

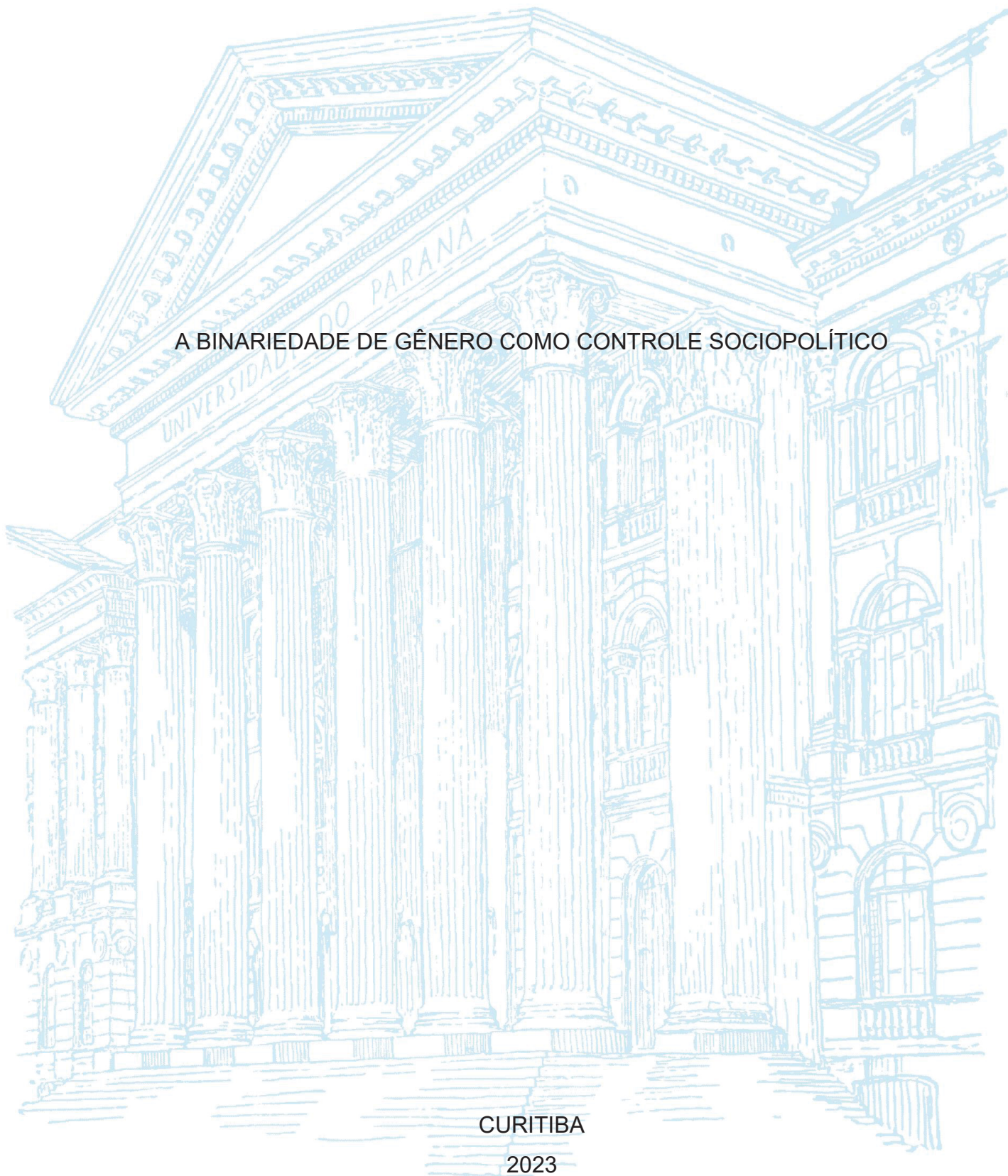
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAIO TANER DE LIMA

A BINARIEDADE DE GÊNERO COMO CONTROLE SOCIOPOLÍTICO

CURITIBA

2023



CAIO TANER DE LIMA

A BINARIEDADE DE GÊNERO COMO CONTROLE SOCIOPOLÍTICO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador(a): Prof(a). Dr(a). Juliana Fausto de Souza Coutinho
Prof(a). Dra(a). Polyana Cristina Tidre

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Lima, Caio Taner de
A binariedade de gênero como controle sociopolítico. / Caio Taner
de Lima. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação) – Universidade Federal do Paraná, Setor
de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Polyana Cristina Tidre.

1. Buther, Judith, 1956-. 2. Identidade de gênero. 3. Capitalismo –
Aspectos sociais. I. Tidre, Polyana Cristina. II. Universidade Federal
do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia.
III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CAIO TANER DE LIMA** intitulada: "**A binariedade de gênero como controle sociopolítico**", sob orientação da Profa. Dra. POLYANA CRISTINA TIDRE, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Março de 2023.

Assinatura Eletrônica

06/04/2023 12:53:04.0

POLYANA CRISTINA TIDRE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

05/04/2023 18:50:13.0

CAROLINA LANGNOR E SOUSA LISBOA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO)

Assinatura Eletrônica

04/04/2023 18:43:48.0

CASSIANA LOPES STEPHAN

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - PPGFILOS)

Aos não-binários. Aos dissidentes. Aos trans-viados. Aos uranistas. Aos *genders fucking*. Aos desobedientes. Aos terroristas. Aos ateus do sexo/gênero.

AGRADECIMENTOS

Agradeço hoje e sempre a minha mãe, Maristela Taner, por me incentivar e apoiar acadêmica e mentalmente. Por me aguentar tagarelado sobre os temas sem parar até ficar zozona. Por aquecer meus períodos instáveis, em que nem eu me aguentava. Por me ajudar financeiramente. Por me compreender e me respeitar. Sem ela nada disso seria possível.

Quero agradecer também as minhas irmãs. A Nicolle quero agradecer por ter lido algumas vezes meus esboços e apontado meus erros. A Natasha agradeço as nossas discussões durante os jantares, que me ajudaram, muitas vezes, a enxergar por outros ângulos.

Agradeço a minha tia Nancy por seu apoio incondicional.

Agradeço a Bryan William Axt, a quem devo algumas das minhas maiores descobertas, como pesquisador e como Não-Binário.

Tenho um grande agradecimento destinado aos meus amigos Gabriel Franco Ormianin, Gabriel Caetano Nogueira do Amarante, Rafaela Cardoso da Silva, Letícia Helena Oliveira, Wesley da Silva Costa, Isabela Simões Bueno.

Agradeço a Banca de Qualificação e Banca de Defesa por seus apontamentos e contribuições.

Agradeço a CAPES por ter proporcionado o financiamento desta pesquisa. Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

Agradeço também as minhas orientadoras Juliana Fausto de Souza Coutinho e Polyana Cristina Tidre.

Por fim, esse trabalho não teria sido possível sem uma pessoa fundamental, que me ajudou a ficar estável, me acalmou em todas as crises, me colocou nos eixos e, ainda, de quebra, contribuiu para com a pesquisa. Meu agradecimento especial fica para Adriano Andrade Barboza, meu psicanalista.

SENHORES, SENHORAS E OUTROS (...) eu gostaria de tomar a palavra como contrabandista entre dois mundos, o mundo “das mulheres” e o mundo “dos homens” (esses dois mundos que poderiam não existir, mas que alguns se esforçam para manter separados por uma espécie de Muro de Berlim do gênero), para informar a respeito de alguns “objetos perdidos” (*objets trouvés*), ou melhor, “sujeitos perdidos” (*sujets trouvés*) na travessia (PRECIADO, 2020, p. 312)

Não sou um homem. Não sou uma mulher. Não sou heterossexual. Não *sou* homossexual. Tampouco sou bissexual. Sou um dissidente do sistema sexo-gênero. *Sou a multiplicidade do cosmos encerrada num regime político e epistemológico binário gritando diante de vocês.* Sou um uranista confinado nos limites do capitalismo tecnocientífico. (...) Designaram-me do sexo feminino quando nasci. Diziam de mim que era lésbica. Resolvi tomar por conta própria doses regulares de testosterona. Nunca pensei que fosse um homem. Nunca pensei que fosse uma mulher. Era vários” (PRECIADO, 2020, p. 28, grifo nosso)

RESUMO

O presente trabalho busca compreender como a binariedade, homem e mulher, se inscreve na sociedade para controle sociopolítico. Para tanto, essa dissertação está dividida em três partes. A primeira busca analisar os conceitos de sujeito, sexo, gênero, sexualidade e corpo para Judith Butler, a fim de entender a tríade de sexo/gênero e (hetero)sexualidade, a qual mantém a norma binária. Em seguida, observaremos, pontualmente, a questão da cisgeneridade frente à transgeneridade. O segundo momento, discorre sobre a relação entre capitalismo, colonização e gênero, trazendo para a discussão a acentuação da binariedade de sexo/gênero na “transição” para o capitalismo, a partir de uma nova divisão sexual do trabalho e do domínio público do corpo da mulher, como “posse” do Estado e dos homens, com o ápice na caça às bruxas, com Silvia Federici; a colonialidade de gênero e seu efeito sobre os sujeitos, com Maria Lugones; e a colonização do povo lorubá que transformou suas formas de organização e classificação de senioridade (relativa, relacional) para as de sexo/gênero binário (fixa, essencial). Dedicamos o último capítulo para uma breve análise acerca do reconhecimento para Vladimir Safatle, um reconhecimento antipredicativo frente às identidades estáticas. Mas não são todas as “pessoas” que são reconhecidas como tais, assim, retomamos Butler para pensar que vida é reconhecível enquanto vida e passível à luto. Esse luto que nos une e pressupõe uma relação do “eu” com “nós”. Esse nós que nos permite pensar os “modos de ser despossuídos” e, assim, compreender a desposseção de si. Por fim, traçamos como saída às identidades estáticas, a política das alianças e a desobediência ao sexo/gênero.

Palavras-chave: Binariedade. Sexo/gênero. Judith Butler. Capitalismo e Colonização. Reconhecimento e Desposseção.

ABSTRACT

The present work seeks to understand how the binary, man and woman, is inscribed in society for sociopolitical control. Therefore, this dissertation is divided into three parts. The first seeks to analyze the concepts of subject, sex, gender, sexuality and body for Judith Butler, in order to understand the triad of sex/gender and (hetero)sexuality, which maintains the binary norm. Next, we will observe, punctually, the issue of cisgender versus transgender. The second moment discusses the relationship between capitalism, colonization and gender, bringing to the discussion the accentuation of the sex/gender binarity in the “transition” to capitalism, based on a new sexual division of labor and the public domain of the body of women as a “possession” of the State and men, with the pinnacle of witch hunting, with Silvia Federici; gender coloniality and its effect on subjects, with Maria Lugones; and the colonization of the Yoruba people, which transformed their forms of organization and classification from seniority (relative, relational) to gender/binary (fixed, essential). We dedicate the last chapter to a brief analysis about recognition for Vladimir Safatle, an antipredicative recognition against static identities. But not all “people” are recognized as such, so we return to Butler to think about what kind of life is recognizable as life and subject to mourning. This grief that unites us and presupposes a relationship of the “I” with “us”. This “us” that allows us to think about the “ways of being dispossessed” and, thus, understand the dispossession of oneself. Finally, we draw as a way out of static identities, the policy of alliances and disobedience to sex/gender.

Keywords: Binarity. Sex/gender. Judith Butler. Capitalism and Colonization. Recognition and Dispossession.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 O SEXO/GÊNERO, A (HETERO)SEXUALIDADE E O CORPO	22
2.1 JUDITH BUTLER E OS (NOSSOS) PROBLEMAS DE GÊNERO.....	22
2.1.1 Sobre a crítica ao sujeito	22
2.1.2 Sobre o sexo	27
2.1.3 Sobre o gênero.....	30
2.1.4 Sobre a sexualidade.....	37
2.1.5 Sobre o corpo.....	42
2.2 UMA BREVE ANÁLISE DA CISGENERIDADE.....	47
3 CAPITALISMO, COLONIZAÇÃO E GÊNERO	50
3.1 A BINARIEDADE NA “TRANSIÇÃO” PARA O CAPITALISMO	51
3.1.1 A Caça às Bruxas.....	60
3.2 O IMPACTO DA COLONIZAÇÃO	66
3.3 OYÈRONKÉ OYĒWÙMÍ E O GÊNERO NA SOCIEDADE IORUBÁ	76
4 O RECONHECIMENTO, A VIDA RECONHECÍVEL E A DESPOSSESSÃO	84
4.1 O RECONHECIMENTO FRENTE À IDENTIDADE: A ANTIPREDICAÇÃO	85
4.2 O (NÃO) RECONHECIMENTO DE UMA VIDA ENQUANTO VIDA	88
4.2.1 O luto como aquilo que nos une; vulnerabilidade e reconhecimento	91
4.3 “NOSSOS CORPOS ESTÃO MAIS ALÉM DE SI MESMOS”	93
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	100

1 INTRODUÇÃO

(...) uma pessoa é seu gênero na medida em que não é outro gênero, formulação que pressupõe e impõe a restrição do gênero dentro desse par binário (BUTLER, 2016, p. 52)

Há anos eu comecei a me desidentificar enquanto mulher. Ao mesmo tempo que o oposto, ser homem, que me era conhecido como saída na época, também não me causava um sentimento de pertencimento. Depois que entrei na universidade, em 2015, contei a um amigo dessa minha sensação de deslocamento, o qual me aconselhou a conversar sobre o assunto com um outro colega, que estudava gênero. Ele, por sua vez, me mostrou que existia inúmeras outras saídas. Foi a partir dele que tive meu primeiro contato com a não-binariedade (também, graças a ele, comecei a estudar Judith Butler). Procurei saber mais e finalmente me vi contemplado; na descrição de Agênero eu me encontrei.

Dois anos mais tarde me via com a necessidade de encontrar um tema de pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso, imaginei que seria interessante pesquisar justamente sobre aquilo que me atingia diretamente. Foi então que escrevi um projeto sobre como a binariedade de gênero poderia ser compreendida como um controle sociopolítico, mas, segundo meu orientador, Horacio L. Martínez, era um tema muito abrangente para um TCC e seria mais bem trabalhado em uma pós-graduação. Substituí, portanto, o assunto para uma discussão entre Judith Butler e Monique Wittig, por sugestão do orientador; que resultou em “A organização normativa da sociedade falocêntrica heterossexual: um debate entre Judith Butler e Monique Wittig” (2017).

Quando decidi ingressar no Mestrado, me lembrei das palavras de Horacio, recuperando, portanto, o tema inicial de pesquisa, que deu origem a esse trabalho. O que seria, inicialmente, uma discussão entre Judith Butler e Michel Foucault, acabou trilhando um outro rumo. Amplia-se agora em Silvia Federici, Maria Lugones, Oyèronké Oyěwùmí, Vladimir Safatle, Viviane Vegueiros, entre outras autoras e autores que trouxeram para essa dissertação um olhar diferenciado para a questão.

Como um bom “ateu do sistema sexo-gênero” (PRECIADO, 2020, p. 29), a não-binariedade é para mim algo muito mais atrativo. Desse modo, pretendo entender melhor essa (des)identificação e, para tanto, preciso, primeiramente,

passar por um entendimento do que é a binariedade e é nela que acaba por se fundamentar esse trabalho. Assim, nos questionamos: como a binariedade de gênero, homem e mulher, foi construída para controle sociopolítico? Para tentar responder dividimos essa dissertação em três partes, a saber: “o sexo/gênero, a (hetero)sexualidade e o corpo”, “capitalismo, colonização e gênero” e “o reconhecimento, a vida reconhecível e a despossessão”.

Em um primeiro momento nos debruçamos sobre a binariedade em seu aspecto discursivo. Analisando as noções de sexo, gênero e sexualidade em Judith Butler (1990, 1996), a fim de entender a binariedade homem-mulher e os papéis sociais correspondentes a cada sexo/gênero. Passamos em um primeiro momento pela crítica ao sujeito “universal”, realizada pela autora, em prol de se pensar um sujeito “heterogêneo”. Para, em seguida, entender suas ideias sobre sexo, esse que não é fixo, natural, essencializado; ao contrário, para Butler, ele é tão construído quanto o gênero. Gênero que é o enfoque do tópico seguinte, abordando essa visão de construção do gênero de uma perspectiva da performatividade. Esses sexos/gêneros pressupõem um desejo e uma sexualidade. Por sexualidade, no discurso normativo, entende-se heterossexualidade. Então abordamos a visão da heterossexualidade enquanto compulsória, que Butler retoma de Adrienne Rich (1980) e Monique Wittig (1992). Um sexo/gênero desejante, sexual, por sua vez, pressupõe um corpo. Como a filósofa entende o corpo, a partir, principalmente, das ideias de *Corpos Dóceis* de Michel Foucault (1975), é o assunto da penúltima seção desse capítulo. A última trata de um dualismo que se apresenta nas discussões sobre sexo/gênero. O dualismo cis-trans (cisgênero – transgênero), mais precisamente, aborda a cisgeneridade como analisada por Viviane Vergueiros (2016).

Em seguida o aspecto sobre a crítica materialista vem à tona. O segundo capítulo é dividido em três partes. Na primeira, analisamos a “transição” para o capitalismo com Silvia Federici (2004) e como esse momento histórico impactou com mudanças socioeconômicas e morais a vida das mulheres, seus papéis sociais e a divisão sexual do trabalho, assim, acentuando e estabelecendo novos contornos à binariedade de sexo/gênero. Sua materialidade ocorre, nesse ponto, com a apropriação do corpo da mulher pelo Estado e pelos homens, que aconteceu de forma violenta, sendo sua expressão máxima a caça às bruxas, que ocorreu entre os

séculos XVI e XVII. Na segunda, abordamos a crítica de Maria Lugones (2008) a Anibal Quijano sobre a colonialidade de poder-saber-ser do autor não abarcar o sexo/gênero e, assim, expomos a noção de colonialidade de gênero de Lugones. Passamos, também, pela análise que a filósofa argentina faz da intersexualidade a partir de Julie Greenverg e de sociedades lorubás do sudoeste da Nigéria, na África Ocidental, que anteriormente à colonização tinham uma configuração que não se baseava em sexo/gêneros, com Oyèronké Oyěwùmí. A terceira seção foca, justamente, em Oyěwùmí (1997) e sua análise das comunidades iorubanas, as quais eram organizadas a partir da senioridade (ou antiguidade) e não de hierarquizações de homem/mulher. Isso que ocorre com a colonização, que traz para o universo lorubá tais classificações, mudando sua cosmovisão e que acaba por deixar a mulher iorubá em uma dupla inferioridade: racial e de gênero.

O terceiro e último capítulo, concentra-se na discussão acerca da ideia de reconhecimento, do questionamento de que vida é reconhecível enquanto vida e é passível à luto e da definição de desposseção de si. Embora mais curto, ele traz consigo conteúdos importantes, mostrando uma saída para o impasse das identidades estáticas. Em um primeiro momento abordamos a noção de reconhecimento, a partir de Vladimir Safatle (2015), que nos mostra como as lutas por reconhecimento estão em voga por motivos que vão desde a “queda” do proletariado enquanto sujeito universal até o multiculturalismo, passando pelas reivindicações das minorias de sexo/gênero. Em seguida, retomamos Judith Butler (2009) para pensarmos que vidas são reconhecidas enquanto vidas, que podem ser vividas plenamente, que não são alvos das violências e que, quando morrem, são passíveis à luto. Esse luto que nos é comum mostra nossa vulnerabilidade e uma relação de interdependência; um “eu” que é “nós”. Pensando o “nós” ao invés do “eu” conseguimos conceber a ideia de desposseção de si. Veremos mais de Butler (2013, 2004, 2005, 2018) para entender que existem alguns “modos de ser despossuído”, na relação com o outro que o desconcerta, com as normas e suas violências, com o Estado que controla quem tem acesso a direitos à terra, moradia, cidadania entre outros. Mas, ao contrário de se considerar o sexo/gênero como uma posse, devemos pensar acerca dele, então, como uma das formas de desposseção. Não intentar em possuir, mas em ser despossuído. Ao pensarmos essa relação com um “outro” que sempre desestrutura o “eu”, entendemos que

nossos corpos sempre estão para além deles mesmos; assim, as reivindicações de um sujeito nunca são somente para si. Desse modo, podemos afirmar que uma saída às identidades fixas, é a política de alianças e a desobediência ao sexo/gênero.

Ressalta-se que a importância de tal pesquisa se apresenta tanto em relação aos movimentos feministas, quanto ao que diz respeito às existências dissidentes à norma. No que tange à luta das mulheres, pesquisas como essa podem contribuir para o rompimento da estrutura falocêntrica, por visarem a desnaturalização da noção de superior e inferior, de opressor e oprimido, que se pauta na nominada “diferença biológica”. Butler afirma que a reutilização da dicotomia sexual/biológica pelas teorias feministas leva ao fracasso do movimento, pois “(...) é um discurso invertido que mimetiza acriticamente a estratégia do opressor (...)” (2016, p. 37). Acerca das existências “fora-norma”, que a filósofa chama de “gêneros ininteligíveis” – tais como Transexuais, Transgêneros binários e Não-Binários, Travestis e Intersexos, homossexuais, bi/pansexuais, assexuais, entre outros – tal análise da artificialidade da norma binária, que gera sua exclusão e extermínio, é de importância filosófica, mas principalmente social, pautando filosoficamente suas existências. Deve-se, ainda, levar em conta o contexto sociopolítico que o Brasil passou, com quatro anos de governo conservador de direita, com a avalanche de fake news encobrendo a verdade, a associação de Direitos Humanos como benefícios à ilegalidade e a moralidade em cima das discussões de gênero e sexualidade. Faz-se necessário, portanto, aclarar esses conceitos, frisando a pertinência dos Direitos Humanos básicos e das discussões acerca das identidades ininteligíveis. Assim, para além do filosófico, esta investigação tem extrema importância social e política.

A partir de uma análise de Val Plumwood, em *Políticas da Razão: em direção a uma lógica feminista* (1993), nota-se que o pensamento e a teia social ocidental estão estruturados por certos dualismos, como Razão/natureza, cultura/natureza, mente/corpo, racionalidade/animalidade, senhor/escravizado, produção/reprodução, eu/outro. Val Plumwood demonstra em sua obra que a Razão foi utilizada desde os primórdios da Filosofia como uma forma de justificar e naturalizar certos tipos de dominação – sendo sua expressão máxima a lógica clássica proposicional. Tudo

aquilo que é considerado desprovido de razão é considerado *outro* e, portanto, pode ser subordinado, oprimido e explorado, como, por exemplo, as mulheres que “têm sido construídas e marginalizadas enquanto natureza, corpo, fisicalidade e animalidade” (PLUMWOOD, 1993, p. 13). Desse modo, tem sido um trabalho das feministas demonstrarem que a construção do conceito de “razão” é masculina e exclui as mulheres de seu domínio, relegando-as à animalidade, à corporeidade e à emotividade. Assim, esse privilégio de certos tipos de razão pela lógica contribui para entender as dinâmicas históricas do falocentrismo e outras estruturas opressivas (PLUMWOOD, 1993, p. 8).

Tendo em vista esse primeiro par conceitual razão/emoção, pode-se pensar todos os outros pares e compreender como eles funcionam, já que os dualismos não morrem, mas sim são sedimentados como base para novos dualismos e dão origem a outras formas de opressão, sendo sempre perpassados pelo poder, que constrói diferenças e as naturaliza, pautando a dominação e subordinação interdependentes. Desse modo, dualismos são a “estrutura de um modo geral de pensar sobre o outro que exprime a perspectiva de uma identidade dominadora ou senhorial, e que então pode ser chamada de lógica da dominação” (PLUMWOOD, 1993, p. 9). Macho/fêmea, mental/manual, civilizado/primitivo, humano/natureza correspondem e naturalizam opressões de gênero, classe, raça e natureza, que não são universais, mas partem da dominação social em determinado contexto histórico temporal, e se relacionam com o desenvolvimento do poder institucionalizado. Nas palavras de Val Plumwood:

O dualismo é uma relação de separação e dominação inscrita e naturalizada na cultura e caracterizada por exclusão radical, distanciamento e oposição entre ordens interpretadas como sistematicamente mais e menos elevadas, como inferior e superior, governante e governado, centro e periferia. Ele trata a divisão como parte da natureza dos seres interpretados não como meramente diferentes, mas como pertencente a ordens ou tipos radicalmente diferentes e, portanto, fechados à mudança. (PLUMWOOD, 1993, p. 16).

A filósofa enumera cinco características que se aplicam aos dualismos, a saber: *background* (plano de fundo), exclusão radical ou hiperseparação, definição relacional ou incorporação, instrumentalismo ou objetificação e homogeneização ou estereotipificação. O primeiro diz respeito a uma visão do outro como inessencial, enquanto o eu ou o senhor é essencial, ao ser colocado nesse patamar o outro é diminuído em relação ao senhor, mesmo que entre eles exista uma

interdependência, sendo esta ocultada. A exclusão radical, por sua vez, refere-se à polarização e negação de continuidade, que ocorre ao se implantar e naturalizar a diferença entre o eu e o outro, levando em conta que uma única característica pode ser suficiente para exaltar a diferença entre os pares de um dualismo. As oposições são também complementares, como no caso dos gêneros binários, em que o homem seria ativo, intelectual, competitivo e dominante, enquanto a mulher seria passiva, intuitiva, compassiva e submissa. A definição relacional é uma relação do subordinado pela negatividade ou pela falta, ou melhor, o outro é definido em relação ao eu, o outro é um não eu, uma não identidade. No quarto ponto, ocorre uma objetificação do dominado, que se torna um instrumento para fins do senhor e se desconsidera com relação aos seus próprios fins, como se não os tivesse, tem somente aqueles que dizem respeito ao senhor, tornando-se apenas um objeto útil, um recurso para o dominante. Por fim, deve a classe dominada parecer homogênea para se conformar à sua “natureza” e confirmá-la. Dessa maneira, ignora-se toda a multiplicidade da classe, transformando-a só em um algo, uma unidade, os Outros, o resto. Val Plumwood (1993, p. 22) esclarece que “a homogeneização sustenta tanto o instrumentalismo quanto a definição relacional e a exclusão radical”.

Diante disso, sugiro neste trabalho que podemos situar a binariedade homem e mulher na mesma classificação de dualismo relacional. O homem é colocado em um nível de superioridade (razão) e a mulher de inferioridade (emoção, natureza), sendo a mulher subordinada. Por características biológicas, psicológicas e sociais são diferenciados, a mulher é um não homem, sendo definida a partir dele, o outro de um eu (o homem). A homogeneização ocorre pelo fato de que a mulher não é apenas radicalmente oposta ao homem, mas deve também ser idêntica àquelas que fazem parte do seu grupo, assim também como o homem deve se opor à mulher e ser idêntico àqueles do seu grupo.

