Ederson Luís da Silveira

ÉDIPO (NÃO É) REI:
FOUCAULT, BUTLER E O SEXO EM DISCURSO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Linguística
Orientador: Prof. Dr. Fabio Luiz Lopes da Silva

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silveira, Ederson Luís da
Édipo não é rei : Foucault, Butler e o sexo em discurso / Ederson Luís da Silveira ; orientador, Fabio Luiz Lopes da Silva - Florianópolis, SC, 2016.
120 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós Graduação em Linguística.

Inclui referências

1. Linguística. 2. Linguística. 3. Michel Foucault. 4. Judith Butler. 5. Psicanálise. I. Lopes da Silva , Fabio Luiz. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III. Título.

Ederson Luís da Silveira

ÉDIPO NÃO É REI:

FOUCAULT, BUTLER E O SEXO EM DISCURSO

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de "Mestre em Linguística" e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Linguística.

Florianópolis, 22 de fevereiro de 2016.

_____

Prof. Dr. Heronides Maurílio de Mello Moura
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Linguística

Banca Examinadora:

_____

Prof. Dr. Fábio Luiz Lopes da Silva
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGLing

_____

Prof. Dr. Atílio Butturi Júnior
Membro interno
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGLing

_____
Profa. Dra. Cristine Görski Severo
Membro interno
Universidade Federal de Santa Catarina – PPGLing

_____
Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin
Membro externo
Universidade Estadual Paulista – PPGLing e LP

Dedico este trabalho aos deslegitimados e abjetos que vivenciam na pele os efeitos da serpente fascista que se (re)produz cada vez mais mundo afora.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a Deus por ter emergido na minha vida por meio de pessoas, alegrias, dificuldades, surpresas, dores, desesperos e incredulidades. Por ter sido um deus menino que ao invés de se ocultar em altares suntuosos esteve ao meu lado sorrindo comigo e sentando à beira do caminho quando o cansaço e o desanimo se fizeram presentes.

Agradeço ao meu pai (*in memorian*) que se tornou encantado em 2001 e permanece todas as noites sorrindo para mim através das estrelas, mesmo quando elas não aparecem; por ter sido meu primeiro professor a ensinar que gentilezas não são moedas de troca e não servem às astúcias do capitalismo utilitarista.

À minha mãe e ao meu padrasto pela torcida e pelo orgulho que sentem, orgulho este que é recíproco e me faz seguir adiante. Ainda iremos partilhar muitas realizações juntos. À mãe por ser esta guerreira que me inspira, que me ensinou a ser independente e que, sem muitas palavras, me ensinou a não desistir; ao Fábio, padrasto e amigo de todas as horas, por cuidar bem dela e por estar por perto. Qualquer homenagem seria ínfima perto da gratidão que tenho em ver que vocês se escolhe(ra)m dia após dia para cuidar um do outro.

À Olívia Amaro, madrinha octogenária com alma de criança, que a vida me permitiu escolher depois de grande por ser uma luz que me ilumina os passos com a lembrança de seus olhos brilhantes, seu abraço aconchegante e as palavras ditas com sabedoria quando eu mais necessitei.

Aos meus irmãos e minhas irmãs, Nathan, 12, Leonardo, 9, Aline, 24, e Magueli, 30, por suportarem a distância e pela saudade partilhada, saudade esta que se exprime cada vez que nos vemos, que partilhamos instantes juntos. É para mim uma dádiva ter vocês em minha vida porque o que sou e o afeto que habita em meus atos eu devo a vocês, à presença vibrante em mim, ao carinho que não se esgota e saber que estão bem é o que mais me alegra. O mano distante que perdeu aniversários e datas especiais e que desde 2010 demora a aparecer nunca deixou de agradecer por vocês existirem.

À Rosária, à Goreti e ao seu Acelino por tornarem possível que eu cursasse Letras na Universidade Federal do Rio Grande. Ao Leandro pelas caminhadas, discussões ao ar livre e enunciados politicamente incorretos nos instantes de descontração que estreitaram os laços: a apresentação em grupo do primeiro ano do curso não vai ser esquecida

tão cedo. Á Marileda, à Joseline, à Janice e tantos outros professores que me acompanharam de longe mesmo depois de tanto tempo, pelas palavras de carinho e por torcerem por mim e acreditarem que eu chegaria no doutorado um dia. À Francine, por ter acreditado em mim quando eu achava que era impossível seguir adiante e continua por perto depois de tanto tempo. Ao Oscar, à Cris, à Eliana, à Dulce, à Elaine, à Marisa, à Joice, ao Fornos, ao Mauro, à Darlene, ao Raimundo e aos professores da família FURG e também a cada uma das funcionárias da equipe de limpeza que todas as vezes em que eu trabalhava no Núcleo de Estudos de Língua Portuguesa da universidade iam me visitar levando chimarrão, risadas e palavras de incentivo. À Mônica e à mãe dela, pela recepção, pelos banquetes megalômanos e pelas risadas que tornam Foz uma cidade inesquecível. A cada um dos que conheci direta ou indiretamente durante a graduação dedico este trabalho.

À Tati porque cuidou e se fez presente na vida da mãe, à Lemoa porque não cessou de mostrar que amizade não se deixa corroer com os anos, ela intensifica os laços. À Ângela, por causa das cucas deliciosas – é brincadeira – por ser o elo com a família do meu padrasto que mais gosto por causa da acolhida inesgotável e por ser uma pessoa incrível. À família Antoni porque me conheceram desde que eu era criança e não cessaram de me surpreender com seu carisma, com sua maturidade e as palavras de entusiasmo, Janice e Miguel, Patrícia e Henrique, pessoas que levo comigo onde quer que eu vá e torço para que sempre estejam bem. Obrigado por se fazerem próximos.

À Rafaella, amiga número 1 e irmã que o coração permitiu escolher e lá se vão quase 6 anos de uma amizade que é realmente um amor que nunca morre, que nos torna melhores, que aproxima distâncias geográficas. Não tem como não lembrar de ti que me acompanha desde a graduação, carioca mais germanizada de todas.

Ao Francisco Vieira porque desde 2012 acompanhamos a vida acadêmica um do outro, discutimos projetos juntos, dialogamos, brigamos, nos tornamos próximos e cada vez mais presentes. Se tem alguém que me ajuda a modificar a mim mesmo e encontrar e encarrar desafios na escrita, com certeza este alguém és tu, guri. E pensar que estou na reta final do mestrado e tu concluindo o doutorado em períodos bem próximos. Se a academia é feita de farpas, ela também pode ser feita de trocas e enriquecimentos mútuos. Abraços para além do *lattes* foram contínuos no contexto desta amizade que já completa 4 anos de existência e com certeza virão outros mais. Obrigado pela paciência e por estar por perto.

À Vanessa, blumenauense favorita, por me ensinar que a pós-graduação é mais do que currículos, egos inflados e disputas, à Mitrá porque é um ser iluminado que apareceu na hora certa. Ao Borges, à Marcela, à Cristina, à Charlene, ao Fidele, à Ezra, ao Anderson pelos instantes de fruição e abertura às alteridades teóricas para além de "gavetas" e compartimentos acadêmicos habituais. Ao doce e gentil Edilson que não cessou de rezar e torcer para que tudo desse certo e respeitou meus silêncios (quase) intermináveis. À Maria de Fátima, ao Lucas Lopes, ao Agnaldo, ao Renato e ao Felipe por me motivarem lembrando que eu teria competência para escrever este texto mesmo quando eu não acreditava ser possível gerá-lo. À Luciane de Paula porque aprendemos juntos vivenciando que teoria e prática devem estar coerentemente unidas para que a ética exista para além dos discursos estéreis que existem aos montes por aí. Ao Fabrício por suas postagens instigantes que me trouxeram inspiração em diversos momentos em que eu não sabia como seguir adiante na escrita.

Ao Flávio que, mesmo sabendo que não poderia estar presente na defesa, anotou na agenda o dia e o horário. Ao Francis porque sua presença ilumina a vida dos que estão próximos e a leveza que traz consigo é insubstituível. À Edilene e família (pestinha favorita), à Cris, à Patrícia Régia, à Leila, à Lailsa, ao casal da rede, ao Marden, à Mannu, ao Mateus, à Jennifer, à Micaeli, à Aquelle, à Andréia Jociane porque os anos não nos distanciaram e sabem que podem aparecer quando puderem e a vida continuará nos brindando com proximidades recíprocas. Ao Guilherme pela tranquilidade e por ser alguém com quem quero manter contato não importa onde estejamos. Ao Vinícius porque entre idas e vindas aprendemos a respeitar as bipolaridades alheias (e tem sido divertido). Obrigado por permanecerem em minha vida mesmo depois de tantos anos. Ao Bruno Nascimento que, mesmo aparecendo recentemente, já considero pacas. Ao pessoal do FORMATE, principalmente à Jussara Midlej que tão bem me acolheram na família formada de membros tão queridos e da qual me orgulho de fazer parte. Ao Felipe por causa da admiração que tenho por ele, pela sua garra, pela determinação constante e por desejar evoluir como pessoa e como profissional, por ser o amigo mais medieval de todos que espero ter ao meu lado por muitos e muitos anos.

Ao Thiago porque apareceu na hora certa quase aos 45 min do segundo tempo e foi enfático, humilde e ganhou um admirador. O esclarecimento, felizmente, existe para além dos egos acadêmicos e pode estar próximo da humildade em reconhecer que o aprendizado é constante e os esforços de modificar aprendizagens e saberes podem ser

praticados ininterruptamente. E que, de vez em quando, tão importante quanto se esforçar é sair um pouco para arejar a cabeça e deixar o cérebro descansar. Não posso deixar de lembrar que o bar do Arante aguarda tua visita aqui na ilha. Ao João Paulo pelo convite em participar de discussões butlerianas para além das proposições da filósofa do gênero como categoria política. Ao Fábio Leonardo, amigo e historiador que admiro, porque me tranquilizou em diversos momentos e com quem partilhei conversas e proximidades. Aprendemos juntos – em momentos diferentes e a partir de experiências singulares - a rir das solenidades aprioristicamente disseminadas por aí e martelamos palavras, ideias e desconfianças sobre o mundo que nos cerca juntos. Minha sede de ir além não seria a mesma sem nossas conversas.

À prima Josiane pela coragem, pela determinação e por acreditar nos sonhos desde cedo e não desistir deles; à prima Fabiana por provar a todos a sua capacidade, por ser a melhor enfermeira que existe e porque ambas são as primas de que mais me orgulho. Agradeço por me fazerem lembrar que quando a gente cansa demais de ir em busca dos nossos sonhos pode acontecer de eles suavemente virem em nossa direção. *Carpe diem*, gurias. Obrigado por existirem.

À Tereza por ser uma tia batalhadora, a toda a família por existirem porque, mesmo em meio às diferenças, nos encontramos em um belo churrasco de final de semana com direito a boas risadas e muito tempero. À tia Niti, à Janete, aos filhos de ambas, porque me trazem lembranças de meu pai, porque eu percebo na simplicidade e na fartura das mesas cheias que eu tenho orgulho de fazer parte da nossa família que está sempre pronta para, a cada nova roda de chimarrão, encontrar motivos para seguir adiante ou para rir dos problemas e fazer notar que o mundo é muito maior que o nosso umbigo.

Ao Gean, por ter me aturado por tanto tempo com livros, falas, quadros repletos de chamadas de revistas, calendários apertados e ansiedades partilhadas. Porque é alguém que eu admiro, o engenheiro mais altruísta que conheço e também agradeço por estar próximo e torcer por mim assim como eu torço que o doutorado lhe possibilite colher muitos frutos de seu empenho e disciplina. Por ter me ensinado e permitido que discutíssemos juntos e por ter me possibilitado conhecer o pessoal do laboratório que são pessoas fantásticas e tornaram o ano de 2015 único e insubstituível. Por ter me escutado falar em discurso, texto, ensino, gênero (social), Butler e Foucault mais vezes do que qualquer pessoa aguentaria. É com certeza uma das pessoas que vou guardar comigo para o resto da vida.

À Ana Paula, aprendiz de comissária de bordo paulista e gentil, por me aturar e por tantas trilhas cidade afora que me ajudaram a abstrair e arejar a mente quando o peso das responsabilidades havia se acumulado demais. Ainda completaremos todas as trilhas de Floripa um dia. Ao Thiago Tomaz e ao George Lima, amigos de poucas conversas e muita presença, obrigado por me acompanharem até aqui. Ao Samuel por acreditar que a academia pode ser muito mais do que repetições estéreis e puxa-saquismos, o meu respeito e minha admiração. Dialoguemos cada vez mais, guri. A tantos outros que não foram aqui mencionados, mas que se fizeram presentes em cada momento e com quem eu partilhei instantes, desconstruções e deixei um pouco de mim consigo.

Aos membros da banca - Rosário, Cristine e Atílio - que aceitaram o convite para fazer parte desta etapa de minha formação porque a presença de cada um é imprescindível para avaliar os resultados do trajeto de um andarilho que ainda tem muito que aprender. À Rosário, principalmente, por estar por perto quando eu precisei para me dizer palavras doces de incentivo: a academia carece de pessoas que levem adiante gentilezas e altruísmos genuínos. Aos professores com quem convivi, direta ou indiretamente, cuja estupidez, egocentrismo e vaidade acadêmica e hipocrisia oculta pela verborragia de palavras bonitas me ajudaram a aprender como eu não quero ser como profissional.

Ao Fábio, orientador zaratustriano, pela inspiração constante, pela fala sempre enfática e certeira, pelas risadas e por ser um dos professores que mais admiro no Programa de Linguística. Pela paciência, pelas reuniões, por me auxiliar a encontrar autoria em meio à surfagens teóricas, por me possibilitar escolher um tema que me afeta e que me instiga e por ser motivador, mesmo involuntariamente, e mostrar na prática que a fronteira pode ser vista em termos heideggerianos, não como um lugar onde algo termina, mas onde algo passa a se fazer presente.

De que valeria a obstinação do saber se ela apenas garantisse a aquisição de conhecimentos, e não, de uma certa maneira e tanto quanto possível, o extravio daquele que conhece?

(FOUCAULT, 2004a, p. 196-197)

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo- é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída. O papel do intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas.

(FOUCAULT, 2004c, p. 295).

RESUMO

O presente trabalho busca trazer contribuições para problematizar a edipianização dos sujeitos na contemporaneidade. Desse modo, a partir de uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico serão apresentadas reflexões que visem apresentar aproximações e distanciamentos entre Michel Foucault e Judith Butler, sobretudo quando ambos os filósofos se debruçam acerca da questão da psicanálise como um dispositivo de sexualidade no Ocidente. As reflexões apontam para o fato de que sexualidade, aliança e reprodução humana foram se dissociando profundamente nas últimas décadas. Dessa forma, o desmantelamento do Édipo continua sendo pertinente para que se possa pensar ultrapassando a estruturação da família burguesa heterossexual como matriz reguladora de subjetividades.

Palavras-chave: Sexualidade. Psicanálise. Diferença sexual.

ABSTRACT

This paper seeks to bring contributions to discuss the production of Oedipus in the subject in contemporary times. Thus, from a qualitative research of bibliographical nature will be presented reflections aimed at presenting approaches and distances between Michel Foucault and Judith Butler, especially when both philosophers address on the subject of psychoanalysis as a device of sexuality in the West. The reflections point to the fact that sexuality, alliance and human reproduction have been dissociating deeply in recent decades. In this way, the dismantling of the Oedipus remains relevant to thinking about overtaking the structuring of the bourgeois family straight as array of regulatory subjectivities.

Keywords: Sexuality. Psychoanalysis. Sexual difference.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 21
2 PREÂMBULOS PARA PENSAR AS RELAÇÕES ENTRE SEXO E A VERDADE.....25
3 COLOCANDO O SEXO EM DISCURSO: FOUCAULT E A PSICANÁLISE ENTRE TENSÕES EAMBIGUIDADES.....37
4 BUTLER E A PSICANÁLISE: GÊNERO COMO CATEGORIA POLÍTICA 51
5 BUTLER E FOUCAULT: ENTRECRUZAMENTOS E PROBLEMATIZAÇÕES..... 63
6 MAS AFINAL, O QUE O ÉDIPO E A ANTÍGONA TÊM A VER COM ISSO? 91
7 NAS TRILHAS DA (IN)CONCLUSÃO OU NOTAS PARA PENSAR EM UMA VIDA NÃO FASCISTA 97
8 PRODUÇÃO TÉCNICO-CIENTÍFICA DECORRENTE (DIRETA OU INDIRETAMENTE) DA EXECUÇÃO DESTE TRABALHO.....105
9 REFERÊNCIAS 107

1 INTRODUÇÃO

Aos 24 de setembro de 2015, a câmara dos deputados do Congresso Nacional Brasileiro aprovou um documento que ficou conhecido como o **Estatuto da Família**. O documento postula que família se define pela união de um homem com uma mulher por meio de casamento ou comunidade formada por qualquer um dos pais com filhos. Foram 17 votos favoráveis e 5 contrários[1]. Carla Rodrigues (2015, p. 33) menciona este evento como exemplo para situar o não reconhecimento de determinadas relações de parentesco como relações familiares legítimas "[...] funciona como a estratégia necessária para afirmar uma normatividade a partir daquilo que não se enquadra no padrão normativo". É importante lembrar que o Código Civil de 1916 vinculava família à mesma estrutura. Nesta versão anterior, ao homem cabia lugar de destaque na hierarquia familiar. Após 1916, o estatuto de 2002 estabeleceu, com alguns avanços, portanto, a igualdade de direitos e deveres entre os cônjuges. As mudanças na sociedade com as frequentes legalizações de uniões homoafetivas e casamentos homossexuais pelo mundo ajudavam a corroborar a constatação de que o parentesco poderia ser pensado para além da heterossexualidade (BUTLER, 2003), o que levou ao questionamento do Estatuto da Família tal como tinha sido apresentado desde 2002 pelos conservadores. Vale mencionar que em novembro de 2014, uma proposta de Estatuto das Famílias (no plural, não mais no singular) previa a ligação de padrasto com enteado e da união homoafetiva, por exemplo, como famílias legítimas (sic)[2]. Antes de prosseguirmos, podemos nos ater a outro exemplo também ocorrido no ano de 2015.

Em 27 de outubro, a revista Galileu divulgou, na página online do *facebook* da revista (que tem tiragem impressa), o novo projeto gráfico e o tema da capa da edição que viria a seguir: identidade de gênero. Como repercussão desta divulgação de temática, não foram poucos os comentários favoráveis e contrários. Pode ser mencionado, por exemplo, que a revista foi criticada por ter abordado (sic) o assunto. Ódio, preconceito e ignorância foram distribuídos a granel nos mais de 1700

[1]Disponível em: http://www.cartacapital.com.br/blogs/parlatorio/comissao-aprova-conceito-de-familia-como-uniao-entre-homem-e-mulher-8893.html

[2] Disponível em: http://www12.senado.gov.br/jornal/edicoes/2014/11/06/projeto-de-lei-admite-familia-homoafetiva

comentários postados na página da revista, o que levou a página virtual de divulgação a elencar 20 comentários absurdamente apreendidos entre os que foram postados em uma matéria intitulada *20 comentários que provam que nossa capa sobre gênero é necessária*[3].

Na capa da Galileu[4], mencionada no parágrafo anterior, um corpo masculino em movimento é exibido nu apresentado de perfil como se estivesse indiferente a quem o observasse e como que inserido em um desfile de moda. Ao corpo estão sendo incorporados uma peruca, um vestido e um colar. O corpo é negro, as sobrancelhas estão finas e o vestido (partido ao meio, que vai se incorporar ao modelo de ambos os lados) é vermelho com um decote generoso na parte da frente. O pano de fundo é verde. Na altura dos órgãos genitais, tem-se a chamada da edição com os dizeres: *Gênero: tudo o que você sabe está errado*. Ao ser veiculada a referida matéria, com destaque para a capa da revista em uma comunidade de estudos de gênero do *facebook*, temos uma surpresa: a autora da matéria de capa emerge entre um dos comentários da postagem e traz uma informação relevante: desde que foi postada a divulgação da capa da revista, ela recebeu mais de 300 ofensas e ameaças corporificadas em mensagens de ódio.

O que estes dois acontecimentos discursivos têm em comum: a aprovação de um Estatuto da Família e a repercussão negativa de uma capa de revista que se propõe a trazer reflexões sobre identidade de gênero? Ambas podem ser percebidas como reflexos da edipianização[5] dos sujeitos frente a uma sexualidade inserida em uma estrutura elementar que foi introduzida pela psicanálise, mesmo para os que não a considerem — ou não percebam que seus enunciados e gestos são

[3] A matéria completa pode ser conferida em: http://revistagalileu.globo.com/blogs/buzz/noticia/2015/10/20-comentarios-que-provam-que-nossa-capa-sobre-genero-e-necessaria.html. Acesso em agosto de 2015.

[4] À esta altura, a descrição da capa serve para situar o leitor e não para anteceder uma análise criteriosa do material, o que seria pertinente em um texto de inspiração semioticista ou de pesquisa documental, por exemplo, o que não é o caso, já que se trata de uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico. É preciso acentuar que ambas as situações – aprovação do Estatuto da Família e repercussão da capa da revista – estão sendo tomadas como exemplo das discussões que estão sendo introduzidas.

[5] A edipianização dos sujeitos como resultado dos efeitos do Édipo como instaurador da sexualidade humana foi problematizada n' *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, obra que influenciou Foucault.

atravessados por este discurso — que estende seu alcance até os dias atuais.

Para Émile Benveniste (1976) com o declínio do estruturalismo houve uma passagem da "linguagem" para o "discurso". Assim, o discurso que escapa ao dizer, os efeitos de sentido que se inscrevem e são produzidos através de enunciados e gestos não podem ser explicados com a presença de um sujeito fundante nem sequer de uma estrutura que se autojustifique sem a "interferência" de um exterior. É o exterior que abala a estruturalidade da estrutura, é o fora da língua que se insere nos jogos de significação que podem ser produzidos nos ambientes de práticas de linguagem social. Quando inúmeros gestos (re)produzidos a partir de uma estrutura supostamente elementar de produção de sexualidade dos indivíduos visam interditar o debate sobre gêneros e sexualidades, a discussão não é apenas urgente, é necessária.

Dessa forma, não é o fato de que o complexo de Édipo não mais apreenda sexualidades e produções de gênero e de subjetividades na contemporaneidade que será o cerne das discussões, pois o complexo nunca, de fato, apreendeu. Ele já foi instaurado como uma estrutura e estruturas servem para ser desmanteladas. Nesse contexto, a presente dissertação busca contribuir para os estudos que visem desnaturalizar evidências acerca dos modos de perceber gêneros e sexualidades para além da edipianização dos sujeitos. Como bem nos lembra Foucault (1979), onde há poder, há resistência e o poder permeia as relações sociais, (pois) não está nas mãos de um indivíduo específico e produz efeitos na sociedade. O que estamos propondo é a problematização de uma base supostamente inatacável que privilegia um elemento sobre o outro - no caso, a heterossexualidade sobre as outras formas de sexualidade – para pensar acerca da produção de sexualidades e de subjetividades. Não se pode, portanto, basear as discussões aqui empreendidas na suposta existência de um fundamento-base em torno do qual outros elementos estejam gravitando e sobre o qual se construa toda uma hierarquia de significações.

O desmantelamento das oposições binárias hierarquizadoras foi tomado como inspiração para muitos pensadores: Deleuze, Foucault, Butler, Derrida, entre outros, só para citarmos alguns. Assim, foram elencados dois autores cujos recortes de estudos servirão de norte para o trabalho bibliográfico de cunho interpretativo que aqui está sendo proposto: Foucault e Butler. Isso não quer dizer que os efeitos das investigações deleuzeanas ou derridianas não estejam presentes, visto que estes pensadores influenciaram algumas ideias que serão destacadas.

Porém, para não ficar "surfando" entre um autor e outro, os dois autores destacados foram escolhidos.

Como todo trabalho acadêmico, que carece de rigor e esquadrinhamento aprofundado, seguiremos um fio que implica em tessituras teóricas distintas e problematizações pautadas em escolhas, com sistemas de exclusão e esquecimentos que advêm dessas escolhas. Não é possível dizer tudo e se houver repetições é porque frequentemente somos tomados pelos discursos que se vão encrustando em nossos dizeres e fazendo reverberar repetições. A novidade, então, fica a cabo não do que é dito, como bem lembrou uma vez Foucault (1996a), mas no acontecimento de sua volta.

A psicanálise é um dos elementos que frequentemente toma roupagem nas discussões foucaultianas. Cabe também destacar que ela não é vista de modo uniforme em todo o percurso teórico do autor. Isso implica na demarcação de um propósito, que resulta em partir do momento em que Foucault estuda as relações entre saber e poder colocando a psicanálise como um saber disciplinar, ao lado da medicina, da psiquiatria e da sexologia. É neste prisma que as discussões do presente trabalho se pautam. Finalmente, tivemos influência também do impacto de Foucault pela leitura d' *O Anti-édipo,* lançada em 1972, que fez com que ele escrevesse o prefácio da obra em 1977, referindo-se ao livro como uma espécie de "introdução a uma vida não-fascista" e surtisse efeito um ano depois do lançamento, em maio de 1973, em um ciclo de conferências proferidas na PUC-RJ, em que ele propôs, em uma das conferências, uma leitura política da tragédia de Sófocles (não psicanalítica, portanto). Ambos os textos serão considerados, direta ou indiretamente nas discussões do presente texto e, sobretudo, no capítulo final.

