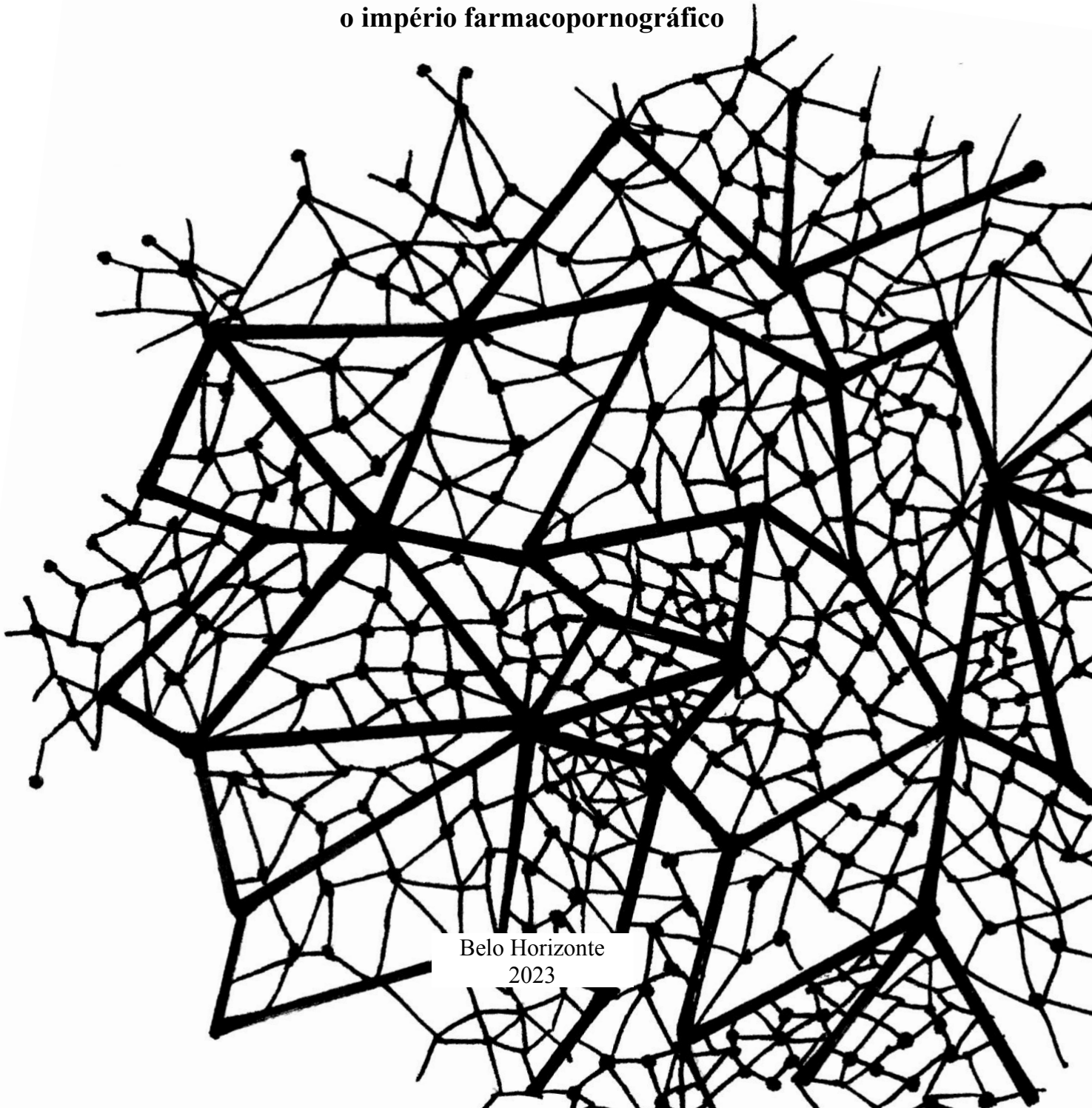


Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito

Thiago César Carvalho dos Santos

**COMO SE FAZ UM CORPO *QUEER*?: revolução biomolecular contra
o império farmacopornográfico**



Belo Horizonte
2023

Thiago César Carvalho dos Santos

COMO SE FAZ UM CORPO *QUEER*?: revolução biomolecular contra o império farmacopornográfico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Justiça da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Andityas Soares de Moura Costa Matos

Linha de Pesquisa: História, poder e liberdade. Área de Estudo: Filosofia radical e teoria crítica do direito e do estado.

Belo Horizonte
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB/6-3167.

S237c Santos, Thiago César Carvalho dos
Como se faz um corpo queer? [manuscrito]: revolução
contra o império farmacopornográfico / Thiago César Carvalho dos
Santos.-- 2023.
153 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 148-153.

1. Direito - Teses. 2. Personalidade (Direito) - Teses.
3. Teoria queer. 4. Corpo humano - Teses. 5. Capitalismo - Teses.
I. Matos, Andityas Soares de Moura Costa - 1979-. II. Universidade
Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 347.121.1



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO **THIAGO CÉSAR CARVALHO DOS SANTOS**

Realizou-se, no dia 24 de abril de 2023, às 16:00 horas, Virtual, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Como se faz um corpo queer?: revolução biomolecular contra o império farmacopornográfico*, apresentada por THIAGO CÉSAR CARVALHO DOS SANTOS, número de registro 2020652700, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andityas Soares de Moura Costa Matos - Orientador (UFMG), Prof(a). Marcelo Maciel Ramos (UFMG), Prof(a). Eduardo Leal Cunha (Universidade Federal de Sergipe).

A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada com autorização para publicação, tendo obtido a nota 100 (cem).

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 24 de abril de 2023.

Prof(a). Andityas Soares de Moura Costa Matos (Doutor) Nota 100 (cem).

Prof(a). Marcelo Maciel Ramos (Doutor) Nota 100 (cem).

Prof(a). Eduardo Leal Cunha (Doutor) Nota 100 (cem).

AGRADECIMENTOS

Certamente esta foi uma das aventuras mais difíceis e amedrontadoras que enfrentei na vida. E, na toada dos ensinamentos de Butler acerca da vulnerabilidade e da co-dependência, certamente não teria chegado aqui sem as contribuições e o suporte de muitas pessoas, especialmente considerando um trabalho desenvolvido durante o curso de uma pandemia global.

Ao meu namorado, João Henrique, que esteve ao meu lado todo esse tempo, mesmo às vezes de forma silente, acreditando na minha potência, mesmo quando eu desconfiava veementemente. Obrigado por me permitir ser vulnerável e expor minhas incertezas e por abraçar as minhas lacunas não como algo que falta, mas como espaços possíveis para encontro na diferença. É curioso que tenhamos iniciado e estejamos terminando nossos cursos de pós-graduação quase que simultaneamente, e nosso relacionamento segue ainda mais pulsante. Também obrigado por todas as leituras atentas e pelos debates acalorados que compartilhamos.

Ao meu orientador, Andityas Matos, meu agradecimento por ter permitido um caminhar de escrita leve e o mais livre possível. Não conseguiria imaginar a produção desta dissertação dentro de um regime rígido e formalista de orientação. Obrigado por todas as considerações, todas as indagações, por sua leitura atenta e por seu exemplo como pesquisador e professor na academia.

Aos professores Marcelo Maciel e Marco Antônio Alves pela leitura atenta e pelas contribuições e provocações feitas tanto na banca de qualificação, quanto no curso das disciplinas que participei com vocês. À professora Maria Fernanda Repolês, cuja disciplina de metodologia me abriu espaço para pensar a metodologia de autonarrativa que utilizo no curso da escrita deste trabalho. Muito obrigado por me lembrar que é possível e tem espaço para fazer uma ciência implicada e pessoal na academia. Obrigado também a todos os membros do grupo *Tempo, Espaço e Constituição* pelos debates sinceros e afetivos que permitiram a abertura do meu campo de visão durante a pesquisa.

Obrigado ao meu querido amigo Igor Viana, com quem compartilho afetos e conversações acerca do tema desta pesquisa antes mesmo dela se consolidar como uma ideia. Já te disse algumas vezes que você é um exemplo de corpo em intensidade. Todas as vezes que encontramos é como se ativássemos potência de vida enquanto conversamos. Um obrigado especial por propor a ideia de formar um grupo de estudos para leitura das obras de Deleuze e Guattari, o que salvou não só a minha pesquisa, mas a minha sanidade mental durante a pandemia. Obrigado também a todos os integrantes que participaram dos encontros do *Doce*

Devires em 2020 e 2021. Os nossos encontros possibilitaram expansão e compartilhamento de pensamento de uma maneira que nunca tinha experimentado. Obrigado Caio, Giovanna, Vanessa, Arthur... e tantos outros que passaram pelos encontros em intensidade.

Obrigado a todas as AJUPianas e AJUPianos que pude ter contato durante o curso do Mestrado. Foi a primeira vez que participei de um projeto de extensão e acredito que não poderia ter sido uma experiência mais potente e transformadora. Às amizades que ali fiz, aos acúmulos teóricos e práticos que pude desenvolver, à cumplicidade e a confiança que tivemos no desenvolvimento das atividades, o meu muito obrigado. Um obrigado destacado ao Professor Gustavo Seferian pelo cuidado e sensibilidade na condução dos trabalhos do projeto, e por todos os conselhos comigo compartilhados. Você é um exemplo de docência para mim.

Às mulheres que constroem a luta abolicionista e antiprisional em Minas e no Brasil, muito obrigado por todos os ensinamentos e pela experiência que vocês me proporcionaram durante a minha atuação no movimento até então. Um agradecimento especial a Dona Teresa, que é uma potência de vida encarnada. A senhora é faz da luta o seu corpo e o seu corpo é esperança para todas e todos nós.

Flávia e Ângela, minhas analistas no curso desta pesquisa, muito obrigado pelo acolhimento e escuta durante esses passados tempos sóbrios e por me conduzirem nessa atividade de escavação do meu eu, tão importante para as elaborações trazidas no curso deste texto.

Obrigado a todos que possibilitaram ter esperança novamente no nosso país, após anos de absoluta melancolia e desalento. E seguimos firme e atentos na garantia de um mundo mais livre e vivo daqui para frente.

Agradeço ainda à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que, através do financiamento público desta pesquisa, me assegurou a segurança e a dignidade necessárias para realização do trabalho.

Por fim, obrigado ao meu corpo, que mesmo dando sinais de falha e desistência, seguiu me concedendo energias para finalizar esse árduo trabalho que agora entrego em desapego ao mundo.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender os processos para a feitura de um corpo *queer*, ou apontar os caminhos possíveis para ativação dessa *queeridade*. Nesse sentido, foi importante compreender os modos de produção dos corpos-sujeitos operados pelo funcionamento da máquina bipolar capitalista, para então pensar e experimentar estratégias, não só de resistência, mas de destituição desse regime. Sendo assim, partir de uma perspectiva materialista, proponho um primeiro diálogo com a teoria de Judith Butler acerca da dialética entre a operação do poder e da linguagem e a con-formação dos corpos e das subjetividades. Posteriormente, e compreendendo os limites do pensamento butleriano, sugiro uma cartografia das técnicas e tecnologias de produção dos corpos, tendo como orientação os pensamentos de Michel Foucault e Paul Preciado, articulando com o investimento das três máquinas sociais apresentadas por Deleuze e Guattari. Então, faço um convite a pensarmos o corpo como potencialidade, para além das incursões do poder e das suas tecnologias, implicado em um movimento de produção da diferença – um corpo *queer*. Dessa forma, aposto na noção de *queer/queeridade* não apenas em oposição à normatividade, mas como horizonte de futuridade e esperança. Assim, sugiro o empreendimento de técnicas de autoexperimentação (Preciado) e uso dos corpos (Agamben) com meios para ativação o corpo *queer* como uma máquina de guerra monstruosa contra o império farmacopornográfico.

Palavras-chave: Queer; materialismo prostético; tecnologias do corpo; máquina bipolar capitalista; desidentificação

ABSTRACT

The objective of this work is to understand the processes for making a queer body, or to point out the possible ways to activate this queerness. In this sense, it was important to understand the modes of production of subject-bodies operated by the functioning of the capitalist bipolar machine, to then think about and experiment with strategies, not only for resistance, but for the removal of this regime. Therefore, starting from a materialist perspective, I propose a first dialogue with Judith Butler's theory about the dialectic between the operation of power and language and the con-formation of bodies and subjectivities. Subsequently, and understanding the limits of Butler's thought, I suggest a cartography of the techniques and technologies in the manufacture of bodies, guided by the thoughts of Michel Foucault and Paul Preciado, articulating with the investment of the three social machines presented by Deleuze and Guattari. So, I make invitation to think of the body as a potentiality, beyond the incursions of power and its technologies, involved in a movement of production of difference – a queer body. In this way, I bet on the notion of queer/queerness not only in opposition to normativity, but as a horizon of futurity and hope. Thus, I suggest the undertaking of techniques of self-experimentation (Preciado) and use of bodies (Agamben) as means to activate the queer body as a monstrous war machine against the pharmacopornographic empire.

Keywords: Queer; prosthetic materialism; body technologies; capitalist bipolar machine; disidentification

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Esquema de distribuição de condições precárias a partir da inteligibilidade social	35
Figura 2 – Esquema de funcionamento da máquina territorial primitiva	56
Figura 3 – Esquema de funcionamento da máquina despótica bárbara.....	71
Figura 4 – Esquema de funcionamento da máquina abstrata capitalista	77
Figuras 5 e 6 - Esquemas de funcionamento da multidão e do aparelho de estado.....	133

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA: IMPULSOS DO DESEJO	19
ZONA 1: (COMO) PODE O CORPO (<i>QUEER</i>) APAREC(SER)?.....	26
1.1 Matriz de inteligibilidade dos corpos	28
1.2 Reconhecimento e distribuição desigual de precariedades.....	33
1.3 Normatividade e performatividade.....	35
1.4 Norma-sujeita-corpo	41
1.5 Alianças queer, aparecimento e (re)existência dos corpos.....	44
ZONA 2: FÁBRICA DE CORPOS E (DES)SUBJETIVIDADES	48
2.1 Carne marcada e corpos codificados: máquina territorial primitiva.....	51
2.2 Aparelho de estado e a captura dos corpos: máquina despótica bárbara.....	57
2.3 Produção e (des)subjetivação: a máquina abstrata capitalista	73
2.3.1 <i>O polo paranoico: subjetivação em defesa do corpo-naç(são)</i>	78
2.3.2 <i>O polo esquizoide: dessubjetivação em produção-ingestão-consumo-excreção</i>	90
ZONA 3: COMO SE FAZ UM CORPO QUEER?	110
3.1 <i>Queer(idade)</i> para além das identidades: processualidade e potencialidade.....	111
3.2 Corpo <i>queer</i> como máquina de guerra	123
3.3 A produção monstruosa da multidão <i>queer</i>	129
3.4 Como se faz um corpo <i>queer</i> ?: princípio da autocobaia e uso dos corpos	135
EPÍLOGO DA PESQUISA: CARTOGRAFIA DO PROCESSO.....	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

INTRODUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA: IMPULSOS DO DESEJO

Todas as vezes que preciso iniciar um texto, sinto-me exatamente como narra Virginie Despentes no Prefácio de *Um apartamento em Urano* (2020). V.D. conta que mergulha em uma semana inteira de pura angústia. Como bom canceriano, faço emergir sentimentos das profundezas da minha vivência, e sou imediatamente imerso neles: angústia, autoquestionamento, insuficiência. O encontro de uma tela do notebook em branco de um lado e uma mente com ideias borbulhantes do outro maquinam uma coisa: completa inércia. E fico ali, como que preso em um segundo de hesitação, esticado e prolongado no tempo.

Entretanto, o viver nos convoca o tempo todo ao movimento. A vida é movimento, é passagem de estados, é troca de energia, deslocamento de posição. *A vida é tudo, menos inércia.*

Então, o processo de escrita se inicia... Ainda não sei muito bem em que momento as palavras começa(ra)m a atravessar meu corpo e se materializar em movimentos frenéticos dos dedos. É como se uma máquina fosse conectada na outra e o cursor da tela então começa a correr, formando frases, linhas, parágrafos. A *hesitação* se torna *excitação*. Afasto todos os sentimentos de insuficiência – a tal "síndrome do impostor" – lembrando dos ensinamentos de Pierre Bourdieu (1998), no texto “*Ensinar um ofício*”, constante no livro *O Poder Simbólico*. O autor diz que “cada um achará uma certa consolação no fato de descobrir que grande número das dificuldades imputadas em especial à sua falta de habilidade ou à sua incompetência, são universalmente partilhadas;”. Fato é que: SOMOS TODOS IMPOSTORES! Não existem certezas ou verdades capazes de serem capturadas sem alteração pelas lentes turvas de nossos olhos, pelo toque impreciso de nossas mãos enluvadas, pelos tímpanos dos ouvidos abafados de cada um de nós (HARAWAY, 1995). Mas isso não nos deve impedir de falar, de contar nossas histórias, de contar as versões parcialmente lúcidas de nossas experiências. Afinal de contas, nossas pesquisas também são experiências: experimentos mais ou menos estruturados, desenvolvidos a partir da medição ou do apalpamento dos modos de funcionamento dos nossos objetos de pesquisa.

Por falar em objeto de pesquisa, vou logo apresentar o meu: *queer*. Tal signo indefinido, enigmático, ininteligível e talvez intraduzível para a língua portuguesa. De tantas vezes que fui interpelado sobre o significado desse termo central para minhas leituras e divagações, decidi que todas as vezes vou situar logo de plano qual o uso pretendo fazer do signo *queer*. O signo foi historicamente utilizado, na língua inglesa, para injuriar homossexuais em geral, especialmente homens brancos (VALDES, 1995), e tinha o significado como "estranho",

"ridículo", "excêntrico", "raro" ou "extraordinário". Dentro dos movimentos por liberação sexual das décadas de 70 a 90 – *the gay liberation* –, o termo foi então reapropriado para representar toda uma classe da população marginalizada em função dos padrões de gênero e sexualidade da época. *Queer*, assim, passou a englobar categorias que hoje identificamos como gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros, travestis, assexuais, pansexuais, intersexo e demais outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero. Tratava-se de uma reunião de corpos sob um único signo anti-identitário, para reivindicar seu aparecimento e possibilidades de viver, de maneira digna e mais livre.

Entretanto, no passar das décadas, seu uso foi sofrendo um progressivo esvaziamento, perdendo seu conteúdo disruptivo e sendo codificado, cada vez mais se aproximando de uma identidade. Preciado nos alerta pela captura e codificação do *queer* pelos discursos dominantes.

[...] “a palavra *queer* – que serviu durante alguns anos nos países anglo-saxões e na Europa, por meio de um exercício de tradução cultural, para nomear as múltiplas lutas – se vê agora submetida a um crescente processo de reificação e comercialização (movimento próprios do regime farmacopornográfico). Nos últimos anos, *queer* foi codificada pelos discursos dominantes. Estamos correndo o risco de transformar o termo de uma descrição de uma identidade no mercado neoliberal que gera novas exclusões e esconde as condições específicas de opressão do transexual, dos transgêneros, dos “*crip*” ou dos corpos racializados. (PRECIADO, 2018, p. 359-360).

Queer encontra-se hoje presente como uma das possibilidades da sigla para as minorias sexuais e de gênero (LGBTQIAP+), representando assim uma identidade (*genderqueer*). O termo até mesmo foi apropriado por programas de TV como a série “*Queer as Folk*” e o mais recente reality show da plataforma Netflix, o “*Queer Eye*”, como produto midiático para consumo das massas – se aproveitando do chamado *pink money*. Sendo assim, Preciado aponta que o *queer* hoje “perdeu grande parte de sua energia subversiva e não pode mais servir como denominador comum para descrever a proliferação de estratégias de resistência às categorias de gênero e à normatização da sexualidade”. (PRECIADO, 2018, p. 360).

Todavia, não acredito na completa perda da potência desse signo e investigo as possibilidades de um uso aberto do *queer*, para compor efetivamente uma filosofia do devir, seguindo os passos de Deleuze e Guattari. Assim, aposto na multiplicidade de significados inerentes ao termo, dando a ele um caráter indefinido, condensador de todas as possibilidades – ou inventivo de outras.

Desta forma, para os fins desta pesquisa, *queer* trata de um devir minoritário e

inapropriável à lógica cisheteronormativa¹, cabendo à teoria LGBT não o apreender em sistemas teóricos, por mais nômades que estes sejam, mas sim participar de sua força subversiva. Ao inscrever-se no devir *queer*, a teoria não perde seu caráter sistemático, mas enfatiza seu potencial criativo e assim insere-se no momento político e social atual e em suas perspectivas de transformações. (CLIMACO, 2008).

Entretanto, para conseguir abordar esse tema dessa maneira, falar sobre ele e deixar que fale por meio de minha voz e corpo, foi necessário morrer...

A vida é tudo, menos inércia. Mesmo na morte, a vida se faz presente, demonstrando a eterna passagem entre estados e intensidades de existência. O que outrora formava um aglomerado de células, mais ou menos organizadas, agora se desorganiza para formar outras formas de vida. É curioso que essa pesquisa tenha se iniciado justamente com uma morte; ou melhor, duas mortes, há quase 6 anos.

Eu estava participando do processo seletivo para os Programas de Pós-Graduação em Direito tanto da UFMG quanto da PUC Minas, apresentando outro projeto; uma ideia muito pueril e inocente do que seria o atual. No meio disso tudo, ocorre um evento inesperado. O falecimento repentino de minha mãe, em setembro de 2017, me convocou para uma segunda morte que aconteceria em seguida: a de um antigo Thiago (aqui referido em 3ª pessoa). Mesmo com 28 anos à época, seguia carregando o peso das marcas que a homofobia deixara sobre si – e algum dia estarei integralmente livre desse fardo?. Envergonhado de suas posições, incerto sobre suas decisões e sem coragem para perseguir aquilo que desejava, aquele Thiago continuava percorrendo os caminhos designados pelos outros; governado pelos outros.

Foi necessária essa ruptura, para poder entender que os meus caminhos eram intrinsecamente próprios e singulares, ninguém poderia (ou deveria) defini-los, além de mim mesmo. Precisei me refazer, refazer o meu projeto, encontrar novas referências, descobrir que era possível outro *eu* dentro – ou para além – de toda a casca que tinha sido sedimentada até então. Foi necessário abafar todas as outras vozes dizendo "Faça isso!", "Seja assim!"; "Isso não pode!" – para encontrar a minha própria.

Sendo assim, começo o novo projeto me localizando: homem cis, gay, pardo, afeminado, assalariado, classe média, com formação superior, latinoamericano, colonializado. Falo do lugar de alguém que sofreu e sofre cotidianamente as violências e reprovação que os padrões de

¹ Seguindo os ensinamentos de Judith Butler (2017), a cisheteronormatividade seria esse regime de inteligibilidade que conforma os corpos e as subjetividades em determinados padrões segundo uma correspondência entre sexo, gênero, sexualidade e performance de gênero para constituição de identidades fixas.

gênero e sexualidade impõem. Nesse sentido, me proponho a colocar a minha própria experiência de abjeção para evidenciação dos paradoxos, das brutalidades e até mesmo das artificialidades que esse sistema histórico-cultural representa.

Por outro lado, é igualmente importante reconhecer que, materialmente, a minha posição no mundo constitui outra série de privilégios dentro do contexto social contemporâneo, as quais me colocam muitas vezes cego e insensível a uma soma de precariedades e violências que incorrem em outras vidas. Deste modo, o interesse da minha escrita nessa pesquisa, é primordialmente propor uma abertura, um se colocar ao risco e aos afetos também de outras narrativas e outras formas de vida, possibilitando um mergulhar sem proteções nesse mar de potências de existência e experiência do mundo.

Localizo também o tempo que me insiro e que inevitavelmente direciona as minhas lentes: contexto (inter)nacional de reforço e reconfiguração das políticas de controle e exploração do sexo, do gênero e da sexualidade, assim como da raça, da classe, das incapacidades. Deparamo-nos o tempo todo com novas formas de reificação do poder de controle sob nossos corpos para o máximo aproveitamento da potência produtiva de vida de cada um, ainda que seja necessário expor milhões à morte. Essa pesquisa de mestrado se iniciou com a eclosão de uma pandemia de infecção pelo corona vírus que reconfigurou todo o sistema de vida e circulação nas cidades, ao mesmo passo que em nada mudou em seu sistema de produção e consumo. O mundo avançou para marca de 6,8 milhões mortos em razão da doença respiratória da Covid-19 (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2023), ao passo que a fortuna dos mais ricos cresceu 60% (COOBAN, 2022).

Sendo assim, essa pesquisa é um contrainvestimento pessoal e uma convocação geral de luta contra esse processo contínuo de objetificação e de redução dos nossos corpos a meras máquinas que trabalham para um objetivo único: alimentar o império global. Mas como fazer isso? Como fazer um corpo *queer*, no curso desta pesquisa? Ou melhor, como se faz esse corpo?

A vida é tudo, menos inércia. Mas, é importante dizer, que existe inércia também no movimento. A física clássica nos ensina na primeira lei de Newton sob o movimento dos corpos: “*Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que seja forçado a mudar aquele estado por forças aplicadas sobre ele.*” Isso significa que aplicada determinada força em um objeto, ele seguirá em movimento correspondente àquela força, até que incida sob ele outro conjunto de forças. Com efeito, o sistema de produção de subjetividades e de produtos para consumo continua em movimento constante, jamais deixando de girar sob seu axioma científico-mercantil (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Uma

inércia no movimento. Sendo assim, parece evidente que se mantivermos o modo de fazer até então posto, a tendência é que os resultados atingidos sejam os mesmos. E é aí que surge a questão do como fazer? Como fazer diferente? Como fazer um novo?

Parto da premissa que as metodologias, assim como a visão de mundo do pesquisador, *contaminam* ou deixam marcas nos resultados da pesquisa (HARAWAY, 1995). Nesse sentido, é preciso rejeitar as metodologias antigas, de modo que o único caminho que elas podem nos levar são aos mesmos resultados que aí já se encontram. Faço, então, uso das palavras de Andityas Matos:

Todas as infundáveis e monótonas discussões sobre sujeito e objeto, ruptura e tradição, realismo e idealismo têm de ser resolutamente rejeitadas por uma concepção filosófica que pretende agir no mundo real na medida em que o abre para algum futuro impensado. (MATOS, 2015, p. 29-30).

Assim, me conecto com uma proposta de um fazer filosófico radical, ou seja, que parte de outra premissa base, radial. O saber do método passa a ser um fim, não um instrumento. O processo de pesquisa atinge, somente após realizado, o encontro de sua metodologia:

Para a filosofia radical o método não é um conjunto de regras que se assume de antemão e guia de modo seguro e inescapável o pensar. O método é aquilo a que se chega, o que se pretende no caminho do pensar, o que é capaz de assumir a anarquia que o funda. O método de uma filosofia radical se constrói na medida em que se faz filosofia radical, dele nada podendo ser dito; ele precisa ser experimentado. (MATOS, 2015, p. 30).

É preciso fazer com que a máquina gire de uma maneira diferente do qual trabalha atualmente. Talvez propondo outras formas de usar as suas peças, podemos encontrar outro rearranjo para funcionamento, ainda que provisório, dessa máquina. Ou talvez, basta aprender a olhar para essa máquina de outra maneira, assim com a física quântica percebeu que, em outros níveis de realidade, o movimento retilíneo não é tão uniforme assim (NICOLESCU, 1999).