Sob essa perspectiva, nesta dissertação, compreende-se a binariedade de gênero, homem/mulher, como um dualismo. Por mais que os dualismos envolvam também questões de raça e classe, o foco dessa pesquisa são os binários de gênero, pois mesmo sabendo da importância de contemplar todos esses aspectos sei que precisaria de algo maior que uma dissertação.

2 O SEXO/GÊNERO, A (HETERO)SEXUALIDADE E O CORPO

O grande desafio não é apenas assumir que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram e, então, que é impossível lidar com elas apoiadas em esquemas binários; mas também admitir que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e – o que é ainda mais complicado – que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira (LOURO, 2001, p. 542)¹.

Em um mundo que odeia corpos não normativos, que interseccionalmente extermina e ojeriza nossas vidas, e que nos precariza amoras e afetos, *nosso existir é resistir*, parafraseando Jennicet Gutiérrez, de formas frequentemente bastante literais. Que a intensificação de nossas redes e articulações faça babilônias cissexistas queimarem, e novos cenários decoloniais emergirem (VERGUEIRO, 2016, p. 250, grifo nosso).

Neste capítulo, pretende-se analisar o que Judith Butler considera como sexo, gênero e sexualidade, a fim de compreender como a binariedade de gênero se estabelece e os papéis sociais suscitados por esta; para abrir margem a se pensar o que a extrapola. Analisar-se-ão, em especial, as obras *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de gênero* (1990) e *Corpos que Importam: os limites discursivos do "sexo"* (1996) de Judith Butler. A autora apresenta a sociedade organizada por uma tríade de correspondência – que se baseia no falocentrismo e na heterossexualidade compulsória – entre sexo, gênero e sexualidade: um macho é automaticamente um homem que se sente atraído por mulheres, semelhante ao que ocorre com a fêmea que é mulher e se atrai por homens. Ao considerar esses três pontos, Butler repensa questões como o sujeito uno do feminismo, a relação entre sexo natural e gênero cultural, a binariedade de gênero, a heterossexualidade imposta e a materialidade dos corpos.

2.1 JUDITH BUTLER E OS (NOSSOS) PROBLEMAS DE GÊNERO²

2.1.1 Sobre a crítica ao sujeito

¹ Guacira Lopes Louro em *Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação* (2001).

² Lembremos aqui do prefácio da obra *Problemas de Gênero*: "(...) A lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são *inevitáveis* e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los" (BUTLER, 2016, p. 7, grifo nosso)

A noção de “sujeito” – universal, homogêneo, racional – uma herança do iluminismo e apropriado pelo pensamento liberal, tem em si um problema: ao se pretender universal, oculta seu caráter específico. Isso pois ao se analisar mais de perto, percebe-se que o mesmo é burguês e masculino. Burguês, pois, como os teóricos marxistas expuseram, o pensamento liberal era vinculado aos interesses burgueses. As feministas marxistas perceberam também que esse sujeito do liberalismo, além de burguês, era masculino. E ainda foram mais além, ao notarem que independente da classe, ou seja, dentro do próprio proletariado, o sujeito é essencializado, sendo tomado como universal e sendo sempre masculino. Mas a questão não é (só) colocar a Mulher enquanto sujeito universal como ocorreu no feminismo, também é desessencializar e deshomogeneizar o sujeito. A crítica ao sujeito universal, seja ele o masculino ou o feminino, pode levar à possibilidade de pensar sujeitos heterogêneos, contingentes, diversos (MARIANO, 2005).

Ao se analisar *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de gênero* de Judith Butler (1990), observa-se, a princípio, a problematização que a autora coloca em torno do feminismo dito universalizante, tanto no sentido de sujeito de opressão, a Mulher, quanto no que toca a noção de “patriarcado”. De partida, as feministas sentiram ser necessária a criação de um sujeito que representasse política e linguisticamente sua categoria: a Mulher. Essa representação ao mesmo tempo em que dá voz, diz quem é o sujeito de fala; o sujeito deve se apresentar como aquele tido como “mulher” para ter voz, caso contrário nem será considerado como sujeito. Recentemente, o próprio conceito do sujeito Mulher não tem mais sido compreendido como estável.

Butler discorre, baseada em Foucault, que o poder produz os sujeitos que aparentam apenas representar. Assim, “a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como ‘o sujeito’ do feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional” (BUTLER, 2016, p. 19). Isto é, o sujeito do feminismo é construído discursivamente pelo sistema que deveria promover sua emancipação e o é a partir de termos dominantes. O sistema que diz o que é ser mulher, diz em relação ao que é ser homem, que carrega em si a superioridade. Os sujeitos jurídicos são produzidos a partir de exclusões. A construção desse sujeito se vincula aos processos de legitimação e exclusão. Por isso, se o poder jurídico produz aquilo que declara somente representar, então a categoria de “mulheres” é “(...) produzida e reprimida

pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (BUTLER, 2016, p. 20).

A autora elucida que “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é” (BUTLER, 2016, p. 21), isso porque o gênero é diferentemente interpretado em diversos contextos histórico-sociais e, pois, há intersecções entre gênero e raça, classe, etnia, entre outros. Dentro disso, pode-se pensar também a relação com o patriarcado universal. Guacira Lopes Louro³ defende que:

Os sujeitos que constituem a dicotomia não são, de fato, apenas homens e mulheres, mas homens e mulheres de várias classes, raças, religiões, idades, etc. e suas solidariedades e antagonismos podem provocar os arranjos mais diversos, perturbando a noção simplista e reduzida de "homem dominante versus mulher dominada" (1997, p. 33).

Louro ainda discorre sobre as múltiplas feminilidades e masculinidades que podem ser vividas a partir da desconstrução de tal “dicotomia” binária, ao afirmar que homens e mulheres que experimentam feminilidades e masculinidades diferentes da hegemônica não são nem reconhecidos como homens e mulheres “de verdade”. E, pode-se afirmar mais, pessoas que não se enquadram totalmente dentro da oposição binária, seja por não terem feminilidade ou masculinidade, seja por não reconhecerem para si os termos de homem e mulher ficam ainda mais à margem com tal dualismo. A desconstrução, portanto, seria benéfica para todos aqueles que não se veem representados dentro da lógica binária de gênero.

Essa tentativa de universalizar o sujeito oprimido quanto ao opressor é questionada por Butler, podendo ser entendida como um processo de (re)colonizar sociedades não ocidentais, como forma de confirmar a opressão ocidental. Quanto à universalização da opressão, Butler questiona se haveria algo capaz de unir as mulheres fora de sua situação de oprimidas⁴.

Para algumas feministas, a construção dessa Mulher se realiza a partir de uma essencialização, de uma origem predeterminada, chamada sexo – se é fêmea, logo é Mulher. Contudo, não existiria nada além disso que uniria as mulheres, pois essa corrente esquece de inserir nessa construção da Mulher recortes éticos,

³ Em *Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista* (1997)

⁴ Entendemos que se o que as unissem fosse somente sua condição de oprimidas dentro do sistema falocêntrico heteronormativo, pode-se identificar dois problemas interligados: essa defesa da Mulher fomenta a diferença sexual que se pretendia eliminar e, também, ao tentar materializar essa categoria estaria, ao mesmo tempo, confirmando sua “qualidade” de violável, em uma ligação à sua “natureza”.

raciais, de classe, sexuais, o que culmina em outras formas de opressão (BUTLER, 2016, p. 21). Contudo, Butler explica que “seria errado supor de antemão a existência de uma categoria de ‘mulheres’ que apenas necessitasse ser preenchida com vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa” (BUTLER, 2016, p. 40).

Desta maneira, a Mulher que este feminismo representa é a cisgênera, europeia, branca, de classe média alta e heterossexual, excluindo, assim, toda uma gama de mulheres plurais, sejam negras, indígenas, de classe baixa, trans, entre outras, e as diversas formas de opressão que estas podem sofrer. Nesse sentido, pode-se pensar similarmente acerca da universalização do patriarcado. Essa visão exclui a possibilidade de outras estruturas dependendo da cultura – sendo uma visão colonialista, analisar culturas não ocidentais dentro dos parâmetros do Ocidente – e ainda, a diferença de poder de opressão dentro de uma mesma cultura – como o caso dos homens negros ou homens trans que não terão o poder de opressão igual a de um homem cisgênero branco e podem ser oprimidos por mulheres *cis* brancas.

Por outro lado, há o feminismo que compreende a existência de um gênero apartado do sexo, sendo aquele construído sobre este. A partir de “não se nasce mulher, torna-se” de Simone de Beauvoir (1989, apud Wittig, 2006, p. 32), pensa-se que o gênero não é dado, mas construído socialmente. A ideia de construção social do gênero se mostrou uma saída da problemática essencialização da Mulher, assim, as mulheres seriam construídas socialmente a partir de um sexo. No entanto, esse sexo é entendido como pré-discursivo⁵ e, portanto, há uma nova forma de, ainda assim, essencializar, fixar e naturalizar o sexo⁶.

Butler explica que “o próprio conceito de ‘sexo’ é um terreno problemático, formado por uma série de contestações sobre o que deveria ser critério decisivo para a distinção entre os dois sexos” (BUTLER, 2019, p. 21). Nessa perspectiva,

⁵ Pré-discursivo se refere a uma noção anterior ao discurso, uma concepção *a priori* da categoria “sexo”.

⁶ Butler critica também, em *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”* (2019), o feminismo que segue Simone de Beauvoir por degradar a natureza, como algo que necessitasse da marca social para ter valor, a qual só adquire tal valor ao negar sua condição natural; pressupondo que o social anula o natural. Desse modo, o sexo é substituído pelos significados sociais (gênero) que assume. Isso retoma uma noção de natureza passível e morta e não uma natureza como inter-relações dinâmica como a que se vê conceituada nos dias atuais.

“(...) gênero é o significado social que o sexo assume em determinada cultura” (BUTLER, 2019, p. 21).

A ideia de gênero construído de algumas teorias feministas sugere uma forma de determinismo, sendo então os corpos recipientes passíveis nos quais são colocados os significados culturais do gênero. Mas, para a filosofia de Beauvoir, afirma Butler, ao tornar-se um gênero, esse ser o faz por um “cogito”, que assume esse gênero, e pode, assim, também, assumir outro.

Beauvoir diz claramente que alguém “se torna” mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do “sexo”. Não há nada em sua explicação que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea (BUTLER, 2016, p. 29).

Já o corpo, é entendido “como um mero *instrumento* ou *meio* com o qual um conjunto de significados culturais é apenas externamente relacionado” (BUTLER, 2016, p. 30, grifos da autora). Entretanto, Butler coloca que esse corpo é também construído. Não há, para ela, como um corpo existir sem a marca do seu gênero.

A autora expõe ainda que uma cisão ocorre dentro desse sujeito Mulher por se dividir entre sexo e gênero. Tal distinção foi concebida como uma tentativa de questionar a noção de biologia enquanto destino, mostrando que embora o sexo seja entendido como indiscutivelmente biológico, o gênero é construído culturalmente; não sendo tão fixo quanto o sexo, nem um resultado causal dele. Sendo assim, a unidade desse sujeito é colocada em xeque pela multiplicidade da interpretação do sexo pelo gênero.

Assim, “(...) levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos” (BUTLER, 2016, p. 26), dando margem a que o gênero que se torna não seja necessariamente “coerente” ao sexo previamente dado. Desse modo, homem pode ser tanto pertencente a um corpo masculino ou feminino, e mulher a um corpo feminino ou masculino (BUTLER, 2016, p. 26).

Mas então existiria, em Butler, a possibilidade de um sujeito do feminismo? Como aponta Silvana Aparecido Mariano (2005)⁷, “o sujeito do feminismo passa a ser compreendido sempre como algo que é construído discursivamente, em contextos políticos específicos, a partir de articulações, alianças, coalizões. Portanto,

⁷ Ver mais em *O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo* (2005).

é sempre contingente” (MARIANO, p. 494, 2005). Trata-se, como dito anteriormente, de tirar o caráter *universal* do sujeito, não de expropriar sua posição como sujeito; dando margem assim para que outras existências tenham também *status* de sujeitos. Ainda, Mariano mostra em seu texto que essa ideia de pluralização do sujeito traz críticas por parte da militância, que afirma ter dificuldade de apreender a desconstrução do sujeito, como se isso fosse uma fragmentação que se torna danosa para a mobilização, além de que estaria separando a teoria da militância. A autora brasileira também expõe a defesa de Butler, que aposta em uma “política de coalizão”, a qual funcionaria a partir de alianças contingentes, em oposição a uma “política de identidades” a qual pressupõe uma unidade, problematizando, assim, a real necessidade da “unidade” para a luta política e abrindo espaço para ressignificações de identidades.

Dito isso, pode-se pensar essa questão a partir da explicação de Berenice Bento (2006)⁸, que nos explica o seguinte :

O objetivo de Butler era expor e problematizar o heterossexismo generalizado na teoria feminista e, ao mesmo tempo, apresentar seu desejo por um mundo no qual as pessoas que vivem a certa distância das normas de gênero se reconhecessem como merecedoras de ascenderem à condição humana (BENTO, 2006, p.80).

Pode-se afirmar, ainda, que não vem nem a ser um auto-reconhecimento, mas um reconhecimento externo que outorga a pessoa o status de *humano*.

2.1.2 Sobre o sexo

Butler relata que “se o caráter imutável de sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero” (BUTLER, 2016, p. 27). Portanto, não há como haver uma construção de um gênero sobre um sexo, já que esse não é mais considerado algo fixo ou natural. Por isso, é válido afirmar que tanto gênero quanto sexo são construções sociais, passíveis à mudança e definitivamente não devem ser compreendidos em apenas dois. Assim:

(...) gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à

⁸ Ver mais em *A Reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (2006)

cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura (BUTLER, 2016, p. 27, grifos da autora).

Essa “dualidade”, masculino/feminino, colocada no campo pré-discursivo é uma das formas pelas quais a estabilidade e a binariedade do sexo são afixadas. Sendo o sexo, então, um discurso que ao ser repetido e naturalizado, recebe status de algo dado e fixo. Ainda, “(...) a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula” (BUTLER, 2016, p. 27); desse modo, nesta dissertação, usa-se o termo sexo/gênero, empregado anteriormente, termo de Gayle Rubin (2012, p. 2) em sua obra *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo* (2012), que afirma que um sistema sexo/gênero é “(...) um conjunto de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana (...)”.

Em *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”* (2019), Butler estabelece ainda que sexo não funciona somente como norma, mas também produz os corpos que controla; o sexo se materializa por meio das “práticas regulatórias”⁹, isto é, a partir da reiteração das normas regulatórias que se alcança essa materialização, o que indica que ela nunca está completa. Dentro desse processo se abrem possibilidades de rematerialização, rearticulação que colocam em xeque a força hegemônica.

(...) as normas regulatórias do “sexo” trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo no corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (BUTLER, 2019, p.16).

Assim, a materialidade é efeito do poder¹⁰, poder esse produtivo – poder que se reproduz, se exercita e se faz, poder que não é mais uma oposição binária entre dominante e dominado, mas que se exerce partindo de diversos pontos e em múltiplas direções. Desse modo, não há nenhuma forma de se entender o gênero

⁹ Como explica Butler, “os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos” (2018, p. 17).

¹⁰ Essa noção de poder, que vem de Michel Foucault, é o poder que não tem uma essência, mas que é visto como uma “prática”, não sendo, portanto, algo natural, mas uma relação, um exercício, algo constituído historicamente. Desse modo, não é um poder que vem do Estado, mas que ocorre de forma microfísica, “o que implica investigá-lo como ‘técnica’ ou ‘tecnologia’ de controle detalhado do corpo, dos gestos, das atitudes, dos comportamentos e hábitos dos indivíduos” como explica Yazbek (2015, p. 93). Nesse sentido, o poder deve ser visto não como repressor, mas produtor dos corpos, dos indivíduos e de seus conhecimentos, a fim, para Foucault, de que ele introjete os discursos de verdade, para que o sujeito mesmo se cobre sem a necessidade de um poder acima dele fazendo-o.

como uma construção sobre a matéria do “corpo” ou “sexo”, visto ser esse tão produzido quanto aquele. É dentro desses parâmetros de produção de sexo que se estabeleceram os limites do domínio da inteligibilidade cultural, assim delimitando o que é um “sujeito”, qual vida é válida como vida e passível de ser enlutada – Butler pontua, em sua obra *Quadros de Guerra* (2009)¹¹, que algumas vidas, ao não terem desde o início o *status* de “vida” (assim como não possuem o de “sujeito”), não podem ter sido vividas e tampouco perdidas; desse modo, tais vidas não poderiam ser passíveis ao luto – como veremos melhor no terceiro capítulo.

Existe uma ligação entre assumir um sexo com a identificação e os meios discursivos da heterossexualidade que pleiteiam certas identidades e negam outras. Isso, pois, cria, em conjunto, os sujeitos e os seres *abjetos* que não são considerados sujeitos (como sendo o limite externo que estabelece o domínio real de até onde se é sujeito e a partir de onde não se é; o que circunda a regra para reafirmá-la como tal). “O sujeito é constituído por meio da força da exclusão e abjeção”,¹² afiança Butler (2019, p. 18). Ainda:

A materialização de um determinado sexo vai se preocupar sobretudo com a *regulação das práticas identificatórias* de tal forma que a identificação com a abjeção de sexo será persistentemente repudiada (BUTLER, 2019, p. 19, grifos da autora).

A mobilização das categorias de sexo será assombrada pelas próprias instabilidades produzidas por categorias de legitimidade e inteligibilidade. Portanto, essas desidentificações facilitam a reconceitualização dos corpos que importam daqueles que não importam (BUTLER, 2019, p. 19). A partir da prática reiterativa ou ritualizada, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, por extensão, também se abrem lacunas e fissuras nessa mesma construção (ou instabilidades constitutivas). É a partir da própria desconstituição causada por essa instabilidade que se pode abalar os efeitos através dos quais o “sexo” é conservado. Ainda, a produção normativa é sempre violenta, pois será construída a partir de apagamentos; o que vai ser incluído dentro de “sexo” é definido por uma operação subentendida de exclusão.

¹¹ Ver *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto* (BUTLER, 2009).

¹² Abjeção entendida aqui como as zonas não vivíveis ou inabitáveis da vida social, que são povoadas por aqueles não sujeitos.

Essa noção de um corpo que é anterior a um gênero, ditado por aquele, é resultado do poder que engendra a sociedade em uma ordem de correspondência binária entre sexo e gênero inexistente na realidade. Poder que, ainda mais, apaga existências que fogem ao binário, como o caso dos intersexuais (pessoas com certa ambiguidade de sexo), sendo, então, relegados a um patamar de anomalia, já que fogem do par considerado “normal” e “natural”. Ao se analisar por esse ponto de vista, pode-se questionar o seguinte: se não existe somente dois sexos, por que teria de haver somente dois gêneros? Mas o que, então, Butler compreende por gênero?

2.1.3 Sobre o gênero

Nesse prisma, gênero é entendido a partir da noção de “*performatividade*” butleriana, na qual é produzido pela linguagem; a princípio, trata-se de um ato linguístico, que incide simultaneamente a expressão físico-comportamental. Butler retira sua ideia de performatividade da teoria dos atos de fala ou atos do discurso de John Langshaw Austin, filósofo contemporâneo inglês responsável por uma mudança na compreensão da linguagem. Este constatou que havia uma dicotomia entre as falas *proposicionais constatativas*, que podem ser valoradas (ser considerada falsidade ou verdade), por constatar a realidade; e as falas *performativas*, sem obrigação de relatar algo. Austin desmanchou a dicotomia ao afirmar que ambas, constatativas e performativas, são partes dos atos do discurso, já que têm a característica fundamental da linguagem: introduzir-se no real e produzi-lo, sendo, assim, um mecanismo de produção. Segundo Inês Lacerda Araújo, “dizer algo não é, como geralmente se pensa, *denotar* algo. Ao se dizer algo, está-se *fazendo* algo” (2004, p. 129, grifo da autora). Desse modo, o referido autor demarcou essa mudança ao afirmar que: dizer é agir.

“Na teoria dos atos de fala, a performatividade é a prática discursiva que realiza ou produz aquilo que nomeia”, estabelece Butler (2019, p. 34). Ao pensar esse ato performativo, pensa-se normalmente também que sua existência se dá por um poder de um sujeito, ou seja, uma vontade originadora, mas Butler, ao se respaldar em Derrida, esclarece que é, na verdade, derivativo. A autora explica que “(...) a norma do sexo exerce sua influência na medida em que é ‘citada’ como norma, mas também faz derivar seu poder das citações que impõe” (BUTLER, 2019,

p 36). Isso remete à *citacionalidade* derridiana utilizada por Butler para compreender a performatividade,

(...) o que caracteriza a escrita é precisamente o fato de que, para funcionar como tal, uma mensagem escrita precisa ser reconhecível e legível na ausência de quem escreveu e, na verdade, até mesmo na ausência de seu suposto destinatário (...) ela é independente até mesmo de quaisquer supostas intenções (SILVA, 2000, p. 94).

Assim, a citacionalidade consiste na possibilidade da língua e da escrita de ser repetível e de ser passível a ser retirada de um contexto e atribuída em outro. A performatividade produz, portanto, a identidade. Além disso, cabe lembrar que essa mesma repetição que garante a produção, pode também significar interrupções das identidades hegemônicas e fazer emergir novas identidades. A performatividade é então uma reiteração de uma norma ou um conjunto de normas e não um ato singular, pois quando adquire a condição de ato esconde, simultaneamente, sua posição de repetição.

Butler afirma que “as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirirem seu gênero em conformidade com padrões reconhecidos de inteligibilidade do gênero” (2016, p. 42). Assim, a noção de “pessoa” é questionada pelos gêneros incoerentes e descontínuos¹³; parecem pessoas, mas não se conformam às regras de inteligibilidade cultural de gênero. Por gêneros *inteligíveis*, entendemos as categorias que obedecem à coerência e continuidade entre sexo, gênero e prática sexual/desejo. Aqueles que não se conformam, isto é, os ininteligíveis, só são possíveis pela existência dos gêneros inteligíveis [ou seria o contrário?], pois são proibidos e produzidos pela mesma regra da coerência entre sexo biológico, gênero construído e a relação de ambos com o desejo e prática sexual hétero. O gênero inteligível exige que certas identidades não possam existir – aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que o desejo e a prática sexual não decorrem nem do sexo nem do gênero. Certas identidades, como as pessoas trans (binárias e não binárias) são falhas produzidas conjuntamente à norma; sua proliferação cria a oportunidade de expor os limites da regulação e a possibilidade de criar uma desordem subversiva do gênero.

¹³ A partir de Butler, podemos entender que os gêneros incoerentes os descontínuos são aqueles que não seguem a lógica falocêntrica heterossexual, ou seja, as pessoas cis gays, bi, pans, etc e as pessoas trans binárias e não binárias independente de suas sexualidades.

Para Butler, a identidade é como um *efeito* de práticas discursivas, porém, afirma a autora, quando se fala em “ser” mulher, homem ou heterossexual, evoca-se a metafísica da substância de gênero, subordinando a noção de gênero à de identidade, levando à conclusão de que a pessoa “é” um gênero e o “é” em razão de um sexo e, conseqüentemente, de sua sexualidade. Assim, uma “pessoa” é um gênero porque não é o outro, o que restringe o gênero dentro de um par de gêneros binários. Butler nos aponta que “(...) a aparência de uma substância permanente ou de um eu com traços de gênero (...) é produzida pela regulação dos atributos segundo linhas de coerência culturalmente estabelecidas” (2016, p. 55). O gênero, assim, é um “feito”, mas sem um sujeito anterior responsável pela feitura.

A filósofa discorre que “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (2016, p. 69). Esta afirmação provoca críticas, como a de Paul B. Preciado, por privilegiar a construção discursiva, esquecendo-se, desse modo, da materialidade do corpo.

Neste sentido, Preciado¹⁴ critica justamente a noção de “gênero” linguisticamente produzido, ao assegurar que a performatividade butleriana se desfaz prematuramente do corpo e da sexualidade. “Durante seu processo argumentativo, Butler parece ter colocado entre parênteses tanto a materialidade das práticas de imitação como os efeitos de inscrição sobre o corpo que acompanham toda performance” (2017, p. 92). O filósofo espanhol defende ainda que essa suspensão, da materialidade e dos seus efeitos, é acompanhada de uma atitude que ignorara os processos tecnológicos que se imprimem nos corpos, principalmente nos corpos trans¹⁵ que são fisicamente modificados, sendo mais visíveis a ocorrência de interpelações tecnológicas, embora também ocorram nos corpos *cis* heterossexuais. Contudo, aqui não compreendo que o discurso não suspende as transformações tecnocientíficas sobre os corpos, mas que o que dá o

¹⁴ Em *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual* (2017)

¹⁵ “(...) clitóris que crescerão até se transformar em órgãos sexuais externos, corpos que mudarão ao ritmo de doses hormonais, úteros que não procriarão, próstatas que não produzirão sêmen, vozes que mudarão de tom, barbas, bigodes e pelos que cobrirão rostos e peitos inesperados, dildos que terão orgasmos, vaginas reconstruídas que não desejarão ser penetradas por um pênis, próteses testiculares que ferverão em cem graus e que poderão, inclusive, ser fundidas no micro-ondas...” (PRECIADO, 2017, p. 94)

impulso inicial que vai permear as ações físicas é a linguagem, e a repetição estilizada tem em si efeitos no corpo do sujeito.

Butler propõe algumas questões desencadeadas a partir de *Problemas de Gênero, feminismo e subversão da identidade* como: ao se pensar em termos discursivos, o que acontece com o corpo? Se existe uma linguagem de construção, então quem constrói o gênero? É possível uma construção sem um Eu que a construa? Para responder tais perguntas, a filósofa, em *Corpos que Importam*, problematiza a materialização e, para tentar entendê-la, remonta a uma análise histórica das relações entre discurso e materialidade, desde Aristóteles.

