “Poder” não estão desvinculados, não sendo possível existir um saber que seja imparcial ou isento de intencionalidade. De modo que há a necessidade de deslocar o Saber de um conjunto de afirmações que seriam o conjunto de dizeres sobre aquilo que a verdade “é”, para um conjunto de afirmações que surgem mediante condições particulares da produção da verdade a ser estudada. Com isso, a análise das práticas discursivas sobre este objeto e as formas de verificação surgem como análise do discurso. Desta forma, o Saber passa a ser uma “área”, ou melhor, uma categoria que inclui os *Discursos* e o conjunto de *Enunciados*. Foucault ao tentar compreender como o Saber operava e de que maneira se articulava com o Poder, procura estabelecer a “unidade do discurso” que viabilize certa “aparência” de estabilidade do fenômeno a ser compreendido. Em sua obra “A arqueologia do Saber” (FOUCAULT, 2020), o autor organiza a análise do discurso em quatro dimensões, a saber: o conceito; os objetos; os modos de enunciação; e as estratégias discursivas. A partir

é?” (CASTRO, 2015, p. 16) na tentativa de compreender as formações discursivas que dão base às epistemes em busca da verdade⁴⁴.

Butler está perscrutando exatamente qual é o status de inscrição que os diversos autores estão dando ao corpo. Saber como a construção da identidade se dá quando você insere o corpo na equação é completamente diferente de presumir um corpo, seja como este for (pulsional, estrutural, biológico, simbólico, fático, etc.). A angústia de pensar tal materialidade ou materialização que o corpo sexuado assume, levou Butler a um deslocamento dos pressupostos dados, terminando por pleitear a desontologização radical do corpo. De modo que, este passa a existir em (por) seus ritos, a partir de “scripts” já socialmente ensaiados, compartilhados e inculcados. Ao ratificar que os corpos não são preexistentes no sentido de acessíveis, ela tangenciou certa fenomenologia dos atos em seus primeiros escritos, mas logo encontrou limites porque sempre se retornava para a ideia de inscrição, de construção, o que tampouco lhe assegurava sobriedade conceitual necessária para pensar a facticidade sem fazer apelo a uma ontologia. Esta repetição parece uma sina que a perseguirá por um tempo, talvez pelo corpo sexuado se tornar um conceito radicalmente limítrofe para o pensamento⁴⁵ e por sustentar (inscrever) toda uma gama heterogênea de discursos. Como coloca Demetri (2018, p. 42): “[...] é curioso como ela seria acusada, posteriormente, de praticar precisamente o que parece rejeitar em determinadas teorias, o corpo como mera superfície de inscrição [...]”. Fiquemos com esta questão indicada por Demetri (2018), guardada no bolso do colete, pois

de sua análise é demonstrado que as estratégias discursivas, a partir de seus modos de enunciação particulares manejam conceitos e modelam os objetos.

⁴⁴ Butler adota a perspectiva de “verdade” de modo crítico, tal qual a posição de Michel Foucault (2018): “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. Em nossas sociedades, a “economia política” da verdade tem cinco características historicamente importantes: a “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns aparelhos políticos ou econômicos (universidade, Exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas “ideológicas”)” (Ibidem, p. 51-52).

⁴⁵ Segue as palavras da autora: “tentei me sujeitar à disciplina de permanecer no tema, mas descobri que não poderia fixar corpos como simples objetos do pensamento. Além de os corpos tenderem a indicar um mundo além deles mesmos, esse movimento para além de sua delimitação, movimento do próprio limite, também pareceu ser bastante fundamental para mostrar o que os corpos “são”. Continuei perdendo o controle do tema. Demonstrei ser resistente à disciplina. Inevitavelmente, comecei a considerar que talvez essa resistência fosse essencial ao que tinha em mãos [...]” (BUTLER, 2019b, p. 9).

retornarei para ela num momento oportuno quando dedicarei algumas páginas para discutir a suposta confusão feita por Butler ao tentar dar uma resposta ao problema do corpo, em *Problemas de Gênero* (2018). Por hora, desenvolverei a exposição da questão do corpo e da sexualidade por terceiros, cuja importância foi e é fundamental para pensar as teorias culturais da modernidade, e cujas teses serão objeto de interesse destacado por Butler.

3.1 Impressões ontológicas estruturais

Em *Problemas de Gênero* (2018), engajada na tarefa de demonstrar como as diversas epistemes trabalhavam a ideia do corpo em sua ontologia sexual, a filósofa dedica-se à leitura pormenorizada dos conceitos afins, em Lévi-Strauss, posteriormente, em Freud e em Lacan. As escolhas não são à toa, haja vista, serem estes autores criadores de marcadores epistemológicos (categorias) de suma importância para pensar a diferença sexual para os estudos culturais da modernidade. Assim como, funcionam como teorias limítrofes entre o propriamente “natural” e “cultural”. Ou seja, pretendem demonstrar de que maneira a aquisição de uma subjetividade é viabilizada, contrapondo-se a um natural pré-discursivo. Tal feito será perseguido com afinco pela psicanálise, que encontrará nos processos sexuais a gramática epistemológica de seus esforços.

Em Lévi-Strauss, Butler (2018) explora a relação homoerótica de reciprocidade entre os homens⁴⁶. A autora alegará que esta relação é entendida (mas não anunciada) como

⁴⁶ Aqui, é necessário fazer outra referência às teses de Gayle Rubin, principalmente em *Tráfico de mulheres* (1975), onde ela formulará a crítica sobre a “troca de mulheres” encontrada no estruturalismo de Lévi-Strauss, sob estes termos: “Não se trata simplesmente de haver troca de mulheres nos sistemas de parentesco. Os sistemas de parentesco trocam acesso à sexualidade, status genealógicos, nomes de linhagens e de ancestrais, direitos e *peessoas* – homens, mulheres e crianças – em sistemas concretos de relações sociais. Essas relações sempre incluem certos direitos para os homens, e outros para as mulheres. “Troca de mulheres” é um termo resumido para expressar que as relações sociais de um sistema de parentesco especificam certos direitos dos homens sobre suas parentes mulheres, e que as mulheres não possuem os mesmos direitos, nem sobre elas próprias, nem sobre seus parentes homens. Nesse sentido, a troca de mulheres é uma percepção profunda de um sistema no qual as mulheres não possuem plenos direitos sobre si mesmas. O entendimento da troca de mulheres se complica se ela é vista como necessidade cultural ou utilizada como único instrumento de análise de um dado sistema de parentesco.” (RUBIN, 2017, p. 29). Vale frisar que Rubin, nem Butler estão discutindo sobre a veracidade dos fenômenos descritos por Lévi-Strauss, não se trata de pensá-lo como um forjador dos fatos. O que está sendo apontado por Rubin, desta sua análise em 1975, e que será apropriada por Butler é: há uma economia fundante e fundada pelo sistema sexo-gênero e, torna-se problemático ver e reduzir “a troca de mulheres” como único princípio a estruturar toda a dimensão cultural. Ou seja, a crítica está sendo direcionada à estreiteza hermenêutica de considerar tal fenômeno a partir da leitura heterossexista. Por fim, vale especificar o conceito de sexo-gênero em Rubin (2017) uma vez que será iluminador às teses críticas de Butler, segue-se: “Na falta de um termo mais elegante, chamo a essa parte da vida social de “sistema de sexo/gênero”. Como definição preliminar, podemos dizer que um “sistema de sexo / gênero” consiste em uma série de arranjos por meios dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (RUBIN, 2017, p. 11).

marca de hierarquização entre homens e mulheres. Pois esta se dá uma vez que o enlace masculinista é lido como consequência de um compartilhar fraterno entre estes, todavia, só alcançado e devidamente operacionalizado pelo significante mulher, posto como objeto necessário e eficaz de troca/tráfico. Deste modo, o que entra em jogo é uma relação entre os homens e, de maneira alguma fica claro se é criada uma relação entre as mulheres. Estas são entendidas como um meio possibilitador e necessário (não há outro) da relação entre aqueles. Butler argumenta que a ideia de as mulheres funcionarem como objeto mediador de troca entre homens, não é problematizado pelo autor, mas “reconhecido” em sua estrutura, como um dado organizacional do sistema simbólico de parentesco, onde cita Lévi-Strauss – “[...] o surgimento do pensamento simbólico deve ter exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas a serem trocadas [...]” (BUTLER, 2018, p. 81). Tampouco, o autor dá destaque a qualidade libidinal das relações homoeróticas entre os homens, mas apenas as entende como um traço masculinista estrutural.

Em seguida, a autora ao refletir sobre o tabu do incesto relatado por Lévi-Strauss aponta a imperícia categorial com a qual este explica sua aproximação ao pensamento psicanalítico, de certo modo. Nas palavras de Butler (2018, p. 82-83):

A lei que proíbe o incesto é o *locus* da economia de parentes com que proíbe a endogamia. Lévi-Strauss afirma que a centralidade do tabu do incesto estabelece o nexos significante entre a antropologia estrutural e a psicanálise. [...] para Lévi-Strauss, o incesto não é um fato social, mas uma fantasia cultural muito difundida. Presumindo a masculinidade heterossexual do sujeito do desejo, Lévi-Strauss sustenta que o “desejo pela mãe ou irmã, o assassinato do pai e o arrependimento dos filhos indubitavelmente não correspondem a nenhum fato ou grupo de fatos a ocupar um dado lugar na história. Mas talvez expressem simbolicamente um sonho antigo e vivido”. Num esforço para afirmar a percepção psicanalítica da fantasia incestuosa inconsciente, Lévi-Strauss refere-se à “magia desse sonho, ao seu poder de moldar ideia que são desconhecidas dos homens [...] os atos evocados [pelo sonho] nunca foram cometidos, porque a cultura se opõe a eles em todos os tempos e em todos os lugares”. Esta afirmação deveras surpreendente nos dá uma percepção não só da visível capacidade de negação de Lévi-Strauss (atos de incesto “nunca foram cometidos”!), mas também da dificuldade central decorrente da suposição da eficácia dessa proibição. O fato de a proibição existir não significa absolutamente que funcione. [...] O fato de que os desejos incestuosos sejam fantasísticos não implica de modo algum que deixem de ser “fatos sociais”.

A filósofa destaca que tal tabu do incesto, infere uma verdade, a torna culturalmente universal, inteligível nos moldes de uma heterossexualidade exogâmica, e a transforma em seu álibi apontando o próprio pressuposto criado como Lei. No entanto, em que momento houve o estabelecimento anterior de um desejo heterossexual entre filho e mãe como única condição? Butler ratifica que em momento algum fica claro como tudo isso é inferido e naturalizado, senão a partir de uma lógica de negação de outras formas de sexualidade. Infere-se, a todo momento a prerrogativa do desejo heterossexual masculinista, assim como, o condiciona retroativamente

à bem-sucedida castração do significante mãe. No fundo, sugere Butler, o que se está tentando combater é o desejo homossexual, a todo momento recalcado para um deslocamento que pretende ver o desejo homosocial como uma relação não desejanse, como um “enlace” dessexualizado, contudo, estritamente identitário entre os homens. Ou seja, na seara estruturalista de Lévi-Strauss, a produção cultural e a consequente aquisição de identidade se dá nos termos de uma Lei universal do incesto, já inscrita na diferenciação dos corpos (homens e mulheres), que estende uma lógica de subalternidade às mulheres, mas paradoxalmente e, concomitantemente, as alçam a signo possibilitador de entrada na cultura, demarcando uma lógica compensatória da diferença sexual.

Tal operação é articulada a partir de uma economia (heterossexista) das trocas simbólicas, que “testificam” a passagem do natural ao cultural, por meio da transferência libidinal do campo sexual para o parentesco. Evento possível em consequência de haver na humanidade, assim o autor supõe, um “corredor semântico” atávico estrutural que já baliza e dispõe as peças no tabuleiro social. Este simbólico pressuposto, constitui-se como estrutura fundamental, onde uma clivagem impossível de ser amplamente “compreendida”, mas em tudo inferida faz-se materializada em corpos e consciências. É curioso que sob a nomenclatura de “economia” toda uma semântica tenha sido construída e aplicada num só golpe em duas dimensões, a saber: a psíquica e a social. De fato, movimento bastante econômico este, cujo deslocamento de uma esfera propriamente psíquica-simbólica-linguística é aplicada ao campo material da socialização, mas devidamente organizada pela diferença sexual pré-linguística. Vale ratificar que “troca simbólica”, cultura, linguagem, neste caso, engloba a mulher como “O” signo, o que em linguagem laciana (mas não menos levi-straussiana) também se efetuará como significante estruturador de todo pensamento simbólico. Afinal, é por meio do apoio materno ou do significante materno que o gozo original é vivenciado, inserindo-se como métrica nunca mais alcançada e sendo deslocada para a linguagem (LACAN, 2008).

Ao ler Lévi-Strauss uma exploração mais minuciosa do corpo não vem à cena por Butler, mas apenas uma leitura que privilegia a já inferida diferença sexual corporal feita pelo autor. Apesar de amplo destaque que este dará ao papel do corpo⁴⁷, é sobre o corpo sexual que a autora está empenhada em perscrutar e este, está de alguma forma já subentendido e limitado pela lógica do tabu do incesto heterossexual pelo antropólogo. O que lhe leva a afirmar que a proposta simbólica do estruturalismo de Lévi-Strauss, infere uma explicação a partir de uma série de observações (etnografia) que se propõe imparcial, mas que falha ao demonstrar as bases

⁴⁷ Sobre o corpo e suas possíveis dimensões na Antropologia sugiro o texto “O que é um corpo” de Lima (2002).

que fundamentam seus próprios pressupostos. Mantendo-se num conflito antinômico entre conversão de natureza em cultura anunciado pelo tabu do incesto. Invocando um mecanismo psíquico, altamente eficaz e universal, mas que segundo o autor nunca teria acontecido, salvo como um sonho distante. Tal explicação não esclarece o surgimento de tal grandeza psíquica sem fazer apelo a um mentalismo (BUTLER, 2018, p. 83). Tampouco, esclarece a dinâmica social complexa da interdição quando sob a pluralidade libidinal das relações, infere-se que a regulação é privilegiadamente heterocentrada.

Em Freud, a autora dedicar-se-á a pensar a diferença sexual em termos de aquisição da identidade e tentará demonstrar de que modo a diferença sexual já se encontra embutida nas teses do autor. Para este, o processo de tornar-se sujeito é complexo e possui diversas etapas, que vão resumidamente do autoerotismo polimorficamente perverso infantil ao investimento libidinal objetual neurótico. Nesse sentido, os pais ou os primeiros cuidadores, são os primeiros sedutores do infante. Este, iniciado em sua jornada, é assistido por uma série de atos obrigatórios⁴⁸ capazes de gerar prazer e desprazer, onde marcadores de ordem orgânica e psíquica se articularão em certa distribuição por fases, que comporão os futuros modos psicosssexuais de organização neurótica ou psicótica do sujeito (FREUD, 1972). A teoria psicanalítica, por prática, possui como cerne epistemológico esta série de esquemas de ajuizamentos que visam dar esclarecimentos aos “fatores da vida sexual”, propriamente dito.

Freud dá início a sua jornada de compreensões do sexual⁴⁹ apresentando a sua sociedade da época que desde tenra idade a sexualidade já está presente nas crianças, sendo então o contrário do entendimento, então vigente, de que a sexualidade seria um marcador meramente natural, biológico, cujos caracteres secundários preparariam exclusivamente os sujeitos para o exercício da reprodução⁵⁰. Deste modo, ele subverte parte da lógica funcional da sexualidade como prática exclusivamente reprodutiva, deslocando-a da finalidade

⁴⁸ A ideia de atos de cuidado ou assistência será futuramente explorada por Butler quando for discutir propriamente as regulações psíquicas do poder. A autora fará uso deste estado cuja necessidade se faz necessariamente material a todos os indivíduos, haja vista ser impossível sobreviver ou, melhor, existir sem que hajam as condições mínimas de suporte. Para tal discussão, aproximar-se-á do conceito de narcisismo e apego, da psicanálise.

⁴⁹ Como nos auxilia Roudinesco e Plon (1998, p. 704), o conceito do sexual ou sexualidade em psicanálise é amplo, complexo e fundamental. Sobre isso: “[...] estendendo a noção de sexualidade a uma disposição psíquica universal e extirpando-a de seu fundamento biológico, anatômico e genital, para fazer dela a própria essência da atividade humana.”

⁵⁰ Embora, demarque a puberdade como momento mais importante ou de influência decisiva na inserção da vida total do sujeito, segue suas palavras: “Sabe-se que somente com a puberdade se estabelece a separação nítida entres os caracteres masculino e femininos, num contraste que tem, a partir daí, uma influência mais decisiva do que qualquer outro sobre a configuração da vida humana.” (FREUD, 1972, p. 207). Logo mais à frente, ratifica que apesar dessa grande diferença que dar-se-á no momento da puberdade, continua sustentando a equivalência entre os sexos quanto às regiões “auto eróticas”, segue-se: “[...] mas a atividade auto erótica das zonas erógenas é idêntica em ambos os sexos, e essa conformidade suprime na infância a possibilidade de uma diferenciação sexual como a que se estabelece depois da puberdade.” (Idem, Ibidem, p. 207).

biocentrada e ampliando-a para um complexo conjunto de mobilizações que desempenhariam importante papel na etiologia do sofrimento psíquico, bem como no forjamento da subjetividade.

Apesar da ampliação e subversão em diversos pontos às ideias vigentes de corporalidade, sexualidade e desejo, a teoria Freudiana em sua *via crucis* pela sexualidade e pelo sintoma teve que encontrar a duras penas sua metodologia. Como afirma Mezan (2008), só posteriormente com a passagem da teoria do trauma para a do recalque⁵¹ (sedução), o conceito propriamente de sexualidade, torna-se complexo e abrangente para compreender os processos psíquicos nas psiconeuroses de transferência, na construção dos sintomas⁵² e, propriamente, nas identificações. De modo tal, concorrentemente, a própria ampliação do conceito de sexualidade também serviria para caracterizar os destinos identitários a partir da trama do complexo de Édipo⁵³ e da castração⁵⁴. É precisamente esta organização identitária dada pela psicanálise, pensada a partir do corte paterno à experiência de prazer do filho com a mãe, que Butler irá problematizar, pois se esta é a condição rudimentar do surgimento da

⁵¹ Como nos auxilia Roudinesco e Plon (1998, 647) o recalque para Sigmund Freud “designa o processo que visa a manter no inconsciente todas as ideias e representações ligadas às pulsões e cuja realização, produtora de prazer, afetaria o equilíbrio do funcionamento psicológico do indivíduo, transformando-se em desprazer. Freud, que modificou diversas vezes sua definição e seu campo de ação, considera que o recalque é constitutivo do núcleo original do inconsciente.”

⁵² Nas palavras de Freud: “Empenhava-me também em mostrar que a sexualidade não intervém simplesmente como um *deus ex machina* que se apresentasse uma única vez em algum ponto da engrenagem dos processos característicos da histeria, mas que fornece a força impulsora para cada sintoma singular e para cada manifestação singular de um sintoma. Os fenômenos patológicos são, dito de maneira franca, *a atividade sexual do doente*. Um caso isolado nunca permitirá demonstrar uma tese tão feral, mas só posso repetir vez após outra, pois jamais constato outra coisa, que a sexualidade é a chave do problema das psiconeuroses, bem como das neuroses em geral.” (FREUD, 1972, p. 110).