É aqui que me encontro com o pensamento de Paul B. Preciado. Em *Testo Junkie* (2018), o autor propõe dar novos usos às técnicas de produção sexopolítica, tais códigos e discursos que definem as identidades e separam os indivíduos em fronteiras políticas de nosso tempo. Trata de fomentar um tráfico (ilegal) dessas ficções de gênero e sexualidade, tomando-as dos discursos médico-jurídicos e colocando-as para uso desses novos sujeitos de conhecimento, esses novos especialistas: os *queer*.

Preciado vai apostar em uma política de travessias, de cruzada intencional das fronteiras

instituídas. Uma travessia que ele mesmo se prestou ou se presta: a travessia entre gêneros. O autor descreve em seus livros mais recentes (2018; 2020) o seu processo de transição de gênero, a partir do consumo não institucionalizado ou medicalizado da testosterona.

Um processo de redesignação de gênero numa sociedade dominada pelo axioma científico-mercantil do binarismo sexual, onde os espaços sociais, trabalhistas, afetivos, econômicos, gestacionais são segmentados em termos de masculinidade ou feminilidade, de heterossexualidade ou homossexualidade, significa cruzar aquela que talvez seja, junto com a da raça, a mais violenta das fronteiras políticas inventadas pela humanidade. (PRECIADO, 2020, p. 31).

Essa é só uma das travessias contadas pelo autor, que transita entre nacionalidades, entre idiomas, entre temas, entre gêneros (corporais e textuais). Afirma que a travessia sempre lhe exigia perdas, mas tais perdas o forçavam a inventar a liberdade. Sendo que a travessia é por excelência o lugar da incerteza, da não evidência, do estranho.

Foi necessário me perder, e é necessário estar continuamente perdido, para que eu siga realizando constantemente essa travessia, que compõe meu trabalho de pesquisa e o meu processo de escrita dessa dissertação. Tais perdas abriram espaço para inventar ainda mais perdas, outras novas e monstruosas perdas.

No que tange essa pesquisa, me interesse nessa última forma de travessia citada por Preciado (2020), a de gêneros textuais. Preciado combina elementos autobiográficos e de ficção para criar o que se pode chamar de autoficção. Bakhtin (2006) diferencia autobiografias de autoficções, entendendo as últimas como atos literários muito mais próximos do plano artístico, em razão do comprometimento com o belo e o fantasioso. Nesse sentido, uma autoficção seria formada pelo uso de recursos ficcionais combinados com elementos da biografia do autor para construir uma narrativa. Desta forma, na autobiografia, o elemento trazido à tona é o Eu e a vida do autor, enquanto na autoficção o próprio texto literário se torna primeiro plano da narrativa.

Sendo assim, essa pesquisa pretende fazer constantes passagens entre o gênero científico e o narrativo, apostando na indiscernibilidade entre ambos. Afinal de contas, a ciência tem sim um pouco de ficção, criando mundos a partir de uma lente específica – *SF*, para Haraway (2013); assim como a narrativa atende a critérios metodológicos mais ou menos definidos. Desta forma, citando Preciado (2020), "a filosofia transforma-se numa linguagem de ficção política, que procura imaginar um mundo".

A vida é tudo, menos inércia. Ou talvez, a inércia é apenas um momento do movimento;

necessário à recuperação do fôlego. Como o sono que é indispensável à restauração das nossas energias, após um período de vigília. É necessário, então, sonhar e imaginar outros mundos e outras histórias.

Pretendo fazer dessa dissertação um convite a sonhar, sonhar com outra vida possível. Ratifico a inversão da máxima de Calderón de la Barca, feita por Preciado (2020): não se trata aqui de ver que a vida é um sonho, mas de ver que os sonhos também são vida.

ZONA 1: (COMO) PODE O CORPO (*QUEER*) APAREC(SER)?

*Everything is sex; Except sex, which is power;
You know power is just sex; Now ask yourself
who's screwin' you. (Janelle Monáe, Screwed).*

Inauguro este trabalho de dissertação com esse trecho, que escolho chamar de zona, a partir de uma sequência de perguntas: Como o corpo se faz? Ou melhor, como se faz o corpo? É possível pensar o corpo sem pensar poder? As normas de gênero compõem o cerne de atuação do poder sobre o corpo? Quando falamos de “gênero”, estamos falando do que exatamente? Sexo? Raça? Classe? (Ave, Angela Davis!). Como se con-formam os corpos a-normais? O anormal estaria fora da norma? Ou seria o anormal também um efeito dessa? Estamos fadadas² a reproduzir a norma? Afinal, é possível escapar do poder? É possível desejar escapar do poder? O que vem antes: o poder ou o desejo? Ou o desejo de poder? E nisso tudo, onde aparece a sujeita? Pode a sujeita aparecer sem que esteja assujeitada ao poder? Pode a sujeita agir sem reiterar sua própria sujeição?

As perguntas se seguem, conectando-se uma com a outra. Elas não possuem muita pretensão de serem respondidas, quase como se o principal objetivo fosse gerar mais e mais perguntas. Acho que li muito Butler... é ela quem tem um estilo característico de escrever a partir de questões. Questões essas que ela mesma não tem compromisso algum de responder. Qualquer obsessiva ficaria louca!

Seguindo o trajeto que essas perguntas se apresentam, sinto-me como um carro desgovernado cada vez mais rápido, e não consigo distinguir se o movimento que o volante faz é decorrente da minha força sobre ele, ou se trata da ação dos pedregulhos do caminho que alteram a direção das rodas. Duvido até mesmo se a força que imprimo sobre o volante segue minha intenção de chegar ao destino almejado, ou apenas serve para evitar passar por cima de uma pedra tão grande que me faria perder totalmente o controle da direção e tombar o veículo. Nem sei bem se tenho um destino almejado... apenas sei que estou me deslocando.

Essa imagem do carro parece ser um anúncio preciso tanto do modo como me coloco a produzir esse texto que se lê, mas também serve como metáfora para compreender, talvez, os processos pelos quais “se faz um corpo”. Essa dissertação, que também se intitula a partir de uma pergunta (“Como se faz um corpo *queer*?”), precisa assim se iniciar se propondo

² Nessa zona me proponho a recorrer ao gênero feminino dos substantivos, adjetivos, pronomes etc., para indicar suas formas genéricas ou no plural, como um esforço e uma exposição do apagamento e exclusão do feminino na linguagem e na produção científico-acadêmica, seguindo os passos do desenvolvimento teórico desse trabalho. Desde já, reconheço que poderá haver falhas nesse propósito, pelas quais peço desculpas.

justamente pela investigação dos modos pelos quais o corpo é materialmente formado. Quais as engrenagens compõem as entranhas desse veículo desgovernado; que movimentos elas promovem; que tipo de energia as colocam em movimento; se elas se encaixam perfeitamente; ou mesmo se é possível montá-las de outras formas.

É com esse horizonte inicial, bastante precário, que me deparo com as obras de Judith Butler e Paul Preciado. As autoras, no curso de suas investigações mais ou menos entrecruzadas, se prestam a compreender o corpo, a corporalidade, a partir de sua materialidade. Dessa forma, me proponho a fazer uma cartografia do pensamento tanto de Butler quanto de Preciado, em relação a suas influências e referências teóricas, para a compreensão de como ambas as autoras compreendem a produção e a intervenção o sobre o corpo.

Judith Butler é uma filósofa, teórica e acadêmica estadunidense, de família judia, sendo uma das principais pensadoras contemporâneas do feminismo e teoria *queer*. Considerada uma herdeira do pós-estruturalismo e da psicanálise lacaniana, Butler entende a sujeita, em sua materialidade, como um resultado de uma construção discursiva, portanto, sempre dotada de um contingente histórico. Desenvolverei em seguida os argumentos da autora, mas por ora basta ressaltar que, segundo ela, as sujeitas passam a ser reconhecidas, logo, a existir por meio da linguagem, o que vai chamar de inteligibilidade. (BUTLER, 2017). Lado outro, a realização dos corpos, como componente material da indivíduo, se dá via invocações ou citações ritualizadas do modelo de inteligibilidade definido pelo discurso. Assim, o corpo aparece, se materializa, se inscreve, na medida que se apresenta para o/pelo discurso. As heranças teóricas de Butler atravessam toda sua produção teórica (Hegel, Lacan, Foucault, Derrida) sustentando o seu argumento acerca da materialidade dos corpos.

Preciado, no que lhe concerne, vai além dos argumentos desenvolvidos por Butler e se propõe a pensar o corpo como um campo de incursões tecnológicas. O filósofo e escritor espanhol, transgênero, colocou o seu próprio corpo como espaço de experimentação tecnológica ao iniciar a autoadministração de testosterona, conforme narra em *Testo Junkie* (PRECIADO, 2018). Novamente ressaltar que desenvolverei o argumento do autor mais adiante, mas pontuou que compreende a tecnologia social heteronormativa, esse conjunto de instituições e técnicas linguísticas, médicas ou domésticas, como uma máquina de produção ontológica de subjetividades e corpos, dando-lhes aparência de verdade natural (PRECIADO, 2022). Dessa forma, seguindo os passos do pensamento materialista de Deleuze e Guattari e da teoria do ciborgue de Donna Haraway, Preciado (2018, 2022) aponta para um aparato tecno-científico-lógico capaz de não só de descrever a natureza, mas prescrevê-la, produzi-la, determiná-la em seu nível molecular. Assim, o autor avança nas propostas teóricas tanto de Judith Butler quanto

de Michel Foucault, as quais deram enfoque na produção discursiva dos corpos e do gênero, para pensar não só as tecnologias textuais e discursivas, mas visuais, sensoriais e próstéticas de produção dos corpos.

Dessa forma, faço do encontro entre essa e a próxima zona menos um campo de batalha, e mais um de possíveis alianças improváveis e mesmo monstruosas entre os pensamentos das duas autoras de minha máxima predileção, para não só pensar a feitura dos corpos, mas as suas implicações, contradições e caminhos possíveis de engendrar outros modos de (r)existência corporal.

O pensamento de Judith Butler circula, preponderantemente, em torno dos estudos das minorias sexuais e de gênero e dos atravessamentos político-normativos da vida e existência desses grupos sociais relegados às margens. Butler desenvolve, então, conceitos importantes para a teoria crítica e *queer* contemporânea, como o de matriz de inteligibilidade, performatividade, precariedade, reivindicação ao aparecimento. Novamente, resalto a sua herança teórico-filosófica, ainda que bastarda e subversiva, dos trabalhos de Hegel sobre o reconhecimento, de Jacques Lacan acerca da produção de realidade pela linguagem, de citacionalidade e desconstrução de Jacques Derrida e das análises acerca do assujeitamento pelo/para o poder de Michel Foucault. Pontuo isso não para enquadrar, fixar, reduzir o pensamento de Butler a uma certa tradição, notadamente masculina, branca, eurocentrada e burguesa, mas para situar as vozes que entoaram os percursos das reflexões da autora, até para podermos melhor perceber os limites e contradições implicadas nesse processo.

Dessa forma, nessa zona proponho a olhar para a dinâmica de feitura do corpo a partir das lentes que o pensamento butleriano nos apresenta, de modo a visualizar, por um dos ângulos desse violento fractal que chamamos de realidade, os possíveis caminhos de resistência e agência para emergência de uma potência corporal. Já assumindo o fracasso nessa proposta, talvez em reflexo do pensamento acerca da citacionalidade, tentarei margear os limites do pensamento da autora, no esforço de tencioná-lo e levá-lo às máximas consequências.

1.1 Matriz de inteligibilidade dos corpos

Butler nos vai apresentar o corpo como um resultado de uma série de incursões de poder historicamente localizadas sobre ele, sendo assim, acredito que a sua própria história possa ser um interessante ponto de partida para construir os pavimentos desse caminho a percorrer. Judith Butler, como já dito, nasceu nos Estados Unidos, no Estado de Ohio, filha de uma família judia.

Trata-se de uma família judia tentando compreender-se em um mundo pós-Holocausto,³ praticante do judaísmo em um país de maioria cristã. No documentário *Judith Butler, philosophe en tout genre* (2006) a autora conta como sua família, bem como o restante da comunidade judia norte-americana nos anos 50-60, almejava a inclusão e a assimilação, e se esforçavam para se conformarem às normas de gênero apresentadas no cinema de Hollywood. Apesar dos esforços para inclusão e incorporação do “estilo de vida americano”, sempre falhavam.

Por outro lado, era Butler quem falhava em atender aos padrões de “feminilidade” e de “bom comportamento” durante a infância. Vista como uma criança problemática por seus pais e professores, foi encaminhada para ter aulas particulares de ética com o rabino, como forma de punição, e em uma tentativa de con-formação daquele corpo rebelde. Butler sugere que talvez *Problemas de Gênero*, sua obra mais difundida, surge justamente dessa sua percepção de uma busca eterna para atingir os padrões sociais de vida, constantemente fracassada (JUDITH..., 2006). A autora começa o prefácio desse livro pontuando isso:

No discurso vigente na minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da artimanha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los. Com o passar do tempo, outras ambiguidades alcançaram o cenário crítico. Observei que os problemas algumas vezes exprimiam, de maneira eufemística, algum misterioso problema fundamental, geralmente relacionado ao pretense mistério do feminino. (BUTLER, 2017, p. 7).

Analisando esses padrões sociais de gênero e como as sujeitas se relacionam com eles, Butler chega ao seu conceito de matriz de inteligibilidade de gênero, trabalhado inicialmente em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2017) e expandido em *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”* (2019). A matriz heterossexual, pensada por Butler (2017) a partir dos conceitos de “contrato heterossexual” de Monique Wittig e de “heterossexualidade compulsória” de Adrienne Rich, se define por esse modelo discursivo/epistemológico que organiza e naturaliza os corpos, gêneros e desejos a partir de categorias binárias (macho/fêmea, masculino/feminino etc.) perante o social.

Nesse sentido, o imperativo heterossexual definiria os padrões de percepção social

³ Boa parte da família da avó materna de Butler foi perseguida e morta na Hungria durante o regime nazista. Sua avó conseguiu escapar apenas com dois primos, tendo se refugiado nos Estados Unidos da América.

sobre/dos corpos, definidos cultural e historicamente. Trata-se de um sistema discursivo que se presta a dizer uma verdade sobre os corpos, supostamente fundado em um dado “objetivo”, “natural”, “biológico” da realidade – o “sexo”. Entretanto, essa própria verdade constituiria em um efeito desse mesmo regime regulador, produzido subjetivamente dentro da trama social:

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea”. (BUTLER, 2017, p. 44).

As palavras “natural”, “biológico” e “verdade” estão entre aspas, *deslocadas*, pois a autora coloca em xeque o caráter pré-discursivo, anterior à cultura, do “sexo”. Qualquer busca por uma diferenciação com base em características sexuais – sejam elas anatômicas, cromossômicas, hormonais – se baseia no mesmo aparato de construção cultural do gênero: a heteronormatividade. Butler (2017, p. 28) explica que colocar o sexo em um lugar pré-discurso é mais um dos mecanismos pelos quais “a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas”. Se o sexo for entendido como pré-discursivo, ele também passa a ser visto como imutável, e imune ao debate crítico. Dessa forma, afirma: “Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula.” (BUTLER, 2017, p. 27).

Assim, Butler se coloca em posição crítica, simultaneamente, a um naturalismo/positivismo científico, no qual o discurso científico meramente representa o real da natureza, e a um construtivismo social, que reconhece a construção social do conhecimento, fundada em certos dados materiais e irreduzíveis da realidade, no caso o “sexo”⁴.

Considerando a matriz de inteligibilidade de gênero, as sujeitas são identificadas por meio de características supostamente biológicas e pré-discursivas – o “sexo” – e, a partir dessa, são pressu(im)postas as demais categorias de identificação do ser e do desejo. Trata-se, assim, de uma grade que orienta as identidades a partir da coerência, continuidade e estabilidade entre sexo/gênero/desejo/práticas sexuais: macho-homem-masculino-ginefílico; fêmea-mulher-feminina-androfilica.

⁴ Efetivamente, Butler (2019) propõe uma crítica até mesmo a um construtivismo linguístico radical, o qual perceberia o corpo e o sexo como meros efeitos da linguagem. Segundo a autora, tal abordagem ficaria reduzida a “um determinismo e implica a evacuação ou o deslocamento da agência humana” (BUTLER, 2019, p. 27). Deixarei para complexificar essa discussão quando tratar da performatividade em Butler. Por ora, basta desconstituir a noção pré-discursiva e natural do “sexo”.

Na era dos “Chá de Revelação”, isso se torna mais evidente. Antes mesmo de nascerem, os fetos são identificados supostamente a partir de critérios “biológicos” e toda a sua história de vida se revela escrita e conformada a partir daí. Além dos clássicos rótulos por cores das vestimentas (azul e rosa), o pai já imagina levando o filho para um jogo de futebol, ou a mãe fantasia brincar de boneca com a filha. Já se fala que a criança vai ser um “garanhão”, ou uma “princesinha”. Imagina-se até mesmo que aquele aglomerado de células vai constituir uma família, heterossexual obviamente, e dando várias netinhas a suas genitoras. Como dito, não só o gênero passa a ser pressuposto, mas também as expectativas com relação ao desejo e às práticas sexuais.

Recentemente, fui convidado para ser padrinho no casamento de uma grande e antiga amiga, celebrado na Basílica Nossa Senhora de Lourdes, em Belo Horizonte. Talvez esse fosse o espaço mais clichê para epifanias sobre os padrões heterossexuais: o ritual do matrimônio. Não que estivesse na expectativa de uma cerimônia disruptiva e revolucionária. Afinal, trata-se de um casal de amigas que, por mais “descoladas” e “conscientes socialmente”, são heterossexuais e possuíam o desejo de casar-se na igreja. Ultrapassadas as ritualísticas iniciais, o padre inicia o momento da *homilia*⁵, no qual ele remonta os preceitos cristãos de dedicação eterna e amor incondicional entre as noivas. Estava segurando os olhos para não revirá-los, até ele iniciar uma orientação às noivas acerca das filhas. Dizia que um dos deveres do casal era gerar filhas, afinal suas genitoras esperavam “netinhas”, e que deveriam ser criadas sobre a “lei de Deus” e dentro da igreja. Fiquei na dúvida se essa era uma tradição em casamentos, se talvez o padre tivesse conversado com as parentes da minha amiga e descoberto um intenso desejo por netas, ou quem sabe ele estava mesmo muito preocupado com a evasão de pessoas da religião católica e implorava explicitamente por mais fiéis (a serem produzidas). Mas certo é que aquela celebração, aparentemente ingênua, para ouvidos atentos estava impregnada de expectativas e projeções de futuro, não só para aquele casal que ali se comprometia, mas inclusive para suas filhas.

Assim, Butler nos explica que tais expectativas de projeto de vida, às quais somos expostas e impostas, que definem como cada indivíduo é percebida e reconhecida socialmente. Isso significa que as sujeitas “inteligíveis”, e reconhecidas como tal, seriam aquelas que se

⁵ Tendo sido criado em uma família cristã e compelido a passar por todos os sacramentos da tradição católica a mim designados até esse momento de vida (batismo, primeira comunhão e crisma) tais termos me são autoevidentes, o que pode não ser o caso da leitora que me lê. A homilia é o momento, após a leitura bíblica, em que a celebrante conversa de maneira mais despojada e livre com e para as fiéis – e nesse caso, às noivas – sobre os ensinamentos trazidos na liturgia ou pela celebração em si. É chamado por algumas como o momento do “sermão”.

orientam em correspondência aos padrões sócio-político-jurídicos estabelecidos. Todas que rompem, de alguma forma, com esse regime instituído, se deparam com alguma condição de ininteligibilidade, portanto, de existência social não reconhecida e marginalizada, estando susceptíveis a diversos níveis de violência e reprovação (BUTLER, 2017).

Recordo do primeiro momento que me chamaram de “viadinho”. Estava na escola primária, devia ter uns 4 anos. Até então eu era apenas uma criança que brincava e gostava de ler gibis e desenhar. Não me lembro bem da situação, mas sei que certo dia um grupo de garotos⁶ começou a me insultar. Eram comentários como: “olha lá o viadinho!”, “por que não vira homem?”, “sai para lá, baitola!”. Eu, que naquele momento nem mesmo tinha ideia do que significava esse “nome” que tinha recebido, percebi que se tratava de um insulto, uma ofensa. Havia algo em mim ou no modo como me expressava que aparentemente era visto como digno de reprovação ou de gozação. Nesse dia eu fui para casa o mais rápido possível, tentando evitar que minha mãe, que vinha me buscar, escutasse os comentários dos garotos. Mais tarde naquela semana, resolvi que talvez meu tio pudesse me explicar o que significava aquilo. Era meu tio mais jovem, na época com seus 18 anos, e aquele com quem eu mais conversava. Chamei ele em um canto, como se tivesse um segredo muito vergonhoso para perguntar, e falei em sua orelha: “O que significa viado?”. Ele olhou para mim encucado e aparentemente sem saber o que responder e disse: “Por que você está perguntando isso, menino?”. A pergunta me soou mais como uma acusação que como uma indagação. Não consegui responder nada, e ele insistiu na pergunta, e não obtendo resposta foi embora, também sem me responder. Segui ainda por muito tempo sem saber o que aquilo significava, mas sendo continuamente interpelado com aquilo que parecia ser um xingamento.

Perceba que me fora imposto um significante antes mesmo que ele tivesse qualquer significado para mim, tal qual o médico que disse “É um menino!” a partir da ultrassonografia pré-natal⁷. Esse significante torna-se, assim, uma marca. Um designador de uma posição social, uma identidade. Essa identidade denotava uma suposta “verdade” sobre mim que nem eu mesmo conseguia compreender. Evidentemente essa verdade em nada se relacionava, naquele momento, com meu desejo ou minhas práticas sexuais, mas certamente com uma quebra de expectativa acerca de uma performance de gênero masculina. A marca em questão correspondia a uma identificação do desvio da norma, uma imposição de vergonha e culpa àquela criança

⁶ Aqui o plural masculino não designa o uso genérico do termo, mas que se tratava apenas de garotos do gênero masculino mesmo.

⁷ Na linguística, a diferença entre significado e significante pode ser explicada em termos de conteúdo e expressão. O significado é o conteúdo ou ideia que uma palavra, símbolo ou unidade linguística representa. Lado outro, o significante é a expressão ou forma que essa ideia ou conteúdo assume – a forma ou sequência de sons e letras.

que outrora fui.

1.2 Reconhecimento e distribuição desigual de precariedades

É a partir da identidade que o tema da inteligibilidade (linguagem) se vincula assim ao tema do reconhecimento (política), o qual é especialmente importante para Butler na construção do argumento acerca da produção da subjetividade, seguindo sua herança do pensamento hegeliano. Assim, ela invoca a proposição de Hegel em que “o ‘eu’ que vem a reconhecer a si mesmo, à sua própria vida, reconhece a si mesmo sempre também como a vida de outro” (BUTLER, 2018, p. 235). Nessa perspectiva, o estabelecimento da noção de si estaria intrinsecamente ligado a uma certa identificação com a outra.

No entanto, esse parâmetro de reconhecimento também atravessa as sujeitas de modo invertido, ou seja, uma indivíduo passa a existir dentro e para a trama social a partir do momento em que é reconhecida como tal: uma ser humana. Obviamente que não estamos falando, Butler e eu, de um reconhecimento jurídico de humanidade – “todas são iguais perante a lei” –, mas de todas as nuances e gradações de valorização da vida e da garantia de direitos às indivíduos na esfera pública. No presente regime sociopolítico, um jovem branco de classe média possui maior reconhecimento de sua humanidade que um jovem negro de periferia, por exemplo, eis que esse último pode ser facilmente morto ao ter sua marmita confundida com um revólver⁸.

A essa gradação de reconhecimento social, Butler dá o nome de *distribuição desigual de precariedades*. Esse é outro importante conceito na gramática butleriana – precariedade – desenvolvido especialmente em *Vida precária* (2019) e *Quadros de Guerra* (2015). Desde já, é importante ressaltar que Butler designa dois termos para lidar com a gramática da precariedade: *precarity/precariousness*; as quais podem ser traduzidas como condição precária e precariedade, respectivamente, ainda que faça um uso relativamente indiscriminado do segundo. De plano, Butler vai pontuar que a *precariedade* é uma condição universal da vida humana, ou poder-se-ia dizer, ontológica do ser, uma vez que se manifesta através da vulnerabilidade do corpo e da dependência de outros para sobreviver e prosperar. Um corpo humano estaria, assim, vinculado a uma estrutura de co-dependência para a manutenção de sua vida, ainda que o discurso neoliberal tente constantemente aliená-lo dessa condição.

Contudo, nas palavras da autora: “ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a

⁸ Gabriel Hoytil Araújo, jovem negro de 19 anos, foi morto no final de 2021 pela Polícia Civil em “operação de combate ao tráfico de drogas” em comunidade na Zona Sul de SP enquanto segurava uma marmita do almoço. (TOMAZ; TITO; PAULUZE, 2021).

uma forma social [...]. Em outras palavras, o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo –, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis.” Nesse sentido, a ontologia do corpo se vincula também com os modos como os corpos se organizam socialmente. Nesse sentido, propõe o termo *condição precária* para se referir a uma ampla gama de situações em que essa vulnerabilidade é intensificada, seja por fatores sociais, econômicos, políticos ou ambientais. Assim, a *precariedade* afeta todas as pessoas, independentemente de sua posição social ou econômica, mas certos grupos sociais são particularmente vulneráveis a *condições precárias* devido à sua posição marginalizada na sociedade.

Trata-se da identificação de dinâmica de (des)valorização de algumas vidas no espaço social. Segundo a autora (2015, p. 12) “uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva”. A distribuição de precariedades orienta as nossas respostas afetivas diante do sofrimento e da perda de tais vidas.

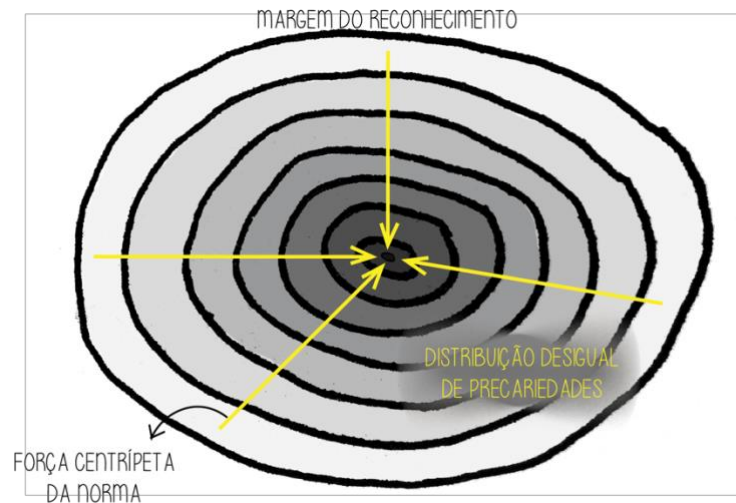
Importa ressaltar que, em Butler, as “ininteligíveis” não se encontram necessariamente excluídas do reconhecimento social. Conforme explica, trata-se de um impelimento às margens dessas identidades “ininteligíveis” segundo a cultura dominante.

O que permanece “impensável” e “indizível” nos termos de uma forma cultural existente não é necessariamente o que é excluído da matriz de inteligibilidade presente no interior dessa forma; ao contrário, o marginalizado, e não o excluído, é que é a possibilidade cultural causadora de medo ou, no mínimo, da perda de sanções. Não ter o reconhecimento social como heterossexual efetivo é perder uma identidade social possível em troca de uma que é radicalmente menos sancionada. O “impensável” está assim plenamente dentro da cultura, mas é plenamente excluído da cultura *dominante*. (BUTLER, 2017, p. 138-139).