Butler compreende a concepção de materialização através do retorno à noção de matéria, que considera “(...) um processo de materialização que se estabiliza, ao longo do tempo, para produzir o efeito de demarcação, de fixidez e de superfície que chamamos de matéria” (BUTLER, 2019, p. 28). A materialização deve ser analisada em relação ao poder regulatório foucaultiano, e seus efeitos produtivos e materializantes, e ainda afirma que “(...) a questão não é mais de que forma o gênero é constituído como e por meio de certa interpretação do sexo (uma pergunta que deixa a ‘materialidade’ do sexo fora da teorização), mas mediante que normas de regulação o próprio sexo é materializado” (BUTLER, 2019, p. 28). Em resumo, em *Corpos que Importam* a filósofa estadunidense, como nos explica Carla Rodrigues:

insiste em argumentar que seu objetivo não é ignorar a materialidade dos corpos, mas perguntar por que a materialidade do corpo não pode ser, ela também, construída e, mais, ser o fundamento daquilo que sustenta a qualificação de certas vidas como humanas, o que ela articula com o tema da abjeção (RODRIGUES, 2021, p. 96)¹⁶.

Justamente por isso o próprio título da obra, a saber, *Corpos que importam*, é um jogo de palavras entre os possíveis significados de *matter*, que simultaneamente significa matéria e importância/peso.

Assim, a estilização do corpo ocorre a partir do momento em que a pergunta “é menino ou menina?” é respondida. Entende-se que é a partir desse momento

¹⁶ Carla Rodrigues em *A Permanência do Problema da Materialidade do Corpo em Judith Butler*, capítulo (5) integrante de *Lendo Judith Butler: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares* (2021).

estabelecido que toda uma forma de viver, ações, comportamentos que deverão ser seguidos por esse ser ainda em desenvolvimento começam a emergir. Bento esclarece:

Antes de nascer, o corpo já está inscrito em um campo discursivo determinado. Ainda quando se é uma “promessa”, um devir, há um conjunto de expectativas estruturadas numa complexa rede de pressuposições sobre comportamentos, gestos e subjetividades que acabam por antecipar o efeito que se supunha causa (2006, p. 87).

Desse modo, compreendendo que a “fêmea” tem em si a mulher e o “macho” tem em si o homem, são forjadas em cima desses corpos aquelas características assimiladas ao que se entende por “mulher” e por “homem”. Por conseguinte, uma série de comportamentos ditos femininos ou masculinos será associada ao corpo antes mesmo deste vir ao mundo. Rosa/azul, boneca/carrinho, vestido/calça, lar/trabalho, emoção/razão serão distribuídos conforme a configuração corpórea desse “ser”. Não se trata aqui de uma escolha, nem de uma construção consciente. É, portanto, de categorias anterior e exterior ao sujeito, uma imposição que virá desde o útero (ou a partir da escolha do médico, no caso de pessoas intersexuais) e acompanhará essa pessoa por toda a vida, como um grande teatro em que os sujeitos atuam conforme o *script* a eles entregue. Da mesma forma, quem atribui o gênero ao determinado sexo não o faz conscientemente, mas o faz por estar inserido na mesma estrutura marcada pelo sistema binário. O corpo, dessa maneira, “é um texto socialmente construído, um arquivo vivo da história do processo de produção-reprodução” (BENTO, 2006, p. 87)

A atribuição de gênero não corresponde a uma apropriação intencional como assumir uma máscara, já que: “a matriz das relações de gênero é anterior ao surgimento do ‘humano’” (BUTLER, 2019, p. 25), podendo ser encontrada nos casos do ser abjeto, quando sua própria humanidade é questionada. (...) Tais atribuições ou interpelações contribuem para o campo de discurso e poder que orchestra, delimita e sustenta aquilo que qualifica como ‘ser humano’”, de acordo com o que expõe Butler (2019, p. 25).

Tendo em vista esses pressupostos, [todos] os corpos vão atuar, *performar*, o gênero que lhe for atribuído – sendo mais visível a *performance* nos *fora-norma*, que vão usar dessa ficcionalidade para construir uma nova ficção para si mesmos, como é o caso das pessoas trans, drags, lésbicas, gays, bi/pansexual. Essa *performance*

vai ser contínua e repetida, como forma de consolidar o que é ser “homem” e ser “mulher”. Butler explicita que os atos produzem e reproduzem os gêneros e, portanto, a binariedade de gênero. Dessa forma, nas palavras da autora:

Nós atuamos como se este ser de um homem ou aquele ser de uma mulher fosse realmente uma realidade interna, ou algo que é simplesmente verdadeiro sobre nós, um fato sobre nós. Na verdade, é um fenômeno que está sendo produzido o tempo todo e reproduzido o tempo todo. Então, dizer que o gênero é performativo é dizer que ninguém realmente é um gênero desde o começo (BUTLER, 2011, s/n, tradução nossa).

Pode-se analisar essa performatividade na prática, a partir da *performance* de pessoas que pretendem demonstrar a ficcionalidade das normas impostas:

Em abril de 1989, eu fui a uma abertura no Whitney Museum e fui como esse personagem e achei que todos os meus amigos pensariam que era apenas piada, mas na verdade acenei para alguns amigos do outro lado da sala, é muito lotado, e eles apenas me deram olhares em branco e me ignoraram e então eu vi alguns outros amigos meus, então eu comecei a falar com eles e apenas me olharam como "quem é você?", você sabe, e agiram como se estivesse me intrometendo na conversa deles, então pensei "oh, bem". Me senti muito sozinha porque ninguém me reconheceu e eu estava incógnita, então pensei em comprar uma cerveja e uma parede para me apoiar, como o homem faz, certo. Então eu ficava ali por um tempo e observava a multidão. Bem, eu não estive lá por muito tempo, eu apenas olhei para todo mundo e notei uma mulher que estava olhando para mim, então eu olhei de volta para ela e ela ficou me encarando e pensei: "oh essa mulher está meio que interessada em mim" e eu realmente não sabia o que fazer, porque esperava que ela desviasse o olhar e procurasse em outro lugar, o que uma mulher geralmente faz. Como eu não era, estava apenas tentando esse papel masculino, eu estava apenas experimentando esse comportamento como observador interessado. E então ela estava muito determinada a se envolver comigo e caminhou em minha direção "oh meu deus, estou lidando com isso" e não havia escapatória realmente, então ela caminhou até mim e tinha um grande sorriso, um rosto muito aberto, ela disse "oi, como vai? Você conhece algum dos artistas?" e eu meio que sorri fracamente, parecendo um sorriso fraco e depois grunhi, porque eu estava com medo de que ela ouvisse minha voz feminina e apenas enlouquecesse, então pensei "ok, talvez ela vá embora se eu mostrar desinteresse", mas não, ela continuou conversando e pensei "bem, ela deve saber que sou uma mulher", mas ela não sabia (TORR, 2016, tradução nossa).

É assim que Diane Torr descreve a sua primeira grande impressão quanto ao gênero enquanto performance. Torr é uma artista que faz workshops performando masculinidade e ensinando outras pessoas a performarem outros gêneros que não os “seus”, sendo essa frase retirada de um Ted Talk intitulado *Man for a Day, Woman for a Day*, na qual explica que:

Minha ideia é transformar toda a mulher em homens e todos os homens em mulher. Não é para sempre, é claro, mas apenas para que você possa ter a

experiência de outra pessoa, alguém de outro gênero, se quiser. Eu não estou falando sobre Drag ou Cross-dressing. O que estou fazendo é realmente confrontar o binário de gênero (TORR, 2016, tradução nossa).

Sandy Stone, no final do documentário *Gendernauts: A Journey Through Shifting Identities* (1999), dirigido por Monika Treut, demonstra essa mesma ideia, ao performar a mudança frente à câmera, ao mesmo tempo que discursa que:

Gênero como performance é a teoria dos sinais que enviamos um ao outro. Essas performances envolvem espaço pessoal ou distância psicológica, que é a área ao seu redor que você tende a incluir e a que pertence a você.

Para a mulher é menor, eles não são apenas para homens. Tom de voz para o feminino a inflexão crescente; para o masculino a inflexão em queda. Roupas é opcional.

Como mudamos a nós mesmos e aos que estão à nossa volta, passando de um espaço estreito para outro através de um espaço de maior distância psicológica e, eventualmente, terminando em uma situação em que seu espaço invade o do outro e você se tornou inquestionavelmente o espaço de um masculino. É isso que procuramos, é o que você deve aprender a fazer (STONE, 2007, tradução nossa).

Assim, como afirmado, todo ser “performatiza” o seu gênero. *Performance* constante que suscita a aparência de uma substância e de uma essência do gênero, como se existisse em algum lugar prévio. Essa essência garante a naturalização da coerência entre sexo e gênero, o que mantém e consolida o heteronormativo falocêntrico binário. “Essa aparência se realiza mediante um truque *performativo* da linguagem e/ou do discurso, que oculta o fato de ‘ser’ um sexo ou um gênero é fundamentalmente impossível”, aponta Butler (2016, p. 46).

Dessa forma, nem sexo nem gênero são naturais, ambos são construídos social e culturalmente. Construções mantidas não só por instituições disciplinares, como as de psiquiatria, as escolas, igrejas, como também por pequenos policiamentos, como práticas de brincadeiras e *bullyings*, que ocasionam em categorização patológica (quando se olha uma pessoa como doente ou anormal por não seguir a coerência sexo/gênero), na assimilação apressada entre gênero e sexualidade de uma pessoa, como quando um menino é tido como *gay* por ser afeminado, ou uma menina tida como lésbica por ser masculinizada, mesmo que não o seja, entre outras situações.

Ações como estas geram violências para todos os envolvidos pela norma, mas, principalmente, para quem a transgredir. Violência da qual é preciso falar quando tratamos dos modos de regulações de conduta, entre eles podemos citar a

“cura gay” que nos últimos anos entra e sai de pauta, por ser exaltada e difundida principalmente por grupos religiosos, políticos e “profissionais” de saúde, assim como não se poderia deixar de citar um crime hediondo, o chamado “estupro corretivo”, que geralmente está associado ao ataque contra pessoas lésbicas, mas não é difícil imaginar que isso pode acontecer com outras letras da comunidade (LGBTQIA+) como forma de “colocá-los em seu devido lugar” (na cisheteronorma).

Desse modo, ao atuar conforme o papel dado, a pessoa solidifica na superfície do corpo aquilo que é delimitado como sendo seu gênero. Essa ação engloba atos, expressões e, da mesma forma, o desejo, uma série de termos gerais performativos. Como nos explica Butler: ,

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, essa realidade é fabricada como essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política da superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a ‘integridade’ do sujeito. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizado do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora (BUTLER, 2016, p. 235, grifos da autora).

À vista disso, entendemos que gênero não é só uma identificação do sexo, bem como de desejo. A divisão sexual do trabalho divide as pessoas em homens e mulheres, mas também os impõe a heterossexualidade (RUBIN, 2012, p. 28). Isto leva ao terceiro ponto da correspondência butleriana: o desejo, ou sexualidade.

2.1.4 Sobre a sexualidade

A norma apresenta dois sexos/gêneros e cada um *deve*, dessa forma, sentir atração, desejar, o “oposto”, seguindo assim a *heterossexualidade compulsória* – pode-se, ainda, completar com *monogâmica*, mas esse não é o objetivo desse trabalho. Sendo assim, a heterossexualidade reside em um dispositivo de organização e regulação da sociedade binária, determinando quaisquer outras formas de atração, orientação e excitação em um nível de anomalia. Forma, assim, a

última ponta da tríade da organização social: sexo, gênero e sexualidade. Desse modo:

O gênero só pode denotar uma *unidade* de experiência de sexo, gênero e desejo, quando se entende que sexo, em algum sentido, exige um gênero – sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo – sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional (BUTLER, 2016, p. 52, grifo da autora).

O conceito de heterossexualidade empregado por Butler é uma interpretação da noção de *heterossexualidade compulsória* apresentada por Monique Wittig. Já Adrienne Rich, em *Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica* (1980), propõe a noção de “heterossexualidade compulsória” para mostrar como a heterossexualidade é responsável por todos os meios de opressão sofrida pelas mulheres. Conjuntamente com o homem, a heteronorma corresponde ao mecanismo de dominação e subjugação da mulher.

A autora demonstra como o controle *masculinista* da heterossexualidade vai desde o abrutamento físico até a subordinação da consciência. A agressão sexual, o trabalho fetichista, a pornografia, a romantização dos desenhos, do casamento e da maternidade, entre outros, são exemplos desse mecanismo de controle. A referida autora afirma que considera a heterossexualidade como inata:

A suposição de que “a maioria das mulheres são heterossexuais de modo inato” coloca-se como um obstáculo teórico e político para o feminismo. Permanece como uma suposição defensável, em parte porque a existência lésbica tem sido apagada da história ou catalogada como doença, em parte porque tem sido tratada como algo excepcional, mais do que intrínseco. Mas, isso também se dá, em parte, porque ao reconhecer que para muitas mulheres a heterossexualidade pode não ser uma “preferência”, mas algo que tem sido imposto, administrado, organizado, propagandeado e mantido por força, o que é um passo imenso a tomar se você se considera livremente heterossexual “de modo inato” (RICH, 2010, p. 35).

Para Rich, a noção de “heterossexualidade inata” compreende outra forma de manter a mulher sob a dominação e subjugação do ideal *masculinista* sexual. Assinala, ainda, uma brecha à norma, a lésbica. Segundo ela, a lésbica é uma *mulher* subversiva. Assim, “a existência lésbica inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida” (2010, p. 36).

Por outro lado, para Monique Wittig, em *El pensamiento heterossexual y otros ensayos* (1992), a heterossexualidade é vista como um *regime político*, não uma

instituição, por ser baseado no subjugar feminino e em sua apropriação (2006, p. 15). A partir das categorizações de sexo se instala o regime hétero. Deste modo, assim como a noção de sexo biológico é naturalizada, a heterossexualidade também é naturalizada como a única forma verdadeira de se relacionar. De acordo com Paul B. Preciado:

Para Wittig, a heterossexualidade tem a forma de um sistema fechado e compulsivo que produz e reproduz as categorias de homem e de mulher. Poderia dizer que, em sua descrição, a heterossexualidade atinge um caráter arquitetônico maciço, unitário, rígido (PRECIADO, 2005, p. 115, tradução nossa).

A fim de que a dominação funcione e a hierarquização se mantenha, ocorre uma “heterossexualização” das mulheres. Assim, toda mulher é educada, principalmente de maneiras informais, a se relacionar somente com homens. Esse mandato ocorre ao se impor um destino “naturalmente traçado” a uma mulher, sendo esse a procura por um parceiro e pela maternidade conseqüentemente. A reprodução é fundadora da economia heterossexual. Sendo utilizada para a manutenção da ideia de natureza previamente dada, é também uma das formas de demarcação da classe: uma mulher tem em si a potência de, para além de ter um filho, ser mãe.

Pode-se, a partir disso, compreender como a subjugação ocorre no âmbito do trabalho. O primeiro trabalho é reproduzir. O segundo é ser mãe. A mulher, portanto, é invadida pela responsabilidade que tudo isso envolve, ela gesta, pare, cria e cuida da casa (e ainda tem de satisfazer o marido). Esses serviços são tidos como continuidade da gestação e compreendidos como um serviço naturalmente da mulher. Como apura Wittig: “(...) não se pode dizer que uma das produções (a reprodução) é ‘natural’ e que a outra é social” (2006, p. 26, tradução nossa). No entanto, para que esse trabalho seja aceito de bom grado, a sociedade hétero estabelece um contrato trabalhista. No qual a função normativa de se tornar uma escrava e de ser propriedade do patrão não são explicitadas, mas é justamente para isso que este serve. Nas palavras de Monique Wittig:

A categoria de sexo é um produto da sociedade heterossexual, na qual os homens se apropriam da reprodução e produção das mulheres, assim como de suas pessoas físicas por meio de um contrato que se chama contrato de casamento (WITTIG, 2006, p. 27).

Dessa forma, o casamento se funda em um contrato trabalhista, no qual a mulher se torna posse e escrava do “marido”, escrava porque não recebe por esse trabalho em tempo integral. A mulher entra nesse sistema escravocrata sem saber que isso faz parte do “ser esposa”. A mulher, além de heterossexualizada, é sexualizada. Ela deve ser cuidadora do lar e das crianças, mas também deve estar, em todo momento, disponível sexualmente. Wittig aponta que:

Estejam onde estejam, façam o que façam (incluindo quando trabalham no setor público) elas são vistas como (e convertidas em) sexualmente disponíveis para os homens e elas, seios, nádegas, vestidos, devem ser visíveis (WITTIG, 2006, p. 28)

As mulheres devem sorrir e manter a postura, mesmo se assediada. Assim a mulher é entendida por Wittig como sexo, em ambos os sentidos da palavra, portanto, é alguém a ser usado e aproveitado, pois foi criada para ser um ser sexual. Ademais,

A categoria de sexo é a categoria que une as mulheres porque elas não podem ser concebidas fora dessa categoria. Só elas são sexo, o sexo, e se tem convertido em sexo seu espírito, seu corpo, seus atos, seus gestos. Inclusive os assassinatos de que são objeto e os golpes que recebem são sexuais. Sem dúvida a categoria de sexo detém firmemente as mulheres (WITTIG, 2006, p. 28).

O sexo no sentido de divisão entre pessoas, porém, só existe dentro do sistema da heterossexualidade compulsória. Segundo Wittig, coube, assim, às freiras e às lésbicas serem as únicas fora do sistema de sexualização/heterossexualização.

Para a pensadora, o único ser que supera completamente a lógica do sexo é o ser lésbica, pois rejeita toda a classificação ao recusar a norma binária heterossexual. As lésbicas quebram o sistema heterossexual, ao se negarem a seguir a orientação imposta e, em consequência, abandonam o papel da mulher na sociedade hétero. Assim, ao contrário de Rich que considera a lésbica uma mulher subversiva, Wittig afirma que as lésbicas seriam *não mulheres*, pois, as categorias de “mulher” e de “homem” só existem na norma heterossexual. A autora explica que:

(...) os conceitos heterossexuais vêm sendo minados. O que é a mulher? Pânico, espanto geral da defesa ativa. Francamente é um problema que as lésbicas não têm, por uma mudança de perspectiva, e seria impróprio dizer que as lésbicas vivem, se associam, fazem amor com mulheres porque ‘a mulher’ não tem sentido para além do sistema heterossexual de

pensamento e do sistema econômico heterossexual. As lésbicas não são mulheres (WITTIG, 2006, p. 57).

Visto que as lésbicas extrapolam os limites do sistema da heterossexualidade compulsória e somente nele existem as delimitações “homem” e “mulher”. Pode-se compreender que as lésbicas (assim como os gays) são sujeitos que, a partir de suas condutas nos permitem analisar as formas de desvinculação da norma e a transformação em um novo sujeito fora do sistema hétero, como aponta Preciado:

No lugar de estarem condenadas a serem subprodutos da máquina biopolítica heterossexual, as “daddies”, as *drags kings*, as trans-bollo têm decidido curto-circuitar o processo de produção e normalização dos corpos “homossexuais” para constituir-se em novos sujeitos de um futuro político sexual (PRECIADO, 2005, p. 112, grifos do autor).

A lésbica não pode ser pensada em termos de natureza, já que essa só existe dentro da lógica heterossexual. Um ser não-homem, um ser não-mulher; a lésbica se recusa a ser qualquer uma dessas categorias, pois entende que a abolição da mulher é a única forma de acabar com a subjugação e subordinação da classe. *Existência lésbica* seria uma saída, embora não definitiva, da norma heterossexual. Nesse sentido, a lésbica recusa o *pensée straight*; não só a classe “mulher”, mas toda a ideologia, política e econômica do sistema heterocentrado e, por extensão, toda a forma de poder nele presente.

Butler, conseqüentemente, desloca a heterossexualidade compulsória, de Wittig, do centro da organização social, para uma das partes de uma tripla organizativa. A heterossexualidade, entendida como um mandato discursivo prévio, determina o objeto do desejo, como desejá-lo e como expressar a sexualidade a partir do desejo. Por isso, é em si mesma uma forma organizativa do meio social e que mantém o sistema binário fortificado, pelo desejo ao gênero oposto do sujeito. Essa compulsão leva a crer que qualquer forma diferente de desejo é somente uma escolha oposta à sua natureza, considerada, portanto, imoral e passível de condenação social de seu desejo não natural – é isso que se baseia em um saber-poder¹⁷ voltado para a oposição binária hetero/homossexual que dá sentido às sociedades ocidentais contemporâneas. Assim, pode-se pensar que, para a autora, bem como ocorre com sexo/gênero, a sexualidade é um constructo histórico,

¹⁷ O poder-saber, no sentido foucaultiano, é a noção de que o poder não pode ser pensado dissociado do saber (YAZBEK, 2015, p. 92)

produzido culturalmente, que é passível a mudanças, é instável e múltiplo (LOURO, 2007, p. 210).

2.1.5 Sobre o corpo

Quando se trata dos termos apontados acima, seja sexo, gênero ou sexualidade, passa-se constantemente pelo conceito de “corpo”, mas que corpo é esse? Para Foucault, o corpo é uma superfície que se mantém na história, um ente, composto de matéria, mas não uma matéria estática, uma superfície que se pode transformar a partir de técnicas disciplinares da biopolítica, sofrendo, assim, a ação das relações de poder. O corpo seria então o invólucro no qual ocorre os processos de subjetivação; o ser humano subjetivado se dá a partir do corpo. Esse corpo que aparece sempre com estruturas uniformes e constantes. Ele é essencial para entender as relações de poder-saber nas sociedades atuais. Os processos de subjetivação vão atuar sobre o corpo a partir de técnicas e tecnologias, que são atravessadas por práticas das relações de poder-saber.

Em *Os Corpos Dóceis*, parte integrante de *Vigiar e Punir* (1975), Foucault inicia sua investigação a partir da observação das mudanças realizadas sobre os corpos dos soldados nos séculos XVII e XVIII. O soldado do século XVII é aquele que tem o corpo predisposto a exercer sua função, ou seja, dispõe de certo porte e habilidade física. Já na metade do século seguinte, o soldado é fabricado, um corpo-máquina, inapto, docilizado. Ele deve aprender a ter postura, a saber como e quando olhar, a ficar parado à espera de ordens, a marchar de forma ordenada.

O autor aponta que “houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder” (FOUCAULT, 1999, p. 163), e demonstra os sinais dessa nova visão sobre o corpo com base no,

grande livro do Homem-máquina, [que] foi escrito simultaneamente em dois registros: no anátomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos, os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo (FOUCAULT, 1999, p. 163).

O filósofo nos explica que são dois registros diferentes, já que um visa a utilização e outro a inteligibilidade. Mas, ambos têm um ponto em comum: a ideia de

docilidade, tanto do corpo manipulável quanto do analisável. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”, afirma Foucault (1999, p. 163).

A novidade, em primeiro lugar, desse novo interesse no corpo é o objetivo do controle como a coerção constante, para que ele tenha seus gestos, movimentos, comportamentos controlados e assim funcione do mesmo modo que a mecânica. O segundo objetivo do controle é a economia, não mais a linguagem ou comportamento do corpo. O que diz respeito à “coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos” (FOUCAULT, 1999, p. 164). Esses métodos de controle constante, de sujeição de forças e da relação entre docilidade e utilidade, serão chamados por Foucault de “*disciplinas*”.

Processos disciplinares já ocorriam, afirma o autor, em alguns locais como conventos e exércitos, mas não da mesma forma e com a mesma abrangência com a qual a disciplina irá tomar os corpos. Diferentemente da escravidão, da domesticidade, da vassalagem e das “disciplinas” monásticas, esse momento histórico das *disciplinas* é marcado pela apropriação do corpo não com a finalidade de aumentar suas habilidades nem sua sujeição, mas de tornar o corpo um instrumento de obediência e de utilidade, conjuntamente. O corpo irá, dessa maneira, entrar em uma espécie de maquinaria do poder. Assim sendo,

Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “*dóceis*” (FOUCAULT, 1999, p. 164, grifo nosso).

Podemos compreender então, que a disciplina ao mesmo tempo que eleva as forças de trabalho, em um sentido econômico de dar máxima utilidade a esse corpo, também as diminuí, em sua função política de ser obediente.

Esse processo não tem um momento e local exato de criação, foi um processo múltiplo, de origens diferenciadas e localizações diversas, que se apoiam umas sobre as outras, confluindo ou sendo controversas. Temos como exemplo de instituições os colégios, os hospitais, os exércitos e oficinas cada qual sendo reação

a alguma nova mandatória, mas obedecendo sempre ao método geral, de transformações gerais e essenciais. Foucault ainda afirma que não é o caso de analisar em sua singularidade cada uma das instituições, mas de localizar nesses exemplos a generalidade de certas técnicas essenciais, as vezes mínimas, mas que tem sua importância, “(...) porque definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova *‘microfísica’ do poder (...)*” (FOUCAULT, 1999, p. 165, grifo nosso).

A lógica das disciplinas é constituir um ambiente com o qual se torne impensável qualquer outro contexto. A disciplina põe as regras e o corpo as cumpre, quem não cumpre deverá ser punido por desrespeitar o “contrato social”. Esses que transgridem a norma são, de acordo com Foucault, considerados “anormais”. O castigo sempre teve como objeto o corpo, para controlar suas forças. O corpo, assim, sempre está inserido em um campo político. Ele será punido não pela sua infração, mas pelo que é (consideradas anomalias ou patologias). Sendo assim, o corpo útil é aquele que é ao mesmo tempo produtivo e submisso, já que está sempre ligado a interesses capitalistas e sua gestão é realizada para maior eficiência dos indivíduos.

Mas como pensar um corpo a partir de Butler? A autora vai analisar a materialidade dos corpos a partir das práticas regulatórias. Dessa forma, vai mostrar como o “sexo” não aparece somente como uma norma, mas como parte de tais práticas, que produzem, antes de tudo, o corpo que governa, “(...) cuja força regulatória é evidenciada como um tipo de poder produtivo, um poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla” (BUTLER, 2019, p. 15). O ideal regulatório do “sexo” age de forma performativa para instituir a materialidade nos corpos, ou melhor, materializa a diferença sexual como forma de consolidar a matriz hetero (BUTLER, 2019, p. 16). Assim, “(...) o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será algo totalmente material desde que a materialidade seja repensada aqui como o efeito do poder, como efeito mais produtivo do poder” aponta Butler (2019, p. 16). A materialização não é somente dos corpos, mas de infinitas e incessantes possibilidades; o corpo, portanto, é uma

corporificação de possibilidades. Possibilidades essas que se pode pensar a partir das descontinuidades¹⁸ do sistema sexo/gênero e sexualidade.

Butler, ainda, discorda da ideia de um corpo anterior à significação. A autora afirma que:

Para Foucault, o corpo não é “sexuado” em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma “ideia” de sexo natural ou essencial. O corpo só ganha significado no contexto das relações de poder (BUTLER, 2016, p. 162).