⁵³ Segundo Roudinesco e Plon (1998, p. 166) o **Complexo de Édipo** é “[...] uma noção tão central em psicanálise quanto a universalidade da interdição do incesto a que está ligado. Sua invenção deve-se a Sigmund Freud, que pensou, através do vocábulo Ödipuskomplex, um complexo ligado ao personagem de Édipo, criado por Sófocles. O complexo de Édipo é a representação inconsciente pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo progenitor do sexo oposto e sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo. Essa representação pode inverter-se e exprimir o amor pelo genitor do mesmo sexo e o ódio pelo do sexo oposto. Chama-se Édipo à primeira representação, Édipo invertido à segunda, e Édipo completo à mescla das duas. O complexo de Édipo aparece entre os 3 e 5 anos. Seu declínio marca a entrada num período chamado de latência, e sua resolução após a puberdade concretiza-se num novo tipo de escolha de objeto [...] o Édipo designa, ao mesmo tempo, o complexo definido por Freud e o mito fundador sobre o qual repousa a doutrina psicanalítica como elucidação das relações do ser humano com suas origens e sua genealogia familiar e histórica.”

⁵⁴ O **Complexo de Castração** nas palavras de Roudinesco e Plon (1998, p. 105) consiste no “Termo derivado do latim castratio e surgido no final do século XIV para designar a operação pela qual um homem ou um animal é privado de suas glândulas genitais, condição de sua reprodução. Sendo assim, é sinônimo do termo emasculação, mais recente, que o uso contemporâneo tende a privilegiar para designar a remoção real dos testículos [...] Sigmund Freud denominou complexo de castração o sentimento inconsciente de ameaça experimentado pela criança quando ela constata a diferença anatômica entre os sexos [...] num texto de 1908, consagrado às teorias sexuais infantis, Freud observa que a primeira das teorias sexuais elaboradas pelas crianças “consiste em atribuir a todos os seres humanos, inclusive os femininos, um pênis como o que o menino conhece a partir de seu próprio corpo”. Ao mesmo tempo, ele observa a impossibilidade de o menino imaginar uma pessoa que não possua esse elemento essencial.”

consciência e, posteriormente, do superego, em que base Freud constitui seu “mono mito” edipiano como gerador da cultura?

Freud o faz nas dimensões arcaicas daquilo que a psicanálise apoiar-se-á, a saber, o Inconsciente⁵⁵. Este subscreve-se na ideia de que o psíquico, com exatidão, é maior do que o consciente (histórico). O que lhe possibilita teorizar a partir de tal assertiva um caminho universal “de entrada” na cultura, que se inauguraria em consequência da cisão/corte na relação simbiótica outrora necessária com a mãe (que aqui carrega ainda a coincidente figura da mulher e do feminino). Com isso, dar-se-ia o surgimento rudimentar, propriamente, do núcleo significativo da consciência, das identificações, como fruto das interdições libidinais via processo do recalçamento. Tal feito, só seria possível a partir da presença da figura do pai (que aqui carrega ainda a coincidente figura do homem e do masculino), cuja portabilidade do direito à punição (castração) asseguraria o sucesso da trama atávica. Nas palavras do autor:

Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com ele. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe. Daí por diante, a sua relação com o pai é ambivalente; parece como se a ambivalência, inerente à identificação desde o início, se houvesse tornado manifesta. Uma atitude ambivalente para com o pai e uma relação objetal de tipo unicamente afetivo com a mãe constituem o conteúdo do complexo de Édipo positivo simples num menino” (FREUD, 1996, p. 44-45).

Está-se diante do enredo do complexo de Édipo e de castração, um mecanismo narrativo de ordem estrutural que aos moldes necessários de uma triangulação, organizaria de maneira espelhar (fantasmática) uma realidade exterior, a partir de uma realidade *a priori*, pré-

⁵⁵ Estou ciente de que o conceito de inconsciente não é atribuído a Freud, mas sim a Carl Gustav Carus (1789-1869) que passa a sistematizar e a separar a ideia de inconsciente de uma filosofia transcendental. Em 1846, no seu conhecido trabalho intitulado ‘*Psyche*’ ele afirma que a chave ao entendimento daquilo que chamamos de vida está no inconsciente. E coloca a ideia de que a consciência dependia do inconsciente. Posteriormente, Von Hartmann (1842-1906) escreve a “Filosofia do inconsciente” em 1868 onde temas como vontade, autoconsciência, instintos, preservação dentre outros ganham destaque. No entanto, é inegável a importância da sistematicidade feita por Freud acerca do inconsciente. Este não inaugurado por Freud mas devida e oportunamente esquematizado fê-lo por muitas décadas ser conhecido como inventor exclusivo de tal conceito. Sobre maiores detalhes, assim como sobre a suposta “lenda freudiana” de se apropriar de conceitos como se fossem originais indica-se precisamente a parte “A filosofia do inconsciente” que consta na obra “Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência” (SHAMDASANI, 2005). No entanto, vale ratificar que Freud deu ao termo inconsciente uma acepção nova e sistematizada como esclarece Roudinesco e Plon (1998, p. 375): “O inconsciente deixou de ser uma “supraconsciência” ou um “subconsciente”, situado acima ou além da consciência, e se tornou realmente uma instância a que a consciência já não tem acesso, mas que se revela a ela através do sonho, dos lapsos, dos jogos de palavras, dos atos falhos, etc. O inconsciente, segundo Freud, tem a particularidade de ser ao mesmo tempo interno ao sujeito (e a sua consciência) e externo a qualquer forma de dominação pelo pensamento consciente.”

linguisticamente. Quanto ao Complexo de Édipo, propriamente, e seus destinos, é imprescindível pensá-lo como uma parte da grande equação de subjetivação, sendo “complementado” ou correlato à ideia da existência da diferença sexual⁵⁶ e ao complexo de castração. Como estabelece Freud, a capacidade de aquisição de um ego, dar-se por processos de catexias, em outras palavras, a partir da metáfora digestiva de incorporação do objeto amado, segue-se:

O ego, que inicialmente ainda é fraco, dá-se conta das catexias do objeto, e sujeita-se a elas ou tenta desviá-las pelo processo de repressão. Quando acontece uma pessoa ter de abandonar um objeto sexual, muito amiúde se segue uma alteração de seu ego que só pode ser descrita como instalação do objeto dentro do ego, tal como ocorre na melancolia; a natureza exata dessa substituição ainda nos é desconhecida. Pode ser que, através dessa introjeção, que constitui uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o ego torne mais fácil ao objeto ser abandonado ou torne possível esse processo. Pode ser que essa identificação seja a única condição em que o id pode abandonar os seus objetos. De qualquer maneira, o processo, especialmente nas fases primitivas do desenvolvimento, é muito frequente, e torna possível supor que o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto. Naturalmente, deve-se admitir, desde o início, que existem diversos graus de capacidade de resistência, os quais decidem até que ponto o caráter de uma pessoa desvia ou aceita as influências da história de suas escolhas objetais eróticas. (FREUD, 1996, p. 42).

O que Butler destaca a partir destes escritos do autor é que Freud está diante não apenas de uma teoria que viabiliza a construção de um ego, mas que discrimina os processos de aquisição de um gênero, pois as pulsões sexuais em sua organização edipiana e, posteriormente seus impasses, organizarão o imaginário do bebê. Se a condição do devir freudiano se dá na trama inconsciente do complexo de Édipo e este, por sua vez, organiza o sistema de catexias do infante mediante identificações, recalques e introjeções culminando na máxima “[...] o ego [...] é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal [...]” (FREUD, 1996, p. 40), de que maneira o signo corporal já está condicionado a uma matriz de inteligibilidade heterossexual na análise de Freud?

Tal questionamento se dá porque segundo a leitura de Butler há diferenças complicadoras na matemática de correspondência na qual Freud se engaja. Nos argumentos da filósofa: 1) Freud pressupõe uma identificação primeva com o pai, mas que não é lida como amor ou desejo – “Isso nos conduz de volta à origem do ideal do ego; por trás dele jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua

⁵⁶ Ainda com o auxílio de Roudinesco e Plon (1998, p. 154) tem-se que a diferença sexual em psicanálise “[...] decorre da concepção freudiana da libido única (ou monismo sexual), que permite, a um só tempo, definir a sexualidade masculina e feminina. De acordo com Sigmund Freud, a existência de uma diferença anatômica leva cada representante de ambos os sexos a uma organização psíquica diferente, através do complexo de Édipo e da castração. Mas se essa diferença existe, ela é pensada por Freud no quadro unificador do monismo sexual: uma única libido, de essência masculina, define a sexualidade em geral (masculina e feminina).”

própria pré-história pessoal [...]” (FREUD, 1996, p. 42); 2) pressupõe que a identificação com a mãe seja amor; 3) postula um conjunto de disposições bissexuais, no entanto, as cartas já estão marcadas, pois o menino se identifica com o pai, enquanto deseja a mãe. Ora, que bissexualidade é esta?; 4) postula que é possível que a ambivalência do menino se dê pela disposição bissexual e não pela rivalidade outrora pensada contra o pai. Entretanto, nada, na métrica do complexo de Édipo nos esclarece acerca desta ambivalência; e 5) com a retirada da rivalidade por parte do menino em relação ao pai, o que sobra é apenas o medo da castração como operação de entrada na cultura.

A autora não está questionando se de fato a identidade surge nos moldes freudianos de certa identificação introjetada ou não, inclusive ela fará certo uso dos conceitos de melancolia e apego, de maneira crítica, para pensar a subordinação ao poder na obra *A vida psíquica do poder* (2017a). No entanto, o que ela está indicando, dentre outras coisas, é que se a condição “natural” do corpo freudiano é ser capaz de ter uma bissexualidade primária, por que diabos o menino precisa estar apaixonado pela mãe ou somente pela mãe? Por que ele não se apaixona pelo pai? E antes até, o que exatamente Freud está chamando de bissexualidade? Mas não termina por aí as incongruências, segue-se:

Embora Freud introduza o complexo de Édipo para explicar por que o menino precisa repudiar a mãe e adotar uma atitude ambivalente em relação ao pai, observa logo a seguir que “é até possível que a ambivalência nas relações com os pais deva ser inteiramente atribuída à bissexualidade, e que não se desenvolva, como indiquei acima, a partir da identificação em consequência da rivalidade”. Mas o que condicionaria a ambivalência nesse caso? Freud sugere claramente que o menino tem de escolher não só entre as duas escolhas de objeto, mas entre as duas predisposições sexuais, masculina e feminina. O fato de o menino geralmente escolher o heterossexual não resultaria do medo da castração pelo pai, mas do medo de castração – isto é, do medo da “feminização”, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais. Com efeito, não é primordialmente o desejo heterossexual pela mãe que deve ser punido e sublimado, mas é o investimento homossexual que deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada. Ora, se é a bissexualidade primária, e não o drama edipiano da rivalidade que produz no menino o repúdio da feminilidade e sua ambivalência em relação ao pai, então a primazia do investimento materno torna-se cada vez mais duvidosa e, conseqüentemente, a heterossexualidade primária do investimento objetual do menino. (BUTLER, 2018, p. 109-110).

Gostaria de destacar duas coisas em particular deste excerto. Primeiramente, a questão de fazer no âmago da tese freudiana, o ato falho de enxergar a castração como ameaçadora, porque fere a masculinidade inferida; e posteriormente, articular a noção de masculinidade ou feminilidade como defesas ao repúdio da punição⁵⁷. Tais ideias que envolvem

⁵⁷ Aqui gostaria de sugerir o livreto *Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas* de Paul Preciado (2020). Este livreto é o discurso proferido pelo filósofo em convite da escola da causa freudiana em Paris, em 17 de novembro de 2019. Neste discurso o autor coloca-se como uma prova viva de que há corpos

renúncia, violência, rivalidade, dentre outras forças, não ficam nunca demasiadamente claras nas metáforas de consolidação de gênero utilizadas por Freud. Segundo Butler, o único mito ao qual a psicanálise reivindica sua base epistemológica ou hermenêutica, encontra-se fragilizado de tal maneira pelo próprio Freud, que só uma postura de negação, ou melhor, resistência explicaria a não percepção do embaraço do autor diante de tema tão nefrágico. E segue demonstrando que o próprio Freud admite sua confusão acerca da predisposição como masculina ou feminina da libido, sob a frase “o que quer seja isso” (Idem, *Ibidem*, p. 111). E quanto a tal alvo discorre suas reflexões:

O que são essas predisposições primárias em que o próprio Freud parece se embaraçar? Serão elas atributos de uma organização libidinal inconsciente? Como exatamente se estabelecem as várias identificações instauradas em consequência do trabalho do conflito edipiano no sentido de reforçar ou dissolver cada uma dessas predisposições? Que aspecto da “feminilidade” nós consideramos atinente à predisposição, e qual é a consequência da identificação? Ora, o que nos impediria de entender as “predisposições” de bissexualidade como efeitos ou produtos de uma série de internalizações? Além disso, como identificar, desde a origem, uma predisposição “feminina” ou “masculina”? Por que traços é ela reconhecida, e em que medida supomos que a predisposição “feminina” ou “masculina” é a precondição de uma escolha de objeto heterossexual? Em outras palavras, até que ponto nós tomamos o desejo pelo pai como prova de uma predisposição feminina, só porque partimos de uma matriz heterossexual do desejo, apesar da postulação da bissexualidade primária? (BUTLER, 2018, p. 111-112).

Percebe-se a partir da leitura cuidadosa que a filósofa faz das teses freudianas, que a ontologia corporal ao qual Freud se afilia pressupõe a sexualidade naturalmente como bissexual, mas não de fato! E insere o psíquico como produto destas moções que serão destinadas ora para o pai ora para mãe. O que também não fica claro é o porquê que este corpo, que sustentará o processo identitário posterior, presume escopofilicamente a universalidade do pênis a todos os seres viventes; por quê a perda do pênis é ameaçadora?; por quê o corpo infantil que é polimorficamente capaz de obter prazer e desprazer deverá sucumbir aos ideais genitais?; por quê após a hesitação de Freud acerca da rivalidade paterna ele persiste com a tese da castração?; de que modo este corpo irá manter os paralelos identitários acerca de mulher e feminilidade? Ou homem e masculinidade? Se o ego é antes de tudo um ego corporal, como entender a relação entre um corpo fantasiado e um corpo real numa teoria que presume que todos os seres possuam um pênis? Tamanha problemática que se instaura no seio das teses freudianas quando o pensamento crítico feminista e *queer* se demoram sobre elas, estende-se igualmente ao suposto “solucionador” do mal-estar.

outros, para além das capacidades epistemológicas da psicanálise clássica articular, pois não se trata apenas de usar a técnica sobre corpos, mas pensar que a técnica é política e por isso, fruto de seu tempo. Sendo o corpo uma sinédoque viva da realidade, ele precisa ser pensado e repensado assim como as teorias que falam em nome de um suposto corpo.

3.2. Das posições ontológicas à reificação da linguagem

Lacan, famoso psicanalista francês do século XX, dedicou-se a construir uma psicanálise que, segundo ele, retornaria aos fundamentos freudianos. Não seria, pois, uma nova, mas uma releitura cuidadosa das teses freudianas. Lacan, de certo modo, vê-se em maus lençóis ao se deparar com as teses edípicas, demasiadamente, centradas na figura do pai e da mãe. Assim como, com certo desejo de Freud em localizar o inconsciente como algo certamente topográfico, depositário, mentalista. Lacan vê no giro linguístico iniciado no estruturalismo de Saussure (2006) e na antropologia estrutural de Lévi-Strauss (2008; 2009), a ideia de que certa organização de mundo pode ser contemplada como signos, estruturalmente dispostos, em certa relação de causalidade sistemática. Em outras palavras, percebe uma forma de migrar da métrica atávica mental ou psíquica de Freud, para o cultural através da linguagem, em suas diversas formas de enlace e organização.

A partir da ideia de uma posição simbólica inaugurada por Lévi-Strauss, Lacan irá localizar e organizar toda a trama edípica de Freud, agora, sob os auspícios de uma economia de posições que remeterão em caso final, mas não menos inferido, a uma diferença sexual, mas que em regra não se restringirá à anatomia. Vê-se que não se trata mais de uma diferença que se instaure nas dimensões cutâneas, ou nas formas e fronteiras corporais seja de um pênis ou de qualquer parte. Mas numa diferença na portabilidade de um significante, a saber o Falo⁵⁸. Aquele que é a marca, o traço, o rastro, enfim, o “significante” do desejo do Outro. Ao apresentar-se como tal, será localizado como “*ser*” o Falo, enquanto o outro é o “*ter*” o Falo. Ou seja, Lacan pretende retirar das posições homem ou mulher a ideia de correspondência, e prefere falar que o binômio é alguém que é o falo enquanto o outro tem o falo.

⁵⁸ É curioso como os lacanianos parecem crer, de um modo geral, terem se “livrado” do pênis simplesmente porque migraram ao território do Falo. A ideia de Falo surge para dirimir a querela representacional, mas instaura de uma vez a querela da fantasia. É um novo conceito que visa nomear o aspecto da fantasia, ou seja, o aspecto propriamente da injunção inconsciente que estaria por trás, por assim dizer, da própria pulsão escopofílica de olhar para a genitália e depreender o reinado da significação do mundo a partir dela. Tal conceito surge em Freud, em seu texto de 1923: “*A organização genital infantil*”, onde ele esclarece: A aproximação da vida sexual da criança à do adulto vai muito além e não se limita unicamente ao surgimento da escolha de um objeto. Mesmo não se realizando uma combinação adequada dos instintos parciais sob a primazia dos órgãos genitais, no algo do curso do desenvolvimento da sexualidade infantil, o interesse nos genitais e em sua atividade adquire uma significação dominante, que está pouco aquém da alcançada na maturidade. Ao mesmo tempo, a característica principal dessa ‘organização genital infantil’ é sua *diferença* da organização genital final do adulto. Ela consiste no fato de, para ambos os sexos, entrar em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do *falo*. Infelizmente, podemos descrever esse estado de coisas apenas no ponto em que afeta a criança do sexo masculino; os processos correspondentes na menina não conhecemos. (FREUD, 1996, p. 158).

Na operação crítica que Butler formulará ficará claro que o movimento que Lacan faz é confuso e hesitante, uma vez que a desculpa de “não falamos de gêneros”, mas de posições divergentes na economia libidinal do Falo, acaba por materializar-se em gestos, corpos e posições na teia social. É curioso, segundo nos faz perceber a filósofa, que a despeito da “ausência” das divisões em termos de gênero em Lacan, este reafirma a existência de uma sexualidade original, que será, igualmente sistematizada, sob a ideia (categoria) da universalidade da lei paterna, que presume a libido como bissexual. Em outras palavras, reifica a existência de uma força duplamente disposta e simetricamente direcionada para duas posições sexuais. Simultaneamente, localiza no Falo uma potência psíquica transcultural que operacionaliza um corpo que nem é sexo nem é gênero, mas é posição simbólica. Lacan engaja-se num projeto de “descorporização” da psicanálise para situá-la no universo da linguagem. Deste modo, a marca do falo não é uma presença necessariamente mediada mais pelo “olhar” daquele que se reconhece como faltante ou possuidor de tal genitália, mas pela organização linguística da posição que estabelece uma sensação àquele ou àquela que ocupa tal posição nos jogos sociais. Trocando em miúdos, ele joga para linguagem e localiza as operações complementares da dialética do ser ou ter o falo.

O que Butler aponta é que ao cumprir com o esforço reflexivo Lacan recai na ideia dialética do senhor e do escravo hegeliana para pensar as construções como complementares ou compensatórias, onde no teatro atávico das relações, a tragédia da identidade se dá sempre sob esta perspectiva econômica de um gozo inaugural, faltante e complementar, que precisa ser recalcado do corpo da mãe (que surpresa!) para o corpo da linguagem. Como um “pedágio” atávico onde o “[...] sujeito só passa a existir- isto é, só começa a colocar-se como um significante autorreferido no corpo da linguagem – sob a condição de um recalçamento primário dos prazeres incestuosos pré-individuados associados com o corpo materno (então recalcado) [...]” (BUTLER, 2018, p. 86).