Lembrando-me do exemplo que narrei acima, ainda que eu não correspondesse à norma heterossexual de comportamento, ainda assim recebi uma designação. Designação essa necessária inclusive à manutenção desse sistema de normas, como mecanismo de rechaço da diferença e compêlimento à correspondência do padrão, ou nas palavras da autora “práticas reguladoras da coerência de gênero”.

Desenvolverei melhor essa noção de excluído-incluído em Butler mais a frente, mas por ora basta atestar que o efeito desse impelimento às margens das identidades desviantes seria a criação de um regime de distribuição de precariedades de maneira desigual dentro do espaço social. Desta forma, quanto mais próximas do padrão de inteligibilidade social, menos precariedades são relegadas a estas indivíduos. Entretanto, quanto mais próximas das margens de reconhecimento, mais expostas às precariedades e até mesmo à morte as sujeitas estão.

Figura 1 - Esquema de distribuição de condições precárias a partir da inteligibilidade social



Fonte: Elaborada pelo autor.

Desde já é possível pontuar que, em Butler, não existe um “fora” da estrutura social, mas sempre uma dinâmica de rechaço e subalternização de determinados modos de ser e existir em detrimento do inteligível socialmente. A realidade só pode ser entendida dentro desse próprio regime de inteligibilidade, que dá sentido e materialidade ao mundo. Assim, é possível identificar um movimento centrípeto contínuo que puxa, ou tenta fazê-lo, as identidades para o modelo estabelecido – a **reiteração da norma** – ao mesmo passo que relega as desviantes às margens, mas nunca fora.

1.3 Normatividade e performatividade

Aqui introduzo mais uma camada da teoria butleriana, a reiteração como caráter intrínseco a atuação do poder sobre os corpos. É a partir dos estudos de J. L. Austin sobre atos de fala⁹ e da noção de citacionalidade de Jacques Derrida que Butler vai desenvolver a sua teoria da performatividade. As normas de gênero, ou ampliando, os padrões de inteligibilidade social, não são efeito de um ato único singular, ou mesmo deliberado. Não é uma roupa rosa, um determinado corte de cabelo, um modo de sentar-se que definem por si certas identidades.

⁹ Explicando brevemente a teoria austiniana dos atos de fala, o autor compreende que enunciados performativos fazem parte da performance (execução) de uma ação, em oposição aos enunciados constatativos, que somente descreveriam um estado de coisas no mundo. Dessa forma, apresenta a tese da tripartição dos atos de fala: os atos locucionários, constantes do próprio proferimento em si, meramente constatativos; os atos ilocucionários, nos quais o proferimento do enunciado implica em uma ação (ex. uma promessa); e, por fim, os atos perlocucionários, que além de implicar em uma ação, também produz efeitos no interlocutor. O ato perlocucionário implica que falar é fazer, como é o exemplo da frase “eu vos declaro marido e mulher”. (AUSTIN, 1990).

Trata-se de um efeito prolongado no tempo, por meio da reiteração, da repetição de determinados estilos de ser e estar no mundo.

A performatividade não é, portanto, um “ato” singular, pois sempre é a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e na medida em que adquire a condição de ato no presente, ela oculta ou dissimula as convenções das quais é uma repetição. Além disso, esse ato não é primariamente teatral; de fato, sua aparente teatralidade é produzida na medida em que sua historicidade permanece dissimulada (e, reciprocamente, sua teatralidade ganha certa inevitabilidade dada a impossibilidade de divulgar de forma plena sua historicidade). Na teoria dos atos de fala, a performatividade é a prática discursiva que realiza ou produz aquilo que nomeia (BUTLER, 2019, p. 34-35).

Butler eleva a potência da frase de Simone de Beauvoir em *O segundo sexo* – “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” – ressaltando esse processo contínuo e infindável de produção das sujeitas a partir do gênero:

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *torna-se* mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressignificações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tornar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância de classe natural de ser. (BUTLER, 2017, p. 69).

Nesse sentido, o gênero não estaria ligado a uma certa essência ou qualidade natural, mas a um acontecimento temporal, uma série de signos corpóreos e outros meios discursivos que produzem continuamente a sua aparente estabilidade. Na verdade, em atenção à tese de Monique Wittig em *One is Not Born a Woman* (1981 *apud* BUTLER, 2017, p. 57), o próprio dado do gênero, ou seja, a existência de identidades masculinas ou femininas, implica uma marca imposta pelo opressor, uma “formação imaginária” sofisticadamente construída e constituída pelas relações sociais.

Isso implica que a própria matriz de inteligibilidade de gênero, conforme explicitado acima, nada mais é que um efeito de uma série de atos e discursos – sinônimos para uma teoria da linguagem materialista – consolidados e reiterados no curso do tempo e da história humana. A partir das práticas reguladoras da coerência de gênero, dá-se uma aparência de substância ao gênero, uma verdade sobre as sujeitas. Teria eu me tornado um “viadinho” em razão das tantas vezes que fui interpelado com esse substantivo?

Assim, Butler vai identificar como um fenômeno performativo o modo pelo qual o

gênero se constitui temporal e socialmente, em atenção à teoria dos atos performativos de Austin e da citacionalidade e iterabilidade de Derrida. Ainda que mencionada colateralmente em *Problemas de Gênero*, Butler desenvolve mais detidamente a noção de performatividade nos termos acima em *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”* (2019) e *Exitable speech: a politics of the performative* (2021).

O ato da médica que analisou a ultrassonografia pré-natal de minha mãe antes de eu nascer, ou mesmo no ato do meu parto, ao dizer: “É um menino!”, mais que um enunciado constativo (ou locucionários nos termos austinianos), constitui um ato que produz realidade em si. A partir daquele momento, daquele discurso médico-jurídico cheio de poder instituído e instituidor, passei a ser identificado como menino. Uma marca performativamente designada, inscrita, sob meu corpo. Vejamos em Butler:

Consideremos o caso da interpelação médica que (apesar de o surgimento da ultrassonografia ser recente) desloca uma criança de “bebê” para “menina” ou para “menino” e, nessa nomeação, a menina é “feminilizada” por essa denominação que a introduz no terreno da linguagem e do parentesco por meio da interpelação de gênero. Mas essa “feminilização” da menina não termina aí; pelo contrário, essa interpelação fundacional é reiterada por várias autoridades e ao longo de vários intervalos de tempo que reforçam ou contestam esse efeito naturalizado. A denominação é ao mesmo tempo um modo de configurar um limite e também de inculcar repetidamente uma norma. (BUTLER, 2019, p. 25).

Aqui autora acrescenta à noção de performatividade o conceito de *interpelação*, de Louis Althusser, no qual uma sujeita torna-se socialmente constituído no momento que atende ou responde ao chamado à atenção por alguma figura de autoridade. Butler desenvolve mais intensamente essa aproximação com a teoria althusseriana em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* (2020).

Assim, como já anunciado acima, não se trata de um único ato que geraria tal efeito. Nem mesmo essa expressão inicial de inscrição performativa sobre um corpo seria um dado singular no tempo. Do mesmo modo que a aparência de substância do gênero necessita de uma série contínua e congruentes de atos para garantir o seu efeito naturalizador – o “É um menino!” antecipa e anuncia a futura sanção “Eu vos declaro marido e mulher” – também é necessário que tais enunciados e práticas referenciem um certo padrão social anterior. Em outras palavras, a (cis)heteronormatividade produz o gênero a partir da reiteração e referencialidade dessa ordem simbólica reificada.

Assim, Butler chega até a teoria da linguagem de Jaques Derrida, a partir das noções de iterabilidade e citacionalidade, notadamente em seu texto *Assinatura, acontecimento, contexto* (1991). Nas palavras de Derrida, em acréscimo e crítica à teoria austiniana, nenhum ato teria

significado senão implicado pelo seu contexto, permeado por uma cadeia prévia de atos referenciais: uma citação.

Um enunciado performativo poderia ser bem-sucedido se a sua formulação não repetisse um enunciado “codificado” ou iterável; dito de outro modo, se a fórmula que eu pronuncio para abrir uma sessão, lançar um barco ou um casamento não fosse identificável como *conforme* a um modelo iterável; se, pois, ela não fosse identificável de algum modo como “citação”? (DERRIDA, 1991, p. 33).

E ainda: “Essa citacionalidade, essa duplicação ou duplicidade, essa iterabilidade de marca não é um acidente ou uma anomalia, é aquilo (normal/anormal) sem o que uma marca já não poderia sequer ter funcionamento dito ‘normal’. Que seria de uma marca que não se pudesse citar?” (DERRIDA, 1991, p. 26). Isso significa que para a capacidade discursiva de produzir realidade, tão somente tem efetividade a partir de uma referencialidade contextual, uma repetição de um certo “rito” ou marca dotada de significado prévio. Trata-se, na percepção de Derrida e Butler, de um poder sempre derivado e não originário. A frase “menino não brinca de boneca” só possui efeito dentro do contexto da heteronormatividade, no qual meninos são iteradamente interditados ao “feminino”, e vice-versa.

Esse caráter ritualístico e cerimonial é ressaltado por Butler:

Tais proferimentos fazem o que dizem por ocasião do dizer; não são apenas convencionais, mas, nas palavras de Austin, “rituais ou cerimoniais”. Como proferimentos, eles funcionam na medida em que são dados na forma de um ritual, isto é, repetidos no tempo, e, conseqüentemente, mantêm uma esfera de operação não restrita ao momento do próprio proferimento. O ato de fala ilocucionário realiza seu átono momento do proferimento, e ainda, na medida em que o momento é ritualizado, nunca é meramente um único momento. O “momento” no ritual é uma historicidade condensada: excede-se em direções passadas e futuras, um efeito de invocações anteriores e futuras que constituem e escapam à instância do proferimento. (BUTLER, 2021, p. 3, tradução nossa).¹⁰

Isso implica que a força de efetivação de um discurso/ato, seu “sucesso”, não estaria na intencionalidade da agente, mas porque “ecoa atos anteriores, e *acumula força de autoridade por meio da repetição ou citação de um conjunto prévio e dominante*” (BUTLER, 2021, p.

¹⁰ No original: *Such utterances do what they say on the occasion of the saying; they are not only conventional, but in Austin’s words, “ritual or ceremonial.” As utterances, they work to the extent that they are given in the form of a ritual, that is, repeated in time, and, hence, maintain a sphere of operation that is not restricted to the moment of the utterance itself. The illocutionary speech act performs its deed at the moment of the utterance, and yet to the extent that the moment is ritualized, it is never merely a single moment. The “moment” in ritual is a condensed historicity: it exceeds itself in past and future directions, an effect of prior and future invocations that constitute and escape the instance of utterance.*

51)¹¹. Entretanto, justamente em razão desse caráter derivativo da força performativa, Derrida (1991) aponta que esse “sucesso” também sempre implica em um fracasso. Eventualmente – ou nem tanto – um “É uma menina” falha em designar a identidade de uma nova indivíduo humana. Enquanto Austin reconhece tais fracassos, mas identifica-os como acidentais e exteriores ao fenômeno performativo; Derrida vai qualificar tais “fracassos” como intrínsecos e componentes do enunciado.

Toda citação implica, assim, uma descontextualização em relação ao seu original. Uma repetição, por mais fiel e fidedigna à referência, sempre estará exposta a um novo e diferente contexto. Contexto esse que, nas palavras de Derrida (1991, p. 13) nunca seria absolutamente determinável ou, ainda, tal determinação jamais seria assegurada ou saturada. Trata-se da força de ruptura que uma escritura, uma marca, tem de se deslocar do contexto anterior a cada vez que é repetida. Chegamos à conclusão que a própria iterabilidade depende assim dessa capacidade de descontextualização, de abertura ao novo, da citação.

A força performativa remete, assim, a uma cadeia referencial potencialmente infinita. Desse modo, o próprio ato originário estabelece-se como impossível e irrecuperável. Sendo impossível se falar em “A mulher” ou “O homem”, como referencial identitário real. Por mais que existam Marilyn Monroe, James Dean, Gisele Bündchen, Rodrigo Hilbert, como referências midiáticas contemporâneas de beleza e desejo, tais pessoas ou quaisquer outras jamais correspondem ao “padrão originário”. Assim, para Butler, a autoridade da norma nada mais é que uma legitimidade referencial constituída sobre o vazio: uma ficção; uma invenção que, encenada inúmeras e inúmeras vezes, passou a ser considerada verdade.

Existiria uma autoridade original, uma fonte primária? Ou, na verdade, é na própria prática da citação, potencialmente infinita em seu retrocesso, que o fundamento da autoridade é constituído como diferimento perpétuo? Em outras palavras, a autoridade é constituída precisamente fazendo retroceder infinitamente sua origem a um passado irrecuperável. Esse diferimento é o ato repetido mediante o qual se obtém a legitimação. A referência a uma base que nunca é recuperada se torna o fundamento sem fundamento da autoridade. (BUTLER, 2019, p. 189-190).

No entanto, se a autoridade da força normativa depende da sua iterabilidade e essa implica uma “falha”, um “fracasso” constitutivo, então, a própria construção do gênero, e da sujeita, implica ao mesmo tempo, em sua desestabilização. Por mais conservadora e tradicional a criação de uma filha, ela pode acabar não atendendo/se submetendo à sanção “E vos declaro marido e mulher”.

¹¹ No original: *echoes prior actions, and accumulates the force of authority through the repetition or citation of a prior and authoritative set of practices.*

Crucialmente, portanto, a construção não é nem um ato único, nem um processo causal iniciado por uma pessoa e que culmina em um conjunto de efeitos fixos. A construção não apenas toma lugar no tempo, mas é em si um processo temporal que opera pela reiteração de normas; no decurso dessa reiteração, o sexo é produzido e ao mesmo tempo desestabilizado. Como efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritualizada, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, ainda assim, é também em virtude dessa reiteração que lacunas e fissuras são abertas representando as instabilidades constitutivas de tais construções, como aquilo que escapa ou excede a norma, como aquilo que não pode ser inteiramente definido nem fixado pelo labor repetitivo da referida norma. (BUTLER, 2019, p. 28-29).

É por esse motivo que, na figura 1, apresento a força da norma como um vetor de força centrípeta, constantemente puxando as identidades para o centro. Lado outro, igualmente em atenção aos termos do movimento em trajetória circular, existe um componente vetorial centrífugo que atua sobre os corpos, tendendo para fora do regime de inteligibilidade.

Essa falha constitutiva da aplicação da norma vai possibilitar inclusive a insurgência dessa contra si mesma; o que Derrida chamaria de subversão. Trata-se de uma relação dialética entre sujeita e norma, na qual os efeitos de manutenção e subversão da norma estão concomitantemente implicados. Se para a sua manutenção, a norma precisa constantemente se parodiar, seria preciso se aproveitar dessa debilidade da norma e habitar práticas para sua rearticulação.

É dentro dessa dialética performativa que Butler vai elaborar a sua teoria sobre a materialidade dos corpos, no qual vai entender a materialidade como um “efeito sedimentador de uma iterabilidade regulada” (BUTLER, 2019, p. 68). Iterabilidade essa que implica sempre uma falha, uma desestabilização, uma resistência dos corpos em se curvarem à norma. Enquanto a norma se inscreve sobre a superfície dos corpos, constituindo seus contornos inteligíveis, sempre haverá algo que materialmente sobra, que excede, que resta.

O gênero também é uma norma que nunca pode ser completamente internalizada: “o interno” é uma significação de superfície, e as normas do gênero são afinal fantásticas, impossíveis de incorporar. Se a base da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos ao longo do tempo, e não uma identidade aparentemente sem suturas, então a metáfora espacial de uma “base” é deslocada e se revela como uma configuração estilizada, a rigor, uma corporificação do tempo com marca de gênero. Mostrar-se-á então que o eu de gênero permanente é estruturado por atos repetidos que buscam aproximar o ideal de uma base substancial de identidade, mas revelador, em sua descontinuidade ocasional, da falta de fundamento temporal e contingente dessa “base”. É precisamente nas relações arbitrárias entre esses atos que se encontram as possibilidades de transformação do gênero, na possibilidade da incapacidade de repetir, numa deformidade, ou numa repetição parodística que denuncie o efeito fantástico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue. (BUTLER, 2017, p. 243).

Mais precisamente, Butler vai apontar que essa mesma falha, que vai produzir sujeitas excluídas e marginalizadas dentro da inteligibilidade social, se faz necessária para a própria estabilidade do regime dominante. Trata-se de um exterior constitutivo, um efeito da operação da norma, que vai aparecer justamente como fronteira necessária para garantir uma suposta estabilidade desse regime de inteligibilidade das identidades. Em outras palavras, o estranho (*queer*), o abjeto, o viadinho, a sapatão, a travesti, existem para marcar e garantir os limites daqueles corpos que, segundo a lógica dominante, possuem vidas que importam e que merecem ser vividas.

Nas palavras da autora:

[...] Se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então, essa demarcação produzirá um domínio de “sexos” excluídos e deslegitimados. Por isso, é igualmente importante pensar sobre como e até que ponto os corpos são construídos e sobre como e até que ponto os corpos não são construídos, e, posteriormente, perguntar como os corpos que fracassam nessa materialização fornecem o “exterior” necessário, se não o apoio necessário, para os corpos que, na materialização da norma, se qualificam na categoria de corpos que importam [*matter*]. (BUTLER, 2019, p. 40).

Nesse sentido, mesmo aquelas que estão “fora” do regime de inteligibilidade da norma, sem existência jurídica/social reconhecida e valorizada, ainda assim encontram-se incluídas por ele, como um exterior necessário. Eis a dinâmica excluído-incluído em Butler que, conforme já ressaltado acima, não é absoluta, implicando em gradações de reconhecimento dentro do regime social. Até porque, considerando que nunca a norma conseguirá sobredeterminar integralmente um ser, diversos e singulares níveis de reconhecimento se distribuirão sobre a trama social.

1.4 Norma-sujeita-corpo

Aqui chego no ponto-chave nessa caminhada cartográfica que propus fazer pelo pensamento de Judith Butler: um paradoxo necessário entre a atuação da norma e a produção material dos corpos.

É importante ressaltar desde já que, para a teoria performativa de Butler, o corpo material não seria um mero efeito da atuação do poder e da linguagem, em contramão da proposta construtivista social. Como pontuei em nota de rodapé 4, a autora se afasta de uma percepção determinista da produção da sujeita e do real pelo discurso e da linguagem, ressaltando que tal formulação implicaria em uma exaustiva e absoluta prescrição da matéria

por parte da norma e forcluiria¹² qualquer capacidade de ação e agência por parte das sujeitas. Em alguma medida, a constatação de existências materiais que não se con-formam à norma – corpos que importam (*matter*) – implica que há algo na matéria que não pode ser capturado ou representado pela linguagem. Negar isso seria reconsolidar uma metafísica da sujeita. Essa abertura intrínseca da performatividade implica fenômenos e forças que atuem não só na condensação e estabilidade do imperativo heterossexual, mas também na sua desestabilização. Nas palavras da autora, dizer que “o discurso é formativo não é o mesmo que afirmar que ele origina, causa ou compõe exhaustivamente aquilo que concede; pelo contrário, significa que não há nenhuma referência a um corpo puro que não seja, ao mesmo tempo, uma formação adicional do referido corpo” (BUTLER, 2019, p. 31-32).

Contudo, mesmo havendo esse exterior constitutivo e necessário para o fenômeno da produção material da norma, a relação com ela parece ser inescapável. Ainda que reconhecendo o problema das identidades, como enquadramentos limitantes das sujeitas, e apostando na constante tensão e desestabilização desses limites, Butler acaba compreendendo essa dinâmica como uma condição ontológica da produção dos corpos.

Essa é a conclusão derradeira de uma das suas obras mais intrigantes, na minha opinião: *A vida psíquica do poder* (2020). Nele Butler investiga os efeitos do poder sobre a sujeita, a partir de Hegel, Nietzsche, Freud, Foucault e Althusser, de modo a compreender como pode a sujeita passar a desejar sua própria subordinação. Sua conclusão é de que é a própria operação do poder o fenômeno que efetivamente dá forma à sujeita, a constitui. Sendo assim, a permanência e continuidade dessa depende da sua efetiva subordinação/dependência à norma que lhe forma. Segundo Butler, “O poder não só *age sobre o* sujeito como também, em sentido transitivo, *põe em ato* o sujeito, conferindo-lhe existência. Como condição, o poder precede o sujeito.” (BUTLER, 2020, p. 22). O poder, assim, explora o desejo de sobrevivência, de permanência da sujeita (o apego) para efetuar a operação de introjeção.

Nesse sentido, a própria identidade da sujeita é efeito, não absoluto, da operação da norma, conferindo-lhe existência. Nas palavras de Butler (2020, p. 29), “quando as categorias sociais garantem uma existência social reconhecível e duradoura, muitas vezes se prefere aceitá-las, ainda que funcionem a serviço da sujeição, a não ter nenhuma existência social.”.

¹² A forclusão, na psicanálise, é um mecanismo de defesa que envolve a exclusão de um elemento psíquico do campo da consciência e da realidade. Butler (2020) ressalta como a formação da sujeita implica uma forclusão do desejo. Desse modo, tal operação implica na formação de um exterior constitutivo, ou seja, um elemento excluído que continua a influenciar a vida psíquica de forma determinante, retornando em sua forma sublimada. Faço o uso estratégico desse conceito aqui, para denunciar o efeito reação-contrária do que seria essa submissão à norma.

Importa deslindar a diferença entre poder como condição da sujeita e aquele exercido pela sujeita. Afinal, se a operação do poder fosse sempre de natureza reiteradora, não seria possível pensar a resistência ou movimentos de insurgência à norma. Dessa forma, na medida que o poder funda a sujeita, ele também constitui o seu âmbito de ação, que pode inclusive se voltar contra sua própria subordinação.

Contudo, existe uma ambivalência ontológica nesse processo, já evidenciada no pensamento da autora de diferentes formas. O âmbito de ação da sujeita que se insurge contra sua subordinação, ameaça de dissolução a própria. Toda agência que confronte a reiteração da norma implica uma desestabilização da identidade da sujeita. Butler explica essa dinâmica, em termos psicanalíticos, a partir do desejo:

[...] O desejo visa ao deslindamento do sujeito, mas é tolhido justamente pelo sujeito em cujo nome ele opera. A vexação do desejo, que prova ser crucial para a sujeição, indica que, para persistir, o sujeito deve tolher seu próprio desejo. E para que o desejo triunfe, o sujeito deve ser ameaçado de dissolução. (BUTLER, 2020, p. 18).

Faz-se necessário uma explicitação da teoria freudiana, utilizada por Butler, no qual se analisa duas faces do desejo. Temos o desejo primeiro ou primário, referido na citação acima, o qual é dotado de completude absoluta, e por tal razão precisa ser reprimido, vetado, sob risco de dissolução da sujeita; e, doutro lado, temos o desejo forcluído, barrado, sublimado, que, diante da impossibilidade da realização integral do desejo, estabelece um “substituto” imaginário que dê vazão ao desejo de maneira segura (FREUD, 2001). Um exemplo talvez um pouco datado dado por Freud é a vontade da mulher de gozar com um pênis ser substituída pela vontade de gerar e parir um filho. Obviamente Freud não considerava a hipótese de transgenitalização.

Dessa forma, toda afirmação do desejo, produzido a partir do exercício do poder da sujeita, também é uma reafirmação desse próprio. Ao reivindicar seu direito de existência, a sujeita também estaria reiterando a sua condição de existência (o poder fundante). Daí a ambivalência constituinte da sujeita. A sujeita passa a *poder* (verbo) na medida que é objeto do/sujeita ao *poder* (substantivo). Poder-se-ia dizer, assim, que Butler não visualiza qualquer possibilidade de existência política para fora da operação normativa, que agencia subjetividades e, na mesma medida, as assujeita.

Vale citar que em *Corpos que importam* (2019, p. 380), Butler vai dizer que "se trata de um erro necessário a generalização temporal realizada por categorias identitárias." Desta forma, se a identidade é um erro necessário, nos resta construir um posicionamento crítico perante tais

ficções identitárias, de maneira a tencioná-las e/ou subvertê-las a partir de suas contradições constitutivas, ao passo que não seria possível abandoná-las completamente. Me questiono se esse seria o máximo da potência da produção material.

Surge então nossa última questão: se a reiteração da norma é condição de permanência da sujeita, como é possível a permanência e a (re)existência das subjetividades marginais? Se o reconhecimento na esfera pública, o aparecimento, é condição para a existência política, estariam as marginais privadas de qualquer esfera de agência, de qualquer possibilidade de falar e agirem no político? Remeto aqui a proposição de Gayatri Spivak (*Pode o subalterno falar?*), para reiterar o pequeno desvio que dá título a essa zona – *Como pode o corpo queer aparecer?* Uma identidade ininteligível pode reivindicar o seu aparecimento na esfera pública? De que modo?

1.5 Alianças queer, aparecimento e (re)existência dos corpos

Em *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018), Butler analisa a dinâmica do aparecimento a partir das noções trazidas por Hannah Arendt em *A condição humana*. A autora explica que a esfera privada é definida como aquela da dependência e da inação, sem a possibilidade de aparecimento social, enquanto a esfera pública é dada pela ação independente, pelo espaço de fala e existência social. É colocada aqui uma oposição ontológica entre público-privado, masculino-feminino.

Essa oposição pode ser caracterizada paradigmaticamente na figura das travestis, que por muito tempo e ainda hoje, costumam ter a vida proscria à noite, ao trabalho na prostituição, à escuridão. Conforme narra Pedro Macdowell (2008), muitas travestis relatam evitar sair de casa no período diurno ou frequentar lugares movimentados, eis que com frequência sofrem situações de constrangimento e rejeição durante o dia. São compelidas a manterem-se sempre sobre a capa da “privacidade”.

Dessa forma, Butler aponta para os limites da análise de Arendt, reconhecendo essa divisão em duas esferas dentro do próprio corpo individual, para além da sua leitura social de gênero:

[...] O próprio corpo é dividido entre um que aparece publicamente para falar e agir e outro, sexual, pulsante, feminino, estrangeiro e mudo, que geralmente é relegado à esfera do privado e do pré-político. [...] Quando algum domínio da vida corporal opera como a condição sequestrada ou repudiada para a esfera do aparecimento, ele se torna a ausência estruturante que governa e torna possível a esfera pública. (BUTLER, 2018, p. 95-96).

Seguindo a dinâmica ambivalente na constituição da sujeita, o barramento/limite da sujeita constitutivo desse próprio exige que sempre exista algo subtraído da esfera pública, algo obsceno (fora de cena) relegado ao privado, sendo o que em si garante e possibilita o seu aparecimento para a esfera pública. Dessa forma, o não reconhecimento completo das marcas identitárias de uma determinada sujeita implicariam a uma vida relegada à obscuridade, uma não-vida, uma vida não passível de ser vivida? Um corpo absolutamente desprovido de reconhecimento seria possível? Aqui relembro da dinâmica da inteligibilidade social, já explicada, na qual haveria diferentes níveis de aparecimento social (con)forme os fatores identitários mais ou menos reconhecidos, não havendo, porém, um fora absoluto.¹³

Tendo isso em mente, o que acontece quando o obsceno resolve vir à cena, reivindica seu aparecimento? O que acontece quando uma travesti se recusa a sobreviver a partir da prostituição e reivindica ocupar uma cadeira na universidade? Um jovem negro pode se recusar a ser morto na guerra às drogas e reivindicar um espaço na mídia? Qual seria o efeito da recusa de uma entregadora de aplicativo a entregar o seu lanche e da sua reivindicação por direitos trabalhistas? O que acontece com um viadinho que resolve sair de mão dada com seu namorado na rua?