Ao se postular o corpo como anterior ao signo é significá-lo como prévio, “essa significação produz como *efeito* de seu próprio procedimento o corpo que pretende (...) desvelar como aquele que procede a própria ação” (BUTLER, 2019, p. 59). Butler pontua ainda que “(...) na medida em que tal ato significante delimita e concede contorno ao corpo que se afirma encontrar antes de toda e qualquer significação” (2019, p. 60). Assim, o corpo para Butler não é o corpo anatômico, esse que se refere a essência de uma binariedade de gênero; é o corpo performático, uma situação histórica.

A filósofa, ainda, discute sobre os corpos abjetos. A concepção de abjeção, retirada de Julia Kristeva, refere-se aos excessos do corpo, aquilo que é descartado como secreções (de lágrimas a fezes). “O corpo abjeto é aquilo que não queremos ver em nós mesmos: nossos excrementos, nossos excessos e, em última instância, nosso cadáver” (PORCHAT, 2015, p. 40)¹⁹. É aquilo que expelimos como expelimos nossos excrementos. Para Butler, a produção da norma produz conjuntamente os seres abjetos, “aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (BUTLER, 2019, p. 18); portanto, são aqueles que não alcançaram o *status* de sujeito. O repúdio ao abjeto é parte fundacional da formação do sujeito, sem o qual ele não poderia emergir. As “identidades” não são, deste modo, unidades, naturalmente estabelecidas e inevitáveis, são, na verdade, a produção-reprodução de margens, elas surgem de atos de poder e da exclusão. O que se pode pensar é que essa produção-reprodução de margens é justamente o que ressuscita os abjetos somente para colocar-lhes um novo fim em forma de

¹⁸ É a partir das pessoas que não seguem a tríade de sexo-gênero-(hetero)sexualidade que podemos pensar essas descontinuidades, seja a pessoa cujo gênero não corresponde ao sexo ou cujo sexo-gênero não condiz a (hetero)sexualidade.

¹⁹ Patrícia Porchat em *Um corpo para Judith Butler* (2015).

preconceitos, com objetivo de manter a identidade hegemônica longe da perversão (BENTO, 2006, p. 205).

Como pontua Carla Rodrigues:

Butler se refere a Kristeva para pensar a categoria de abjeção como aquilo que faz com que certos corpos não sejam reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontológicos (ou sujeitos), reforçando assim seu lugar de abjeção (ou inumano) (2021, p. 98).

A abjeção leva ao debate sobre que figuras são abjetas: transexuais, travestis, transgêneros, intersexuais e de alguma maneira aqueles de sexualidade divergente, como os bi/pansexuais²⁰.

Butler diz que encontrou na violência contra as minorias sexuais ou nas minorias de gênero, pessoas cuja forma como apresentavam seu gênero não se conforma a padrões ideais de masculinidade ou feminilidade. A violência se dirigiu contra a forma como caminhavam, como usavam seus quadris, e o que faziam com partes do seu corpo, como sua boca e seu ânus (PORCHAT, 2015, p. 41).

Esses corpos fazem lembrar o limite do humano e aquilo que faz com que se perca o *status* como tal. Porém, essa abjeção pode ser vista como uma maneira de rearticular a legitimação de identidades e a inteligibilidade social. As desidentificações constituintes podem ser uma maneira de repensar os corpos que importam e os que não.

Vale lembrar que, para Butler, o abjeto não se confina somente em termos de sexo ou sexualidade, ao contrário “relaciona-se a todo tipo de corpo cujas vidas não são consideradas ‘vidas’ e cuja materialidade é entendida como ‘não importante’” (PRINS; MEIJER, 2002, p. 161); podemos pensar a partir dessa interpretação, nas pessoas não ocidentais, nos pacientes psiquiátricos, nos presos de Guantánamo, no povo palestino, nos animais não-humanos, etc. Logo, a abjeção é, um processo discursivo. Assim, declara Butler “(...) acho que discursos, na verdade, habitam

²⁰ Butler vai criticar, também, a psicanálise, no que tange à diferença sexual, ao Simbólico de Jacques Lacan e ao parentesco de Claude Lévi-Strauss. A partir disso se pergunta “como a psicanálise obstaculiza a aceitação dos corpos abjetos como humanos?” (PORCHAT, 2015, p. 41), mas não se pretende abordar tais questões nessa dissertação. Em Butler, encontra-se uma análise do marco cultural utilizado na subjetivação do desejo e na teorização da formação sexual e atrativa. A filósofa invoca o *Tabu do Incesto*, o qual é sempre um argumento quando se trata de sexualidade, como uma reafirmação da heterossexualidade em Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan e Sigmund Freud. A interpelação de um filho com sua mãe é assim a justificativa amplamente difundida para o desejo dominante (heterossexual). No segundo capítulo de *Problemas de Gênero*, intitulado *Proibição, psicanálise e a produção da matriz heterossexual*, pode-se ver mais sobre tal discussão.

corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como seu próprio sangue” (PRINS; MEIJES, 2002, p. 162). Isto posto, compreendo que os corpos não sobrevivem sem o discurso.

2.2 UMA BREVE ANÁLISE DA CISGENERIDADE

Analisando o que se foi visto até aqui, é possível perceber uma série de binariedades que são levantadas ao se sacudir a esteira da binariedade homem-mulher, tais como sexo/gênero x sexualidade, heterossexualidade x homossexualidade, produção x reprodução, discursivo x material... e a binariedade que mais nos interessa nesse ponto, que é entre pessoas cisgêneras x pessoas trans (transexuais, transgêneros, travestis, não binários).

Viviane Vergueiro, em *Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial* (2016), compreende a cisgeneridade como a identidade de gênero daqueles em que a experiência interna é correspondente ao sexo atribuído [imposto] ao nascimento. Não é o caso de se criar uma identidade cisgênera, mas fugir ao uso de terminologias que levam consigo uma superioridade ou naturalidade, como o uso de “biológico” ou “de verdade” para se referir a pessoas não-trans/travestis, ou seja, cisgêneras. Existe, na realidade, uma binarização entre pessoas cisgêneras 100% normatizadas *versus* pessoas trans/travestis 100% subversivas – o mesmo podemos pensar entre a heterossexualidade homogênea e os chamados “desvios sexuais”. Porém, Vergueiro afirma que o binário cis-trans é uma “simplificação grosseira”.

A importância de se nomear e analisar a cisgeneridade se revela em seu uso como ferramenta para demonstrar a forma como pessoas trans são invisibilizadas e marginalizadas. Como se pode pensar a partir da fala trazida por Berenice Bento: “[p]or que parece que as mulheres e homens [cisgêneros] têm gênero e as pessoas trans têm identidade de gênero?” (BENTO apud VERGUEIRO, 2016, p. 257). Deste modo, a autora através de seu argumento pontua as ciscoloniedades e as possibilidades de ação mediante as violências sofridas pelas pessoas trans ao serem impedidas de entender seu gênero fora dos estereótipos binários como gênero e não como identidade.

Outro ponto importante a se pensar é o fato de que não são só os corpos trans são violentados pela norma, os corpos “normais” são atravessados pela ideia de que terão seus gêneros definidos a partir de [somente] duas opções: macho-homem ou fêmea-mulher; e que suas expressões devem ser, portanto, fielmente correspondentes. Para se pensar de forma decolonial²¹ é necessário problematizar e desnaturalizar a matriz de inteligibilidade da cisnorma binária. Assim,

Perceber o gênero como performativo não somente abala a naturalização da ideia de permanência cisnormativa, como também situa nossas construções performativas em relação a nossas inserções socioculturais, às interpretações que existam, nestes contextos, sobre corpos e pertencimentos de gênero (VERGUEIRO, 2016, p. 261).

Permanência se refere à ideia de que se é de um “sexo biológico” e sempre será deste, mesmo que se altere cirurgicamente. Vergueiro nomeia três formas de normatividades, as quais atravessam as diversidades de sexo/gênero, são elas: cisnormatividade, cissexismo, ciscolonialidade (além de cistema, que engloba as anteriores). *Cisnormatividade* diz respeito aos processos normativos que tem consequências não somente para as pessoas trans, mas também para as cis. A normatização e monitoramento que causa em todas as pessoas, sejam cis ou trans, regulações, por exemplo, de suas expressões de gênero e limites à autonomia corporal, entre outros. É necessário indicar ainda, que a cisnormatividade está relacionada à heteronormatividade.

Cissexismo ou cisgenerismo, por sua vez, é a noção que assinala que identidades cis são mais valorizadas que as trans, gerando um sistema de poder e privilégio. Em virtude disso, entende-se que o cissexismo é uma violência, relacionado à homofobia e a transfobia. Nessa perspectiva, acreditamos que para pensar a *ciscolonialidade* é necessário entender que a cisnorma é indissociável à colonização europeia, cristã, essa que instaurou a colonialidade sobre diferenças étnico-raciais, cosmogonias e as devidas formas de interpretar o corpo e o “gênero”.

Destacar as ciscolonialidades e suas relações com as normatividades em relação a corpos e identidades de gênero nos instiga a re+pensar como os projetos coloniais não estiveram circunscritos à exploração econômica e política das colônias, tendo como sua parte constituinte a idealização de perspectivas socioculturais eurocêtricas, cristãs e racistas sobre corpos e identidades de gênero (VERGUEIRO, 2016, p. 265).

²¹ De forma a ir de encontro com a colonialidade ou em oposição a ela.

Existe, como será visto no próximo capítulo com mais afinco, uma colonialidade de saber, uma forma de colonialidade que diz respeito ao conhecimento, que considera como “verdadeiro” o conhecimento “universal” eurocentrado, descartando aqueles que não o são. Pode-se relacionar isso às diversidades corporais e identidades de gênero. São exemplos, segundo Vergueiro, a preocupação acadêmica em afirmar as pessoas trans como subversivas ou reprodutoras de normas de gênero; a falsa ideia da existência de trans somente a partir das ciências da saúde; a falta de pessoas trans na academia, a não ser como objeto de estudo por pessoas cis. Uma das formas que a autora afirma poder ser possível se enfrentar essa forma de colonialidade é a “re+escrita” e os “des+aprendizados”, além da busca pela formação de legitimação para os conhecimentos vindos da comunidade (VERGUEIRO, 2016, p. 267). Desse modo,

Quando contrapomos nossas experiências complexas e interseccionalmente localizadas contra as epistemologias dominantes que simplificam e condescendem nossas comunidades e pessoas trans e travestis, construímos fissuras na ciscolonialidade que, espero, possam explicitar e denunciar as funções morais por detrás das supostas objetividades e neutralidades das ciências, permitindo a constituição de outros modelos de gênero (VERGUEIRO, 2016, p. 267).

Assim, a partir de Vergueiro, pode-se entender que é preciso repensar, desconstruir, desaprender as perspectivas políticas [tradicionalmente impostas], pensando, dessa forma, interseccionalmente e de modo autoreflexivo. Isso pode ser feito a partir de um olhar decolonial, de um feminismo decolonial e de uma descolonização do saber. Para que, um dia, finalmente:

(...) nossos esforços decoloniais culminem no dismantling de sistemascissexistas, cisnormativos e ciscolonialistas, em alianças e solidariedades interseccionais com outros esforços necessários às transformações socioculturais em prol das diversidades corporais e de identidades de gênero (VERGUEIRO, 2016, p. 268).

3 CAPITALISMO, COLONIZAÇÃO E GÊNERO

Este capítulo se propõe a analisar como as categorias de gênero estão atreladas ao advento do capitalismo e à colonização da África e das Américas. Serão analisadas três autoras que confrontam esse tema com suas ideias: Silvia Federici, em *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2004), Maria Lugones, em especial seu escrito *Colonialidade e Gênero* (2008) e Oyèronké Oyěwùmí com sua instigante obra *A invenção das mulheres: uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais do gênero* (1997).

Primeiramente, analisar-se-á a binariedade na “transição” para o capitalismo, a partir de Silvia Federici, cuja obra demonstra como surge essa nova organização socioeconômica e moral, a partir de uma mudança drástica no papel da mulher na sociedade e na divisão sexual do trabalho. Nesse período, se consolida o corpo da mulher como domínio público, apropriado pelo Estado e pelos homens, principalmente no que tange à produção e reprodução do trabalho, sendo colocadas, à força, em tempo integral no ambiente doméstico, tendo em vista uma longa e violenta luta contra elas, com o ápice nos séculos XVI e XVII com a caça às bruxas (FEDERICI, 2017).

Em seguida, abordar-se-á a crítica de Maria Lugones à Aníbal Quijano, com o intuito de compreender tanto a colonialidade de poder-saber-ser na visão do sociólogo, como a noção de colonialidade de gênero pela ótica de Lugones. A autora critica Quijano em relação à sua fixação de sexo/gênero como redutível à dimorfia sexual, relegando toda a questão social presente. Lugones afirma que há um “sistema de gênero moderno/colonial” fundado na modificação das relações anteriores dos povos originários americanos e dos povos africanos com suas respectivas noções de divisão sexual-social no processo de colonização/modernidade. A socióloga traz em sua análise algumas autoras como Julie Greenverg e Oyèronké Oyěwùmí a fim de desconstruir a ideia colonial de que existem e sempre existiram somente dois sexos/gêneros, homem/mulher, incorporando desde a noção de intersexualidade até as formações sociais diferenciadas de certas sociedades, como os lorubás. Mostra também que existiram outras configurações para se determinar o sexo/gênero, reporta que não existia em

todas as sociedades a concepção de gênero, que não se limitavam ou eram determinadas em apenas dois.

Por fim, concentrar-se-á nas concepções de Oyèronké Oyěwùmí sobre a questão do gênero nas sociedades lorubá. Oyěwùmí afirma que a forma ocidental de organizar a sociedade através do corpo e do gênero não era presente na sociedade lorubá pré-colonial. Para mostrar como o gênero foi inserido nas comunidades iorubanas, a autora discorre a respeito de algumas formas de imposição do sexo/gênero a partir da formação do Estado patriarcal, da educação formal/missionária e da comercialização de terras. Assim, demonstra como a colonização disseminou sua nova visão de mundo sobre o povo lorubá, separando machos e fêmeas, deixando as mulheres em uma posição de inferioridade tanto racial quanto de gênero.

3.1 A BINARIEDADE NA “TRANSIÇÃO” PARA O CAPITALISMO

“(…) a história das mulheres é a história de classes” (FEDERICI, 2017, p. 31).

O objetivo desta seção consiste em analisar a obra *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*²² (2017) de Silvia Federici, a partir da noção de binariedade de gênero acentuada após a “transição” para o capitalismo. “Transição” aparece entre aspas, pois, segundo a autora “o termo sugere um desenvolvimento histórico gradual, linear, ao passo que o período a que o termo se refere foi um dos mais sangrentos e descontínuos da história mundial” (FEDERICI, 2017, p. 116). Como Marx e Engels afirmam, em *O Manifesto do Partido Comunista* (1848):

a moderna sociedade burguesa, surgida das ruínas da sociedade feudal, não eliminou os antagonismos entre as classes. Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das antigas (2014, p. 40).

Dessa forma, a opressão patriarcal não é, como conhecida hoje, uma herança do mundo “pré-moderno”, mas uma construção conjunta ao capitalismo, tendo em

²² Nome inspirado na obra *Tempestade* de Shakespeare, Calibã sendo tanto a rebeldia anticolonial quanto o corpo proletário de resistência ao capitalismo e a Bruxa representando as mulheres que foram destruídas pelo capitalismo, como as curandeiras, as mulheres independentes, a esposa “insubordinada”, etc.

vista a dicotomia sexual vigente com a nova organização de papéis sociais, que suscita uma opressão laboral.

Com o advento da nova divisão sexual do trabalho, no capitalismo, a diferença entre homens e mulheres se torna abismal, ao contrário da configuração anterior que era mais amena, sem uma desigualdade tão grande no quesito trabalhista. Isso ocorre por um grande esforço, por parte da Europa, para levar as mulheres novamente para o ambiente doméstico, para se tornarem donas de casa em tempo integral. Um dos pilares do capitalismo, segundo a autora, é o trabalho não remunerado das mulheres, pois é este que produz a força de trabalho. A subordinação feminina é causada pela não remuneração, que dá ao homem o domínio salarial sobre a mulher.

Federici aborda alguns tópicos principais para demonstrar as mudanças da “transição” em relação, especialmente, às mulheres e seus corpos, sendo eles a caça às bruxas (nos séculos XVI e XVII), a ascensão da família nuclear, a apropriação estatal da reprodução, a colonização das Américas, a expulsão do campesinato europeu e a transformação do corpo proletário em uma máquina de trabalho, como veremos a seguir.

A caça às bruxas coincide com o início da consolidação do capitalismo e a guerra às mulheres (brancas, europeias, do período de “transição” acima citado) se deve à instalação de um modelo mais opressor do patriarcado e da dominação dos corpos femininos, principalmente, no que se refere à reprodução. A escritora elucida que

(...) a transição para o capitalismo é uma questão primordial para a teoria feminista, já que a redefinição das tarefas produtivas e reprodutivas e as relações homem-mulher nesse período, ambas realizadas com máxima violência e intervenção estatal, não deixam dúvida quanto ao caráter construído dos papéis sexuais na sociedade capitalista (FEDERICI, 2017, p. 30).

Assim, o corpo feminino é apropriado, de forma violenta, pelo Estado e pelos homens para a reprodução e a acumulação de trabalho. Nesse contexto, a violência era a força principal para a consolidação do capitalismo, que só se desenvolveu globalmente pela rede de desigualdade e exploração, a qual foi implantada no corpo proletário.

Os proletários medievais, como pequenos agricultores, artesãos, trabalhadores, por sua vez, travaram lutas contra o poder feudal, formando revoltas

campesinas e antifeudais. Somente ao se entender essas lutas, dispõe Federici, entende-se o papel da mulher e o fato de que precisaram ser controladas e mortas para que o capitalismo pudesse se concretizar, já que o capitalismo foi uma resposta dos senhores feudais, mercadores e parte do clero às revoluções campesinas.

Por mais que as mulheres tivessem um *status* de segunda classe no feudalismo – já que havia dualismos internos entre os campesinos livres e servos, entre proprietários de terras e os sem-terra, e entre homens e mulheres²³ –, elas, as mulheres, tinham direito de possuírem terras e trabalharem fora, em uma realidade em que o trabalho externo e de casa (produtor/reprodutor) eram reconhecidos igualmente, diferente do capitalismo em que um tem *status* de trabalho enquanto o outro é desvalorizado. Elas eram menos dependentes dos maridos e de seus pais; eram consideradas menos diferentes física e socialmente, e menos subordinadas aos homens do que no cenário posterior capitalista (FEDERICI, 2017, p. 51). Desse modo, a maior relação de subordinação das mulheres no feudo para com os senhores, que tinham total controle sobre suas vidas e seus corpos. Além disso, com as comunas, lugares comuns da época, existia uma relação coletiva entre as mulheres, que despertava uma solidariedade e as unia, ao contrário do cenário capitalista em que o objetivo é isolá-las.

Infelizmente, como resposta às revoltas campesinas, instaurou-se uma nova organização social, com constituição de leis que desaguaram em uma cisão de classes dentro do corpo servil; privilegiou-se certos camponeses enquanto outros foram desapossados. Assim, iniciou-se um processo de proletarização. Em relação às mulheres, reduziu-se o acesso à propriedade e à renda; além da perda do direito de herdarem propriedades e de possuírem terras.

Por consequência, a maior parte delas passou a viver em extrema pobreza, o que as forçou a participar do êxodo rural. Uma vez na cidade, passaram a trabalhar em subempregos, como no caso da prostituição (fazendo agora parte do que Marx e Engels chamariam de lumpemproletariado)²⁴, porém, as mulheres conquistaram um

²³ Como afirmam Friedrich Engels e Karl Marx: “Homem livre e escravo, patricio e plebeu, barão e servo, mestres e companheiros, numa palavra, opressores e oprimidos, sempre estiveram em constante oposição uns aos outros (...)” (2014, p. 40)
tariado, em principal por sua não contribuição para a produção e por sua ausência de consciência de classe, assim podendo facilmente servirem aos interesses da burguesia.

²⁴ Embora o termo utilizado pela autora seja um termo problemático no Brasil, por seu cunho racista, tem sido reivindicado por p

novo tipo de autonomia social, tornando-se menos subordinadas aos homens e puderam exercer alguns trabalhos classificados posteriormente como “masculinos”. Em contrapartida, a coletividade feminina, característica do feudo, acabou, pois as mulheres foram separadas dos grupos e a solidariedade feminina foi dissolvida. Em face disso, as mulheres começaram a ser alvo do clero indigestos com sua nova “liberdade” e de uma onda misógina em resposta a ela (FEDERICI, 2017, p. 64-65).

Em seguida, em meados dos séculos XII e XIII, teve início as lutas heréticas em reação à repressão clerical, das quais faziam parte prostitutas, padres afastados, trabalhadores urbanos e rurais, camponeses empobrecidos lutando por uma reforma social concreta. Suscitaram uma repressão ainda maior, já que foram fundamentais para as lutas antifeudais; a Igreja e o Estado os perseguiram, criando cruzadas contra aqueles categorizados como hereges, levando ao seu ápice, no qual “os hereges eram queimados aos milhares na fogueira e, para erradicar sua presença, o papa criou uma das instituições mais perversas jamais conhecida na história da repressão estatal”, isto é, a Santa Inquisição (FEDERICI, 2017, p. 69).

As mulheres, por sua vez, desempenharam um papel relevante nas lutas antifeudais ao terem participado ou encabeçado revoltas da classe nas quais eram consideradas iguais e tinham mais controle sobre os próprios corpos; a reprodução e os abortos, passaram posteriormente, a representar a personificação do mal e da classe herege, sendo então perseguidas e mortas, culminando com a caça às bruxas.

Os ditos “hereges” tinham certo repúdio à procriação, assim, com a crise demográfica causada pela Peste Negra, as práticas sexuais começaram a ser controladas pelo Estado e pelo Clero, sendo então considerada heresia qualquer relação não reprodutiva, ou seja, as sodomias – que levaram à repressão e à perseguição de homossexuais –, e ao uso de anticoncepcionais produzidos por mulheres, utilizados como argumento para acusações de bruxaria, chamadas de “poções para esterilidade” (FEDERICI, 2017, p. 84). A repressão foi levada ao extremo ao serem criadas cartilhas chamadas de catecismo sexual, as quais

²⁴ Embora o termo utilizado pela autora seja um termo problemático no Brasil, por seu cunho racista, tem sido reivindicado por pessoas não-brancas hispano e anglófonos e, ²⁵ Essa sessão foi resultado de um artigo escrito para a revista Seara Filosófica, intitulado *Não-binariedade: uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero* (LIMA, 2020).

indicavam os dias, os companheiros e as posições aceitáveis para a realização do ato sexual (FEDERICI, 2017, p.81).

A perseguição inquisidora, com a Peste, potencializou as formas de repressão sexual, e além da sodomia, passou-se a caçar quem fosse considerado realizador de cultos aos animais, ritos orgiáticos, sacrifício de crianças e de ter relação com o diabo. Tudo isso acabou por ser relacionado às mulheres e as suas práticas, o que, como mencionado anteriormente, contribuiu para a criação da imagem da “bruxa”.

Além disso, depois da crise do trabalho causada pela Peste Negra e sua baixa demográfica de trabalhadores que libertou a população de vez da servidão e uniu o povo, homens e mulheres, houve uma contrarrevolução, a qual cooptava homens mais novos com uma política sexual irresistível, “que lhes deu acesso a sexo gratuito e transformou o antagonismo de classe em hostilidade contra as mulheres proletárias” (FEDERICI, 2017, p. 103), praticamente descriminalizou-se o estupro. Isso fez com que a solidariedade proletária, pilar das lutas antifeudais, debilitasse-se e se intensificasse a misoginia para com mulheres de todas as classes, o que insensibilizou a sociedade ante a violência contra as mulheres.

Após serem estupradas, elas ou fugiam da cidade ou paravam na prostituição. Isto acarretou a institucionalização da prostituição com bordéis municipais, considerada agora como um serviço público contra a homossexualidade e as orgias a favor da vida familiar. Essa ação da Igreja e do Estado foi como um golpe para desequilibrar o proletariado, a partir da cisão entre homens e mulheres, formando aí um dualismo mais apartado entre os seus extremos. Com as derrotas das lutas camponesas, que deixou milhares de rebeldes mortos, conjuntamente com a caça às bruxas e os efeitos da expansão colonial, observou-se o fim das lutas camponesas.

A violência, como o trabalho forçado e escravidão, é o principal poder econômico no processo de acumulação primitiva. Processo que se desenvolveu a partir de dois pressupostos: de um lado, a concentração de recursos, como dinheiro, ouro, prata e terras, na mão de um pequeno grupo (a burguesia); e, de outro lado, a formação de um grande conjunto de despossuídos de bens e de terras (o proletariado), obrigados a venderem a sua força de trabalho à burguesia. O trabalho era dividido entre o morto, os bens roubados, e o vivo, seres humanos explorados, que simultaneamente resulta na imensa acumulação de força de trabalho. O salário só foi concedido, nesse processo de “transição”, a um pequeno grupo, de homens

adultos, após uma série de lutas coletivas contra a escravidão – que não foi totalmente abolida, mas se viu revitalizada. Paralelamente à privatização de terras, surgiu o “patriarcado do salário”, no qual as mulheres se viram subordinadas financeiramente aos homens.

Federici retoma a concepção de acumulação primitiva de Karl Marx com a intenção de demonstrar problemas em seu conceito. Em *O Capital I* (1986), o filósofo descreve como o capitalismo não poderia ter se desenvolvido sem uma concentração prévia de capital e trabalho, em uma relação que a dissociação entre trabalhadores e meios de produção, e não a abstinência dos ricos, é a fonte da riqueza no capitalismo. A autora defende que a relação de acumulação primitiva de Marx é com o trabalhador livre, com o proletariado masculino, não tendo mencionado a mudança de posição social das mulheres e nas suas funções laborais nem a caça às bruxas.

A privatização de terras ocorreu, a partir não só de guerras com o intuito de conquistar territórios, deixando rastros da fome, epidemias e morte, mas também por meio da reforma religiosa, na qual as terras eram expropriadas pelos protestantes. Na Inglaterra, a privatização ocorreu por meio de “cercamentos”, como se depreende na seguinte passagem:

(...) “cercamento” era um termo técnico que indicava o conjunto de estratégias usadas pelos lordes ingleses e pelos fazendeiros ricos para eliminar o uso comum da terra para expandir suas propriedades. Referia-se, sobretudo, à abolição do sistema de campos abertos (*open-field system*), um acordo pelos quais os aldeões possuíam faixas de terra não contíguas nem campo sem cercas. Cercar incluía também o fechamento das terras comuns e a demolição de barracos dos camponeses que não tinham terra (FEDERICI, 2017, p. 133, grifos da autora).