De Freud a Lacan, passando por Lévi-Strauss que opera a engrenagem estrutural que Lacan precisava⁵⁹, o enredo permanece similar, a saber: a sedução, o incesto, o recalque, a

⁵⁹ É interessante destacarmos alguns excertos da obra de Safatle (2020, p. 27) que possui como título *Introdução à Jacques Lacan*, para demonstrar que este só se apropriará de fato do conceito do inconsciente ao se deparar com o estrutural de Lévi-Strauss, segue-se: “não é difícil notar que Lacan está mais interessado em uma ‘psicanálise do eu do que em uma psicanálise do inconsciente’. Como vimos, a causalidade da psicose paranoica foi descrita através de uma teoria das identificações e da gênese social da personalidade, a qual em momento algum precisou fazer apelo direto à noção psicanalítica de inconsciente. Na verdade, durante décadas Lacan considerará o conceito de inconsciente como supérfluo. Foi só a partir de seu encontro com o inconsciente estrutural de Lévi-Strauss, isso no início dos anos 1950, que Lacan ‘retornará’ ao inconsciente freudiano”. Mais à frente Safatle (Ibidem, p. 45) dá mais esclarecimentos sobre, afirmando que “A filiação lacaniana ao estruturalismo será, no entanto, absolutamente singular, pois Lacan procurará, através dela, resolver problemas sobre o reconhecimento do sujeito que nada têm a ver com o quadro estruturalista. *Grosso modo*, podemos dizer que o fundamento do estruturalismo

instância libidinal que como uma economia se insere e manifesta-se sob a lógica dual, binária e falocêntrica. Com Lacan, a marca dessa economia reside no gozo⁶⁰ nunca alcançado, mas que dá conta de significar propriamente a amplitude da relação primeva, cujo deslocamento num diferencial quantitativo, à semelhança de uma linguagem, organizará as posições dos interlocutores. E que, futuramente, buscará por “parceiros sexuais”, projetados como “soluções” fantasiadas do inconsciente, a partir do jogo de identificações e busca de sentido. Quanto a isto Butler sustenta que na métrica lacaniana:

O sujeito masculino só *se manifesta* para originar significados e, por meio disso, significar. Sua autonomia aparentemente autorreferida tenta ocultar o recalçamento que, ao mesmo tempo, é sua base e a possibilidade perpétua de seu deslastreamento. Mas esse processo de constituição do sentido exige que as mulheres reflitam esse poder masculino e confirmem por toda a parte a esse poder a realidade de sua autonomia ilusória. Essa tarefa se confunde, para dizer o mínimo, quando a demanda de que as mulheres reflitam o poder autônomo do sujeito/significante masculino torna-se essencial para a construção dessa autonomia, tornando-se, assim, a base de uma dependência radical que na verdade solapa a função a que serve. Além disso, porém, essa dependência, ainda que negada, também é *buscada* pelo sujeito masculino, pois a mulher como signo garante é corpo materno deslocado, a promessa vã mas persistente de recuperar o gozo pré-individualizado. Assim, o conflito da masculinidade parece ser precisamente a demanda de um reconhecimento pleno da autonomia, o qual encerrará – também e todavia – a promessa de um retorno aos prazeres plenos anteriores ao recalçamento e à individuação. (BUTLER, 2018, p. 87).

consiste em mostrar como o verdadeiro objeto das ciências humanas não é o homem enquanto centro intencional da ação e produtor do sentido, mas as estruturas sociais que lhe determinam. Pensamento, em larga medida, determinista, ele pode chegar a afirmar que o sujeito é uma construção ideológica (Althusser), uma ilusão metafísica (Foucault), já que, em última instância, ele não seria *agente*, mas apenas *suporte* de estruturas que agem em seu lugar. Como se, por exemplo, os sujeitos não falassem, mas fossem falados pela linguagem, como se eles não agissem, mas “fossem agidos” pelas estruturas sociais. Posição que levou Lévi-Strauss (1908-2009) a afirmar: *‘não pretendemos mostrar que os homens pensam nos mitos [ou através das estruturas, o que, neste contexto, é a mesma coisa], mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E, como sugerimos, talvez convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre si’*. Dizer que os mitos sociais se pensam nos homens *sem que estes o saibam* é uma proposição absolutamente central. Pois se trata de afirmar que as estruturas sociais são autônomas e inconscientes em relação à vontade individual.”⁶⁰ Sobre o conceito de Gozo em Lacan segue algumas passagens retiradas do Dicionário de Psicanálise (ROUDINESCO, 1998, p. 300): “Lacan estabelece então uma distinção essencial entre o prazer e o gozo, residindo este na tentativa permanente de ultrapassar os limites do princípio de prazer. Esse movimento, ligado à busca da coisa perdida que falta no lugar do Outro, é causa de sofrimento; mas tal sofrimento nunca erradica por completo a busca do gozo. [...] Retornando o mito freudiano do pai originário, o pai da horda primeva de *Totem e Tabu*, Lacan salienta que, se o conjunto constituído pelo filho submetido à castração (proibição feita sobre a posse das mulheres do chefe da horda) tem sentido, é porque, logicamente, existe um “pelo menos um” que não sofre essa submissão. Lacan fabrica nessa ocasião uma palavra-valise, tal como as produzidas pelo fenômeno da condensação, e chama o “pelo menos um” [*au moins un*] de “homenosum” [*hommoinzun, homme moins un*]. Esse “homenosum”, que funda a possibilidade da existência da totalidade dos outros, esse pai originário, pai simbólico, segundo a conceituação lacaniana, não submetido à castração, é, pois, o esteio da fantasia de um gozo absoluto, tão inatingível quanto o é esse pai originário. Portanto, não há gozo para o homem senão um gozo fálico, isto é, limitado, submetido à ameaça da castração, gozo fálico que constitui a identidade sexual do homem”. Percebe-se que o conceito que continua estruturando, organizando e explicando não só a diferença sexual (agora de “posições linguísticas”), mas a capacidade de simbolização humana pela linguagem e acesso à ordem por meio da Lei, continua estruturada no mito do parricídio, da interdição do incesto, dentre outras características inferidas pela lógica heterossexista.

Se o corpo na psicanálise lacaniana, inscrito como significante, capaz de dar suporte ao futuro ego e ideal de ego como um núcleo de catexias imaginárias recalçadas, obterá uma certa identidade de gênero em detrimento de outra - a partir da organização de posições que aparentam ora ser ora possuir o Falo -, e se a autonomia do sujeito masculino está condicionada ao aparente deslocamento do sujeito materno, de que modo se pode dizer que não está em jogo um entendimento de gênero na base dessa teoria? Àqueles que sustentam a idealidade de que a psicanálise “não fala de gênero”, indicam que o cerne da estruturação psíquica estaria na sua anterioridade ao gênero, mas como crer nisso se o tabu do incesto⁶¹ é inferido e necessário para pensar todo o aparato cultural? Assim como a ideia de diferença sexual, o parricídio, a universalidade da lei paterna, a própria noção de bissexualidade, a melancolia de gênero, a noção psicanalítica de uma sexualidade “original”, todas estas pressuposições seriam ficções criadas com “peso de lei”, segundo Butler (2018) para encobrir a matriz de inteligibilidade que vigia as fronteiras do cultural que ela mesma criou.

Neste sentido, a própria heterossexualidade sancionada a nível transcultural, atávico e simbólico seria uma estratégia de por meio do tabu do incesto regulamentar a

[...] produção de identidades distintas de gênero, e se essa produção exige a proibição e a sanção da heterossexualidade, então a homossexualidade emerge como um desejo que tem de ser produzido para permanecer recalçado. Em outras palavras, para que a heterossexualidade permaneça intacta como forma social distinta, ela *exige* uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente ininteligível. (BUTLER, 2018, p. 138).

Deste modo, a lógica psicanalista de uma homossexualidade diametralmente organizada à heterossexualidade, constrói a própria ideia de uma vivência da sexualidade pensada como binária e complementar em seus deslocamentos. A própria ideia da bissexualidade e de um corpo polimorficamente perverso, que poderia obter prazer em outra amplitude (codificação), acaba por se tornar na epistemologia psicanalítica caminhos teleológicos de gêneros organizados sob a primazia do falo binário. Não havendo assim espaço para organizações corporais subversivas, que reivindicam modos distintos de prazer, outras corporalidades, identificações e fantasias.

A existência constante de um corpo que é anterior, mas que comporta inscrições culturais posteriores, sob certa organização transcultural, continua a insistir na tese de um duplo momento, numa relação dual entre natureza e cultura, entre anterior e posterior. Ou seja, em sentido estrito, preserva a relação causal onde determinada impressão gerará determinada

⁶¹ Incesto este sempre articulando posições de desejo heterossexual e dentro de uma inteligibilidade corporal que sustenta a correspondência entre macho-masculino e fêmea-feminino.

consequência na métrica das possibilidades estabelecidas (inteligíveis). De certa maneira, por mais intrigante e potencialmente subversivos que sejam os instrumentos epistemológicos desses autores, há no sentido último certa filiação à noção de uma inteligibilidade sexual sob a forma cultural existente, ou melhor, nos termos críticos de Butler, explicam a inferida natureza da diferença sexual, a partir da aparente organização do poder socialmente regulado que invoca e constitui a própria “aparência de sua fixidez interior” (BUTLER, 2018, p. 176). É como dizer que é assim, porque assim é! O maior sintoma desta afirmação é a psicanálise situar a produção de sujeitos *queers*, transexuais, travestis e outros, que não comunguem com a inteligibilidade estabelecida das categorias de gênero, como seres de estruturação psicótica (BUTLER, 1988; 2009; 2018; KNUDSEN, 2010)⁶². O próprio Lacan em suas palavras faz uma leitura da transexualidade feminina (diga-se de passagem) como um “erro de leitura” do sujeito em relação ao próprio órgão sexual, em suas palavras: “[...] a paixão do transexual é a loucura de querer libertar-se deste erro, o erro comum que não vê que o significante é o gozo e que o falo é apenas seu significado [...]” (LACAN, 2003, p. 14). Neste sentido, Lacan situa a transexualidade como a passagem ao ato. Ou seja, ao encontro do Real⁶³.

⁶² Segue um breve comentário de Butler sobre esta questão na entrevista que deu a Knudsen (2010, p. 163-164): “Então, por exemplo, fui conversar com alguns lacanianos outra noite e um deles disse: Bem, mesmo se pensarmos na transexualidade como uma espécie de psicose, isso não é uma categoria patologizante, pois, quando uma pessoa fala sua psicose, ela está nos dando a estrutura da psique humana, portanto está falando uma verdade universal”. Achei aquilo um argumento bastante espantoso, porque mesmo que o psicótico esteja falando uma verdade universal de algum modo, o fato é que está falando essa verdade a partir de uma posição psicótica e chamá-la de psicótica é invariavelmente patologizante nesse sentido. Isto é, entre os problemas no interior da teoria psicanalítica feminista tradicional, suponho que posso simplesmente lhe dar esta única resposta: as feministas da teoria das relações objetais tendem a assumir uma espécie de relação primária, homem e mulher, que traça uma diferenciação de gênero em relação a pessoas que precisam identificar-se ou diferenciar-se da mãe. Assim, se alguém se torna transgêneros, isso tende a significar que essa pessoa não segue certo tipo de modelo de desenvolvimento de diferenciação ou identificação de gênero: a identificação na direção da “condição de menina: [girlness] ou a diferenciação na direção da “condição de menino” [boyness]. Portanto, a reprodução de gênero depende da relação diferenciada do maternal. [...] mas a questão é como o fato de se tornar uma coisa ou outra passa a ser um problema. Ou a compulsão para se tornar uma menina ou a compulsão para se tornar um menino, isso exerce pressão, e sinto que para compreender isso é preciso ter uma ideia de regulação de gênero que se estenda para além da ideia de desigualdade entre homens e mulheres.”

⁶³ Na obra de Lacan há a presença de três registros que apreendem a dimensão entre o objeto (mundo) e o psíquico. Com o auxílio de Safatle (2020, p. 35) apreende-se que o **Imaginário** “[...] é aquilo que o homem tem em comum com o comportamento animal. Trata-se de um conjunto de imagens ideais que guiam tanto o desenvolvimento da personalidade do indivíduo quanto sua *relação com seu meio ambiente próprio*.” Quanto ao **Simbólico**, o filósofo o exemplifica a partir da herança estruturalista, a saber: “[...] o estruturalismo trouxe uma teoria da sociedade que transformava a linguagem no *fato social central*. Processos como: trocas matrimoniais, modos de determinação de valor de mercadorias, organização do núcleo familiar, articulação de mitos socialmente partilhados seriam todos *estruturados como uma linguagem*, até porque a linguagem é, antes de mais nada, um modo de organização, de construção de relações, de identidades e de diferenças. Nesse sentido, ela fornece a *condição de possibilidade* para a estruturação de toda e qualquer experiência social. Esse sistema linguístico que estrutura o campo da experiência é exatamente o que Lacan chama de Simbólico.” (LACAN, 2005, p. 44-45). Quanto ao **Real**, conceito extremamente relacional e paradoxalmente enseja uma perspectiva de infinitude, articulado primeiramente com a ideia de Imaginário e posteriormente situado na tríade em relação ao Simbólico. Nas palavras do próprio Lacan o Real na experiência da psicanálise é “[...] ou a totalidade ou o instante esvanecido [...]” (LACAN, 2005, p. 45). Tal compreensão de uma terceira via que transcorre em paralelo e contingente dando suporte ao simbólico e ao

Dedicar estas páginas para falar sobre a epistemologia que embasa a tese central da psicanálise (complexo de Édipo), e demonstrar por meio das críticas de Butler, que no cerne de sua questão fundamental, a saber, a proibição do incesto, na verdade reside uma negação da inclusão da experiência homossexual, sugere que o cânone hermenêutico construído pela psicanálise é incapaz ou insuficiente para pensar subjetividades que se articulam de modo diferenciado da matriz binária de correspondência. Assim como, o próprio modo de explicar a confecção do ego a partir de catexias (identificações) objetais é limitada em sua métrica de inteligibilidade, assim como cristaliza disposições de ordem moral na dinâmica das interdições fundacionais. Como esclarece Butler:

Na situação edipiana, contudo, a perda é ditada por uma *proibição* acompanhada de um conjunto de punições. A melancolia da identificação de gênero que “responde” ao dilema edipiano deve ser entendida, portanto, como a internalização de uma diretriz moral interna, que adquire sua estrutura e energia a partir de um tabu externamente imposto. Embora Freud não o argumente explicitamente, dir-se-ia que o tabu contra a homossexualidade deve *preceder* o tabu heterossexual do incesto; o tabu contra a homossexualidade com efeito cria as “predisposições” heterossexuais pelas quais o conflito edipiano se torna possível. O menino e a menina que entram no drama edipiano com objetivos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os “predispueram” a direções sexuais distintas. Consequentemente, as predisposições que Freud supõe serem os fatos primários ou constitutivos da vida sexual são efeitos de uma lei que, internalizada, produz e regula identidades de gênero distintas e a heterossexualidade. (BUTLER, 2018, p. 117).

De tal maneira, a autora demonstra que a narrativa psicanalítica, inclusive a lacaniana, que constrói a função do simbólico para descrever um nível transcendental de vir a ser, tem como núcleo a história de uma proibição para encobrir uma outra, que a antecipa, mas que não é presumida em sua anunciação, a saber, a própria proibição da organização libidinal homoerótica. Quando Lacan organiza a interdição, mesmo deslocada de corpos masculinos ou femininos para as funções (portando qualquer corpo pode exercê-la), é dito que: ao Pai proferir o não ao filho, gera-se uma posição específica que este deverá agora habitar na trama simbólica (posicional). É justamente essa interdição (*le non/ nom du père*) que possibilitará a entrada do *enfant* na cultura. Ao ler tal afirmação quase somos afetados por um sopro de esperança que a psicanálise tenha deixado para traz a necessidade heteronormativa, pelo menos. Mas ao prosseguir numa crítica dos pressupostos Butler endereça aos psicanalistas o questionamento: é então possível uma organização familiar, parental, que não esteja vinculada à triangulação edipiana ou que não pressuponha o tabu do incesto?

imaginário será a artimanha necessária para formular a ideia de significantes puros e, possivelmente tentar dar sentido ao suposto desejo da Lei a qual funda todo sujeito. Nesse sentido esta dimensão funciona como um “coringa” que transpassa, excede, mas não marca. É interessante que o autor aproxime a regência da psique transexual como preponderantemente marcada pelo registro do Real, o que corroborará a ideia transgressora de escape da matriz de inteligibilidade simbólica que organiza o gênero, mas este vê aí um erro.

Tal questionamento lhe faz repensar outros conceitos cruciais como bissexualidade primária; identificação primeva com o pai (por que o pai?) que depois será deslocada para identificação com a Lei; o lugar da mãe como objeto de investimento primário; a castração como evento pressentido como traumático (ao ponto de Lacan situar a busca por tal castração⁶⁴ (aqui literal) como um erro, nunca como realização ou transgressão); a identificação, que se transforma em diferenciação de gênero, num binômio menino-menina; a organização polimórfica do corpo do bebê, mas que se direciona ou é direcionada, posteriormente para a genitalidade; dentre outros.

Segundo Butler, a fantasia de incorporação que se dá nos processos de identificação organizam um corpo, mas que paradoxalmente já está organizado sob a inteligibilidade de que algumas partes são “[...] concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico [...]” (BUTLER, 2018, p. 127), o que transforma o esquema de inteligibilidade da psicanálise num ciclo vicioso reificador, pois o corpo é entendido como portador de tal sexo de antemão, que por sua vez, condiciona os modos de troca libidinal, e estas retroagem ou se explicam, posteriormente como disposições. Ora, mas o que aconteceria se se retirasse a ideia de um “sexo psíquico”, ou seja, anterior, e não se postulasse que o menino já herde uma identificação primária com o pai, tampouco que deseja a mãe, nem que possua pavor da castração, o que aconteceria? Indo mais além, e se a psicanálise compreendesse a condição interssexo como absolutamente comum, como poderia lidar com as zonas erógenas e o pavor da castração? Nos termos Butlerianos “[...] a questão de saber que prazeres viverão e que outros morrerão está frequentemente ligada a qual deles serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorre na matriz das normas de gênero.” (BUTLER, 2018, p. 127).

Diante desta construção de um caminho psíquico, instaurado, a partir da lei repressiva como condição de sua entrada na cultura, mas também na vida dos prazeres e desprazeres, dos sintomas, e propriamente, da capacidade do indivíduo tornar-se sujeito, a filósofa destaca que, a psicanálise ao tentar escapar de uma suposta metafísica e diante de uma possível abertura para a polissemia do desejo, ao invés de promover uma crítica genealógica da sexualidade, logo da identidade, acabou construindo um edifício epistemológico contraditório,

⁶⁴ Fica aqui uma reflexão se faz algum sentido pensar o desejo de algumas mulheres trans em se submeterem a procedimentos de redesignação sexual como castração, uma vez que castração é uma categoria psicanalítica que faz apelo a uma ideia de um corpo que necessariamente corresponde a uma matriz imaginária masculina e que entende a feminização como um procedimento de horror, que deve ser evitado a todo custo. O uso do termo castração para indicar tal imaginário de corpos trans não faz sentido quando compreendemos que há corpos que desejam sua feminização, e que isso não está associado a uma perda, mas a um ganho.

no qual a sexualidade produz o “sexo” e vice-versa. Amparada num espectro imaginário e universal como cena de instauração punitiva para o sujeito, aos moldes de uma trama parricida. Com este feito, o imbróglio do identitário mistura-se, inextrincavelmente ao sexual, numa noção de equivalência heteronormativa pré-discursiva.

O que se estenderá, a partir das críticas à psicanálise⁶⁵, é a ideia de pensar que ordem é esta a qual o sujeito vê-se compulsoriamente vinculado a cumprir?⁶⁶ É fato que há o reconhecimento da sexualidade e da interdição como instrumentos culturais reguladores, como uma barreira cuja viabilidade temporal se faz presente. No entanto, Butler nos guiará para Foucault, em sua análise da interdição como produto da instauração do poder, logo socio-histórico. Não de qualquer poder, mas um especialmente regulado e regulador que se articula nos termos de um dispositivo da sexualidade.