Butler propõe que o próprio ato de aparecimento e (re)existência no espaço público dessas identidades marginais seria, em si, um ato subversivo do regime dominante de reconhecimento, que distribui desigualmente precariedades. Se o modo de atuação da norma é sempre apagar, invisibilizar, "obscenizar", marginalizar tais corpos, trazer à luz pública tais existências materiais compõem atos desestabilizadores das normas de reconhecimento e do sistema político e legal. Por sua vez, o aparecimento desses corpos implica em uma possibilidade de desconstrução do discurso normativo, permitindo a normalização desses corpos anormais.

Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância. Assim, é apenas por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que podemos começar a desconstruir esses modos mais perversos de lógica que sustentam formas de racismo e antropocentrismo. (BUTLER, 2018, p. 44).

¹³ Talvez aqui estaríamos em face aos limites da matéria viva e não viva, como pontua Chiara Bottici no texto *Ecofeminismo como ecologia descolonial e transindividual* (2021, p. 178). Segundo a autora, a hierarquia homem > mulher > escravo > animal > vegetal > vida inanimada “classifica as individualidades de acordo com o quão próximas elas se assemelham ao topo da escala”. A autora propõe uma reconfiguração da noção de vida, de modo a abarcar a potência de vida à nível infra-matéria, ressaltando que a energia vital estaria presente mesmo nas pedras e nos minerais. Dessa forma, poderíamos pensar uma vida humana ser tão ininteligível a ponto de se assemelhar ao valor de uma pedra? Me parece o caso do negro-colonizado, concebido como homem-mineral, em Mbembe (2018).

Assim, a autora defende que o aparecimento das subjetividades marginais na esfera pública acontece justamente no momento que reivindicam performativamente tal aparecimento. Quando insistem em permanecerem vivas e clamam pelo reconhecimento de seus direitos, constituem e afirmam novos critérios de reconhecimento e inteligibilidade. A sujeita desviante precisa, assim, reafirmar a sua identidade marginalizada para aparecer como sujeita de direitos na esfera pública.

Entretanto, como esse desvio poderia ser critério de identificação para reconhecimento? Tais sujeitas serão reconhecidas por quem? Butler nos responde: pelas demais sujeitas marginais e precarizadas. As “ilegíveis” podem, assim, desenvolver critérios para tornarem-se legíveis entre si, baseados nas diferentes formas expostas às violências e excluídas da esfera pública. Aquilo que relega determinadas identidades às margens, também é aquilo que as pode unir.

A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essas categorias e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros). (BUTLER, 2018, p. 65).

Por muito tempo neguei reconhecer-me como uma pessoa gay, inclusive considerando a hipótese de assexualidade, tamanho o terror de assumir o desejo por outro homem. E somente consegui fazê-lo quando percebi o sofrimento homofóbico contra outra pessoa querida. Estava terminando a graduação, e no meu baile de formatura, minha prima, convidada por mim para celebrar comigo ali, sofreu uma importunação homofóbica dentro do banheiro – sempre os banheiros! Uma pessoa que eu considerava uma amiga, reconhecendo uma certa “estranheza” nos cabelos curtos de minha prima, que naquele momento estava começando a se entender como lésbica, resolveu abordá-la e questionar o que estaria fazendo naquele banheiro. Apenas soube da situação no dia seguinte, a partir de minha prima. Naquele momento, senti que precisava interpelar aquela amiga sobre a situação. Interpelei-a não apenas em defesa de uma pessoa da minha família e muito querida, mas também como um dos dela. Aquele foi o primeiro momento em que consegui dizer que também era gay, e aquela situação não apenas feria minha prima, mas também a mim. Algo naquele momento como que me convocou para me colocar ao lado de minha prima. A dor da estranheza e a injustiça sofrida por ela também me atravessava, e uma aliança muito mais potente que a consanguinidade foi ali estabelecida. Não preciso dizer

que aquela “amizade” se acabou.

Em *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018), a autora toma então o signo *queer* como uma aliança, ao invés de uma identidade, que representa esse **indefinido não identificável** que atravessa todas as formas de vida acostadas às margens e sujeitas às precariedades produzidas socialmente. Diz a autora: "O termo *queer* não designa identidade, mas aliança, e é um bom termo para ser invocado quando fazemos alianças difíceis e imprevisíveis na luta por justiça social, política e econômica" (BUTLER, 2018, p. 79).

Assim, a partir do exemplo das lutas contemporâneas pelo reconhecimento jurídico e político de identidades precarizadas, a autora propõe uma política radicalmente democrática pautada no alargamento das medidas de reconhecimento (BUTLER, 2018). Explica que esse processo precisa ser contínuo, eis que toda vez que a forma de reconhecimento é estendida, permanece uma premissa ativa de que existe uma vasta região do irreconhecível às margens – ainda que agora também ampliada.

Nesse sentido, diante da inexorável condição de subjetivação/assujeitamento a que estamos implicados, me parece que a proposta de Butler seria uma política permanente de alargamento das identidades reconhecíveis e da garantia de condições materiais de existência e (sobre)vivência social dessas subjetividades. Trata-se de uma aposta em uma contínua produção de novas subjetividades possíveis e reconhecíveis, cada vez que os critérios de inteligibilidade são atualizados, e reconhecidos no plano jurídico e político.

Dessa forma, é crucial reconhecer a importância e o valor da teoria política construída por Butler, que efetivamente propõe um movimento coletivo por melhora das condições materiais de vida das sujeitas marginalizadas e precarizadas. Para além de uma teoria da linguagem e do discurso, a autora avança para uma teoria política acerca de agenciamentos coletivos que fomenta a garantia de direitos e a redução das precariedades induzidas no espaço social. Entretanto, novamente retomo a constatação feita pouco acima: inexistem possibilidades de vida e existência que não estejam estabelecidas em uma relação com o poder e com o direito? Butler, por mais que reconheça as violências e os problemas desse regime linguístico-jurídico-político, não parece conceber ou reconhecer qualquer estado de realidade fora dele. A potência da matéria corresponde apenas exceder a produção normativa? Aquilo que os corpos *podem* estaria sempre manchado e marcado pelo *poder*? Seria isso mesmo que restam às identidades marginais? Restar? Restar e resistir?

ZONA 2: FÁBRICA DE CORPOS E (DES)SUBJETIVIDADES

Eu só queria uma saída qualquer para seguir em frente, para escapar dessa paródia da diferença sexual, para não ser preso, mãos para o alto, empurrado para os limites dessa taxonomia. (Preciado, Eu sou o monstro que vos fala).

É possível dizer que Butler escreve *Corpos que importam* (2019) muito em resposta às críticas que recebeu de estar “caindo no mesmo erro” que as teorias feministas construtivistas haviam caído, as quais ela mesmo critica em *Problemas de Gênero* (2017): relegar a matéria à determinação exclusiva pela cultura. O próprio título da obra anuncia a tese desenvolvida acerca da materialidade dos corpos; trata-se de um jogo linguístico – curiosamente sintomático da teoria da autora – com o termo “*matter*”, que em inglês significa tanto “matéria” quanto “importar/ter importância”. Butler designa todo um bloco da sua introdução para, em alguma medida, se afastar de um construtivismo linguístico, para focar no que ela chama de materialidade, conforme explicado no tópico anterior.

Como ressaltai anteriormente, ainda que a autora se proponha a apostar no poder de agência que a citacionalidade implica, decorrente da potência de desestabilização constante na descontextualização, em alguma medida segue posicionando a matéria em um lugar de passividade diante da linguagem e do poder. Ainda que a matéria se recuse a se curvar integralmente ao enquadramento e às formas prescritas pela norma, existe sempre uma relação necessária e assimétrica com a norma e o poder constituinte do processo de materialização, segundo a autora.

Karen Barad (2017), importante teórica do que se pode chamar materialismo performativo, resalta a importância da teoria performativa butleriana em retirar o discurso de uma absoluta exterioridade diante da matéria, implicando em uma certa relação (re)ativa dessa última para com aquele. Entretanto, segundo a autora:

[...] a teoria de Butler no final das contas reinscreve a matéria mais como um produto passivo das práticas discursivas do que como um agente ativo participante mesmo no processo de materialização. Esta deficiência é sintomática de uma avaliação incompleta de fatores causais importantes, e de uma reelaboração incompleta da “causalidade” no entendimento da natureza das práticas discursivas (e dos fenômenos materiais) em sua produtividade. Ademais, a teoria da materialidade de Butler limita-se a uma abordagem da materialização dos corpos humanos ou, mais precisamente, a uma construção dos contornos do corpo humano. A ontologia relacional do realismo agencial possibilita uma reelaboração da noção de materialização que reconheça a existência de importantes ligações entre práticas discursivas e fenômenos materiais

sem as limitações antropocêntricas da teoria de Butler. (BARAD, 2017, p. 26, nota 43).

Ao relegar o poder ativo da matéria à “falha constitutiva” da citacionalidade, Butler reduz a potencialidade performativa da matéria¹⁴. Barad (2017, p. 8) retoma o jogo de palavras em seu texto, para apontar que nesse contexto a última coisa que *importa* de fato é a *matéria*, diante de tantas coisas que *importam* (linguagem, discurso, cultura).

Preciado, acompanhando tais críticas, ressalta que a teoria performativa de Butler se desfaz prematuramente do corpo, “inviabilizando uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que possibilitam que as performances ‘passem’ por naturais ou não.” (PRECIADO, 2022, p. 98). Preciado, especialmente em suas obras *Manifesto contrassexual* (2022) e *Testo Junkie* (2018), se dedica a desenvolver o que se pode chamar: um materialismo tecnológico ou prótico.

Ainda com bastante foco na corporalidade humana, mas atravessada obviamente pelos marcadores de gênero, sexualidade, raça, classe etc., ao invés de focar no discurso e na linguagem como forças materializantes, Preciado pensa o corpo a partir da série de alterações e transformações materialmente implicadas sob a carne. Nas palavras de Preciado: “O gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas) como desejaria Judith Butler. O gênero é, antes de tudo, prótico, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos.” (PRECIADO, 2022, p. 40). Desse modo, o autor concebe o corpo como um espaço de construção tecnobiopolítica, produzido e operado pelas diversas tecnologias sociopolíticas, compreendidas aqui como manipulação artificial sobre a matéria, em oposição ao “natural”. O corpo é manufaturado, diria Preciado, em concordância com Haraway:

Os corpos, então, não nascem; eles são manufaturados (Figura 7). Os corpos foram tão completamente desnaturalizados enquanto signo, contexto e tempo. Os corpos do final do século XX não se desenvolvem a partir dos princípios internos harmonicamente teorizados no Romantismo. Tampouco são descobertos nos domínios do realismo e do modernismo. Ninguém nasce mulher, insistiu corretamente Simone de Beauvoir. Foi preciso o terreno político-epistemológico do pós-modernismo para reformular Beauvoir: ninguém nasce organismo. Organismos são manufaturados; eles são construções do tipo epocal. As construções dos limites de um organismo, o trabalho dos discursos da imunologia, são mediadores particularmente potentes das experiências de doença e morte para pessoas industriais e pós-industriais. (HARAWAY, 2013, p. 208, tradução nossa).¹⁵

¹⁴ As críticas ao chamado “materialismo falho” de Butler podem ser conferidas de maneira mais desenvolvida em GRABEL; HANAN; NAIL, *O que é o novo materialismo?*, 2021, p. 197-200, e KIRBY, *Telling flesh*, 1997, p. 101-128.

¹⁵ No original: *Bodies, then, are not born; they are made (plate 7). Bodies have been as thoroughly denaturalized as sign, context, and time. Late twentieth-century bodies do not grow from internal harmonic principles theorized*

O pensamento de Preciado, assim, parte das elaborações acerca da materialidade discursiva de Butler para mergulhar no pensamento tecnomaterialista de Donna Haraway. Em seu ensaio mais famoso, *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX* (2009), Donna Haraway vai apontar para a dissolução absoluta entre o organismo e a máquina, eis que esta passou a integrar materialmente os corpos orgânicos na pós-modernidade. A autora aponta que as tecnologias de comunicação (atinentes à eletrônica cibernética) e as biotecnologias (relacionadas à bioquímica) seriam as ferramentas cruciais na remodelagem dos nossos corpos (HARAWAY, 2009, p. 64). O ciborgue seria o paradigma dessa confusão de fronteiras entre organismo-máquina – e, por que não, entre humano-animal, realidade-ficção, natural-artificial – já que materializa a hibridação entre um organismo “naturalmente produzido” e um objeto artificialmente manufaturado por meio de uma tecnologia. Seríamos assim, essencialmente, todas ciborgues.

Entretanto, cada tecnologia em si não implicaria um juízo de valor sobre ela. O fato de ter-se a técnica de modificação artificial do corpo não define necessariamente uma relação de dominação ou sobredeterminação. Nas palavras de Preciado (2022, p. 168): “As bio e cibertecnologias contemporâneas são, ao mesmo tempo, o resultado das estruturas de poder e os possíveis bolsões de resistência a esse mesmo poder; de uma forma ou de outra, um espaço de reinvenção da natureza.”. Isso significa que, ainda que dotadas de certas tendências, as tecnologias podem ser usadas de maneira despótica e autoritária sob os corpos, ao mesmo passo que pode se dar a elas usos altamente revolucionários e subversivos.

É hora de deixar de estudar e de descrever o sexo como parte da história natural das sociedades humanas. A “história da humanidade” se beneficiaria se fosse rebatizada como “história das tecnologias”, sendo o sexo e o gênero dispositivos inscritos em um sistema tecnológico complexo. Essa “história das tecnologias” mostra que “a Natureza Humana” não é senão um efeito de negociação permanente das fronteiras entre humano e animal, corpo e máquina (Donna Haraway, 1995), mas também entre órgão e plástico. (PRECIADO, 2022, p. 34).

É nesse sentido que Preciado se propõe a investigar a “história das tecnologias”. Partindo do pensamento genealógico de Foucault, ou seja, buscando os pontos de

within Romanticism. Neither are they discovered in the domains of realism and modernism. One is not born a woman, Simone de Beauvoir correctly insisted. It took the political-epistemological terrain of postmodernism to be able to insist on a co-text to de Beauvoir's: one is not born an organism. Organisms are made; they are constructs of a world-changing kind. The constructions of an organism's boundaries, the job of the discourses of immunology, are particularly potent mediators of the experiences of sickness and death for industrial and post-industrial people.

descontinuidade e ruptura da história convencional, contínua e homogênea, o autor procura entender como as mudanças das técnicas de controle-comando-comunicação-inteligência – o C³I, vide Haraway (2009, p. 37) – con-formam os corpos, ao passo que propõe pensar novos usos para elas.

Para acompanhar o pensamento de Preciado nessa jornada, me proponho a apresentar também uma cartografia precária das biotecnologias na história humana, agenciando as contribuições de autores relevantes – alguns nem tanto – em suas análises. Faço isso, usando como lente analisadoras, os conceitos de produção maquínica de Deleuze e Guattari (2010), os quais também são marcos referenciais do pensamento de Preciado, com enfoque nas relações atravessadas por determinações de gênero e sexualidade, ainda que tais conceitos só aparecerão no sentido como conhecemos na modernidade. É importante pontuar que, Preciado dedica majoritariamente suas investigações às tecnologias sobre o corpo na era Moderna, com enfoque para os desenvolvimentos emergentes no pós-guerras, uma vez que se dedica ao dispositivo da sexualidade advindo na modernidade e com o desenvolvimento do discurso médico-científico. Contudo, me proponho aqui a apresentar uma modesta cartografia dos modos como as tecnologias sociais são in-corpo-radas desde os povos primitivos, de modo a perceber a transformação das técnicas de manufatura dos corpos e de diferenciação social, em conexão com a formação social capitalista.

2.1 Carne marcada e corpos codificados: máquina territorial primitiva

Deleuze e Guattari vão compreender a história, seguindo o método do materialismo histórico marxiano, a partir da sua contingência, ou seja, a partir dos constantes cortes e descontinuidades implicados no movimento de articulação do *socius* como entendemos hoje. Nas palavras dos autores: “a história universal é a das contingências, e não a da necessidade; é a dos cortes e dos limites, e não a da continuidade” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 185). Assim, propõem uma análise da história material a partir da organização maquínica do desejo, implicada na máquina social, ou seja, os modos como os fluxos de desejo são codificados e descodificados dentro do *socius*.

Conforme a tese desenvolvida por Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* (2010), o *socius* corresponde ao conjunto de forças e relações que determinam os limites e possibilidades de expressão do desejo e da subjetividade em uma sociedade. O *socius* compõe as instituições, as normas, os valores, as ideologias, as tecnologias, as quais moldam e fixam as relações em uma determinada sociedade. Nesse sentido, o *socius* nada mais é que um movimento de inscrição

sobre os corpos, de codificação das relações, em um sistema unificante da realidade. Desse modo, a máquina social, que funciona a nível molar, das macrorrelações, tenta a todo custo ordenar, distribuir e fixar o desejo, que tende a fluir e escapar a nível molecular¹⁶. Assim se propõem a compreender as diferentes organizações sociais humanas a partir das suas diferenciais técnicas de inscrição e incursão sobre os corpos, as tecnologias sociais investigadas. Obviamente não foi objetivo dos autores, e nem será o meu, a construção de um argumento teórico totalizante da história humana, mas de pontuar certas tendências e movimentos ao nível molar que contribuíram para a constituição das relações sociais como conhecemos nesse momento.

Desse modo, Deleuze e Guattari (2010) categorizam as máquinas sociais em três arranjos, cronologicamente estabelecidos, mas não excludentes entre si, já que seus modos de inscrição permanecem ativos nos regimes subsequentes. São elas: a máquina territorial primitiva, a máquina despótica bárbara e a máquina abstrata capitalista.

A primeira máquina social descrita pelos autores é a máquina territorial, própria do *socius* primitivo selvagem. Deleuze e Guattari (2010) descrevem basicamente aquelas sociedades com organização social sem Estado¹⁷, na qual os fluxos são saturados e canalizados sob o *corpo pleno da terra* por meio da produção de códigos primitivos. Os autores não especificam dessa forma, mas estamos falando de povos do tipo caçador-coletor cuja organização social baseava-se na sua distribuição pela e na tomada da terra, aqui entendida como solo, mas também como o corpo das indivíduos. Esse tipo de máquina social estabelece o investimento sobre os corpos através da inscrição, produzindo códigos e marcando os corpos, por meio de técnicas rituais e cerimoniais de apreensão do discurso mítico – a articulação entre rito e mito:

A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular, trocar, é uma atividade secundária em relação a esta tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos, que são da terra. A essência do *socius*

¹⁶ Aqui vale a pena explicitar brevemente o que compreendo pelo paralelo molar/molecular, a partir da leitura de Deleuze e Guattari. Os termos emprestados, ou profanados, da química, servem para descrever as assimetrias entre multiplicidade/singularidade e unidade/totalidade. O molecular, assim, remete às microrrelações que compõem a dinâmica mutante da realidade. Trata dos fluxos, dos devires, das transições de estados, das variações de intensidade e distância. Outrossim, o molar se apresenta a partir do nível das macrorrelações, dos grandes sistemas de representação e referência que regem, igualmente, o plano da consistência (realidade imanente). Nesse sentido, o molar é unificante, enquadrador da realidade dentro do regime de representação e das formas de expressão atuais. Importa ressaltar que ambos os regimes coexistem, e implicam em interferências mútuas nos níveis de produção de realidade material em seus respectivos cenários. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 368-372).

¹⁷ Utilizam-se bastante dos dados antropológicos desenvolvidos por Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado* (2012), notadamente das sociedades primitivas que ofereciam uma recusa do Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. Não apenas “sem Estado”, mas “contra o Estado”.

registrador, inscritor, enquanto atribui a si próprio as forças produtivas e distribui os agentes de produção, consiste nisto: tatuar, excisar, incisar, recortar, esscarificar, mutilar, cercar, iniciar. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 191).

O corpo primitivo é territorializado por meio da sua *codificação*, marcado na carne, através do que os autores chamam de sistema de crueldade, correspondente ao trabalho do homem sobre si mesmo, inscrevendo-se na história a partir da formação da memória (linguagem/escrita/palavras). “Sistema da crueldade, terrível alfabeto, esta organização que traça signos no próprio corpo [...] nada tem a ver com uma violência qualquer ou com uma violência natural, com que se explicaria a história do homem; ela é o movimento da cultura que se opera nos corpos e neles se inscreve, cultivando-os.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 92-93). Nesse sentido, o sistema de representação territorial marcado em plena carne, compreendida como o corpo pleno da terra. Importa frisar que, em oposição às demais máquinas sociais a serem exploradas a seguir, a máquina primitiva realiza seu investimento de territorialização exclusivamente sob a carne/terra, sem qualquer elemento transcendente e abstrato. Trata-se de um sistema, assim, altamente concreto.

Gerda Lerner se propõe a traçar os caminhos materiais pelo qual a civilização ocidental construiu a diferença de gênero em *A criação do patriarcado* (2019)¹⁸. A autora se propõe a compreender as incursões históricas que geraram a dominação masculina e a exclusão das mulheres, desconstruindo a noção de subordinação natural do corpo feminino. Ao narrar as relações entre o que se poderia chamar de “homens” e “mulheres” nos povos primitivos, Lerner aponta para evidências antropológicas de uma dinâmica de complementaridade entre os sexos. Homens e mulheres desempenhavam funções diferentes, não hierarquicamente definidas, mas em uma relação de complementaridade:

Na maioria dessas sociedades, a caça de grandes animais é uma atividade auxiliar, enquanto o fornecimento dos principais alimentos vem de atividades de coleta e caça de pequenos animais, que mulheres e crianças executam. Além disso, como veremos a seguir, é precisamente em sociedades de caçadores-coletores que encontramos muitos exemplos de complementaridade entre os sexos e sociedades nas quais mulheres têm status relativamente alto, contradizendo de modo direto as afirmações da escola de pensamento do homem-caçador. (LERNER, 2019).

As sociedades do tipo caçador-coletor, segundo a autora, eram caracterizadas por uma interdependência econômica. “Uma mulher deve contar com os serviços de um caçador para

¹⁸ Ainda que Lerner não seja uma referência direta na obra de Preciado, escolhi apresentar a obra da autora nesse trabalho em razão da sua contribuição para o pensamento feminista e da densidade de sua pesquisa histórica, a qual abarca a história dos povos primitivos e antigos, ignorada nas análises de Paul. Gerda Lerner (1920-2013) foi uma historiadora e escritora feminista e marxista – mais feminista que marxista, diria.

garantir o fornecimento de carne para si mesma e seus filhos. Um caçador deve contar com uma mulher que o alimentará com comida que o sustente para ir à caça e ainda mais, no caso de ser malsucedido” (LERNER, 2019). Lembra ainda que cerca de 60% ou mais da alimentação das tribos eram adquiridas por meio da coleta, ou seja, por mulheres. Os corpos eram marcados, em uma codificação *binária* – mas não *biunívoca* – segundo seus postos, suas funções dentro da tribo; separados e segmentados, mas não subordinados entre si, mesmo considerando certa distribuição hierárquica.

Assim, Deleuze e Guattari (2010) explicam a reprodução social no *socius* primitivo se organiza a partir de relações de segmentaridade, em oposição a hierarquizações absolutas, mais precisamente através da articulação entre um duplo aparelho: a linhagem (filiação) e a tribo (aliança). O sistema de linhagem seria definido pela relação de filiação/germinal – a primeira inscrição do corpo sobre a terra – que estabelece os vínculos *intensivos* de ancestralidade entre as indivíduos. Nele, está implicada uma estrutura vertical exprimida pela cadeia de transmissão da linhagem, em um fluxo germinativo intensivo. É a partir dessa cadeia que as estruturas administrativas de poder são definidas dentro das tribos. Essa estabelece uma operação de complementaridade com o sistema de aliança, que institui um corte na linearidade, de modo a garantir uma continuidade da estrutura lateral e horizontal, por meio da união entre membros de tribos diferentes. A relação de aliança, estabelecida na cerimônia do matrimônio no *socius* primitivo, constitui vínculos *extensivos* entre diferentes tribos por meio de uma dívida, essencial na pacificação das relações. Independentemente se em regimes patrilineares ou matrilineares, o casamento é entendido como uma relação de dádiva, ou roubo, com outra tribo, instituindo a aliança-dívida:

A filiação é administrativa e hierárquica, mas a aliança é política e econômica, e exprime o poder enquanto este não se confunde com a administração. Filiação e aliança são como que as duas formas de um capital primitivo, o capital fixo ou estoque filiativo e o capital circulante ou blocos móveis de dívidas. A essas duas formas correspondem duas memórias, uma bio-filiativa e outra de alianças e palavras. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 195).

Daí a constatação antropológica de proibição do incesto nas sociedades primitivas¹⁹. A acumulação generalizada do estoque filiativo é recusada, impede-se a concentração de poder por meio da cisão. O casamento endogênico é, então, proibido simbolicamente por meio do discurso mítico, em favor da constituição de alianças extensivas dos casamentos exogênicos.

¹⁹ Lévi-Strauss apresenta esse argumento em *As estruturas elementares do parentesco* (1982), utilizado nas análises de Deleuze e Guattari.

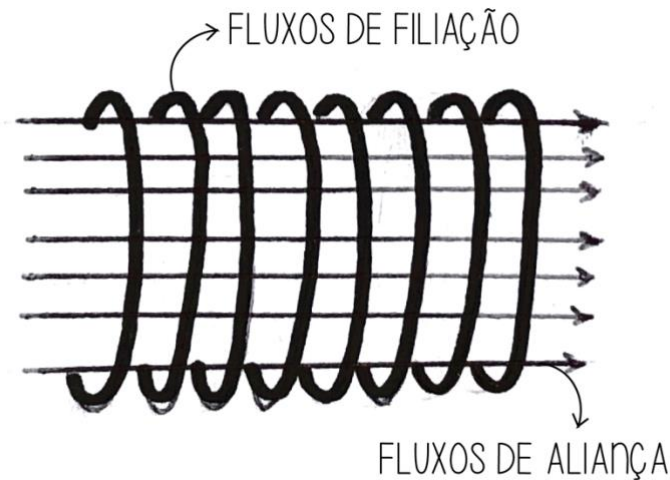
Há proibição porque a mistura de gerações no caso filho-mãe tem o mesmo efeito que a sua correspondência no caso tio-irmã, isto é, porque dá testemunho de uma só e mesma filiação germinal intensiva que se trata de recalcar em ambos os casos. Em suma, um sistema somático em extensão só se constitui à medida que as filiações se tornem extensas correlativamente às alianças laterais que se instauram. É pela proibição do incesto com a irmã que se ata a aliança lateral, é pela proibição do incesto com a mãe que a filiação se torna extensa. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 212).

Assim, o recurso mítico torna-se indispensável, não só na legitimação e atualização da proibição do incesto, mas no investimento dos corpos no devir-social da máquina primitiva. Ele inaugura um sistema de representações, que operam a condução dos fluxos intensivos e não-codificados de desejo para um sistema de ordem extensiva dos fluxos codificados na reprodução social. Isso é, o mito instaura a representação da ordem do mundo perante o *socius*. Ele representa o irrepresentável, o caos, a desordem do mundo, “o limite e o negativo de todo *socius*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 218), e instaura a repressão desse mesmo limite.