Então, na primeira seção, faremos uma breve exposição acerca da busca incansável em conferir um "verdadeiro sexo" como uma obsessão do Ocidente, conforme alguns estudos foucaultianos. Na segunda seção, apresentaremos as relações entre Foucault e a psicanálise situando alguns recortes acerca das críticas foucaultianas à psicanálise enquanto dispositivo de um pensamento demarcador de sexualidades. Na terceira seção, visamos apreender algumas discussões butlerianas em relação à psicanálise sem deixar de situar parte dos estudos da autora acerca da produção de subjetividades. Finalmente, na quarta seção, buscaremos articular alguns modos de pensar na problematização dos embates da edipianização de sujeitos na atualidade.

2 PREÂMBULOS PARA PENSAR AS RELAÇÕES ENTRE O SEXO E A VERDADE[6]

Uma pergunta norteadora do presente trabalho foi realizada por Foucault no prefácio da história de Herculine Barbin, em 1982, "A verdade do sexo". O tema já tinha sido enunciado em 1976 em um texto escrito para a revista *Le monde* e em 1977, intitulado "O Ocidente e a verdade do sexo" em uma nova introdução à obra *A vontade de saber*, intitulada "Sexualidade e verdade", bem como, também em janeiro de 1977 em uma entrevista para a revista *La Quinzaine Littéraire*, intitulada "As relações de poder passam para o interior dos corpos". Os textos mencionados, dos anos de 1976 e 1977 foram publicados em 2014 na IX edição dos *Ditos & Escritos* de Michel Foucault, organizado por Manoel Barros da Motta e que traz como subtítulo "Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade". Desse modo, é o tema das relações entre sexo e verdade[7] que o presente trabalho busca abordar. Portanto, voltemos à afirmação que aparece no prefácio do diário de Herculine Barbin e que serve de inspiração para a presente pesquisa, cujas palavras são as seguintes:

> Precisamos *verdadeiramente* de um *verdadeiro* sexo? Com uma constância que chega às raias da teimosia, as sociedades do Ocidente moderno responderam afirmativamente a essa pergunta. Situavam obstinadamente essa questão do "verdadeiro sexo" numa ordem de coisas onde se

[6] No presente trabalho, a palavra **verdade** aparecerá muitas vezes. Mas não deve ser tomada *ipsis literis*, como algo a ser "desvendado" ou como atestadora de uma universalidade fundamental sobre a sexualidade. Pelo contrário, verdade, aqui, pode ser tomada em alusão ao sentido nietzschiano de interpretação da história que nega qualquer retorno às origens ou a alguma universalização fundante, para ironizar a obsessão do Ocidente em conferir um lugar específico da sexualidade pautado no binarismo dos sexos para os indivíduos, binarismo este que implica em uma série de esquecimentos e exclusões.

[7] Neste contexto, o problema parece ser, para Foucault "[...] interrogar os jogos de verdade – isto é, as relações por meio das quais o ser humano se constitui historicamente como experiência – que permitem ao homem pensar-se quando se identifica como louco, como doente, como desviado, como trabalhador, como quem vive ou quem fala, ou ainda como homem de desejo. É por essa razão que o filósofo define seu trabalho, no final de sua vida e de maneira retrospectiva como uma 'história da verdade'" (REVEL, 2005, p. 87)

> podia imaginar que só contam a realidade dos corpos e a intensidade dos prazeres. (FOUCAULT, 1982, p. 01, grifos do autor)

Em seguida, Foucault (1982) vai mencionar que essa compulsão em atribuir o verdadeiro sexo por muito tempo não existiu. A partir da história da medicina e da justiça em relação à questão dos hermafroditas, o pensador menciona que levou anos até que se lhes fosse estipulado como exigência o dever de estes terem designados para si um único e verdadeiro sexo já que, durante muito tempo, admitia-se que o hermafrodita tivesse dois sexos. Para além da crônica de vida de Herculine Barbin, o presente estudo pretende refletir acerca dos gêneros na atualidade.

> O que mais me surpreendeu no relato de Herculine Barbin foi que, no seu caso, não existe verdadeiro sexo. O conceito de pertença de todo indivíduo a um sexo determinado foi formulado pelos médicos e pelos juristas somente no século XVIII, mais ou menos. [...] Na civilização moderna, exige-se uma correspondência rigorosa entre o sexo anatômico, o sexo jurídico, o sexo social: esses sexos devem coincidir e nos colocam em uma das duas colunas da sociedade. Antes do século XVIII, havia, no entanto, uma margem de mobilidade bastante grande. (FOUCAULT, 2014e, p. 86)

Cabe, nesse sentido, que sejam destacados três princípios norteadores do presente trabalho: 1) a sexualidade é construída discursivamente; 2) torna-se cada vez mais emergente refletir sobre as relações entre o sexo e a verdade no Ocidente, levando em consideração a construção de toda e qualquer sexualidade e **não apenas** das sexualidades desviantes, anormais e subversivas, para pensar na(s) heterossexualidade(s) (re)produzida(s) através da história 3) o (complexo de) Édipo como estrutura fundamental da sexualidade humana já vem sendo desmantelado há algum tempo e, apesar disso, continua surtindo efeitos e reverberações em torno de discursos acerca de sujeitos de sexualidade tomados a partir de uma referência binária de produção de subjetividades.

No sentido clássico, “teoria” significa um conjunto de saberes que pretende compreender os acontecimentos, demonstrando e

definindo como se estabelecem a partir de determinado ponto de partida, miradouro de onde partem as reflexões. Durante muito tempo, as teorias se estabeleciam a partir da busca pela "verdade". Michel Foucault foi um filósofo que desconstruiu esta naturalização dos saberes que se baseavam no pressuposto de que algo havia para ser desvendado, que estivesse oculto. Dessa forma, o pensador combate, através da escrita e da fala, os essencialismos e reducionismos teóricos que buscavam (e buscam ainda hoje) engaiolar sentidos em saberes hegemônicos (consequentemente, normalizadores).

Entre os anos de 1970 e 1971, Foucault inaugura uma série de análises que intitula de "morfologia da vontade de saber" Naquele momento, ele focaliza o pensamento Ocidental percorrendo pesquisas de cunho histórico específicas e noutras vezes partindo de reflexões sobre as implicações teóricas da vontade de saber. A partir disso, ele situa o lugar da vontade de saber numa história (há diversos modos de perceber a história e não apenas o modo como ele propõe, a partir de Nietzsche, como se verá mais adiante) dos sistemas de pensamento, analisando estes sistemas a partir das práticas discursivas (FOUCAULT, 2014b).

Situando as práticas discursivas no modo de fabricação dos discursos, Foucault vai alertar que, a depender das escolhas e de onde se parta para este movimento que propõe, haverá inevitavelmente exclusões, devido ao recorte efetuado. O presente trabalho não pretende refazer o percurso de Foucault, nem tampouco apresentar o percurso do autor sobre este tema apenas, mas instaurar uma busca através da vontade de saber sobre os modos como as práticas discursivas produzem subjetivações e sobre as formas de saber que foram colocadas no lugar do verdadeiro com o passar do tempo. Dessa forma, ao analisar as sexualidades, trata-se de tomá-las como "experiências historicamente singulares". Essa atitude se volta para um gesto interpretativo que associa a sexualidade com um domínio de saber, normatividade e a modos de relação consigo. Dessa forma, se torna necessário (re)interpretar como a sexualidade se institui como experiência complexa ligada ao conhecimento (teorias, conceitos, disciplinas) com regras (permito e proibido, normal e patológico, natural e monstruoso) e a partir da relação do indivíduo consigo mesmo (pelo meio da qual ele se reconhece como sujeito de determinada sexualidade) (FOUCAULT, 2014g).

Percorrer-se-á, assim, temas relacionados aos indivíduos como sujeitos de determinadas sexualidades no decorrer da história, o percurso teórico acerca da psicanálise a partir do primeiro volume da *História da sexualidade*, com os embates e tensionamentos que Foucault

apresenta, destacando neste percurso outras roupagens com que a psicanálise freudiano-lacaniana aparece nos argumentos foucaultianos (e, também, com menor ênfase, em outras obras de Foucault).

Cabe destacar a importância desse movimento, pois, a partir das discussões empenhadas na obra mencionada anteriormente, torna-se possível o reconhecimento de que o complexo de Édipo nunca representou a multiplicidade de sujeitos e sexualidades existentes, quando Foucault realiza um movimento que propôs situar a psicanálise não na ordem do transcendental, mas na ordem dos saberes históricos, nos terrenos do dispositivo da sexualidade. Sendo assim, a psicanálise se inscreve como um saber sobre a sexualidade se desdobrando na leitura do dispositivo da sexualidade, sob os argumentos foucaultianos na obra mencionada, com a construção da modernidade no espaço de incitação do dizer sobre o sexo dos sujeitos para o controle sistemático das sexualidades. Sobre a noção mencionada, fala-nos Foucault estabelece relações entre um conjunto heterogêneo de elementos, já que se trata de uma formação que emergiu para responder a uma demanda específica e historicamente situada. No caso do dispositivo da sexualidade, trata-se do conjunto de discursos, decisões legais, medidas oficiais, enunciados científicos e proposições de cunho filosófico tanto no terreno do dito quanto do não dito acerca da sexualidade em épocas distintas (FOUCAULT, 2014d). A relação entre estes elementos heterogêneos que Foucault vai chamar dispositivo e as análises da sexualidade empreendidas pelo pensador se tornaram férteis para muitos que vieram depois dele.

Para situar a obra de Judith Butler, cabe assinalar então que, a partir das análises históricas da sexualidade empreendidas por Foucault, ela traz conceitos férteis para as discussões acerca dos processos de individuação dos sujeitos devido ao fato de a autora perceber sujeitos, identidades e gêneros não como entidades fixas e imutáveis, mas como móveis, múltiplas e contraditórias. Sob esse escopo teórico, torna-se possível refletir acerca da constituição de sujeitos e a produção de subjetividades no bojo dos estudos de cunho pós-estruturalista, sob a égide de problematizações que dizem respeito às relações entre o sujeito e a verdade e a partir de reflexões acerca do indivíduo como sujeito de determinada sexualidade.

Nesse contexto, Milanez (2009) aponta a importância do corpo em estudos que visam refletir sobre o discurso e produção de subjetividades, já que o corpo pode ser percebido na atualidade como objeto de discursos, levando em consideração as transformações históricas que atingem masculinidades e feminilidades, modificando os

corpos em contextos em que o corpo e a verdade do sexo se entrelaçam (haveria uma verdade do sexo?). Percebendo com Foucault a verdade como sendo da ordem da produção, enquanto um saber que se coloca no lugar do verdadeiro, inserido nas tessituras que entrelaçam saber e poder buscaremos ancorar-nos em uma "história do presente" que leve em consideração o funcionamento dos discursos e os efeitos desses discursos na constituição dos sujeitos. O presente trabalho parte da inspiração foucaultiana que consiste em "[...] tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe" (FOUCAULT, 1984, p. 13). Partimos, desse modo, da emergência em refletir com Foucault acerca das sexualidades, então, já que

> [...] é preciso não apenas se perguntar quais foram as formas sucessivas impostas pela regulamentação ao comportamento sexual, mas como esse comportamento sexual tornou-se, em dado momento, o objeto de uma intervenção não somente prática, mas também teórica. Como explicar que o homem moderno busca sua verdade em seu desejo sexual? (FOUCAULT, 2010a, p. 332)

O desmantelamento de discursos alçados historicamente no lugar do verdadeiro serviu de inspiração foucaultiana a partir de Nietzsche para problematizar a existência de um sujeito fundante ou universal. Desse modo, sua abordagem não parte de uma teoria geral do saber, mas de uma investigação acerca dos problemas "[...] da formação de certo número de domínios de saber a partir das relações de força e das relações políticas na sociedade" (FOUCAULT, 2002, p. 26).

> Atualmente, quando se estuda a história - história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história -, apega-se a esse sujeito do conhecimento, a esse sujeito da representação como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se produz, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade chega à história, mas de um sujeito que se constitui no próprio interior da história. É para esta crítica radical do sujeito

> humano pela história que devemos dirigir-nos. [...] Ora, a meu ver, é o que deve ser feito: mostrar a constituição histórica de um sujeito de conhecimento por meio de um discurso tomado como conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais (FOUCAUT, 2002, p. 10-11).

Nesse contexto, Foucault foi um pensador incansável das disciplinarizações, do poder, do cuidado de si e da produção de subjetividades, que se recusava a partir de concepções assentadas sobre saberes aprioristicamente estabelecidos, desconfiando, escavando o terreno que colocava argumentos sob o solo do verdadeiro e provocava os leitores - e provoca até hoje - com suas ferramentas a cada um que tiver seus livros em mãos a operar sobre si uma mudança de pensamento. Seus estudos sobre o poder como um emaranhado de teias que perpassam as relações humanas e, entre outros temas, sobre a disciplinarização de corpos e as modificações das técnicas de si que se fizeram surgir com o passar do tempo relegaram aos seus estudos um caráter atemporal.

Foucault não queria seguidores, nem repetidores *ipsis literis* daquilo que dizia. Antes disso, queria que o exercício do pensamento os guiasse no esforço de operar um trabalho sobre si mesmo, com a modificação do que haviam sido antes. Exemplo disso são as inúmeras entrevistas que Foucault participou durante sua vida em que problematizava o que havia escrito. Como disse certa vez, escrevia livros para que outros livros fossem escritos, não necessariamente por ele e se caracterizou como um pirotécnico (FOUCAULT, 2006), pois era a favor de que muros fossem quebrados para que o saber pudesse emergir sobre as cinzas da poeira das verdades que deveriam cair por terra ao serem escavadas sob as lentes do arqueólogo do saber, do genealogista do poder, do pensador da problematização. Para ele, o objetivo de uma pesquisa não é tornar o trabalho metódico centrando-se na busca de "soluções", porque a tarefa da filosofia "[...] não é resolver – aí compreendida a ação de substituir uma solução por outra – mas 'problematizar', não reformar, mas instaurar uma distância crítica, fazer jogar o 'desprendimento'" (REVEL, 2005, p. 09).

Quando se acreditava que o poder fosse algo que alguém detinha e que se exercia sobre os outros unilateralmente, Foucault apresenta uma outra versão acerca dos efeitos do poder e indaga: se o poder apenas tivesse por objeto de funcionamento dizer não, acredita que seria

obedecido? Então a noção de poder vai além do estereótipo da repressão que ele pode exercer sobre os corpos.

> O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem a função de reprimir. (FOUCAULT, 2008d, p. 08)

Ao partir de uma concepção de poder que não apenas tenha por objeto reprimir os corpos e os indivíduos, Foucault nega a concepção de um sujeito universal, constituinte, situando as condições de possibilidade dos enunciados e dos objetos discursivos em uma trama histórica. A partir dessa atitude, ele se distancia do estruturalismo, livrando-se do próprio sujeito, para chegar a uma análise que possa dar conta da constituição histórica deste sujeito. Tem lugar, então o descentramento do sujeito, um dos pilares do pós-estruturalismo. E Foucault vai além quando apresenta a posição do sujeito como um lugar vazio a ser preenchido no discurso. Sendo um lugar vazio, não cabem reflexões acerca da interioridade ou do sujeito enquanto constituinte. A subjetividade como categoria de análise está posta em xeque e dá lugar às formas de subjetivação, já que os modos de produção de subjetividade são inúmeros, não cabe mais falar em um sujeito fundante ou do qual partam as reflexões. Assim, quando Foucault (1995) se utiliza da noção de sujeito, ela está ligada ao conceito de formas de subjetivação e não ao sujeito centrado, consciente, fundador do discurso.

Na *Arqueologia do saber*, escrita em 1969, Foucault vai apontar os limites da historiografia de seu tempo, elaborando um método arqueológico como ferramenta de análise da história. Posteriormente, irá emergir a análise genealógica quando ele busca se distanciar do estruturalismo. No coração da *Arqueologia*, está uma crítica ao modo como os historiadores operam com seu objeto de estudo. É aí que ele vai propor o documento como monumento e já que se trata de um produto fabricado pela sociedade "[...] segundo relações de força que aí detinham o poder" (FOUCAULT *apud* LE GOFF, 1996, p. 545). Foucault não reduz a noção de enunciado a uma relação com a língua, já que "[...] o discurso e o enunciado não se reduzem a aspectos de ordens gramaticais, lexicais, etc." (SILVEIRA, 2014, p. 46). Nesta

obra, o discurso é caracterizado a partir de uma dispersão constitutiva, que revela a determinação de quem pode e deve falar a partir de determinado lugar (1996a). Assim, não é qualquer um que pode ser sujeito de enunciação no discurso médico, assim como os objetos do discurso não preexistem aos enunciados, como algo a ser desvendado. Desse modo, entre os enunciados também há dispersão que faz com que eles não se reduzam a características lógicas ou gramaticais. A tese central de Foucault é que

> [...] em toda a sociedade a produção de discursos é a um tempo controlada, selecionada, organizada e distribuída por determinados procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar a aleatoriedade de seu acontecimento e evitar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2012, p. 10-11)

No campo dos estudos discursivo-foucaultianos, a análise da língua busca averiguar "[...] segundo que regras um enunciado foi construído e, consequentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes poderiam ser construídos", a análise do acontecimento discursivo apresenta outra questão: "[...] como apareceu um determinado enunciado e não outro em seu lugar? (FOUCAULT, 2012, p. 33). Nese contexto, os enunciados passam a ser considerados a partir de onde emergem e o que afirmam ou negam, segundo que leis são formados e que acontecimentos existem sobre o pano de fundo em que eles têm existência e são (re)produzidos. Trata-se não de analisar estruturas formais ou leis de construção dos enunciados, mas o instante de sua existência e as regras de seu aparecimento, a fim de descrever não uma "[...] configuração ou uma forma, mas um conjunto de regras que são imanentes a uma prática discursiva e definem sua especificidade" (FOUCAULT, 2012, p. 30).

Cabe acentuar que a oposição entre o verdadeiro e falso aparece em Foucault na *Ordem do discurso* como algo que constitui um sistema histórico, modificável e institucionalmente coercitivo. Assim, para Castro (2014, p. 81), deparamos-nos "[...] com diferentes distribuições dos limites entre o verdadeiro e o falso ou, segunda sua própria expressão, com diferentes morfologias da vontade de verdade. A verdade tem, então, sua própria história". Assim, com as reflexões sobre o poder (na discussão em que a produção de discursos é controlada, selecionada, organizada e distribuída, está inserida indiretamente a

questão do poder enquanto feixe de relações) está a centralidade das problematizações acerca dos saberes. Isso se deve ao fato de que a partir da noção de acontecimento, temos todo um escalonamento de tipos de acontecimentos distintos entre si que não gozam da mesma amplitude de alcance, nem a mesma capacidade de produzir efeitos.

Trata-se de discutir: o que é que foi (está sendo) colocado como verdade? Quais as condições de possibilidade que emergem e quais os efeitos das redes de saber/poder que se inserem nas problematizações que nos propusermos analisar? Sem dúvida a verdade "[...] está ligada aos sistemas de poder, que a produzem e a apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem" (FOUCAULT, 2008d, p. 14) Assim, a verdade é vista por Foucault (2004c; 2008d) como um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a regularidade, repartição e circulação dos enunciados. Trata-se do que sustenta os enunciados e permite perceber a ação das redes de poder que atravessam discursos, corpos e práticas.

Estes três temas: saber, poder e verdade serão muito caros para as reflexões que pretendemos empreender no presente trabalho porque não há como deixar de mencionar que determinados regimes de saber são (re)produzidos e outros são cerceados, vigiados, deslegitimados. E são estes elementos que, podemos afirmar, estiveram presentes, desde o estudo da loucura na Idade Clássica, o nascimento da Clínica, a história das prisões e o disciplinamento de corpos a fim de que se tornassem corpos dóceis, das análises da sexualidade, dos estudos dos dispositivos até os estudos sobre o cuidado de si. Assim, cabe perguntarmos, em relação ao direcionamento que propomos estabelecer: O que é colocado no lugar do verdadeiro quando se fala em sexo e produção de subjetividades, sobretudo no que diz respeito às relações de saber-poder, quando o assunto é gênero e sexualidade?

Ao invés de partir da concordância em relação a uma hipótese repressiva, de que o sexo tenha sido expurgado, reprimido, através de um poder que tinha por único objetivo dizer não aos corpos e sujeitos, Foucault sorri de leve e traz um pensamento que parte de uma reviravolta sobre a questão. Ao invés de silenciar, a sociedade é levada a exprimir, revelar, incitada a falar sobre o sexo. Sua hipótese parte de uma questão central: Se houvesse, no centro da "política do sexo" "engrenagens bem diferentes? Não de recusa e de ocultação, mas de incitação? Se o poder não tivesse por função essencial dizer não, proibir e censurar, mas ligar, segundo uma espiral indefinida a coerção, o prazer e a verdade?" (FOUCAULT, 2014f, p. 03). Dessa forma, ao invés de uma sociedade dedicada à repressão do sexo, ele percebe o Ocidente

como dedicado à sua “expressão”. Há, então, entre os argumentos foucaultianos, um ponto de convergência entre três linhas de evolução muito pouco secretas que podem ser ressaltadas:

> A mais recente é a que dirigia a medicina e a psiquiatria da época para um interesse quase entomológico para as práticas sexuais, suas variações e todo seu disparate. [...] A segunda, mais antiga é a que, desde Rétif e Sade, inclinou a literatura erótica para a busca de seus efeitos não somente na vivacidade ou na raridade das cenas que ela imaginava, mas na pesquisa obstinada de certa verdade do prazer: uma erótica da verdade, uma relação do verdadeiro ao intenso são características dessa nova ‘libertinagem’ inaugurada no fim do século XVIII. A terceira linha é a mais antiga: ela atravessou, desde a Idade Média, todo o Ocidente cristão: é a obrigação estrita para cada um de ir procurar, no fundo do seu coração, pela penitência e pelo exame de consciência, as pistas até imperceptíveis da concupiscência. (FOUCAULT, 2014f, p. 02)

A partir destas três linhas que estão inter-relacionadas, Foucault vai trazer uma constatação: a de que há uma relação entre o discurso verdadeiro e o prazer do sexo e coloca esta relação como uma das preocupações frequentes das sociedades ocidentais. Faz séculos, menciona ele - e, poderíamos acrescentar - que essa dinâmica relação não cessou de estender os efeitos de saber-poder que aí estão incutidos até hoje. Por trás do discurso verdadeiro, pairam noções de conhecimento e de saber, que o pensador diferencia. De acordo com Revel (2005), em Foucault, enquanto o conhecimento se refere à constituição de discursos sobre objetos congnoscíveis, a partir da racionalização, classificação dos objetos e existe independentemente dos sujeitos que os apreendem, o saber diz respeito a uma modificação do sujeito que conhece, durante o trabalho que ele opera enquanto conhece alguma coisa. O saber está ligado ao poder, já que, a partir do discurso da racionalidade que o mundo vai ser organizado em opostos catalogadores: racional e não racional, razão e loucura, etc. Assim, para Foucault (1981), a relação entre saber e poder vai ocorrer através de dupla articulação: poder de extrair dos indivíduos um saber e de extrair um saber acerca dos indivíduos observados e objeto de controle.

Há, no interior dos corpos sobre os quais se instauraram regimes de saber e incidem as tramas do poder no decorrer da história, um desejo de descatalogação, um desprender da ponta da cadeia sobre as quais teias são (re)organizadas a partir de um eixo regulador de sexualidades através de processos de normalização. Não se trata de confirmar a identidade sexual dos corpos, mas de "[...] recusar a imposição de identificação à sexualidade, às diferentes formas de sexualidade. É preciso recusar satisfazer a obrigação de identificação pelo intermédio e com o auxílio de uma certa forma de sexualidade" (FOUCAULT, 2010a, p. 338).

Sobre o primeiro livro dos três volumes da *História da Sexualidade*,[8] Foucault mencionou em uma entrevista, realizada em 1977, que ele deixou este título porque não encontrou outro título melhor. O título anterior seria *Sexo e verdade.* Apesar da substituição do nome da obra, a problemática se fez sobrepor: "O que aconteceu no Ocidente para que a questão da verdade fosse colocada a propósito do prazer sexual? E é meu problema desde a *História da loucura"* (FOUCAULT, 2014d, p. 59). Foucault partiu, então, da análise dos discursos que ganharam, historicamente — e no interior de relações de poder — o estatuto e a função de discursos verdadeiros, tanto em relação à loucura quanto em relação à sexualidade.