Acredito ter contemplado neste capítulo o segundo objetivo ao demonstrar de que forma os discursos epistemológicos na modernidade, em destaque o estruturalismo de Lévi-Strauss e a psicanálise, construíram uma lógica de inauguração de um sujeito psíquico, ou seja, cultural, como um efeito de um sistema de regulações generificadas e estruturalmente pré-linguísticas. Ademais, abordei as críticas de Butler a tais epistemologias, de maneira que, aponte novas reflexões e responda ao problema de pesquisa que fundamenta este trabalho. No próximo capítulo darei continuidade, a partir das críticas da filósofa, a sua tentativa de operacionalizar uma certa teoria de gênero que não faça uso da ontologia da diferença corporal, mas que pense o corpo como processo de sedimentação ou materialização, que performatiza o *ethos* de onde essa diferença se “estabelece” com rasuras. Assim como, discutirei sua aproximação às teses foucaultianas de norma e poder, para demonstrar a operação das normas de gênero como condição de inteligibilidade cultural, a partir de seu duplo movimento, condicionante e emancipatório.

⁶⁵ É importante destacar que Butler tem durante todo o seu trabalho como filósofa um diálogo crítico com a psicanálise. Inclusive fará uso de determinadas categorias como melancolia, luto, pulsão, apego, dentre outras, para pensar o problema da identidade em sua crítica genealógica.

⁶⁶ A ideia psicanalítica da interdição que subjuga, mas, necessariamente, possibilita a aquisição do status de sujeito faz eco à pergunta de Étienne de la Boétie (1999), sobre a servidão voluntária. O que faz o sujeito desejar a servidão? Butler, estará comprometida por toda a sua obra a pensar as possibilidades dessa injunção. Não à toa, encontra também na relação senhor-escravo de Hegel possibilidades epistemológicas para refletir sobre. O capítulo quarto será dedicado a explicitar de que modo Butler situa essa injunção.

4 DA LÓGICA DO COMPLEMENTO AO SUPLEMENTO

O que vai e o que não vai ser incluído no interior das fronteiras do “sexo” será definido por uma operação mais ou menos tácita de exclusão. (BUTLER, 2019b, p. 33).

Se a linguagem pode sustentar o corpo, pode também ameaçar a sua existência. (BUTLER, 2021, p. 18).

O “rito” não é uma eventualidade, é, enquanto iterabilidade, um traço estrutural de qualquer marca. (DERRIDA, 1991, p. 365).

A caminhada que tracei até o momento leva o texto a uma tarefa delicada de dizer algo que parece estar em todo lugar, mas que deve ser devidamente anunciado. Parece-me que situar Butler e parte de sua constituição reflexiva, bem como seus interesses e apoios epistemológicos para pensar a identidade, deu-se por meio de um ponto tenso. Tal tensão, pareceu-me igualmente operacionalizada em sua própria teoria desde o princípio. Tal ponto tenso, que parece ser lugar de querela, pois configura-se como último *locus* refratário ao argumento contra a ontologia, “aparece” na margem de toda escrita butleriana. O corpo, (in)devidamente invocado esteve sempre ali, mas como que inferido por terceiros (pelo estruturalismo, pela psicanálise, pela fenomenologia, etc.). Tal exercício de demonstração fez um esforço de recontar certa historicidade da ideia do corpo. Não qualquer história do corpo, mas aquela que lhe interessava sobremaneira, a que se confunde com o sexo. A autora demonstra que o corpo foi entendido como superfície natural que indica uma natureza de cunho sexual (natural e natureza equivalem-se como sinônimo de não-cultural, não construído). Sexo e corpo, no transcorrer do exercício heurístico da epistemologia moderna, por Butler, foi denunciado em sua lógica de complemento. Tal conceito caro a Derrida, indica a operação discursiva que consiste em acrescentar um valor semântico (geralmente de ordem metafísica) a uma expressão do sensível (DERRIDA, 2005).

Para tentar dar uma resposta que fosse condizente com as críticas que ela estava construindo diante do aparato sexo-gênero e sua inteligibilidade nas epistemologias modernas de matriz estruturalista, a filósofa formulou sua própria teoria, a fim de afirmar e demonstrar que o gênero é um efeito, socialmente regulado por normas, que tem como função instaurar e manter zonas de inteligibilidade sobre os corpos, tornando-os inteligíveis ou não sob determinado dispositivo de sexualidade. Ou seja, sob certa “aparência” sexual. Sendo

justamente essa operação – discursiva - do gênero que constitui a materialização⁶⁷ do sexo, não o contrário. Tal operação de regulação nunca se dá a um só tempo, nem de modo acabado e total, o que segundo a autora, explica sua própria característica de regulação como certa compulsão a tentar tamponar as próprias “rasuras” de seu desempenho. Segundo Butler, o dispositivo de sexualidade não pode ser encontrado em nenhum lugar enquanto lugar de origem, pois em concordância com Foucault (2018), a operação do poder é difusa e virtual estando em diversos lugares e articulada sob estratégias heterogêneas.

Com a disposição de Butler em pensar a identidade como generificada, e contemplando o sexo-gênero como produto discursivo, materializável por um ritual que operacionaliza espaços de presença, através de constante atualização de normas - que convocam os corpos a se constituírem e se apresentarem como masculino ou feminino - a autora, terminou por possibilitar um último deslocamento, que ficou conhecido como virada ontológica do dispositivo sexo-gênero. Em outras palavras, o corpo não poderia ser mais usado sem dar o crédito às construções semânticas necessárias para invocá-lo. De maneira que o corpo, logo o sexo, só se torna inteligível ao fazer uso de categorias, dentre elas, as de gênero. Para dar cabo a este processo inextricável, a filósofa propôs a *Performatividade de gênero* como uma teoria que demonstra, de que maneira, o “fazer” um gênero estava alicerçado em ritos de continuidade e descontinuidade, com força de inscrição nos corpos. Entretanto, ao deslocar a identidade do corpo generificado da seara transcultural essencialista, a filósofa preparou um caminho que parecia indicar ser o corpo uma abstração⁶⁸, absolutamente construído por exercícios de linguagem. Concomitantemente, sua teoria da performatividade proposta não como um ato singular, mas como uma cadeia de atos que reitera e desloca um conjunto de normas por meio da repetição, acabou gerando ecos de certo voluntarismo, como se houvesse um sujeito, que

⁶⁷ “Gostaria de propor, no lugar dessas concepções de construção, um retorno à noção de matéria não como local ou superfície, mas como *um processo de materialização que se estabiliza, ao longo do tempo, para produzir o efeito de demarcação, de fixidez e de superfície que chamamos matéria.*” (BUTLER, 2019b, p. 28, grifo nosso).

⁶⁸ Essa interpretação foi fortemente levantada por parte do movimento feminista que entendia que ao demonstrar que o corpo é construído Butler estaria descartando condições que seriam “intrinsecamente femininas. Segue o excerto de Lloyd (2007, p. 70. Tradução nossa) que expõe essa “leitura” crítica a Butler: “Para os críticos de Butler, suas afirmações [em *Gender Trouble*] são evidências que ela está negando a bruta facticidade do corpo. Martha Nussbaum, desta forma, censura a desatenção de Butler tanto para as realidades corpóreas das vidas das mulheres (incluindo fome, estupro e brutalização) quanto os aspectos do corpo que, de acordo com Nussbaum, não são passíveis da manipulação cultural, como a diferença sexual e as necessidades nutricionais especiais de mulheres durante a gestação e lactação. Comentadoras como Carole Bigwood, Susanne Bordo, Lynne Pearce [...] chamam a atenção para a aparente natureza ‘descorporificada’ do corpo nos escritos de Butler. Certamente não sendo limitado por suas limitações anatômicas ou biológicas, o corpo para Butler parece ser uma entidade maleável ‘que pode assumir corporificações sem limites’. Para essas feministas isso deturpa o corpo. Ou, mais propriamente, deturpa o corpo feminino, uma vez que certos fatos da existência feminina (gravidez, parto, amamentação) restringem o que o corpo pode ser ou fazer. A diferença sexual, em outras palavras, é uma verdade ontológica da corporalidade que dá forma às vidas das mulheres”.

embora não mais essencialista, atuasse intencionalmente em favor de um gênero ou de outro, recaindo na própria definição de enunciados performativos⁶⁹, conceito cuja inspiração inicial se originou.

A ideia de “fazer” um gênero como uma ação, terminou por ser entendida como um ato voluntário de um sujeito que estaria consciente da totalidade de seus efeitos, como se ele pudesse então “desconstruir” ou construir a semântica de gêneros ao assumir determinadas ações que corresponderiam a determinados papéis historicamente forjados. Tal ideia de um sujeito apto em sua integralidade é uma ficção que Butler não pretendeu criar, mas cuja interpretação suas palavras em *Problemas de gênero* (2018) acabaram por possibilitar. O desejo em demarcar um sujeito com agência, que atravessasse o processo de aquisição de identidade e reivindicasse reconhecimento, não lhe torna livre do poder, pois o próprio sujeito é parcialmente condicionado por aquele⁷⁰. De modo tal, que pensar um voluntarismo de tamanha magnitude sacudiu Butler em suas reflexões posteriores.

4.1 Sou uma piada para você?

Butler, na tentativa de demonstrar, a partir das críticas ontológicas que se enlaçou que não havia nada que outorgasse, e nos possibilitasse afirmar uma metafísica da substância corporal para pensar o gênero, nem mesmo o sexo, ratificou as teses encontradas na *História da sexualidade 1* (Foucault, 1988). Exatamente as que se referem à ideia de que não há a verdade do sexo, tampouco um sexo unívoco, no sentido de que a pessoa é de um sexo, logo não é de outro. Em conformidade com Foucault, ela estabeleceu que estas teses derivam do “[...] (a) serviço da regulação e do controle sociais da sexualidade; (b) oculta e unifica artificialmente uma variedade de funções sexuais distintas e não relacionadas; e (c) então aparece o discurso como causa, como essência interior [...]” (BUTLER, 2018, p. 166). No entanto, ao deslocar a possibilidade de essencialismo, e sugerir que o treino cultural cria e recria a própria “aparência de substância” como causa da ordem sexual e de gênero, a qual posteriormente, é invocada como preceito-lei de inteligibilidade, a autora foi muito criticada.

⁶⁹ Conceito desenvolvido por Austin (1990), que visava distinguir os atos de fala “ilocucionários” de “perlocucionários”. Aqueles são atos que ao serem proferidos realizam o que dizem e no momento em que são ditos; enquanto os “perlocucionários” são atos que produzem efeitos como consequência de sua enunciação, ou seja, há uma diferença temporal entre o ato e o efeito. Em ambos, Austin perseguia certa noção de intencionalidade do emissor, como se este estivesse voluntária e totalmente consciente de seu ato e efeitos.

⁷⁰ “O fato de uma identidade ser um efeito significa que ela não é nem inevitavelmente determinada nem totalmente artificial e arbitrária [...]” (BUTLER, 2018, p. 253); “[...] é a possibilidade historicamente modificável de um nome que me precede e me excede, mas sem o qual eu não posso falar [...]” (BUTLER, 2019b, p. 374).

Estas críticas se deram por partes do próprio movimento *queer* e feminista que rebateram sua teoria da *Performatividade de gênero*, exemplificada como paródia⁷¹ pela representação da *Drag queen*. Para compreendermos melhor as críticas é necessário, primeiramente, que demonstremos em que consistia a teoria de performatividade da autora. Consistia na compreensão que afirmava ser o gênero, logo o sexo-gênero efeito de uma ação repetida de atos, mas não quaisquer atos. Em destaque, aqueles que são definidos como atos estilizados, que têm como função significar, marcar e legitimar performances organizadas sob a tutela binária de equivalência a uma “identidade” masculina ou feminina. Tal efeito de uma repetição estilizada de atos tem como consequência, marcar os corpos com uma insistente aparência de essencialidade, sistematicamente invocada, para inculcar e condicionar as pessoas aos *scripts* sociais e, em último caso, regular qualquer perturbação do processo de inteligibilidade sexual que está sendo reificado. Deste modo, não se tem um sexo *a priori*, nem um gênero, tampouco se tem um sujeito voluntário que comanda a cena de interpelação ou decide qual gênero “portará”. Ao contrário de um sujeito intencional que estaria, plenamente consciente de suas condições e efeitos, tem-se um sujeito que “faz-se” e é feito, enquanto desfaz-se e é desfeito pelas normas de gênero. Obviamente, o ato de desfazer-se está sempre condicionado às consequências claramente punitivas para aqueles que borram as fronteiras do inteligível. Segundo Butler (2018, p. 241):

Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções – e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e sua naturalidade.

Diante de tais argumentos, a filósofa traz a figura da *Drag queen* como contraponto expressivo de tensão, onde está em jogo, as regras que norteiam o gênero, sua inteligibilidade. Entretanto, sob o prisma de exagero, de teatralização forçada, que ao mesmo tempo, que

⁷¹ Paródia, segundo Hutcheon (1985, p. 48): “A paródia é, pois, na sua irônica <transcontextualização> e inversão, repetição com diferença. Está implícita uma distanciação crítica entre o texto em fundo a ser parodiado e a nova obra que incorpora, distância geralmente assinalada pela ironia. Mas esta ironia tanto pode ser apenas bem humorada, como pode ser depreciativa. O prazer da ironia da paródia não provém do humor em particular, mas do grau de empenhamento do leitor no <vai-vem> intertextual (*bouncing*) para utilizar o famoso termo de E. M. Foster, entre cumplicidade e distanciação”. Vale destacar que a ideia que está em voga nesse conceito de paródia é a existência de um imaginário anteriormente construído (“*texto em fundo*”), sobre o qual um ato discursivo irá se sobrepôr de modo cômico, exagerado e teatral. Entretanto, o que aponta Butler é justamente o contrário ao usar a ideia de paródia, pois ela operará uma inversão no sentido de que “só há paródias de gênero” e nunca o original (RODRIGUES, 2012), não havendo assim, propriamente, uma paródia clássica ou pura, em seu sentido radical. Sendo a comicidade advinda do efeito de denúncia que tais práticas suscitam ao imaginário.

reproduz um campo de inteligibilidade cultural, o faz sob certa invocação de um imaginário caricato, estereotipado, capaz de desvelar a postura cômico-trágica da estruturação do gênero. Como uma ordem de *différance*⁷², a autora pretende demonstrar como aquela performance (da *Drag queen*), que aparenta em tudo ser algo fixo (um gênero), pode desvelar outros sentidos, inclusive a marca de uma diferença que se irrompe, enquanto opera a repetição. Deste modo, a autora pretendeu demarcar o exemplo da paródia como instrumento necessariamente subversivo na seara política, como possibilidade de pensar a atuação estilizada não apenas como um processo que reifique sentidos, mas como uma ação que tensione e rasure o campo de inteligibilidade.

Entretanto, a autora sofreu diversas críticas alegando-se que tal teoria da *performatividade de gênero* era insuficiente para explicar três pontos: 1) de que modo se dá o enlace entre a repetição e a sensação de identidade daqueles que reivindicam a realidade (materialidade) de seus corpos como masculino ou feminino; 2) como se opera o processo construcionista da categoria sexo-gênero e; 3) a necessidade da contextualização dos atos paródicos, pois é possível utilizarmos a paródia para fins conservadores (COSTA, 2006). Deste modo, a ideia de Butler que propõe uma certa imitação exagerada como “chave simbólica”, como forma de apontar a reificação, mas também, a possível subversão dos atos generificados, mingua, ou melhor, não esclarece o suficiente. A autora não explica, suficientemente, a própria potência ambivalente e subversiva da paródia (MIRANDA, 2021) e causa certa confusão acerca da intencionalidade do sujeito.

Tal contenda na obra de Butler gerou grande repercussão e certa surpresa até por parte dela mesma, que diante das críticas se viu confusa por ter criado uma teoria que ao invés de esclarecer o que ela propunha, havia criado espaço para a ratificação de certa metafísica, a saber: a ideia de que discursos eram capazes de materializar e criar corpos; e a ideia de que havia autonomia do sujeito ao performar um ou outro gênero, como atores. Na introdução a sua obra *Corpos que importam* (2019b), datado de 1993, a autora abre o diálogo dizendo (BUTLER, 2019b, p. 10)

⁷² O conceito de *Différance* é cunhado por Jacques Derrida, onde tenta demarcar por meio de um neo-grafismo uma sutil diferença fonética ao trocar o “e” de *différence* por “a” que passa despercebida, entretanto, marca uma alteração na ordem da escritura. Como esclarece Santiago (1976, p. 22) “Esta discreta intervenção gráfica” será significativa no decorrer de um questionamento da tradição fonocêntrica. [...] A diferença gráfica, marcada na diferença entre o *e* e o *a*, escapa à ordem do sensível, fixando apenas uma relação invisível entre os termos, traço de uma relação inaparente [...]”. Ainda, segundo Wolfreys (2009, p. 77) *différance* “[...] pode ser chamada muito cuidadosamente daquilo que, já sempre em movimento em qualquer sistema, produz ou torna possível o movimento entre as partes movidas desse sistema, método de transporte ou comunicação, instituição ou estrutura, dando a eles, assim, significado em conjunto, o que, de outro modo, falta a eles [...]”.

[...] talvez alguém tivesse esquecido de me ensinar “os fatos da vida”? Ou estava eu perdida em meus próprios devaneios imaginários quando aquela conversa vital ocorria? E se persisti nessa noção de que os corpos foram de alguma forma *construídos*, talvez eu realmente tenha pensado que palavras solitárias tivessem o poder de elaborar corpos com base em suas próprias substâncias linguísticas? Ninguém poderia simplesmente ter me dado um toque? Tudo ficou ainda pior, se não mais distante, com as questões levantadas pela noção de performatividade de gênero introduzida em *Problemas de gênero*. Porque, se eu tivesse argumentado que os gêneros são performativos, isso poderia significar que eu pensava que uma pessoa acorda de manhã, examina o armário ou algum outro espaço mais aberto para o gênero de escolha, veste o gênero para aquele dia e, então, recoloca a peça de roupa em seu lugar à noite.

Há outro interessante registro no qual Butler reconhece ter se perdido em certo devaneio que lhe impediu de perceber o “rumo” que suas afirmações estavam performatizando. Vide sua entrevista para Knudsen (2010), onde esta propõe algumas perguntas, a partir do diálogo que Butler faz com a psicanálise, destacando o aspecto da *performatividade de gênero*. A entrevistadora faz certa alusão sobre a repetição que se dá no ato performativo e a repetição que ocorre na relação de transferência da clínica psicanalítica. Tal paralelo é para afirmar que na repetição há algo que pode ser percebido e com o devido manejo da transferência pode ser simbolizado e transformado. Butler, indaga o porquê daquela pergunta. Colocarei em *ipsis litteris* o discorrer/decorrer deste diálogo por crer ser de vital importância para o problema da *performatividade de gênero* que estamos abordando. Segue-se:

JB: entendo o que você diz, mas me diga como isso se relaciona com a questão do intencional e do performativo.

PP: Quando repetimos um ato, o que significa dizer que há intencionalidade? Intencional pode ser entendido como uma espécie de voluntarismo, mas quando esse ato fracassa, quando o ato performativo fracassa, você dirá que há algo que escapa. Se transportarmos isso para a ideia de que nos fazemos homens ou mulheres na repetição de atos, mas que algo pode falhar ou fracassar nessa repetição, essa falha ou fracasso não é intencional.

JB: Aí é que está o problema, há dois sentidos de intencional, um deles que significa deliberado, voluntário, uma escolha, mas o outro vem da fenomenologia, e aí ele, de fato, significa que, se eu digo algo, a estrutura do meu discurso é intencional, significa que ele se refere a alguma coisa no mundo.