Logo, os cercamentos deixaram a “terra produtiva”, cuja produção se viu destinada ao mercado e à exportação e não às pessoas comuns, resultando na ideia de coletividade/comunas como uma nostalgia dos tempos feudais, considerando-as retrógradas e ineficientes. Com o desenvolvimento do capital, houve um empobrecimento da população rural tanto monetária quanto socialmente.

É importante salientar que, as terras comunais eram importantes em virtude do senso de cooperatividade e solidariedade que suscitavam uma espécie de “comunismo primitivo”; sobretudo para as mulheres, como citado anteriormente. Isto acabou ao mesmo tempo em que começaram os cercamentos que também eram

sociais, de forma que “(...) a reprodução de trabalhadores passou do campo aberto para o lar, da comunidade para a família, do espaço público (a terra comunal, a Igreja) para o privado” (FEDERICI, 2017, p. 163). Com o passar dos anos, o custo dos trabalhos foram barateados e o tempo de serviço foi aumentado, isso pois, nas terras sob o domínio dos protestantes, houve a abolição dos feriados religiosos, disfarçando-se, assim, sua verdadeira intenção sob o pretexto da reforma religiosa. Também, pode-se sinalizar que o salário, na Idade Média, era um instrumento de liberdade, ao passo que é agora, na modernidade e no capitalismo, um instrumento de escravidão.

Em meio a essas mudanças, as mulheres foram as que mais perderam, tanto a perda de terras, que passaram a ser posse masculina, quanto o fim dos locais comunais, além de ficar difícil para se sustentarem pelo domínio masculino do salário. Voltaram-se, assim, para o trabalho reprodutivo, já que, em decorrência dessas transformações, houve uma cisão entre os trabalhos produtivo e reprodutivo, que antes eram considerados como uma unidade; assim, o trabalho reprodutivo passou a ser considerado sem valor para a nova economia, sendo levado à condição de um “não trabalho”. A importância e a função de acumulação se tornaram invisíveis e mistificadas em forma de destino naturalmente traçado das mulheres. Dessa forma, ocorreu a divisão sexual do trabalho, em que as mulheres eram sujeitadas à reprodução, fator que aumentou a sua dependência dos homens e seus salários.

Ocorreu, também, uma inflação após a monetização, isto levou à baixa dos salários e ao aumento do valor dos produtos que, por sua vez, gerou tanto um colapso do salário, quanto a liberdade dos empresários em relação ao valor de suas mercadorias. Conseqüentemente as mulheres assalariadas recebiam menos que os homens, outro motivo que as levava à prostituição.

Tudo isso culminou no empobrecimento absoluto da classe trabalhadora, na escassez de alimentos e na fome que induziu o medo de que as bruxas viessem roubar o gado, além disso, “acreditava-se que os pobres vendiam a alma ao diabo em troca de alimentos” (FEDERICI, 2017, p. 155). O alastramento do medo ajudou a propagar o ódio às mulheres consideradas bruxas e àqueles que tinham alguma suposta relação com o diabo – nas colônias, xamãs indígenas e chefes africanos eram perseguidos também por feitiçaria.

Nesse cenário, a população começou a diminuir na Europa Ocidental, cujos mortos em geral eram pobres, enquanto, nas Américas, a colonização causou certo tipo de holocausto. Apesar dos baixos salários que levavam o proletariado à fome, culpou-se a baixa natalidade e a relutância dos pobres em se reproduzirem. Devido à crise demográfica, o mercado se contraiu, o desemprego aumentou e havia uma possibilidade de colapso do capitalismo.

É nesse contexto que o problema entre relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passou ao primeiro plano do debate e das estratégias políticas com a finalidade de produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de biopoder (FEDERICI, 2017, p. 169).

A biopolítica emerge no modo de se refazer o sujeito mulher nesse período, conforme a autora, pela caça às bruxas e pelos novos métodos disciplinares do Estado inseridos no corpo feminino, como a regulação da procriação e a retirada do poder das mulheres sobre a reprodução. Um dos principais motivos para realizar a caça às bruxas foi a ideia de que as mulheres executavam crianças como sacrifício para o diabo, fato que induziu sanções severas destinadas a castigar mulheres consideradas culpadas por crimes reprodutivos. Além de uma preocupação exacerbada com a reprodução, pois há até uma “política reprodutiva capitalista”, desembocando em conferir uma nova importância à família, à sexualidade e à procriação, cuja principal iniciativa residia em lançar uma guerra contra as mulheres, ao controlar a natalidade e os infanticídios ou o uso de abortivos. Foram também retiradas da obstetrícia e a atividade médica da procriação viu-se deixada às mãos masculinas. Assim:

(...) o corpo feminino foi transformado em instrumento para reprodução de trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres (FEDERICI, 2017, p. 178)

Agora, o útero passa a ser um território público – mas isso tem uma relação diferente de classe, já que até hoje mulheres ricas tem maior controle sobre os seus corpos . As poucas que conseguiam trabalhar, estavam em subempregos. A massificação da prostituição continua, mas agora ela é restrita e depois criminalizada, por ser a principal fonte de subsistência feminina, que agora deveria viver somente sob o domínio masculino a partir do contrato do casamento. Além de

serem excluídas de trabalhos como o de artesãos, já que os artesãos pareciam estar também interessados nas mulheres enquanto domésticas. Assim, Federici afirma que:

Foi a partir desta aliança entre os artesãos e as autoridades das cidades, junto com a contínua privatização da terra, que forjou uma nova divisão sexual do trabalho ou, melhor dizendo, um novo “contrato sexual”, (...) que definia as mulheres em termos – mães, esposas, filhas, viúvas – que ocultavam suas condições de trabalhadoras e davam aos homens livre acesso a seus corpos, a seu trabalho e aos corpos e trabalho de seus filhos (FEDERICI, 2017, p. 191)

As mulheres proletárias se tornaram, portanto, substitutas das terras, seus meios de reprodução, e um bem comum para apropriarem-se e usarem, o que a autora chama de apropriação primitiva, que foi constituída por uma nova ordem patriarcal, numa dupla dependência de seus empregadores e dos homens. Como forma de apropriação e para ocultar o trabalho das mulheres toma forma a instituição da família: separada da esfera pública, representa o principal centro para a reprodução da força de trabalho.

O marido era como um representante do Estado, aquele que disciplina e supervisiona as classes subordinadas, isto é, a esposa e filho. O homem artesão, por exemplo, constituía família para ter uma mulher para lhe ajudar e para prover filhos que o ajudariam no trabalho depois de certa idade, por isso, a multiplicação de trabalhadores continuava até nos períodos de declínio populacional, momento em que as mulheres trabalhavam geralmente para complementar a renda da família, uma vez que o seu salário era pago ao marido. No século XIX essa formulação de família moderna, em que a mulher era dona de casa em tempo integral com o serviço de reprodução não remunerado, generalizou-se na classe trabalhadora (FEDERICI, 2017, p. 195).

Diante do exposto, as mulheres perderam terreno em todas as áreas da vida social, num intenso processo de degradação social da mulher, fosse em relação aos direitos, fosse nas ruas ou locais públicos, fosse na socialização. Mudaram-se, assim também as definições ideológicas do masculino e do feminino, diferenciaram-se os homens das mulheres, criando ideais rígidos de feminilidade e masculinidade que servissem ao modelo econômico capitalista de exploração dos corpos. Por outro lado, foi estabelecida a inferioridade das mulheres aos homens, por serem “(...) excessivamente emocionais e luxuriosas, incapazes de se governar – e tinham que

ser colocadas sob o controle masculino” (FEDERICI, 2017, p. 201). Houve, assim, um projeto político com o objetivo de deixar as mulheres sem autonomia nem poder social, que direciona às mulheres o mesmo tratamento que os “índios selvagens” das Américas e os animais. Dessa maneira, a demonização justificava a exploração e os assassinatos, sustentados por uma campanha de terror, com a contribuição da literatura da época com suas crônicas antifeministas.

Construiu-se também um novo modelo de feminilidade em que a mulher e a esposa ideal passou a ser passiva, obediente, casta, de poucas palavras e ocupada com suas tarefas do lar. De outro lado, existia o ideal de uma forma perigosa de feminilidade, a bruxa – “(...) selvagens, mentalmente débeis. De desejos insaciáveis, rebeldes, insubordinadas, incapazes de autocontrole” (FEDERICI, 2017, p. 205). Ideias essas que se perpetuam no imaginário coletivo até os dias atuais, já que ainda se tem essa imagem de mulher moralmente correta e daquele exemplo que não se deve seguir, a mulher imoral. Pode-se concluir que:

Sobre esta base, foi possível impor uma nova divisão sexual do trabalho, que diferenciou não somente as tarefas que as mulheres e homens deveriam realizar, como também suas experiências, suas vidas, sua relação com o capital e com outros setores da classe trabalhadora. Deste modo, assim como a divisão internacional do trabalho, a divisão sexual foi, sobretudo, uma relação de poder, uma divisão dentro da força de trabalho, ao mesmo tempo [em] que um imenso impulso à acumulação capitalista. (FEDERICI, 2017, p. 232).

Consequentemente, foi utilizada essa divisão sexual do trabalho, em especial com a ideia de destino feminino naturalmente estabelecido de reprodução e cuidados com a casa e a não remuneração de tal trabalho doméstico, como forma de acumular trabalho das mulheres e de encobrir as divisões de classe, enfocando nas divisões de sexo/gênero. Assim, “(...) a acumulação primitiva foi, sobretudo, uma acumulação de diferenças, desigualdades, hierarquias e divisões que separaram os trabalhadores entre si e, inclusive, alienaram a eles mesmos” (FEDERICI, 2017, p. 234), sendo os homens cúmplices de tal processo, ao tentarem manter sua relação de poder com o capital, ao subjugar, ao desvalorizar e ao disciplinar as mulheres, as crianças e os colonizados.

3.1.1 A Caça às Bruxas

A caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens, inculcou nos homens o medo do poder das mulheres e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos de reprodução social (FEDERICI, 2017, p. 294).

A caça às bruxas não aconteceu na Idade Média, como muitos se enganam ao pensarem o assunto; o próprio conceito de bruxaria só surgiu na Baixa Idade Média. Não há registros de julgamentos e execuções durante a Idade Média, mesmo que a magia sempre estivesse impregnada e causasse medo nas classes dominantes como um instrumento para insubordinação dos escravos. Os primeiros julgamentos por bruxaria ocorreram somente no século XV, como uma forma de heresia e como um crime contra Deus, a Natureza e o Estado (FEDERICI, 2017, p. 296). Já no século seguinte aumentaram os julgamentos, e, simultaneamente, os conquistadores subjugavam as populações do Novo Mundo. O apogeu da caça às bruxas ocorreu ao mesmo tempo em que a sociedade feudal dava lugar a uma nova reorganização político-econômica capitalista.

A iniciativa de levar mulheres a julgamento e, posteriormente, à morte, não se iniciou entre os aldeões e depois teve uma resposta dos governantes. Ao contrário, foi um processo bem estruturado a partir das autoridades com homens destinados a viajarem de aldeia em aldeia ensinando a reconhecer bruxas e ameaçando quem as ajudasse de qualquer forma. Houve, também, as intervenções multimídias, como panfletagem acerca de bruxaria e apoio de intelectuais da época, mostrando, assim, que “a caça às bruxas foi uma iniciativa política de grande importância” (FEDERICI, 2017, p. 301). Nessa premissa, a caça às bruxas corresponde a uma ferramenta para a construção do novo sistema patriarcal, já que colocou os corpos das mulheres sob o controle do Estado. Ainda:

(...) podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentavam contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura (FEDERICI, 2017, p. 305)

Dentre as mulheres mortas nesse período, a maioria eram camponesas, isto é, trabalhadoras pobres, enquanto os acusadores geralmente eram abastados e com poder político relativo a elas e às comunidades. Isso mostra como a difusão do capitalismo rural representou um fator decisivo para a caça às bruxas.

A forma como os pobres se relacionavam com o trabalho, a partir da “prática mágica”, pautadas na natureza, significa dizer que a sua análise capaz de diagnosticar os dias ou as estações mais adequadas para o plantio não era propícia para a acumulação de capital e para a nova forma de trabalho. Assim, “ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar a imprevisibilidade que está implícita na prática da magia” (FEDERICI, 2017, p. 313). Para a nova organização trabalhista funcionar se fez necessário um *desencantamento do mundo*. Dessa forma, “tudo que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida (...)” (MARX; ENGELS, 2017, p. 44).

O medo coletivo das bruxas emergia da confiança que davam aos pobres e que podia, segundo o Estado, ser usada para subverter a ordem estabelecida. Ao se analisar a intensificação dos julgamentos, fica evidente que a ação de julgar acontecia ao mesmo tempo em que ocorriam revoltas urbanas e rurais, que geralmente eram encabeçadas por mulheres. Essas revoltas também se associam com a insistência de acusação de sabá, onde, segundo os acusadores, o diabo ordenava as mulheres que se rebelassem contra os seus senhores e subvertissem a ordem social. Como explica Federici na seguinte passagem:

(...) o sabá noturno aparece como uma demonização da utopia encarnada na rebelião contra os senhores e como uma ruptura dos papéis sexuais, representado também um uso do espaço e do tempo contrário à nova disciplina capitalista do trabalho (Federici 2017, p. 321).

Pode-se ainda compreender a caça às bruxas como uma continuidade das lutas heréticas. A diferença é que a bruxaria era considerada um crime feminino; mais mulheres eram julgadas por bruxaria, além do julgamento por infanticídio. Sendo assim, os hereges passam a ser uma categoria de mulheres e as transgressões agora eram os crimes reprodutivos, pela relação que foi estabelecida entre a magia e o conhecimento de contraceptivos e aborto. Os demonólogos enfatizavam o fato de as bruxas serem mulheres para mostrar como Deus safou os homens de tal sofrimento (FEDERICI, 2017, p. 323). É válido afirmar que a caça às bruxas foi motivada pelo controle de natalidade que as mulheres tinham, tentando

assim criminalizá-lo e, ainda, uma tentativa de colocar o corpo feminino como uma ferramenta em prol do aumento populacional e de acumulação trabalhista.

Por isso, a caça às bruxas acabou com o poder das mulheres sobre o próprio corpo e a procriação, passando a ser domínio do Estado, sendo “(...) o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 331). Dentro desse domínio se instala também a obstetrícia, que passa a ser controlada por homens, como observado anteriormente.

Do mesmo modo que os cercamentos expropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, os quais foram “liberados” de qualquer obstáculo que lhes impedisse de funcionar como *máquinas para produzir mão de obra*. A ameaça da fogueira ergueu barreiras mais formidáveis ao redor dos corpos das mulheres do que as cercas levantadas nas terras comunais (FEDERICI, 2017, p. 330, grifo nosso).

A bruxa não era só a parteira, como também a mendiga, a luxuriosa e libertina (prostitutas e adúlteras), eram classificadas, desse modo, qualquer mulher com alguma forma de sexualidade não procriadora ou fora do casamento; e a rebelde, aquela que discutia ou insultava. Entretanto, não somente essas mulheres eram julgadas, “(...) mas *as mulheres enquanto mulheres, em particular aquelas de classes inferiores*, as quais geravam tanto medo, que, nesse caso, a relação entre educação e punição foi virada de ponta-cabeça” (FEDERICI, 2017, p. 333, grifo da autora). Nesse sentido,

A caça às bruxas foi, portanto, uma guerra contra as mulheres; foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade (FEDERICI, 2017, p. 334).

Nessa circunstância, retomou-se uma imagem da antiguidade de mulher mais “fraca de corpo e de mente e biologicamente inclinada ao mal” (FEDERICI, 2017, p. 335), necessitada do controle masculino, fato que justifica a nova ordem patriarcal. Ao contrário do visto na Renascença, em que os diabos eram servos do mago (homem) – que se realizou como parte das ciências –, nesse período, as mulheres eram as criadas do diabo, em uma relação que funciona como um prelúdio do casamento, já que a relação diabo/bruxa concerne a mesma que a de marido/mulher. O diabo “(...) imprimia-lhe sua marca, tinha relações com ela e, em

alguns casos, inclusive modificava seu nome” (FEDERICI, 2017, p. 337), assemelhando-se à figura masculina do marido.

Toda a campanha de terror, incluindo a noção de mulher como destruidora do sexo masculino, fez com que os homens quebrassem a solidariedade de classe e o poder coletivo, para se separarem politicamente das mulheres/bruxas. “Assim como atualmente, ao reprimir as mulheres, as classes dominantes reprimiam de forma ainda mais eficaz o proletariado como um todo” (FEDERICI, 2017, p. 341).

Ainda, em relação à bruxa, havia a questão da sexualidade, onde as mulheres eram sempre consideradas exacerbadas ou degeneradas. Muitos homens acusavam mulheres de atração demoníaca ou de lhes fazer apaixonarem por elas, quando eram pegos fazendo algo proibido ou pecaminoso. A bruxa podia fazer-lhes perder a razão, um forte aparato para a dicotomia entre homem-razão e mulher-emoção. Federici relata que:

Certamente, podemos dizer que a linguagem da caça às bruxas “produziu” a mulher como uma espécie diferente, um ser *sui generis*, mais carnal e pervertido por natureza. Também podemos dizer que a produção da “mulher pervertida” foi o primeiro passo para a transformação da *vis erotica* feminina em *vis laborativa* – isto é, um primeiro passo na transformação da sexualidade feminina em trabalho (FEDERICI, 2017, p. 345).

Houve uma transformação também na atividade sexual das mulheres, que passou a ser proibida se não tivesse objetivo de procriação, além de se tornar um trabalho que as mulheres destinavam aos homens (isto é, um delineamento do que viria a ser a prostituição) . Por isso, a figura da bruxa enquanto uma velha, descrito nas artes e na literatura se explica pelo fato de que a vida sexual era impossibilitada para essa época da vida. Por isso, a sexualidade feminina é então considerada uma bestialidade, também inserindo aqui a relação com animais e zoofilia. As mulheres se localizariam entre os homens e os animais e sua sexualidade como um todo se aproximava da animalidade, relacionada à desvalorização dos animais como seres racionalmente inferiores ao homem.

A caça às bruxas não só condenou a sexualidade feminina como fonte de todo mal, mas também representou o principal veículo para levar a cabo uma ampla reestruturação da vida sexual, que, ajustada à nova disciplina capitalista do trabalho, criminalizava qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação e a transmissão da propriedade dentro da família ou que diminuísse o tempo e a energia disponíveis para o trabalho (FEDERICI, 2017, p. 349-350).

Em consequência, também se instaurou uma série de práticas sexuais proibidas por ser categorizada como não procriativa (procriadora?): “(...) a homossexualidade, o sexo entre jovens e velhos, o sexo entre pessoas de classes diferentes, o coito anal, o coito por trás (acreditava-se que levava a relações estéreis), a nudez e as danças” (FEDERICI, 2017, p. 350), estas últimas estariam, juntamente com os festivais, ligadas aos sabás. Pode-se perceber também como a relação de classe está inserida no processo de caça às bruxas, já que os festivais eram considerados como reuniões regadas à comida e bebida, presentes em classes em que a fome predominava. Essa associação à comida e à fartura poderia ser vista como uma parte da relação com o diabo (FEDERICI, 2017, p. 352).

Sobre esse processo, cabe definir uma relação entre a caça às bruxas e outros tabus que prevalecem até hoje, como o caso da homossexualidade, a qual era aceita e praticada durante o Renascimento, mas que foi reprimida durante a caça às bruxas. Os homossexuais eram, algumas vezes, usados para acender as fogueiras nas quais as bruxas seriam queimadas. A relação ocorre também quando pensamos na figura da prostituta, que foi assemelhada à bruxa. Isso ocorreu devido à desvalorização da atividade sexual remunerada durante a reorganização do trabalho sexual no capitalismo. A prostituta e a bruxa são símbolos do sexo não reprodutivo e da esterilidade, portanto, “A prostituta morreu como sujeito legal, somente depois de ter morrido mil vezes na fogueira como bruxa” (FEDERICI, 2017, p. 355).

É possível perceber a relação entre a imagem construída de mulher nesse período e o ideal de mulher ainda presente em nossa trama social atual, assim como a noção de atitudes femininas perigosas. A inserção de visões negativas de sexos não reprodutivos continua em nosso imaginário atual, extensivas aos homossexuais, às prostitutas ou a qualquer mulher “exacerbadamente” ativa sexualmente, pois que ainda hoje há maldizeres sobre essas mulheres.

Isto nos leva à dominação *masculinista* heterossexual sobre as mulheres, seus corpos e suas ações. Todo esse processo inumano não apenas se constituiu como parte de uma economia capitalista, como também contribuiu para a instauração do regime político da heterossexualidade compulsória, anteriormente explicada. Construiu-se uma imagem de mulher em relação a um homem – ao diabo e ao Estado – submissa, emocional, recatada e servil em oposição ao homem dominante, racional, chefe e dono da esposa, da filha, de suas dependentes. Trouxe

consigo, do mesmo modo, a fixação de uma binariedade de gênero ainda mais visível, dura e persistente.

3.2 O IMPACTO DA COLONIZAÇÃO²⁵

Maria Lugones, em *Colonialidade e Gênero* (2008), pretende investigar a intersecção²⁶ entre raça, classe, gênero e sexualidade. Em especial para compreender a indiferença dos homens (principalmente os das comunidades que são vítimas da colonialidade do poder) perante violências infligidas às “mulheres de cor”²⁷, ou não brancas, e sua importante corroboração para que essas violências ocorram. Lugones estabelece também uma crítica ao feminismo hegemônico que exprimiu um ser uno da opressão, a Mulher (branca, burguesa, heterossexual), desconsiderando assim, as intersecções entre raça, classe, sexualidade e gênero.

Estes marcos analíticos têm enfatizado o conceito de interseccionalidade e têm demonstrado a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não brancas das lutas libertatórias levadas a cabo em nome da Mulher (LUGONES, 2008, p. 77, tradução nossa).

Para realizar a análise, a autora se utiliza de uma interpretação de Aníbal Quijano e seu conceito de *colonialidade do poder* e, juntamente com este, há as noções de “colonialidade do saber, do ser e a decolonialidade” (LUGONES, 2008, p. 77). Ao atrelar tais termos, a aludida autora constatou o que chama de “o sistema moderno-colonial de gênero”. Nas palavras de Quijano (apud COSTA, 2010, p. 49)²⁸:

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça”. Essa ideia e

²⁵ Essa sessão foi resultado de um artigo escrito para a revista Seara Filosófica, intitulado *Não-binariedade: uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero* (LIMA, 2020).

²⁶ “Interseccionalidade” é um termo cunhado por Kimberlé Williams Crenshaw; ao constatar as múltiplas identidades que perpassam uma pessoa, como gênero, raça, classe e orientação sexual e como cada uma delas atua de forma diferenciada sobre essa. Crenshaw trabalha a intersecção entre gênero e raça nos casos de violências contra mulheres negras. Ela nos mostra como dentro da categoria mulher se enxerga a mulher branca e na categoria pessoa negra se enxerga o homem negro, mostrando assim o limbo jurídico-identitário em que a mulher negra está inserida. Ver mais em *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas* (1991). Ver também *Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória* (2017), de Patricia Hill Collins.

²⁷ Embora o termo utilizado pela autora seja um termo problemático no Brasil, por seu cunho racista, tem sido reivindicado por pessoas não-brancas hispano e anglófonos e, portanto, será mantido no texto.

²⁸ Em *Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber* (2010) de Claudia de Lima Costa.

a classificação social baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder.

Já por *colonialidade de saber*, por sua vez, pode-se entender a colonialidade de poder que é exercida sobre o conhecimento e a filosofia. Dentro disso, é possível pensar a apropriação e a exclusão de conhecimentos que não são considerados verdadeiros ou universais, e isso se daria pela imposição da universalidade do conhecimento ocidental pautado em sua “superioridade epistêmica” e em seu “distanciamento epistemológico”, que supõe uma neutralidade do sujeito (um sujeito que não teria gênero, sexualidade, raça, classe, etc). Por *colonialidade de ser*, entende-se a colonialidade expressa na vivência cotidiana. É a manifestação da colonialidade do poder nas experiências vividas. Nesse sentido, Lugones aponta para uma valorização das vivências mestiças, em uma tentativa de se resistir à colonialidade do ser (MASO; OTERO; GRAÇAS; s.d, p. 6)²⁹

O conceito de “colonialidade do poder” é, para a socióloga, de extrema importância para se entender as estruturas e as consequências da imposição colonial. Contudo, Lugones se depara com um problema na análise de Quijano, no que diz respeito ao gênero, tratado em termos puramente sexuais ou biológicos. Entretanto, primeiro, se faz necessário, segundo ela, entender o padrão capitalista eurocentrado global, para depois entender a intersecção de raça e gênero, isso porque ambos os conceitos só vêm a adquirir significado neste padrão econômico (LUGONES, 2008, p. 78).

Juntamente com a colonialidade do poder, vem a noção de “modernidade”, sendo esses dois os eixos pelo qual o poder capitalista está organizado. A diferenciação de raça é um dos pilares da modernidade entre branco-europeu-racional-civilizado e subalterno-irracional-natural-não-civilizado-não-humano – subalterno então abarcando negros, indígenas e “amarelos”. Quijano separa a existência humana em quatro âmbitos básicos, a saber: sexo, trabalho, autoridade

²⁹ Em *Gênero, Raça e Colonialidade na América Latina: um debate à luz de Maria Lugones e Silvia Rivera Cusicanqui* (s.d).

coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos; isto é, “(...) o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais (...)” (LUGONES, 2008, p. 78) que tentam controlar essas quatro áreas.

Os eixos mencionados ordenam a disputa sobre o controle dos âmbitos da existência. Dessa forma, para Quijano, “as lutas pelo controle do ‘acesso sexual, seus recursos e produtos’ definem o âmbito do sexo/gênero e, estão organizadas pelos eixos da colonialidade e da modernidade” (LUGONES, 2008, p. 78). Assim, Lugones demonstra que o autor é cooptado pelos entendimentos de gênero do capitalismo eurocentrado e global. Desta forma,

Entender as características historicamente específicas da organização do gênero no sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central a uma compreensão da organização diferencial do gênero em termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico, o heterossexualismo, como o patriarcado são característicos do que chamo o lado claro/visível da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, o heterossexualismo, e o patriarcado estão inscritos com maiúscula, e hegemonicamente no significado mesmo do gênero (LUGONES, 2008, p. 78).