Assim, entre discursos colocados no lugar do verdadeiro e os emaranhados do poder-saber, o que as sexualidades desviantes, o que os corpos abjetos, os inclassificáveis procuram é a liberação de sujeitos, histórias e a abolição dos muros da resistência que permitam a liberdade destas subjetivações (im)possíveis; dos estereótipos e dos regimes que cerceiam e aprisionam. Em cada corpo jaz o desejo foucaultiano: "Eu não tenho vontade, eu, sobretudo, recuso-me a ser identificado, ser localizado pelo poder..." (FOUCAULT, 2010a, p. 344).

[8] Estava, no projeto original, acrescido de *As confissões da carne*, que seria o quarto volume, que Foucault já havia terminado antes, mas que aguardava ser revisado, o que não acontece, já que a morte do pensador deixa este trabalho inconcluso. Há uma cláusula do testamento que impede que este volume seja publicado *post mortem*.

3 COLOCANDO O SEXO EM (DIS)CURSO: FOUCAULT E A PSICANÁLISE ENTRE TENSÕES E AMBIGUIDADES

Para Célia Winter (2013), psicanalista e professora da PUC-PR, o lugar da psicanálise nos estudos foucaultianos pode ser destacado em três momentos. Para ela, a psicanálise, sob inspiração foucaultiana, pode ser vista como um saber que implica em um poder sobre os corpos dos outros – na história das disciplinas confessionais ou médico-hospitalares e também um poder sobre si mesmo – se levada em consideração a análise dos modos de subjetivação em si.

> Foucault tem três momentos metodológicos nos quais se localiza a psicanálise de modos diferentes. O primeiro é a arqueologia do saber; o segundo é a genealogia do poder, e o terceiro é a hermenêutica do sujeito. No primeiro momento metodológico Foucault trabalha os modos de produção de saber de acordo com as diferentes formações discursivas. Assim, no livro *As palavras e as coisas*, a psicanálise é um saber de ruptura com relação às ciências humanas que têm o intuito de reduzir o homem a objeto. No segundo momento o estudo das relações saber/poder coloca a psicanálise no registro dos saberes disciplinares, junto com a medicina, a psiquiatria e a sexologia. Já no terceiro momento Foucault volta a reivindicar a psicanálise e ainda ao próprio Lacan como alguém entre poucos no século XX; o outro seria Heidegger, que também tentou pensar seriamente a relação sujeito/verdade (WINTER, 2013, p. 15, grifo da autora).

Situamos as problematizações do presente trabalho no segundo momento metodológico dos trabalhos de Foucault. Desse modo, vale destacar as palavras de Fonseca (1995), para quem o pensamento foucaultiano incita os leitores a pensar sobre o presente, marcado sobre uma atualização constante, caracterizado por vezes como um retorno ao passado. Isso ocorre para que Foucault promova "[...] a desconstrução da noção de sujeito como um dado pré-existente, como uma essência perene e portadora de sentido, presente indefinidamente na história" (FONSECA, 1995, p. 14). Para Birman (2005), a psicanálise no âmbito

do pensamento foucaultiano, pode ser percebida como acontecimento discursivo. Isso significa dizer que ela aparece, de modo recorrente por diversos períodos da obra de Foucault, como algo que insiste, que retorna e que serve por vezes de pano de fundo e por vezes como objeto de análise das teorizações propostas.

Esse posicionamento vai ao encontro dos estudos de Ernani Chaves (1988) para quem a psicanálise, durante o percurso teórico de Michel Foucault, reveste-se de ambiguidade. Dessa forma, temos períodos em que ela é atacada frontalmente, como em *A história da sexualidade: a vontade de saber, História da loucura na Idade Clássica* e em *As palavras e as coisas*, bem como temos vezes em que Foucault apenas tangencia os terrenos psicanalíticos.

Dessa forma, cabe reiterar a que terreno Foucault se refere quando menciona a psicanálise em seus textos. Valendo-nos dessa observação, cabe acentuar que "[...] a economia simbólica desta palavra é multifacetada, já que seu sentido e sua materialidade dependem do campo teórico no qual ela se inscreve e da problemática na qual ela está inserida. A dispersão caracteriza seu uso" (BIRMAN, 2000. p. 32). Sobre a presente seção se torna adequado afirmar o que Marcus Teshainer escreveu sobre um de seus principais trabalhos: "[...] este estudo é sobre a psicanálise no sentido em que Foucault se refere a ela, mas não é *de psicanálise*, pois não se remete ao texto psicanalítico" (TESHAINER, 2006, p. 11, grifo do autor). Neste ínterim:

> [...] a leitura deve procurar surpreender esta multiplicidade que está sempre em movimento, marcada sempre pela não concatenação e pela inexistência de síntese. Estamos diante de um caleidoscópio, no qual múltiplas apresentações se fazem de maneira aleatória, sem que exista absolutamente um plano prévio de conjunto. [...] Enfim, o discurso psicanalítico se inscreve e se realiza sempre em contextos e dispositivos que, como multiplicidades que são, definem sempre suas materialidades. (BIRMAN, 2000, p. 32-33)

Percorrendo então as obras iniciais de Foucault, pode-se assinalar que estas apresentaram reflexões acerca da existência de duas tradições sobre a loucura no Ocidente, em que a tradição crítica plasmou-se, entre o século XVIII e XIX, na instauração da psiquiatria e a tradição trágica na produção de artistas, poetas e filósofos. Temos então, de acordo com Birman (2000), a psicanálise inscrita em *Doença mental e psicologia* e

em *História da loucura na idade Clássica* na tradição crítica, em que esta torna-se perceptível através do tratamento moral asilar. Quando posteriormente Foucault vai estudar a constituição da medicina individual na relação com a medicina social, a clínica vai sendo definida no Ocidente como primeiro saber de exame.

Dessa forma, através do discurso que incide sobre sujeitos particulares, ao invés de sujeitos universais tem-se a construção de categorias como normal, anormal bem como o surgimento da categoria patologia. Através da patologização, tem-se o advento da medicalização pautada nos critérios de normalidade e anormalidade através dos processos de normalização social. Assim, a psicanálise é percebida em *O nascimento da clínica* através das relações entre médico e paciente, inscrita na tradição da medicina (antes, pela loucura, tinha sido inscrita nos terrenos da tradição psiquiátrica).

Vale uma constatação acerca de algumas observações realizadas por Foucault (2014a) e destacadas em uma entrevista realizada em 15 de janeiro de 1977: o autor destaca que, entre a a loucura e a sexualidade há relações históricas que ele não havia percebido quando escrevia a *História da loucura.* Quando ele estava no projeto da obra mencionada, admite ter pensado em fazer duas histórias paralelas, postulando reflexões a partir de uma série de divisões binárias que estariam adequadas à divisão razão-desrazão que ele objetivava reconstituir na época a respeito da loucura. Se para Foucault (2014a, p. 36), de um lado, tinha "[...] então a história da exclusão da loucura e das separações que se operaram a partir daí", do outro estava "uma história das delimitações que se operaram no campo da sexualidade (sexualidade permitida e proibida, normal e anormal, a das mulheres e dos homens, a dos adultos e das crianças)" (FOUCAULT, 2014a, p. 36). Porém, o que Foucault não esperava era que, em relação à loucura – o que se aplica também à sexualidade - a "tecnologia [...] binária, tornou-se complexa e multiforme" (FOUCAULT, 2014a, p. 37). Entre a loucura e a sexualidade emerge uma tecnologia que Foucault intitula grande tecnologia da psique, caracterizando-a como um dos traços fundamentais dos séculos XIX e XX, pois, ela faz do sexo, ao mesmo tempo, "[...] a verdade oculta da consciência racional e o sentido decifrável da loucura: seu sentido comum e, então, permite ter domínio sobre uma e outro, segundo as mesmas modalidades" (FOUCAULT, 2014a, p. 37).

Já na obra *As palavras e as coisas,* à psicanálise é atribuído lugar de destaque por ter instaurado, através do conceito de inconsciente, e junto com a antropologia, promover o encontro com a noção de

descentramento do sujeito. É vista então como disciplina teórica e junto com a antropologia social "[...] seriam os signos maiores dessa transformação fundamental e desse processo crucial, pois dissolveram o sujeito, o eu e a consciência no registro do inconsciente" (BIRMAN, 2000. p. 51). Essa formulação do descentramento do sujeito resulta na enunciação de que não haveria mais adequação entre as palavras e as coisas, como era antes na Idade Clássica, em que havia a correspondência entre os registros de sujeito e objeto, na época da episteme da representação. Sobre as palavras e as coisas, diz Foucault em uma entrevista realizada em 22 de maio de1981 com J. François e J. de Wit:

> Tentei examinar o papel, antes curioso, que a psicanálise pode representar em relação a esses domínios de conhecimento. Portanto, antes de tudo, a psicanálise não é uma ciência, é uma técnica de trabalho de si sobre si, fundada na confissão. Nesse sentido, é igualmente uma técnica de controle, dado que cria um personagem estruturando-se em torno de seus desejos sexuais. Isso não implica que a psicanálise não possa ajudar ninguém. O psicanalista tem pontos em comum com o xamã nas sociedades primitivas. Se o cliente confere credibilidade à teoria praticada pelo xamã, ele pode ser ajudado. Assim também acontece com a psicanálise. O que implica que a psicanálise opera sempre com mistificação, porque ela não pode ajudar ninguém que não creia nela, o que subentende relações mais ou menos hierárquicas. (FOUCAULT, 2010a, p. 342)

O elogio à psicanálise freudo-lacaniana aparece em outros momentos, também. Em 1981, em uma entrevista que ficou intitulada "Lacan, o 'Libertador' da psicanálise", Foucault menciona que Lacan buscava através da psicanálise "[...] não um processo de normalização dos comportamentos, mas uma teoria do sujeito" (FOUCAULT, 2010b). Segundo o autor de *As palavras e as coisas*, a interpretação era um trabalho infinito, lançada numa cadeia interminável de linguagem, já que não havia origem a ser recuperada. A psicanálise se inscrevia na história como discursividade e não como ciência e, com o passar do tempo, a linguagem passa a ser percebida como exterioridade do sujeito.

Na famosa conferência *O que é um autor* (FOUCAULT, 2000), proferida na Sociedade Francesa de Filosofia em 1969, Foucault aponta como característica do saber psicanalítico o estatuto teórico de ser esta uma discursividade, em que o retorno aos textos fundadores tinha por natureza se inscrever sempre na lógica de constituição destes saberes. A importância do descentramento do sujeito para a filosofia e o pensamento da época em que Lacan emerge em cena traz uma novidade que não passa alheia a vários estudiosos da época, entre eles, Foucault:

> [...] nós descobríamos que a filosofia e as ciências humanas viviam sobre uma concepção muito tradicional do sujeito humano e, que não bastava dizer, ora com uns, que o sujeito era radicalmente livre e, ora com outros, que ele era determinado por condições sociais. (FOUCAULT, 2010b, p. 329)

Apesar de Foucault concordar com a tese do descentramento do sujeito que conferia à linguagem um lugar de destaque havia divergências entre o pensamento deste e da psicanálise freudo-lacaniana. A tese mencionada contrariava os registros do eu como soberano e da posição privilegiada que a consciência ocupava na filosofia desde Descartes. Porém, a tese do descentramento para a psicanálise assumia "[...] uma feição marcadamente estrutural e, portanto, a a-histórica, enquanto que nas direções teóricas, delineadas pela arqueologia do saber e da genealogia do poder o dito descentramento teria ocorrido historicamente" (BIRMAN, 2005, p. 108)

Como não poderia deixar de ser mencionado, os embates entre o pensamento foucaultiano e a psicanálise freudo-lacaniana não se dão sem a presença de tensões na escrita e na fala do pensador. Quando, em *Vigiar e punir*, Foucault (1999) volta-se para o estudo dos dispositivos disciplinares, em que o termo disciplina está relacionado ao conjunto de técnicas e procedimentos com os quais se busca produzir corpos politicamente dóceis e economicamente rentáveis (FOUCAULT, 1999), o poder disciplinar se opõe ao modelo de poder soberano da Idade Clássica. A ênfase ao invés do olhar para o crime se desloca na direção dos criminosos e, assim, a psicanálise é vista como inscrita no dispositivo criminológico de recuperação.

Finalmente, na obra *A história da sexualidade vol. I: a vontade de saber* a psicanálise figura na centralidade das observações do pensador. A fim de desmontar a hipótese repressiva, relacionada à

instauração do silêncio sobre o sexo que vinha sendo declarada há algum tempo, Foucault vai questionar o oposto. Não corroborando com a hipótese repressiva e as postulações teóricas que afirmam sua volta, mas invertendo a perspectiva, ele enuncia:

> Gostaria de passar em revista não somente estes discursos, mais ainda a vontade que os conduz e a intenção estratégica que os sustenta. A questão que gostaria de colocar não é porque somos reprimidos, mas porque dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos que somos reprimidos. (FOUCAULT, 1980, p. 14)

Assim, Foucault pretende inserir a problemática do poder que atravessa toda a sociedade e, se antes, em *Vigiar e punir* havia refletido sobre os procedimentos da disciplina que reprime os corpos agora lhe interessa questionar acerca dos dispositivos que ligam a sexualidade às malhas do poder (ERIBON, 1990, p. 250). O que interessa a Foucault, portanto, não é a injunção de falar e as formas com que esta injunção se veste, mas a história da proliferação dos dizeres sobre o sexo, já que, desde o século XVI, a entrada do sexo em discurso não se submete a um processo de restrição, mas passa a ser, conforme explicita Eribon (1990), "[...] submetida a um mecanismo de incitação" que resulta na construção de uma ciência da sexualidade, contexto do qual a psicanálise faz parte. Cabe ressaltar que há na vigilância, "[...] mais precisamente no olhar dos vigias, algo que não é estranho ao prazer de vigiar e ao prazer de vigiar o prazer" (FOUCAULT, 2014a, p. 38).

Desse modo, para Foucault, desde o século XVII "[...] forjou-se uma relação que alcançaria o auge no século XIX, com a criação de uma ciência sexual: a união íntima entre sexo e verdade" (LEITE JR., 2011, p. 175). Foucault vai além da desmontagem da hipótese repressiva. Ele direciona suas críticas para o fundamento da psicanálise desde a instauração desta como campo do saber: o complexo de Édipo nada mais é do que a junção entre o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de aliança[9]. A afirmação torna-se violenta e corrobora até mesmo a

[9] No caso do dispositivo da sexualidade e da aliança, trata-se do conjunto de discursos, decisões legais, medidas oficiais, enunciados científicos e proposições de cunho filosófico tanto no terreno do dito quanto do não dito acerca da sexualidade e aliança em épocas distintas (FOUCAULT, 2014d). A

criação de uma frase proferida por Jurandir Freire Costa em 1984, segundo a qual "todos são iguais perante o Édipo".

Não apenas no primeiro volume da *História da sexualidade,* mas também no ciclo de conferências intitulada *A verdade e as formas jurídicas* Foucault tematiza o complexo de Édipo, pois "[...] a psicanálise, em algumas de suas atuações, tem efeitos que entram no quadro do controle e da normalização" (FOUCAULT, 2008b, p. 150). Assim, nos rastros do *Anti-Édipo*, ele contraria a ideia de que o complexo diz respeito a uma estrutura fundamental de toda humanidade e, se a mãe passou a ser percebida como peça fundamental do desejo sob a ótica psicanalítica é porque isso não remete à estrutura libidinal da subjetividade, mas ao modo como foi estruturada a família Ocidental através da pedagogia, dos cuidados com a criança.

Desse modo, enquanto que para Freud o Édipo desempenha um "[...] papel fundamental na estruturação dos sujeitos e na orientação do desejo humano, para Foucault, [...] o que o Édipo revela é a profunda imbricação entre a psicanálise e o modo de exercício de poder dominante em nossas sociedades" (CHAVES, 1988, p. 106). Sobre isso diz ainda Foucault:

> Deleuze e Guattari tentaram mostrar que o triângulo edipiano pai-mãe-filho não revela uma verdade atemporal, nem uma verdade profundamente histórica de nosso desejo. Eles tentaram mostrar que esse famoso triângulo edipiano constitui, para os analistas que o manipulam no interior da cura, uma certa maneira

---

relação entre estes elementos heterogêneos que Foucault vai chamar dispositivo e a nomeação de cada um dos dispositivos vai apontar para um foco de desdobramento. A aliança como dispositivo remete a pensar nas legitimações sociais, já que homossexuais e lésbicas reivindicam o direito de serem reconhecidos como família e boa parte de psicanalistas se manifestam contra entrincheirando-se no Édipo. Vale lembrar que a homoparentalidade, como menciona Brandão (2012) é apenas uma entre as formas de aliança conjugal e familiar existentes. Neste contexto, "uniões livres", "produções independentes", "família recompostas", entre outras, permitem perceber que sexualidade, aliança e reprodução não estão tão intrinsecamente ligadas como antes. Para Brandão (2012), e à esta altura concordamos inteiramente com ela, o Édipo acentua a ligação com os moldes de uma família burguesa, acorrentando descentralizações de aliança e sexualidade na atualidade quando este continua a ser tomado como eixo formador/constituinte da sexualidade humana.

> de conter o desejo, de garantir que o desejo não venha a se investir, se difundir no mundo que nos circunda, no mundo histórico; que o desejo permaneça no interior da família e se desenrole como um pequeno drama, quase burguês, entre o pai, a mãe e o filho. (FOUCAULT, 1981, p. 105)

É preciso levar em consideração a cronologia. Deleuze e Guattari lançaram o Anti-Édipo em 1972 e essa obra impactou de tamanha forma Michel Foucault que este recorreu a ela para propor uma leitura política da tragédia de Sófocles, em 1973, no ciclo de palestras proferidas na PUC-RJ em maio daquele ano. Nesse sentido, ele vai afirmar que a psicanálise, "[...] tal como é praticada [...], não dá lugar ao que se possa dizer: ela é a destruição das relações de poder. Até agora, foi conduzida sob a forma de uma normalização" (FOUCAULT, 2002, p. 151). Na segunda conferência do referido ciclo de 1973, suas críticas serão bem ferrenhas:

> M.Foucault: Você vai achar que sou detestável e terá razão, sou detestável. Édipo, eu não o conheço. Quando você diz que Édipo é o desejo, não é o desejo, eu respondo: como queira. Quem é Édipo? O que é isso?
> H. Pelegrino: Uma estrutura fundamental da existência humana.
> M. Foucault: Então eu lhe respondo em termos deleuzianos – e aqui eu sou inteiramente deleuziano – que não é absolutamente uma estrutura fundamental da existência humana, mas certo tipo de coação, certa relação de poder que a sociedade, a família, o poder político, etc. estabelecem sobre os indivíduos (FOCAULT, 2002, p.131).

Além de criticar as bases da instituição psicanalítica enquanto campo de saber, Foucault, no primeiro volume da *História da sexualidade*, inscreveu a psicanálise no campo dos saberes sobre o sexual. Temos então a psicanálise como um dos possíveis no interior do dispositivo da sexualidade a ocupar nele um papel privilegiado: "[...] o de marcar as diferenças entre a 'sexualidade burguesa' e as demais 'sexualidades' a partir da afirmação do Édipo como 'complexo nuclear'" (CHAVES, 1988, p. 113). Assim, para Phillippe Ariès (1982), a família deixou de ser uma instituição que outorga bens e nomes, mas

passou a assumir uma função moral e espiritual passando a formar corpos e almas a partir da modernidade. Para Chauí, há uma proliferação de saberes e instituições que assumem o "dever" de preservar a integridade da família:

> A pedagogia encarregando-se da criança; a medicina das mulheres; a psiquiatria, da degenerescência; a economia-demografia, da população; e o Estado da 'moralização dos costumes sexuais dos pobres', fizeram a família não o lugar da repressão, mas o espaço fundamental da sexualização dos corpos e de todas as práticas que, aparentemente, ferem a vida familiar. Está preparado o campo para a psicanálise. (CHAUÍ, 1984, p. 185)

O que interessa a Foucault na *Vontade de saber* é que passa a ser instituída uma técnica de confissão desde os tempos de religiosidade que antecedem a era moderna, em que o indivíduo confessa ao sacerdote seus pecados para alcançar a expiação. O marco histórico da injunção ao confessar Foucault situa a partir da regulamentação do sacramento da penitência a partir do Concílio de Latrão, em 1215. Assim, do campo religioso, as técnicas de confissão atingem os regimes jurídico, médico e pedagógico alcançando também os regimes literários e filosóficos. Dessa forma, "[...] a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder" (FOUCAULT, 1980, p. 58). Assim, confissão, verdade e poder estão intrinsecamente relacionadas. Então, Foucault vai apontar cinco modificações sofridas pelo ritual da confissão desde sua ligação com o poder pastoral até o advento das ciências do século XIX para que a confissão pudesse funcionar de acordo com os pressupostos de regularidade científica. Em todas elas, a Psicanálise está inserida, conforme Chaves (1988).

> 1) transcrevendo em termos clínicos a injunção ao "fazer falar", que o uso da hipnose ou da técnica da associação livre testemunhariam; 2) tornando a sexualidade causa, origem, determinação em, última instância, de tal maneira que a evocação das lembranças, a interpretação dos sonhos, conduza sempre a essa "realidade subterrânea; 3) considerando o princípio de uma latência intrínseca à sexualidade, isto é, que o seu

> funcionamento é obscuro e que o próprio sujeito que confessa desconhece este funcionamento, o que torna, como vimos, indispensável a presença do confessor (sutil referência aos mecanismos inconscientes da resistência, cerne do trabalho psicanalítico); 4 construindo um novo método, o da "interpretação", outra justificativa para a presença do confessor; a fala daquele que confessa é sempre lacunar, incompleta e obscurecida, só podendo completar-se naquele que escuta e recolhe esta fala, sendo capaz de indicar-lhe um sentido e preencher estas lacunas. Segundo Foucault "é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz"; e 5) pela medicalização dos efeitos da confissão, tornando a sexualidade não mais aquilo a que se reserva o epíteto de culpa ou de pecado, mas reinscrevendo-a no regime científico propriamente dito, isto é, na distinção entre o normal e o patológico, criando igualmente, em torno dela, um quadro nosográfico que lhe é próprio. (CHAVES, 1988, p. 118-119)

Para Chaves (1988), ao situar a interpretação psicanalítica nos terrenos da confissão enquanto uma modalidade sofisticada e científica desta segunda, a interpretação se torna uma maquinaria de poder, um mecanismo de produção de sujeitos – já que, através do conflito edipiano, o sujeito se reconhece a partir da referência à sexualidade ou ao desejo com o qual se identifica ou alimenta em si – tornando a interpretação uma "tecnologia do eu" cujo pressuposto "[...] é a hipótese de que existe uma verdade do sujeito, verdade para quem o sexo se torna referência essencial. Mais uma vez é a questão do poder o critério de define essa mudança" (CHAVES, 1988, p. 120).

Vale destacar que o mal-estar não é pequeno diante das teorizações que buscam levar perceber as coisas de outro modo, problematizando naturalizações do pensamento sobre sujeitos, identidades e discursos, pois isso implica em promover desnaturalizações que nos levem a pensar de outro modo. Com Foucault (2012) aprendemos que pensar de outro modo, diferente do modo como vínhamos pensando, implica em operar mudanças no terreno das certezas que foram se constituindo historicamente como "certezas irrefutáveis" para além das regras que pareciam se mostrar inteiramente à consciência a fim de perceber "[...] o discurso como uma prática

complexa e diferenciada que obedece regras e transformações analisáveis" (FOUCAULT, 2012, p. 254) e desdobrar reflexões não nos terrenos da verdade, mas daquilo que foi colocado, com o passar do tempo, no lugar do verdadeiro.

Somando as técnicas da confissão à normatividade científica passa a ser instaurada a sexualidade como objeto das intervenções terapêuticas, como campo a ser decifrado, interpretado, investigado como campo a ser não apenas interpretado, mas traduzido. Enquanto que na *História da loucura na idade clássica*, a interpretação como conceito psicanalítico advindo de Freud apresenta esta como possibilitadora de uma abertura na concepção de signo que abre caminhos inesperados como o fora da língua, por exemplo, e a lacuna constituinte do real como impossibilidade de tudo dizer, na obra *A vontade de saber* a interpretação aparece como a forma científica da confissão, como maquinaria do poder, que atua na manutenção do poder do psicanalista, já que também é maquinaria de subjetivação, em que o sexo aparece como o mais íntimo segredo e matéria privilegiada de sua confissão.

Para Foucault, o que importa não é atacar a psicanálise, mas mostrar que a "verdade" da psicanálise enquanto campo do saber não está enraizado "[...] na transcendência, mas na história" (CHAVES, 1988, p. 121). É justamente por causa das diversas figurações com que a psicanálise aparece no pensamento foucaultianos que vale a pena ser destacada a ambiguidade das críticas e a riqueza de argumentos que se direciona não para a deslegitimação desta enquanto campo do saber, mas para instaurar reflexões acerca dos modos como ela é vista ora nos caminhos da superação médico-psiquiátricos (como em *A história da loucura*), ora através das críticas sobre a participação desta na direção de individualizações instituídas pelos efeitos dela.