PP: Essa é a ideia fenomenológica de que a consciência é intencional, sempre visa a um objeto, está sempre em relação com alguma coisa.

JB: Isso. Se pensarmos na performatividade nesse sentido fenomenológico, eu pratico um gênero, mas não o pratico num mundo solipsista, estou sempre, em certo sentido, me referindo a, comentando, habitando, retrabalhando um conjunto de normas de gênero que estão em mim e também fora de mim, então isso é intencional no sentido de que está se referindo a um mundo exterior. Mas não quero dizer que o gênero seja totalmente consciente ou que seja totalmente voluntário, pois acho que não é.

PP: Quando você colocou as coisas nesses termos?

JB: Usei esta formulação uma vez, num artigo antigo, talvez 20 anos atrás, mas apenas querendo dizer isso naquele sentido fenomenológico limitado, mas penso que ele implicava um comprometimento excessivo com uma ideia de consciência da qual eu provavelmente abriria mão hoje em dia.

PP: Isso aparece em *Problemas de gênero*.

JB: Eu uso essa ideia em *Problemas de gênero*?

PP: Sim, mas você não faz referências à fenomenologia. É por isso que o termo “intencional” parece se referir a voluntarismo.

JB: Bem, essa é uma maneira de ler *Problemas de gênero* que vem causando alguns problemas, mas de fato não me lembro de ter dito isso em *Problemas de gênero*, achei que tinha dito antes. Mas se você diz que está lá eu acredito, ou eu me coloco numa situação complicada. (KNUDSEN, 2010, p. 169).

O artigo ao qual Butler faz referência data de 1988 e intitula-se *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*. Tal obra, antecede algumas acepções acerca da performatividade, mas os críticos sugerem (DEMETRI, 2018; SALIH, 2019) que Butler não faz a distinção necessária entre performance (voluntarismo) e performatividade (não-voluntarismo), fazendo uso ainda de um conceito que remetia ou dava a sugestão de certa teatralidade voluntarista. Nesse texto Butler discute sobre performances de gênero exemplificando as diferenças entre as que se dão no teatro e fora dele (*non-theatrical contexts*), argumentando que uma travesti atuando e uma travesti vivendo seria diferente porque esta última não estaria “protegida”, de certo modo, pelo enquadramento contextual que diz “*this is just an act / this is only a play*”⁷³, podendo por isso, vir a ser punida e hostilizada de modo mais contundente. Segundo Butler (1988) a suspensão do aspecto de realidade que o teatro proporciona, migrando para esfera do imaginário ou ficcional facilita o temporário deslocamento das necessidades ontológicas de correspondência, sendo por isso mais viável encontrar tolerância à quebra das regras de gênero.

Apesar de neste texto já está o germe da ideia de performatividade que seria abordado em *Problemas de gênero*, a filósofa faz uso de construções problemáticas, a saber, esta afirmação: “[...] o gênero é um ato que foi ensaiado, tanto quanto um roteiro sobrevive aos atores específicos que fazem uso dele, mas que requer atores individuais para ser atualizado e reproduzido [...]” (BUTLER, 1988, p. 526, tradução nossa)⁷⁴. Certa ideia do gênero sendo trabalhada com a esfera do teatro, da atuação, dos atores, do ensaio e da performance que se torna performatividade, acaba por sugerir certa intencionalidade ou voluntariedade, que apesar de não assumir um eu voluntarioso expresso, gerou certa dúvida acerca dos limites dessa agência. Nas palavras de Demetri (2018, p. 37): “É compreensível que, nos termos colocados desse artigo, seja possível um certo nível de confusão ao dar espaço para uma compreensão ‘voluntarista’ [...]”.

Em outro texto *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault* (1986) Butler continua sua análise de gênero, a partir da teoria dos atos e da constituição da

⁷³ “Isto é apenas um ato/ isto é apenas uma peça”.

⁷⁴ Segue o excerto original referente: “[...] gender is an act which has been rehearsed, much as a script survives the which requires individual actors particular actors who make use of it, but which requires individual actors in order to be actualized and reproduced [...]”.

realidade com forte ênfase na fenomenologia, pensando o corpo como uma “situação” ontológica em Beauvoir, mas não fica claro se ela extrapola os limites fenomenológicos ou se concorda de certo modo. Ao pesquisar, encontrei em Salih (2019, p. 68) a afirmação de que Butler afirma a sentença “[...] escolher um gênero significa interpretar as normas existentes [...]”, o que ratifica a ideia de voluntarismo. Tal sentença é dita de fato neste texto supracitado, no entanto, ao ler atenta e repetidamente o artigo original, fiquei na dúvida se Butler não estaria apenas fazendo, apenas, uma exposição da acepção de gênero encontrada na obra de Beauvoir. Tal dúvida talvez se dê, porque na parte posterior do artigo, que corresponde às teses de Wittig, fica claro que Butler não se coloca da mesma maneira, inclusive amplia e esclarece seu ponto de vista acerca da materialidade do sexo quando se confronta com as acepções daquela. Tal ênfase não encontrada quanto às teses de Beauvoir nos dá a confusa impressão de que Butler fala por meio das palavras de Beauvoir, ou seja, concordando de certa maneira com alguma voluntariedade.

Em *Problemas de gênero* (2018), de 1990, a autora irá retornar a estas críticas e preocupar-se-á em fundamentar sua tese da performatividade como uma crítica à teoria hermenêutica do binômio sexo/gênero, mas segundo as críticas expostas acima falhará em não especificar detalhadamente como isso se dá. Talvez isso se estabeleça porque ao insistir na ideia da performatividade de gênero como um deslocamento, centrou-se mais em demonstrá-la como um conjunto de atos que exemplificou como paródia, do que em explicar como propriamente ele seria possível, em termos de um sujeito não voluntarista. Tal possibilidade da *performatividade de gênero* ficará suficientemente clara posteriormente, em *Bodies that Matter / Corpos que importam* (1993; 2019b), quando a autora demorar-se-á em discutir a política do performativo, em seu limite discursivo, materializado em termos corporais e psíquicos. Nesta obra a filósofa esclarece sobre os três pontos referentes às críticas que recebeu em *Problemas de gênero* (2018). O primeiro é a distinção entre performance e performatividade, onde Butler (2019b, p. 387) esclarece que

A performance como “ato” delimitado se distingue de performatividade na medida em que esta última consiste em reiteração das normas que precedem, constroem e excedem o ator e, nesse sentido, não podem ser tomadas como fabricação da “vontade” ou “escolha” do ator; mais ainda, aquilo que é “atuado” trabalha para esconder, quando não para repudiar, o que permanece opaco, inconsciente, não performático. A redução da performatividade à performance seria um erro.

O segundo ponto é aquele que se refere à relação quase equivalente entre subversão e paródia que Butler teria exemplificado pela *Drag queen*. Sobre isto a filósofa retifica que

Como *Paris is Burning* deixou claro, o *drag* é uma prática subversiva problemática. Serve a uma função subversiva na medida em que reflete as personificações mundanas pelas quais os gêneros heterossexualmente ideais são cumpridos e naturalizados, e enfraquece o poder desses gêneros em virtude da efetuação dessa exposição artificial. Mas não há nenhuma garantia de que a exposição da condição naturalizada da heterossexualidade seja suficiente para levar à subversão. A heterossexualidade pode argumentar sua hegemonia *por meio* de sua desnaturalização, como quando vemos essas paródias de desnaturalização que re-idealizam as normas heterossexuais *sem* as colocar em questão. (BUTLER, 2019b, p. 382-383).

Quanto ao terceiro ponto de crítica, referente à maneira na qual se dá o enlace entre repetição e internalização destas no identitário, abordarei no próximo tópico parte da equação, a saber: a construção do corpo, como este acaba por ser invocado a nascer, dentro de determinadas condições. No quarto capítulo e final, desenvolverei o modo como a outra parte da equação, o psíquico, é “inculcado” a partir de rituais discursivos que por sua vez amparam-se numa vulnerabilidade constituinte ao corpo. Essa separação é meramente didática, pois em sentido radical não há como separar o campo externo (social) do campo interno (psíquico)⁷⁵. Tampouco há nenhum tipo de dualidade radical aqui, não há um corpo e uma psique isolados e independentes, há necessariamente um enlace, um amálgama paradoxalmente construído à semelhança da fita de Möbius⁷⁶.

4.2 (Re)construindo o construcionismo

Quanto ao terceiro ponto de crítica, propriamente aquele que questionava de que maneira se dava o enlace entre repetição e a sensação de identidade generificada (sexuada) Butler (2019b, p. 16) começa sua obra *Corpos que importam* (2019b) reforçando a tese de que sexo é uma construção ideal, um produto “forçosamente materializado ao longo do tempo”, logo não pode ser “encontrado” pronto, nem invocado como simples condição ontológica ou filogenética. Assegura, inspirada em Foucault (1989; 1999) que não há substância entendida puramente como natural a qual se possa fazer apoio como ponto arquimediano que sustente um *a priori* da condição humana. Entretanto, como dito anteriormente, Butler alega que a própria

⁷⁵ Repetimos aqui as palavras de Butler (2019b, p. 9): “[...] não poderia fixar corpos como simples objetos do pensamento. Além de corpos tenderem a indicar um mundo além deles mesmos, esse movimento para além de sua delimitação, movimento do próprio limite, também pareceu bastante fundamental para mostrar o que os corpos ‘são’ [...]”.

⁷⁶ Grafada de diferentes maneiras (Möebios, Moebius, Möbius), reporta-se a uma fita construída pelo matemático alemão *August Ferdinand Möbius* (1790- 1868). Tal fita “[...] nada mais é que uma superfície não orientável, uma superfície topológica. Por meio da figura extraída da Topologia, entende-se como uma face está diretamente articulada à outra. Percorrendo um dos lados da superfície da fita, ao final pode-se perceber que, devido a uma torção de 180° em uma das pontas antes de uni-las, passa-se, sem sair do percurso, do lado de fora para o lado de dentro e assim sucessivamente. Devido a esta propriedade topológica não é possível definir onde está o interior ou o exterior da fita.” (SCHELLER *et al.*, 2016, p. 3-4).

exposição de Foucault em suas obras *A história da sexualidade I* (1989) e *As palavras e as coisas* (1999) acaba por cair em contradição em sua análise sobre Herculine, esta portadora de um corpo hermafrodita ou intersexuado, pois o autor engaja-se, em último instante, em certa leitura que desconstrói a condição generificada daquela para descrever uma idílica condição política sexual emancipatória, que seria possível caso fosse deslocado o efeito do poder. Nas palavras de Butler (2018, p. 169):

Ele prediz que o desaparecimento do “sexo” resultará numa feliz dispersão dessas várias funções, significados, órgãos e processos psicológicos e somáticos, bem como na proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposta pelos sexos unívocos na relação binária [...]. Segundo esse modelo foucaultiano de política sexual emancipatória, a derrubada do “sexo” resulta na liberação da multiplicidade sexual primária.

A questão indicada, e exaustivamente invocada, por Butler é que fazer qualquer jus a uma anterioridade sexual que seria “revelada” em face do deslocamento da regulação é apelar para um “de fora”, uma anterioridade do sexo que contradiz a própria ideia foucaultiana, a saber: de que é propriamente a regulação complexa de discursos e poder que materializam o corpo enquanto sexo, não sendo possível pensar nenhum registro de sentido anterior dessa própria regulação imposta. Outro ponto sensível para Butler é o fato de o autor pensar o dispositivo sexual como inevitavelmente regulatório. Ou seja, não se demorar na possibilidade de pensar os limites da regulação naquilo que se manifesta como emancipação. E por último, Butler (2017a, p. 10) sugere que Foucault deixa “[...] passar em branco todo o campo da psique, mas não só isso: o poder, nessa dupla valência de subordinação e produção, também não é explorado [...]”.

Sendo assim, Butler retorna ao corpo pensando a partir de Foucault, sua tese do dispositivo sexual, mas não está disposta a comprar nenhuma saída que leve a um apelo filogenético ou ontológico. Diante de tal tarefa, demorar-se sobre o corpo parece ser a única saída viável para a autora, que demonstrará ser este, um locus de ambivalência temporal acessível somente discursivamente, e por isso, possibilitador do “enlace” entre o interno (campo psíquico) e o externo (campo social). O “enlace”, propriamente, é efeito do poder. Para tanto, Butler (2019b) estabelece que 1) a materialização do corpo é efeito de uma dinâmica de poder, sendo impossível desvincular regulação normativa e os significados materiais que interagem nessa “construção”; 2) a compreensão de discurso como performatividade para além de uma compreensão nominalista, que materializa o sujeito. Mas como a própria força de reiteração que possibilita dar a conhecer o processo de surgimento do sujeito; 3) a “construção” daquilo que é entendido como sexo não seja mais lida como um dado natural em contraponto ao gênero,

que seria um dado artificial ou cultural, mas ambos como produto em constante produção e materialização, a partir das normas culturais; 4) acolher a ideia de que o sujeito é fruto de um processo, onde as normas corporais não são apenas vetores formativos aos quais ele se submete, e adquire, discursivamente um “eu” sexuado, mas como uma assunção que se torna inevitavelmente ambivalente para a existência do próprio “eu”; e 5) entender que assumir um sexo, enquanto processo, dá-se a partir de trocas identificatórias onde a peremptória matriz heterossexual outorga determinados caminhos privilegiados de identificações sexuais em detrimento de outras;

Com a exploração desses pontos acima, Butler discutirá as teses acerca da construção, uma vez que se tudo é construído e não há nada a que possamos fazer apelo essencialista, como isso se dá? Quem constrói ou o que necessariamente acolhe a construção e a aplica? Diante disto a autora argumentará em sua obra *Corpos que importam* (2019b) que 1) não se pode reduzir o construcionismo a certo monismo linguístico, no sentido de que se tudo é linguagem, então dizer tem o poder total de fazer ou produzir, pois se recai dessa forma num determinismo geracional sem precedentes; 2) tampouco, pode-se inferir que para que haja algum efeito, a construção precisa fazer uso de um sujeito anteriormente alojado e capaz de “dar cabo” à construção; e 3) menos ainda, a ideia de que se há propriamente um sujeito que acolhe a construção, que recebe e a aplica posteriormente, então “algo” (metafísico) criou esse sujeito anteriormente à construção.

Ora, o que parece estar em jogo nessas suposições é que deslocar a ideia da materialidade como algo fixo, parece recair numa complexa ausência desta, onde só existiriam vozes onipresentes tecendo a malha da realidade. É elaborar a absurda afirmação de que “tudo é discurso!”, quando na verdade, discurso não implica necessariamente *flatus vocis* apenas, mas um conjunto heterogêneo de atos corporificados, construídos sob uma complexa diferenciação de ritos com força performativa, onde sujeitos falantes⁷⁷ vêm à existência. Ou seja, tensionar a materialidade do sexo não implica negar a materialidade, mas compreender o sentido de materialidade dentro das disposições de sentido arvoradas pela própria linguagem⁷⁸. Até a

⁷⁷ É importante destacar que sujeito falante não se restringe àqueles que emitem função vocal, oralidade. Mas a todas as pessoas capazes de inserir-se num sistema simbólico de linguagem.

⁷⁸ De acordo com Butler (2019b, p. 11-12): “Com certeza, corpos vivem e morrem, comem e dormem, sentem dor e prazer, suportam doença e violência; e esses “fatos”, alguém poderia proclamar com ceticismo, não podem ser rejeitados como mera construção. Deve haver algum tipo de necessidade que acompanha essas experiências primárias e irrefutáveis. E decerto há. Mas a irrefutabilidade dos fatos de modo algum compromete o que poderia significar afirmá-los por meio discursivos. Além disso, por que se entende o que é construído como artificial e dispensável? O que deveríamos fazer com as construções sem as quais não seríamos capazes de pensar, de viver, de dar sentido a tudo, coisas que para nós, de algum modo, se fizeram necessárias?”. Vale resgatar aqui parte da crítica feminista endereçada a Butler e exposta na nota 63. Para tais feministas Butler estaria desfazendo-se do corpo, no entanto, Butler está argumentando justamente o contrário, no sentido de que não se pode desfazer do

modernidade, Butler destaca que a materialidade do sexo era entendida como algo “de fora”, cuja estabilidade e fixidez era essencialmente inferida, essencializada, ou seja, fora da discursividade. No entanto, o processo de inferir estava sempre ligado a uma ideia natural de estabilidade, em contrapartida a uma ideia cultural de artificialidade. Debruçar-se sobre essa dicotomia ao perscrutar os sentidos identitários dos corpos, a fez entender que o natural do corpo entendido como materialidade estática sempre serviu como base cujo pilar metafísico do *Logos* era exercido.

Não se trata tampouco de encontrar uma nova materialidade no sentido de radicalmente outra, nem que é possível ao perscrutar os enredos e *scripts* de forjamento do sexo-gênero, nos depararmos com uma certa zona livre de reprodução desses efeitos. É justamente o contrário que Butler quer demonstrar. Não é possível escapar daquilo que se entende como sexo-gênero, a própria ideia de identidade na modernidade está alicerçada na capacidade de nomear-se de acordo com um pertencimento a determinado sexo⁷⁹. Entretanto, Butler deriva desta afirmação duas questões: 1) é imperioso indagar-se sob que condições o próprio ideal de sexo/gênero é constantemente ratificado socialmente e inculcado psiquicamente; e 2) estar submetido a um sexo/gênero, na medida em que este é um discurso produzido historicamente, não significa estar sempre subjugado por este, mas também portar as condições de subversão e agência. Simultaneamente, Butler aponta que, reside neste ato quiasmático de reconhecimento identitário, a radical impossibilidade de tornar o sujeito redutível às cartas sexuais que estão sobre a mesa.

A autora destaca que a ideia de construção em voga, inclusive a operada pelos estruturalistas, ratifica que o sujeito emerge de uma construção que já está sedimentada em suas vias por forças impessoais, ou seja, não culturais, mas que tomam forma cultural (com a inserção de algum tabu) pela linguagem, gerando discurso, cultura e poder. Deste modo, o sujeito é fruto de um *locus* metafisicamente gramatical, no qual a construção se mantém unilateral e determinista, onde a agência humana encontra-se esvaziada, pois esta é sempre

corpo, existe uma vulnerabilidade constituinte no fato de portarmos um corpo, entretanto o acesso a este, sempre está mediado por um conjunto de práticas que o extrapolam, um corpo nunca é apenas um corpo. Em nenhuma medida é possível demarcar o corpo senão em termos de abstração numérica, não existindo propriamente o corpo da mulher ou do homem etc. Por exemplo, nem todas as mulheres serão portadoras de corpos que engravidam, como alegaram as feministas. Tampouco não são somente mulheres que podem engravidar, uma vez que alguns homens trans podem e efetivamente engravidam. Pensar que é possível localizar uma essência que corresponda a um corpo de homem ou de mulher é excluir outras possibilidades. Tais pontos são amplamente explorados por Preciado (2011; 2014; 2018; 2020), inclusive nos que se referem a relação entre corporalidade e medicalização, hormonização, dentre outros procedimentos. Em termos mais radicais, este debate já está colocado, desde 1991, em Haraway (2009, p. 10): “onde termina máquina e onde começa o humano?”.

⁷⁹ “A formação de um sujeito requer identificação com o fantasma normativo do ‘sexo’ [...]” (BUTLER, 2019b, p. 19).

compreendida como consequência, nunca original. Sendo assim, a ideia de materialização da existência humana é de fato “castrada” em sua origem, uma vez que as regras do jogo já estão organizadas mediante certas condições, que “pré-figuram” toda e qualquer ação humana à prévia operação estrutural.