A população do planeta é classificada em termos de raça a partir da colonialidade do poder. Raça consiste em uma ficção criada para o controle capitalista eurocentrado e global, mesmo sendo uma ficção, a exploração causada pela categoria de raça é real e tem consequências materiais, porém, a colonialidade não se trata somente de questões de raça. Ao contrário, é um fenômeno que abarca todos os aspectos da existência humana. Assim, “todo controle do sexo, [d]a subjetividade, [d]a autoridade, e [d]o trabalho, estão expressos em conexão com a colonialidade”, afirma Lugones (2008, p. 79) e, dessa forma, raça e gênero são ficções fortes e interdependentes.

Apesar disso, pontua também que colonialidade e colonialismo, mesmo que estritamente conectados, não são a mesma coisa, já que este último não necessariamente abrange relações racistas de poder. Claudia de Lima Costa (2010, p. 49, grifos da autora) explica que “*colonialismo* representa a dominação político-econômica de alguns povos sobre outros e é (...) anterior à *colonialidade* que, por sua vez, se refere ao sistema de classificação universal existente no mundo há mais de 500 anos”, não podendo assim existir colonialismo sem colonialidade.

Nessa perspectiva, Lugones aborda as relações entre a força de trabalho e a colonialidade do poder, mostrando que nem todas as formas de trabalho têm

conexão com o sistema capital/salário do capitalismo hegemônico. A noção de “trabalho assalariado” está presente somente no caso de europeus brancos, o que denota que há uma intersecção entre trabalho e raça, o trabalho é *racializado* e geograficamente diferente. Ao se pensar esse aspecto, pode-se analisar que o trabalho é também *generificado*.

A modernidade para Quijano abarca a junção de experiências do “colonialismo e a colonialidade com as necessidades do capitalismo, criando um universo específico de relações intersubjetivas de dominação baixo hegemônica eurocentrada” (QUIJANO apud LUGONES, 2008, p. 80). Para tratar da modernidade, portanto, o autor se centra na produção de um modo de conhecimento, a partir do qual se considera certos conhecimentos válidos e racionais em oposição àqueles que não são, em relação ao padrão de poder eurocentrado. “As necessidades cognitivas do capitalismo e a naturalização das identidades, e as relações de colonialidade, e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial tem guiado a produção desta forma de conhecer” (LUGONES, 2008, p. 80).

A pensadora afirma que se construiu uma mitologia em torno da Europa, a qual levou a ser entendida como preexistente ao sistema capitalista mundial e, assim, como mais avançada em relação a outros grupos da população mundial, separando-a assim entre “superior e inferior, racional e irracional, primitivo e civilizado, tradicional e moderno” (LUGONES, 2008, p. 81). Por conseguinte, aqueles considerados primitivos, em um sentido de evolução das espécies, seriam por isso, dominados.

A autora analisa a interseccionalidade, mais precisamente, ao voltar o seu olhar para aquilo que, em geral, não seria pensado, isto é, a intersecção entre raça e gênero:

As feministas de cor nos temos movido conceitualmente em direção a uma análise que enfatiza a intersecção das categorias raça e gênero porque as categorias invisibilizam a quem somos dominadas e vitimizadas baixo a categoria «mulher» e baixo as categorias raciais “Preta”, “hispanica”, “Asiática”, “Nativo Americana”, “Chicana” ao mesmo tempo, quer dizer as mulheres de cor (LUGONES, 2008, p. 81).

A interseccionalidade pode ser pensada da seguinte forma: imagine caminhos que representam eixos de dominação/subordinação; as mulheres, principalmente as subalternas, estão nas encruzilhadas, nas quais os eixos se interseccionam; é um

trânsito caótico, existe uma grande possibilidade de acidentes (KOZCE; POPA apud REA, 2017, p. 46). A partir disso, Lugones expõe que mesmo que todos que estejam sob o sistema capitalista eurocentrado sejam *racializados* e designados a um gênero, nem todos são dominados nesse processo, que se afirma binário, dicotômico e hierárquico. Assim sendo, ao se pensar “mulher”, pensa-se a fêmea burguesa branca heterossexual, “homem” o macho burguês branco heterossexual e “negro” se relaciona ao macho heterossexual negro. Assim, “na intersecção entre ‘mulher’ e ‘negro’ tem uma ausência onde deveria estar a mulher negra precisamente porque nem ‘mulher’ nem ‘negro’ a incluem”, pontua Lugones (2008, p. 82). Desse modo, a autora afirma que só ao perceber que raça e gênero estão entrelaçados é que se pode ver as “mulheres de cor”.

Isto implica que o termo “mulher” em si, sem especificação da fusão não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente tem selecionado somente o grupo dominante, as mulheres burguesas brancas heterossexuais e, portanto, tem escondido a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (LUGONES, 2008, p. 82).

Logo, “trata-se, então, de entender as dinâmicas de funcionamento dos laços de poder, ou seja, o caráter racializado das relações de gênero e a dimensão gendrada das hierarquias sociais e dos estereótipos raciais” (REA, 2017, p. 43). Lugones mostra, ainda, que para Quijano o gênero está sendo constituído por e constituindo a colonialidade do poder, não havendo, então, uma separação entre raça e gênero. No entanto, para a filósofa, a colonialidade não se revela suficientemente eficaz para explicar os aspectos do gênero. A noção de “gênero” do autor está relacionada às áreas básicas da existência humana, ao que chama de sexo, seus recursos e produtos. Lugones explicita que esta não é colocada sob investigação e é *biologizada*, “já que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras pressuposições deste tipo” (LUGONES, 2008, p. 82). Assim, para Quijano, sexo, ao contrário da raça, é inquestionavelmente biológico.

Além disso, Quijano propõe uma colonialidade das relações de gênero ao redor do eixo da colonialidade do poder, de modo que: 1) no mundo colonial, os padrões de comportamento sexual dos gêneros foram fundados na classificação racial, cujo livre acesso sexual dos homens brancos sobre as mulheres negras e indígenas nas colônias era a contrapartida da liberdade sexual dos homens e da

fidelidade das mulheres no mundo eurocentrado; 2) a prostituição foi a contrapartida do padrão de família burguesa; 3) de um lado, houve a formação de um padrão de família burguesa, de outro, a destruição das formas de parentesco dos colonizados e escravizados; 4) assim, as normas e valores formais-ideais da família eurocentrada e burguesa não são alheias à colonialidade do poder. As ideias listadas deixam claro o que Lugones coloca como uma redução de gênero a sexo, seus recursos e produtos. Assim,

Quijano parece tomar por certo que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre homens, sustentado ao redor do controle, por parte dos homens, sobre recursos que são pensados como femininos. Os homens tampouco não parecem ser entendidos como «recursos» nos encontros sexuais. E não parece, tampouco, que as mulheres disputem qualquer controle sobre o acesso sexual. As diferenças se pensam nos mesmos termos com os que a sociedade lê a biologia reprodutiva (LUGONES, 2008, p. 84).

Em seguida, a autora se reporta à vivência intersexual,³⁰ baseada na obra de Julie Greenberg, com o intento de desmontar as noções binárias sexuais. Todo humano é assignado por uma categoria sexual, sempre binária e biologizada ou racial e, nesse sentido, a sociedade pressupõe, mesmo que haja contrapontos científicos, um sistema sexual binário sem nenhuma ambiguidade, no qual os indivíduos são classificados entre feminino ou masculino.

Deste modo, não há lugar para a ambiguidade das/dos intersexuais, mas, Lugones, no entanto, pensa as/os intersexuais como forma de afirmar que o sexo/gênero não é biológico e sim uma construção sobre o corpo e demonstra, também, que anterior à colonização existiam sociedades com outra organizativa social que não se baseava no sexo/gênero e que tinham representações amplas, aceitando assim transexuais e terceiros gêneros – assunto sobre o qual não nos voltaremos na presente dissertação. Portanto, “as assignações revelam que o que se entende por sexo biológico está socialmente construído” (LUGONES, 2008, p. 84). Trata-se de uma construção que se demonstra ainda mais presente nos indivíduos intersexuais pela intervenção cirúrgica e hormonal a qual são submetidos

Intersexuais são pessoas cujas configurações sexuais são tanto do sexo feminino quanto do masculino, podem ter uma variedade de combinações físico-corporais, que podem ser evidentes ao nascer, ou na puberdade ou ainda nunca se tornarem visíveis; geralmente são submetidas a cirurgias e a medicações para se adequarem ao sistema binário.

para se tornarem machos ou fêmeas. Isso, pois, a lei desconsidera o *status* de intersexual; as instituições legais se baseiam no sexo como binário e biológico.

Conforme Lugones, a dismorfia sexual é importante para o “lado claro/visível”, porém aqueles que fazem parte do “lado escuro/oculto” do sistema de gênero moderno/colonial não foram entendidos em termos de dimorfismo sexual, principalmente pautado no medo dos colonizadores. A autora discorre, alicerçada em Paula Gunn Allen, que os intersexuais eram reconhecidos em muitas sociedades extra modernas, sem a necessidade de assimilá-los dentro de uma classificação binária do sexo. É oportuno pensar os epistemicídios cometidos pelos processos coloniais para se analisar a abrangência da organização de sexo e gênero dentro do colonialismo e do sistema capitalista eurocentrado. A autora pontua que:

Se o capitalismo global eurocentrado só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as e burgueses/as, não é certo então que a divisão sexual está baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” antecede as características “biológicas” e os enche de significado (LUGONES, 2008, p. 85).

O processo de colonização constituiu o capitalismo eurocentrado e global, levando consigo diferenças de gênero onde, anterior a isso, não existiam; por isso, o sistema de gênero moderno/colonial não pode existir sem a colonialidade do poder. Sendo assim, tanto o lado oculto/escuro quanto o lado visível/claro são co-construídos pela colonialidade do poder e o sistema de gênero moderno/colonial. “Problematizar o dimorfismo biológico e considerar a relação entre o dimorfismo biológico e a construção dicotômica de gênero é central para entender o alcance, a profundidade e as características do sistema de gênero colonial/moderno”, defende Lugones (2008, p. 93).

Em sua crítica à Quijano, Lugones mostra como a sua redução do gênero a sexo, seus recursos e produtos é orientada a partir da lógica moderna/colonial, a qual tem conceituado gênero como racializado e raça como “engenerizada” de maneira diferente entre as pessoas brancas e não brancas. A autora afirma ainda que “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas” (LUGONES, 2008, p. 94). Pensando nessa perspectiva, entendemos que a construção de “gênero” foi utilizada para legitimar a dominação dos colonizadores e para transformar as estruturas sociais dos locais colonizados,

apagando muitas identidades e sendo, ainda hoje, considerada a única forma de interpretação das sociedades.

Ao retomar sua crítica ao feminismo que moldou um sujeito oprimido uno para lutar contra a “liberação da mulher”, demonstra como esse se esqueceu de fazer conexões entre o gênero, a classe, a heterossexualidade e a raça. Pensou somente a mulher branca burguesa como se fosse todas as mulheres. A colonialidade se manifesta, assim, no pensamento feminista hegemônico, por ser universalizante e não pensar a mulher não-branca, latina, etc, propagando, então, a colonialidade.

Biológica e sexualmente, essas mulheres, do feminismo eurocentrado, eram descritas como anatômica e mentalmente frágeis e débeis, reduzidas ao espaço doméstico e como passivas no âmbito sexual. Enquanto as mulheres não-brancas eram consideradas seres “sem gênero”, igualadas aos animais, consideradas fêmeas, mas sem portarem feminilidade. Quando foram “engenerizadas”, receberam um *status* inferior que acompanha o gênero mulher, mas nenhum privilégio que acompanhava as mulheres brancas burguesas. Para Lugones, o feminismo hegemônico branco equiparou o gênero mulher somente à mulher branca, esquecendo-se (propositalmente) das mulheres trabalhadoras e não brancas. Em consequência disso, houve negligência da intersecção entre raça, gênero e outras marcas de dominação, como classe e sexualidade. Então, ao não olhar essas diferenças, presumiu-se haver um vínculo (uma solidariedade, uma sororidade) intrínseca entre as mulheres por sua dominação de gênero.

A construção das características de uma mulher branca como frágil, passiva sexualmente, entre outros, coloca-a em oposição às mulheres não brancas, em especial as escravizadas. Essas mulheres³¹ não eram consideradas nem frágeis nem débeis, ao contrário, eram fortes o suficiente para exercerem qualquer forma de trabalho, além de sofrerem variadas formas de agressões sexuais, por serem entendidas como hipersexuadas, “insaciáveis” ou “sexualmente agressivas”. Esse sistema de gênero, para pessoas não brancas, consolidou-se com o avanço dos projetos coloniais da Europa, com o processo de colonização de Espanha e Portugal que começou a se formar e se solidificou na modernidade tardia.

³¹ É possível pensar aqui a relação da construção da identidade mulher conjuntamente com a exclusão da feminilidade no caso de mulheres não-brancas, como diria Caterina A. Rea (ao tratar das ativistas feministas ciganas) essa exclusão da feminilidade não as deu privilégios masculinos, ao contrário as deixou mais suscetíveis e vulneráveis aos ataques e abusos sexuais (2017, p. 46). A feminilidade, portanto, foi/é vista como algo somente das mulheres brancas.

Como dito anteriormente, Lugones divide o sistema de gênero entre um lado visível/claro e um lado oculto/escuro. O lado visível/claro constrói o gênero e as relações de gênero, baseadas no homem e na mulher brancas(os) e burgueses, construindo a partir deles, a identidade de “homem” e de “mulher” como entendido nesse período moderno/colonial.

A pureza e a passividade são características cruciais das fêmeas burguesas brancas que são reprodutoras da classe e a posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. Mas tão importante como sua função reprodutora da propriedade e a raça é que as mulheres burguesas brancas são excluídas da esfera da autoridade coletiva da produção do conhecimento e de quase toda possibilidade de controle sobre os meios de produção. A suposta e socialmente construída debilidade de seus corpos e de suas mentes cumpre um papel importante na redução e reclusão das mulheres burguesas brancas com respeito a maioria dos domínios da vida; da existência humana, O sistema de gênero é heterossexual já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado sobre a produção, na que se inclui a produção do conhecimento, e sobre a autoridade coletiva. Entre os/as homens e mulheres burgueses brancos, a heterossexualidade é, de uma vez só, compulsiva e perversa já que provoca uma violação significativa dos poderes e dos direitos das mulheres burguesas, e serve para reproduzir o controle sobre a produção. As mulheres burguesas brancas são conscritas nesta redução de suas pessoas através do acesso sexual obrigatório (LUGONES, 2008, p. 98).

A violência perpassou e ainda perpassa o lado oculto/escuro do sistema de gênero. Reduziram-se as identidades locais aos seus termos. Além de modificar toda sua organização e estrutura social, “(...) foram reduzidos à animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores brancos, e a uma exploração laboral tão profunda que, frequentemente, os levou a trabalhar até a morte” (LUGONES, 2008, p. 99). Ainda, em nota, a filósofa pontua que:

Agora está ficando mais clara uma zona intermediária e ambígua entre o lado visível/claro e o lado oculto/escuro que concebe/imagina/constrói as mulheres brancas que são empregadas domésticas, mineiras, lavadeiras, prostitutas – trabalhadoras que não produzem mais-valia –, como seres que não podem ser captados pelas lentes do binário sexual ou de gênero e que, ao mesmo tempo, são racializados de forma ambígua, mas já não como brancos ou negros (LUGONES, nota 27, 2008, p. 99)

Costa nos mostra que Lugones percebe a colonialidade de gênero como subordinada à colonialidade de poder em Quijano. A filósofa argentina insere, portanto, a noção de “sistema de gênero moderno/colonial” e, desse modo, Costa assegura que:

Ver o gênero como elemento estruturador (e não subordinado) da colonialidade do poder, ou seja, como categoria colonial, também nos

permite historicizar o patriarcado, salientando as maneiras pelas quais a heteronormatividade, o capitalismo e a classificação racial se encontram sempre já imbricados. Ao centralizar, através do conceito da interseccionalidade, o entrelaçamento do gênero com a raça, a classe e a sexualidade, abrimos um caminho para o projeto feminista de *descolonização do saber*. (COSTA, 2010, p. 50, grifos da autora)

Essa descolonização do saber, do pensamento eurocentrado-colonial tido como universal, em prol de um pensamento próprio latino-americano seria uma forma de construir “outros” conhecimentos – incluindo o feminismo latino. É a partir da descolonização do saber (e do ser), com bases em um feminismo decolonial, que seria possível a despatriarcalização.

Por meio da descolonização do saber, as mulheres e todos aqueles que vivem nas fronteiras do sistema, que vivem no entre-lugar elaboram (ou devem elaborar), um feminismo que pense, interseccione as opressões³²(raça, classe, gênero, sexualidade,etc.) e que resista a essas múltiplas opressões (MASO; OTERO; GRAÇAS; s.d, p. 10). A resistência à colonialidade de gênero ocorre cotidianamente, de forma coletiva, a partir de um entendimento comunal do mundo e do “viver no mundo”, rompendo com os dualismos e transformando a comunidade em seres relacionados, com sensações e vivências compartilhadas (MASO; OTERO; GRAÇAS; s.d, p. 13). Mesmo gênero, como raça, sendo uma ficção, seus efeitos são materiais, isto é, a colonialidade de gênero é concreta e se manifesta, em principal, nas pessoas de “entre-lugar”, como as “mulheres de cor” e aqueles que vivem em lugares de diferença colonial, contexto que faz com que a despatriarcalização deva ser, portanto, comunal, não-hierárquica e mestiça.

Consequentemente, Maria Lugones revela como a noção de “colonialidade do poder” é poderosa, mas ainda propõe um passo adiante da teoria de Aníbal Quijano ao inserir a ideia de “sistema de gênero moderno/colonial”, abordando aspectos muito importantes na imposição do sistema de gênero durante a colonização e como esse sistema modificou organizações e estruturas sociais a fim de efetuar a dominação capitalista eurocentrada e global. Maria Lugones mostra que, em autoras como Oyéronké Oyewùmi, é possível analisar como a colonização modificou toda a organização social a partir da imposição do sistema opressor de gênero, como no caso dos lorubás do sudoeste da Nigéria – povo que é,

³² Termo popularmente utilizado pela população Trans para definir o sistema normativo cisgênero, portanto “cis-tema”.

atualmente, o segundo maior grupo étnico da Nigéria e um dos maiores de toda África Ocidental . Por isso, para além da reorganização das relações de reprodução, o novo sistema subordinou as (consideradas) fêmeas em todos os aspectos da vida (LUGONES, 2008, p. 86).

3.3 OYÈRONKÉ OYĚWÙMÍ E O GÊNERO NA SOCIEDADE IORUBÁ

Na obra *A invenção das mulheres: uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais do gênero* (2017), Oyèronké Oyĕwùmí chega à noção de que a categoria de gênero “mulher”, fundamental para os discursos sobre gênero, não existia antes da terra Iorubá, no sudoeste da Nigéria, ser colonizada e os postulados ocidentais fossem impostos à sua gente. Não havia anteriormente, segundo ela, uma classificação ou hierarquização pautada nesse corpo sexuado e “engenerificado”, ou seja, o gênero não era a base da organização social. Para Oyĕwùmí, a lógica cultural da sociedade ocidental está alicerçada no determinismo biológico, isto é, seria a biologia que baseia a organização social. “Assim, na realidade, esta lógica cultural é uma *bio-lógica*” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 15, tradução nossa). Dessa forma, a categoria “mulher” se define a partir de um corpo e em relação e oposição à categoria “homem”, portanto, a ausência de órgão sexual é o determinante de sua posição social. Segundo a autora, há uma somatocentralidade no pensamento ocidental, que se relaciona com a primazia da visão; identificam-se, assim, as posições sociais a partir do olhar os corpos. Nesta senda, Wanderson Flor do Nascimento relata que:

Para Oyĕwùmí, a grande questão em torno dessa somatocentralidade se vincula com um determinismo biológico que continua funcionando mesmo quando o que está em questão são conjunturas eminentemente políticas ou culturais. Este determinismo é o suporte daquilo que, como já mencionamos, a autora chama de raciocínio corporal, que opera a biológica, de modo que mesmo os fenômenos contingentes da cultura sejam sobredeterminados, na análise ocidental, por esse determinismo (2019, p. 15).

Não se deve entender o postulado de que não havia “mulher” na sociedade Iorubá pré-colonial como uma “hermenêutica antimaterialista, uma espécie de desconstrução pós-estruturalista acerca da desintegração do corpo”, afirma Oyĕwùmí (2017, p.16), já que, na realidade, o corpo foi e é muito material para o povo Iorubá. Na sociedade pré-colonial, o corpo generizado não era, portanto,

essencial para os papéis sociais, nem era por meio dele que havia exclusões ou inclusões, nem definia a identidade ou o pensamento da gente lorubá.

É importante pensar o Ocidente ao analisar por que se criou a categoria de gênero na comunidade lorubá, pois além de ter ficado sob o domínio europeu no século XIX, no Ocidente predomina a produção de conhecimento formal. Assim, as análises realizadas sobre as sociedades africanas têm sido feitas com as lentes ocidentais, algumas realizadas pelo próprio povo africano. Isso porque a bio-lógica e o raciocínio corporal foram impostas sobre a gente africana, da mesma maneira que foi imposta a ideologia do determinismo biológico ao estabelecer categorias de gênero.

Considerando as leituras ocidentais sobre o povo africano, Oyěwùmí desafia vários postulados feministas, tais como, a ideia de que gênero é universal e atemporal; o gênero como princípio organizativo de todas as sociedades; a categoria “mulher” é universal, essencial e uniforme entre todas que a constituem; a subordinação desta categoria é universal; a noção de “mulher” é pré-colonial, a antítese da categoria inalterável de “homem”. Esses pressupostos se afirmam, pois, segundo a autora, “nas sociedades ocidentais os corpos físicos *sempre* são corpos sociais” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 18, grifo da autora).

Ao contrário desses pressupostos, na sociedade lorubá pré-colonial a distinção anatômica não era determinante para a posição social dos anamachos e das anafêmeas³³, não sendo assim a sociedade organizada a partir de tais premissas. Como afirma Nascimento (2019, p. 14), “(...) a distinção anatômica entre *obinrin* e *okunrin* referida nestes termos dizem respeito apenas a papéis reprodutivos e não a marcas generificadas de posições sociais hierarquizadas”³⁴. Em virtude disso, não era necessário que o corpo fosse ‘engenerizado’ para se constituir nas classificações sociais, o que deixa evidente que a forma de se organizar e classificar era outra, pois o que determinava a posição social era a

³³ Oyěwùmí usa sexo e gênero como sinônimos, mas como não haviam tais categorias de gênero nas sociedades lorubá pré-coloniais, ela forjou os termos de “sexo anatômico”, “macho anatômico” e “fêmea anatômica” (anasexo, anamacho, anafêmea). Ela usa tais termos como forma de mostrar como o sexo anatômico era superficial e não pressupunha nenhuma classificação ou hierarquia social, que se desviam do dimorfismo sexual..

aduz-se *obinrin* por anafêmea e *okunrin* por anamacho.

senioridade (ou antiguidade), definida pela idade relativa (sendo possível ser em relação ao nascimento ou ao entrar na linhagem pelo casamento). Assim, as posições eram relacionais e não essencialistas, como a ocidental. Sobre a senioridade, Nascimento advoga que

(...) a pessoa mais velha, independente de ser uma anafêmea ou um anamacho assume posições de poder em relação à pessoa mais nova. Este *status* é completamente situacional e posicional, pois não é essencializado, já que ninguém é, indefinidamente mais novo que outra pessoa, numa comunidade onde as pessoas não cessam de nascer. (2019, p. 17).

Portanto, a identidade social lorubá era relacional, pois dependia de com quem se estava interagindo, o que denota que a primazia da visão não funciona tão bem no contexto lorubá pré-colonial, já que a idade, em certos casos, não se nota somente olhando; faz-se necessário o intermédio da palavra. Logo, entendemos que a senioridade, é um princípio dinâmico e fluído, enquanto gênero é rígido e estático e, assim como a raça, o gênero foi e continua sendo uma forma de estratificar as sociedades.

De acordo com Oyěwùmí, quando teóricos da colonização, como Frantz Fanon e Albert Memmi, afirmam que o mundo é bifurcado, dividido entre colonizador e colonizado/colono e nativo, que se distinguem pela cor da pele e pelo estado mental, geralmente ignoram o fato de ambos serem supostamente machos; já que a história da colonização foi escrita a olhos masculinos. Pode-se afirmar, desse modo, que a colonização impactou de formas distintas a anamachos e anafêmeas, pois o colonizador distingue os corpos a partir de sua visão ocidental, em um processo que foi *sexo-diferenciado*, visto que os colonizadores eram homens e usaram isso para engendrar o político. Assim sendo, o debate sobre a hierarquia na colonização deve levar em conta, o fator gênero, somando-o à questão racial e ao contexto da primazia da visão, da qual emanam as categorias de raça e de gênero, consequências da bio-lógica do Ocidente.

Apesar da interpretação ocidental propor que a separação hierárquica seria em duas, na verdade, ela ocorreu em quatro categorias, sendo elas: os homens europeus, as mulheres europeias, os nativos/homens africanos e os Outros, as mulheres africanas. Desse modo, Oyěwùmí elucida que:

Os europeus colonizaram as fêmeas africanas como africanas e como mulheres africanas. Experimentaram, o mesmo que os machos africanos, a dominação, a exploração e a inferiorização [sic] racial e, separadamente,

enquanto fêmeas africanas, a inferiorização e a marginalização de gênero (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 209).

É imprescindível enfatizar que os fatores raça e gênero estão combinados, pois as mulheres europeias não estavam na mesma posição colonial que as africanas.

A partir de agora, será realizada a análise de práticas concretas que demonstram como o gênero foi incluído na vida lorubá e como impactaram diferentemente anamachos e anafêmeas. Não se pode deixar de relacionar a colonização com o capitalismo, visto que “o sistema econômico capitalista deu forma aos modos concretos pelos quais se efetuou a dominação colonial” (OYEWÙMÍ, 2017, p. 211).

O Estado patriarcal, importado da Europa para a sociedade lorubá, excluiu as fêmeas-mulheres da recém-criada esfera pública, então, se na sociedade europeia, a esfera política era masculina, o acesso a esta era demarcado pelo gênero e a colonização, como uma ação política, era um trabalho masculino, também passou a ser assim com os lorubás, através da introdução pela colonização da Inglaterra que reconheceu a autoridade dos machos. Em consequência, as anafêmeas foram excluídas de forma radical de todo o Estado colonial, tendo anulada toda e qualquer participação política das anafêmeas, o que não tinha sido visto no período pré-colonial. Nas palavras de Oyëwùmí:

O mesmo processo que classificou e reduziu a “mulheres” às (?) anafêmeas africanas, as tornou inelegíveis para os papéis de liderança. A exclusão partia de uma base biológica e o assunto passou a ser um acontecimento totalmente novo na sociedade lorubá. O surgimento das mulheres como uma categoria identificável pela anatomia e subordinada aos homens em qualquer situação, resultou em parte da imposição de um Estado patriarca colonial. Para as anafêmeas a colonização foi um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 211).