> Temo, simplesmente, que a propósito da psicanálise aconteça o que tinha acontecido a propósito da psiquiatria, quando eu tinha tentado fazer a *História da loucura;* eu tinha tentado contar o que havia acontecido até o início do século XIX; ora, os psiquiatras entenderam minha análise como um ataque contra a psiquiatria. Eu não sei o que vai acontecer com os psicanalistas, mas receio que eles entendam como antipsicanálise algo que será apenas uma genealogia. [...] Vamos ver como a psicanálise

> recebe a questão de sua história. (FOUCAULT, 2014a, p. 42-43)

Vale ressaltar que a psicanálise também questiona, de modo extremo, o estatuto do sujeito, promovendo debates acerca da constituição deste. Do mesmo modo, "[...] o que estaria em pauta então, no projeto filosófico de Foucault, é a desconstrução da filosofia do sujeito e do seu correlato, qual seja, o lugar ocupado nessa pela concepção de verdade" (BIRMAN, 2005, p. 110). Desse modo, sobre a crítica foucaultiana acerca da psicanálise pode-se dizer que "[...] trata-se de examinar as relações que o projeto freudiano mantém com o nível das práticas, com a cultura que o produziu e que, ao mesmo tempo é questionada por ele" (CHAVES, 1988, P. 143). Ernani Chaves também destaca que não escaparam a Foucault tecer reconhecimento a Freud por causa de movimentos de ruptura em relação ao conceito clássico de loucura, por exemplo, ou em relação à crítica de Freud as teorias da degenerescência.

Finalmente (mesmo sem pretender esgotar a discussão), cabe acentuar que o conceito de subjetivação foucaultiano aparece associado a formas, processos e modos, revelando os terrenos do múltiplo ao invés do uno (PRATA, 2009). Não cabe, portanto, um sujeito fixo e estável, "centrado". Mas o descentramento do sujeito em Foucault possibilita através da instauração do conceito de jogos de verdade apontar para a existência não do sujeito, mas de formas de subjetivação. Isso porque a subjetividade não é vista a partir da origem, mas como um devir (BIRMAN, 2000). Posteriormente nos dois últimos volumes da *História da sexualidade,* é ao desejo que se volta Foucault. Ao fazer isso, ele mais uma vez se opõe à psicanálise freudo-lacaniana que centraliza o conceito de desejo na falta. Isso porque Foucault vai buscar na civilização grega o desejo como algo marcado pelo excesso que, ao invés de ser renunciado, pode ser dominado. É então que ele retoma a oposição do desejo como visto na doutrina cristã da carne, que centraliza a força do prazer na queda e na falta que constitui a natureza humana. Desse modo, para o pensamento grego clássico "[...] essa força [o desejo] é por natureza virtualmente excessiva e a questão moral consistirá em saber de que maneira enfrentar essa força, de que maneira dominá-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força" (FOUCAULT, 1984, p. 48).

A partir das considerações expostas na presente seção, vale reiterar que não se trata de um texto sobre a psicanálise, mas sobre os modos como esta teve sua aparição nos textos de Foucault, com ênfase

no primeiro volume da *História da sexualidade*. Resta a contribuição do pensamento foucaultiano a partir da temática das relações entre sexo, verdade e produção de subjetividades que, a partir de seus estudos sobre a sexualidade, não cessa de sussurrar e reaparecer na atualidade para que possamos investigar sobre a produção de subjetividades ao mesmo tempo em que possamos pensar acerca de como os sujeitos se percebem sujeitos de determinada "sexualidade".

Como veremos adiante, as análises históricas da sexualidade que Michel Foucault realizou acerca dos modos como o sexo foi percebido com o passar dos anos dispuseram à Judith Butler ferramentas para pensar a formulação de gênero, sexo e sexualidade não como entidades fixas, mas percebidas como inscritas sob terrenos de movências e descontinuidades ao longo dos anos em diferentes sociedades e contextos.

4 BUTLER E A PSICANÁLISE: GÊNERO COMO CATEGORIA POLÍTICA

Em Butler (2002; 2003b) a noção de gênero está intrinsecamente associada à noção de sujeito. Ao discutir questões acerca da configuração dos gêneros na sociedade, ela situa o cenário das problematizações que propõe a partir de perguntas que concernem ao escopo da determinação social do sujeito. Suas reflexões, assim, se voltam para uma atitude política em relação ao gênero: não são necessários marcadores identitários para atuar politicamente, os direitos sexuais, o olhar para a diversidade e a multiplicidade de identidades sexuais existentes direcionam-se a oposição às normas e regulações sociais que visam instituir o gênero enquanto categoria homogeneizada através do discurso.

Neste ínterim, temos a carência, de acordo com a autora (BUTLER 1994; 1998a; 1998b, 2002), do respeito aos corpos de poderem existir em um mundo que os nega, pois não há gênero sem discurso e para ela o discurso é o que instaura o gênero. Assim, o sexo não é um destino natural que fundaria o gênero. Tomar gênero ou sexo como "naturais" é uma estratégia do poder, ao invés de perceber que ambos assim como natureza não é destino, história e cultura também não o são. Desse modo, Butler (2003b) prefere o conceito de performatividade por não se interessar em como são construídos os corpos, mas em demonstrar algo que, sob as vestes da imutabilidade é um efeito, instável e precário.

Desse modo, em 1990 com *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*[10], a autora apresenta o conceito de gênero como "ato performativo"[11] abordando o que poderíamos chamar de "gêneros não-inteligíveis", ou seja, indivíduos que não seguem padrões de equivalência entre sexo[12] anatômico, gênero, desejo e prática sexual.

[10] No original o título é *Gender Trouble – feminism and the subversion of identity* (Routledge: Nova York, 1990). A edição brasileira data de 2003, lançada pela editora civilização brasileira do Rio de Janeiro.

[11] O conceito de performatividade advém de uma leitura que Derrida fez de Austin. Por hora, situamos esta informação para adiantar que, sob inspiração derridiana, Butler vai conceber o gênero a partir de dois conceitos: a performatividade torna real e produz aquilo que nomeia ou atua e a repetição porque este gesto é sempre uma citação reiterada, atuando como um modelo repetido, uma citação. Na seção seguinte, situaremos melhor o conceito.

[12] Para Butler (2003a), o sexo também é performativo, ele é parte do aparato de gênero.

Durante muito tempo, comportamentos, ações e lugares na sociedade foram (e, infelizmente, em algumas instâncias, ainda são) vistos como destinados de modo diferente para homens e mulheres e isso se deu a partir da biologização dos corpos. Essa relação causal entre corpos e subjetivações foi problematizada por diversos pensadores, filósofas e filósofos, historiadoras e historiadores, feministas, estudiosos *queer*, entre outros, que passaram a questionar até mesmo essa divisão binária: homem e mulher.

Vale salientar que, para Butler (2003a), o binarismo de gênero visa naturalizar questões de ordem cultural. Se partirmos do olhar de outra teórica, sob a perspectiva da História, pensar o gênero como categoria útil de análise histórica, como propôs Joan W. Scott (1995), assinala um deslocamento em que este binarismo se tornou insuficiente, pois os modos de se relacionar com o gênero em diferentes momentos históricos e em diferentes culturas não é o mesmo e tampouco as formas de lidar com a sexualidade e com as diferenças dos corpos.

Foucault (1980) no primeiro volume da *História da Sexualidade* nos mostrou que tanto a heterossexualidade quanto a homossexualidade não passam de conceitos forjados no século XIX pela medicina visando patologizar sexualidades que não estariam ligadas à reprodução. Nas palavras de Butler (2002), trata-se de sexualidades desviantes, relacionadas aos indivíduos cujos corpos "não importam" e que pesam como matéria existente[13] e, mais que isso, desconsidera-se que esses corpos também são performatizados no interior das relações de poder em que se tecem as regulações de gênero. O que está em jogo é que mesmo havendo a inadequação, o desajuste destes corpos que "importam" (sic) menos que outros, as normas regulatórias de gênero não incidem as malhas do poder perpassando apenas estes corpos. Os corpos que não são desviantes também são continuamente influenciados pelo discurso que infunde o gênero "inteligível", relacionado a sujeitos e comportamentos que "[...] mantém relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo" (BUTLER, 2003b, p. 38).

A história da psicanálise permite perceber como as (in)definições de gênero estão ligadas a discursos de "patologização" de "gêneros não-inteligíveis". Isso faz lembrar a crítica de Foucault sobre a psicanálise de que ela foi instaurada através da legitimação das relações de gênero na sociedade da época, conforme explanado na seção anterior do

---

[13] O termo em inglês é *matter* que serve tanto para "importar" como "pesar, ter matéria".

presente trabalho. Isso não ocorre sem consequências, já que o olhar para os discursos sobre os gêneros também implica pensar em como são percebidos os modos em que os gêneros estão realizados na relação com os outros gêneros. Ao invés de partir dos gêneros "inteligíveis", considerados enquanto instâncias históricas discursivamente forjadas nos corpos dos indivíduos, Butler (2003b) vai partir dos gêneros "não-inteligíveis" porque, ao tomar o gênero como ato performativo, entra em cena a consideração da existência de diferentes subjetividades, situadas em relações de poder que perpassam os corpos dos indivíduos, no contexto em que as subjetividades são produzidas. Dessa forma, o hermafrodita, o intersexo e os relatos de experiências transexuais instauram pontos de partida para pensar o que é inscrito como anormal sob os postulados que remetem às reverberações do Édipo.

Ao invés de homogeneizar e estacionar em binarismos, Butler vai promover pontos de tensionamento, sobretudo no que diz respeito a desnaturalização de conceitos como "homem", "mulher", "masculino", "feminino", e os efeitos que resultam da naturalização de tais conceitos, principalmente no tocante à sexualidade e nas tentativas de regulação dela sobre os corpos dos indivíduos tomados enquanto corpos (a)sexuados. Por isso, ela vai encontrar, para além do masculino e do feminino, um paradigma de gênero possível situado na contingência dos corpos tomados sob o viés do "gênero não-inteligível", que se encontra em outro lugar, para além dos gêneros apreensíveis[14]. Questionando as definições lacanianas de "simbólico" e de "diferença sexual", ela propõe que estas categorias sejam percebidas de outra forma, a fim de que sejam incorporadas reflexões que incluam gêneros não-inteligíveis na cultura ao invés de seguir na via de sua patologização.

Desse modo, o gesto de Butler é político: ao partir do "abjeto"[15] como paradigma de gênero e não de gêneros "inteligíveis" (porque

[14] Se são significados, são apreensíveis. O fora das normas também é parte da norma, é constituído e apreendido por ela. Eles servem para Butler porque denunciam uma dependência da norma da própria anormalidade para se inscrever, demostrando que tudo aquilo que ela repudia paradoxalmente a sustenta.

[15] Sobre a abjeção, em *Problemas de gênero*, Butler (2003b) situa o conceito de abjeto em Júlia Kristeva a partir da obra de 1982, *The Powers of Horror* (originalmente publicado dois anos antes sob o título *Pouvoirs de l'horreur.* Paris: Éditions du Seuil, 1980) situando que os usos desta ideia podem apontar para um deslocamento que se torna fundamental na obra de Butler: de um tabu estabelecedor de fronteiras para a construção do sujeito singular por exclusão. Dessa forma, "[...] o abjeto designa aquilo que foi expelido pelo corpo,

historicamente foram colocados no lugar do verdadeiro em relação ao gênero através dos discursos) ela busca dar conta de perceber o "abjeto" como sujeito de direitos recusando-se a defender uma estabilidade de gêneros, afirmando a inadequação dos sujeitos a uma identidade fixa (posição esta também defendida na psicanálise). Só que Butler radicaliza seu posicionamento, já que, ao contrário da psicanálise, não parte da divisão binária homem/mulher para descrever os seres humanos. Cabe ressaltar que Patrícia Porchat (2014, p. 79) situa em relação à perpetuação do binarismo na psicanálise em textos seminais:

> Se tomarmos, por exemplo, dois textos que falam sobre a sexualidade, como *AA significação do falo* (1985) e *O Seminário, Livro XX, Mais, Ainda* (1975), de Lacan, neles utiliza-se a linguagem tradicional. No primeiro, as relações entre os sexos giram ao redor de um 'ser' e um 'ter' um falo; são descrições genéricas do que acontece com o homem e do que acontece com aa mulher em suas relações com este significante. Já o segundo faz referência ao 'lado homem' e ao 'lado mulher' (nas fórmulas da sexuação do Seminário XX), ainda que estes lados ou posições não sejam complementares e nem definidos a partir da anatomia.

As críticas de Butler em relação à psicanálise centram-se em relação a três conceitos fundamentais que repercutem no pensamento psicanalítico e incidem efeitos sobre os modos de perceber o gênero e a sexualidade até os dias atuais. A questão da diferença sexual e das relações de parentesco em Butler advém da articulação das relações de parentesco por Lacan a partir dos estudos de Lévi-Strauss. Para Lévi-Strauss (1976), o sujeito falante passa a existir a partir da relação com a dualidade entre os sexos e a cultura, definida pela troca das mulheres. Assim, a possibilidade de comunicação passou a ser fundada nesta troca

---

descartado como excremento, tornado literalmente Outro" (BUTLER, 2003b, p. 190-191). Assim como os excrementos ajudam a perceber a fronteira entre o interno e o externo, as formas de distinção entre uma identidade e outra se dá dessa forma, em relação aos gêneros não-inteligíveis, relegando-os à condição de "externos", incomensurável, ao Outro que virou "merda". Desse modo, para Butler (2003b, p. 191), "[...] o que constitui mediante divisão os mundos 'interno' e 'externo' do sujeito é uma fronteira e divisa tenuemente mantida para fins de regulação e controle sociais".

que marcava a diferença entre homens e mulheres na sociedade, o que fornecia ferramentas para perceber a instituição do patriarcado a partir da hierarquização dos gêneros funcionando no estabelecimento da ordem simbólica que se perpetua até os dias atuais.

> No fim de *As estruturas elementares de parentesco,* a troca de mulheres é considerada como tráfego de um signo, a moeda linguística que facilita um laço simbólico e comunicativo entre os homens. A troca de mulheres é comparada a uma troca de palavras, e esse circuito linguístico particular torna-se base para repensar o parentesco a partir das estruturas linguísticas, cuja totalidade é chamada de simbólico. Dentro dessa compreensão estruturalista do simbólico, todo signo invoca a totalidade da ordem simbólica em que funciona. O parentesco deixa de ser pensado em termos de relações de sangue, ou acordos sociais naturalizados, e passa a ser o efeito de um conjunto de relações linguísticas em que cada termo tem significado, sempre e somente, em função de outros termos. (BUTLER, 2014, p. 67)

Para Butler (2014), a estrutura universal de troca de mulheres como forma de explicação para a instauração da comunicação humana baseada na Lei (de proibição do incesto, que não podia ser alterada) que é apresentada como aquela que consolida os grupos humanos no bojo das relações coletivas tem como efeito assegurar os laços de reprodução e da heterossexualidade ao mesmo tempo em que proíbe outros vínculos sexuais. Por trás de uma organização primeira estaria também a legitimação de um desejo regulado através da norma que exclui as demais formas de parentesco.

Se forem consideradas as formas de parentesco que o casamento homossexual traz à tona, por exemplo, ou a adoção de crianças por casais homossexuais, ter-se-ia que repensar, de acordo coma autora, as formas de parentesco na contemporaneidade e até mesmo o modo como a Lei se institui. Isso porque, de acordo com Butler (2003a; 2014), para que fosse realizada uma análise da vida humana, Lévi-Strauss lança mão de uma lógica totalizante, buscando na linguística estrutural um modelo para encontrar categorias antropológicas universais. Dessa forma, em Lévi-Strauss "[...] o surgimento do pensamento simbólico deve ter

exigido que as mulheres, como as palavras, fossem coisas a serem trocadas" (BUTLER, 2003a, p. 71).

Neste contexto, a crítica feminista pressupõe que a identidade de "ser homem" em relação à identidade de "ser mulher" está estipulada a partir de uma hierarquia universalizante em que as mulheres ficam em posição subalterna. Ao invés disso, criticando a totalização estruturalista, Butler recusa a universalização das explicações do parentesco, como a presença de oposições binárias que seriam organizadoras das relações sociais, já que esta perspectiva não leva em conta as nuances, derivas e ambiguidades que existem nas relações humanas e na cultura em geral, que são varridas "para baixo do tapete" das teorizações.

Dessa forma, as críticas de Butler se direcionam, portanto, ao modo estruturalista de perceber o parentesco a partir da heterossexualidade já que, estando os dois estão relacionados ao complexo de Édipo que se vincula a noção de parentesco a partir dos estudos de Lacan, isso faz com que outras formas de sexualidade, como a homossexualidade, parecem "cair fora" da cultura (BUTLER, 2003b). Dessa forma, quando Butler menciona em *Problemas de gênero* que as identidades de gênero derivam das relações de parentesco, o que está em jogo é perceber que há outras formas de parentesco também legítimas ou que fazem parte da cultura que passam a não ser consideradas quando levadas a cabo as explicações de parentesco a partir de Lévi-Strauss (bem como de sua incorporação pela psicanálise fraudo-lacaniana).

A noção de Lei que ultrapassa qualquer possibilidade de alteração, como a das estruturas elementares de parentesco, ao se apresentar assim, toma vestes transcendentais. Assim, ao incorporá-la no aparato teórico, somada ao complexo de Édipo, a psicanálise busca, para Butler, um desejo de que essa lei esteja fora de qualquer crítica à lei que regula o próprio pensamento psicanalítico, como se fosse "[...] um impulso teológico da psicanálise que busca colocar fora do páreo qualquer crítica ao pai simbólico, à lei da própria psicanálise" (BUTLER, 2004, p. 46). Para Porchat (2014), Butler argumenta que a psicanálise torna-se estrategista ao separar o simbólico das normas sociais porque é a partir desse movimento que se torna possível a invocação de uma lei universal e incontestável, acima de todas as outras leis.

> A Lei, que estabelece a cultura, é a proibição do incesto, organizadora da sociedade. Como então "gênero" se presta a contestar o "simbólico"?

> Butler dirá que, na medida em que "gênero" é compreendido como norma simbólica, como norma que define a inteligibilidade dos seres enquanto "humanos homens" e "humanos mulheres". Percebê-lo alçado à condição de lei incontestável não faz sentido para uma perspectiva de mudança social no que tange à compreensão do desejo e da sexualidade. A instalação de gênero como norma, afinal, mostrou-se incompleta. (PORCHAT, 2014, p. 140)

A norma regulatória que incide sobre os corpos é binária e isso ocorre porque o aparato regulador é binário (BUTLER, 2003a; 2014). Assim, ao partir de dicotomias entre "humanos mulheres" e "humanos homens", a psicanálise ajuda a promover um movimento discriminatório que varre os gêneros não-inteligíveis para o campo da patologia[16], fazendo com os que não são inteligíveis sob os critérios estabelecidos pela dualidade sejam percebidos como "não-humanos" (BUTLER, 2003a;2003b). O problema em relação ao complexo de Édipo, para Butler, é que este é apresentado como universalizante, como que revestido de um efeito de universalidade. Através dele, se instauram posições simbólicas tomadas a partir do masculino e do feminino que justamente por isso, por causa desta estrutura binária e dicotômica com que se estabelece "[...] repousa na autoridade que descreve para escorar a autoridade de suas próprias reinvindicações descritivas" (BUTLER, 2004, p. 46) Para Butler (2002; 2004), a normatividade atua de modo regulatório não apenas se referindo aos objetos que nomeia, mas fornecendo critérios coercitivos para "homens" e "mulheres" considerados normais. Trata-se, para a autora, de normas que governam o que é uma vida "vivível" relacionada à "homens" e "mulheres" reais.

Então, Butler traz a consideração de que todo gênero é uma norma, já nascemos "generizados" (*gendered*), ou seja, os corpos e os

[16] Quando Robert Stoller em 1968 traz para a psicanálise o conceito de "gênero" – aludindo a uma mescla de aspectos psicológicos, sociais e históricos associados por um lado, à feminilidade e, por outro, à masculinidade, ele objetivava estudar quais os fatores, biológicos ou psicológicos que participam no desenvolvimento de tais características em todos os indivíduos, em que gêneros que não se enquadrassem nas categorias "homem" ou "mulher" entravam na categoria de portadores de distúrbio de gênero. Vale lembrar que, para Stoller (1982; 1993), a não coerência entre sexo e gênero seria patológica.

sujeitos são produzidos continuamente através de regulações por instâncias jurídicas, militares, psiquiátricas, entre outras. Isso porque "[...] o aparato regulador que governa o gênero já é, em si próprio específico para gênero" (BUTLER, 2004, p. 41). O poder da palavra na vida dos indivíduos é então exemplificado através das normas regulatórias e isso produz efeitos tanto em sujeitos heterossexuais quanto em sujeitos homossexuais. Em 1994, em uma entrevista a Osborne e Segal, ela desenvolve esta questão exemplificando-a:

> Se você está nos seus trinta anos e não pode engravidar por razões biológicas, ou talvez você não queira, por razões sociais – *você está brigando com a norma que regula o seu sexo.* É preciso uma comunidade vigorosa e politicamente informada em torno de você para aliviar o possível sentimento de fracasso ou perda, ou inadequação – uma luta coletiva para pensar a norma dominante. Por que uma mulher que quer tomar parte na educação de crianças, mas não na concepção de crianças, ou que não quer ter nada a ver com isso, não pode *habitar seu gênero* sem um sentimento explícito de fracasso ou inadequação? Quando as pessoas perguntam: 'Mas estas não são diferenças biológicas'?, elas não estão realmente fazendo uma pergunta sobre a materialidade do corpo. Na verdade, elas estão perguntando se a instituição social da reprodução não é a mais saliente para se pensar sobre o gênero. Neste sentido, há uma imposição discursiva de uma norma. (BUTLER, 1994, s.p., grifo nosso)

Quando a diferença sexual binária é assumida na psicanálise para a explicação da sexualidade humana, isso também se dá a partir da hipótese da organização social, a partir de Lévi-Strauss, como percebemos anteriormente. Dessa forma, ainda que a maioria da população se organizasse a partir do ato de estar organizado socialmente como homem ou mulher, a psicanálise só pode avançar se perceber a sexualidade dos seres humanos e um discurso que sobre ela verse não pode deixar de lado os não-inteligíveis, pois, afinal de contas, ela não se funda sob o desejo de permitir o discurso do singular e dar voz à unicidade de cada um através da palavra? (BUTLER, 1999; 2003b) As partes grifadas no excerto anterior da entrevista com Butler o foram

porque elas remetem a uma concepção de sujeito que entra em um campo de relações de poder através das normas que regulam os corpos. Como bem advertiu Foucault na *Microfísica do poder,*

> [...] o que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem a função de reprimir. (FOUCAULT, 2008a, p. 08)

Quando o poder está tão enraizado socialmente e é produzido em rede nas tessituras das relações sociais, isso faz com que ações repetidas continuamente se tornem "evidentes" no sentido de encontrarem espaço na naturalização discursiva sobre os corpos e os sujeitos indicando como estes devem ou não agir. Assim em *Problemas de gênero,* Butler apresenta que, a partir de repetições contínuas da ação do discurso que nomeia corpos através de instituições jurídicas, médicas, escolares e religiosas, por exemplo, ter-se-ia a produção contínua de corpos-homens e corpos-mulheres e de "corpos-inconformes" também, sendo a reiteração contínua dos atos que faz com que os corpos adquiram sua aparência de gênero. Assim, o corpo sofreria um processo de materialização discursiva que, através de normas regulatórias, prescrevem gêneros.

Em Foucault (2008a), a resistência é um exercício de poder; ela não vai contra ou a revelia do poder, é também uma relação de poder e também é da ordem da produção. Em Butler (1998a), resistência não é uma propriedade ou ato do sujeito. Neste caso, se ela acontece – e não há garantias que aconteça – isso advém do funcionamento do poder. Ela lê o poder em termos performativos. Dessa forma, o poder não mantém as coisas no lugar, ele é um deslocamento contínuo e, sendo descontínuo, não há como controlar o campo de efeitos. Assim, é no poder e através dele – esse poder que perpassa os corpos e é influenciado por eles -, a partir desse modo excitável e "débil" (BUTLER, 1997) que se dá seu funcionamento. Cabe ressaltar que, neste contexto, não cabe ao corpo acatar ou negar as normas, pois isso recairia numa noção de sujeito fundador que decide como agir já que os corpos dependem das normas para existir (BUTLER, 2002a). No caso

dos abjetos, a questão é se as categorias que advém dessa produção permitem que a vida seja passível de ser vivida ou não.