Em termos de desconstrução, este sujeito é inviável, pois está sempre regulado pelo poder que lhe instaura ao forjamento. Qualquer tentativa de restringir a ação humana a uma explicação prévia que a estruture em termos consequentes de poder, de linguagem ou de cultura retira da equação o próprio sujeito. Daí a necessidade de pensar estas “construções”, a partir da ideia de iterabilidade e citacionalidade de Derrida, ou seja, como uma performatividade que mantém uma tensão paradoxal entre condições estruturais de viabilização e extrapolação da própria estrutura. Butler (2021) pensará sua crítica ao construcionismo *mainstream* e a abertura do sujeito, a partir da ideia inserida por Derrida, de que há uma constante falha, um excesso, que sempre se estabelece como um rastro inevitável, produzido pela força de ruptura demonstrada em situações discursivas. Em *Discurso de ódio* (2021), ela trabalhará a ideia de que um corpo não pode vir à existência, senão a partir dos termos de uma linguagem, e que tal feito só é possível dentro das diversas produções de sentido de uma linguagem socio historicamente construída. No entanto, demarca que as condições que possibilitam a aquisição destes sentidos não exaurem estes, porque a força do performativo extrapola as próprias condições de sua estruturação⁸⁰. É neste ponto que o construcionismo torna-se outro, sob os argumentos de Butler.

Não se trata meramente de haver um signo ou uma materialidade qualquer que pode ser usado em diversas ocasiões com sentidos diferentes, ou seja, não se trata de portar um corpo “A” que gera significados identitários de gênero “B, C, D, E, F, etc”, numa certa profusão multiculturalista. O que Derrida está denunciando em termos sintáticos e semânticos, Butler está utilizando na seara da performatividade de gênero. Ou seja, não há nunca um signo (um grafema) que seja o mesmo, uma vez que a utilização de qualquer grafema só é possível a partir da compreensão de que ele extrapola a si mesmo, e de que ele conserva uma paradoxal possibilidade de ser outro e o mesmo, concomitantemente. Há sempre uma escrita dentro da

⁸⁰ Butler tem em mente a crítica que Derrida contrapõe a Austin (1990) sobre o fato deste perseguir as condições ideais de um enunciado performativo. Obviamente, esta empreitada falha, mas Derrida percebe aí um elemento radical da linguagem. A saber, a capacidade semântica da linguagem extrapolar o mero nível estrutural, ou seja, o signo não fica redutível ou estagnado. Em palavras de Butler (2021, p. 244): “[...] a disseminação do signo, enquanto marca grafemática, não é redutível à capacidade do signo de conter múltiplos significados.”. Há necessariamente aquilo que Derrida convencionou chamar de iterabilidade, ou seja, o signo tem uma capacidade de ser sempre o mesmo e outro, uma certa ambivalência marcada até mesmo em sua ausência. Com isso, o registro possibilita, mas também é possibilitado. Ou seja, “[...] se a iterabilidade é um traço estrutural de qualquer marca, então não há marca sem sua própria iterabilidade [...]” (BUTLER, 2021, p. 244).

escrita que extrapola a organização linear entre referente e sentido. Logo, nunca é possível pensar um sistema estruturalmente construído, formalmente acabado, onde o ser pertença *a priori* ou advenha como produto encerrado.

Importa dizer que a ideia relacional entre a marca e o sentido é operacionalizada pela força de iterabilidade, nunca sendo possível assim, determinar, exaustivamente, a presentidade de qualquer marca. Em outras palavras, o corpo (signo) não pode ser caracterizado como algo estável, tampouco algo do qual uma multiplicidade de sentidos advenham. Mas sim, o próprio sentido que aquele corpo adquire denuncia a instabilidade dele mesmo, a mutabilidade do próprio signo, sua historicidade, de modo que, para invocar o corpo é preciso citá-lo. Esta citação sempre extrapola a métrica do construcionismo clássico no qual há a inferência de uma base estável ou ato único, sobre os quais se constrói um sentido.

Assim, o termo construção em Butler (2017b, p. 28-29) adquire outro sentido, pois:

Não é nem um ato único, nem um processo causal iniciado por uma pessoa e que culmina em um conjunto de efeitos fixos. A construção não apenas toma lugar no tempo, mas é em si um processo temporal que opera pela reiteração de normas; no decurso dessa reiteração, o sexo é produzido e ao mesmo tempo desestabilizado. Como efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritualizada, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, ainda assim, é também em virtude dessa reiteração que lacunas e fissuras são abertas representando as instabilidades constitutivas de tais construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser inteiramente definido nem fixado pelo labor repetitivo da referida norma.

Deste modo, pensar o corpo como social é interpelá-lo e convocá-lo à existência necessariamente em sua produção, mas igualmente, o que se mantém resistente à construção, num certo “construcionismo” crítico. Pois na medida que algo é construído, há também sempre um excedente. Em outras palavras, não há como compreender o corpo, senão por vias discursivas, e mesmo assim, nunca compreende-se totalmente. Uma vez que, o discurso mediatiza a relação que temos com isso que chamamos de corpo, seus sentidos, suas práticas, suas fronteiras, suas dimensões etc. Consequentemente, o corpo se torna maleável, de uma materialidade histórica. Entretanto, tampouco está subjugado ao campo do determinismo cultural, uma vez que é portador de uma materialidade cujos efeitos não estão delimitados pela ação em si, mas que extrapolam as condições de sua presentidade. Não à toa, Butler entenderá a ação de repetição performática como consequência do ato de lembrar e esquecer, como um corpo que sendo feito, se faz e resiste à feitura no tempo⁸¹. Em sentido radical, para Butler se

⁸¹ Nas palavras da filósofa: “Não se trata simplesmente de interpretar a performatividade como uma repetição de atos, como se os “atos” permanecessem intactos e idênticos a si mesmos na medida em que são repetidos no tempo, entendendo o “tempo” como algo externo aos próprios “atos”. Pelo contrário, um ato é em si mesmo uma repetição, uma sedimentação e um congelamento do passado que é precisamente forcluído por sua semelhança com o ato. Nesse sentido, um “ato” é sempre uma falha temporal de memória. Na análise que se segue, faço uso da noção

há algum tipo de metafísica é a da imanência. Onde o corpo numa espécie de discursividade⁸² é interpelado e interpelador, performativamente.

Em síntese, o processo de materialização que dará forma e inteligibilidade ao corpo como “previamente” sexuado e inculcar-se-á no processo identitário do eu, operar-se-á sob uma constante citacionalidade, onde uma cumplicidade (enlace) originária será estabelecida entre o poder e o “eu”, não havendo segundo Butler nenhuma maneira de entender o corpo como materialização fixa de qualquer Lei anterior, seja biológica ou simbólica. Ademais, a filósofa ratifica que pensar qualquer Lei sem a existência de um sujeito não faz sentido, salvo se for em termos de fé. Logo, “[...] a lei já não se dá mais em uma forma fixa, prévia a sua citação, mas é produzida pela citação como aquilo que precede e excede as aproximações mortais que o sujeito realiza [...]” (BUTLER, 2019b, p. 38). Desta feita, a autora desvincula qualquer subjugação necessariamente intransponível, que se daria em termos de simbolicamente estrutural, abrindo o sujeito para o campo da agência. E denuncia a construção como um efeito inacabado da regulação normativa, mas que compulsoriamente, inculca no eu as fronteiras corporais e identitárias como se fossem fixas e acabadas. De fato, enxergar o enlace necessário entre poder e sujeito requer pensar o paradoxo da sujeição, onde é, precisamente, algo pelo qual o indivíduo para tornar-se sujeito deve passar, mas que, embora haja essa restrição constitutiva, o sujeito não está fadado ao determinismo, sendo *locus* também de agência.

Creio ter explicitado neste capítulo de que forma a autora propõe justificar sua teoria de gênero, amparando-a na ideia de um corpo plástico, num certo sentido. Tal percepção de um corpo composto por matéria não fixa, mas passível de ser disciplinada é o próprio efeito da materialização advinda dos processos regulatórios do dispositivo sexual. Butler reivindica uma ideia crítica de construcionismo, e o aplica à materialidade, com a finalidade de ressaltar que o processo de inculcação da regulação psíquica, é um processo constante e reificado que se insere no próprio imaginário das fronteiras corporais. Assim, não há que se falar de dois momentos temporais, mas sim, de um ato contínuo de reificação e deslocamento onde, concomitantemente, inscreve-se e é inscrito. E paradoxalmente, o que é inscrito sempre retorna, escapa e resiste à inscrição, em certa performatividade constante e imanente, o que possibilita

lacaniana de que cada ato deve ser interpretado como uma repetição, a repetição do que não se pode ser recordado, do que é irrecuperável e, portanto, do que constitui o espectro temível da desconstituição do sujeito. A noção de Derrida de iterabilidade, formulada em resposta à teorização dos atos de fala de John Searle e J. L. Austin, também implica que cada ato é em si mesmo uma recitação, a citação de uma cadeia prévia de atos que estão implícitos em um ato presente que perpetuamente afastam de todo ato “presente” a sua condição de “atualidade”.” (BUTLER, 2019b, p. 29).

⁸² Vale ressaltar que a ideia de sintoma da psicanálise como um corpo capaz de transbordar sentidos que nem mesmo a consciência é capaz de perceber, é uma compreensão radicalmente performativa, em termos butlerianos.

o exercício da agência. Acredito ter contemplado o primeiro e o segundo objetivos ao explicitar, de acordo com Butler, o jogo ambivalente no qual as regulações de gênero produzem o efeito de fixação dos corpos como um imaginário inteligível, discursivamente construído em signos dicotômicos do feminino e do masculino. No próximo capítulo demonstrarei como a ideia de um corpo inteligível, necessariamente pressupõe o corpo ininteligível, sendo este “foracluso” das possibilidades de significação.

5 ENTRE/ATOS

A sujeição psíquica caracteriza uma modalidade específica de sujeição. (BUTLER, 2017a, p. 30).

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). (BUTLER, 2019a, p. 54).

Sugeri um percurso de leitura da obra de Butler que propõe expor a crítica desta autora aos pressupostos que fundamentariam a identidade à regulação do dispositivo sexual. Demonstrei que a autora, ao abordar a construção simbólica do estruturalismo, revela que esta não corresponde necessariamente a nenhum tipo de lei *a priori* ou natural, mas a um conjunto de relações discursivas que se articulam no campo social compulsoriamente, ou seja, com a dupla finalidade de produzir e inculcar a própria produção como um espectro de legitimidade. A autora ressalta que o aparato de inteligibilidade social, em outras palavras, a possibilidade de cultura, encontra-se condicionada a um tipo de organização que restringe o Desejo (a força propulsora do reconhecimento, logo da inauguração da identidade) a uma métrica heteronormativa, que concomitantemente, alicerça o pilar de organização do parentesco. T tamanha façanha, por sua vez, fundamenta-se na crença inferida da diferença sexual, tendo como escopo paradoxalmente causador e finalista, o corpo. Ora, vê-se pela própria estrutura argumentativa que o corpo, para ser escopo ora causal ora final precisa valer-se de um sentido mítico. Num sentido radical, o corpo era um espectro cuja referencialidade discursiva pairava, ora utilizando-o como causa do cultural, ora como finalidade do próprio cultural.

Ao dizer que a cultura é assim, que possui determinado formato, define-se que ela não pode ser outra coisa, ou que não pode assumir outras manifestações originais. Pressupõe-se que toda e qualquer outra manifestação social de cultura é um “meramente cultural”, que no “fundo”, encontra-se estruturado por um simbólico universal e totalizante. Ao pensar a organização identitária, a partir de uma crítica epistemológica dos pressupostos sexuais, Butler demonstrou que em termos de pensar a identidade como consequência do desejo erótico, já não era possível comprar as teses estruturalistas de Lévi-Strauss, Freud e de Lacan, pois portavam no âmago de sua inteligibilidade um conteúdo foracluído, a saber, a possibilidade de arranjos sociais que não infiram o desejo heteronormativo entre filho e mãe, bem como, sua regulação, como causas exclusivas de produção cultural. Mas como dito acima, há um problema anterior

a este próprio problema do desejo, é que ele (o desejo heterossexual) já pressupõe uma diferença corporal nunca explicada, mas em tudo presumida.

Perceber que na fundição do ideal de cultura moderna e ocidental reside o elemento masculinista e heteronormativo⁸³, ora como condição ora como derivativo, possibilita indagar se todas as pessoas que estão submetidas a esta gênese cultural, são de algum modo estranguladas em termos de Desejo a estas mesmas matrizes, a saber: heterossexuais e cis-binárias. Ademais, indagar acerca do *ethos* específico de constituição identitária das pessoas, cujo desejo não encontra equivalência à arquitetura heteronormativa do campo social. É possível a estes sujeitos serem inteligíveis a si mesmos, sem que uma zona de ininteligibilidade lhes seja constitutivamente acrescentada? Se a condição de inteligibilidade é regulada por meio da materialização de normas, que por sua vez, são circunscritas e incorporadas ao corpo e regulam a hegemonia sexual, pode-se sugerir que processos identificatórios que expõem os limites desse próprio construcionismo, em termos de corpos anormais, abjetos, *queers* deixam de ser reconhecidos como corpos? Se a condição de reconhecimento na esfera social é ser entendido como sujeito portador de um sexo generificado e de desejo heteronormativo, que tipo de perturbação à norma simbólica causam os corpos ininteligíveis, anormais e abjetos? Percebe-se que está em jogo a ideia de que alguns corpos (presumindo-se identidades, modos de ser no mundo) importam (*matter*) porque são inteligíveis, enquanto outros não importam justamente por serem ininteligíveis à luz do enquadramento das próprias normas sociais.

5.1 Ato 1 (Epígrafe psíquica)

Há alguns meses, fui fisgado por um diálogo no mercado entre duas mulheres adultas, aparentavam estar na faixa etária de 40 e poucos anos e discutiam muito preocupadas, sobre um fato. Segue abaixo o relato do diálogo das emissoras:

Emissora 1: *acreditas que Pedro deu um tapa na cara de Rafael?*

Emissora 2: *o quê? Por quê?*

⁸³ Ratifica-se aqui a importância de situar o trabalho de Butler como uma pensadora que está dialogando com o ocidente, principalmente com a modernidade, nos termos colocados na nota 1. A ideia de identidade (reconhecimento) vinculado a um processo generificado que a autora está apontando, não tem como apelo demonstrar que **só se tem identidade em termos sexuais**, mas justamente o contrário. Pretende reafirmar que esta noção de identidade generificada e regulada como condição de reconhecimento, é um processo de inteligibilidade historicamente construído no ocidente. Diversos pensadores do “Sul Global” reivindicam outras condições de entrada no identitário (SANTOS; MENESES, 2009). Assim como, outras noções de identidade não restritas nem à sexualidade nem à espécie, vide Viveiro de Castro (2018; 2020)

Emissora 1: *ele foi agradecer à mãe sobre algo que ela havia dado a ele e ao invés de dizer obrigado, disse obrigada. O pai que estava perto meteu a mão na cara dele e disse que ele era menino, deveria dizer obrigado!*

Emissora 2: *Owwn, mas ele é apenas um menino, tem o quê? Uns 6, 7 anos?*

Emissora 1: *sim, tem 7 anos. Pedro é um estúpido, precisava bater no menino? Bastava ensinar.*

Ao ouvir sobre o drama de Rafael⁸⁴, enquanto esperava para pagar meus insumos, pensei: “Rafael vai crescer e vai poder ressignificar essa violência”. Entretanto, ao dormir à noite, deste mesmo dia tive tal sonho: “*Sonhei que estava com meu namorado caminhando pela orla da praia, era um dia lindo, ensolarado. O céu estava azul e cheio de pássaros. Sentia-me feliz, bem acompanhado e a caminhada era prazerosa. A praia estava cheia, como se fosse um domingo. De longe, eu avistei uma mesa colocada próxima da orla, na qual estavam sentados quatro homens, tomando cerveja, sem camisas e conversando alto. Ao avistar essa mesa, e perceber que para continuar nosso percurso nós necessariamente passaríamos por ela, um sentimento de medo acompanhado de uma crença (representação) me assaltou. Entendi naquele momento, que me tornei um alvo, que poderia ser violentado por estar caminhando com meu namorado, lado a lado. Virei-me pro meu namorado, e comuniquei a ele certa necessidade de que adotássemos uma estratégia momentânea de sobrevivência, que implicava adequar nossa postura, nossa espacialidade (proximidade) e nossa afetividade, em vista do perigo de uma violência iminente. Concomitantemente, dei-me conta de que essa estratégia não era preciso, pois eu possuía o direito de caminhar pela orla com meu namorado. Passamos pela mesa, um dos caras olhou com ar de reprovação e desconforto, como se tivéssemos de alguma forma o provocado, o atingido com algo. Em outras palavras, algo em nós o atingiu. Ao distanciar-me poucos metros, ouço um apito soar e percebo a chegada de dois policiais, que comunicaram-nos o fato de que deveríamos nos abster de qualquer ação que gere sentido afetivo entre mim e meu namorado, pois isso desagradava a ordem social, causava desconforto. No que eu lhes disse: “mas o senhor como policial deve exercer a lei, e por lei eu tenho o direito de caminhar ao lado de meu namorado e trocar afeto se assim eu o desejar”. Os policiais olharam para mim e disseram: “sabemos disso, mas aqueles caras ali (apontaram para a mesa) estão incomodados”. Ao ouvir isto eu disse: “mas vocês são os representantes da lei, deveriam me defender e não dar ouvidos para aqueles caras”. Ao dizer isso, os policiais sorriram desdenhosamente e eu acordei.*

⁸⁴ Os nomes foram trocados para que não haja nenhum tipo de identificação.

Descrevi esse diálogo e depois, o sonho como forma de explicitar o tema da inculcação do poder na esfera “interior” ou psíquica e seus reveses. Encontram-se nesse sonho os temas que foram abordados anteriormente, tais quais (sem a pretensão de exaurir): o poder do campo social; os enquadramentos de inteligibilidade; o desejo subversivo da prática *queer* (desviante); a estratégia de sobrevivência; a regulação do desejo pela norma compartilhada socialmente; o controle sobre os corpos; a leitura dos corpos como anormais ou desviantes; a regulação da norma antecipando a condução da lei; a resistência; o apelo diante da lei; a supressão da lei em face do desejo normativo heterossexual; e a estratégia de sobrevivência. Esta encontra-se no limite entre a subjugação e a agência. Há outros pontos neste sonho que funcionam como condição rizomática da trama, a saber, o medo e a violência. Esta última, circunscreve toda a dimensão onírica uma vez que, sendo o efeito resultante de desobedecer ao pacto social instaurado, está inconscientemente presente, na forma de medo. No entanto, não basta que esteja inconscientemente presente (como medo), ela precisa ser ratificada, invocada e regulada como violência. É justamente este espectro da violência que se institucionaliza nas figuras dos policiais, que denuncia o campo da identidade e do social como um campo de forças políticas.

Se entendemos que o poder é aquilo que cria, efetivamente, as condições de surgimento do sujeito e, igualmente, a trajetória de seu desejo, pode-se arvorar a ideia de que o ser sucumbe ao poder. Entretanto, a história humana está aí para demonstrar, que se há sujeitos desejando de modo a resistir à própria matriz de inteligibilidade do poder, é porque há algo no sujeito que não apenas se submete ao poder, mas resiste nos termos da existência. Logo, ser sujeitado ao poder não pode ser equivalente à ausência de agência. Sujeição, deve ser um processo que o indivíduo torna-se subordinado ao poder, mas à medida em que esta subordinação gera efeitos e inaugura o sujeito, este retroage (tropo), “dígamos assim”, ressignificando as próprias condições que lhe possibilitaram a existência. Em outras palavras, o sujeito age performativamente ao poder. Pensar então nestes termos, implica pensar uma teoria psíquica do poder (BUTLER, 2017a, p. 10).