Dessa forma, o investimento coletivo do discurso mítico sobre os corpos, em sua necessária atualização segundo as técnicas rituais e cerimoniais (iniciação, casamento, sacrifício, etc.), opera um “desmembramento do corpo pleno, uma anulação da gemelidade, uma separação dos sexos marcada pela circuncisão; mas também uma recomposição do corpo num novo modelo de conexão ou de conjugação, uma articulação dos corpos por si próprios e entre si, [...] em suma, toda uma *arché* de aliança” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 206-207).

Assim, tem-se que a máquina territorial primitiva realiza o seu processo de territorialização dos fluxos de desejo, no corpo pleno da terra, por meio da condução articulada entre fluxos de filiação e aliança. Abaixo apresento uma representação sugerida do funcionamento dessa máquina primitiva, na qual os fluxos de filiação distribuem os postos hierárquicos dentro das tribos, enquanto os fluxos de aliança determinam a continuidade das relações com demais povos e com o mundo. A disposição dos corpos dentro desse *socius* é feita conforme a distribuição dos postos nessa trama quadriculada, organizada vertical e horizontalmente.

Figura 2 – Esquema de funcionamento da máquina territorial primitiva



Fonte: Elaborada pelo autor.

Me inspirei nas bobinas de indução eletromagnética para a construção desse esquema, no qual os fluxos de energia que circulam pelos anéis concêntricos, aqui entendidos como fluxos de filiação, produzem uma força eletromotriz capaz de induzir a passagem de fluxos de elétrons de um lado para o outro, os fluxos de alianças. A bobina de indução, assim como o *socius* primitivo, também funciona de maneira inversa ou retroalimentar, eis que um campo eletromagnético correndo através dos seus anéis concêntricos, implica a condução de corrente elétrica nesses. Os *socius* primitivos funcionam como núcleos eletromagnéticos que correm pelo corpo pleno da terra, conduzindo e sendo conduzidos pelos fluxos de filiação e aliança. Os anéis, aqui, são apresentados na vertical, como modo de representar a estrutura vertical exprimida pela cadeia de transmissão da linhagem. Lado outro, os fluxos de alianças correm na horizontal, representando essa articulação com a linearidade germinal, cortando sua acumulação lateralmente e fazendo correr vínculos extensivos. Perceba que, se cortássemos os anéis em um plano horizontal e abrissemos a estrutura formada, nada mais teríamos que uma trama quadriculada entre vínculos intensivos de filiação e extensivos de aliança, na qual as indivíduos são distribuídas.

Nesse sentido, temos o *socius* primitivo como uma máquina social que opera segmentos verticais, definidos pela filiação, e horizontais, estabelecidos pelas relações de aliança. Os corpos primitivos eram territorializados e distribuídos no *socius*, segundo uma iniciação mítico-ritualística, em postos estabelecidos segundo sua função na tribo – cuidado da prole, coleta, caça, cura, guerra. Tais corpos, que compõem o corpo pleno da terra, têm a sua carne marcada, codificados por meio da gramática da crueldade. Marcas essas que podem ser de ordem

permanente, a exemplo das escarificações, tatuagens e das mutilações corporais²⁰, mas também percíveis, a exemplo das pinturas corporais ou mesmo dos adornos e enfeites cerimoniais.

Obviamente que essas técnicas de marcação dos corpos não deixaram de operar territorializações nas formações sociais posteriores. A diferença é que tais marcas não compunham um sistema de hierarquia absoluta entre as indivíduos, compondo apenas a sua diferenciação horizontal no *socius*, o que já não pode ser dito para as sociedades subsequentes.

Sempre me lembro que morria de inveja de minha irmã mais nova, pois ela podia usar lacinhos, pulseiras, de que tinham lhe furado a orelha e podia usar brincos. Inclusive, essa mutilação não consentida gerou vários problemas a ela, em razão da alergia a todos os metais que compunham os brincos. Nessa época eu não tinha essa consciência, e apenas achava injusto que ela podia usar esses vários adornos, que eu achava muito bonitos. Me lembro que quando questionava minha mãe se podia usar alguma dessas coisas, um lacinho cor-de-rosa que estava em cima da cômoda, ela apenas disse: “Esse é só para meninas”.

2.2 Aparelho de estado e a captura dos corpos: máquina despótica bárbara

Essa estrutura segmentária primitiva, operada pela *mnemotécnica* da crueldade, que atravessa e constitui as relações de gênero nos povos caçadores-coletores, parece sofrer uma vasta mudança com o advento do sedentarismo e das técnicas de agricultura e pecuária. A máquina territorial primitiva implicava um movimento nômade sobre a terra, seguindo os fluxos, esgotando-os no local e se deslocando com eles. Lado outro, o desenvolvimento do domínio sobre a terra, através da agricultura e da pecuária, permitiu os povos uma forma sedentária de ocupação territorial²¹. Gerda Lerner (2019) vincula o desenvolvimento da agricultura e do pastoreio com um processo progressivo de reificação do corpo das mulheres, mais especificamente de sua capacidade reprodutiva.

Em sociedades de caçadores-coletores, homens, mulheres e crianças participam da produção e consomem o que produzem. As relações sociais entre eles são instáveis, sem estrutura, voluntárias. Não existe a necessidade de estruturas de parentesco ou transações planejadas entre as tribos. Esse modelo conceitual (para o qual é um tanto difícil encontrar exemplos reais) dá lugar a um modelo de transição, um estado intermediário – a sociedade de horticultura. A colheita, com base em raízes e mudas,

²⁰ Clastres (2012) aponta como a cicatriz, a marca sobre o corpo, compõe um obstáculo para o esquecimento da crueldade perpetrada no ritual de iniciação. O corpo, nesse sentido, é uma memória.

²¹ Deleuze e Guattari (1997, p. 52) explicam uma diferença entre o espaço sedentário e o espaço nômade: “[...] o espaço sedentário é estriado, por muros, cercados e caminhos entre os cercados, enquanto o espaço nômade é liso, marcado apenas por “traços” que se apagam e se deslocam com o trajeto. Mesmo as lamínulas do deserto deslizam umas sobre as outras produzindo um som inimitável. O nômade se distribui num espaço liso, ele ocupa, habita, mantém esse espaço, e aí reside seu princípio territorial.”

é instável e sujeita a variações climáticas. A incapacidade de manter a colheita ao longo de vários anos faz com que as pessoas dependam de caça, pesca e coleta como complemento alimentar. Nesse período, quando abundam os sistemas matrilineares e matrilocais, a sobrevivência do grupo exige o equilíbrio demográfico de homens e mulheres. Meillassoux argumenta que a vulnerabilidade biológica das mulheres no parto fez as tribos buscarem mais mulheres de outros grupos, e que essa tendência ao roubo de mulheres levou a constantes conflitos intertribais. No processo, surgiu a cultura do guerreiro. Outra consequência desse roubo de mulheres é que as mulheres conquistadas eram protegidas pelos homens que as haviam conquistado ou por toda a tribo conquistadora. Como resultado, as mulheres eram consideradas bens, coisas – elas foram reificadas –, enquanto os homens as reificavam porque as conquistaram e protegeram. A capacidade reprodutiva das mulheres é reconhecida primeiro como um recurso da tribo; depois, conforme se desenvolvem as elites dominantes, é adquirida como propriedade de um grupo aparentado específico. (LERNER, 2019).

Perceba aqui que Lerner aponta para a prática de roubo de mulheres não em uma relação de aliança, como pontuado por Deleuze e Guattari, mas de apropriação. Essa poderia ser uma incompatibilidade entre as contribuições e das diferentes perspectivas entre as autoras. Lerner compreende o processo de formação das relações de parentalidade como um embrião do processo de apropriação do corpo feminino e do regime patriarcal. Entretanto, a constituição das relações de parentesco não implicava, em si, na formação de uma estrutura hierarquizada comparada ao Estado. Veremos logo a frente que Deleuze e Guattari (2010) anunciam esboços de formações despóticas nas sociedades primitivas.

Nesse sentido, conforme o processo de sedentarização dos povos primitivos se dá, o controle e a reificação sobre a capacidade reprodutiva das mulheres é o que garante a sobrevivência do grupo, agora vulneráveis às condições ecológicas do espaço assentado. O corpo das mulheres não era mais marcado segundo suas funções dentro do *socius*, mas por meio de técnicas para apropriação do seu trabalho (ou pelo menos um deles): a reprodução.

Lerner (2019) afirma assim que “a primeira apropriação de propriedade privada é a apropriação do trabalho de mulheres como reprodutoras”²², em atenção à tese de Peter Aaby em *Engels and Women* (1977):

A conexão entre a reificação de mulheres de um lado e o Estado e a propriedade privada do outro é o exato oposto do que Engels e seus seguidores propõem. Sem a reificação de mulheres como característica socioestrutural historicamente determinada, a origem da propriedade privada e do Estado permanecerá inexplicável. (AABY *apud* LERNER, 2019).

²² Chiara Bottici apontaria que, na verdade, a subordinação e dominação das mulheres é que decorreria da exploração das plantas, dos animais e outros seres vivos e não vivos. A autora aponta para o erro da teoria marxiana e socialista, ao ignorar a capacidade generativa desses seres, igualmente essenciais à reprodução da vida (BOTTICI, 2021, p. 164-165). Entretanto, para os fins aqui pretendidos, basta compreender a simultaneidade entre o desenvolvimento de tecnologias para dominação da terra e seus seres e as técnicas de apropriação da sexualidade das mulheres na formação do Estado.

Ao invés das relações de alianças entre as tribos, começam a se estabelecer relações de conquista, próprias da figura do bárbaro. Importante ressaltar que guerras e lutas entre tribos existiam antes desse movimento apontado, entretanto, sua função atendia ao sistema da crueldade, correspondendo a uma prática cerimonial-desportiva²³. O *socius* bárbaro, não obstante, ocupa outros territórios, domina outros povos, instaura o Estado, impondo sobre eles o seu próprio regime por meio da *sobrecondificação* de seus fluxos. É instaurada uma nova máquina social, em sobreposição à máquina territorial: a máquina despótica bárbara.

Essa máquina representa a formação e instauração do Estado arcaico, operado pela e na figura central do déspota, o soberano²⁴. Agora as sujeitas não estão vinculadas umas às outras por meio de um sistema primitivo de filiações intensivas e alianças extensivas, mas a partir de uma nova aliança e uma filiação direta. O déspota é o filho direto de deus, e se conecta e conduz o povo por meio da nova aliança. Ele passa a ser o elo unificante e condutor dos fluxos de desejo no Estado:

O Estado despótico, tal como aparece nas mais puras condições da produção dita asiática, tem dois aspectos correlativos: por um lado, ele substitui a máquina territorial, forma um novo corpo pleno desterritorializado; por outro, mantém as antigas territorialidades, integra-as como peças ou órgãos de produção na nova máquina. É de pronto que ele atinge sua perfeição, uma vez que funciona sobre a base das comunidades rurais dispersas, que operam como máquinas preexistentes autônomas ou semiautônomas do ponto de vista da produção; mas, deste mesmo ponto de vista, ele reage sobre elas produzindo as condições dos grandes trabalhos que excedem o poder das comunidades distintas. O que se produz sobre o corpo do déspota é uma síntese conectiva das antigas alianças com a nova aliança, uma síntese disjuntiva que faz com que as antigas filiações se difundam na filiação direta, reunindo todos os sujeitos na nova máquina. O essencial do Estado, portanto, é a criação de uma segunda inscrição pela qual o novo corpo pleno, imóvel, monumental, imutável, se apropria de todas as forças e agentes de produção; mas esta inscrição de Estado deixa subsistir as velhas inscrições territoriais, como “tijolos” sobre a nova superfície. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 263).

É nesse sentido que Deleuze e Guattari atestam que, na máquina despótica, o incesto deixa de ser proibido para tornar-se possível, tanto simbólico como concretamente. Não surpreendente que a prática de casamentos endogâmicos se tornou comum e muitas vezes

²³ Carlos Eduardo Costa (2022) analisa a prática de artes marciais e luta corporal no Alto Xingu, concluindo que tais práticas ritualísticas, ao lado do matrimônio, seriam essenciais à harmonia dos povos xingu: “Sinteticamente, é como se a *pax xinguana* fosse resultado da esportificação das práticas rituais e das relações matrimoniais tomadas de um fundo mítico, em razão de relações históricas entre distintos coletivos estabelecidos nas figuras de seus chefes. Lutar contra um adversário e não matar seu inimigo seriam assertivas desportivas em que a troca, e não o rapto de mulheres - um indicativo matrimonial - evidencia a relação transformacional entre guerra e ritual neste contexto histórico.” (COSTA, 2022, p. 11).

²⁴ Aqui usarei o gênero masculino para apresentar a figura do déspota, de maneira genérica, pois, como veremos a seguir, existe uma vinculação específica à masculinidade nesse significante, ainda que tenha havido imperadoras mulheres.

incentivada entre as dinastias imperiais. O déspota estabelece a nova aliança ao desposar sua irmã, ao passo que constitui a filiação direta ao casar-se com sua mãe:

O casamento com a irmã é feito fora, é a prova do deserto, exprime o desvio espacial em relação à máquina primitiva; ele dá uma finalização às antigas alianças; funda uma nova aliança ao operar uma apropriação generalizada de todas as dívidas de aliança. O casamento com a mãe é o retorno à tribo; ele exprime o desvio temporal em relação à máquina primitiva (diferença de gerações); constitui a filiação direta que decorre da nova aliança ao operar uma acumulação generalizada do estoque filiativo. Ambos são necessários à sobrecodificação, como os dois extremos de um laço no nó despótico. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 266).

O déspota captura todos os fluxos de aliança no deserto, para estocá-los em si por meio da filiação direta. Diz-se, então, que o corpo pleno da terra é desterritorializado para se reterritorializar no corpo pleno do déspota, segundo uma sobrecodificação *biunívoca*. O déspota, o paranoico, desliga todos os fluxos e os reconecta a si; fluxos de populações, de mercadorias, de comércio, de filiação, de (re)produção social. A produção em profusão de códigos da máquina territorial agora é reconduzida a uma única quase-causa, o motor imóvel da agora pirâmide funcional do Estado: “em vez de extrações de fluxos, há convergência de todos os fluxos para um grande rio que constitui o consumo do soberano” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 258). A terra é feita propriedade do Estado, ou seja, do déspota.

Nesse processo, os códigos deixam de ser marcados na carne, para se destacarem, e se assentarem na pedra, no pergaminho, sob forma de escrita. O sistema gráfico dos povos tidos primitivos, outrora independente da voz, passa a ser subordinado a ela nas sociedades bárbaras; subordina-a a ponto de suplantá-la. A escrita é a representação unívoca da linguagem do déspota. Não surpreende que a história antiga seja marcada, não só pela invenção da escrita, mas pela profusão na produção de documentos, legislações, burocracias, contabilidades, tudo sob monopólio do Estado. Resta instaurada a forma jurídica, como técnica social que estabelece a estrutura piramidal de relações no Estado, determinando cidadanias, identidades, castas. Explicitarei melhor a articulação das relações no *socius* despótico e o direito a seguir, ao tratar do aparelho de captura.

É importante ressaltar que, por mais que se apresente a máquina despótica bárbara como uma morte do sistema primitivo vinda de fora, Deleuze e Guattari (2010, p. 258-259), anunciam que essa morte ascendia de dentro: “a irreduzibilidade geral da aliança à filiação, a independência dos grupos de aliança, a maneira como serviam de elemento condutor às relações econômicas e políticas, o sistema primitivo das posições sociais, [...] tudo isto já esboçava

formações despóticas e ordens de castas” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 259)²⁵.

Gerda Lerner (2019), analisando a dinâmica da diferença sexual nas comunidades primitivas e sua passagem para o Estado-civilizado, refuta os argumentos da formação do Estado arcaico a partir de teorias de causa única, de “Primeiro Motor imóvel”. Dessa forma, aponta para explicações mais complexas a partir da interação de diversos fatores, a citar: a estabilidade na base alimentar proporcionada pelo domínio da agricultura, com o consequente aumento populacional; a possibilidade da produção de excedentes, que começaram a se concentrar nas mãos das elites com acesso à fonte constante de irrigação, em detrimento de outras; por fim, uma mudança de particular importância: o abandono das relações de parentesco e ascensão de uma estrutura baseada em classes – que, nesse momento, Deleuze e Guattari chamam de castas²⁶. Lerner cita Rayna Reiter (1977):

Em sociedades pré-Estado, a produção social total era organizada pelas relações de parentesco. Conforme os estados foram surgindo gradualmente, as estruturas de parentesco foram desmanteladas e transformadas para manter a existência e a legitimação de domínios politizados mais poderosos. Nesse processo [...] as mulheres foram subordinadas com (e em relação a) o parentesco. (REITER *apud* LEINER, 2019).

Importa ressaltar, que aqui apresento um modelo de análise das relações não necessariamente implicado na cronologia. Dessa forma, não importa em precisar exatamente o que veio primeiro, se a subordinação das mulheres ao nível molecular, ou a sobredeterminação despótica ao nível molar. Basta compreendermos que foi necessária uma conjunção de fatores internos e externos à máquina primitiva que permitiu a ascensão desse novo regime social, tendo como marcas importantes a modificação das relações sexuais e maritais nas sociedades.

O *socius* bárbaro funciona por meio da produção e manutenção de hierarquias e de relações de servidão e sujeição, operando agora sob um *sistema do terror*. Segundo Deleuze e

²⁵ Tanto o era, que os povos primitivos constituíam mecanismos internos de suspeita às suas próprias instituições de chefia e de recusa radical da autoridade, conforme descrito por Clastres em *A sociedade contra o Estado*: “Enquanto depositário de riquezas e de mensagens, o chefe não traduz senão sua dependência com relação ao grupo, e a obrigação que ele tem de manifestar a cada instante a inocência de sua função. [...] Parece, nesse caso, que o grupo, não podendo passar sem o chefe, depende inteiramente dele. Mas essa subordinação é apenas aparente: ela na verdade dissimula uma espécie de chantagem que o grupo exerce sobre o chefe. Pois, se este último não faz o que dele se espera, sua aldeia ou seu bando simplesmente o abandona em troca de um líder mais fiel a seus deveres. É apenas através dessa dependência real que o chefe pode manter seu estatuto.” (CLASTRES, 2012, p. 64-65).

²⁶ Vale pontuar que Deleuze e Guattari (2010, p. 204) diferenciam postos, castas e classes no seguinte sentido: “Os critérios que distinguem classes, castas e postos não devem ser procurados na fixidez ou na permeabilidade, no fechamento ou na abertura relativas; estes critérios revelam-se sempre decepcionantes, eminentemente enganadores. É que os postos são inseparáveis da codificação territorial primitiva, como as castas são inseparáveis da sobre-codificação estatal imperial; ao passo que as classes são relativas ao processo de uma produção industrial e mercantil descodificada nas condições do capitalismo”.

Guattari (2010, p. 280): “A antiga crueldade subsiste [...] mas agora está enquadrada no aparelho de Estado que ora a organiza, ora a tolera ou a limita, para fazê-la servir aos seus fins e submetê-la à unidade superior e sobreimposta de uma lei mais terrível”. De modo a garantir a sobrecodificação dos fluxos, e não permitir que nenhum fluxo escape, ele precisa ao mesmo tempo, capturar o que está fora, quanto organizar e distribuir aquilo que está dentro. Percebe-se que os autores ressaltam que o sistema da crueldade subsiste no Estado, ou seja, a produção de marcas/códigos sob os corpos se mantém, entretanto, esses códigos são incessantemente capturados/apropriados e remetidos ao significante despótico, ao objeto destacado transcendente ou, em termos psicanalíticos, ao falo.

Para efetuar com sucesso a sobrecodificação, o sistema do terror opera a partir da articulação de um duplo aparelho, nomeado *aparelho de captura*²⁷: a captura mágica (servidão) e a lei (sujeição). No primeiro polo dessa máquina, que opera na dimensão vertical, temos o déspota como terrível e violento, aquele que toma tudo para si, se apropria de todos os excedentes, emprega toda sua força e violência na sujeição dos seus súditos. Em termos foucaultianos, o déspota é aquele que detém o *poder de gládio*.

Introduzo aqui as contribuições de Michel Foucault sobre o regime da soberania, notadamente apresentadas em *Vigiar e Punir* (2010), *História da Sexualidade I* (1999). Ainda que esse autor trabalhe com uma metodologia e categorias conceituais diferentes de Deleuze e Guattari, a convergência entre suas conclusões apontam para possíveis conexões entre seus pensamentos. Nas obras mencionadas, Foucault destina suas investigações para a soberania, a essa forma de exercício do poder que prevaleceu até o início do século XVIII d.C., abrindo espaço para outras formas subsequentes.

Nesse sentido, o poder de gládio apresenta como principal característica a tomada, a subtração, a apropriação de bens, vinculando-se ao exercício do confisco e da punição, tão característico do exercício da soberania. Todos os excessos são percebidos como um risco à soberania do rei – o paranoico –, e precisam ser reconduzidos ao seu poder e controle. Trata-se, nas palavras de Foucault (1999, p. 128), do "direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida". Diante disso, o meio de acessar a vida dos súditos se dá através

²⁷ Deleuze e Guattari apresentam o conceito de aparelho de captura somente em *Mil Platôs* (1997), notadamente nos platôs 12 (Tratado de nomadologia) e 13 (Aparelho de captura). O aparelho de captura é o modo de funcionamento da soberania política, da dominação, que opera sempre com duas cabeças: “a do rei-mago, a do sacerdote-jurista [...], o déspota e o legislador, o ceifeiro e o organizador. E, sem dúvida, esses dois pólos opõem-se termo a termo, como o escuro e o claro, o violento e o calmo, o rápido e o grave, o terrível e o regrado, o "liame" e o "pacto", etc. Mas sua oposição é apenas relativa; funcionam em dupla, em alternância, como se exprimissem uma divisão do Uno ou compusessem, eles mesmos, uma unidade soberana”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 12).

da posse de seus corpos, e sua conseqüente exposição à força e à violência. Em último caso, o soberano tem o direito de dispor da vida de seus súditos quando estiver ameaçado – concreta ou simbolicamente: um direito de vida e morte (FOUCAULT, 1999).

O soberano pode exercer esse poder de forma direta, mediante a condenação à morte como castigo pelo desrespeito à lei (gládio da justiça); ou indiretamente, ao submeter a vida do súdito ao sacrifício para salvar sua soberania, em caso de uma situação de guerra (gládio da guerra). A defesa do soberano e a sua sobrevivência, como tal, são condições necessárias ao exercício do direito de causar a morte, seus limites (FOUCAULT, 1999). Percebe-se que ambas as formas de exercício – direta e indireta – servem para reafirmar, demonstrar e manter o poder na mão do soberano, um poder garantido pelo *medo*.

Foucault (1999, p. 128), vai apontar que tal direito sobre a vida e a morte se dá de maneira assimétrica, tendendo para o seu polo negativo. Isso significa que o poder do soberano sobre a vida de seus súditos é exercido efetivamente quando do uso ou não de seu direito de matar, de suprimir ou não a vida. A morte é o ponto de fixação do poder, o meio para a apreensão da vida. É nesse sentido que lança a sua máxima para descrever o poder soberano: direito de *causar* a morte ou *deixar* viver.

Foucault (2010) apresenta, então, o suplício como paradigma das técnicas de operação do terror soberano. Essa técnica de punição medieval era tratada como um cerimonial da pena, um castigo-espetáculo, ostentando o duro e potente poder do rei e da justiça sob os corpos dos condenados. Tais momentos eram expostos em praça pública, aos olhos do máximo de espectadores possíveis, que muitas das vezes torciam e vibravam com as cenas de horror ali exibidas²⁸. O suplício era público, primeiramente, para que todos tomem consciência de que a menor infração corria risco efetivo de punição – efeito de exemplo –, mas também para provocar um efeito de terror nos súditos, necessário à reativação do poder do príncipe, que ostenta sua glória por meio do excesso das violências.

Trata-se, nessa toada, de uma cerimônia punitiva aterrorizante, tanto para o condenado

²⁸ Foucault inicia *Vigiar e Punir* (2010) narrando a cena de suplício de exposição em praça pública de Robert-François Damiens, última pessoa executada na França sob métodos de tortura e esquartejamento, em 1757. Damiens havia sido condenado por parricídio ao tentar matar o rei Luís XV em sua carruagem – atacou-lhe com uma pequena faca, causando apenas uma ferida superficial –, tendo sido sentenciado ao afogamento e esquartejamento por cavalos na Place de Grève. A cena que durou duas horas e um quarto, até a efetiva morte do condenado, é narrada com excepcionais detalhes, demonstrando a mecânica exemplar e aterrorizante das penas aplicadas contra um crime tão "terrível" quanto o parricídio, ou regicídio. Um ponto emblemático do episódio, que aparece em alguns relatos, é que o carrasco antes de amarrar os braços e pernas de Damiens para serem desmembrados, castrou-o. O seu pênis foi, então, a primeira parte de seu corpo a ser atirada ao fogo. A castração, ou a "emasculação", era técnica bastante utilizada como forma de punição aos crimes graves, em especial aqueles contra a figura do rei ou da família. Destaco aqui esse episódio para salientar tal representação simbólica da total retirada de poder e submissão do condenado ao soberano – o significante fálico.

quanto, e especialmente, ao público. Essa política do medo, muito menos que uma política do exemplo, faz sensível e visível a todos o brilho e a força dominadora do soberano:

Na realidade, [...] o que até então sustentara essa prática dos suplícios não era a economia do exemplo, no sentido em que isso será entendido na época dos ideólogos (de que a representação da pena é mais importante do que o interesse pelo crime), mas a política do medo: tornar sensível a todos, sobre o corpo do criminoso, a presença encolerizada do soberano. O suplício não restabelecia a justiça; reativava o poder. No século XVII, e ainda no começo do XVIII, ele não era, com todo o seu teatro de terror, o resíduo ainda não extinto de uma outra época. Suas crueldades, sua ostentação, a violência corporal, o jogo desmesurado de forças, o cerimonial cuidadoso, enfim todo o seu aparato se engrenava no funcionamento político da penalidade. (FOUCAULT, 2010, p. 49).

Foucault assim defende que não se tratava de uma lei de talião obscuramente admitida, mas uma mecânica bem definida do poder, exercida diretamente sobre os corpos. Um poder que, na falta de uma vigilância ininterrupta, procura renovar seu efeito no brilho de suas manifestações singulares (FOUCAULT, 2010, p. 56).

Assim, por meio do aparelho de captura, são estabelecidas relações do tipo de *servidão* ou, no limite, o que Deleuze e Guattari chamam de *escravidão generalizada*. Os autores não explicitam bem o funcionamento dessas relações, apenas que elas implicam em uma servidão maquínica, na qual “os homens não são ali sujeitos, mas peças de uma máquina que sobrecodifica o conjunto”, ou seja, “são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 156). Pode-se dizer, em outros termos, que a indivíduo não é sujeita no processo produtivo do *socius*, mas objeto que o compõe.

É importante lembrar que, no curso dos processos de invasão e dominação do império arcaico²⁹, as selvagens cujas terras foram apropriadas eram capturadas e escravizadas para compor as atividades do Estado, como efetivos bens públicos à disposição do déspota. É nesse sentido que Deleuze e Guattari pontuam ser a escravidão generalizada, em oposição à sua forma privada que passou a existir na Grécia antiga. Nessa última, o escravo compõe, como propriedade privada, um elemento da economia doméstica (*oikos*).