> [...] os corpos nunca acatam inteiramente as normas mediante as quais se impõe sua materialização [...] são as possibilidades de re-materialização abertas por este processo as que marcam um espaço no qual a força da lei reguladora pode voltar-se contra si mesma e produzir rearticulações que coloquem em tela de juízo a força hegemônica destas mesmas leis reguladoras. (BUTLER, 2002a, p. 18)

Cabe destacar então que o conceito de gênero como "ato performativo" permite que sejam inseridos no debate dos gêneros os chamados gêneros não-inteligíveis, já que partir de uma lógica binária que considere "humanos homens" e "humanos mulheres" os ininteligíveis ficariam de fora. Sob o escopo butleriano, este fora é constituído pela normatividade e a constitui também. Mas o efeito dessas discussões não se instaura apenas no sentido de problematizar a psicanálise e os fundamentos baseados em uma lógica binária, e sim, em mostrar o quanto se deixa de fora da categoria de "humanos" os seres abjetos, aqueles que, servindo de limite para os gêneros possíveis, instauram as possibilidades de abertura de um centro regulador que seria responsável por "gerir" as identidades.

Tomando o conceito de identidade como um conceito aberto e possível de movimentos vários no decorrer da história dos corpos e dos sujeitos, Butler também nega a noção de um sujeito fundante ou origem. A performatividade, assim, não pode ser confundida com *performance*, já que a primeira põe em questão a noção de sujeito e a segunda pressupõe a existência de um. Assim, em *Cuerpos que importam*, ela vai explicar que ela não é voluntária no sentido de ser construída ou desconstruída voluntariamente pelos sujeitos. Isso ocorre porque, para a filósofa, o gênero não é um papel que se escolhe a cada dia, refutando, dessa forma, a ideia de um sujeito que precederia o gênero: o sujeito não é aquele que escolhe, mas o que é constituído pela repetição de atos, ou seja, nada mais foucaultiano, já que trata-se de livrar-se do próprio sujeito para chegar a uma análise que dê conta da constituição do sujeito na história (FOUCAULT, 2008a). Para Butler, ao pensar sobre o sujeito, cabe destacar que o movimento que parte dos gêneros não-inteligíveis é também político e não apenas teórico: é pelo corpo do abjeto que podem ser trazidas considerações acerca da produção de humanos na história,

das normas que regulam os gêneros e as transformações sociais possíveis:

> Se questionarmos o caráter fixo da lei estruturalista que divide e limita os ‘sexos’ em virtude de sua diferenciação didática dentro da matriz heterossexual, o faremos a partir das regiões exteriores dessa fronteira (não desde uma ‘posição’, senão a partir das *possibilidades discursivas* que oferece o *exterior constitutivo* das posições hegemônicas) e esse questionamento constituirá o retorno devassador dos excluídos desde o interior da lógica mesma do simbolismo heterossexual. (BUTLER, 2002, p. 33, grifos nossos)

Ao considerar a produção de gêneros, também são produzidos os seres abjetos, como aqueles que escapam à norma regulatória, cuja existência se tornou insustentável de não ser considerada e para os quais a condição de humanidade precisa ser resgatada sem desconsiderar, para isso, a tensão entre as regras e o desejo dos sujeitos que podem ir para além de qualquer parentesco que se limite ao heterossexual. Na próxima seção, buscar-se-á trazer alguns apontamentos de aproximações entre Butler e Foucault visando mostrar de que modo o filósofo dos fogos de artifício (FOUCAULT, 2006) produziu efeitos nas teorizações de Butler.

5 BUTLER E FOUCAULT: ENTRECRUZAMENTOS E PROBLEMATIZAÇÕES

Butler já foi classificada como pós-feminista, devido ao fato de empreender críticas ao movimento feminista. Como ela rejeita classificações (RODRIGUES, 2013), a este lugar ela negou pertencimento. Negar pertencimento a determinada vertente teórica faz com que o pensamento possa vislumbrar "de fora" e perceber problematizações de maior alcance que aquelas percebidas "no interior" dos movimentos, ou seja, a partir daquelas e daqueles que se autonomeiam pertencentes a determinado "lugar". Uma das críticas de Butler em *Problemas de gênero* inicialmente diz respeito à inclusão de um "sujeito" para o feminismo.

Ao invés de considerar a pluralidade de mulheres existentes, o feminismo, em seu início privilegiava o conceito de "Mulher" que Butler, na obra mencionada, criticou devido ao fato do risco de normalização através da homogeneização do gênero a que este se designava. Para a autora, o risco de repetir o modelo naturalizado que as feministas denunciam é acreditar que apenas inverter a hierarquia de gêneros para garantir à mulher que esta ocupe os lugares dos quais esteve historicamente excluída. Crítica semelhante Foucault empreende ao movimento homossexual ao alertar que, ao afirmar com tanta ênfase a existência de uma comunidade homossexual, estaria padronizando a partir da criação de uma identidade "própria". Dizer que existe A mulher, O homossexual faz recair no equívoco de elencar sujeitos metafísicos que, ao invés de representarem a coletividade, recaem no engano de esquecer a multiplicidade de toda identificação possível aos sujeitos.

Categorizar identidades e sujeitos a partir de um centro regulador – e buscar apenas inverter o centro buscando alcançar os lugares ocupados pelos que ali são situados é apenas inverter a situação e reproduzir o mesmo modelo contra o qual se posicionam. A simples inversão só faz reproduzir o sistema hierárquico que se critica e, dessa forma, é preciso ter cuidado para não (re)produzir modelos. Assim, para Butler (1994), há um risco político em apenas conferir lugares, pois a demarcação de lugares implica em estigmatizar naturalizações e essencialismos aos gêneros.

Desse modo, de acordo com Butler (2003b), é ponto para as feministas quando estas recusam a biologização do gênero, ao afirmarem que a biologia não é o destino, mas, infelizmente, ao opor masculino e feminino, como gêneros construídos sobre corpos macho e

fêmea, elas reiteram o destino como inescapável. De acordo com Butler (2002; 2003b), sexo, gênero e sexualidade não existem em relações unívocas: ela questiona o fato de que alguém cujo corpo seja biologicamente fêmea aja a partir de traços e gestos "essencialmente" femininos e, de acordo com a lógica heteronormativa, deseje homens (o contrário disso valendo para corpos biologicamente machos).

Contrariando estas postulações, Butler (1998), vai questionar a "estabilidade" de um movimento que se centra na concepção de sujeito estável, já que afirmar uma política que se assente sobre a concepção de um sujeito estável é, para ela, reafirmar que não pode haver oposição política a este argumento. Então, temos uma diferenciação estabelecida entre recusar a existência do sujeito e recusar a noção de sujeito. Retomemos Foucault, para quem a subjetividade não está na origem, mas continuamente instaurando-se como um devir. Há muitas maneiras e formas de subjetivações possíveis, diferentes no decorrer da história. O sujeito não é nem pode ser visto como uma substância transcendental:

> [...] penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a esta concepção de sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (FOUCAULT, 2004b, p. 291).

Esse movimento que se empreende sobre o pensamento de uma época a autora percebeu distanciando-se da teoria para observar a teorização empreendida "de fora", gesto este que nos alimenta a estabelecer atitude semelhante ao escolher partir de suas teorizações na articulação com proposições do pensamento foucaultiano. Assim como é lida por algumas (pós)feministas[17], Butler também é frequentemente

[17] Em Butler (2002) tem-se uma crítica do binário natureza e cultura. Para ela, não se tratar de deslocar para o segundo, mas de questionar a própria disjunção que os separa. A resenha que apresenta *Bodies that matter* nos EUA é bem interessante porque reconhece Butler nesse lugar, como a primeira feminista a usar gênero para enfrentar esse debate. Não custa lembrar que a teoria feminista

considerada no escopo de investigações da teoria queer. Segundo Miskolci (2009a, p. 151), a teoria *queer* emergiu nos Estados Unidos em fins da década de 1980, "[...] em oposição crítica aos estudos sociológicos sobre minorias sexuais e de gênero, em departamentos normalmente não associados às investigações sociais – como os de Filosofia e de crítica literária". Os estudos que são colocados debaixo do guarda-chuva dos estudos *queer* compreendem todo tipo de identidade de gênero ou expressão sexual em desacordo com categorias e normas oficialmente aceitas pela sociedade. Assim, os estudos de Judith Butler muitas vezes são inseridos sob o escopo das investigações que consideram a partir do pós-estruturalismo um sujeito como sendo provisório, circunstancial e cindido e, entre eles, a teoria mencionada, por causa das investigações que esta estudiosa propõe.

Por ter como objetivo colocar-se fora dessa categoria tradicional, transgredindo-a em seus fundamentos, a teoria *queer* apropriou-se de um termo – *queer* – capaz de singularizá-la. O termo pode ser traduzido por "estranho", "ridículo", "excêntrico", "raro", "extraordinário". Mas a expressão também é designação pejorativa para homens e mulheres homossexuais, podendo ser traduzido por "bicha", "viado", "sapatão", "boiola", expressões carregadas de preconceito, e que têm, como observou Judith Butler (2003b), a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos homofóbicos[18], ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido. Levando em consideração a utilização do termo, o uso deste faz com que, a partir de uma estratégia política, possa-se valer dos efeitos produzidos a fim de contestar, estranhar, criticar e subverter concepções e teorizações que pretendiam (e pretendem ainda) dizer "como as coisas são", sem perceber que a descrição teórica do mundo não se dá de forma neutra, mas está comprometida com um projetos de poderes normativos e regulatórios.

Como nos interessa, para o presente trabalho, os postulados de Butler que expandem e ampliam o alcance das problematizações foucaultianas a categorização de Butler em alguma vertente teórica não

já vinha dizendo que as coisas eram da ordem da cultura, as custas de refundar que havia uma natureza.

[18] O grito homofóbico não vem de um sujeito, sua força de ferir vem da historicidade condensada que o termo invoca ao interpela os corpos.

nos interessa para o presente trabalho[19]. Ao tirá-la das classificações costumeiras no escopo analítico, isso nos permite um deslocamento que possibilita perceber a obra de Butler para além das classificações e nos incita a perceber Butler a partir de suas teorizações, sem resvalar nos redirecionamentos que sua obra sofre com o passar do tempo no encontro com outros autores situados no escopo de qualquer teoria que utilize seus estudos. O que aqui pretendemos problematizar parte da presença do termo "heterossexualidade" inserido com o tempo nos estudos de gênero, a partir de sua associação com a heteronormatividade – a norma heterossexual.

> [...] a heteronormatividade sublinha um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle até mesmo daqueles que se relacionam com pessoas do mesmo sexo. Assim, ela não se refere apenas aos sujeitos legítimos e normalizados, mas é uma denominação contemporânea para o dispositivo histórico da sexualidade que evidencia seu objetivo: formar a todos para a heterossexualidade ou para organizarem suas vidas a partir de um modelo supostamente coerente, superior e "natural" (MISKOLCI, 2009, p. 332).

A importância de ler os textos de Butler (para além de situar no campo do feminismo ou da teoria *queer*, por exemplo) implica em estar abertos a perceber possibilidades de ressignificação e reorientações fora da metafísica dominante (DÍAZ, 2013) e de tornar a ontologia um "campo de contestação" (BUTLER, 1998a; BUTLER, 1998b). O estranhamento causado a uma primeira leitura dos textos de Butler revela-se a partir das provocações inerentes que (re)surgem a cada momento alertando para as instabilidades e efeitos do gênero e do sexo, sem deixar de fazer perceber que cada instabilidade tem por consequência um efeito político (BUTLER, 2003b). Assim, nem o estilo de escrita de Butler nem a gramática e o modo como as palavras são

[19] Em uma entrevista à revista Cult (RODRIGUES, 2013), Butler menciona que alguns a caracterizam como pós-feminista, o que ela recusa, por exemplo, outros na teoria *queer*, ao que ela lembra que, ao escrever problemas de gênero, tal teorização não existia, mas não nega a autenticidade dos pressupostos estudados e o empenho dos teóricos que situam-se no escopo teórico e epistemológico deste "guarda-chuva" de investigações.

utilizadas nos meios de interação social e de leitura e escrita em âmbito social são neutros. Isso implica em pensarmos a língua(gem) e a gramática nas quais as normas de gênero se instituem dado que, para Butler (2003b, p. 59), o gênero é a "estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura linguística reguladora e altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser".

Desse modo, não podemos deixar de assinalar a importância que Butler atribui ao estudo dos modos como operam as práticas de exclusão, marginalização e rechaço presentes nas construções discursivas, o que pode ser notado nas reflexões de Butler em *Cuerpos que importam:*

> [...] meu propósito é chegar a uma compreensão de como aquilo que foi excluído ou desterrado da esfera propriamente dita do 'sexo' – entendendo que essa esfera se afirma mediante um imperativo que impõe a heterossexualidade – poderia ser produzido como um retorno perturbador, não somente como uma oposição imaginária que produz uma falha inevitável na aplicação da lei, senão como uma desorganização capacitadora, como a ocasião de rearticular radicalmente o horizonte simbólico no qual há corpos que importam mais que outros. (BUTLER, 2002, p. 49)

Em Butler, as identidades não são idênticas a si de modo a conter ou constituir uma unidade estabilizada ou internamente coerente. As reflexões de Butler se direcionam então para as questões: como estas suposições sobre a existência de identidades fixas, estáveis e "centradas" "impregnam o discurso sobre as 'identidades de gênero'? [...] Em que medida a identidade é um caráter normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?" (BUTLER, 2003b, p. 37-38) Mais adiante, a autora vai ampliar o debate sobre as subjetivações que, não raro, são entendidas socialmente como asseguradas por conceitos como sexo, gênero e sexualidade. Temos então corpos e subjetividades vistas como "normais" em detrimento de identidades subversivas. Então,

> [...] a 'coerência' e a 'continuidade' da 'pessoa' não são características lógicas ou analíticas da

> condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. [...] a própria noção de 'pessoa' se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é 'incoerente' ou 'descontínuo', os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. (BUTLER, 2003b, p. 38)

Cabe ressaltar que, para autora, sob inspiração derridiana, se unidades existem, é por exclusão de algo que as constitui e que retorna perturbando a unidade. Essa característica de ter em si algo que perturbe a unidade faz com que não seja tão centrada ou unitária assim. Em Butler (1998a; 1998b; 2002; 2003b), isso não significa afirmar a inexistência do sujeito, mas alertar para o fato de que ele não exista como algo estabilizado, pronto e acabado, apenas instituído socialmente a partir de unidades formadoras que o caracterizem visando engessar as descontinuidades e instabilidades inerentes às identificações que contradizem as fixações impostas. Para Rodrigues (2009), as identificações não podem estar associadas a estabilidades para não tornarem-se mecanismos de opressão dos sujeitos.

Pensando que assim como a busca em alcançar direitos que estariam destinados aos homens para as mulheres seria apenas inverter a relação de forças baseando-se nos moldes espelhados no outro conforme afirmado anteriormente, a criação de um terceiro gênero além do masculino e do feminino não aparece em Butler (2003b) como solucionadora da questão, pois não se trata da ampliação numérica das identidades, já que números mais expressivos trariam consigo exercícios de exclusão acerca das identidades acrescentadas. Torna-se necessário então um deslocamento no âmbito dos estudos de gênero e sexualidade que ultrapassem a naturalização de gêneros pré-concebidos, pois trata-se de apresentar "possibilidades de gênero que não estejam predeterminadas pelas formas de heterossexualidade hegemônica" (BUTLER, 2006, p. 86). Noutra obra, as discussões da autora se voltam para esta questão:

> Uma tendência dentro dos estudos de gênero foi assumir que a alternativa ao sistema binário do gênero consiste em multiplicar os gêneros. Esse ponto de vista provoca invariavelmente a pergunta: quantos gêneros podem haver e como se

> denominarão? Porém, a alteração do sistema binário não deveria necessariamente conduzir-nos a uma quantificação do gênero igualmente problemática. (BUTLER, 2006, p. 71)

Essa desestabilização de estruturas tradicionais vai ser um dos terrenos profícuos da lógica sobre a qual terá aparição em Butler o conceito de performatividade. Vale reiterar que a partir da *História da Sexualidade* aprendemos com Foucault (1985) que tanto o sexo como a sexualidade foram produzidos por um tipo de discurso, sendo que nenhum do dois é uma "verdade essencial", já que ambos partem de construções históricas. Então, Butler (1999) propõe a desnaturalização a partir de reflexões que permitissem a desmistificação do sexo e do gênero partindo da constatação de que o discurso engendra comportamentos e perpassa corpos na sociedade. É Foucault quem permite que ela construa a noção de "normas regulatórias da sociedade". Para Butler (1999; 2003b) estas normas supõem continuidade entre sexo, gênero e sexualidade. O caráter performativo destas normas regulatórias é mencionado porque, para a autora, sua citação e repetição fazem acontecer, produzindo aquilo que nomeiam. Isso ela faz inspirada em Derrida, cujo excerto abaixo pode nos trazer uma ideia das considerações tecidas:

> Poderia uma enunciação performativa ter êxito se sua formulação não repetisse uma enunciação 'codificada' ou iterativa ou, em outras palavras, se a fórmula que pronuncio para iniciar uma reunião ou para lançar um barco à água ou para celebrar um matrimônio não se identificasse, de algum modo, com uma 'citação'? [...] em tal tipologia, a categoria de intenção não desaparecerá, terá seu lugar, mas desde este lugar já não poderá governar a totalidade desse cenário e o sistema de enunciação (DERRIDA, 1991).

Assim, inspirada em Austin (1990) que na teoria dos atos da fala apregoa o caráter ativo entre sujeito e meios sociais em que a sociedade aparece enquanto organizada dentro de normas e leis que funcionam pelo discurso e nas leituras de Derrida acerca da teoria dos atos de fala, sobretudo no que diz respeito ao ato performativo que nomeia os objetos aos quais se refere atribuindo existência a eles através do discurso, Butler (2003b) promove um deslocamento inferindo que não há gênero

sem discurso e os corpos passam historicamente por processos de generificação. Suas discussões têm caráter político e ontológico, visto que passam a ser questionadas as identidades "homem" e "mulher", por exemplo, bem como as próprias consequências do verbo "ser" quando alguém afirma aquilo que "é" isto ou aquilo, como se unidades pudessem ser estabilizadas através da enunciação do verbo e de tudo o que viria a ser delimitado pelo sujeito depois deste verbo.

Neste sentido, a "linguagem é investida do poder de criar 'o socialmente real' por meio dos atos de elocução dos sujeitos falantes" (BUTLER, 2003b, p. 167). No caso do gênero, por exemplo, ao ser chamado de "garota" desde a infância e passar por processos de socialização vinculados ao uso desse termo, o bebê poderá estar se tornando[20] uma garota com o decorrer do tempo. Ou seja, a linguagem é performativa[21] porque tem o poder de produzir aquilo que nomeia (FOUCAULT, 2012). Inspirada em Derrrida, Butler (2003a; 2003b) vai afirmar que performativa é a condição mesma do discurso produzir algo e os efeitos dessa produção efeitos são incontroláveis. Assim, Butler (2003b, p. 209) tem uma visão não essencialista dos significados das palavras, observando, assim, que "[...] a significação não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição que tanto oculta quanto impõe suas regras, precisamente por meio da produção de efeitos substancializantes". A palavra em si possui uma opacidade, não significando nada; o significado vem da matriz cultural na qual é usada e repetida (Butler, 1997).

Se são as normas que materializam o sexo e generificam os corpos, este processo só se faz possível por causa da repetição e reiteração com que ocorre. Esse é um fator importante de ser destacado, pois não se trata de qualquer materialização nem tampouco que ela seja acabada, completa, devido ao fato de o ato performativo se realizar infindavelmente. Dessa forma, "a materialização do sexo, do corpo, não implica determinismo – tampouco de início voluntarismo-, porque não é

[20] Trata-se de uma ontologia do gerúndio em que caráter processual - e não a unidade permanente - da generificação dos corpos é reiterado.

[21] A linguagem como estratégia nos trabalhos foucaultianos remete, segundo o autor mencionado, a perceber a análise de discurso neste plano e, a esta altura, ele menciona Wittgeinstein, Searle, Austin, Strauwson, não sem trazer uma crítica: "O que me parece um pouco limitado na análise de Searle, de Strawson, etc. é que as análises da estratégia de um discurso que se fazem em torno de uma xícara de chá, em um salão de Oxford, só dizem respeito a jogos estratégicos que são interessantes, mas que me parecem profundamente limitados" (FOUCAULT, 2002, p. 139).

de nenhum modo e nunca completa, já que se exige persistir neste processo repetitivo de materialização" (DÍAZ, 2013, p. 443).

Assim como não há verdades sobre o sexo e o gênero - só existem discursos historicamente situáveis (FOUCAULT, 1996a; FOUCAULT, 1995) - as relações de poder em Butler a partir da inspiração derridiana, introduzem reflexões sobre as práticas discursivas de reiteração de normas e reiteração de práticas de exclusão, "[...] na qual o poder de fazer o que se nomeia não se faz na vontade do sujeito falante senão que este poder é uma função derivada da cadeia ritual de reiteração" (DÍAZ, 2013, p. 446).

A repetição de gestos pode também resultar na parodização do feminino. É o caso das *drag queens*. Para Guacira Lopes Louro (2009, p. 138), "[...] ao mesmo tempo em que incorpora, ela desafia o feminino e denuncia sua fabricação. Imitar um gênero pode ser uma forma de mostrar o caráter imitativo dos gêneros em geral". Isso faz com que possa ser percebida a desnaturalização de sexo e gênero, tida frequentemente como natural, já que as paródias também problematizam a noção de origem. Se a lógica que sustenta o pensamento acerca das sexualidades é binária, torna-se então insuportável a multiplicidade de sexualidades, pois um número acima de dois, cuja existência resiste à "lógica" de um centro regulador, confunde modos de perceber que partem de essencialismos e "verdades" sobre o sexo pondo em xeque a lógica das oposições.

A citacionalidade e a iterabilidade aparecem em Derrida (1991) como traços relacionados à identificação funcional do caráter do performativo não situado em um sujeito singular, mas na dinâmica das convenções. Apropriando-se nessas noções, Butler (2003b) vai afirmar que a autoridade conferida a discursos sobre o sexo advém do fato de que as normas sobre estes são continuamente citadas e reiteradas. Baseando-se em Foucault (2003), podemos afirmar que os saberes e comportamentos advêm de um poder disciplinador e por isso "[...] os sujeitos podem ser dóceis ao poder assim como servir de instrumento" (SILVEIRA, 2014, p. 4).

Cabe acentuar, porém, que o poder disciplinar não é de todo invulnerável, até mesmo porque *o* poder não existe, o que há são práticas ou relações de poder (MACHADO, 2008, p. XIV):

> E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre

> resistência dentro da própria rede de poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. E como onde há poder, há resistência, não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social. [..] Não é um lugar que se ocupa, nem um objeto que se possui. Ele se exerce, se disputa.

Levando em consideração o conceito de poder sob as lentes de Foucault (2008a) enquanto algo que se realiza através de uma teia de relações que perpassa a sociedade como um todo, podemos entender porque Butler (1998a) entende a ontologia como um "campo de contestação" cujo movimento de resistência situa-se no caminho da ressignificação dos corpos e da reorientação numa direção divergente dos pressupostos heteronormativos mas que, mesmo assim, não escapa, irremediavelmente, da heteronormatividade. Dessa forma reitera-se a afirmação de que os corpos são habitados por discursos como "[...] parte de seu próprio sangue vital" (BUTLER, 1998a, p. 282) e sob esta perspectiva, "[...] a linguagem é, sem dúvida, um âmbito dinâmico de possibilidades não predeterminéveis, sempre à espreita de trazer à presença mundos imaginados, ainda que, momentaneamente, não disponíveis" (DÍAZ, 2013, p. 453). A diferença em tomar o conceito de poder a partir dos pressupostos foucaultianos é que

> Em uma noção tradicional de poder essas perguntas, provavelmente, não fariam sentido. Quando o poder é compreendido como algo que alguém possui e que é disputado por um outro que é dele despossuído, quando é compreendido como uma relação na qual há um dominante e um dominado, uma relação na qual um sujeito pode impor e proibir ações ou práticas a outro sujeito, essas questões não cabem. (LOURO, 2009, p. 139).

De acordo com Foucault (2014c), é preciso ter cuidado com a instituição de regulações dentro da própria "categoria" dos homossexuais, o que produz um **efeito** de que algumas sexualidades estariam "mais adequadas" para empreender a crítica à sociedade

normalizadora. Sobre isso, tornam-se pertinentes as palavras do professor Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2014, p. 02):

> Foucault vai denunciar o fato de que os movimentos sociais voltados para os homossexuais também operavam no interior deste dispositivo da identificação, reivindicando a construção de uma identidade homossexual que, em grande medida, tendia a desconhecer a diversidade e a variedade das formas de vida, de estilos de vida, dos tipos de relações sexuais e afetivas que o rótulo da homossexualidade ou do homossexualismo vinha recobrir. O movimento homossexual caminhava no sentido, assim como faziam todos os dispositivos de identificação, de criar padrões, de veicular tipos, de figurar um dado modelo de homossexual que deveria ser seguido por todos os homossexuais que quisessem ser vistos e ditos como conscientes, engajados, assumidos, bem resolvidos, bem sucedidos, afirmados social e politicamente. Foucault vai denunciar como o movimento homossexual, ao agir assim, estava se deixando capturar pela ordem que requeria, justamente, para que um dado sujeito fosse aceito e integrado, que ele obedecesse a dados padrões de comportamento, que ele introjetasse dados valores e costumes tidos como socialmente aceitáveis, ou seja, o movimento homossexual poderia se tornar uma instância de normalização, docilização, disciplinamento e assujeitamento dos homossexuais a dados padrões ditos aceitáveis pela sociedade. Tornar-se um homossexual de respeito podia implicar em retirar da homossexualidade todas as suas possibilidades contestatórias e libertárias em relação à ordem sexual e social vigentes.