Para isto, Butler (2017a, p. 12) argumentará que o “[...] paradoxo da sujeição implica o paradoxo da referencialidade: isto é, que devemos nos referir ao que ainda não existe [...]”. Esta estratégia reconhecerá uma disposição à subordinação, mas que opera em termos de volta espetacular, porque há algo propriamente que deve responder às investidas do poder, mas esse “algo”, que será entendido como sujeito, não existe propriamente em termos discursivos. Explorando esta ideia da sujeição que possibilita o sujeito (agente), a autora perscruta a ideia

de tropo⁸⁵ ou dobra em Nietzsche. Ideia também presente em outros filósofos, tais como: Hegel com o movimento do reconhecimento e Freud com a instância do super ego (BUTLER, 2017a). Tal noção, embora não verificável (explicada pela lógica causal), mas derivada em termos heurísticos, parece ser, absolutamente, um conceito sem o qual não se operacionaliza a subjetivação. Fazendo uso de Nietzsche, a autora afirmará que “[...] o sujeito é formado por uma vontade que se volta sobre si e assume uma forma reflexiva, então o sujeito é a modalidade de poder que se volta sobre si; o sujeito é efeito do poder em recuo [...]” (BUTLER, 2017a, p. 15). Ora, se o sujeito é um efeito do poder que toma a si mesmo reflexivamente, ele “reflete” sobre si o poder que lhe operacionaliza. De maneira que a formação dele implica uma condição de que esteja inserido na trama do poder, que por sua vez será refletida (inculcada) em sua constituição.

Mas se o sujeito é efeito do poder que, por sua vez, toma a si mesmo reflexivamente, não estaria este refém às amarras do poder? Não estaria nesse ato de voltar a si mesmo portando “a vestimenta” do poder que lhe confere a forma, condicionado à tessitura daquele? A autora, para deslocar essa ideia de que o sujeito ao assujeitar-se reitera sua sujeição, afirmará que nesta passagem propriamente de uma tropologia para uma topologia (posto que se inaugura um lugar psíquico e social), o poder não é algo que se toma de um lugar e se transfere para outro (BUTLER, 2017a, p. 27), há sempre o rastro. Pensar deste modo, seria ainda manter a métrica da construção entendida em termos teleológicos ou estruturais que ela criticara. Ela propõe que a construção que é operada sobre o sujeito não é exclusivamente sobre, mas com o sujeito, caso contrário este estaria determinado ao impasse da ação. De maneira que, inaugura-se uma ambivalência onde a passagem do poder pelo sujeito, não o condiciona totalmente aos termos que aquele assume, inclusive porque o próprio poder nem sempre opera diante de propósitos

⁸⁵ Segue-se um excerto da nota de rodapé 1, do livro *Vida psíquica do poder* (2017a, p. 12-13) onde Butler explica porque ela utiliza o conceito de tropo de Nietzsche. Esta nota é de importância vital para a obra e para a teoria da performatividade aplicada à vida psíquica, e talvez por isso, ela seja de tamanha densidade. Em suas palavras: “[...] um tropo pode produzir uma conexão entre termos que não são considerados usuais ou lógicos. Para nossos propósitos, isso significa que o modo de funcionamento de um tropo não se restringe às versões aceitas da realidade. Ao mesmo tempo, um tropo não funciona – isto é, não gera novos significados ou conexões – se seu afastamento do costume e da lógica não for reconhecido como tal. Nesse sentido, o funcionamento do tropo pressupõe uma versão aceita da realidade. Para Nietzsche, no entanto, a recirculação e a sedimentação dos tropos são a condição de possibilidade do uso habitual da linguagem. Na verdade, ele argumenta que os tropos são a substância de onde surgem a linguagem literal e a conceitual. A linguagem habitual só se consolida através de uma espécie de esquecimento do status tropológico da linguagem. A linguagem habitual é o efeito de sedimentação ou ‘amortecimento’ dos tropos. [...] Nos séculos XVII e XVIII, a palavra inglesa *turn* [volta, virada] tinha o sentido de “tropo” e era usada para se referir a várias figuras sintáticas de linguagem. Richard Lanham escreve que um tropo é um tipo específico de figura que muda o significado de uma palavra [...] Que essa volta seja considerada geradora ou produtora parece especialmente relevante para nossa consideração da produção ou geração do sujeito. A geração não é apenas o que faz o tropo; a explicação da geração parece exigir o uso de tropos, uma operação de linguagem que tanto reflete quanto encena a generatividade que tenta explicar, irredutivelmente mimética e performativa”.

bem estabelecidos. Claro está para a autora, que a retenção do poder por parte do sujeito, não é uma reflexividade intacta, onde os elementos do poder se preservariam, não sendo possível, segundo Butler (2017a, p. 21) pensar esta conclusão: “[...] (a) uma resistência que na verdade é uma recuperação do poder, ou (b) uma recuperação que na verdade é uma resistência. Ela é as duas coisas ao mesmo tempo, e essa ambivalência forma o vínculo de ação [...]”.

Tal ideia, do assujeitamento, será articulada pela autora numa tripla acepção: produção discursiva (performatividade); produção do poder (instrumental teórico de Foucault); e elementos psíquicos (instrumental teórico da psicanálise). Segundo a autora, pensar a ideia de fundação do sujeito que abranja a ambivalência da posição deste no enlace com o poder, só é possível se pensarmos em termos de sujeição que possibilita a agência. Ou seja, necessariamente paradoxal a inscrição do/no sujeito, denunciando que este e o poder operacionalizam uma lógica para além do princípio da não contradição. O que desloca a ideia de um sujeito oposto ao poder e vice-versa, para pensar a relação necessária (constituente) entre os dois. Em outras palavras, é preciso refletir sobre uma teoria de formação do sujeito que descreva o processo de incorporação, ao mesmo tempo, que esclareça o aspecto refratário da própria incorporação.

Para isto, Butler argumentará que o processo de internalização das normas do poder não se dá de maneira previsível ou mecanicamente, e em termos psíquicos, a própria ideia de norma só faz sentido para o *enfant* se pensado em sua especificidade, uma vez que este, na condição de infantil, está marcado por um apego subordinado às figuras dos cuidadores. Em outras palavras, a complexa operação de socialização do bebê, implica um conjunto de ações que envolvem cuidados sem os quais a vida não é possível. Ademais, a própria interação destes cuidados é arquitetada, por sua vez, pelo campo social já recortado pelos processos de generificação e inteligibilidade dos corpos. Neste sentido, antes mesmo que o bebê tenha a capacidade de construir uma consciência de si, uma reflexividade ou algo como um eu (ego corporal) organizado, ele já é constantemente apresentado às relações primárias, *locus* radical de ambivalência. Esta ambivalência, dá-se pelo fato de residir nas primeiras relações com os cuidadores, a especificidade de um conjunto de ações e efeitos que deverão ser posteriormente rechaçados, para que o próprio indivíduo se torne sujeito de desejo (ou seja, trilhe o caminho da agência). Em outras palavras, ele deverá “adquirir”, investir e ser investido corporalmente, pois não há outra forma de vingar. Entretanto, à medida que este investimento resulta na construção de um ego corporal, o *enfant* engajar-se-á na luta por reconhecer-se, que necessariamente, implicará a criação de fronteiras inteligíveis de si mesmo, a fim de inserção na trama social.

Segundo Freud (1972; 1974) as primeiras relações são constitutivas ao ser infantil por serem alvo do amor, mas igualmente da interdição. Como vimos no capítulo dois, o processo de vir a ser do eu para a psicanálise, presume que algo da esfera do recalque (interdição) haja sobre o radical desejo infantil de simbiose com a mãe (função/posição materna em Lacan). Este recalque, ativa-se na leitura psicanalítica, a partir da culpa atávica que o desejo parece carregar, representado pelo drama de Édipo. Butler não está a fim de comprar essa tese, e afirma que a própria interdição e as conseqüentes identificações não são fruto de um atavismo, mas efeito do poder social regulatório, como vimos. Entretanto, ela utiliza a noção psicanalítica sugerida por Freud, de que o eu é um precipitado de identificações (FREUD, 2010), inculcadas e organizadas a partir do dispositivo sexual, que reifica uma sociabilidade heteronormativa desde a mais tenra idade (quixá, desde a vida intrauterina). Ora, uma vez que o campo da regulação é generificado, as identificações são em alguma medida incorporações de uma inteligibilidade corporal já generificada por terceiros. Não se retira deste estágio apenas uma abstrata topologia moral, não se trata apenas de com a interdição organizar um eu que nasce concomitantemente ao ideal de eu (fruto da censura), mas que todo um sistema refinado de regulação corporal e de gênero é incorporado nos processos identificatórios.

5.2 Ato 2

Butler percebe na tese de um eu como produto de identificações, uma possibilidade de pensar a especificidade da vida psíquica do poder, uma vez que não faz sentido crer que os bebês interiorizem códigos ou normas, mas que há algo necessariamente constituinte que possibilita essa “virada” sobre si mesmo como um ato reflexivo. Permitam-me uma pequena digressão, Butler se faz extremamente hegeliana neste momento, no sentido de que é preciso que a consciência-de-si negue a si mesma, em seu desejo de ser totalidade, de ser una, pois é necessariamente só com o advento da cisão deste si mesmo, que ela pode se inaugurar como objeto de si para si. Para isto, ela precisa dos termos oferecidos pela alteridade, pois em sentido radical, nunca existe um eu solipsista, uma vez que a própria possibilidade de que um eu se torne inteligível para si mesmo, é que ele possa ter-se como objeto, ou seja, como “terceira pessoa”. Deixando assim, sua condição de auto idêntico, e sendo definitivamente inserido na seara da linguagem. Fim da digressão, Butler dirá que na relação com este Outro, em termos psicanalíticos, o drama familiar, as ligações afetivas, o desamparo corporal, a introjeção do

outro no Estádio do Espelho⁸⁶, demonstram que há algo de profundamente vulnerável em todas as pessoas, algo como uma vulnerabilidade fundamental ao Outro, a qual, por sua vez, “[...] qualifica o sujeito como um tipo de ser explorável [...]” (BUTLER, 2017a, p. 29).

Entretanto, a filósofa não compra o maquinário estruturalista da psicanálise no qual o sujeito estaria unilateralmente determinado de antemão, mas ao contrário, argumenta que essa “ligação” com o Outro é uma forma insidiosa de poder, inculcado e explorado pela instância de dependência fundamental comum a todos, na qual o sujeito é originado. A autora ratifica que a condição paradoxal dessa sujeição é porque a criança tem nestes cuidadores uma profunda relação de apego, dependência e amor que deverá ser posteriormente negada (recalcada) e abandonada. Todavia, o apego obstinado nunca pode ser totalmente extirpado do aparelho psíquico, tampouco os ecos ambivalentes da subordinação vivida. Em outras palavras, o sujeito torna-se propriamente o espaço de repetição fantasmático das primeiras relações constituintes, é verdade! Mas à medida que as desloca e as recalca, segundo Butler, algo do próprio Desejo em tornar-se reconhecido, faz com que o sujeito surja contra si mesmo, para poder ser um ser para si.

Vale ressaltar que este processo de identidade, de vir a ser, de todo e qualquer sujeito, possui uma vulnerabilidade fundamental, que encontra na corporeidade a abertura ao poder, levando à tese de porque temos corpos vulneráveis, é que nos tornamos todos inescapavelmente aptos à sujeição. Segundo Butler (2017a, p. 29-30):

Mas se a própria produção do sujeito e a formação dessa vontade são as consequências de uma subordinação primária, é inevitável que o sujeito seja vulnerável a um poder que não criou. Essa vulnerabilidade qualifica o sujeito como um tipo de ser explorável. [...] O fato de os sujeitos serem constituídos em vulnerabilidade primária não justifica os abusos que sofrem; pelo contrário, isso só deixa ainda mais claro o quanto a vulnerabilidade pode ser fundamental. Como é possível que o sujeito seja um tipo de ser ao qual se pode explorar, um ser que, em virtude de sua própria formação, é vulnerável à subjugação? Fadado a buscar o reconhecimento de sua própria existência em categorias, termos e normas que não criou, o sujeito busca o sinal de sua própria existência fora de si, num discurso que é ao mesmo tempo dominante e indiferente. As categorias sociais significam, ao mesmo tempo, subordinação e existência. Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação. Precisamente no momento em que a escolha é impossível, o sujeito busca a subordinação como a promessa de existência. Essa busca não é escolha, mas tampouco é necessidade. A

⁸⁶ “A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, o *Innewelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [mundo circundante]. [...] Esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...] a dialética que desde então liga o *Eu* a situações socialmente elaboradas. É esse momento que faz todo o saber humano pender decisivamente para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do *Eu* esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no Complexo de Édipo [...]” (LACAN, 1996, p. 100-101).

sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro.

A autora dirá que é nesta própria feitura do sujeito, ao tornar-se para si mesmo uma dobra que reflete a vulnerabilidade constituinte, e por outro, a necessidade de romper com esta para que se emancipe, que o poder fará morada. Ou seja, tornar-se-á essa força de injunção que convoca e interpela o sujeito, muitas vezes, contra si mesmo. É somente porque, este sujeito já se virou, anteriormente, “contra si mesmo” que o poder pode interpelá-lo nesses termos (BUTLER, 2017a, p. 29). Nota-se que há uma especificidade a ser explorada nesta ontologia da vulnerabilidade a qual Butler desenvolve como condição primária do ser. A saber, o fato de que, se compreendemos até o momento, que a identidade é radicalmente a impossibilidade do eu dar-se a si mesmo, pois para que ele surja é necessário que ele busque nos discursos que lhe constituíram os significantes para se auto narrar, pode-se entender que o processo de identidade é uma desposseção, “[...] derivada da situação em que nos encontramos interpelados por uma linguagem que nunca escolhemos [...]” (BUTLER, 2017b, p. 74).

Butler levará ao pé da letra o conceito de melancolia abordado por Sigmund Freud para pensar a impossibilidade nos casos que esta linguagem que nos interpela e nos constitui forclui significantes, a partir das noções de inteligibilidade socialmente compartilhadas. A autora pensará a diferença entre luto e melancolia na psicanálise para destacar que o luto se refere à perda de relações que efetivamente o sujeito se engajou e foi engajado, mas que podem ser simbolizadas e mantidas numa certa relação de objeto. Enquanto a melancolia é a impossibilidade de discernir claramente o que foi perdido, sendo a melancolia a própria impossibilidade do luto. Para a autora, a melancolia acaba por ser uma perda que estrutura a própria consciência uma vez que o objeto de amor “perdido”, é mantido no próprio eu. Tal leitura, fará da melancolia, em termos de performatividade a possibilidade de pensar um mecanismo psíquico não repressivo para a identidade de um eu generificado, pois “imitará” a estrutura de uma perda, mas estrategicamente assimilada no eu.

Butler ao destacar que o processo de identidade se constitui numa ambivalência, em termos conceituais da melancolia psicanalítica, opera uma possibilidade de leitura performativa do desejo, onde a constituição psíquica do poder abriga-se num sujeito clivado, aos moldes da psicanálise, mas não em seus termos. À medida que, a identidade é efeito das normas regulatórias, melancolicamente, incorporadas pelo eu, é possível pensar o desejo de um sujeito, em cujo formato excede o escopo da matriz de inteligibilidade heteronormativa, como um constante processo de melancolia, uma vez que o sujeito não “encontra” os significantes necessários para se anunciar? Quanto a isso, Butler (2017a, p. 190) dirá que o “melancólico

também recolhe na psique uma configuração do mundo social”, de maneira que o eu se engendra politicamente.

Assim, a autora abre a possibilidade de pensar a peculiaridade da interpelação em suas diversas formas, à medida que, para alguns sujeitos, a interpelação operar-se-á anunciando a própria incapacidade de significação destes, no campo social. Em outras palavras, há nas formas de socialização um campo de controle e regulação da sexualidade, assim como das formas inteligíveis às quais um corpo adquire ou não status de humanidade. Estas regulações tomam a forma de discurso de poder, que por sua vez encontram abrigo na vida psíquica por explorar seu próprio desejo de existência. Como entender um desejo que não opere pela lógica da não contradição? Onde não necessariamente entenda-se a sexualidade como um exercício de repúdio? Ou como pensar o processo de interpelação às pessoas intersexuais e trans?

5.3 Ato 3

Como lidar então com o próprio desejo homossexual forcluído da lógica de constituição do campo social? A ideia de foraclui certos tipos de amor, é condição que por sua vez (re)constrói e reifica o campo de inteligibilidade do desejo social como heteronormativo. Em outras palavras, não se trata apenas de pensar a perda do amor na dinâmica psicanalítica “perco aqui para ganhar ali” quando encontrar um substituto do objeto de amor, uma vez que, para algumas formas de amar a implicação da perda do objeto é literal, ou seja, impossível de ser simbolizada no campo do simbólico⁸⁷. Nas palavras de Butler (2017a, p. 35):

Pode-se considerar que certas formas de amor implicam a perda do objeto, não só devido a um desejo inato de triunfar, mas também porque tais objetos não são considerados objetos de amor: como objetos de amor, eles assumem uma marca de destruição. Na verdade, eles também podem ameaçar a destruição do próprio sujeito: “Eu serei destruído se amar dessa maneira”. Marcado para “morrer”, o objeto já está perdido, por assim dizer, e o desejo de aniquilar o objeto é precisamente o desejo de aniquilar o objeto que, se amado, causaria a destruição daquele que ama.

⁸⁷ Segue-se este esclarecedor comentário de Cossi e Dunker (2016, p. 77): “[...] a homossexualidade foracluída, vivida como uma perda peremptória, incita a melancolia, sendo tal processo parte fundamental da constituição do sujeito. É interessante que Butler propõe reelaborar sua concepção de gênero como ato performativo a partir de sua teoria do sujeito melancólico, fruto de uma perda impossibilitada de ser sofrida ou enlutada. Butler passa a considerar que nem tudo é passível de ser performatizado, que há um resto não performatizável, foracluído no caso, a homossexualidade primordial, impedida mesmo de ser concebida como possibilidade. A par do rigor da noção em Butler ela parece ter sido sensível à uma diferença ontológica fundamental envolvida na diferença entre recalque e foraclusão. Se no primeiro caso o que é negado no simbólico retorna no simbólico, no segundo o que não é inscrito no simbólico retorna no real. Ou seja, a escolha da foraclusão aponta para o interesse nestes fenômenos verificados na decompreensão entre os registros.”

O que a filósofa está sugerindo é que existe no próprio campo do social uma determinada área cujo “[...] risco de morte, portanto, coexiste com a insuperabilidade do social [...]” (BUTLER, 2017a, p. 37). Ou seja, ela destaca uma diferença na ontologia da vulnerabilidade, pois se a todos a possibilidade de existência explora os termos da sujeição, a alguns isso se dá radicalmente. Operacionalizado a partir do corpo, a vulnerabilidade primária pode assumir dimensões de precariedade em determinadas identificações de gênero, ou melhor, em determinadas resistências às identificações de gênero. Onde viver na esfera pública, torna-se um espaço inabitável, correndo o risco de constante violência. É nesses termos que Butler proporá, inspirada em Kristeva (1982), o conceito de Abjeção. Em Kristeva, tal conceito ganha um lugar de incapacidade de representação, algo que remete aos argumentos expostos acima. Entretanto, Butler irá além da questão colocada nesses termos, pois Kristeva (1982) permanecerá filiada à ideia de simbólico pela psicanálise, mesmo ao apresentar seus argumentos acerca de semiótico como um acesso subversivo ao corpo deslocado da mãe (BUTLER, 2018, p. 143).