Percebe-se que, mesmo havendo uma diferença no estabelecimento dos fluxos, a dinâmica na produção das relações, tanto na escravidão generalizadas quanto na privada, é a mesma. Ocorre a apropriação integral do corpo, e de seu trabalho, em favor de um soberano,

²⁹ Notadamente, o processo de captura e escravização de povos se manteve até a história moderna, reconhecível no funcionamento dos impérios coloniais, incluindo o Brasil, como veremos no processo de desenvolvimento do racismo de Estado.

molarmente na figura do déspota e molecularmente no chefe da família.

Aqui retomo as considerações de Gerda Lerner (2019), as quais apontam a escravidão, como forma institucionalizada de dominação no Estado arcaico, teria tido origem precisamente na subordinação das mulheres. Segundo as evidências apuradas pela autora, o desenvolvimento de relações de dominância por parte dos homens sob as mulheres é o que possibilita a sua aplicação sob outros grupos de pessoas, notadamente a estrangeira conquistada, a “outra”.

Na maioria das sociedades, as mulheres são mais vulneráveis à marginalidade do que os homens. Uma vez privadas da proteção de um parente homem por razão de morte, separação ou por não ser mais desejada como parceira sexual, a mulher se torna marginalizada. Logo no início da formação do Estado e do estabelecimento de hierarquias e classes, os homens devem ter observado essa vulnerabilidade maior nas mulheres e aprenderam assim que podiam usar diferenças para separar e dividir um grupo de pessoas de outro. Essas diferenças podem ser “naturais” e biológicas, como sexo e idade, ou podem ser criadas pelo homem, como aprisionamento e marcação a ferro. (LERNER, 2019).

As indivíduos tornam-se propriedade, objeto economicamente explorável, a partir da marcação de suas diferenças – o embrião das distinções de raça e classe. As evidências trazidas por Lerner (2019) são de que a escravidão teria surgido a partir da prática de escravização de mulheres e crianças prisioneiras, sendo que os homens capturados costumavam ser mortos. Dessa forma, as mulheres capturadas eram atadas aos seus captores por diversas técnicas: pela “alienação natal”, dada a morte de seus parentes homens e destruição do povoado de origem; pela captura de seus filhos, que garantia a sua submissão na esperança da sobrevivência deles; e pelo ato derradeiro de dominação masculina, o estupro, que desonrava as mulheres e, por consequência, representava uma castração simbólica dos homens do grupo conquistado (LERNER, 2019).

Lerner cita Orlando Patterson em *Slavery and Social Death* para descrever essa relação da escravidão e a honra:

Escravos eram sempre pessoas que haviam sido desonradas de forma generalizada. [...] O escravo não podia ter honra por causa da origem de seu *status*, da indignidade e da totalidade de sua dívida, da ausência de qualquer existência social independente, mas, acima de tudo, porque ele não tinha poder, a não ser por intermédio do outro. (PATTERSON *apud* LERNER, 2019).

Além da disposição sexual do corpo da escrava, simbolicamente definida pela honra, era comum a identificação do *status* de escravidão por meio de marcas em seus corpos. A mutilação, a amputação de membros, a tatuagem facial eram mecanismos, como resquícios do sistema da crueldade a serviço do terror, para designar permanentemente determinada indivíduo

à subordinação.

No que lhe concerne, Lerner (2019) aponta a estrutura da família patriarcal, o patriarcado, como sendo um modelo estrutura para a escravidão nas sociedades arcaicas. O pai, detentor do *patria potestas*, detinha a autoridade absoluta e incondicional no âmbito da família, podendo inclusive dispor da vida daquelas que a compõem.

Não à toa Michel Foucault, em *História da Sexualidade I* (1999), afirma que o poder soberano deriva precisamente do *patria potestas*, o qual permitia ao pai de família romano tirar a vida de seus filhos, uma vez que tinha dado a ele. O poder de vida e morte encontrava-se sob a mão do homem, daquele que foi concedida a vida pública; a força do pa(i)u. E, lado outro, era exercido sob aqueles que não possuíam *status* de cidadania, relegados à vida privada: mulheres, os *fili*, os escravos e os estrangeiros.

Apesar de Deleuze e Guattari pontuarem que essa modalidade de escravidão privada teria somente aparecido posteriormente na história, novamente não importa aqui estabelecer uma relação de causalidade cronológica entre os modos de relação e as técnicas de dominação nesse regime social, mas tão somente compreender a sua dinâmica de funcionamento.

Silvia Federici, em *Calibã e a bruxa* (2017), pontua como o exercício dessa captura se dá na era medieval. Os corpos das mulheres e dos escravos seguem sendo explorados e tendo seu trabalho expropriado, confiscado pelo poder do senhor, em uma relação servil, notadamente reprodutivo e doméstico. Os dois elementos que dão título ao livro, representam precisamente o modo como o poder despótico segue operando sobre os corpos rebeldes: de um lado, temos a *bruxa*, a esposa desobediente, a mulher selvagem e insubordinada, aquela com desejos insaciáveis e incapaz de autocontrole, a débil, símbolo de um poder oculto indecifrável, um mistério; e o *Calibã*, personagem da peça *A Tempestade* de Shakespeare, descrito como um “escravo, selvagem e disforme”, que aqui representa os povos racializados, bestializados e escravizados pela máquina despótica, corpos negros e indígenas, os selvagens e canibais, os sodomitas³⁰, os incestuosos. Ambos representam, simbolicamente, os fluxos que escapam a sobre-codificação do déspota, a insubordinação social, uma ameaça que precisa ser extirpada: Outro inimigo. Aquelas que rejeitassem o trabalho, resistissem ao poder, seriam consideradas hereges pela Santa Inquisição e castigadas à morte na fogueira.

³⁰ Vale lembrar que a relação entre pessoas do mesmo sexo, na era medieval denominada “sodomia” ou “inversão”, ainda não era compreendida como homossexualidade, mas como conduta imoral e pecaminosa digna de punição, fortemente norteadas pelo discurso da Igreja. Segundo Eskridge Jr. (1993, p. 1450), a Igreja era contra relações entre pessoas do mesmo sexo pois não poderiam resultar em procriação. Verificamos que esse argumento segue presente no discurso das instituições religiosas ainda hoje, as quais têm cada vez mais alçado espaço nas instituições político-estatais.

O corpo das mulheres, na idade média, segue sendo alvo da apropriação estatal de sua capacidade reprodutiva, de gerar novas vidas para o reino. Não obstante, Silvia Federici (2017) compara a expropriação das terras comunais pelos cercamentos à expropriação dos corpos das mulheres, que passaram a funcionar sem obstáculo como máquinas produtoras de mão-de-obra.

Percebe-se aqui que, embora a exploração do trabalho e a produção de relações de servidão fosse mais intensa sobre os corpos das mulheres e dos povos escravizados/estrangeiros, a servidão déspota é determinada-sobre todos os corpos que compõem o *socius*. Esse “monopólio do exercício do poder” é apenas distribuído hierarquicamente entre as diversas castas que compõem essas sociedades.

É nesse sentido que temos que o exercício da captura opera em paralelo a uma segunda operação: a jurídica. Acerca da relação entre o poder soberano e as formas jurídicas, Foucault afirma:

[...] as monarquias ocidentais se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito. [...] Através do desenvolvimento da monarquia e de suas instituições instaurou-se essa dimensão do jurídico-político; ela certamente não é adequada a maneira como o poder se exerce e tem sido exercido; mas e o código segundo o qual ele se apresenta e prescreve que o pensem. A história da monarquia e o recobrimento, pelo discurso jurídico-político, dos efeitos e processos de poder, vieram de par. (FOUCAULT, 1999, p. 84-85).

Foucault (1999, p. 127) afirma que o poder soberano, ao contrário do poder patricio, não poderia ser exercido de maneira absoluta e incondicionalmente, devendo ser comprovada a sua exposição ao risco. Todo crime, entendido como uma violação da palavra do rei, um ataque direto e pessoal à vontade do soberano. Diante disso, seria necessária a "reparação do prejuízo que foi trazido ao reino (a desordem instaurada, o mal exemplo dado, são prejuízos consideráveis que não têm comparação com o que é sofrido por um particular)" (FOUCAULT, 2010, p. 66). Dessa forma, a aplicação e a execução da pena, do castigo ou do confisco, precisam ser legitimadas por e em um arcabouço jurídico. Então, Foucault (2010) narra como o suplício também funcionaria como um instrumento processual – um ritual interrogatório, inclusive com uso de tortura – para obtenção da verdade sobre um crime, notadamente na busca pela confissão: a mais superior das provas, na qual, o súdito *toma sobre si* o próprio crime; julga a si mesmo e condena-se. Ao autor atesta, assim, que "Um suplício bem sucedido justifica a justiça, na medida em que publica a verdade do crime no próprio corpo do supliciado." (FOUCAULT, 2010, p. 62-63).

Deleuze e Guattari, também acerca da articulação político-jurídica, pontuam que a forma jurídica acompanharia a formação soberana, eis que seria ela mesma uma invenção do

déspota³¹. Desse modo, a lei não seria uma garantia contra o despotismo – pelo menos não até mais tardiamente na história – mas constitui o próprio veredito do rei, a vingança na forma de castigo. Ao diferenciarem o exercício da violência no Estado, própria da forma jurídica, os autores afirmam que:

[...] a polícia de Estado ou violência de direito é ainda diferente, uma vez que ela consiste em capturar ao mesmo tempo em que constitui um direito de captura. É uma violência estrutural, incorporada, que se opõe a todas as violências diretas. Definiu-se com frequência o Estado por um "monopólio da violência", mas essa definição reenvia a uma outra, que determina o Estado como "estado do Direito" (*Rechtsstaat*). A sobre-codificação do Estado é precisamente essa violência estrutural que define o direito, violência "policial" e não guerreira. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 144).

Desse modo, a *lei (logos)* é a forma por excelência pelo qual o segundo polo do aparelho de estado opera suas conexões. O polo jurídico, ao lado do polo terrível do Estado arcaico, constitui o Estado-cidade. Após capturar todos os fluxos na forma da violência terrível – o nó, o laço mágico –, uma das tarefas do Estado é estriar o espaço sobre o qual reina, reconduzir os fluxos em zona de direitos, transformar o laço coletivo imperial em laços pessoais subjetivos no interior do *socius* (DELEUZE; GUATTARI, 1997). O Estado precisa de seus burocratas – o legislador, o jurista, o sacerdote – que organizam o espaço e aplicam a lei do déspota. Essa operação se dá na constituição de tratados, pactos, contratos, que estabelecem a dinâmica de relação entre as sujeitas dentro do Império, estabelecendo o que Deleuze e Guattari (2010) chamam de ordem de castas na pirâmide do Estado.

É como se a relação de dominação exercida pelo soberano se replicasse para as demais relações estabelecidas dentro do Estado, todas reguladas pela lei. Enquanto a violência e o terror estabelecem a forma-estrutura das relações na sociedade arcaica, a lei estabelece o seu conteúdo. Todas compõem uma engrenagem encaixada na sua estrutura burocrática do Estado, trabalhando segundo a ordem despótica:

em vez da máquina territorial, há a “megamáquina” de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume como motor imóvel, que tem o aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão, que tem os aldeões na base e como peças trabalhadoras. Os estoques são objeto de uma acumulação, os blocos de dívida devêm uma relação infinita sob forma de tributo. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 258).

³¹ Giorgio Agamben alcança conclusões semelhantes ao analisar a figura paradoxal do estado de exceção, na medida que o soberano seria aquele que pode legislar sobre o caos, de decidir acerca da normalidade ou anomia da vida social, ele está fora e, simultaneamente, pertence à ordem jurídica. Nas palavras do autor: “O soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa) [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 56-57).

Dessa forma, o Estado não apenas constitui relações do tipo de servidão, mas também ata os súditos à cidade via um processo de subjetivação: a *sujeição social*. Esse outro modelo de relações vincula a indivíduo a partir das malhas jurídicas, no estabelecimento de pactos e contratos e na aquisição de direitos e assunção de deveres. Segundo Deleuze e Guattari (1997, p. 156): “o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário..., ele é sujeitoado à máquina, e não mais submetido *pela* máquina”. Trata-se da transposição de um modelo objetificante a um modelo subjetivante, ou da articulação entre esses modelos.

Federici (2017) aponta para a evolução das relações, com a passagem do regime de escravidão, próprio das sociedades antigas, para o de servidão, característico do sistema feudal medieval. Obviamente, a servidão que estamos nos referindo não se relaciona à servidão maquinica que relacionamos ao polo do terror, mas sim ao tipo de relação estabelecida nos feudos, entre senhor e servas. Segundo a autora:

Enquanto relação de trabalho e estatuto jurídico, a servidão era uma carga pesada. Os servos estavam atados aos senhores de terra; suas pessoas e posses eram propriedades de seus senhores e suas vidas estavam reguladas em todos os aspectos pela lei do feudo. Entretanto, a servidão redefiniu a relação de classe em termos mais favoráveis para os trabalhadores. A servidão marcou o fim do trabalho com grilhões e da vida no ergástulo e uma diminuição dos castigos atrozes (as coleiras de ferro, as queimaduras, as crucificações) de que a escravidão havia dependido. [...]

Do ponto de vista das mudanças introduzidas na relação senhor-servo, o aspecto mais importante da servidão foi a concessão aos servos do acesso direto aos meios de sua reprodução. Em troca do trabalho que estavam obrigados a realizar na terra do senhor (a *demesne*), os servos recebiam uma parcela de terra (*mansus* ou *hide*) que podiam utilizar para manter-se e deixar a seus filhos “como uma verdadeira herança, simplesmente pagando uma dívida de sucessão” (Boissonnade, 1927, p. 1.934). (FEDERICI, 2017, p. 48-49).

A relação senhor-serva estava permeada por uma série de negociações juridicamente garantidas, que implicam a sujeita em seu próprio processo de servidão. Dessa forma, Foucault, ao explicar o funcionamento do exercício do poder sobre o sexo em *História da Sexualidade I*, apresenta a forma jurídica – o direito – como dispositivo para garantir a obediência da sujeita à ordem:

Essa forma é o direito, com o jogo entre o lícito e o ilícito, a transgressão e o castigo. Quer se lhe empreste a forma do príncipe que formula o direito, do pai que proíbe, do censor que faz calar, do mestre que diz a lei, de qualquer modo se esquematiza o poder sob uma forma jurídica e se definem seus eleitos como obediência. Em face de um poder, que é lei, o sujeito que é constituído como sujeito, – que é "sujeitado" – é aquele que obedece. A homogeneidade formal do poder, ao longo de todas essas instâncias, corresponderia, naquele que o poder coage – quer se trate do súdito ante o monarca, do cidadão ante o Estado, da criança ante os pais, do discípulo ante o mestre – a forma

geral da submissão. Poder legislador, de um lado, e sujeito obediente do outro. (FOUCAULT, 1999, p. 82).

O autor ainda acrescenta: “O direito não foi, simplesmente, uma arma habilmente manipulada pelos monarcas; constituiu, para o sistema monárquico, o modo de manifestação e a forma de aceitabilidade. Desde a Idade Média, nas sociedades ocidentais, o exercício do poder sempre se formula no direito.” (FOUCAULT, 1999, p. 84).

Não curioso que Lerner (2019), ao observar o processo de subordinação sexual ainda nas sociedades arcaicas, volte sua análise aos conteúdos dos antigos códigos (Hamurabi, Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Leis de Han, etc.). Lerner (2019) ao verificar a institucionalização da subordinação sexual das mulheres nos mais antigos códigos de leis, era necessária a cooperação das mulheres nesse processo, de modo que “dominação é mitigada por obrigações mútuas e direitos recíprocos” (LERNER, 2019). Nesse tipo de relações jurídicas, que a autora designa dentro de um processo de “dominação paternalista”, as mulheres são distribuídas em categorias de direitos e obrigações dentro da estrutura de Estado – as castas do pensamento de Deleuze e Guattari: a esposa, a concubina, a escrava. Nesse sentido:

Assegura-se essa cooperação por diversos meios: doutrinação de gênero, carência educacional, negação às mulheres do conhecimento da própria história, divisão de mulheres pela definição de “respeitabilidade” e “desvio” de acordo com suas atividades sexuais; por restrições e “coerção total; por meio de discriminação no acesso a recursos econômicos e poder político e pela concessão de privilégios de classe a mulheres que obedecem. (LERNER, 2019).

Essa cooptação da colaboração das mulheres em sua própria sujeição é igualmente verificada na idade medieval. Silvia Federici (2017) aponta como a população era incitada a denunciar suspeitas de bruxaria na idade Média. Não somente homens, mas mulheres – vizinhas, parteiras, amigas³² –, eram estimuladas a ficarem atentas e delatarem qualquer sinal de desvio por parte de qualquer de outras mulheres. Como já dito, o poder déspota centralizado é incapaz de produzir vigilância ininterrupta para todas as indivíduos do *socius*, de modo que dependia da vigilância pública, realizada por cada uma e cada um. Não surpresa, Federici (2017, p. 176) conta como, a partir dos séculos XVI e XVII, foram formulados diversos estatutos para assegurar “novas formas de vigilância para assegurar que as mulheres não interrompessem a gravidez”, de modo que até mesmo hospedar uma mulher grávida solteira era ilegal. Tais medidas culminaram no maior processamento e execução de mulheres “por infanticídio do que

³² Não curioso que a palavra inglesa *gossip* (fofoca) outrora significava “amiga” na idade Média, e passou a ter conotações depreciativas. (FEDERICI, 2017).

por qualquer outro crime, exceto bruxaria” (FEDERICI, 2017, p. 176).

Dessa forma, temos que o regime social despótico-bárbaro opera técnicas de captura, que estabelecem a apropriação dos corpos e instituem relações de servidão, em paralelo a técnicas jurídicas, que garante a cooperação dos corpos na sua própria sujeição dentro da estrutura burocrática do estado, distribuindo-os em castas. Ora os corpos são investidos por esse regime maquínico por meio de sua objetificação, a sua captura através de tecnologias de apreensão da morte e violência; ora por meio da sua cumplicidade, na medida que incorporam as identidades jurídico-sociais e passa a compor a estrutura burocrática da cidade.

Novamente apresento um modelo representacional sugerido para o modo de funcionamento dessa máquina social de captura e estriamento dos corpos na pirâmide dos Estados-cidade.

Figura 3 – Esquema de funcionamento da máquina despótica bárbara



Fonte: Elaborada pelo autor.

Inspirado agora nas representações gráficas de buracos negros, e nas alterações que seu campo gravitacional implica no tecido espaço-tempo, aqui temos um ponto transcendente que se destaca do fluxo territorial, e passa a servir como *singularidade*³³ para acumulação dos fluxos: o significativo despótico fálico. Essa força significativa captura os fluxos que, na máquina territorial, corriam sobre o corpo pleno da terra, e os fazem correr sob o corpo pleno do déspota, que insere sua marca em um processo de sobrecodificação. Quanto mais acumula fluxos e registros, mais denso fica o corpo do déspota, aumentando o seu campo gravitacional e garantindo, conseqüentemente, a captura de mais e mais fluxos.

³³ Esse é um termo que a física quântica usa para denominar o ponto central dos buracos negros, onde se concentra toda a sua massa, com densidade infinita.

Os fluxos, assim, são organizados em pares burocráticos no curso dos vários anéis que se formam na extensão dessa pirâmide. Cada um inserido em uma trama de subjetivação que implica uma negociação de direitos e obrigações. Enquanto o fluxo vertical, que leva ao déspota, é marcado por sua violência e medo, o horizontal é composto por relações de cumplicidade e cooperação entre as sujeitas. Em uma direção, temos corpos objetificados por meio de técnicas de apropriação e subordinação de suas funções produtivas, enquanto na outra, temos a sua subjetivação, atravessada por técnicas burocráticas do direito.

Como veremos posteriormente, o funcionamento da máquina despótica-paranoica manterá sua atividade nas formações sociais seguintes, mas como um dos polos de funcionamento da máquina capitalista. Curioso que estava em uma de minhas sessões de análise recentes e uma situação da minha vida me fez conectar justamente com os termos de funcionamento do regime despótico. Todo o meu período escolar, talvez como qualquer LGBT das gerações Y para trás³⁴, foi bastante assustador e traumático. Não em razão da dinâmica disciplinar e rígida da instituição escolar, que até me traziam certa segurança e conforto, mas em razão da homofobia. Como já contei acima, desde muito novinho, sendo uma criança afeminada, sofri bastantes intimidações e assédios pelo meu modo de me portar, especialmente dentro da escola. Tal qual os “invertidos” da idade média, minhas condutas não pareciam corresponder às expectativas sociais. Assim, esse descompasso entre o lugar que eu deveria ocupar e a minha performance de gênero gerava um rechaço constante, e produziu em mim um absoluto fechamento e introversão. Como qualquer coisa que eu fizesse – desde andar até conversar e interagir com as demais – implicaria em alguma forma de violência para mim, preferi apagar tudo em mim para sobreviver àquele espaço. Ia e voltava da escola sozinho, sem conversar com ninguém, apenas respondia às professoras e à funcionária da biblioteca – local onde eu me escondia durante os intervalos. Restringia ao máximo os meus “trejeitos”, chegando a andar quase como um robô em algum momento.

As violências da homofobia produziam em mim um medo terrível, aos moldes da captura despótica, e me constituíram em um processo de quase absoluta *objetificação*. Não existia um “Thiago” na escola, apenas um fantasma, até que alcancei as 5-6^a séries, quando me deparei com uma novidade na organização didática: trabalhos em grupo. É provável que houvesse trabalhos em grupo antes da 6^a série, mas, até onde me recordo, eles restringiam a

³⁴ Trata-se de gerações que não viveram os efeitos da luta por liberação sexual nos anos 70-90, e consequentemente experienciaram um regime homofóbico mais rígido. A geração Z – nascidos a partir de 1995 até aproximadamente 2010 – e as seguintes, apresentam uma experiência menos violenta e rígida com relação à sexualidade e à identidade de gênero.

atividades rápidas dentro de sala de aula ou eu acabava pedindo para fazê-los sozinho. Nada que me tirasse do lugar de conforto de isolamento. Contudo, naquele momento os trabalhos eram mais complexos, que implicavam divisão de tarefas, organização entre as integrantes. Logo os grupinhos da sala se formaram, presumidamente em torno das afinidades já construídas e, por óbvio, com frequência eu ficava sem grupo, e teria que fazer o trabalho precisamente com o grupo de meninos que mais me assediavam. Diante desse verdadeiro suplício que era ter de conversar com os meus já constituídos algozes, precisei tratar de organizar outra forma de estar ali – *subjetivar-me* de outra forma. Foi aí que percebi ter algo que poderia ser negociado: minhas boas notas. Como já disse, sempre fui um bom aluno e nesse momento, ao invés de me esconder, precisava me destacar por meio das minhas boas notas, e conseguir minimamente fazer parte de grupos que não eram assustadores. Passei a ser aquele que basicamente levava os trabalhos em grupo nas costas, juntando as partes, fazendo os fechamentos e garantindo boas notas não somente para mim, mas para as demais integrantes do grupo. Logo consegui entrar em um grupo de meninas que sentavam mais a frente na sala. Não era como se fossem minhas amigas, mas existia um *pacto* implícito ali: “vocês não me encham o saco, e eu ajudo a fazer um bom trabalho para a disciplina”. Curioso que, ainda hoje, guardo resquícios de alimentar as relações que constituo através do oferecimento de “serviços”.

Não é por acaso que relaciono a dinâmica de inteligibilidade de gênero com o funcionamento da máquina despótica ao contar meu relato acima. Se olharmos por cima a pirâmide que apresento na Figura 3, ela se assemelhará ao esquema que apresentei na **Error! Reference source not found.** para a gramática butleriana. Entretanto, novamente parece haver algo que escapou as análises da autora e, é nesse sentido, que pretendo avançar nas suas contribuições.

2.3 Produção e (des)subjetivação: a máquina abstrata capitalista

A formação despótica atravessa a idade antiga e medieval, começando a demonstrar uma perda de impulso na composição da modernidade. A possibilidade de efetiva sujeição dos corpos passa a ser relativizada com o desenvolvimento das novas técnicas de expansão da produção mercantil. Segundo Foucault, (1999), os processos de explosão demográficos, de elevação geral do nível de vida, de multiplicação das riquezas e das propriedades, exigiram uma transformação profunda das técnicas de controle e vigilância populacional, as quais passaram a ser insuficientes para reger o corpo econômico e político, bem como a vida da população. Seria necessária a estruturação de um domínio mais eficaz e eficiente na perspectiva da economia e

da política.

Sabemos que a máquina despótica tenta a todo custo conter os fluxos e redirecioná-los a si, através da sobre-codificação. Conforme Deleuze e Guattari (2010, p. 261), a máquina despótica tem “o horror aos fluxos descodificados, fluxos de produção, mas também fluxos mercantis de troca e de comércio que escapariam ao monopólio do Estado, ao seu esquadramento, à sua rolha”. Entretanto, com o desenvolvimento da economia mercantil moderna, o déspota já não consegue mais conter os fluxos dentro dos muros das suas cidades ou seus feudos, ou aqueles fluxos que sempre escaparam não podem mais ser ignorados. A figura do comerciante aparece como aquele que atravessa para fora dos muros do reino, e constitui novas relações econômicas. O que fazer com esses fluxos descodificados e desterritorializados?

Fluxo de propriedades que se vendem, fluxo de dinheiro que escorre, fluxo de produção e de meios de produção que se preparam na sombra, fluxo de trabalhadores que se desterritorializam: será preciso o encontro de todos estes fluxos descodificados, sua conjunção, a reação de uns sobre os outros, a contingência deste encontro, desta conjunção, desta reação que se produzem uma vez, para que o capitalismo nasça e que o antigo sistema encontre a morte que lhe vem de fora, ao mesmo tempo em que nasce a vida nova e em que o desejo recebe seu novo nome. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 297).

Surge então a máquina abstrata do capital, que opera não mais a partir da codificação dos fluxos, mas sob a variação desses fluxos, sua velocidade. Dessa forma, não é mais um risco que os fluxos corram descodificados para fora dos muros do Estado, pelo contrário, é tarefa da máquina moderna a descodificação dos fluxos sob o corpo pleno do capital-dinheiro. Dessa forma, ela opera a constante descodificação e a desterritorialização dos fluxos, remetendo todos eles a uma quantidade abstrata divisível: o capital. O capital não se preocupa em codificar, mas em descodificar; uma descodificação generalizada. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Assim, ao contrário das máquinas sociais precedentes, a máquina capitalista é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social. No dinheiro, ela substituiu a própria ideia de código por uma axiomática das quantidades abstratas que vai sempre mais longe no movimento da desterritorialização do *socius*. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 51).

Mas que operação miraculosa é essa que o capital realiza? No momento em que a moeda aparece como equivalente geral, não mais remetida a um determinado déspota, ela pode equivaler a toda e qualquer unidade ou valor a si. Não há nada que não seja quantificável em termos monetários, e por consequência, completamente descodificado. A abstração se tornou

independente de qualquer relação com o material, chegando ao ponto de ser motriz de si própria: dinheiro engendra dinheiro, valor gera mais-valia. Trata-se do que Deleuze e Guattari (2010) chamam da nova-nova-filiação, operada pelo capital industrial, ao lado do capital comercial e financeiro, que vão operar uma nova-nova-aliança. Essa nova aliança que trata de realizar uma constante ampliação dos limites do mercado, eis que essa é sua forma de extração de mais-valia. A máquina capitalista desterritorializa, vai até os confins do universo para encontrar novos mercados que possam operar segundo a sua lógica abstrata; a axiomática capitalista. Dessa forma, o capital “desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53).