Trata-se de incitar a ir além do foco das homossexualidades, conforme pode ser percebido através do excerto da fala de Miskolci. Ora, com Foucault (2008a) também aprendemos que o poder é um feixe de relações que percorre as práticas discursivas de diversas situações e lugares não podendo ser visto como algo que se detém, mas que se estende através das relações sociais. O poder perpassa as relações de

qualquer sexualidade e não de uma para a outra hierarquicamente. Há, portanto, um conjunto de regulações que perpassam todas as sexualidades e isso não é mero detalhe.

Nem mesmo no senso comum "heteronormatividade" não pode ser confundida com "heterossexualidade" – e frequentemente o é. Este é o perigo que nos exige cautelas nas teorizações, pois não diz respeito ao modo como as teorizações são feitas, mas diz respeito aos dizeres reproduzidos frequentemente nos estudos de gênero que pela utilização exaustiva do termo heteronormatividade por vezes negligenciam o fato de que a heterossexualidade também é construída histórica, social e culturalmente, justamente por causa do efeito dessas normas regulatórias que perpassam todas as sexualidades e não somete as que são vistas como desviantes, subversivas ou subalternas em relação a ela.

Em poucas palavras *a heterossexualidade* não existe, mas as heterossexualidades, constituídas, reafirmadas e repetidas, através de reproduções e deslocamentos com o passar do tempo. Este é o ponto da questão. Misolski não confunde heteronormatividade com heterossexualidade, mas no presente trabalho, pode ser decisivo o deslocamento que aqui se propõe: o de assinalar que quando se fala em heterossexualidade também está se falando de uma construção histórica e cultural, já que essa normatização e as regulações sociais impostas também incidem sobre os heterossexuais. Incomoda o excesso de vezes que a palavra heterossexualidade é utilizada no interior dos estudos de gênero, justamente pelo motivo que mencionamos anteriormente.

Por vezes, há um "esquecimento coletivo" em relação a esta "equivalência" entre heteronormatividade e heterossexualidade e ambos os termos são utilizados como se fossem sinônimos e, por vezes, a própria heterossexualidade emerge como norma a ser combatida, como centralidade a partir da qual as outras estariam subordinadas. Butler (2003) põe em questão o sujeito cartesiano e coloca em cena formas de subjetivação em contínuo devir. Isso requer pensar então na crítica sobre a identidade que se estabelece a partir de Butler entrevistada por Rodrigues (2013, p. 26, grifo nosso):

> Quando falamos em uma crítica da identidade, não significa que desejamos nos livrar de toda e qualquer identidade. Pelo contrário, uma crítica da identidade interroga as condições sob as quais elas se formam, as situações nas quais são afirmadas e avaliamos a promessa política e os limites que tais asserções implicam. *Crítica não é abolição.*

Colocam-no, portanto, ao lado de Foucault, ao situarmo-nos em um lugar reflexivo (ao invés de assumir uma posição em algum lugar demarcado) e ao buscar um olhar de observador e ao não aderir a um movimento ou filiando-nos às configurações de um pensamento específico, com as implicações demarcatórias de fronteiras em que os movimentos teóricos se inserem se opondo em relação a outros modos de pensar. Este olhar "de fora" pode permitir que encontremos nuances para além das que são problematizadas pelos que estão do lado de "dentro". Dessa forma, não se trata de "[...] definir uma posição política (o que nos conduz a uma escolha sobre um tabuleiro de xadrez já constituído)" (FOUCAULT, 2014a, p. 41), mas de transitar sobre os postulados estabelecidos, para fazer operar genuínos movimentos de problematização, para além das "filiações" em movimentos pré-estabelecidos.

Em Foucault, questões identitárias tornam-se importantes no escopo das teorizações que ele empreende. Criticar a identidade não é "substituir" uma identidade por outra, mais "legítima", independente das "razões" que se utilize para isso. Há um risco perigoso em se situar em estudos que se direcionem contra a heterossexualidade, ao invés de se voltar contrários à heteronormatização. Não são conceitos sinônimos, como muitas vezes pode parecer, pois a heterossexualidade também é uma construção, percebida a partir da reafirmação contínua de discursos e *performances*, de acordo com Butler. O problema central de nossa crítica aqui é de que

> [...] se a identidade se torna o problema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem "desvendar" sua "identidade própria" e que esta identidade deve tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência; se a questão que elas apresentam perpetuamente é: "Essa coisa é conforme a minha identidade?", então penso que elas voltarão a uma espécie de ética muito próxima da *virilidade heterossexual tradicional.* Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto somos seres únicos. Mas as relações que devemos manter conosco mesmos não são relações de identidade; elas devem ser, antes, relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito fastidioso ser sempre o mesmo. Não devemos excluir a

> identidade, se é pelo viés dessa identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma *regra ética universal*. (FOUCAULT, 2014c, p. 255)

A cautela que tomamos aqui ao nos redirecionarmos para o pensamento de Butler se estende para esta precaução: a de não considerar identidade alguma como regra universal, pois isso seria apenas inverter a crítica que se faz à heteronormatização. Neste contexto, sobre as normas regulatórias, Butler (1999) defende que as normas "atuam" a partir da regulação e da materialização do sexo dos sujeitos e que essas "normas regulatórias" precisam ser frequentemente repetidas, reafirmadas, reproduzidas, reiteradas para que tal materialização se concretize. Apesar disso, ela pontua que "[...] os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta" (BUTLER, 1999, p. 154) e, por isso essas normas precisam ser constantemente reiteradas, reconhecidas bem como ter sua autoridade reconhecida, para poder exercer seus efeitos. Com isso, às normas regulatórias do sexo é atribuído pela pensadora um caráter performativo, já que elas têm um poder continuado e repetido de produzir o que é nomeado e, repetindo e reiterando com frequência, as normas daquilo que foi instaurando a heterossexualidade como "natural" em detrimento de outras sexualidades.

Falar sobre determinados sujeitos "no lugar" de outros enquanto legitimados no interior de grupos "minoritários" para teorizar a respeito de questões identitárias faz deixar de lado um dos argumentos centrais do pensamento butleriano: o de que **todas** as sexualidades são construídas histórica e culturalmente. Nenhuma sexualidade deveria estar "no lugar" de outra, mas somada a outras experiências e modos de vida. É preciso ter cuidado justamente para não criticar partindo do pressuposto de um argumento que se volta para outra sexualidade (no caso a heterossexual) como sinônimo de heteronormatividade. Segundo Louro (2008), é preciso desafiar as normas reguladoras da sociedade, assumindo o desconforto da ambiguidade e do indecidível, remetendo a um jeito de ser que não aspira o centro e nem parte dele como referência. Ora, a centralidade da heterossexualidade na cultura como algo naturalizado é justamente o que se critica a partir de Butler. Não há porque reproduzir o argumento da heterossexualidade como centro a partir do qual todas as outras sexualidades convergem, subordinando-se, mas acentuar que há uma heteronormatividade que pressupõe a

existência de uma heterossexualidade transcendental, premissa justamente criticada por Butler.

Levando em consideração o que foi afirmado anteriormente, vale considerar que não é contra a heterossexualidade que as problematizações devem se voltar, mas para o caráter heteronormativo das normas regulatórias, que incide sobre todas as sexualidades (inclusive sobre a heterossexualidade, quando parte do pressuposto de que ela é natural e centro de referência, já que não é toda e qualquer heterossexualidade que é alçada ao centro e há muitas formas de subjetivação "heterossexuais" no decorrer da história).

Desse modo, a crítica que elaboramos, consiste em alertar que, com Butler, se todas as sexualidades são construídas, isso também vale para a(s) heterossexualidade(s). Aqui um dos pilares dos saberes sobre o sexo na cultura Ocidental é posto em xeque por isso. Inscrevemo-nos em discussões acerca do pensamento butleriano nos diálogos e tensionamentos destes estudos com os estudos foucaultianos. Trata-se, com Butler e Foucault, de discutir o excesso de importância que foi relegado aos binarismos masculino/feminino, macho/fêmea e em questionar acerca de categorias que abalam as estruturas do pensamento moderno sobre a sexualidade, promovendo o encontro com saberes que ignoramos, ou que desconhecemos e sobre aquilo que não nos permitimos conhecer, assim como as coisas que ignoramos acerca da sexualidade e não negligenciar o fato de que as sexualidades não são percebidas, sob lentes butlerianas, enquanto fundidas com qualquer orientação sexual do desejo. Desse modo, o dispositivo da sexualidade é mais do que o modo pelo qual o desejo é vivido e orientado.

Em Foucault, o prazer é sempre orquestrado por um conjunto de fatores. São forças, relações de poder que incidem sobre os corpos que buscam normatizar, regular, prescrever e tornar "naturalizados" os gestos coletivos em relação ao cuidado de si, já que "[...] a compreensão que temos de nós mesmos como pessoas capazes de efetuar escolhas livres e autônomas é, ela própria, uma construção que nos permite ser governados" (MARSHALL, 2002, p. 22). Então, a invenção do sexo e da sexualidade é parte de um aparato normativo dos corpos e cada vez que entra em cena, aparece na (re)produção de enunciados possíveis. O trabalho arqueológico (porque parte de uma escavação nas camadas descontinuas da história) sobre os enunciados possíveis de uma época torna possível investigar porque surgiu este enunciado e não outro em seu lugar? (FOUCAULT, 2012). Dessa forma, Foucault aponta em várias de suas palestras para a existência das relações entre poder e saber.

Diferente do poder exercido por alguma autoridade de forma vertical sobre os corpos, existe um tipo de poder-saber que não diz respeito ao conhecimento da verdade, mas remete à forma como o saber circula e impõe efeitos no meio social, sobre os corpos e sobre o que (pensamos que) somos. Para Butler (2003b), a forma como nos expressamos (*performer*) pode ser visto como efeito deste poder-saber. Foucault (1980) falou sobre o dispositivo da sexualidade, no sentido de haver práticas que tergiversam, cerceiam, constroem modos de olhar para a sexualidade que podem ser sempre outros modos, mas que aparecem como "evidentes", como se sempre tivessem existido, enquanto comportamentos "naturalizados" em oposição a outros.

Ao tornar visíveis determinadas práticas em detrimento de outras, são apresentados *modus operandi* delimitados que estão associados aos modos de olhar para a sociedade e para os corpos e sobre como estes devem agir. Neste contexto, expressão e repressão tornam-se avessos de uma mesma moeda. Felizmente, para Foucault (2008a), onde há relações de poder atuando sobre os corpos há resistência. Isso ocorre porque existe modo de escapar às normas estabelecidas pelos padrões "normais" tornando os corpos atravessados por um estado transitório em que continuamente torna-se necessário o reforço das discursivizações sobre o que é "aceitável" e o que é "estranho, diferente", já que os "[...] sujeitos individuais ou coletivos têm diante de si um campo de possibilidades de diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento que podem acontecer" (FOUCAULT, 1995, p. 244). Sobre isso tornam-se pertinentes as palavras de Paul Fry, que leciona na Universidade de Yale, na qual Butler foi professora.

Para o professor (FRY, 2013), a partir de Butler não se pode dizer que há sexualidade contínua e específica, mas reforçada com o passar do tempo através dos atos performativos. Não se trata da expressão pela repetição, mas do modo pelo qual a repetição produz o corpo, o que se assemelha a uma *performance* daquilo que somos (ou no que vamos nos constituindo enquanto indivíduos dotados de identidades passíveis de mudanças). Por isso, pensar na sexualidade é pensar em como os discursos vão dando contornos aos corpos e de que forma os gêneros são construções sociais reforçadas ou recalcadas com o passar do tempo. Em meio a tudo isso está o sujeito, não um ente com existência individualizada no mundo, mas, para Fernandes (2012), a partir do pós-estruturalismo, um sujeito cuja identidade é produzida a partir dos efeitos de uma exterioridade constitutiva. Isso implica em pensar, segundo o autor, no funcionamento dos discursos e seus efeitos na

constituição dos sujeitos; assevera, pois, a subjetividade produzida pela exterioridade.

Cabe aqui uma ressalva: discurso aqui não é sinônimo de dizer, de enunciado, de fala, mas algo que é exterior à língua, mas que precisa da língua para ter existência material (FERNANDES, 2008). Dessa forma, os sujeitos, tomados como posição, revelam lugares sociais e coletivamente marcados, sendo a linguagem uma forma de materialização destes lugares. Falar em nudez, em sexualidade, em identidade torna-se, portanto, uma questão discursiva. Quando, na entrevista com Carla Rodrigues, em 2013, Butler questiona as implicações de afirmações como "ser lésbica" ela menciona que não sabe exatamente o que isso quer dizer no nível do ser. Dessa forma, Butler pontua: "De fato, eu me preocupo com aqueles movimentos nos quais o discurso tem o poder de estabelecer "o que eu sou" ou "o que você é" – esperamos que nossos desejos e vidas permaneçam, de algum modo, sem serem capturados por este tipo de discurso" (RODRIGUES, 2013, p. 26).

Dessa forma, ela se preocupa com os nomes e as categorias, que são, para a pensadora, historicamente formadas e, devido a isso, estão sempre em processo de contínuo devir. Ao refletir sobre como as identidades são formadas e as generificações ocorrem performaticamente, Butler (2003b) faz acentuar o caráter político de seus estudos, portanto, já que direciona-se para reflexões acerca de "[...] como as identidades são formadas, e ainda são constituídas, e que lugar elas devem ter num espectro político mais amplo" (RODRIGUES, 2013, p. 26).

Em algum momento de sua aula, Paul Fry (2013) chama atenção a uma frase pronunciada por Butler em uma palestra: "Desde os dezesseis anos, tenho sido uma lésbica". A partir disso, se propõem estudos de cunho filosófico sobre como os estudos de Butler ingressam nos terrenos de uma ontologia, partindo a versar sobre o ser. Dissemos que os estudos de Butler passaram a ter caráter de reflexão sobre uma espécie de ontologia. Desde o início do texto, o mecanismo do poder retorna como algo impossível de negligenciar ou ocultar seja nos interditos, seja nos modos como ele vai deixando resquícios naquilo que é dito. Logo no início do texto partiu-se da menção do conceito que não pode ser percebido através da homogeneidade. Isso aponta para o terreno das instabilidades dos termos pelos quais as identidades são (des) construídas e vai ao encontro da afirmação de que a exterioridade produz subjetividades. Como sobre a exterioridade paira a possibilidade de vir a ser outra, o fantasma do devir precisa ser considerado ainda no

que tange às identidades, já que, se a exterioridade do sujeito pode ser outra, outras podem ser as formas com que o sujeito se move no espaço de sua historicidade, do ambiente social e cultural em que vive.

O sujeito em Butler, da mesma forma, não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação. Sob este prisma, a subjetividade não é um dado pronto e acabado, inerte de possibilidades e movências, uma vez que o sujeito está sempre envolvido num processo de devir interminável, e a produção de subjetividades pode ocorrer de diferentes maneiras. Agora retomemos os enunciados extraídos da fala de Butler (destacadas pelo professor Paul Fry). Quando Butler diz "desde os dezesseis anos tenho sido uma lésbica", ela traz consigo marcas de sua teoria reveladora do enaltecimento da importância dos gestos performativos na (des)construção da identidade de um sujeito. Para Fry (2013), ser algo é diferente de estar sendo algo, que parte da "encenação" do ser, que revela o movimento contínuo que parte de um início estabelecido (desde os dezesseis anos), mas não se fecha como um todo em si, já que a natureza do verbo revela um gesto inacabado.

Dessa forma, podemos dizer que, em Butler, as questões permanecem em aberto, passíveis de retomadas posteriores e até mesmo desconstruções que subvertam as identidades iniciais daquilo que foi proposto anteriormente. Trata-se, como se procurou mostrar neste texto, do elogio da diferença e do ambiente de tensão possibilitado pelo diálogo entre temas, autores e gestos hermenêuticos sempre renovados, em que os leitores podem confrontar-se com os textos e modificar suas "verdades" entrando em processo de saberes em contínuo devir.

Para Butler (2003b), bem como para Foucault (2012), tratar-se-ia de honestamente mostrar estes termos e os lugares onde eles produzem efeitos de sentido para contextualizar e sujeitá-los, então, à análise e contestação. Isso leva a perceber os modos como são produzidas as subjetividades (e de como foram sendo construídas com o passar dos anos) através de categorias pelas quais o sujeito é descrito como "gay", "heterossexual", "bissexual", "transexual", "branco", "negro" como se os termos trouxessem atrelados a si características "inatas". Trata-se, portanto de investigar o que está por trás de outros termos como "verdade", "adequado", "inadequado", "correto", "errado" e em como eles entram em circulação no meio social, atuando na produção de subjetividades - bem como há existência de subversões performativas situados em meio às relações de poder, já que, de acordo com Butler (2003b) todo corpo é constituído pela norma e a subversão, sob este viés, é a produção de uma normatividade que nunca esgota seu campo de poder, que é o movimento que a põe em funcionamento contínuo.

Butler (2003b) vai tentar demonstrar que a estrutura opositiva sexo/gênero é uma oposição metafísica que se apoia sobre o binômio natureza/cultura em que a hierarquia sobrepõe a cultura, sendo que esta "impõe" significado livremente à natureza, transformando-a, conforme o modelo de dominação perdurado por esta hierarquia.

> Para Beauvoir, o gênero é "construído", mas há um agente implicado em sua formulação, um cogito que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir algum outro. É o gênero tão variável e volitivo quanto parece sugerir a explicação de Beauvoir? Pode, nesse caso, a noção de "construção" reduzir-se a uma forma de escolha? Beauvoir diz claramente que a gente "se torna" mulher, mas sempre sobre uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão não vem do "sexo". Não há nada em sua explicação que garanta que o "ser" que se torna mulher seja necessariamente fêmea. (BUTLER, 2003b, p. 27)

Neste contexto, Butler associa o discurso natureza/cultura a outra oposição entre feminino/masculino, em que a natureza, representativa do feminino se subordina a cultura, masculino. O que está em jogo é que o corpo não é um receptáculo sobre o qual a cultura vai operar. Para Márcia Tiburi (2013), a partir de Butler temos a interpretação de que Foucault mostrou, em sua *História da sexualidade,* que até mesmo o sexo, tanto quanto a sexualidade, foram produzidos por um tipo de discurso. Tanto um como outro não seriam verdades essenciais, mas construções históricas. Dessa forma, para Butler (2003b), tratar o histórico como natural é uma das estratégias do poder. Sendo o gênero um fenômeno inconstante e contextual, isso faz com que ele não possa ser englobado em ações substantivadoras, mas que ele seja percebido como "um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes" (BUTLER, 2003b, p. 29) sobre o sujeito ainda cabe outra contribuição. Se em Butler e em Foucault a produção de subjetividades é um processo que deve ser analisado a partir de instâncias históricas e discursivos específicos (e na sua relação com outros contextos), o significado é apresentado como um evento ocorrido em uma cadeia citacional ininterrupta, sem origem nem fim, em que os sujeitos se inserem.

Assim, as formas de subjetivação seriam intermináveis e modificáveis, transformáveis e desconstruíveis, seja pelo que veio antes em relação ao que veio depois, seja em relação aos diferentes modos de olhar que vão sendo tecidos sobre o mesmo objeto observado. Por isso, os sujeitos podem vir a ser outros, estando em processo de contínuo devir. Não se trata de nomear gêneros nem de multiplicar e defender a pluralidade de gêneros, mas de, a partir de um ato teórico-político que toma o poder como instável e não como um todo homogêneo ou totalitário para problematizar subjetivações fixas relacionadas ao feminino e ao masculino, reconhecendo que a complexidade da diferença é exponencialmente mais expressiva que a suposta binarização em que os termos foram situados historicamente.

Em outras palavras: como se diz que a heterossexualidade veio primeiro? Quem disse que a heterossexualidade e a norma heterossexual ou normatividade são a mesma coisa? Quem disse que esses termos podem ser utilizados indistintamente por aí como se fossem sinônimos? Quem disse que há comportamentos "adequados" direcionados a gêneros "específicos"?

De acordo com o pensamento de Butler (2006), se torna importante destacar para as reflexões que aqui estão sendo tecidas: não se trata de focar-se necessariamente na mulher ou em um indivíduo em particular, mas a partir de um argumento de implicações políticas, incluir nas reflexões sobre os corpos sujeitos em desacordo com normas sexuais e de gênero, como travestis, transexuais e pessoas intersex, já que a sexualidade em geral é uma materialização do dispositivo de sexualidade, que opera de modo plural. Não se trata apenas de referir-se aos que vivem em segredo, mas aos que têm o privilégio de viver e praticar seu "estilo de vida" abertamente. Desse modo, não se trata de perceber a partir do binário hetero-homossexualidade, já que este é antes um único sistema interdependente que tem por objetivo "[...] reinscrever incessantemente uma hierarquia que privilegia e reitera a ordem heterossexual desprezando e subordinando sujeitos homo-orientados. De forma sintética, em 1991, Michael Warner denominou esse sistema de heteronormatividade" (MISCKOLCI, 2009b, p. 332).

Se levarmos em conta as implicações políticas da manutenção da heteronormatividade em relação aos corpos que não se adequam a heterossexualidade naturalizada e "única", temos, de acordo com Butler(2002) construções sociais que dizem respeito ao fato de que há corpos que "importam" mais do que outros. Dessa forma, articulada com os estudos foucaultianos, a autora vai destacar que as possibilidades do que vem a ser permitido e designado como corporeidades possíveis,

sexualidade ou humanidade é um jogo de relação entre poderes e saberes que se (re)organizam, entram em conflito, e criam resistências no interior das regulações de gênero. É neste bojo que, para a autora, são reproduzidas, portanto, com o passar do tempo, e reafirmadas, concepções de mundo que moldam políticas sobre quais corpos importam para a nossa cultura.

> [...] uma vez que o próprio "sexo" seja compreendido em sua normatividade, a materialidade do corpo não pode ser pensada separadamente da materialização daquela norma regulatória. O "sexo" é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o "alguém" simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural. (BUTLER, 1999, p. 154)

De acordo com a Butler (1999), essa inteligibilidade faz com que, em acordo com as normas de gênero, os corpos podem ser reconhecidos individualmente tendo conferidos a si um sexo (baseando-se nos pressupostos idealizados opositores de "macho" ou "fêmea") e uma sexualidade característica. Os "gêneros inteligíveis" são aqueles que, segundo Butler (2003b, p. 38) "[...] se instituem e mantém relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo". Este pensamento perdura ainda hoje quando se reproduz o imaginário de que: Tem pênis – é homem – masculino – deve sentir atração afetivo-sexual por mulheres assim, como Tem vagina – é mulher – feminina – deve sentir atração afetivo-sexual por homens.

No interior dessas discussões, de acordo com Berenice Bento (2006; 2008), em relação às pessoas transexuais, o olhar médico que se opera não é apenas descritivo, mas também prescritivo, já que o uso e suas interpretações também estão subordinados às normas de gênero. Assim, podemos dizer que a sociedade e as interpretações acerca de sujeitos e sexualidades estão permeadas pelo que Butler (2003b) intitulou **efeito de gênero** e sobre o gênero vale constatar que ela o enuncia como sendo uma identidade tenuamente construída com o passar do tempo, este se institui através de uma repetição estilizada de atos. Dessa forma, o efeito de gênero se "[...] produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários

tipos constituem a ilusão de um eu permanentemente marcado pelo gênero" (BUTLER, 2003b, p. 200). O conceito de performatividade e, portanto, central em Butler, para quem

> [...] performatividade é reiterar ou repetir as normas mediante as quais nos constituímos: não se trata da fabricação radical de um sujeito sexuado genericamente. É uma repetição obrigatória de normas anteriores que constituem o sujeito, normas que não podem ser descartadas por vontade própria. São normas que configuram, animam e delimitam ao sujeito de gênero e que são também os recursos a partir dos quais se forja a resistência, a subversão e o deslocamento. (BUTLER, 2002, p. 64)

Quando Henry Bejamin, em 1953, forja o termo "transsexualismo" para fazer alusão aos indivíduos nos quais o sexo biológico está em "desacordo" com o gênero deste indivíduo, estas questões é a "normalidade" que emerge no quadro de saberes que se instauram sobre o gênero. Na visão de Benjamin (1966a; 1966b), o sexo masculino convergir com o gênero masculino, sem embaralhamentos. Em 1980, a transsexualidade passa a constar na terceira versão da *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders,* documento vinculado à *American Psychiatric Association* (DSM III). Aos transexuais, cabia, assim como para os anormais estudados por Foucault (2010c) para ser reintegrados à sociedade normalizadora e disciplinar a operação de técnicas cada vez mais sofisticadas de "adestramento", fato que também remonta às postulações do autor acerca da sociedade disciplinar (FOUCAULT, 1999). O controle sobre o corpo revela o encontro com corpos em desordem ou excessos que assustam e precisam ser detidos para que a ordem impere. A masturbação infantil, por exemplo, não estava compatível com o que se esperava em relação aos comportamentos aceitáveis em relação ao corpo. Dessa forma, situando na história e no tempo, Foucault (2008b, p. 146-147) menciona que os controles da masturbação só começam na Europa durante o século XVIII. Mas o controle, ao se intensificar desloca a ação a ser vigiada em intensificação dos desejos naqueles que são objeto das proibições. Assim,

> Repentinamente, surge um pânico: os jovens se masturbam. Em nome deste medo foi instaurado

> sobre o corpo das crianças – através das famílias, mas sem que elas fossem a sua origem – um controle, uma vigilância, uma objetivação da sexualidade com uma perseguição dos corpos. Mas a sexualidade, tornando-se assim objeto de preocupação e de análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo...