Assim, as “mulheres” estavam excluídas de todos os papéis sociais que personificavam o poder ou a autoridade. Convém frisar que embora houvesse lideranças de anafêmeas nos povos africanos pré-coloniais, estas não foram reconhecidas pelos colonizadores durante o processo colonial. A colonização foi por excelência um trabalho masculino, uma definição de masculinidade e o poder estatal foram transformados em um trabalho também masculino, excluindo as mulheres das estruturas do Estado; em contraste com a organização lorubá, que não se

determinava pelo gênero. Nesse processo, os chefes machos tomaram mais poder, enquanto as anafêmeas tiveram seu poder privado.

Na sociedade lorubá pré-britânica, a responsabilidade recaía sobre a gente mais velha da linhagem, durante a colonização os problemas civis passaram a ser resolvidos pelo Sistema de Autoridade Indígena. Foi no período colonial que se instaurou a noção de “Estado Onipotente”; sendo agora responsável pelo casamento, divórcio e até mesmo pela gravidez. Além disso, colonização definiu as anafêmeas como “mulheres”, como sujeitos de segunda classe, inábeis para definirem seus destinos, tendo agora sua cidadania medida pelo matrimônio.

Outro ponto da colonização que dividiu anamachos e anafêmeas em homens e mulheres foi a educação formal. A educação ocidental e o cristianismo se introduziram na sociedade lorubá estratificando-a em relação à classe e ao gênero. A Igreja e escola eram uma só coisa, os missionários queriam “europeizar” os infieis africanos, o objetivo era transformar as sociedades africanas dentro dos princípios sociais e religiosos e, por isso, a evangelização foi facilitada pelas escolas.

Nesse novo contexto, fez-se necessário criar missionários africanos, para que cristianizassem homens de sua classe e, já que foram colocados os machos como objetivo da educação, eram ensinados, portanto, a ler a Bíblia para manterem a fé individual, enquanto as mulheres eram tratadas somente como esposas e ajudantes dos maridos. As anafêmeas até podiam estudar, mas a formação era voltada para casar-se bem, na preparação para a maternidade, para serem pilares da família cristã. Então, em certo momento, a educação atendeu ambos, mas de forma distinta, com objetivos diferentes, priorizando a formação masculina, até mesmo com educação superior para os machos. Dessa forma, as mulheres deveriam estar sempre subordinadas aos homens, ao contrário do que acontecia no sistema de senioridade. Acerca disso, Oyěwùmí afirma que:

A promoção do anasexo como identidade social e fator decisivo da liderança e a responsabilidade está em severo contraste com o sistema de senioridade que foi o selo distintivo da organização social lorubá pré-colonial. Os homens se converteram nos “herdeiros” do estado colonial. As mulheres foram despojadas de muitas maneiras; sua exclusão da educação e trabalho foi profunda e com o tempo se demonstrou ser devastadora. Os homens levavam a vantagem, não somente em número mas porque a educação e os valores ocidentais viraram característicos de muitas sociedades africanas. A capacidade para sortear o mundo “moderno”, que conduzia a riqueza, a posição social e os papéis de liderança, esteve cada vez mais condicionada pelo acesso à educação ocidental que facilitado a ascensão social (OYĒWÙMÍ, 2017, p. 228).

O fato de haver discrepância entre educação, empregabilidade e acesso a papéis de liderança teve um efeito psicológico ao colocarem as mulheres em papéis de inferioridade mental.

Outro marco da dominação europeia na África, foi a comercialização de terras e, conforme Oyěwùmí demonstra, a mercantilização, na transição do direito ao acesso coletivo para a propriedade privada das terras afetou as anafêneas nas sociedades lorubá. A autora afirma que, antes do século XIX era impensável para os indígenas a ideia de pagar por uma terra, de possuí-la ou vendê-la, pois a terra estava ligada à linhagem e à comunidade; quem integrava a família, fossem anamachos ou anafêneas, tinham direito de uso sobre a terra, logo, o direito à terra era universal.

Anteriormente à colonização “se concebia que a linhagem integrava quem vivia, quem havia morrido e quem estava por nascer” (OYEWÙMÍ, 2017, p. 238) e, por essa razão, as anafêneas estavam asseguradas por sua linhagem de nascimento e não à matrimonial. Isto mostra que elas não dependiam do casamento para terem acesso à terra e a ideia preponderante era a da coletividade; os direitos coletivos estavam acima dos individuais, característica ocidental.

Na etapa colonial, o pertencimento da terra começa a se transformar em prejuízo às mulheres, primeiramente pela transformação de posse coletiva para individual, pois nesse momento, somente os homens eram considerados como indivíduos. Em segundo lugar, as mulheres não conseguiam uma terra “por elas mesmas”, mas na relação matrimonial. Agora, podia-se ocupar terras e possuí-las, o que não garantia mais o direito por nascimento das anafêneas, como na sociedade lorubá pré-colonial.

Depois de tudo, a noção de que um homem ocupara a terra por ele mesmo e não em representação da linhagem, foi resultado de uma consideração nova que só podia se basear na ideia europeia de um homem cabeça de família cuja autoridade era absoluta (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 240).

Nesse cenário, as mulheres careciam tanto de capital cultural quanto financeiro em face dos homens. Havia uma relação entre a alfabetização (que era majoritariamente masculina) e o acesso a operações comerciais, o que as deixava ainda mais em desvantagem. Neste sentido, o comércio de cacau é um bom exemplo de operação comercial em que as mulheres foram marginalizadas

comercialmente pela falta de vínculo com a agricultura; a sua produção também capitalizou os homens e aumentou a diferença social entre ambos.

Conseqüentemente, introduziu-se o capitalismo nas relações econômicas lorubá, tal como a construção de ferrovias, que gerou a contratação de homens para trabalhar de forma assalariada na construção e, depois, para operar o sistema. Já as mulheres, em sua maioria, foram excluídas da força de trabalho assalariado. Conforme aponta Oyěwùmí (2017, p. 248), ao afirmar que aos homens “se pagava um salário, seu trabalho adquiriu valor de troca enquanto o trabalho feminino manteve somente seu valor de uso, desvalorizando desta forma o trabalho associado com as mulheres”. Assim, a distinção de gênero em relação ao trabalho fez com que as mulheres fossem consideradas não trabalhadoras, mas tão somente apêndices de homens.

Houve migrações de trabalhadores, fato que fazia com que as esposas fossem com seus maridos e se distanciassem dos familiares. “A combinação de salário masculino e migração produziu uma nova identidade social para as anafêmeas como dependentes e apêndices dos homens” (OYEWÙMÍ, 2017, p. 250). Assim, as anafêmeas passam de *aya* para *esposas*, apagando outras tantas formas de identidades. Nessa nova configuração, também as relações com os parentes e a linhagem familiar passaram a ser secundárias em relação à identidade como esposas, considerando que o homem aparece agora como único chefe da família e, assim, teve e terá mais oportunidades, seja na etapa colonial ou neocolonial. Um exemplo disso, esclarece Oyěwùmí, é a educação, na qual se atribuía o fato de que era o homem que gerava o ganha-pão da família, fazendo do homem o único pilar da família.

Podemos analisar ainda, o acontecimento de dois processos vitais e inseparáveis na colonização da África: a racialização e inferiorização dos colonizados e a inferiorização das anafêmeas sendo, então, interligadas à inferiorização dos colonizados e à ascensão da hegemonia masculina. Uma das imposições realizadas durante a colonização foi a forma de se organizar a sociedade com base nos corpos, depreendida na separação dos sexos e na inferiorização das anafêmeas. Em relação a isso, Oyěwùmí assinala que:

(...) as fêmeas se tornaram subordinadas tão pronto como elas são “inventadas” como mulheres – uma categoria homogênia e encarnada –. Assim foram invisibilizadas por definição. O sistema pré-colonial de

senioridade foi deslocado por um sistema europeu de hierarquia sexual em que as fêmeas sempre seriam inferiores e subordinadas aos machos (OYÉWÚMÍ, 2017, p. 253).

A formação de gênero é inseparável das hierarquias raciais e de classe, pois ser uma mulher negra tem um peso diferente de ser uma mulher branca. Portanto, além de ser um processo racista, a colonização também implementou a hegemonia masculina, tendo sua maior manifestação no Estado patriarcal nas sociedades africanas.

4 O RECONHECIMENTO, A VIDA RECONHECÍVEL E A DESPOSSESSÃO

“(…) questionar a moldura significa mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro do possível, reconhecível” (BUTLER, 2018, p. 24)

“(…) ser mulher é *tornar-se* mulher, mas como esse processo nada tem de fixo, é possível tornar-se um ser que nem a categoria de *homem* nem a de *mulher* descrevem verdadeiramente (...). Trata-se, ao invés disso, de uma subversão interna, em que o binário tanto é pressuposto como multiplicado, a ponto de não fazer mais sentido” (BUTLER, 2016, p. 220, grifos da autora)

“Por mais que isso possa parecer contraintuitivo, a verdadeira política está sempre para além da afirmação das identidades” (SAFATLE, 2015, p. 113)

Esse capítulo final pretende trazer para a discussão a noção de “reconhecimento” frente à ideia de identidades fixas, estáveis. A partir do que foi trabalhado nos capítulos anteriores, percebemos que os sexos/gêneros (cis)binários não são categorias inatas, permanentes e, muito menos, estáticas; ao contrário, são construções de espaços-tempo histórico-sociais bem definidos. Por qual motivo, então, certos grupos deveriam reivindicar identidades estáveis *dentro* de um sistema normativo binário cis-heterossexual? Não seriam essas mesmas pessoas que o desestabilizam? Ainda, até que ponto podem ser reconhecidas como “pessoas” ou como “vidas” existências que não se conformam às normas?

Acerca destes questionamentos, começaremos, a partir de obras de Vladimir Safatle, com o tema próprio do *reconhecimento*: investigaremos como o mesmo ganhou espaço nos debates atuais, como pensar em sujeitos reconhecíveis não totalmente determinados ao invés de propor classificações identitárias fixas e estáveis e como a ideia de desinstitucionalização de direitos é aplicada pelo autor.

Em um segundo momento, analisaremos outra obra de Judith Butler, *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2009), abordando a ideia da autora de que algumas “vidas” são reconhecidas como vidas e outras não são – não tendo, então, direito a serem enlutadas e choradas, passando, ainda, pelas questões do luto, da vulnerabilidade e reação com o outro com o intuito de trazer a noção de “reconhecimento” propriamente dita para dentro do debate acerca da binariedade de sexo/gênero que temos traçado.

Por fim, discutiremos acerca da *desposseção* para Butler. Se lembrarmos o primeiro capítulo deste trabalho, vamos ter em mente o quanto se rebatia a noção

de “essencialização da natureza de sexo/gênero”. O caminho não seria, portanto, entrar em campo meramente identitário da performatividade. Ao contrário, com Butler, podemos extrair a ideia de “modos de ser despossuído” (SAFATLE in BUTLER, 2017, p.174).

4.1 O RECONHECIMENTO FRENTE À IDENTIDADE: A ANTIPREDICAÇÃO

Segundo Vladimir Safatle em *Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento* (2015), anteriormente às lutas por *reconhecimento*, os conflitos sociais pareciam girar em torno da questão da luta de classes, a qual seria solucionada pura e simplesmente com a redistribuição igualitária de riquezas, ignorando assim um punhado de aspectos morais e sociais que vão além das classes. Várias modificações teriam levado o reconhecimento a se tornar tema político central, sendo três mudanças fundamentais. A primeira seria a ideia de que o proletariado aparecia como “sujeito universal” anteriormente, mas perde seu “poder” de ator principal e de figura da subjetividade política; Safatle afirma que, ao sair desse papel, perde-se o mais valioso dispositivo de “determinações genéricas das lutas sociais”. Era o proletariado entendido como sujeito universal pois unificava a multiplicidade em prol da emancipação política. No cenário anterior, com a determinação genérica do proletariado não fazia sentido se falar em reconhecimento. Com a saída de cena do proletariado enquanto unificador, as multiplicidades sociais se fizeram aparecer, precisavam ser discutidas e reconhecidas. A segunda mudança foi no sistema de expectativas sobre o “universo do trabalho”, eixo principal no desenvolvimento das lutas políticas, pois ocorre o começo de uma mudança no “ethos” do capitalismo. De um núcleo ideológico do mundo do trabalho para outro. Um mais rígido, outro mais flexível. A partir dessas mudanças o universo do trabalho fica mais propenso a demandas de reconhecimento da individualidade. Em terceiro lugar, foi a compreensão das lutas dos historicamente vulneráveis como lutas de afirmação cultural das diferenças.

Essa demanda por reconhecimento se deve também ao *multiculturalismo*, que foi uma forma de orientação da esquerda, a partir dos anos 1980, por “(...) seu potencial de defesa de minorias étnico-culturais e à possibilidade de ser acoplada a práticas de institucionalização da diversidade de orientações sexuais” (SAFATLE,

2015, p. 84). Houve também uma passagem de uma discussão filosófica centrada na redistribuição de riquezas, para uma abordagem múltipla, de sexo/gênero, raça, etnia, sexualidade; uma visão mais individualizada.

Safatle postula que, segundo Marx, a revolução só pode ser feita pelos *despossuídos de identidade*, pois ela é feita pela classe dos sujeitos históricos-universais, não de sujeitos locais. A partir de uma negatividade, à moda hegeliana, deve haver uma *despossessão completa de si*. O proletariado teria uma relação de rompimento com as formas tradicionais de vida, assim as políticas de reafirmação de si não trariam de volta para ele isso que foi rompido, pelo contrário, “não se trata de permitir que os proletários tenham uma nação, uma família burguesa, uma moral e uma religião. Tais normatividades são negadas em uma negação sem retorno” (SAFATLE, 2015, p. 92). O proletário vive sem propriedade, sem nacionalidade, sem confiança a tradições e normatividades estabelecidas socialmente, assim podendo transformar seu desamparo em força política, a qual modificaria as formas de vida. Nesse sentido, tem como característica universal não suportar nenhum predicado (como no caso, descrito no texto de Safatle, do sujeito que pesca pela manhã, pastoreia à tarde e faz críticas pela noite sem ser nem pescador, nem pastor, nem crítico, ou seja, um sujeito sem predicado (SAFATLE, 2015, p. 93)). E aqui chegamos ao que Safatle defende: um “reconhecimento antipredicativo”. O autor entende que o reconhecimento de si só é possível se houver uma crítica à pretensão de (re)criar identidade entre sujeito e predicados. Desse modo, Safatle afirma, com bases em Marx, que “a abolição da propriedade privada deve acompanhar necessariamente a abolição de uma economia psíquica baseada na afirmação da personalidade como categoria identitária” (SAFATLE, 2015, p. 94). Essa crítica às identidades ocorre já que, para o autor, elas “sempre são construídas no interior de relações assimétricas de poder” (SAFATLE, 2015, p. 98), sendo então estratégias para dominação.

As identidades, nas sociedades multiculturais, vivem sob uma “dinâmica frágil de tolerância”, isso pois essas identidades são sempre defensivas, caracterizadas por operações de exclusão. Essas políticas de tolerância atuam sobre um campo de “diferenças toleráveis”, propondo assim a existência de “diferenças intoleráveis”, ou seja, se suporta até certo ponto as diferenças (SAFATLE, 2015, p. 99). Dentro das “diferenças intoleráveis” pensemos as pessoas trans “binárias” que são passáveis ou ainda aquelas que não correspondem a heterossexualidade, ou seja, são homens

trans gays ou mulheres trans lésbicas (ou então bissexuais), mas principalmente aos trans não-binários, já que sua diferença é em todos os aspectos da tríade social de normatividade – seu “sexo” não corresponde a nenhum dos gêneros inteligíveis (homem/mulher), sua sexualidade não opera dentro dos padrões normativos e, ainda, sua expressão de gênero pode não ser nada do que lhe é esperado, podendo ser feminina, masculina, andrógina, ou fluir entre todas essas expressões sem que isso altere sua forma de se (auto)reconhecer.

O autor mostra que ao não se estabelecer uma identidade por completo, ou seja, ter um certo tipo de indeterminação identitária, faz com que se lide melhor com o “Outro” e aquilo que nele não se é capaz de agregar; nesse sentido, traz o que o que Butler chama de “cegueira parcial” sobre si e, assim, podemos reutilizar a citação “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é” (BUTLER, 2016, p. 21), da qual retiramos a ideia de que o “sujeito” tem mais de um predicado. Porém não é o caso de assumir mais e mais predicados sobre o sujeito, mas ir de encontro com identidades (ditas) estáticas, a partir de um “reconhecimento antipredicativo”. Assim, pensar em termos de uma desidentificação/desdiferenciação/indeterminação seria, por certo, mais produtivo; ao invés de se presar por identidades fixas ou de lutar para que sua “identidade” seja, de certa forma, validada dentro da estrutura normativa.

O autor afirma que todo “dar voz” aos vulneráveis é, na verdade, uma forma de regulação disciplinar, pois é a própria estrutura do direito que determina que “vida” é uma vida e que diferença é tolerável. Dentro disso, Safatle aborda a ideia de “desinstitucionalização”, na qual ao contrário de se lutar, pedir por um reconhecimento institucional, de direitos *dentro* das normas, dever-se-ia buscar um atrofiamento ou retraimento. Seria “um retraimento capaz de permitir a *produção indiferente* de formas singulares de vida” (SAFATLE, 2015, p. 112, grifo nosso). O autor, como forma de exemplificar a institucionalização de direitos, traz o exemplo do casamento:

Nossas sociedades contemporâneas são atravessadas por questões justas ligadas à ampliação do direito ao casamento para casais homossexuais, criando com isso a exigência de ordenamentos jurídicos igualitários no que diz respeito ao direito de casamento. No entanto, uma perspectiva realmente mais consequente deveria radicalizar tal demanda, afirmando que cabe ao Estado simplesmente deixar de legislar sobre a forma do matrimônio, guardando-se para legislar única e exclusivamente sobre as relações econômicas entre casais ou outras formas de “agrupamentos afetivos”. Essa seria uma maneira de radicalizar o princípio de abertura do casamento a modelos não ligados à estrutura disciplinar da família

heterossexual burguesa, com seu modo de gestão biopolítica da vida. Em vez de ampliar a lei para casos que ela não contemplava (como os homossexuais), dever-se-ia simplesmente eliminar a lei, criando uma zona de *indiferença desinstitucionalizada* (SAFATLE, 2015, p.112, grifo nosso)

O modo então seria desinstitucionalizar o casamento. Afirmamos ainda que ao invés de se sujeitar a algo estritamente ligado a normativas cis-heterossexuais patriarcais, deveria deixá-la cair por terra. Seria o mesmo que pensar que aqueles que estão à margem não conseguem nada vindo do interior da norma (que seja diferente dela mesma), que a saída seria desconstruí-la e construir novos modos de ser, existir, viver sobre suas ruínas; afirmamos que, melhor ainda, seria uma proliferação de sexos-gêneros³⁵ – não como identidades fixas e estáveis, mas como possibilidades de vida vivíveis. Mas, antes, precisamos entender que no sistema de normas atual há vidas que são reconhecidas como vidas e outras que não são reconhecíveis e, portanto, não tem nem direito a vivê-la plenamente, quem dirá a, quando morrer, ser enlutada.

4.2 O (NÃO) RECONHECIMENTO DE UMA VIDA ENQUANTO VIDA

A obra *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2009) em si reflete acerca das guerras contemporâneas, sobre o que a autora Judith Butler aponta como “um enquadramento seletivo e diferenciado da violência” (BUTLER, 2018, p.13). Contudo, sua introdução, intitulada “Vida precária, vida passível de luto”, nos será de grande valia no que diz respeito à discussão desse capítulo. *Quadros de Guerra* aborda a ideia de qual vida é considerada vida e, portanto, passível à luto. Nas palavras da autora:

Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras (BUTLER, 2018, p.13)

³⁵ Nesse ponto, é importante frisar, não estamos discordando de Judith Butler acerca de sua negação, segundo Safatle, à multiplicação de identidades (estáticas) dentro do multiculturalismo; a ideia está mais para uma ampliação de reconhecimento enquanto vidas vivíveis, para que esses sexo-gêneros (que convenhamos, já estão entre nós) tenham direito a uma vida, não sejam mais alvos das violências e, quando morrerem, que possam ser enlutados e chorados.

Butler busca mostrar como a apreensão da vida enquanto vida só é possível se esta estiver nos conformes da normativa ontológica – nesse contexto, a autora está se referindo a um campo mais *amplo*, mas podemos fazer um recorte para pensar o sexo/gênero. Essa apreensão cria um “problema epistemológico” e, conseqüentemente, um “problema ético” do que seria o *reconhecimento* da vida enquanto vida (e da proteção às modalidades de violência que o não reconhecimento acarreta). Os chamados “enquadramentos”³⁶ diferenciam as vidas-apreendidas das vidas que não se pode apreender, desse modo organizando não somente a estética, mas a ontologia dos sujeitos. Butler pontua:

Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Essas condições normativas para a produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o “ser” do sujeito depende de normas que facilitem esse reconhecimento (BUTLER, 2018, p. 17)

A autora assinala ainda que não se pode compreender tal operação de forma determinista, visto que as normativas dependem do movimento do poder, que é, por sua vez, amplo, podendo interromper, fazer emergir ou desaparecer tais normativas. Contudo, sempre haverá “sujeitos” não reconhecíveis enquanto sujeitos, assim como “vidas” que não conseguirão reconhecimento enquanto vidas (BUTLER, 2018, p.17).

Deve-se, segundo a filósofa, fazer uma distinção entre *apreender* e *reconhecer* uma “vida”. “‘Reconhecimento’ é o termo mais forte (...) ‘Apreensão’ é menos preciso” afirma Butler (2018, p. 18); sendo o apreender não marcado pelo conhecimento (pelo menos não em sua forma conceitual). Podemos apreender pelas normas de reconhecimento, mas também podemos apreender aquilo que não é reconhecido pelo reconhecimento. Existe, segundo Butler, a “condição de ser reconhecido”, essa que é variável e historicamente constituída, e que “caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais ‘atuam’ do seu próprio modo, *moldado um ser vivo em um sujeito reconhecível (...)*” (BUTLER, 2018, p.19, grifo

³⁶ “Enquadramentos” vem da expressão em inglês “*to be framed*” ou “ser enquadrado” que tem múltiplos significados, sendo possível ser interpretado como um quadro emoldurado, a incriminação de um “criminoso” pela polícia, ou o ato de ser incriminado com provas plantadas, sendo inocente, e que, por fim, elas provam sua culpa (BUTLER, 2018, p. 23).

nosso). Assim sendo, essas condições de reconhecimento precedem o próprio reconhecer. Contudo, essa modelagem não ocorre sem possíveis erros, sem imprevistos – aqui podemos pensar que o ser não reconhecido é parte da “falibilidade” das condições de ser reconhecido.

Chegamos a uma parte crucial dessa introdução de *Quadros de Guerra*, onde Butler afirma que o reconhecimento não é algo próprio do indivíduo humano, pois “(...) é importante questionar a ideia de pessoa como individualidade” (BUTLER, 2018, p.19) e assim pensar a condição de ser reconhecido como algo universal, potencialidade de todas as pessoas enquanto pessoas. Porém as normas fazem com que algumas pessoas sejam reconhecidas pessoas³⁷ e outras sejam mais difíceis ou impossíveis de terem tal reconhecimento. Nesse momento nos defrontamos com um ponto importantíssimo: não é o caso de incluir mais “pessoas” dentro das normas, mas de se pensar como as normas fazem a atribuição de reconhecimento – e ainda, afirmamos, não é o caso de se incluir a norma, mas repensar a própria norma (como vimos, na seção anterior, no exemplo do casamento que Safatle nos aponta).

Butler afirma que o reconhecimento é um ato, entre, no mínimo, dois “sujeitos” em uma reciprocidade de reconhecer – em uma herança da dialética hegeliana. Em seguida retoma o termo *apreensão* para distingui-lo de *inteligibilidade* em que o primeiro é o conhecer que não é reconhecimento e o segundo seria aquilo que estabelece os limites do cognoscível. Sendo assim, postula que nem só por ser um ato de conhecimento é um ato de reconhecimento, mas que para se obter reconhecimento é necessário que uma vida seja inteligível como vida. “Assim, da mesma forma que as normas da condição de ser reconhecido preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas” (BUTLER, 2018, p.21). Porém, como vimos, principalmente no primeiro capítulo deste trabalho, a norma produz seu externo, como a inteligibilidade produz o ininteligível. Desse modo, o reconhecimento, podemos pensar, é sempre assombrado pelo não reconhecido³⁸. Butler aponta para o fato que:

³⁷ Safatle relembra que o uso do termo “pessoa” é problematizado por sua intrínseca relação com a propriedade (SAFATLE, 2014, p. 94).

³⁸ Então, nos questionamos, para que uma vida-reconhecida possa viver/morrer/ser passível à luto, uma “não vida” ou uma vida não reconhecida/não inteligível enquanto vida deve ter seu direito à vida, à morte, ao luto retirado?

(...) cada instância normativa é acompanhada de perto por seu próprio fracasso, e com muita frequência esse fracasso assume a forma de uma figura. A figura não reivindica um estatuto ontológico determinado e, embora possa ser apreendida como “viva”, nem sempre é reconhecida como uma vida. Na verdade, uma figura viva fora das normas da vida não somente se torna o problema com o qual a normatividade tem de lidar, mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir: está vivo, mas não é uma vida (BUTLER, 2018, p. 22)

Trazendo essa citação para a discussão dos sexo-gêneros divergentes, a binariedade homem/mulher está sempre acompanhada de seu fracasso, fracasso esse que são os gêneros que não correspondem ao sexo, tampouco aqueles sexo/gêneros que não correspondem à (hetero)sexualidade – ou seja, pessoas trans e/ou não-heterossexuais. Essas “vidas” não reconhecíveis como vida estão fora do enquadramento/moldura provido pela norma cis-hetero-binária; ao mesmo tempo que este “fora” é justamente o que delimita o “dentro”, recordando as discussões levantadas no primeiro capítulo – porém, quem está fora dos enquadramentos, é bom lembrar, não terá somente seu reconhecimento negado, mas estará na esfera do inimigo, da aberração, da patologia. As molduras, assim, não determinariam tudo que é cognoscível ou passível de reconhecimento. Algo sempre vai *transpassar* a moldura – encaramos isso de forma positiva, quanto mais falível os enquadramentos, melhor. Isto pois:

Quando esses enquadramentos que governam a condição de ser reconhecido relativa e diferencial das vidas *vêm abaixo* (...) torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente “reconhecido” como uma vida (BUTLER, 2018, p.29, grifo nosso)

Assim, a possibilidade do colapso das normas, dos enquadramentos ocorre a partir de sua construção mesma, é uma destruição intrínseca à construção. Posto, então, que algumas vidas sequer são reconhecidas, elas também não são presadas. Desse modo, esses seres são mais matáveis, ou seja, são alvos maiores de violências. Mas se não é uma vida, como pode ser perdida? Se não foi perdida, como pode ter o direito de ser chorada ou enlutada? Mas o que “luto” significa para Butler?