É nesse sentido que Deleuze e Guattari (2010) dizem que se instaura a era do cinismo. Já não opera mais pelo primitivo sistema da crueldade ou pelo terrível sistema despótico. Pouco importa a origem dos fluxos, pouco importa o modo como foram extraídos; se o produto foi produzido por mão de obra escrava ou por “trabalhadores livres”; se financiam-se ações de proteção da floresta amazônica ou a guerra do Afeganistão. O que interessa ao capital é a circulação de mercadorias, de trabalhadores, de moeda, de renda, de corpos.

Entretanto, a desterritorialização efetuada pelo capitalismo não é absoluta, eis que essa implicaria no agenciamento de linhas de fugas³⁵ que desconstituíram por completo sua maquinaria e suas operações. A máquina precisa substituir os códigos anteriores por sua axiomática contábil abstrata, de modo a garantir o refluxo produtivo de volta para si, bem como sua extração. Deleuze e Guattari (2010) afirma, assim, que o capitalismo se aproxima da esquizofrenia, já que ambos operam, ao *nível molecular*, sob linhas de fuga, avançando os limites constituídos. Entretanto, enquanto a esquizofrenia opera deslocamentos dos limites, com uma tendência ao absoluto, o capitalismo esconjura tal tendência, operando sempre avanços relativos desses limites e imprimindo a sua própria axiomática sobre os fluxos. No limite, a esquizofrenia é precisamente o limite do capitalismo, seu risco de desconstituição:

É que o capitalismo, como vimos, é efetivamente o limite de toda sociedade, uma vez que opera a descodificação dos fluxos que as outras formações sociais codificavam e sobrecodificavam. Porém, ele é seu limite ou cortes relativos, porque substitui os códigos por uma axiomática extremamente rigorosa que mantém a energia dos fluxos num estado ligado sobre o corpo do capital como *socius* desterritorializado, mas que é também mais implacável do que qualquer outro *socius*. A esquizofrenia, ao contrário, é realmente o limite absoluto, que faz passar os fluxos em estado livre sobre

³⁵ Linha de fuga é um conceito utilizado por Deleuze e Guattari no curso de toda a obra *Capitalismo e esquizofrenia*. Corresponde ao movimento de desvio e escape à estrutura rígida e determinante do *socius*, que cria novas possibilidades e abre caminhos para outras formas de vida e de pensamento. Desse modo, são entendidas como força de transformação e de criação, que rompem com lógica dominante do poder e cria espaços para a experimentação e a diferença.

um corpo sem órgãos dessocializado. Portanto, pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite exterior do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos imanentes que não para de reproduzir numa escala ampliada. O que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 326).

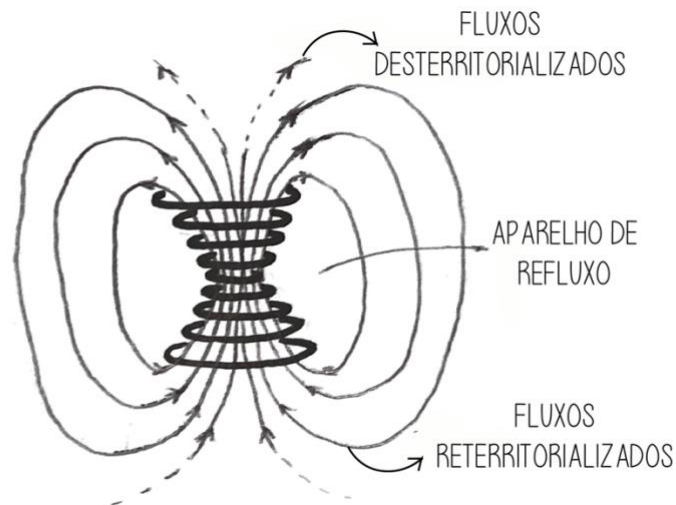
A máquina capitalista, desse modo, efetua-se na circulação de dois polos de tendências: uma paranoica e outra esquizoide. O polo paranoico segue operando segundo as ordens biunívocas dos conjuntos molares, enquanto o poder cada vez mais se vê investido sob e por meio de forças moleculares, no polo esquizoide. Percebe-se que o capitalismo não vai abandonar as suas operações paranoico-despóticas, mas apenas atualizá-las para atender às formas modernas de organização social. Sem o polo paranoico, a máquina capitalista jamais conseguiria operar a reterritorialização das forças e garantir o seu refluxo.

O corolário desta lei é o duplo movimento de descodificação ou da desterritorialização dos fluxos e da sua reterritorialização violenta e factícia. Quanto mais a máquina capitalista desterritorializa, descodificando e axiomatizando os fluxos para deles extrair a mais-valia, mais os seus aparelhos anexos, burocráticos e policiais reterritorializam à força, enquanto vão absorvendo uma parte crescente de mais-valia. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53).

No ponto de vista da produção subjetiva, os polos paranoico e esquizoide operam processos distintos e complementares entre si. O polo paranoico, seguindo seu modo de produção a partir de uma ordem central, estabelece processos de subjetivação, produz e sujeita indivíduos, a partir dos seus moldes, das identidades, das cidadanias, das *classes*: uma *sujeição social*; por outro lado, o polo esquizoide, que opera em fluxos de *quantas*, já não precisa mais de “sujeitas individuadas”, eis que percebidas como cifras, e por isso agencia processos de dessubjetivação, produzindo “homens-máquina”, através de suas modulações, de trocas flutuantes, do controle: uma *nova servidão maquínica*. Deleuze e Guattari (1997) pontuam a diferença entre a servidão dos Estados imperiais e essa nova servidão, própria dos Estados-nação modernos, em termos que aquela operava por meio da sobrecodificação de fluxos já codificados, enquanto essa se presta a “organizar conjunções de fluxos descodificados como tais” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 148).

Escolho aqui apresentar a minha sugestão de representação gráfica para a máquina capitalista antes de adentrar as técnicas de funcionamento de cada um de seus polos, de modo a conduzir a compreensão de cada um de seus modos de investimento sobre os corpos:

Figura 4 – Esquema de funcionamento da máquina abstrata capitalista



Fonte: Elaborada pelo autor.

Dessa vez, usei de inspiração as representações para buracos de minhoca da física quântica para apresentar o esquema de funcionamento da máquina abstrata capitalista. Esse evento de deformação do espaço-tempo implica na formação de um túnel gravitacional capaz de conduzir objetos de um lado a outro da própria estrutura temporal e espacial. No esquema que apresento, o polo paranoico é representado pelo núcleo gravitacional que implica na conjunção dos fluxos, remetendo-os sempre a um refluxo à própria máquina. Os fluxos que por ali atravessam sempre seguem a mesma direção – de baixo para cima – seguindo a dinâmica biunivocizante da máquina despótica. Entretanto, ao contrário da máquina despótica que implica a sobrecodificação dos fluxos, aqui o polo paranoico capitalista induz a axiomatização dos fluxos. Ele não se alimenta pelo acúmulo de fluxos e códigos, mas pela velocidade de fluxos que por ele atravessam. Nesse sentido, ele se articula com o outro polo, o esquizoide, que trata de operar a condução dos fluxos desterritorializados cada vez mais para fora da máquina, até os confins do mundo. Quanto maior a velocidade dos fluxos que atravessam esse campo gravitacional, maior a capacidade de atração dos fluxos que percorrem livremente fora de seu horizonte de eventos. Dessa forma, ao lado dos fluxos constantemente reconduzidos à máquina, em um processo de refluxo contínuo cada vez em maior velocidade, temos também a introdução de novos fluxos desterritorializados, que passam a ser inseridos no campo gravitacional da máquina capitalista: sua axiomática. As linhas horizontais do campo gravitacional, seguem operando seus processos de subjetivação, compondo o polo paranoico, instituindo e organizando as identidades. Contudo, como tudo que importa à máquina é a passagem de fluxos, tudo é reduzido a isso: velocidade de fluxos. Ainda que existam operações de subjetivação identitárias nucleares, para esse campo gravitacional faminto, o único alimento que importa é

mais e mais fluxos, em processos de dessubjetivação.

De modo a entender o funcionamento das técnicas sobre os corpos nesses dois polos, passo a recorrer às contribuições acerca da biopolítica desenvolvidos por Foucault, notadamente nas obras *Vigiar e punir* (2010), *História da sexualidade I* (1999), *Em defesa da sociedade* (2005), *Segurança, território e população* (2008b) e *Nascimento da biopolítica* (2008a). Deleuze e Guattari ainda que apontem para algumas pistas para o funcionamento das máquinas técnicas nessa nova máquina social capitalista, suas análises se direcionam com maior intensidade à compreensão da sua axiomática.

De plano, há de se pontuar que a minha tentativa de aproximar as contribuições teóricas dos autores, por mais bem intencionada, vai estar repleta de inconsistências decorrente das diferenças metodológicas e de gramática entre eles. Entretanto, assim como diversas vezes os autores comentaram e debateram entre si, a partir dos aportes teóricos de cada um, proponho a apresentar algumas aproximações.

2.3.1 O polo paranoico: subjetivação em defesa do corpo-naç(são)

Farei uma breve digressão para delinear o trabalho de Michel Foucault acerca da biopolítica e do biopoder, para então articulá-lo com a gramática deleuze-guattariana. O autor, ao analisar as formas de exercício do poder sobre os corpos na era medieva e na modernidade, vai apontar por algumas mudanças de paradigma, que evidenciam a passagem de um regime da soberania para uma biopolítica. Conforme Foucault (2010), o corpo humano e as forças de trabalho, até a Idade Média, não possuíam a mesma utilidade nem o valor de mercado que lhes são conferidas em uma sociedade industrial. Argumenta que esse certo "desprezo" pelo corpo acompanha uma atitude semelhante no tocante à morte, como visto nas práticas de exercício do poder soberano. A morte estava muito mais próxima da vida social no período histórico medievo, o que a fazia mais aceitável e presente, inclusive por meio da sua ritualização. "Com a passagem de um mundo para o outro, a morte era a substituição de uma soberania terrestre por uma outra, singularmente mais poderosa; o fausto que a acompanhava era da ordem do cerimonial político" (FOUCAULT, 1999, p. 130).

Assim, com o fim do período medieval-soberano, começaram a desaparecer os rituais que acompanhavam a morte, e essa passou a ser cada vez mais privatizada, individualizada, consequentemente o luto restrito e higienizado. A dimensão mais valorizada, a partir de então, é a *vida*. E como seria possível controlar a vida?

O confisco deixou de ser a principal forma de atuação do poder, passando a ser "somente

uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhes são submetidas” (FOUCAULT, 1999, p. 128). O direito de morte, então, desloca-se em prol de um poder para gerar a vida e direcioná-la segundo seus ditames.

Assim, “pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1999, p. 130). Agora, é na vida que o poder estabelece seus pontos de fixação, sendo a morte o seu limite. O objetivo não é mais decidir sobre a morte, mas gerir a vida. O foco da política passa ser a vida, sua produção e gestão.

De acordo com Foucault, a partir do século XVII, esse poder sobre a vida se desenvolveu em duas formas principais: a primeira delas “centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (FOUCAULT, 1999, p. 131) enquanto a segunda, já na segunda metade do século XVIII, “centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos”, (FOUCAULT, 1999, p. 131) como a reprodução, o nascimento e a mortalidade, a saúde, a longevidade. Trata-se do que o autor chama, respectivamente, de poder disciplinar e de biopoder.

Importante mencionar que o aparecimento de novas formas de exercício do poder não suplanta o exercício do poder soberano, mas integram-no de forma complementar, se ramificando por entre os espaços de liberdade social.

Os corpos deixam de ser espaços de retenção da vida, e passam a serem entendidos como espaço de produção da vida. Vida essa que precisa ser direcionada e encapsulada para atender aos critérios de produção mercantil. Essa é a atividade primordial da máquina capitalista, fazer fluir fluxos de vida.

Foucault (1999; 2005) aponta, ainda, que sexo e sexualidade seriam dispositivos paradigmáticos por excelência para exercício do poder sob a vida, eis que se trata de um meio de acesso à vitalidade do corpo social. Segundo o autor (2005, p. 137-138): "o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. [...] Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações."

Assim, em Foucault, temos o exercício do poder sobre a vida por dois modos – a disciplina e o biopoder – sendo que passo a correlacionar o primeiro ao polo paranoico da

máquina capitalista em Deleuze e Guattari.

Como visto, o modo despótico-paranoico de efetuação do poder era através da captura, da subtração, da sobrecodificação, e tais técnicas de controle precisaram ser atualizadas com e pelo desenvolvimento da axiomática capitalista. Na sociedade disciplinar, o terrível braço soberano abre espaço para técnicas de sujeição mais sutis, mas não menos violentas, instauradas por meio da vigilância e do olhar hierárquico. A disciplina suplanta o castigo. Importa ressaltar que, dentro da gramática foucaultiana, o autor trata o poder disciplinar como uma forma de poder que opera por ruptura às formas soberanas de dominação, ainda que de forma complementar, focando em suas diferenciações. Aqui proponho colocar essas modalidades lado a lado, como faces do polo despótico-paranoico da máquina capitalista, em razão dos seus modos de funcionamentos bastante semelhantes, como veremos. Faço isso em atenção às considerações apresentadas por Deleuze no texto *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* (2010), as quais fazem referência direta ao trabalho de Foucault e interrelacionam os modos de agenciamento social nas sociedades soberanas, nas sociedades disciplinares e nas sociedades de controle.

Foucault (2005) ressalta que a disciplina, centrada no corpo individual, visa separá-lo, alinhá-lo, colocá-lo em série e em vigilância. Esse modo de exercício do poder, desenvolvido a partir do final do século XVII e no decorrer do século XVIII³⁶, individualiza as multiplicidades, homogeneiza as diferenças, e para tal precisa corrigir, compensar, frear, anular os fluxos que tendem a escapar. São desenvolvidas técnicas para domesticar e adestrar o corpo social de modo a reduzir os desvios da norma, garantindo corpos dóceis para o trabalho produtivo. Assim, se presta a produzir/ajustar corpos conforme os interesses específicos de extração do seu potencial produtivo, assim como neutralizar sua capacidade de trânsito político.

As técnicas disciplinares pretendem realizar a atividade de reger a multiplicidade humana da maneira mais econômica possível. Isso significa que, antes mesmo da ocorrência do desvio da norma, o poder precisa fazer-se presente – simbólica ou efetivamente – por meio da vigilância e adestramento. Constitui-se uma nova anatomia política, nas palavras de Foucault (2010, p. 91), na qual o corpo não é mais alvo de sofrimento, mas apenas sua representação: “a lembrança de uma dor pode impedir a reincidência, do mesmo modo que o espetáculo, mesmo artificial, de uma pena física pode prevenir o contágio do crime”.

³⁶ Ainda que Foucault ressalte a prevalência do regime disciplinar até meados do século XVIII, abrindo espaço para uma “biopolítica” *stricto sensu* na segunda metade desse século, os autores Hardt e Negri (2001) pontuam que o modelo da disciplina perdura até o final do capitalismo industrial – final do século XIX e início do século XX, com o desenvolvimento da especulação financeira. Pode-se dizer que a disciplina perdurou durante o curso da modernidade, abrindo espaço para outras formas de controle social na chamada “pós-modernidade”.

Assim, Foucault (2010) afirma que a disciplina, centrada no corpo individual e na sua individuação, opera segundo três técnicas primordiais: a *vigilância hierárquica*, a *sanção normalizadora* e o *exame*.

Como primeira técnica de controle disciplinar, temos a *vigilância hierárquica*. A vigilância ininterrupta, antes impossível para o poder soberano, que renovava seus efeitos no brilho de cada demonstração singular, torna-se possível com o desenvolvimento de tecnologias do urbanismo e da óptica. Trata-se de um “diagrama de um poder que age pelo efeito de uma visibilidade geral” (FOUCAULT, 2010, p. 165). Segundo Foucault (2010), a arquitetura passa a ser usada não apenas para ser vista e exibida, mas para fazer visíveis os corpos que nela se encontram, e desse modo, conduzi-los a determinados modos de ser e agir.

Assim, essa forma de poder tem notadamente instituições intrínsecas ao seu desenvolvimento: as escolas, as prisões, os hospitais, as fábricas, o exército, etc. (FOUCAULT, 2010). Corresponde a um poder que pretende esquadrihar, ou estriar, ao máximo todos os espaços sociais, determinando a ocupação específica de cada corpo na trama social. Levanta muros, constitui cercamentos, estabelece limites de circulação, de modo a conduzir as sujeitas precisamente aos seus lugares designados. A disciplina, assim, trabalha diretamente com a produção espacial, a qual tem a função tanto de demarcar os espaços possíveis para ocupação dos corpos, quanto desarticular qualquer objeção com a ordem estabelecida. Pretende-se “anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável, perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração” (FOUCAULT, 2010, p. 138).

É nesse sentido que Foucault apresenta o paradigma do panóptico, desenvolvido por Jeremy Bentham (FOUCAULT, 1999b). O panóptico é essa estrutura arquitetônica de aparência de vigilância integral. Os espaços são segmentados ao redor de um círculo, de forma que não conseguem se ver reciprocamente, mas apenas uma torre central. Somente de dentro da torre é possível, virtualmente, se enxergar tudo feito nos espaços delimitados. Entretanto, não é possível enxergar o interior da torre por parte dos enquadramentos. Isso gera na indivíduo a sensação de constante observação e vigilância. Mesmo que a torre esteja vazia, a possibilidade de ter alguém ali observando, gera uma repressão da desordem no confinado. O esquema disciplinar trabalha justamente com a expansão contínua de tais espaços de vigilância.

Tais técnicas de vigilância são ainda combinadas com o que Foucault chama de *sanção normalizadora*, ou castigo disciplinar. Como dito, na modernidade, o controle das indivíduos e dos fluxos não mais privilegia o uso do terror e da lei, mas técnicas mais sofisticadas de exercício de poder sobre os corpos. A lei soberana dá lugar à norma disciplinar. No lugar de

técnicas corporais que causam dor física, é instaurado um sistema de gratificação-sanção, que permite beneficiar aqueles que atenderam às expectativas da norma, e penalizar aqueles que desobedeceram. O objetivo da disciplina não é precisamente punir o desvio, mas corrigi-lo, reconduzi-lo à norma, por um sistema de aprendizado intensificado e repetitivo da norma. Trata-se, assim, de um poder que esquadrinha, qualifica e reprime todo um conjunto de comportamentos que outrora escapavam à soberania:

Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações. Trata-se ao mesmo tempo de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta, e de dar uma função punitiva aos elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar: levando ao extremo, que tudo possa servir para punir a mínima coisa; que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora. (FOUCAULT, 2010, p. 171-172).

Como pode-se perceber, não somente o espaço é organizado, mas também o tempo. O poder disciplinar estabelece a realização das atividades designadas em horários meticulosamente definidos. A regulação do tempo é, então, uma técnica de disciplinamento e treinamento das indivíduos, bem como de ordenação destas no espaço. O poder disciplinar, por meio de todas essas demarcações e separações, passa a tratar o controle de maneira independente para cada indivíduo. Como um relógio que recomeça todas as vezes que se aperta o botão de resetar, a disciplina, repete sobre os corpos das indivíduos, os mesmos mecanismos de determinação. É nesse sentido que Foucault diz que esse é um poder individualizante.

Por fim, temos o *exame* como técnica disciplinar que combina ferramentas de vigilância e de normalização. Trata-se de uma técnica ritual – exercida por meio dos procedimentos de visita, inspeção, provas – que expõem constantemente a indivíduo ao poder e as classifica como “normais” ou “anormais” segundo suas qualidades, competências, aptidões. O exame permite a produção de registros documentais que captam e fixam as indivíduos em um campo de comparação inerente ao regime disciplinar. É necessário (d)escrever objetivamente as indivíduos para então mensurar, medir e compará-las segundo séries de critérios, médias, graus de normalidade. Trata-se de uma operação de captura, sem precisar emitir sinais de força. Esse dispositivo possibilita a diferenciação das indivíduos umas em relação às outras, ao mesmo passo o treinamento e adestramento dessas para que atendam uma base mínima da norma, em um contínuo processo de *normalização*. Nas palavras de Foucault, o dispositivo do exame, e a

consequente documentação descritiva das sujeitas, opera uma dupla função:

a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços “específicos”, como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa “população”. (FOUCAULT, 2010, p. 182).

Nas palavras de Foucault (2010, p. 177), o poder disciplinar “manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam”. Ou seja, a disciplina opera uma dupla função na máquina social: homogeneiza ao passo que individualiza. Organiza as sujeitas em uma estrutura hierárquica segundo suas qualidades e aptidões, ao passo que as constitui segundo um modelo estabelecido de “excelência” e “normalidade”, que reduz o seu campo de ser e agir.

Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais. (FOUCAULT, 2010, p. 177).

Assim, por um lado, temos o conjunto de técnicas disciplinares de subjetivação instituído compondo um regime de racionalização da produção social e sua subsequente massificação, que funcionam de maneira correlata aos métodos de produção industrial denominados taylorismo e fordismo. Os autores Michael Hardt e Antonio Negri, em *Império* (2001), pontuam que “a sociedade tornou-se fábrica”, remetendo à produção subjetiva nas sociedades disciplinares. Os autores comentam que o objetivo, fracassado, das formas disciplinares de produção era “permeiar inteiramente a consciência e o corpo dos indivíduos, ao ponto de tratá-los e organizá-los na totalidade de suas atividades” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 43). Dessa forma, tinha-se como modelo biopolítico um trabalhador universal, permutável e descartável em qualquer nível e localidade da produção global:

Junto com o processo de descolonização e a descentralização de fluxos, um terceiro mecanismo acarretou a difusão das formas disciplinares de produção e governo pelo mundo. [...] O modelo ideológico projetado a partir dos países dominantes (particularmente dos EUA) consistia em regimes salariais fordianos, métodos taylorianos de organização de trabalho, e um Estado de bem-estar social que seria modernizador, paternalista e protetor. Do ponto de vista do capital, o sonho desse

modelo era que todo trabalhador, suficientemente disciplinado, fosse permutável no processo produtivo mundial - uma sociedade-fábrica global e um fordismo global. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 268).

Lado outro, temos a individualização das sujeitas, que se estabelece em um processo de sujeição, na qual cada uma é percebida como sujeita individuada, que carrega a culpa e a responsabilidade pela sua correspondência à norma. A sujeita paradigmática do regime disciplinar corresponde à sua própria déspota. O processo de sujeição produz os diversos duplos de identidades que compõem a máquina social capitalista e a fazem funcionar: operária-patroa, mulher-homem, doente-sã, estudante-professora, criança-adulta, anormal-normal. Por sua vez, em um processo de servidão, esse poder constitui um corpo social homogêneo – a nação – composto por objetos descritíveis e mensuráveis, que permite o exercício do poder de maneira política e economicamente mais eficaz. Todas operam como peças dessa pirâmide hierarquicamente organizada.

Nesse mesmo sentido, Deleuze afirma que a sociedade disciplinar, de maneira semelhante ao regime despótico, se efetua por meio de duas operações: a individuação e a massificação; ou, em outros termos: *sujeição* e *servidão maquínica* – que não se confunde com uma *nova servidão maquínica* que introduzi anteriormente e explicarei a seguir. Nas palavras do autor:

As sociedades disciplinares têm dois pólos: a assinatura que indica o indivíduo, e o número de matrícula que indica sua posição numa massa. É que as disciplinas nunca viram incompatibilidade entre os dois, e é ao mesmo tempo que o poder é massificante e individuante, isto é, constitui num corpo único aqueles sobre os quais se exerce, e molda a individualidade de cada membro do corpo. (DELEUZE, 2010, p. 222).

Dentre os elementos sociais objeto de regulação do poder disciplinar, o que mais serve como ponto de apoio e articulação é a sexualidade (FOUCAULT, 1999). Se o objetivo era produzir corpos dóceis para o trabalho produtivo, era necessário que a reprodução sexual fosse extremamente esquadrihada e delimitada. Com o desenvolvimento das ciências e o conhecimento sobre o corpo no século XIX, todo e qualquer doença ou distúrbio tinha explicação, pelo menos em parte, em um desvio, um déficit ou um excesso na sexualidade (FOUCAULT, 1999). A medicina, a psiquiatria e, posteriormente, a psicanálise se tornam aliadas na produção de um poder-saber sobre os corpos e sobre a sexualidade.

Dessa forma, Foucault (1999) afirma que o dispositivo da sexualidade era exercido por meio de quatro diferentes modos: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer. Juntas, essas

técnicas cuidavam de controlar ao mesmo tempo que produziam as identidades, respectivamente, da mulher histórica, da criança masturbadora, do casal malthusiano e do adulto perverso. Todas essas técnicas compõem o conjunto de mecanismos que atuam sobre os corpos, não para reprimir a sexualidade, para conduzi-la a um coeficiente de qualidade “sexual” valorizado pelo *socius* produtivo. O objetivo, nesse momento, não é mais sujeitar o Outro, mas afirmar um “valor diferencial” da classe dominante – a burguesia³⁷ – que assegurasse a saúde da raça e conseqüentemente a manutenção do *status quo*.

A família, que já havia se tornado um elemento relevante para a estrutura de poder soberana, notadamente na relação de aliança (homem-mulher) e sanguinidade (pais-filhos), agora se apresenta como lugar central para a produção da sexualidade “saudável”, tornando-se o próprio panóptico disciplinar. Nas palavras de Foucault:

A célula familiar, assim como foi valorizada durante o século XVIII, permitiu que, em suas duas dimensões principais – o eixo marido-mulher e o eixo pais-filhos – se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo de sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos). Não se deve entender a família, em sua forma contemporânea, como uma estrutura social, econômica e política de aliança, que exclua a sexualidade ou pelo menos a refreie, atenuando tanto quanto possível e só retenha dela as funções úteis. Seu papel, ao contrário, é o de fixá-la e constituir seu suporte permanente. (FOUCAULT, 1999, p. 102).

Esse sistema de produção de valor diferencial na sociedade disciplinar, ao mesmo passo que produzia as sujeitas dóceis no interior das famílias e das instituições, servia como apoio para o racismo de Estado e eugenismo, eis que localizava patologicamente os desvios de comportamento em um sistema de perversão-hereditariedade-degenerescência. Isso é, os déficits ou os excessos dos fluxos na (re)produção social – as degenerescências – eram compreendidos como resultado de uma perversão sexual, que por sua vez tinha causa hereditária.

Foucault, assim, afirma:

[O] racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante [...], [recebeu] cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. Sem dúvida, o nazismo foi a combinação mais ingênua e mais ardilosa dos fantasmas do sangue com os paroxismos de um poder disciplinar. Uma ordenação eugênica da sociedade, uma estatização ilimitada, acompanhada pela exaltação onírica de um sangue superior; esta implicava, ao mesmo tempo, o genocídio sistemático dos

³⁷ Deleuze e Guattari (2010, p. 336) vão afirmar, que no limite, a burguesia seria “a única classe enquanto tal, na medida em que ela conduz a luta contra os códigos e se confunde com a descodificação generalizada dos fluxos”. Em oposição às castas do regime despótico, que operavam sob uma esquadrihada pirâmide de códigos rígidos – todos remetidos à sobre-codificação despótica. A burguesia é ao mesmo tempo aquela que orienta os padrões de subjetivação, mas o objeto desse mesmo regime. Igualmente mandante e servidora desse regime.

outros e o risco de expor a si mesmo a um sacrifício total. E a história quis que a política hitlerista do sexo tenha se tornado irrisória, enquanto o mito do sangue se transformava no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança. (FOUCAULT, 1999, p. 140).