Vale reiterar o desmantelamento da hipótese repressiva empreendida por Foucault no primeiro Volume da *História da Sexualidade.* Ao analisar textos médicos referentes ao período dos séculos XVII e XVIII, Foucault encontrou, traduções de textos médicos gregos, onde já havia uma descrição "dos fenômenos de esgotamento provocados por uma prática excessiva de sexualidade e um alerta contra os perigos sociais deste esgotamento, para toda a espécie humana". (FOUCAULT, 2010a, p. 335). Neste contexto, para Foucault (1980; 1999), do fim do século XVIII ao início do século XIX, desenvolveu-se a sociedade disciplinar. Essa configuração social, baseada na concepção de biopolítica[22] que tinha por característica investir na produção de "corpos dóceis" que beneficiassem o poder estatal e os modos de produção capitalista vigentes. Aos indivíduos que não se adaptavam às normas, punição e isolamento. Através destes estudos, Foucault quer mostrar como as relações de poder perpassam o interior dos corpos:

> O que procuro é tentar mostrar como as relações de poder podem passar materialmente a espessura dos corpos sem ter de ser substituídas pela representação dos sujeitos. Se o poder atinge o corpo, não é porque ele foi inicialmente interiorizado na consciência das pessoas. Há uma rede de biopoder, de somatopoder que é, ela mesma, uma rede a partir da qual nasce a

[22] O termo "biopolítica" designa a maneira pela qual o poder tende a se transformar, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não somente os indivíduos por meio de um certo número de procedimentos disciplinares, mas o conjunto dos viventes constituídos em população: a biopolítica – por meio dos poderes locais – se ocupará, portanto, da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade, etc., na medida em que elas se tornaram preocupações políticas. (REVEL, 2005, p. 26)

> sexualidade como fenômeno histórico e cultural no interior do qual, ao mesmo tempo, nós nos reconhecemos e nos perdemos (FOUCAULT, 2014a, p. 38).

Há então uma série de indivíduos que não se adaptavam ou não coincidiam com o comportamento esperado previsto em normas regulatórias. Desse modo, assim como os "anormais" do século XIX, o hermafrodita também se torna exemplo de um "[...] monstro banalizado e pálido [...] é também um descendente desses incorrigíveis que aparecem nas margens das técnicas modernas de 'adestramento' (FOUCAULT, 2010c)".

A relação entre os hermafroditas e os monstros não é por acaso. Com o Renascimento, os monstros são aqueles que "se mostram". A origem latina aponta para a derivação do vocábulo *monstra* que significa "mostrar, apresentar", mas também poderia ter raiz de parentesco lexical com o termo *monstrum,* também latino, que significa "aquele que revela, aquele que adverte" (COHEN, 2000; KAPLER, 1994; THOMPSON, 1996). Outro dos significados mais interessantes aparece em Tucherman (1999, p. 103) para quem mostro pode ter raiz a partir do vocábulo *monstrare* que significa "[...] ensinar um comportamento, prescrever uma via a seguir". Longe de apresentar Herculine como sujeito que aponta uma via a seguir, buscamos aqui apresenta-la nos terrenos do indecidível e da não-identidade e, portanto, como formas de subjetivação que não se apresentam como o caminho a ser mostrado, indicado, mas como objetos de análise que se situam nas intermitências de um tema a ser problematizado: a ânsia do Ocidente em classificar, catalogar, "encontrar", reafirmar coletivamente a existência de um verdadeiro sexo.

Herculine Barbin foi "[...] um destes indivíduos a quem a medicina e a justiça do século XIX perguntavam obstinadamente qual era a verdadeira identidade sexual" (FOUCAUT, 1982, 05) Foi assim que "durante muito tempo os hermafroditas foram considerados criminosos, ou filhos do crime, já que sua disposição anatômica, seu próprio ser, embaraçava a lei que distinguia os sexos e prescrevia sua conjunção" (FOUCAULT, 1980, p. 39).

Dessa forma, se durante a Inquisição, os hermafroditas foram perseguidos pela Igreja e queimados em fogueiras por causa de sua ambiguidade sexual (mesmo que Foucault tenha questionado a validade dessa informação – o número, segundo ele, foi mísero), reiteramos a aproximação com a atualidade, em que as fogueiras da inquisição

permeiam discursos e práticas sobre a sexualidade. Assim como, para o especialista em monstros da época, o médico – voz de autoridade científica – Ambroise Paré (2000), a partir do Renascimento, os hermafroditas passam a ter o dever de escolher um sexo social e viver de acordo com ele. Assim, roupas, sentimentos, atitudes, papéis sociais, hierarquias, tudo deve estar em conformidade (sic) com o sexo escolhido, o que joga "para baixo do tapete" a existência da ambiguidade de gênero. A pena para quem não o cumprisse seria de perseguição, prisão e, "nos casos em que a definição como um homem ou mulher não se mostrava clara e satisfatória, a pena de morte" (PARÉ, 2000, p. 38).

O estranhamento de tantos gêneros e sexualidades em vidas que estão em "desacordo" com a heteronormatividade, segundo Foucault, levam a refletir sobre os modos de perceber o diferente, a alteridade monstrual, que se mostra, tal qual frente à realidade de um homem que, ao tentar matar um minotauro em um labirinto, acaba por se confundir com a criatura[23]. A aura dos monstros ainda permanece entre nós na atualidade.

> Nos dispomos talvez a admitir que talvez essas práticas não sejam uma grave ameaça à ordem estabelecida; mas estamos sempre prontos a acreditar que há nelas algum "erro". Um "erro" entendido no sentido mais tradicionalmente filosófico: um modo de fazer que não se adequa à realidade; a irregularidade sexual é percebida mais ou menos como pertencendo ao mundo das quimeras (FOUCAULT, 1982, p. 04).

O "estilo de vida" de diversos homossexuais, de travestis, de transgêneros, transexuais, etc. aponta para a existência de uma série infindável de discursos regulatórios, de existência de outros sujeitos que alimentam o mesmo "estilo". A sexualidade que não se deixa catalogar, que esvai pelas beiradas das classificações, que não aceita ser incluída por uma norma regulatória que circula em torno de uma heterossexualidade tida como única, inata e origem das outras

[23] A referência faz alusão a uma história de autoria de Laerte Coutinho intitulada "O minotauro", escrita entre 1987-1989 para a revista *Geraldão* do artista Glauco (1957-2010), em que o personagem-herói da trama adentra o espaço de um labirinto e, quando vence o minotauro, acaba por se transformar no animal mitológico.

sexualidades é a monstruosidade contemporânea, assim como foram os hermafroditas no século XIX e os travestis no século XVIII. Desse modo, é para o "[...] limbo da não-identidade" (FOUCAULT, 1988) que nos voltaremos no presente trabalho seja porque as formas de sexualidade não podem ser percebidas como inseridas no escopo do binarismo hetero-homossexualidade, por isso privilegia as relações entre pessoas do sexo oposto "subalternizando, silenciando e tornando invisíveis no espaço público as relações homoeróticas" por exemplo, conforme assinalou Miskolci (2009b, p. 331).

Não se trata aqui de discutir aspectos da patologização do gênero, mas de acentuar, com Deleuze (1992, p. 216) que "[...] num regime de controle nunca se termina nada". Dessa forma, de acordo com Pelúcio (2009), os anormais são - a cada imaginário coletivo reproduzido sobre os gêneros naturalizados sob um suposto binarismo irrevogável - convocados a entrar nos consultórios e receber conselhos, ajudas e orientações, gerando uma leva de patologização de sexualidades. Ainda que, de acordo com Foucault (1999, p. 103) "[...] este tríplice aspecto de panoptismo – vigilância, controle e correção – parece ser uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem em nossa sociedade" é preciso acentuar, com Leite Jr. (2011), que a questão dos limites entre homens e mulheres permeou diversas instancias e não apenas a psicanálise ou a psicologia, mas também a biomedicina, as artes, a religião e as ciências humanas. Vale destacar que cada representação de gênero que foi sendo (re)produzida nos diferentes domínios em que a sexualidade foi objeto revelam a presença de práticas reguladoras de formação e divisão de gênero. Cabe questionarmos, com Butler (2003b, p. 38):

> Em que medida as práticas reguladoras de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito e, a rigor, o *status* auto-idêntico da pessoa? Em que medida é a "identidade" um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência?

Historicamente, o reforço das categorias homem e mulher enquanto naturalizadas e com características que se opunham como se um fosse apenas o contrário do outro, o processo de naturalização das diferenças ou igualdades cultural e conceitualmente criadas encobre relações de poder que organizam estas noções, pois "[...] classificar

pessoas de acordo com o genital ou suas representações psíquicas pode revelar-se tão arbitrário quanto classificar seres humanos por tipo de cabelo, tamanho dos pés cor da pele ou dos olhos" (LEITE JR, 2011, p. 199). Dessa forma, a busca pela verdade do sexo é perniciosa e está inserida no bojo das relações de poder, pois revela a obsessão em catalogar e cercear sujeitos. As misturas de sexo não são "apenas disfarces da natureza", como lembra-nos Foucault (1988) e as discussões que se baseiem em uma identidade considerando-a única, primeira, "original", verdadeira, só faz urgir a problematização frequente de uma discussão com implicações políticas.

A busca pela verdade do sexo traz à tona os esforços "necessários" para a manutenção de um padrão heteronormativo regulador das sexualidades, que objetiva "normalizar" sujeitos. Tem-se assim uma espécie de ficção reguladora de gêneros que organiza critérios acerca de quem são os humanos "verdadeiramente" e atualiza-se no julgamento dos sujeitos que não são tão "verdadeiros" quanto os "legítimos" corpos que importam (BUTLER, 2002). Se as vestes de um sujeito designam seu gênero ou seu sexo ou as partes biológicas de seu corpo definem características intrínsecas de seu comportamento e "estilo de vida", tem-se, em contraponto a isso inúmeros exemplos que destoam de um alinhamento "normal" e coerente entre sexo-gênero-sexualidade:

> Somos cientes do quanto nossas sociedades supõem e reiteram um alinhamento "normal" e coerente entre sexo-gênero-sexualidade. As normas sociais regulatórias pretendem que um corpo, ao ser identificado como macho ou como fêmea, determine, necessariamente, um gênero (masculino ou feminino) e conduza a uma única forma de desejo (que deve se dirigir ao sexo/gênero oposto). O processo de heteronormatividade, ou seja, a produção e reiteração compulsória da norma heterossexual inscreve-se nesta lógica, supondo a manutenção da continuidade e da coerência entre sexo-gênero-sexualidade. É binária a lógica que dá as diretrizes e os limites para se pensar os sujeitos e as práticas. Fora deste binarismo, situa-se o impensável, o ininteligível. (LOURO, 2007, s. p.)

6 MAS AFINAL, O QUE O ÉDIPO E A ANTÍGONA TÊM A VER COM ISSO?

A psicanálise situa a sexualidade feminina a partir da instauração do complexo de Édipo como estrutura fundamental da sexualidade humana no registro da não existência e na dialética de ter ou não ter um falo em que a mulher é concebida como um sujeito marcado pela inferioridade. A inveja do pênis em Freud ou o lado feminino tomado como limite para o lado masculino em que a mulher aparece como "não-toda"[24] que supõe o falo como objeto de desejo e inscreve o feminino a partir de uma exclusão. Para além de considerar o feminino como negativo e o masculino como positivo na psicanálise, vale acentuar que, tanto em Freud quanto em Lacan se trata de perceber como uma forma masculina se inscreveu na história cultural da diferença entre os sexos na cultura ocidental. Para Patrícia Porchat (2015, s.p.), a psicanálise pode oferecer ferramentas profícuas para leituras das homossexualidades a partir de alguns textos de Freud ou Lacan, mas quando isso é realizado, infelizmente, muitas vezes recai-se em um problema que consiste na substancialização de universais. Tem-se assim

> [...] um certo vício em substancializar o homem e a mulher cria ideias absurdamente preconceituosas na literatura psicanalítica. Nesse sentido, as teorias de gênero são instrumentos fundamentais para combater esse vício e permitir uma compreensão mais adequada das homossexualidades. Não há como fazer teorias generalizantes sobre o homem, a mulher, o/a homossexual, ou sobre a forma do homem amar, ou ainda, sobre a forma da mulher ser homossexual em suas relações. E isso a psicanálise muitas vezes faz.

O pós-estruturalismo não parte da constatação da existência de sujeitos universais, tampouco Foucault e Butler que não raras vezes são

[24] No *Seminário XX, Mais ainda*, Lacan afirma que a mulher se inscreve no simbólico como sendo "não-toda". Neste contexto, para ARÁN (2009, p. 660), "embora o universal seja definido a partir da referência ao falo [...], o que propicia uma abertura nessa fórmula fechada do universal ou do simbólico é exatamente o fato de o lado feminino ser 'não-todo'. Para sustentar esta abertura [...] a lógica do "não-toda" conjugada com a afirmação de que 'a mulher não existe' se mantem atrelada ao modo masculino de ver as coisas".

colocadas sob o guarda-chuva das teorizações deste escopo. Para Butler (2014), trata-se de não pensar o feminino como negativo, nem apenas de positivá-lo, mas em desfazer a lógica falocêntrica ocidental considerando outras formas de erotismo. Assim, Butler, em uma entrevista para Patrícia Porchat (2010, p. 167) nega que a psicanálise possa contribuir para alguma elaboração sofisticada de algum universal humano:

> Antes de tudo, não sei se existe algo universalmente verdadeiro sobre todos os humanos. Eu me preocupo com as normas que governam a questão de quem será considerado humano e quem não, mas não acho que exista um humano fora das normas. Penso que algo acontece quando as normas se rompem, ou quando se resiste às normas, ou quando as normas produzem um campo de assim chamados seres humanos fora das normas. E isso é interessante para mim porque há um modo pelo qual a categoria do humano ao mesmo tempo permite o reconhecimento de certos humanos e produz uma impossibilidade para outros.

Pensar fora de categorizações universalizadoras permite que se escape a noção de um eixo regulador no qual as identidades fossem forjadas na relação com o eixo de referência. Para Foucault (2002), o Édipo é um instrumento que faz com que a psicanálise situe no bojo da instituição familiar burguesa, como já mencionamos anteriormente, os movimentos e o fluxo do desejo. Sob este ponto de vista, deleuziano, aliás, o Édipo não é um estágio constitutivo da personalidade, mas uma imposição na qual é triangulado o desejo no interior da clínica em que o psicanalista representa a sociedade.

> *Édipo rei*, no fundo, quase não falou de incesto. E é verdade! Ele só falou do assassinato do pai. Por outro lado, tudo o que vemos desenrolar-se na peça é um conflito entre os protagonistas, certo número de procedimentos de verdade, medidas de caráter profético e religioso e outros, ao contrário, de caráter claramente judiciário. Foi todo este jogo de busca de verdade que Sófocles abordou. E é assim que a peça aparece mais como uma espécie de história dramatizada do Direito Grego

> do que como a representação de um desejo incestuoso. Você vê, então, que meu tema, e nisso eu sou Deleuze, é: Édipo não existe (FOUCAULT, 2002, p. 130, grifo do autor).

Para Foucault (2002) não existe o Édipo como estrutura fundamental do desejo, o que existe é uma leitura psicanalítica do Édipo. Não sendo um fundamento do desejo a partir de uma lei do incesto, o filósofo vai afirmar ser muito mais produtivo recolocar a história de Édipo no interior de uma história da verdade sem relacioná-la a um fundo mitológico. Assim, não se visou o sentido que a história produz, mas que tipo de discurso é desenvolvido na peça, no modo como os personagens interagem entre si interrogando-se uns aos outros, situados no interior de estratégias para chegar à verdade. Esse deslocamento produz um deslocamento: em Foucault (2002, p. 130), Édipo não é a representação de uma estrutura universal do desejo, como respondeu, a certa altura, para Hélio Pelegrini:

> [...] quer dizer que você admite essa espécie de identificação constitutiva entre Édipo e nós. Cada um de nós é Édipo. Ora, a análise de Deleuze, e é nisso que ela me parece muito interessante, consiste em dizer: Édipo não somos nós, Édipo são os outros. Édipo é o outro. E Édipo é precisamente este grande Outro que é o médico, o psicanalista. Édipo é, se você quiser, a família como poder. É o psicanalista como poder. É isso Édipo. Não somos Édipo. Somos os outros na medida em que, efetivamente, aceitamos o jogo de poder.

A interdição do incesto é um dos pontos primordiais da formulação do complexo de Édipo. É sobre este elemento que também Butler (2014) discorreu em algumas conferências proferidas no ano de 1998 nas universidades da Califórnia, de Cornell e de Princeton a partir de uma leitura do mito de Antígona. Cabe destacar que, para ela, as leituras mais famosas (Lacan, Lévi-Strauss) ignoram o fato de que se trata de uma filha que é fruto de um incesto: Antígona é filha/irmã de Édipo e irmã/tia de Polínice. Assim, a lei do parentesco e do Estado, representados nas figuras de Antígona e de Creonte, inspiram algumas reflexões butlerianas para que ela pense nas relações homossexuais e outros arranjos familiares deslegitimados socialmente. Situando a

personagem nos limites da representatividade política sexual e social normativa, Butler (2014) vai afirmar que ela representa o parentesco entre a vida e a morte que clama para defender um corpo morto dos pássaros que possam vir devorá-lo.

O fato de Antígona estar em desacordo com a lei do incesto impede que ela possa representar a lei de parentesco legitimável. Desse modo, para a psicanalista Carla Rodrigues (2012, p. 34), Butler estabelece "[...] ligação entre o tabu do incesto e a normatização de certas formas de parentesco associada à patologização de outras, o que inclui a discriminação do casamento entre pessoas do mesmo sexo e traz de volta o debate sobre como se estrutura a hierarquia de gênero". Butler (2014) lê Antígona distanciando-se das leituras psicanalíticas por perceber neste tipo de leitura a insistência de tomar a lei do parentesco heterossexual como ordem reguladora dos indivíduos. Antígona não abre mão do amor pelo irmão e por isso é execrada. Em termos foucaultianos, Antígona não é o Édipo. O Édipo é Creonte. O Édipo são os outros. Por isso Butler questiona: "Faço essa pergunta aos lacanianos e eles me respondem que as mudanças no Simbólico demoram muito tempo. Eu gostaria de saber quanto tempo vou ter que esperar" (BUTLER, 2004, P. 212). Para ela, a estabilidade do masculino/feminino decorrendo da passagem pelo Édipo resulta inevitavelmente em estruturações binárias "fundamentais".

Desse modo, a fim de pensar fora do contexto de edipianização dos sujeitos "[...] a universalidade da lei simbólica, fundada na diferença dos sexos e no referencial fálico-edipiano, deve ser posta em questão em face das contingências sócio-históricas e dos jogos de força presentes no aqui-e-agora" (BRANDÃO, 2012, p. 21). De acordo com Butler (2014) as estruturas de parentesco, como simbólicas, produzem um efeito universalizante. Assim, para que um universal exista é preciso que não seja considerado o particular, o singular, pois isso seria sua ruína. É neste espaço que ela situa o Édipo:

> Para que o complexo de Édipo seja universal em virtude de ser simbólico, segundo Lacan, *não* é necessário que seja globalmente comprovado para ser visto como universal. Pelo contrário, onde e quando o complexo de Édipo aparece, exerce a função de universalização: ele *aparece* como aquilo que é sempre verdadeiro (BUTLER, 2014, p. 71, grifo da autora).

Cabe então questionar, butlerianamente: se a função paterna no mito do Édipo representa um eixo regulador de sexualidade humana, será que o mito de Antígona – e o desejo dela pelo irmão - não representaria a desorganização da heterossexualidade normativa advinda dos efeitos do Édipo? As margens que permeiam as águas do tabu do incesto não permanecem sem tumultos na correnteza após tal questionamento. Ora, cabe lembrar que a normatização do parentesco parte de duas premissas: o tabu do incesto e a troca exogâmica de mulheres, características que corroboram para a verticalidade do binômio excludente masculino/feminino e reforçam a exclusão de exemplos de arranjos familiares que não se encaixam nesta ordem. Por isso, Antígona constrange a lei do pai por apresentar um arranjo que não reforça a lei do parentesco normalizador. A história de Antígona pode ser lida como uma desconstrução da família mononuclear – pai, mãe e filhos. Neste contexto, o núcleo familiar não pode ser representado por uma estrutura elementar de parentesco nem por uma estrutura simbólica universal porque, ao invés de reforçar a representação do Édipo e as interdições dele resultantes, temos outro contexto de formação familiar representativo do que escapa ao Édipo, da insistência que têm em existir os que são por ele repudiados...

7 NAS TRILHAS DA (IN)CONCLUSÃO OU NOTAS PARA PENSAR EM UMA VIDA NÃO FASCISTA

Em 1972, Gilles Deleuze e Félix Guattari brindaram o Ocidente com uma obra polêmica: *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia* apresentando leituras pós- maio de 68 acerca dos processos de subjetivação no escopo das ações políticas. O livro vendeu na França, entre seu lançamento e o início de 2007, de acordo com François Dosse (2010). O *Anti-Édipo* não foi o foco direto das proposições do presente trabalho, mas emergiu indiretamente e surge a cada vez que a crítica ao complexo de Édipo emerge. Para Foucault (2002), Deleuze procura mostrar que o complexo é tanto uma edipianização, próprio a determinada formação social, quanto uma *hantise* – uma ideia fixa, obsessão - da sociedade ocidental.

Conforme havíamos mencionado inicialmente, importava-nos o impacto da obra em Foucault em dois momentos que seriam retomados direta ou indiretamente no interior desta dissertação: seja um ano depois, em maio de 1973, quando Foucault recorreu à obra pra propor uma leitura política e não psicanalítica do Édipo, seja nesta seção final do presente trabalho quando retomamos que, em 1977, Foucault escreveu um prefácio para a obra referindo-se a ela como uma "introdução à vida não fascista".

Na leitura política da tragédia de Sófocles, o Édipo é lido não como mito, mas como uma história representativa da união de partes que compõem uma verdade e que estavam fragmentadas. Para Foucault (2002), a estrutura da peça é de um símbolo grego, garantia da autoridade e exercício do poder: o *simbolon* é uma peça de cerâmica que s divide em duas partes entregues a portadores distintos. Desse modo, a autenticidade de uma mensagem só ocorria com a junção das duas partes. Para Foucault, Édipo é o homem do poder já que o título da peça não é *Édipo, o incestuoso* ou *Édipo, o assassino do pai.* Assim, o contexto da peça gira em torno do poder de Édipo já que o assustador não é o incesto, mas a possibilidade de ser destituído do poder que lhe fora conferido.

> Com essa leitura política do texto de Sófocles, levada a cabo sob o impacto da leitura da obra de Deleuze e Guattari, Foucault toma partido contra a universalização do "complexo de Édipo" e seu uso, fascista, de confinação do desejo, buscando evidenciar as tramas de saber e de poder e as

> possibilidades de conduzir a própria vida (ética) e a vida pública (política) na direção de uma *vida não-fascista* (GALLO, 2009, p. 371, grifo do autor).

Assim como o Édipo, o fascismo que se sustenta sob o ódio do outro na contemporaneidade também se dá dessa maneira, a partir do receio de deslegitimarem suas certezas, numa busca incessante pelo poder. Seguindo o título da presente dissertação, o Édipo não é rei porque as sexualidades esvaem-se pelas beiradas débeis do cerceamento do complexo freudiano.

Desse modo, para Márcia Tiburi (2014), o outro negado é o que sustenta o fascismo, já que o fascismo nega aquilo que está para além de suas certezas: por isso o esquadrinhamento de uma estrutura familiar que negue as outras famílias e formas de parentesco como no exemplo mencionado na introdução. "A função da certeza é negar o outro. Negar o outro vem a ser uma prática totalmente deturpada de produção de verdades" (TIBURI, 2014, p. 24).