Enquanto que, Butler pensará a ideia de abjeção nas duas searas, a partir de um “fora constitutivo” que não retorna propriamente no campo do real, porque nunca saiu do campo do simbólico. Ou seja, Butler argumentará que a própria lógica de inteligibilidade do simbólico em termos de disposições, só pode ser pensada a partir de uma fronteira, mas que não demarca um fora propriamente dito (não há um fora), mas a própria centralidade da estrutura de inteligibilidade entendida como lógica do parentesco, e sempre presumida como heterossexual. A filósofa ratifica que o “não-acesso” a um esquema de significação por parte dos sujeitos abjetos, é propriamente o efeito funesto da própria produção normativa do campo social introjetado e abstraído como posições de dever-ser. Tal dever-ser por sua vez, é muitas vezes, incorporado como narrativas de violência introjetadas pelas próprias pessoas de desejo não heteronormativo, possibilitando a internalização da culpa e do sentimento de que são de fato doentes, anormais ou abjetas. Ainda sobre essa posição de um fora constitutivo Butler (2003, p. 229) explicita que:

De fato, existem zonas intermediárias – regiões híbridas de legitimidade e ilegitimidade – que não têm nomes claros e onde a própria nomenclatura entra em crise produzida pelas fronteiras variáveis, algumas vezes violentas, das práticas legitimadoras que entram em contato desconfortável e, às vezes, conflituoso, umas com as outras. Esses não são lugares bem delimitados onde alguém pode escolher passar o tempo ou optar por ocupar posições de sujeito. Esses são não-lugares nos quais nos encontramos quase casualmente; esses são não-lugares onde o reconhecimento, inclusive o auto-reconhecimento, demonstra ser precário ou mesmo evasivo, apesar de nossos melhores esforços de ser um sujeito reconhecível de alguma maneira. Esses não são lugares de enunciação, mas mudam a topografia na qual uma

reivindicação questionavelmente audível emerge, a reivindicação do “não-ainda-sujeito” e do quase reconhecível.

Em termos butlerianos, o “não-acesso” é o efeito funesto da própria produção normativa do discurso heterossexista, que psiquicamente subtrai os termos necessário dos sujeitos para que não se narrem apropriadamente e, socialmente, constituem um esquema de regulação violento, que instaura os anormais e os endereça a uma vida precária. Butler radicaliza a tese de Foucault acerca dos anormais para pensá-los como abjeção, o abjeto rejeitado, que toma forma segundo Foucault (2010, p. 143-144) a partir do encontro entre sexualidade e anomalia:

Ora é aqui que quero começar agora outra parte da minha exposição, esse campo da anomalia vai se encontrar, desde bem cedo, quase de saída, atravessado pelo problema da sexualidade. E isso de duas maneiras. De um lado, porque esse campo geral da anomalia vai ser codificado, policiado, vão lhe aplicar logo, como gabarito geral de análise, o problema ou, em todo o caso, a identificação dos fenômenos da herança e da degeneração. Nessa medida, qualquer análise médica e psiquiátrica das funções de reprodução vai se ver implicada nos métodos de análise da anomalia. Em segundo lugar, no interior do domínio constituído por essa anomalia, vão ser identificados, é evidente, os distúrbios característicos da anomalia sexual – anomalia sexual que vai se apresentar primeiro como uma série de casos particulares de anomalia e, finalmente, bem depressa, por volta dos anos 1880-1890, vai aparecer como a raiz, o fundamento, o princípio etiológico geral da maioria das outras formas de anomalia.

Butler segue a dúvida epistemológica proposta por Derrida (2001, p. 72): “[...] não estou mesmo seguro de que possa haver um ‘conceito’ do exterior absoluto [...]”, para pensar que a condição na qual se gera a abjeção é, necessariamente, amparada nos critérios discursivos de regulação dos corpos, da sexualidade e do desejo. Ao mesmo tempo, o poder exercido a partir destes discursos, encontra na vulnerabilidade constituinte uma forma de explorar a noção normativa de humano, do que é um corpo humano e quem são os anormais. Tal estratégia, que na psicanálise é inaugurada, a partir da questão do desejo, regulado pelo tabu e repulsa, tem como um dos seus efeitos, demarcar o campo da desrealização. Para Butler, tal discursividade pretende demonstrar a identidade generificada, como fruto de predisposições inatas, por um lado, e fruto de punições (castração), por outro. O que codifica assim, uma hierarquização culturalmente sancionada de gênero, como verdade absoluta.

Destarte, quaisquer outras formas de identificação serão entendidas como anomalias disruptivas, a partir do enfoque reforçador de uma cultura binária, que por sua vez sanciona, legitima e vigia as fronteiras do imaginário, distinguindo e demarcando o espaço de legitimidade. Em termos psicológicos (internos), esta proibição acompanha um conjunto de punições e diretrizes morais que são inculcadas, a partir do próprio processo de melancolia de gênero, que é “em primeiro lugar, a internalização de uma proibição que se mostra formadora

da identidade” (BUTLER, 2018, p. 116). De certo modo, a homossexualidade repudiada, é constantemente vigiada, internamente, pela sanção do ideal de eu e, culturalmente, pelas regulações proibitivas. Tal dinâmica, é o que possibilitará, para Butler, o exercício da violência sem culpa, do assassinato que não se torna um homicídio, pois ali não há vida que possa ser enlutada, justamente porque nunca foi reconhecida. Segundo Butler (2019a, p. 54):

Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral.

Ora, essa assimetria instaura uma falha constitutiva no cerne do problema do reconhecimento, uma vez que, a condição para que haja sujeitos é que eles operem na esfera social, um campo de reconhecimento à vulnerabilidade do outro. À medida que eu me reconheço como sujeito vulnerável eu estendo ao outro a vulnerabilidade a ele constituinte. Na luta pelo reconhecimento, presume-se uma reciprocidade, onde os termos de inteligibilidade devam estar acessíveis a todos. Mas no caso dos sujeitos abjetos, onde a melancolia do gênero estabeleceu uma homossexualidade repudiada, vê-se que é propriamente pela negação da reciprocidade – este não é humano / é monstruoso – que a assimetria impossível do reconhecimento se dá. Como ratifica Butler, estes sujeitos que ao existirem plenamente como não-significados não podem necessariamente morrer (em termos do imaginário social), precisam ser por isso, constantemente exterminados, como num ato de paranóia ameaçador da ordem social. Opera-se assim, uma dupla ordem de violência, a social amparada nos dispositivos de repressão e a psicológica, que explora o apego como “[...] crucial para a sobrevivência e que, quando este se realiza, ele o faz em relação a pessoas e a condições institucionais que podem muito bem ser violentas, empobrecedoras e inadequadas [...]” (BUTLER, 2019a, p. 67).

A possibilidade de uma construção emancipatória para o sujeito, é o constante reconhecimento de que, em nível mais íntimo, todos estamos irremediavelmente vinculados, não sendo possível haver um eu sem um tu, uma vez que se precedem e se ultrapassam no campo social. Radicalmente, a possibilidade de um eu é a de fazer uso de narrativas que são oferecidas, mas constantemente reavaliadas e devolvidas na pressuposição de uma horizontalidade transferencial. Não à toa, Butler inverte a questão do reconhecimento, no sentido que deixa de ser “quem sou eu?” para um “quem és tu?”. De modo que, estar exposto

ao outro, vulnerável e diante da vulnerabilidade dele, reivindica um devir ético, pois ao constituir-se em vulnerabilidade há também a possibilidade inextrincavelmente vinculada da singularidade.

A partir do que foi abordado neste capítulo, creio ter contemplado o terceiro objetivo específico e ressaltado de que maneira os processos de socialização, em suas diversas regulações materializam e controlam o campo do inteligível. Onde, a luta por reconhecimento é, antes de tudo, uma condição estendida apenas àqueles que são condizentes às categorias estabelecidas de inteligibilidade dos corpos. Foracluindo um contingente de pessoas que não estariam aptas a gozarem do *status* de humanos, uma vez que, são definidas como abjeção, como foracluídas ou anormais. Desta feita o alijamento em termos simbólicos (psíquicos) se opera em termos materiais e vice-versa. Ressalta-se que estes sujeitos, aos quais são negadas as condições de reconhecibilidade, a exploração da vulnerabilidade constituinte, dá-se em termos de precariedade, onde os valores da vida humana são deslocados para o campo da abjeção, para a violência estrutural e para a impossibilidade de uma vida vivível.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em termos butlerianos, se a condição humana é a capacidade de constituir linguagem, esta se dá em face da vulnerabilidade constituinte de todos os corpos, uma vez que é em face desta corporalidade, inextricavelmente, condicionada à condição de vulnerável, que os sujeitos se relacionam com os discursos. Discursos são condutas, são atos que possuem sempre uma dimensão performativa, no sentido de nunca estarem restritos, propriamente, às suas condições de possibilidade, assim como, e por isso, extrapolam seus efeitos geradores.

A possibilidade da recepção desses discursos em termos psíquicos, dá-se naquilo que é nomeado como uma virada (*tropo / turn*) do indivíduo para tornar-se sujeito, nesta, uma clivagem é operada e uma diferença é instaurada no universo do uno auto idêntico. A partir disto, o sujeito poderá assim, tomar a si mesmo como terceira pessoa, e engajar-se na luta por reconhecimento identitário. Essa luta por reconhecimento, pressupõe e instaura (reifica) um cenário social, uma discursividade que dá ao sujeito significantes, aos quais ele possa ser simbolizado e se simbolizar.

Entretanto, Butler afirma que o cenário de interpelação que funda o sujeito, já se encontra enquadrado por certos esquemas de inteligibilidade, e localiza no dispositivo sexual, o território *sui generis* que, instaura uma noção de desejo, assim como, uma noção de humano. Ou seja, há, a partir de uma epistemologia moderna da sexualidade, o estabelecimento de um imaginário, que vai a um só tempo, explicar a “natureza humana” em termos de heterossexualidade, e estabelecer, o inumano, a partir de um “fora constituinte”. Tal artimanha, estruturada “como simbólico”, presumirá uma espacialidade, um centro para que o reconhecimento se dê. Então, lutar por reconhecimento, num sentido estrito, é lutar por pertencimento a um determinado enquadramento de verdade do sujeito pressuposto e reificado.

Todavia, o que Butler demonstra, é que a estruturação deste campo é fruto do poder, e não um efeito inevitável de cultura. Ao criticar os pressupostos sexuais estruturalistas e psicanalíticos, a autora acusa que há uma reificação de certo projeto de inteligibilidade, e este está alicerçado na forclusão do desejo homossexual. Ademais, desloca e tenciona, inclusive esta relação de equivalência entre heterossexualidade e homossexualidade, convocando a especificidade do próprio Desejo, como um ímpeto performativo, ou seja, inesgotável em sua trama de devir. À medida que, tais pressupostos são deslocados em sua crítica, a autora sustenta que o conceito de humanismo, até então vigente pelo esquema metafísico, amparava-se na estreiteza de categorias sexo-generificadas. E que uma ressignificação destas categorias é urgente no intuito de caber a diferença (*différance*), por um lado, e a eticidade por outro.

A saber, há sujeitos que borram as fronteiras da própria inteligibilidade, que não se enquadram na matriz heterossexual do desejo ou / e nem na matriz morfológica binária dos sexos. Ser um sujeito interssexo, por exemplo, mobiliza fronteiras impensadas do inteligível, ou melhor, fronteiras pensadas, mas rechaçadas por um movimento de exclusão, que ao expulsar pretende instaurar uma fronteira que define o que é humano ou não, o que é passível de ser vivido (vivível) ou não.

Daí que estas vidas se identificam e são constituídas identitariamente, por sua vez, por uma dificuldade quase intransponível em termos de reconhecimento. Não se tratando de uma luta por reconhecimento apenas, mas uma luta por ter o direito a serem reconhecidas. Em último caso, tensionam a própria malha de reconhecibilidade. Ao serem ejetados tanto da esfera social, quanto das condições psíquicas de representação, tais sujeitos, são constituídos em precariedade. Esta é a desposseção radical! Se entendemos a desposseção e a vulnerabilidade como condição necessária para que o sujeito perdue em seu desejo por reconhecimento, por outro lado, a alguns, precisamos de outro termo para esta desposseção, pois se trata não apenas de se possuir numa tentativa espectral de se narrar, a partir daquilo que o Outro lhe deu, mas é justamente, a tentativa de se narrar por aquilo que não lhe foi dado, ou em outros termos, foi-lhe dado como impossibilidade. Em termos radicais, ao serem inscritos como / por impossibilidades narrativas e, simultaneamente, inculcados, psiquicamente, por um projeto de repúdio e culpa no ideal de eu, essas vidas não são significadas como vidas vivíveis, não podem ser nomeadas ou reconhecidas. São monstruosas e servem como “resto foracluído”, barrado da própria estruturação sociopsíquica.

Diante desses termos, pensar a identidade, necessariamente, circunscreve-se à ideia de abjeção, não podendo se pensar um processo de auto nomeação e reconhecimento que não tenha no seu âmago o espectro barrado da abjeção. Entretanto, justamente por ser barrado, por não ser algo encarado como possibilidade a todos, é que ele (o espectro da abjeção) não é entendido como algo perdido, logo enlutável (elaborável em termos psíquicos). Pelo contrário, ele é mantido e odiado, rechaçado e combatido, melancolicamente. Àqueles no qual o desejo parece se enquadrar nas normas simbólicas da heteronormatividade e de um corpo inteligível, fomenta-se (institui-se) a vigilância das fronteiras contra o monstruoso ameaçador. Aos que, o Desejo subverte a lógica da heteronormatividade, assim como, a lógica de um corpo inteligível, sobram-lhes uma dupla injunção: 1) fazer-se inteligível a si mesmo, a partir de um lugar de foraclusão que radicalmente não é foracluído (o que põe em xeque o esquema psicotizante da psicanálise); e 2) lutar pelo direito a existir, uma vez que o espaço (enquadramento) ao qual está submetido é precarizado constantemente pela reificação dos termos do poder. Mas é

justamente, por ser possível esta luta e, historicamente os movimentos sociais atestam isso, que o contingente *queer* (multidões) - enquanto diferença (*différance*) não reduzível à métrica heterossexista, articula-se, política e existencialmente, por um campo social que lhes assegure o direito a uma vida vivível.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. Fatos e mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2017a.

BUTLER, J. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2019b.

BUTLER, J. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. Tradução de Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

BUTLER, J. **El género en disputa**: el feminismo y la subversión de la identidad. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2016.

BUTLER, J. **Excitable Speech**: a politics of the performative. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, J. Foucault and the paradox of bodily inscriptions. In.: **The Journal of Philosophy**, v. 86, n. 11, p. 601-607, nov. 1989.

BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 21, p. 219-260, 2003. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644619>. Acesso em: 18 jul. 2020.

BUTLER, J. Performative Acts and Gender Constitution: an Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre Journal**, v. 40, n. 4, p. 519-531, dez. 1988. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3207893>. Acesso em: 21 out. 2021.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra**: Quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. 3 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

BUTLER, J. **Subjects of Desire**: Hegelian reflections in twentieth-century France. New York: Columbia University press, 1987.

DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, J. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

ELIADE, M. **Mefistófeles y el Andrógino**. Barcelona: Editorial Kairós, 2001.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução do Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Revisão técnica de Roberto Machado. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, M. **Os anormais**. Tradução de Eduardo de Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FREUD, S. **A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade**. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro. Ed. Imago, 1996. p. 157-161. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud; 19; obra original publicada em 1923).

FREUD, S. **Luto e Melancolia**. Tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obra original publicada em 1917 [1915]).

FREUD, S. **O Mal-estar na civilização**. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro. Ed. Imago. 1996. p. 67-148. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud; 21; obra original publicada em 1929/1930).

FREUD, S. **Sobre o Narcisismo: uma introdução**. E.S.B. vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 83-119. (Obra original publicada em 1914).

FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro. Ed. Imago, 1972. p. 123-252. (Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud; 8; Obra original publicada em 1905).

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-

%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-
%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 13 jul. 2020.

HARAWAY, D. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses, colaboração de Karl-Heinz Efketz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HUTCHEON, L. **Uma teoria da paródia**: ensinamento das formas de arte do século XX. Tradução de Tereza Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1985.

JESUS, J. G. Gênero sem essencialismo: feminismo transgêneros como crítica do sexo. **Universitas Humanísticas**, n. 78, p. 241-258, 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/791/79131632011.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

KNUDSEN, P. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**. Centro de Filosofia e Ciências Humanas e Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina, v. 18, n. 1, p. 161-170, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/125426>. Acesso em: 11 fev. 2021.

KRISTEVA, J. **Power of horror**: an essay on abjection. Tradução de Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.

LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária ou o contra um**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.

LACAN, J. **...Ou pior**. Salvador: Espaço Moebius Psicanálise, 2003. (Obra original publicada em 1971-1972).

LACAN, J. **Mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. (Obra original publicada em 1972-1973).

LACAN, J. **O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. (Obra original publicada em 1969-1970).

LACAN, J. O estádio do espelho como formador do Eu. *In.*: ZIZEK, S. (org.). **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

LACAN, J. **O simbólico, o imaginário e o real**. Em *Nomes-do-Pai*. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. (Obra original publicada em 1953).

LAQUEUR, T. **Inventando o Sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro, RJ: Relume Dumará, 2001.

LE BRETON, D. **A sociologia do Corpo**. Tradução de Sonia M. S. Fuhrmann. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**: Antropologia e sociedade. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 2003.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LEOPOLDO, R. **Cartografia do pensamento queer**. 1. ed. Salvador, BA: Editora Devires, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LIMA, T. O que é um corpo? **Religião e Sociedade**, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

LLOYD, M. **Judith Butler: from norms to politics**. Polity: Cambridge, 2007.

MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MIRANDA, M. **Paródia e (Des)Estabilizações sobre Sexo, Gênero e Sexualidade como Processos de Inteligibilidade Social**. Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

MISKOLCI, R. A teoria Queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. In.: CONGRESSO DE LEITURA DO BRASIL, 16., 2007. **Anais eletrônicos** [...] Campinas, SP: UNICAMP, 2007. Disponível em: https://alb.org.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf. Acesso em: 20 ago. 2021.

MISKOLCI, R. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora: UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

PERROT, M. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 4, p. 9-28, 2008. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1733>. Acesso em: 18 dez. 2020.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/5247/4295>. Acesso em: 02 fev. 2021.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PRECIADO, P. B. **Manifesto Contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

PRECIADO, P. B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, p. 11-20, jan./abr. 2011.

PRECIADO, P. B. **Testo Junkie**. tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PRECIADO, P. B. **Yo soy el monstruo que os habla**: informe para uma academia de psicanalistas. [S.l.]: Editora Anagrama, 2020.

PRINS, B.; MEIJER, I. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100009>. Acesso em: 10 fev. 2021.

RICH, A. A heterossexualidade compulsória e a experiência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 5, 27 nov. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742>. Acesso em: 03 fev. 2021.

RODRIGUES, C. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Revista Latinoamericana**, n. 10, p. 144-160, abr. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/MGFkQSZT8LVdcpXNvg3jYtD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 out. 2021.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUBIN, G. **Políticas do sexo**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SAFATLE, V. **Introdução a Jacques Lacan**. 4. ed. Belo horizonte: Autêntica, 2020.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução e notas Guacira Lopes Louro. 1. ed. 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTIAGO, S. **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro, Editora: F. Alves, 1976.

SANTOS, B.; MENESES, P. (org.). **Epistemologias do Sul**. 1. ed. Coimbra: Almedina, 2009.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. Organizado por Charles Baylle e Albert Sechehaye. Traduzido por Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blinkstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHELLER, M.; BONOTTO, D. L.; BIEMBENGUT, M. S. Da modelagem a modelação: uma prática possível. In: JORNADA NACIONAL DE EDUCAÇÃO MATEMÁTICA, 6., 2016. **Anais** [...] Passo Fundo, RS: [s.n.], 2016.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da psicologia moderna**: o sonho de uma ciência. Tradução de Maria Silvia Mourão Netto. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2005. (Coleção Psi-Atualidades).

STONA, J. **O cis no divã**. Salvador, BA: Editora Devires, 2021.

WILLIAMS, J. **Pós-Estruturalismo**. Tradução de Caio Liudvik. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural. 1991.

WOLFREYS, J. **Compreender Derrida**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ZIZEK, S. **Como ler Lacan**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.