4.2.1 O luto como aquilo que nos une: vulnerabilidade e reconhecimento

Para a filósofa estadunidense, segundo Felipe Dutra Demetri (2018)³⁹, o luto é algo que, de certa forma, nos une. Por ser algo que todo ser tem em comum: a perda. O que pressupõe um alguém, ou melhor, um corpo que antes ali estava e que foi perdido, independente da causa dessa perda. Demetri mostra que a filósofa aponta para a vulnerabilidade social do corpo constituído socialmente em relação ao Outro (DEMETRI, 2018, p. 89). Partindo disso podemos pensar tanto a questão da *vulnerabilidade* quando a *relação* com o outro. O luto, portanto, revelaria essa relação. “(...) Um *eu* nunca é completamente separado de um *tu* ou de um *nós*” pontua Demetri (2018, p. 90). Somos frutos de uma dependência. “Eu sou porque nós somos”⁴⁰. Esse “eu” sempre é precedido por um “nós”, dessa forma, o relato que o “eu” faz de si mesmo ecoa as vozes de vários “nós” anteriores a ele.

Tudo isso que podemos chamar de “meu” é oriundo de uma relacionalidade anterior, não sendo, logo, *uma* *possessão*, mas precisamente *modos de despossessão*. A voz que emite um relato vacila nos ecos de sujeitos anteriores, então somos sujeitos mesmo durante – ou talvez somente em virtude de – um processo de dessubjetivação (DEMETRI, 2018, p. 90).

Ao se repensar as políticas acerca das lutas por direitos, que nesse momento se circundam de questões individuais, e levar em conta a despossessão que destaca uma relação com um outro, pode-se, também, repensar a violência. Vulnerabilidade e violência andam lado a lado. Justamente pelo fato de ser a violência aquela que ocorre quando se abusa da vulnerabilidade. A vulnerabilidade é algo comum a todo corpo, que está sujeito à interpelação do outro, ou seja, ela existe mediante o *reconhecimento* do outro. Assim, uma vida que não é nem reconhecida como vida não é apreendida, política e socialmente, como vulnerável; ainda, existem aqueles que se colocam em uma posição de invulneráveis⁴¹, como no caso de alguns países durante as guerras. É importante frisar que, para Butler, esse “eu” não é fixo, estático, à espera do reconhecimento do outro, mas um “eu” que se

³⁹ Em sua dissertação de mestrado intitulada *Corpos despossuídos: vulnerabilidade em Judith Butler* (2018).

⁴⁰ Antigo dizer africano; ubuntu.

⁴¹ Segundo Demetri, para Butler enquanto os “dominantes” apostam em invulnerabilidade, como o fechamento de fronteiras, o caminho é pensar que as fronteiras não circunscrevem a política e o corpo “por mero capricho”. Desse modo, “como sugere a filósofa, os estudos de raça, gênero e deficiência há muito comprovaram que a questão político-corpórea ultrapassa os próprios limites do corpo: não há nada de imanente na mulher que a torne inferior ao homem, o negro em relação ao branco, o deficiente e o típico. Há, isso sim, certos regimes de desigualdade que separam, demarcam, precarizam certos corpos. Mas, como corpos, eles resistem, perduram, de forma quase teimosa” (DEMETRI, 2018, p.123).

transforma. E essa vida que não é reconhecível enquanto vida, mais matável e não passível de luto é denominada pela filósofa como *vida precária*⁴².

A vida precária pressupõe uma relação, dialética, entre um “eu” e um “nós”. O que “eu” é, está intrinsicamente ligado ao que “eu” não é; há uma relação de dependência. Ao focarmos no “nós” ao invés do “eu” podemos pensar os “corpos despossuídos”.

4.3 “NOSSOS CORPOS ESTÃO MAIS ALÉM DE SI MESMOS”⁴³

Segundo Butler, em *Desposesión: lo performativo en lo político* (2013), a ideia de *desposseção* ocorre pelo encontro com o Outro, que surpreende ou desconcerta o “eu” (BUTLER, 2017, p. 18). Visto que:

A experiência em si não é simplesmente episódica, mas pode e deve revelar uma base de relacionalidade – não nos movemos simplesmente para nós mesmos, mas somos movidos por o que está além de nós, para os outros, mas também para o que está "fora" de nós . Por exemplo, somos movidos por outros de maneiras que nos confundem, colocando-nos fora do lugar, colocando-nos na posição de *despossuídos*; às vezes nem sabemos exatamente quem somos, ou o que nos move, depois de entrar em contato com outro ou com outro grupo, como resultado das ações de outra pessoa (BUTLER, 2017, p.18, tradução e grifo nosso)

Mas também podemos ter a ideia de ser despossuído a partir da perda de terra, da cidadania, ou seja, em que os “sujeitos” são alvos da violência normativa, a mesma que diz que vida é reconhecível como vida e qual não é. Nos dois sentidos, o sujeito está em relação com a norma e em relação de interdependência com os outros. Nesse vínculo entram tanto “outros” em um sentido estritamente social quanto ao pensarmos em que direitos a ter terra, cidadania e outros são perpassados por governos, esses que tem um certo poder de controlar quem terá acesso a esses direitos (BUTLER, 2017, p. 19). Desse modo,

(...) toda a vida se encontra neste sentido fora de si desde o começo, e esta "desposseção", no sentido forçado ou privativo, só pode ser entendida contraposta a este contexto. *Só podemos ser despossuídos porque já somos despossuídos*. Nossa interdependência estabelece nossa vulnerabilidade a formas sociais de privação (BUTLER, 2017, p. 19, tradução e grifo nosso)

⁴² *Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de a Assembleia* (BUTLER, 2018)

⁴³ (BUTLER, 2017, p. 75).

Nossos corpos sempre estão, portanto, interpelados por outros. Assim sempre somos despossuídos. Despossessão realizada pelo outro social, que me afeta (e que eu também afeto), pelas normas, com suas proibições, culpa, vergonha, desejos e amor, pelos poderes normativos, os quais são responsáveis pela distribuição de direitos – o território, a moradia, os meios de sobrevivência, entre outros – que é, por certo, desigual.

Segundo Athena Athanasiou, com quem Butler debate na obra citada acima, as normas de sexo/gênero são um dos grandes modos de despossessão. Assim, “quando articulo *meu* gênero ou *minha* sexualidade, quando pronuncio o gênero e a sexualidade que *tenho*, me inscrevo em uma matriz de despossessão, expropriação e afetação relacional” afirma Athanasiou (BUTLER, 2017, p. 76, tradução nossa, grifo da autora). Pensando aqui que esse “eu” que se articula, o faz em relação a um “outro”, que o reconhece ou não enquanto esse eu.

Ainda nessa linha, podemos lembrar o que a própria Butler falou em *Undoing Gender* (2004):

E assim, quando falamos sobre *minha* sexualidade ou *meu* gênero, como fazemos (e devemos), queremos dizer algo complicado com isso. Nenhum deles é precisamente uma possessão, mas ambos devem ser entendidos como *modos de ser despossuído*, modos de ser para o outro ou, na verdade, em virtude do outro. Não basta dizer que estou promovendo uma visão relacional do eu sobre uma visão autônoma, ou tentando redescrever a autonomia em termos de relacionalidade. O termo “relacionalidade” sutura a ruptura na relação que procuramos descrever, ruptura constitutiva da própria identidade (BUTLER, 2004, p. 19, tradução nossa, grifos da autora).

Ainda na mesma obra, a autora explicita que “como corpos, nós somos sempre algo mais, e algo outro, do que nós mesmos” (BUTLER, 2004, p. 25); os gêneros sempre se tornam gêneros (*becoming gendered*) para os outros.

O “eu” é sempre atravessado pelo outro que o desestrutura e o despossuí; como afirmamos na primeira seção desse capítulo, o “eu” se depara com aquilo que não consegue integrar no outro. Assim desestruturando as identidades que foram construídas sobre e para si mesmo. Então, integrar-se a essa força que pode despossuir os sujeitos é politicamente importante, “pois isto significa reconhecer minha dependência em relação ao que não controlo” (SAFATLE in BUTLER, 2017, p. 193). Sobre isso, Butler descortina:

Afinal, eu *sou* um gênero? E eu *tenho* uma sexualidade?

Ou será que o “eu” que deveria carregar seu gênero se desfaz por ser um gênero, esse gênero vem sempre de uma fonte que está em outro lugar e se dirige a algo que está além de mim, constituído em uma sociabilidade da qual eu não sou totalmente autor? Se for assim, então o gênero desfaz o “eu” que supostamente é ou carrega seu gênero, e essa desfeita faz parte do próprio significado e da inteligibilidade desse “eu”. Se eu afirmo “ter” uma sexualidade, então parece que existe uma sexualidade para eu chamar de minha, para possuir como um atributo. Mas e se a sexualidade for o meio pelo qual estou despossuído? E se for investido e animado de outro lugar, mesmo que seja precisamente meu? Não se segue, então, que o “eu” que “teria” sua sexualidade é desfeito pela sexualidade que afirma ter, e que sua própria “reivindicação” não pode mais ser feita exclusivamente em seu próprio nome? Se sou reivindicado por outros quando faço minha reivindicação, se o gênero é para e de outro antes de se tornar meu, se a sexualidade implica uma certa despossessão do “eu”, isso não significa o fim de minhas reivindicações políticas. Significa apenas que, quando alguém faz essas reivindicações, está fazendo-as por muito mais do que a si mesmo (BUTLER, 2004, p. 16, tradução e grifo nosso).

Sobre a questão das reivindicações podemos pensar todos aqueles que caminham ou entram em lugares os quais são indesejados – locais em que historicamente não deveriam caminhar, entrar, estar –, é um indivíduo que está ali caminhando, entrando, assumindo o risco de fazê-lo, mas com ele está toda a categoria social que representa; é um “eu” que traz um “nós” (BUTLER, 2018, p. 54)⁴⁴. Aquilo que o “eu” reivindica não é feito somente para ele, mas para o “nós” que ecoa sobre esse eu. Precisamente, a reivindicação mais geral seria a de que todas as vidas tenham igual direito a serem vividas.

Dessas ideias podemos retirar a noção de ao invés de se pensar em “identidades” – fixas, estáticas, estáveis –, devemos pensar em *alianças*, como Butler expressa: “(...) proponho nos lembrarmos de que o termo *queer* não designa identidade, mas aliança, e é um bom termo para ser invocado quando fazemos alianças difíceis e imprevisíveis na luta por justiça social, política e econômica” (BUTLER, 2018, p. 73). Alianças entre Trans binários e não-binários, gays, lésbicas, bi/pansexuais, negros, indígenas, pessoas em situação de rua, encarceradas, PCDs, integrantes do MST e MTST⁴⁵, entre muitas outras “vidas”, inclusive a de animais não-humanos, que não são completamente abarcadas pelas condições de reconhecimento pelas normas, vidas que não podem ser “perdidas” já que nunca

⁴⁴ Ver *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2018)

⁴⁵ As siglas significam, respectivamente, Pessoa com Deficiência (PCD), Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST).

foram realmente apreendidas como vidas, por isso podem ser violentadas e matáveis, que não são passíveis à luto. Porém não como forma de levar todas para o mesmo barco da “vida não vivível”. A ideia seria a reivindicação da “vida igualmente possível de ser vivida” (BUTLER, 2018, p.71). Assim, temos como horizonte uma política das alianças, com (micro)transformações sociais conjuntas.

Dessa forma, concordamos com Paul B. Preciado quando afirma⁴⁶ que “(...) as práticas de dissidência me interessam muito mais do que a identidade (...) me interessa mais o que chamo de alianças sintéticas” (PRECIADO, 2022, n.p). Não nos preocupemos, portanto, com identificação, se somos homens ou mulheres, mas com a rejeição das identidades fixas e da coerção normativa, que nos faz desejar e repetir a norma binária cishetero (PRECIADO, 2020, p. 316). Mas com as (possibilidades de) alianças que se pode fazer. Lembrando o dizer africano, “eu sou porque nós somos”. Nossa prática deve se basear em um desobedecer às regras de sexo-gênero (PRECIADO, 2020, p. 316) – certamente, sem que se crie novas regras.

Portanto, brindemos à desobediência.

⁴⁶ Em entrevista com June Fernandez para *Pikara Magazine* (2022).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como forma de iniciar essas considerações finais, resgataremos a pergunta norteadora deste trabalho, a saber: como a binariedade de gênero, homem e mulher, foi construída para controle sociopolítico? Se analisarmos nossa dissertação, fomos para um caminho completamente diferente. Como apontado na introdução, a ideia inicial seria um debate entre Judith Butler e Michel Foucault, mais especificamente entre suas noções, respectivamente, de gênero e de poder, a fim de compreender, a partir da chave foucaultiana, como o controle se estabeleceria no que diz respeito às questões de gênero. Primeiramente me mantive em minha “zona de conforto”, dando quase como uma continuidade ao meu TCC, analisando sexo, gênero e sexualidade e corpos em Butler. Mas, enfim, a vida e a pesquisa, que por muito não se desassociam, nos levam por caminhos diferentes dos planejados.

Foi assim que, depois de me *encantar* com algumas aulas da minha orientadora na época, Juliana Fausto, sobre Silvia Federici, decidi incluir ao trabalho a acentuação da binariedade na “transição” para o capitalismo. Toda a ideia da performatividade butleriana colocada em uma exemplificação máxima, material, quando citamos os corpos violáveis, estupráveis das mulheres. Essa dominação da pessoa que é “mulher”, pelo Estado e pelos homens, seu corpo enquanto público, que chega ao auge de se torturar, afogar, queimar vivas as “bruxas” em prol desse domínio. Um tempo depois, em uma escrita paralela, uma tentativa de publicação em revista, pesquisava sobre colonização em relação às categorias de sexo/gênero e, em meio a esses estudos, cheguei a Maria Lugones e suas ideias de colonialidade de gênero, de sistema de gênero moderno/colonial e em Oyèronké Oyèwùmí com a rejeição de tais categorias aplicadas às comunidades lorubás do Sudoeste da Nigéria, as quais eram, anteriormente a todo esse processo, regidas por classificações relativas e relacionais de senioridade. Decidimos então incorporar tais pesquisas ao segundo capítulo.

Esses dois capítulos, “O sexo/gênero, a (hetero)sexualidade e o corpo” e “Capitalismo, colonização e gênero” são, a meu ver, as seções que mais respondem, em partes, à pergunta inicial. A binariedade de gênero se constrói histórico-socialmente e, ainda, econômica e moralmente, em contextos específicos, a partir de uma bem elaborada normativa cis-heterossexual – a santíssima trindade: sexo-gênero-desejo –, de sistemas sociais, econômicos e morais/religiosos que

criam/acentuem formas engendradas (engeneradas) de se viver. Tentamos mostrar alguns modos como as normas e os sistemas atuam, em lugares e épocas específicas.

Se, então, enxergamos essa norma e como ela é instaurada, qual seria a saída desse “cis-tema”? O último capítulo, “o reconhecimento, a vida reconhecível e a despossessão”, é, portanto para mim, uma busca por essa saída. Pensar questões de reconhecimento não foi a minha primeira escolha, mas depois de tempos de inquietação, meu psicanalista me recomendou a leitura de Vladimir Safatle para repensar questões de identidades estáticas. Assim, como um novelo de lã que finalmente achamos a ponta, fui puxando o fio e as noções foram se interligando, entre o reconhecimento antipredicativo do pensador brasileiro e as ideias de Butler sobre a vida reconhecível enquanto vida e, portanto, passível de ser enlutada, luto esse que é comum a todo sujeito e que revela o “nós” que ecoa do “eu”, esse “nós” que é vulnerável e vive em relacionalidade, mostra que “eu” nunca é posse, mas despossessão. Essa despossessão demonstra como as reivindicações nunca são feitas para si mesmo, sempre para o “nós”, dessa forma, além de pensar em um sentido de despossessão de si, também pensamos em políticas de aliança, ainda a partir da filósofa com um toque de Paul B. Preciado. Com o espanhol ainda [nos] propomos à desobediência de sexo/gênero.

Essa dissertação foi como a gestação de uma Salamandra Alpina, que dura em média 38 meses. Foi desgastante e duradoura. Me vi, enlouquecido, em meio a uma pandemia cursando um mestrado que não conseguia terminar. Iniciei na pós-graduação com todo o entusiasmo de jovem pesquisador. Ganhei uma bolsa de estudos. Fiz as disciplinas obrigatórias e eletivas, participei de congressos. Tive episódios bipolares que me impediam de progredir na pesquisa. Acabou a bolsa. Trabalhei no comércio em época de festas, o que novamente impediu de progredir, mas agora por falta de tempo. Fiquei em casa e tive episódios bipolares novamente, que duraram meses, se revezando entre si. Trabalhei em escolas, tive crises de pânico que me fizeram sair da educação. Em todo esse período meu pai foi internado mais de uma vez e, em todas elas, eram visitas em hospitais, noites em sua casa a fim de monitorá-lo, entre outros. Além de uma casa para manter e cuidar. Não digo isso como uma desculpa, digo isso como uma constatação que a academia *adoece* os pesquisadores. Eu ainda me sinto sortudo, pois tenho rede de

apoio e no primeiro sinal de perigo pedi ajuda – faço acompanhamento com psicanalista e psiquiatra. Além dessa parte mais concreta da vida, a parte abstrata da pesquisa não saiu exatamente como eu gostaria. Mas, pelo menos, saiu. Com muito choro, dor de cabeça, noites não dormidas, muito além dos prazos, mas saiu. Essa dissertação foi como a gestação de uma Salamandra Alpina e eu, finalmente, pari.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, I. L. **Do signo ao discurso**: Introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BARBOZA, A. A. A Reificação na Cultura: um modo de não reconhecimento. In **Direitos Humanos e Sistema Socioeducativo**: a produção de transgressão como modo de resistência ao desamparo capitalista. Dissertação (mestrado), PUCPR, Curitiba, 2021.

BENTO, B. **A Reinvenção do Corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

_____. Na Escola se Aprende que a Diferença faz a Diferença. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(2): 336, maio-agosto/2011.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Corpos que importam**. Tradução de Veronica Daminelli, Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.

_____; ATHANASIOU, A. **Desposesión**: lo performativo en lo político. Tradução nossa. 1 a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017.

_____. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Undoing gender**. Routledge. 2004. 284 pp. Tradução nossa.

_____. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. pp 173-196

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de Assembleia. Tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. 1a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Your Behavior Creates Your Gender**. Big Think, 2011. Entrevista concedida a Max Miller. Tradução nossa. Disponível em: <<http://bigthink.com/videos/your-behavior-creates-your-gender>>. Acesso em: 15 jul. 2020.

_____. **Os atos performativos e a constituição do gênero**: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Edições Chão da Feira. Cadernos de leitura, n. 78, 2018.

_____. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 249-274, 2014.

CARVALHO, P. R. **O corpo sexuado nas relações de poder**. R. Inter. Interdisc. INTERthesis, Florianópolis, v.15, n.2, p.56-72 Set.-Dez. 2018. Disponível em: <

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2018v15n3p56>>. Acesso em: fev. 2020.

COSTA, C. L. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Fragmentos**, número 39, p. 045/059 Florianópolis/ jul - dez/ 2010.

CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, **Identity Politics, and Violence Against Woman of Color**, n. 43, p. 1241, 1991. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/mapping-the-margins-intersectionality-identity-politics-and-violence-against-women-of-color-kimberle-crenshaw1.pdf>> Acesso em: jan. 2021.

CURIEL, O. **La Nación Heterossexual**: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá, Colombia: Impresol Ediciones, 2013.

DEMETRI, F. D. **Corpos Despossuídos**: Vulnerabilidade em Judith Butler. Dissertação de mestrado. UFSC, 2018.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução de coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

_____. **Salários Contra o Trabalho Doméstico**. Nova York, 1974. Disponível em: <<https://docero.com.br/doc/e1858v>>. Acesso em: out. 2020.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 20ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HARAWAY, D. Manifesto Ciborgue: Ciência, Tecnologia e Feminismo-Socialista no Final do Século XX. In: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2 ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

_____. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cedernos Pagu**, n. 22, p. 201-246, 2004.

LAQUEUR, T. **Inventado o sexo**: corpo e gênero dos gregos até Freud. Rio de Janeiro: Editora Relume- Dumará, 2001.

LIMA, H. T. de. Não-binariedade: uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero. **Revista Seara Filosófica**, Número 21, Inverno/2020, pp. 170-184.

LOURO, G. L. Gênero. **Sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ, Vozes, 1997. p. 14-36.

_____. Gênero, sexualidade e educação: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. **Educação em Revista**. Belo Horizonte. n. 46. p. 201-218. dez. 2007.

_____. Teoria Queer: uma política pós identitária para a educação. **Estudos Feministas**, ano 9, 2/2001.

MARIANO, S. A. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.

MASO, T.F.; L. D. OTERO; Graças, S. Gênero, Raça e Colonialidade na América Latina: um debate à luz de Maria Lugones e Silvia Rivera Cusicanqui. Disponível em: http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/MASO%20et%20all.%20TRABALHO%20COMPLETO.pdf. Acesso em: Fevereiro de 2022.

MARX, K; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução de Marcos Aurélio Nogueira; Leandro Konder. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. A Chamada Acumulação Primitiva. In: MARX, K. **O Capital**, v. 1, 2. ed. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1986.

MENDES, C.L. **O corpo em Foucault**: superfície de disciplinamento e governo. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, n. 39, p. 167-181, Abril de 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/17993>>. Acesso em: mar. 2021.

MIGNOLO, W. D. A desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e identidade**, no 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, W. F. Oyèrónké Oyewùmí: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata: R. Intern. Fil.**, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.

OYĒWÙMÍ, O. **La invención de las mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017.

_____. **Conceptualizing Gender**: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. Codesria Gender Series, v. 1, Dakar, Codesria, 2004, p. 1-8.

PLUMWOOD, V. The politics of reason: Towards a feminist logic, **Australasian Journal of Philosophy**, v. 71, n. 4, p. 436-462, 1993. Tradução de Juliana Fausto. Inédita.

PRECIADO, P. B. **A importância de chamar-se Paul**. Entrevista concedida à Dolores Curia, 2015. Tradução de Bryan Willian Axt. Disponível em: <https://medium.com/@bryan_axt/a-import%C3%A2ncia-de-chamar-se-paul-a4bfaa1e21f6> Acesso em: nov. 2020.

_____. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Tradução Eliana Aguiar; Prefácio Virginie Despentes. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de El Pensamiento Heterossexual. CÓRDOBA, D.; SÁEZ, J.; VIDARTE, P. **Teoría Queer: Políticas Bollerías, Maricas, Trans, Mestizas**. Barcelona: Editora Engales, 2005. pp. 111-133.

_____. **Manifesto Contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2017.

_____; BUTLER, J. Entrevista. **Revista Têtu**, n. 138, s/n, 2008. Tradução de Artillería Inmanente. Disponível em: <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/04/15/judith-butler-y-beatriz-preciado-en-entrevista-con-la-revista-tetu/>> Acesso em: 28 jul. 2017.

_____. Entrevista a June Fernández. **Pikara Magazine**. Tradução nossa. Disponível em: <<https://www.pikaramagazine.com/2022/03/me-interesan-alianzas-no-generan-identidad-sino-proyectos-transformacion-social/>> Acesso em: dez. 2022.

PORCHAT, P. **Um corpo para Judith Butler**. Periódicos, Salvador, n. 3, v. 1, mai.-out. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/14254>>. Acesso em: fev. 2021.

PRINS, B.; MEIJER, I. C. **Como os corpos se tornam matéria**: entrevista com Judith Butler. Rev. Estud. Fem. vol.10 no.1 Florianópolis Jan. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100009>. Acesso em: mar. 2021.

REA, C. A. Redefinindo as fronteiras do pós-colonial. O feminismo cigano no século XXI. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(1): 422, janeiro-abril/2017.

RICH, A. Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica. Tradução de Carlos Guilherme do Valle. **Revista Bagoa**, n. 5, p. 17-44, 2010.

RUBIN, G. **O tráfico de mulheres**: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo. 2012 Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1919/OTraficoDeMulheres.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em: nov. 2020.

_____. **Pensando o Sexo**: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade. Tradução de Felipe Bruno Martins Fernandes. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sex_o.pdf?seq>. Acesso em: nov. 2020.

RODRIGUES, C. A permanência do problema da materialidade do corpo em Judith Butler. In: **Lendo Judith Butler**: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares / organização Ricardo Prata Filho e Thais de Bakker Castro. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021.

SAFATLE, V. **Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento**. Lua Nova, São Paulo, 94: 79-116, 2015.

_____. Curso Integral: Erotismo, sexualidade e gênero. Disponível em: < https://www.academia.edu/8674660/Curso_Integral_Erotismo_sexualidade_e_g%C3%AAnero_sobre_Bataille_Foucault_e_Judith_Butler_2014>. Acesso em: nov. 2022.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES** [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012. URL : <http://journals.openedition.org/eces/1533>.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, Astra. **Examined life**: philosophy in the streets. Documentário, 87 min. Canadá, 2008. Judith Butler & Sunaura Taylor. Tradução nossa. Disponível em: < www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE>. Acesso em: fev. 2021.

TORR, D. **Man for a day, woman for a day**. Palestra proferida no TED Talks, 19 abril de 2016. Tradução nossa. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=paBsyBY_-dA&t=38s >. Acesso em: mar. 2020.

TREUT, M. **Gendernauts: A Journey Through Shifting Identities**. 1999. Tradução nossa. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=vq_VB6Jvvkg&t=3s>. Acesso em: mar. 2020.

VERGUEIROS, V. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. **Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero** [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270.

WITTIG, M. **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. 2. ed. Tradução de Javier Sáez e Paco Vidarte. Barcelona: Editora Egales, 2006.

Yazbek, A. C. 10 Lições sobre Foucault.. 6.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