Cada vez que alguém pensa na insuficiência do complexo da forma como se apresentou por Freud como estrutura fundamental da sexualidade humana o livro de Deleuze e Guattari emerge causando desconforto. O ciclo de conferências de 1973 de Foucault também causou desconforto já que inspirado no *Anti-Édipo,* se pautou na reflexão acerca das táticas empregadas para se chegar à verdade, desdobrando um viés político da tragédia de Sófocles:

> Para voltar a esta história de Édipo: o que fiz não é absolutamente uma reinterpretação do mito de Édipo, mas, ao contrário, uma maneira de não falar de Édipo como estrutura fundamental, primordial, universal [...]. Parece-me muito mais interessante recolocar a tragédia de Sófocles em uma história da verdade do que recoloca-la em uma história do desejo ou no interior da mitologia exprimindo a estrutura essencial e fundamental do desejo (FOUCAULT, 2002, p. 134).

Trouxeram-se reflexões pautadas em Butler e Foucault porque ambos apresentam considerações importantes para pensar na sexualidade para além das fronteiras do Édipo. Mas este trabalho não teria um viés político se não se dispusesse em lançar as lentes para a contemporaneidade. Se o papel do intelectual é problematizar e não

trazer “soluções”, então, não apenas a leitura butlerianas ou foucaultiana da sexualidade torna-se importante, mas da complexidade discursiva formada pelas instituições como família, escola, medicina, jurídica, que seria responsável pela produção de corpos-homens e corpos-mulheres, conforme Porchat (2014).

Vale destacar que as reiterações contínuas atualizam gêneros fazendo com que os corpos sofram processos de materializações discursivas de generificação regulatória. Isso porque “[...] o discurso produz tanto a materialidade do corpo como o gênero, mas a reiteração é necessária porque a materialização nunca é completa. Além disso, o corpo nunca aceita totalmente aquilo que lhe é imposto” (PORCHAT, 2014, p. 96). Como os corpos-gêneros precisam ser continuamente reiterados para que as normas de gênero se instituam, é nos contextos de estranhamento em relação aos gêneros ininteligíveis, aqueles que não se encaixam nas normas regulatórias, que se situa o fascismo.

O diálogo, percebido como abertura para a diferença, uma abertura para os ininteligíveis, para os fora da norma, para os que não se “encaixam” não é apenas uma alternativa, é uma necessidade cada vez mais urgente. Se o que desejamos é uma sociedade democrática, essa é a contribuição da filosofia, estimular o diálogo, de acordo com a filósofa Márcia Tiburi, justamente nesta época em que o autoritarismo e o fascismo imperam e se proliferam indefinidamente. Dessa forma, não apenas os corpos-gêneros são performatizados, mas, de acordo com a filósofa mencionada, a propaganda fascista também é:

> A propaganda [fascista] é o método que sustenta a negação do outro. A propaganda fascista, a propaganda do ódio, prega a intolerância, afirma coisas estarrecedoras com alto teor performativo, ou seja, capaz de provocar efeitos e orientar ações. O que chamo aqui de propaganda não é a campanha publicitária. Mas a discursividades entranhada nas falas mais comuns. E nas falas nefastas do poder. No dia a dia, sobretudo em certas épocas de crise do capitalismo, vemos isso em profusão. Um exemplo interessante foi o de um deputado chamado Luis Carlos Heize que apresentou, em discurso até hoje visualizável no *youtube*, uma imagem perfeita do pensamento autoritário que exclui o outro. Em sua fala, que se tornou famosa, ‘quilombolas, índios, gays e lésbicas’, representavam ‘tudo o que não presta’.

> ‘Tudo o que não presta’ é, sem dúvida, um modo de desqualificar o outro. No caso, os sujeitos ‘des’ – qualificados **na fala e por meio da fala** do deputado eram minorias. Minorias historicamente oprimidas pelos atos capitalistas. Mas com a expressão ele atingiu a exposição do conceito fundamental do fascismo atual (TIBURI, 2015, p. 42, grifo nosso).

O *Anti-édipo* buscou demonstrar que o Édipo não é uma verdade incontestável e atemporal do desejo, tampouco uma verdade histórica, mas consiste em um modo de conter o desejo, confinando-o num drama de família burguesa, tornando a psicanálise um instrumento de (re)familiarização forjada, já que não se pode considerar o complexo de Édipo como uma formulação que se baste a si mesmo como universalidade fundante do desejo. A retomada de um único tipo de família em votação no Senado, o alvoroço receptivo de uma edição de revista acerca de um tema que trate de estudos de gênero que culmina em xingamentos aos que estiveram ligados à elaboração da revista, exemplos estes mencionados na introdução da presente dissertação, podem ser percebidos como efeitos do fascismo autoritário que nos rodeia. O que nos permite afirmar isso é o prefácio escrito por Foucault em 1977 para o *Anti-Édipo,* em que estão identificados os três inimigos contra os quais o livro foi escrito:

> a)os ascetas políticos, isso é, os burocratas a revolução e funcionários da verdade, aqueles que fazem da revolução sua profissão e sua profissão de fé;
> b) os “técnicos do desejo”, isso é, os psicanalistas e semiólogos, que reduzem a multiplicidade do desejo ao binarismo da estrutura e da falta;
> c) o fascismo, sobretudo o fascismo contemporâneo, que está em todos nós (FOUCAULT, 1996b).

Ao apresentar estes inimigos da obra, Foucault nos forneceu ferramentas para pensar nos “*pró-Édipos”* que por aí existem aos montes, cerceando sexualidades e desejos, vigiando casas e condutas e ações reiteráveis que regulam normas de gênero que cada vez mais tornam abjetos indivíduos que historicamente são “varridos para debaixo do tapete” das legitimações sexuais possíveis. Quando a

estrutura familiar burguesa reafirmada pelo Édipo é reiterada em pensamentos e ações individuais e públicas, é aí que o ódio reside escancaradamente.

> Podemos assim dizer que o ódio transita entre nós. Mas o curioso é que isso não acontece somente de maneira inconsciente. Há algo assustador no ódio contemporâneo. Não se tem vergonha dele, ele está autorizado hoje em dia e não é evitado. A estranha autorização para o ódio vem de uma manipulação não percebida a partir de discursos e de dispositivos criadores deste afeto. Somos seres capazes de amar e de odiar. O motivo pelo qual amamos é inversamente proporcional ao porque odiamos. No primeiro caso, construímos, no segundo, destruímos (TIBURI, 2015, p. 30). O autoritarismo é "citacionalista". [...] O autoritarismo depende de sua repetibilidade. Ele é uma máquina de produção da inconsciência, de uma subjetividade deformada pelo discurso. Daí a importância da falação odiosa. Não pensamos no que dizemos. Para entender o conteúdo do que dizemos precisamos entender a forma como dizemos. E isso é muito complicado. O diálogo é mais ainda porque não nos ocupamos em prestar atenção no que pode ser o diálogo, ele mesmo um modo de conversar cheio de potências e que facilmente se cancela se não insistirmos nele (idem, p. 37).

Se uma vez Aristóteles disse que o ser humano é um animal político, a política pode ser apontada como experiência de linguagem: "A linguagem está fora e dentro das pessoas, forjando-as e sendo forjada por elas. [...] O diálogo é uma prática da não violência. A violência surge quando o diálogo não entra em cena" (TIBURI, 2014, p. 23). Tem faltado diálogo. Aos montes sujeitos cujos corpos estão em desacordo com as normas regulatórias de gênero produzidas a partir da heteronormatividade sofrem as sequelas do ódio estarrecedor que habita em nosso meio.

A esta altura cabe acentuar que o Brasil continua sendo o campeão mundial em crimes motivados pela homo/transfobia. Para ter uma ideia da situação alarmante: 50% dos assassinatos de transexuais no ano passado foram cometidos em nosso país. Dos 326 mortos, 163 eram

gays, 134 travestis, 14 lésbicas, 3 bissexuais e 7 amantes de travestis (T-lovers). Foram igualmente assassinados 7 heterossexuais, por terem sido confundidos com gays ou por estarem em circunstâncias ou espaços homoeróticos[25]. Para Rubens Casara (2015), os fascistas partem de proposições que não carecem de racionalizações, porque não suportam qualquer juízo crítico. Ele explica a origem da palavra fascismo, acentuando que os fascistas podem não saber o que querem, mas não têm dúvidas sobre aquilo que não suportam, intolerantes, negadores da alteridade e da diferença, frequentemente naturalizam-se ações que praticam, já que não é percebido como fascismo pelos que o praticam, inspirados que estão na edificação de um Estado total, que ultrapasse o indivíduos, anulando-os na homogeneização. Fascismo "[...] se origina de *fascio* (do latim *fascis*), símbolo da autoridade dos antigos magistrados romanos, que utilizavam feixes de varas [...] (exercício de poder sobre o corpo do indivíduo que atrapalhava o caminho) (CASARA, 2015, p. 12)".

Os feixes de vara utilizados pelos antigos magistrados romanos podem servir de metáfora para os cerceamentos do Édipo pelos psicanalistas que o tomam como ponto de referência e ignoram as sexualidades desviantes das quais ele nunca deu conta, mas isso não se reduz a uma crítica sobre a psicanálise apenas. O Édipo reside entre nós, cerceando nossas falas, gestos e práticas com o outro. Dessa forma, assim como o Édipo consiste num instrumento de poder entre analista e analisando, a importância de uma proposta política de um *Anti-Édipo* atualmente se acentua quando direcionada com ênfase para um fascismo contemporâneo que está em todos nós, para além dos divãs, inserido no cotidiano e sendo (re)produzido em frases, piadas, estereótipos, gestos ritualizados regulatórios que interditam a liberdade dos corpos. Para tomar partido contra a universalização do complexo de Édipo não basta dizer que ele não dá conta das sexualidades existentes: ele nunca deu conta. É preciso ir para além das fronteiras do divã, é preciso apontar, em atitudes naturalizadas e repetidas frequentemente por aí, o uso fascista de confinação do desejo (re)produzido nas tramas de saber e poder que interditam a condução da própria vida e da vida coletiva na

[25] Os dados foram extraídos do Relatório Anual de Assassinatos de Homossexuais no Brasil relativo ao ano de 2014. De acordo com o relatório, foram documentados 326 mortes de gays, travestis e lésbicas no Brasil, incluindo 9 suicídios. Um assassinato a cada 27 horas. Um aumento de 4,1 % em relação ao ano anterior (313). O relatório está disponível em: https://homofobiamata.files.wordpress.com/2015/01/relatc3b3rio-2014s.pdf

direção de uma vida não fascista. Dialogar com alguém que não está disposto a dialogar é um ato de resistência.

No livro *A instituição negada*, Franco Basaglia resgata uma fábula oriental de um homem que teve sua boca invadida por uma serpente enquanto dormia. Com o tempo, este réptil passou a dominar as vontades do homem. Quando, certo dia, ele acorda e percebe que a serpente se foi, não sabe mais o que fazer com sua liberdade. Para Casara (2015), é preciso vomitar a serpente que conduz nossas vidas ao fascismo e ajudar o outro, fascista, a vomitar a sua serpente. O diálogo como fonte de resistência (com o outro e consigo mesmo) é o que nos permite continuamente vomitar as serpentes fascistas que se alojam em nós, já que "[...] nesta sociedade, somos todos escravos da serpente, e se não tentarmos destruí-la ou vomitá-la, nunca veremos o tempo da reconquista do conteúdo humano de nossa vida (BASAGLIA, 1985, p. 132-133)".

8 PRODUÇÃO TÉCNICO-CIENTÍFICA DECORRENTE (DIRETA OU INDIRETAMENTE) DA EXECUÇÃO DESTE TRABALHO

O presente capítulo apresenta a produção técnico-científica decorrente da execução deste trabalho direta ou indiretamente (a partir de teóricos utilizados na dissertação e/ou temáticas) relacionando artigos publicados em periódicos, um capítulo de livro e uma apresentação em evento acadêmico.

8.1. ARTIGOS PUBLICADOS:

SILVEIRA, E. L. Colocando o sexo em discurso: olhares de Foucault sobre a psicanálise. **Linguagens. Revista de Letras, Artes e Comunicação (FURB)**, v. 10, n. 01, p. 61-80, 2016.

SILVEIRA, E. L.; BRAGA, S. Georges Canguilhem e a linguística (in)disciplinar: sobre conceitos, descontinuidades e recorrências. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 37, p. 113-120, 2015.

SILVEIRA, E. L. A dissolução da identidade em corpos complexos: Para além do binarismo masculino/feminino. **Temporalidades**, v. 7, p. 148-175, 2015.

SILVEIRA, E. L. Pensar com Foucault: história, sujeito e discurso. **Cadernos Discursivos**, v. 1, p. 38-50, 2014.

SILVEIRA, E. L. Entre selfies, curtidas e subjetividades: sobre os sujeitos contemporâneos e o cuidado de si. **O corpo é discurso**, v. 32, p. 4-10, 2014.

SILVEIRA, E.L.; SILVA, F. V. O corpo em (des)ordem: entre a falta e o absurdo. **Entrelinhas (UNISINOS. Online)**, v. 8, p. 131-144, 2014.

8.2. CAPÍTULO DE LIVRO PUBLICADO:

SILVEIRA, E.L.; ALMEIDA, A. O dia em que Ariadne nos deixou na mão: notas sobre o leito de Procusto, a verdade do sexo e os sujeitos de

carne, osso e minissaia. In: Marcos Rosendo de Sousa; Francisco Vieira da Silva. (Org.). **Reflexões sobre o ensino de língua(s) e outras questões de linguagem**. Campinas: Pontes, 2015, v. 19, p. 177-192.

8.3. TRABALHOS APRESENTADOS EM CONGRESSOS:

SILVEIRA, E.L.; DUARTE, Á. M. S. Entre representações e discursivizações: reflexões acerca do feminismo na atualidade. **XVIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia**, Rio de Janeiro, 2014. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

9 REFERÊNCIAS:

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. O descarado, a cara-metade, o rosto: Michel Foucault e a análise de discurso do movimento homossexual. **Cadernos Discursivos**, Catalão-GO, v. 1 n. 1, p. 1 - 20, 2014.

ARÁN, Márcia. A psicanálise e o dispositivo diferença sexual. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 17, v. 3, p. 653-673, set./dez. 2009.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer***:* palavras e ação. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

BASAGLIA, Franco. **A instituição negada**: relato de um hospital psiquiátrico. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BENJAMIN, Harry. "Eu quero mudar meu sexo". In: CAPRIO, Frank. S. (org.) **Tudo sobre o sexo.** São Paulo: Ibrasa, 1966a.

_____. **The transexual phenomenon.** Nova York: Julian Press, 1966b.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo:** sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

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

BENVENSTE, Émile. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Ed. Nacional/ EDUSP, 1976.

BIRMAN, Joel. "A psicanálise e a filosofia do sujeito: uma leitura do discurso teórico de Foucault." In: FALCÃO, Luis Felipe; SOUZA, Pedro de. (Orgs.) **Michel Foucault:** Perspectivas. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005, p. 97-110.

_____. **Entre o cuidado e o saber de si:** sobre Foucault e a psicanálise. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importam***:* Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'". In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-172.

_____. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. **Excitable speech.** New York: Routledge, 1997.

_____. Gender as performance: an interview with Judith Butler. **Radical Philosophy, London,** n. 67, s.p., Summer 1994.

_____. How bodies come to matter: an interview with Judith Butler. **Signs Journal of Women in culture and society**. Vol. 23, n. 2, p. 275-286, 1998a.

_____. **O clamor de Antígona:** parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: editora da UFSC, 2014.

_____. O parentesco é sempre tido como heterosexual? **Cadernos Pagu**, Campinas, n.21, p. 219-260, 2003a.

_____. **Problemas de gênero***:* feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

_____. Troubling philosophy: interview with Judith Butler. **Women’s Philosophy Review**. n. 18, P. 7-8, 1998b.

_____. **Undoing gender.** New York and London: Routledge, 2004.

BRANDÃO, Eduardo Ponte. Sexualidade e aliança na contemporaneidade. **Nem Édipo, nem Barbárie**: uma contribuição genealógica ao debate psicanalítico. 2ª ed. revisada e atualizada. Curitiba: Juruá, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual:** essa nossa (des)conhecida. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAVES, Ernani. **Foucault e a psicanálise.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

COHEN, Jeffrey Jerome. "A cultura dos monstros; sete teses". In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) **Pedagogia dos monstros.** Belo Horizonte: autêntica, 2000.

DERRIDA, Jacques. 'Assinatura acontecimento contexto'. In: DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papirus, 1991 p. 349-373.

DÍAZ, Elvira Burgos. "Desconstrução e subversão: Judith Butler." **Sapere Aude**. Belo Horizonte, vol. 4, n. 7, 1º sem. 2013, p. 441-464.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze & Félix Guattari**: biografia cruzada. Tradução: Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault** 1926-1984. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso:** reflexões introdutórias. 2ª ed. São Carlos: Claraluz, 2008.

_____. **Discurso e sujeito em Michel Foucault.** São Paulo: Intermeios, 2012.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito.** São Paulo: Educ, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012.

_____. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996a.

_____. O Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista. **Cadernos da subjetividade.** São Paulo, número especial, junho de 1996b, p. 197-200.

_____. **As palavras e as coisas.** 8ª ed. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. "As Relações de Poder Passam para o Interior dos Corpos". In: _____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 35-43.

_____. **Aulas sobre a vontade de saber:** curso no Collège de France (1970-1971). Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014b.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** 3ª ed. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau editora, 2002.

_____. **Doença mental e psicologia.** 5ª ed. Tradução: Lílian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

_____. "Entrevista com Michel Foucault". In: _____. **Ditos & Escritos I.** Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. 3ª ed. Organizador Manoel Barros da Motta; Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 331-344.

_____. "Eu sou um pirotécnico". In: POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault entrevistas.** Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 67-100.

_____. **História da loucura na Idade Clássica.** 6ª. ed. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1999b.

_____. **História da sexualidade Vol. I:** a vontade de saber. 3ª ed. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. **História da sexualidade Vol. II:** o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. “Lacan: o ‘Libertador’ da Psicanálise. In:_____. **Ditos & Escritos I.** Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. 3ª ed. Organizador Manoel Barros da Motta; Tradução: Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 329-330.

_____. “Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, Poder e Política da Identidade”. In:_____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c, p. 251-263.

_____. **Microfísica do poder**. 26ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008a.

_____. “O jogo de Michel Foucault” [entrevista realizada em 1977]. In: _____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d, p. 44-76.

_____. “O misterioso hermafrodita”. In:_____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e, p. 86-87.

_____. **O nascimento da Clínica.** 5ª ed. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. “O Ocidente e a verdade sobre o sexo”. In: _____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f, p. 1-6.

_____. **O que é um autor?** Tradução: António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Veja, 2000.

_____. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault:** uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-49.

_____. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: _____. **Ditos & Escritos Vol. V:** Ética, sexualidade, política. Organização: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004a. p.192-217.

_____. "O verdadeiro sexo". In: _____. **Herculine Barbin:** Diário de um hermafrodita. Tradução Irley Franco. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982, p. 1-9.

_____. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. "Poder-corpo". In: _____. **Microfísica do poder**. 26ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008b, p. 145-152.

_____. "Prefácio à *História da Sexualidade".* In: _____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g, p. 207-213.

_____. "Sexualidade e verdade". In: _____. **Ditos & Escritos IX:** Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organizador Manoel Barros da Motta; tradução: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014h, p. 11-12.

_____. "Sobre a História da Sexualidade". In: _____. **Microfísica do poder**. 26ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008c, p. 243-276.

_____. "Uma estética da existência". In: **Ditos & Escritos V:** Ética, sexualidade, política. Organização: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004b, p. 288-293.

_____. "Verdade e poder". In: _____. **Microfísica do poder**. 26ª ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008d, p. 1-14.

_____. "Verdade, poder e si mesmo". In: **Ditos & Escritos V:** Ética, sexualidade, política. Organização: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2004c, p. 294-300.

_____. **Vigiar e punir:** história da violência nas prisões. 20ª ed. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRY, P. Queer Theory and Gender Performativity. In: **Open Yale courses**, 2013. Disponível em: http://oyc.yale.edu/english/engl-300/lecture-23 Acessado em agosto de 2014.

GALLO, Sílvio. Entre Édipos e o Anti-Édipo: estratégias para uma vida não fascista. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 363-376.

KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KRISTEVA, Júlia. **The powers os Horror:** An Essay on Abjection. Trad. Leon Roudiez. Nova York: Columbia University Press, 1982.

LACAN, Jacques. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **O Seminário Livro 20, Mais Ainda (1972-1973).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LEITE JR., Jorge. **Nossos corpos também mudam:** A invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. São Paulo: Anablume, 2011.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** São Paulo: Vozes, 1976.

LOURO, Guacira Lopes. "Estranhamento queer". **Labrys**, études féministes/ estudos feministas janvier /juin 2007 - janeiro / junho 2007, s.p. Disponível em: http://www.labrys.net.br/labrys11/libre/guacira.htm Acessado em dezembro de 2015.

_____. "Foucault e os estudos *queer*". In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.) **Para uma vida não fascista.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 135-142.

_____.. **Um corpo estranho***:* ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 26ª ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

MARSHALL, J. D. "Governamentalidade e Educação liberal". In: DA SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **O sujeito da Educação**, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 21-34.

MILANEZ, Nilton. "A possessão da subjetividade: sujeito, corpo e imagem. In: SANTOS, João Bosco Cabral dos. (Org.) **Sujeito e subjetividade:** discursividades contemporâneas. Uberlândia: EDUFU, 2009, P. 251-259.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia; o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias.** Porto Alegre, ano 11, n. 21, jan/jun 2009a, p. 150-182.

_____. "Abjeção e desejo: afinidades e tensões entre a teoria queer e a obra de Michel Foucault". In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.) **Para uma vida não fascista.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009b, p. 325-338.

OSTERMANN, Ana Cristina; FONTANA, Beatriz. Linguagem, gênero, sexualidade: clássicos traduzidos. São Paulo: Parábola, 2010.

PARÉ, Ambroise. Monstruos y prodígios. Madrid: Siruela, 2000.

PELÚCIO, Larissa Maués. Abjeção e desejo. São Paulo: Anablume, 2009.

PORCHAT, Patrícia. Entrevista. **Lacaneando**, s.d. Disponível em: http://lacaneando.com.br/patricia-porchat/ Acessado em dezembro de 2015.

_____. Psicanálise e transsexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá, 2014.

PRATA, Maria Regina. “Foucault com Freud: notas para uma leitura positiva do desejo na psicanálise”. In: SOUZA, Pedro de; GOMES, Daniel de Oliveira. **Foucault com outros nomes:** lugares de enunciação. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2009, p. 155-166.

REVEL, Judith. **Foucault:** conceitos essenciais. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RODRIGUES, Carla. “A filósofa que rejeita classificações” [entrevista com Judith Butler]. **CULT,** n. 185, ano 16, novembro de 2013, p. 25-29.

_____. Antígona: lei *do* singular, lei *no* singular. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v.3, n.5, p.32-54, jan./jun. 2012.

_____. **Coreografias do feminino**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

_____. Da família ao parentesco. **CULT,** n. 205, setembro de 2015, p. 32-33.

SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade.** Porto Alegre, v.20, n. 2, jul./dez. 1995.

STOLLER, Robert. **A experiência transexual.** Rio de Janeiro: Imago, 1982.

_____. **Masculinidade e feminilidade:** apresentações de gênero. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

SILVEIRA, Ederson Luís. Entre *selfies*, curtidas e subjetividades: os sujeitos contemporâneos e o cuidado de si. **O corpo é discurso**. n. 32, maio de 2014, p. 4-10.

SILVEIRA, Ederson Luís. Pensar com Foucault: história, sujeito e discurso. **Cadernos Discursivos**, Catalão- GO, v. 1 n. 1, p. 38 - 50, 2014.

TESHAINER, Marcus. Psicanálise e biopolítica: contribuição para a ética e a política em Michel Foucault. Porto Alegre: Zouk, 2006.

THOMPSON, Rosemary Garland. “From wonder to error: a genealogy of freak discourse in Modernity”. In:_____. (Org.). **Freakery: cultural spetacles of the extraordinary body.** New York: New York University Press, 1996.

TIBURI, Márcia. **Como conversar com um fascista:** reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro. Rio de Janeiro: Record, 2015.

TIBURI, Márcia. Judith Butler: feminismo como provocação. **CULT.** n. 185, ano 16, novembro de 2013, p. 20-23.

TUCHERMAN, Ieda. **Breve história do corpo e seus monstros.** Lisboa: Vega, 1999.

WINTER, Célia Aparecida Ferreira Carta. **Confissão e cura:** uma interlocução entre Foucault e a psicanálise Freudiano-Lacaniana. 3ª ed. Curitiba: Juruá, 2013.