Foucault explica:

[o poder de morte] apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; trava-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. (FOUCAULT, 1999, p. 129).

Dessa forma, o regime da soberania sobrevive, agora para garantir a saúde e a moral do *socius* moderno. O polo despótico-paranoico da máquina capitalista segue articulando sua política negativa sobrecodificante do terror, agora não em prol da manutenção do poder soberano, mas da vida da nação. Não se deixou de matar, pelo contrário, Foucault (2005) ressalta que nunca se matou tanto quanto em nome da vida, notadamente por meio do racismo de Estado.

Roberto Esposito, em *Bios: biopolítica e filosofia* (ESPOSITO, 2010), explica como a soberania se articula com a disciplina nas sociedades modernas, no que ele chama de “paradigma imunitário” da política nos Estados-nação. O autor se utiliza da metáfora Estado-corpo para compará-lo a um organismo vivo que depende do sistema imunológico para garantir a sua permanência.

A imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. Ao contrário de tudo o que pressupõe o conceito de biopolítica – entendido como resultado do encontro que *em certo momento* se dá nunca entre os dois elementos componentes – deste ponto de vista não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá fora das relações de poder. Olhada nessa perspectiva, a política não é senão a possibilidade, ou o instrumento, de conservar viva a vida. (ESPOSITO, 2010, p. 74).

Desta forma, tudo aquilo que escapa à ordem estabelecida é entendido como uma ameaça direta à vida da nação, e precisa ser aniquilado. Essa dinâmica de mostração e ocultamento de uma face “assassina” da biopolítica também é desenvolvida nos trabalhos de Giorgio Agamben (2010) e Achille Mbembe (2018), ao falarem de tanatopolítica e necropolítica, respectivamente.

O polo paranoico disciplinar não só constitui muros das suas instituições, mas principalmente fronteiras: fronteiras de Estado, fronteiras de corpos. O corpo do Estado,

delimitado em seu território, sua “pele”, e regido sob uma administração central se vê correlato ao corpo individual dos cidadãos, sendo que ambos precisam ser cuidados, defendidos, purificados. Trata de operar os corpos, reconduzindo-os à norma, ao mesmo tempo afastá-los do risco exterior de dissolução, que também pode ser interior. Assim, retomo a afirmação, o polo paranoico da máquina capitalista, compõe uma máquina de *subjetivação* dos corpos, que articula uma dupla operação: a normalização e docilização das indivíduos que compõem a população (a sujeição) e a constituição da identidade nacional (a servidão), que opera articulado com o regime da soberania.

É importante ressaltar que, é na sociedade disciplinar que temos a emergência precisamente das identidades, tanto aquelas tidas como “normais”, mas também as desviantes e degeneradas. Conforme apontado acima, na era medieval, os desvios eram compreendidos segundo as determinadas condutas, que precisavam ser proibidas e punidas. Na era moderna, com a ascensão do discurso científico e médico sobre aquele religioso e moralista, temos o surgimento das identidades degeneradas: o doente. John D'Emilio, em *Capitalism and the Gay Identity* (1983), afirma que o desenvolvimento do capitalismo possibilitou precisamente a emergência da identidade homossexual ou lésbica, sendo que essa se distingue de comportamento ou conduta homossexual. A possibilidade de circulação das pessoas dentro de um sistema de “livre trabalho” e a possibilidade de vida fora de uma unidade familiar heterossexual reprodutiva, permitiu a identificação com uma comunidade gay ou lésbica.

Entretanto, as identidades desviantes e degeneradas são definidas em oposição àquela tida como “normal” e que nem mesmo precisava de definição própria, eis que “natural”. Os próprios conceitos identitários de heterossexual e cisgênero, por exemplo, surgiram no seio dos movimentos sociais pela libertação sexual, como forma de desnaturalização dessas identidades sexuais hegemônicas.

A partir do apresentado, é possível concluir que as técnicas do dispositivo disciplinar não se prestam, propriamente, a marcar ou capturar/apropriar os corpos, como fazias os regimes anteriores, mas sim para enquadrá-los, contê-los, reconduzi-los à normalidade. A disciplina nada mais é que uma panela de pressão, que com suas paredes e fronteiras bem definidas, mantém todo o líquido dentro do seu interior, o qual se molda à suas paredes, até mesmo quando esquenta e vira vapor, na tentativa de escapar.

Preciado vai posteriormente analisar como os dispositivos disciplinares vão avançar sobre os corpos de modo progressivamente micropolítico, na medida que vão se desenvolvendo técnicas mais e mais moleculares e domésticas/veis de contenção dos corpos. O autor narra a evolução desses dispositivos somatopolíticos que vai desde os cintos antimasturbatórios e os

eletrovibradores do século XIX (PRECIADO, 2022), até a “ortopedia social” implicada na cartela de pílulas anticoncepcionais (a *dialpak*) ou do uso irrestrito de antidepressivos nos séculos XX e XXI (PRECIADO, 2018). Sempre importante ressaltar que a disciplina não desaparece com a progressão das tecnologias sobre os corpos no curso da história. Essa molecularização das técnicas biopolíticas vão prestar mais intensivamente aos anseios do segundo polo da máquina capitalista, a qual tratarei a seguir.

Como eu disse pouco acima, a disciplina escolar nunca foi exatamente um problema para mim, como fora para Butler, ao que consta. Em alguma medida, as paredes de contenção das salas de aula e o sistema de gratificação-sanção mais me serviam como um ponto de segurança diante dos horrores que a homofobia das e dos “colegas”. Mas existia um dispositivo que me afetava profundamente: os banheiros e vestiários. Como bem Preciado (2019, p. 1) aponta, banheiros são pequenas “cabines de vigilância de gênero [...] nas quais se avalia a adequação de cada corpo com os códigos vigentes de masculinidade e feminilidade”. Meu corpo era “delicado” demais para ocupar confortavelmente os banheiros masculinos, e obviamente os banheiros femininos me eram interditos. Durante o período da infância e adolescência, eu jamais ia ao banheiro durante os intervalos, de modo que eu sempre pedia às professoras para sair durante o período das aulas, me certificando que ninguém da turma também tinha saído para ir ao banheiro naquela hora. Levou a idade adulta, e talvez bem recentemente ainda, para que eu conseguisse ir ao banheiro público sem ativar vários pânicos. Usar o mictório, então... impossível até pouquíssimo tempo atrás. A arquitetura de separação de funções “mijar-de-pé-mictório/cagar-sentado-cabine”, como Preciado (2019) aponta até hoje me foi censurada e, mesmo hoje, atendo apenas em situações objetivamente práticas e com sérias críticas.

Lado outro, no tocante às tentativas de contenção e recondução a um modo de ser/estar mais normativo, definitivamente, o maior regime de disciplina empregado sobre meu corpo foi pela minha família, em especial por minha mãe. É curioso constatar que, mesmo com todas as várias interpelações violentas do mundo “externo”, o espaço que mais tentou acomodar meu corpo dentro dos padrões de gênero e sexualidade foi a minha própria casa. Quase que diariamente eu tive que escutar interpelações, ou comandos, como: “Homem não senta cruzando as pernas!”, “Você fala gesticulando demais!”, “Para que usar uma calça vermelha dessa?”, “Vai sair com esse lenço no pescoço mesmo?”. Consigo identificar até mesmo um sistema de gratificação-sanção estabelecido: “Ele é *delicado*, mas é tão bonzinho”, “Pelo menos não preciso me preocupar com a escola”, “Nunca me deu trabalho”, dizia(m). Sempre achei curioso o uso desse adjetivo “delicado”, que com frequência me era im(puta)do. Ao mesmo tempo que denotava uma certa fragilidade, algo que poderia quebrar com facilidade (meu

corpo), mas também levava um tom de constrangimento, de embaraço, um “assunto delicado demais” (novamente meu corpo). Por muito tempo – nem sei o quanto me desonerei disso ainda hoje – cuidei de tentar controlar minha voz, meu andar, meus movimentos, meus.... m(eu)s; e na impossibilidade de fazê-lo, criei um mecanismo de “compensação” pelas minhas *falhas*.

Nesse sentido, verificamos que o polo paranoico organiza os corpos segundo um sistema rígido de distribuição de categorias sociais – ou divisões de classes, como diriam Deleuze e Guattari³⁸. O objetivo do polo paranoico, com seus muros, seus enquadramentos, suas disciplinas, é garantir que os corpos ocupem determinados lugares sociais e garantindo mecanismo de recondução deles em caso de desvio. O dispositivo da disciplina, nesse sentido, avança nos modos de conformação dos corpos dentro da ordem social, quando comparado com o dispositivo da soberania na máquina despótica, uma vez que agora a máquina consegue operar não só na dimensão macro sob o território, mas também micropoliticamente sob cada indivíduo. Dessa forma, o funcionamento do polo paranoico segue operando segundo uma lógica biunivocizante, ou seja, operando os sujeitos em pares opostos, dentro da estrutura molar e rígida da forma-Estado.

Assim, o polo paranoico corresponde a um macrodispositivo que articula binariamente os corpos segundo suas identidades em oposições político-anatômicas definidas: estrangeira-nacional, inimiga-amiga, mulher-homem, negra-branca, homossexual-heterossexual, transgênera-cisgênera, latina/asiática/africana-europeia, doente-sã, ateia-cristã, bandida-honesta, mal-bom, feio-belo etc. Trata-se de uma *anátomo-política* dos corpos humanos (FOUCAULT, 1999), os quais são divididos, separados, hierarquizados, segundo suas diferenças sexuais, raciais, territoriais, estéticas. Suely Rolnik (2008, p. 208) afirma se tratar da produção de subjetividades governadas pelo princípio da identidade, a qual tomou forma entre os séculos XVII e XVIII.

Entretanto, a tarefa jamais foi integralmente bem-sucedida. Como afirmam Hardt e Negri (2001, p. 43), ainda que tenha fixados as indivíduos em instituições, a disciplina não teve êxito em consumi-los completamente, uma vez que os efeitos de suas técnicas ainda eram parciais, segundo “lógicas relativamente fechadas, geométricas e quantitativas”. A disciplina era incapaz de organizar as sujeitas na totalidade de suas atividades.

Byung-Chul Han, em seu livro *Sociedade do cansaço* (2015), pontua que o regime disciplinar é ineficiente pois ainda opera segundo uma dialética da negatividade. O mecanismo imunológico do Estado, ainda que produtivo e afirmativo internamente, não deixa de negar o

³⁸ Posteriormente, na análise do polo esquizoide, retomaremos esse debate com relação às classes, uma vez que Deleuze e Guattari (2010) pontuam que no fim, a única classe existente no capitalismo seria a burguesia.

estranho, afastar o Outro exterior. Segundo esse autor, a proibição disciplinar que produz o sujeito obediente pode representar um limite à produção capitalista.

A partir de determinado ponto da produtividade, a técnica disciplinar ou o esquema negativo da proibição se choca rapidamente com seus limites. Para elevar a produtividade, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo do poder, pois a partir de um determinado nível de produtividade, a negatividade da proibição tem um efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. [...] O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência. (HAN, 2015, p. 25).

Em outros termos, a máquina capitalista precisa avançar os seus limites sob os fluxos descodificados pelo Estado, mas também sobre os fluxos desterritorializados fora dos seus limites. É preciso não somente apreender e empreender a axiomática aos corpos no interior do *socius*, mas também avançar sobre todo e qualquer fluxo de desejo que circula. Torna-se necessária, de maneira complementar à disciplina, a operação do segundo polo da máquina capitalista: o polo esquizoide.

2.3.2 O polo esquizoide: dessubjetivação em produção-ingestão-consumo-excreção

Como já dito, o polo paranoico da máquina capitalista articula processos de subjetivação, que constituem sujeitas dóceis e produtivas aos anseios do capital. Tais dispositivos de subjetivação constituem o que Deleuze e Guattari chamam de *sujeição social* da máquina capitalista. A sujeição social é dependente de seu oposto complementar, que nesse regime capitalista é denominada uma *nova servidão maquínica*. Ressalto novamente que os autores não detalham precisamente as diferenças entre essas duas operações, de modo que recorro a Mauricio Lazzarato, que dedica alguns capítulos do livro *Signos, máquinas e subjetividades* (2014) a compreender tais conceitos de produção subjetiva.

De um lado, Lazzarato explicita que a sujeição social implica na produção de sujeitas que possam operar, comunicar, interagir com a máquina social em uma relação sujeito-objeto. Como já disto, a sujeição social corresponde ao processo que atribui às sujeitas uma identidade, um gênero, um corpo, de modo que sua interação com o mundo, os objetos, está mediada pela ação.

A sujeição fabrica um sujeito vinculado a um objeto externo (uma máquina, um dispositivo de comunicação, dinheiro, serviços públicos etc.), de que o sujeito *faz uso* e com o qual ele age. Na sujeição, o indivíduo trabalha ou se comunica com outro sujeito individuado via uma máquina-objeto, que funciona como meio ou mediação

de sua ação ou uso. A lógica “sujeito-objeto”, que constitui o modo de funcionamento da sujeição social, é uma lógica “humana, demasiado humana”. (LAZZARATO, 2014, p. 29).

Contudo, a sujeição social é apenas um dos modos de produção subjetiva do capitalismo, a qual opera em paralelo com esse outro processo denominado “nova servidão maquínica”, que se dá através da *dessubjetivação*. Cito Lazzarato:

Na servidão maquínica, o indivíduo não é mais instituído como um “sujeito individuado”, um “sujeito econômico” (capital humano, empresário de si mesmo) ou como um “cidadão”. Ao invés disso, ele é considerado uma engrenagem, uma roda dentada, uma parte componente do agenciamento “empresa”, do agenciamento “sistema financeiro”, do agenciamento mídia, do agenciamento “Estado de bem-estar social” e de seus “equipamentos coletivos” (escolas, hospitais, museus, teatros, televisão, internet etc.). (LAZZARATO, 2014, p. 28).

É nesse sentido que Deleuze (2010, p. 222) afirma que nas sociedades de controle, em oposição às sociedades disciplinares, os “indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’”. A axiomática capitalista opera por *quantas*, tais quantidades abstratas de comparação de grandeza, as quais tudo podem exprimir em cifras, independente de uma sobrecodificação. Pelo contrário, a máquina capitalista passa a operar precisamente descodificando os fluxos e desterritorializando-os. Lazzarato explica, assim, o tipo de relação que essa nova servidão maquínica articula:

[...] a servidão maquínica não se constringe com os dualismos sujeito/objeto, palavras/coisas ou natureza/cultura. O dividual não se opõe às máquinas, nem faz uso de um objeto externo; ele é adjacente às máquinas. Juntos, eles constituem um dispositivo “homens-máquinas” nos quais homens e máquinas são meras partes recorrentes e intercambiáveis de um processo de produção, comunicação, consumo etc. que os excede. (LAZZARATO, 2014, p. 29).

Na perspectiva desse polo esquizoide, não há de se falar em sujeitas e objetos, mas de uma grande máquina, uma macroempresa, onde tudo e todas funcionam integradamente com e para ela. Mais precisamente, Lazzarato diz que o capitalismo “não produz nem sujeito nem objeto, mas sujeitos e objetos em variação contínua, geridos pelas tecnologias da modulação, que estão por sua vez em variação contínua.” (LAZZARATO, 2003). Trata-se de um sistema de servidão generalizada, um “sistema homens-máquina” na qual todas e tudo opera como peças reversíveis e recorrentes em comunicações intrassistêmicas. Nesse sistema, as subjetividades não tratam de operar ou fazer uso da máquina, mas estão implicadas em uma comunicação mútua no interior dessas. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Não é de modo algum um retorno à máquina imperial, uma vez que se está agora na imanência de uma axiomática, e não sob a transcendência de uma Unidade formal. Mas é bem a reinvenção de uma máquina da qual os homens são as partes constituintes, em vez de serem seus trabalhadores e usuários sujeitados. Se as máquinas motrizes constituíram a segunda idade da máquina técnica, as máquinas da cibernética e da informática formam uma terceira idade que recompõe um regime de servidão generalizado: "sistemas homens-máquinas", reversíveis e recorrentes, substituem as antigas relações de sujeição não reversíveis e não recorrentes entre os dois elementos; a relação do homem e da máquina se faz em termos de comunicação mútua interior e não mais de uso ou de ação. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 157-158).

Não importa a diferenciação entre sujeito e objeto, consumidor e produto, explorador e explorado, natural e artificial, contanto que os fluxos sigam operando segundo a axiomática geral da máquina. É nesse sentido que Deleuze e Guattari afirmam ser a era do cinismo no capitalismo, ressaltando a perda por qualquer pudor ou receio no estabelecimento de fluxos de troca e uso irrestrito. A máquina capitalista consegue abarcar em si até mesmo a própria crítica, sem entrar em contradição. Lazzarato, vai além, afirmando que o cinismo no capitalismo é duplo, relacionando-o precisamente com esses dois processos de produção subjetiva:

O capitalismo se trai num cinismo duplo: o cinismo "humanista" de atribuir a nós uma individualidade de papéis preestabelecidos (trabalhador, consumidor, desempregado, homem/mulher, artista etc.) nos quais os indivíduos são necessariamente alienados; e o cinismo "desumanizante" de nos incluir num agenciamento que não faz mais distinção entre humano e não humano, sujeito e objeto ou palavras e coisas. (LAZZARATO, 2014b, p. 18).

Do ponto de vista da política de Estado e da governabilidade, a estatística e a análise de dados são a pedra de toque para o governo das populações. O corpo individual cede espaço aos fenômenos macro que incidem sobre a população. Trata-se do desenvolvimento de uma nova modalidade de exercício do poder, a partir da segunda metade do século XVIII, que Foucault denomina *biopoder*³⁹. Esse poder difere da disciplina, uma vez que não atua sobre os corpos de maneira individualizante, mas trata dos fenômenos macro. Essa "biopolítica" *strito sensu*, vai atuar, de maneira ampla, sobre a grandeza da população. Foucault define biopoder como:

[...] a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da

³⁹ Vale a pena mencionar que Foucault, de modo geral, trata indiscriminadamente os termos biopolítica e biopoder, descrevendo esse modo de exercício do poder com o objetivo de manutenção da vida. Entretanto, para fins dessa pesquisa, opto por fazer o uso do termo biopoder para pensar especificamente esse regime de macrocondução das populações, descrito por Foucault especialmente em *Segurança, Território e População* (2008b), deixando o termo amplo biopolítica para delinear todo o conjunto de técnicas políticas focados na vida, o qual inclui a disciplina e o racismo de Estado, como já visto.

vida, que são processos como o nascimento, morte, a produção, a doença, etc. (FOUCAULT, 2005, p. 289).

O biopoder, nesse sentido, opera sobre as massas e não indivíduos. É um modo de governo que não está preocupado com os detalhes, mas com cálculos de otimização da vida que pretende manter. Trata, assim, de processos globais que se inserem na dinâmica de produção, manutenção e encerramento da vida biológica – como indicadores de natalidade, mortalidade e longevidade.

Considerando que tais fenômenos de série são em alguma medida aleatórios e imprevisíveis, o que se pretende com os cálculos de regulação biopolítica é a otimização/equilíbrio desses fenômenos, de maneira que eles não prejudiquem o funcionamento do corpo social como um todo. Nesse sentido, esse é um poder que pretende manter uma média, assegurar compensações, efetivamente otimizar um estado de vida específico.

É importante ressaltar que apesar do biopoder estar direcionado a um plano coletivo da população, ele atua, efetivamente sobre os corpos da massa. Novamente o corpo vai aparecer como alvo do poder, mas dessa vez como receptáculo dessa vida biológica, que precisa ser mantida em níveis médios. O corpo é alvo, não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie humana, o corpo social. O objetivo é garantir corpos saudáveis e vivos.

Desta forma, de modo a assegurar essa governabilidade das populações, são desenvolvidos dispositivos de segurança/seguridade, conforme apontados por Foucault (2008b). O dispositivo da segurança vai direcionar aos fenômenos globais da população – saúde, higiene, criminalidade, etc – permitindo estabelecer cálculos atuariais de custo econômico, político e social de intervenção. Surge o modelo paradigmático de atuação do biopoder: a estatística. Esses cálculos estão direcionados a manter ou atingir uma média considerada ótima. Assim, a governamentalidade vai fazer uso do dispositivo de segurança somente caso os custos forem menores do que os danos causados por tais fenômenos em questão.

Ressalto novamente que tais modulações de técnicas de poder não se suplantam entre si, mas se articulam e se complementam em alguma medida. Como atuam em dimensões diferentes, inclusive com relação ao corpo, a aplicação de uma modalidade de poder não exclui a possibilidade de outra, concomitantemente. Como ressaltava Foucault: “A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina.” (FOUCAULT, 2008b, p. 14).

Os espaços sobrecodificantes e fixadores das identidades, os moldes confinantes do regime disciplinar abrem espaço para técnicas de controle, modulações, que permitem uma

moldagem autodeformante, aplicável a qualquer objeto, garantindo o seu funcionamento na imanência de uma axiomática. (DELEUZE, 2010, p. 225). Como já dito, enquanto o polo paranoico conduz e orienta os fluxos dentro das estruturas molares e rígidas, o polo esquizoide se presta a operar sobre os fluxos moleculares, desterritorializados, sem necessariamente encarrilhá-los, mas colocando o desejo para funcionar para o capital, realizando uma conjunção.

Dessa forma, o objetivo primordial da máquina capitalista deixa de ser produzir corpos e trabalhadoras suficientemente disciplinados, permutáveis e descartáveis, como carros nas esteiras de produção da indústria automobilística, para investir nos modos de capitalizar os corpos em suas singulares variabilidades. O que outrora apresentava um risco, as variáveis, agora é um ativo do capital – os capitais financeiro e especulativo que o digam. Nada mais contemporâneo que o modelo “crie o seu próprio” ou “personalize seu produto”, seja cada vez mais sofisticado, notadamente no uso ostensivo dos algoritmos de inteligência artificial (ROUVROY e BERNS, 2015).

É nesse sentido que Deleuze diz que o foco do capitalismo deixa de ser a produção e passa ser a sobre-produção. Segundo o autor:

Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergem para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes. (DELEUZE, 2010, p. 228).

Nos encontramos na era do pós-fordismo e, como sugerem Hardt e Negri (2001; 2005) e Lazzarato (1992), o principal produto produzido e consumido seria de ordem imaterial. Os autores afirmam que a tendência hegemônica da produção na pós-modernidade caminha para uma “produção biopolítica”, direcionada a produtos imateriais, como a informação, conhecimento, ideias, imagens, relações e afetos. Posteriormente veremos que Preciado afirma que tal produção nada tem de imaterial, mas sim altamente material, de modo que por ora chamaremos de produção biopolítica e de trabalho afetivo. Nesse sentido, essa produção estaria intensamente vinculada com a circulação e com o consumo, de modo que não haveria diferença entre produzir-circular-consumir dentro desse novo regime. Aquele que consome um produto afetivo, também está a produzir e articular novos códigos e cifras de informação e conhecimento, que novamente serão postos em circulação.

E para gerir essa produção, altamente positiva e fértil, temos uma representação da macroempresa do capital: o Império. Esse conceito, desenvolvido por Hardt e Negri (2001), se

refere não uma entidade política ou nacional específica, mas a uma lógica exploratória presente de forma generalizada: uma máquina global de corpos, de subjetividades e de trabalho afetivo. Contudo, ele não exerce seu controle de maneira verticalizada, mas sim se enveredando de maneira micro sobre a vida social, penetrando sobre os corpos e consciências. O Império não reprime, produz; não pune, controla. Ele se vale para própria condição intrínseca desse trabalho biopolítico, e se envereda pelos sistemas de comunicação, pelas redes de informação, pelas atividades de enquadramento. O Império penetra na vida das populações, não só nas interações, mas no corpo, na mente, na inteligência, na afetividade, gerando um estado de alienação autônoma.

Ainda que os autores tratem o Império como uma máquina mundial abstrata de produção, é possível denotar que, concretamente, o comando da produção se vincula ou perpassa as grandes corporações multi(trans)nacionais:

O capital sempre foi, de fato, organizado com vistas à esfera global inteira, mas só na segunda metade do século XX corporações industriais e financeiras multinacionais e transnacionais começaram de fato a estruturar biopoliticamente territórios globais. [...] As atividades de corporações já não são definidas pela imposição de comando abstrato e pela organização de simples roubo e de permuta desigual. Mais propriamente, elas [as grandes corporações] estruturam e articulam territórios e populações. Tendem a fazer dos Estados-nação meramente instrumentos de registro do fluxo de mercadorias, dinheiro e populações que põem em movimento. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 50).

Se do ponto de vista do *conteúdo*, a máquina biopolítica capitalista produz afetos, na perspectiva da *forma*, temos uma produção de subjetividades flexíveis, como diria Suely Rolnik (2008). A autora, em *Antropofagia zumbi* (2008), explica que esse regime de (des)subjetivação passa a se instalar em todo o mundo no final do século XX, mais precisamente após a década de 70, eis que o modelo de produção disciplinar entrou em declínio após a Segunda Guerra mundial.

A autora correlaciona o regime de produção subjetiva próprio do capitalismo financeiro a partir do fenômeno da antropofagia. Começa narrando os “dois mais famosos informes do banquete antropofágico praticado pelos nativos tendo como iguaria os europeus que vinham explorar seus mundos” (ROLNIK, 2008, p. 203). O primeiro no qual uma tribo Caeté devora a tripulação inteira de um navio português que chegara com o objetivo de catequisar a população nativa brasileira, incluindo o respectivo bispo Sardinha; e o segundo, no qual Hans Staden, um aventureiro alemão, é poupado de virar banquete pelos índios tupinambás pois sua carne faltava sabores de valentia. Dessa forma, a autora apresenta a experiência antropofágica, como modo de lidar com o outro e sua cultura, em suas duas faces, uma dupla operação: a assimilação e o

abandono. A alteridade, assim, se apresenta como passível de ser devorada, consumida e incorporada ou, diante da sua “imprestabilidade”, ser abandonada tal como Staden para os tupinambás⁴⁰.

Contudo, a máquina capitalista opera um certo tipo de antropofagia ainda mais violenta: uma antropofagia zumbi. Como dito, a variabilidade não se apresenta como um risco para o capital, ao contrário, como uma oportunidade de avançar e fazer correr mais longínquos fluxos. A alteridade, assim, exótica, heterogênea e variável, ao invés de ser extirpada, excluída, dizimada, será incorporada ao caldo de subjetividades do Império. Essa operação implica, conseqüentemente, em um “movimento de desidentificação em massa” (ROLNIK, 2008, p. 209) e no aparecimento de uma subjetividade flexível, constantemente aberta e mesmo incentivada a operar variações de si mesmo e incorporar/consumir novos códigos e registros:

É através desta dinâmica que a subjetividade torna-se produtora ativa destes mundos: uma servidão voluntária que não se faz por repressão ou obediência a um código moral, como nas religiões monoteístas tradicionais em que o acesso ao paraíso depende da virtude. Aqui, a servidão é movida pelo próprio desejo: não existe código; pelo contrário, quanto mais criativo o mundo-imagem que a empresa veicula, maior seu poder de competitividade, já que sua incorporação promete fazer do consumidor um ser distinto e acima dos demais, o que é essencial neste tipo de política de relação com o outro. (ROLNIK, 2008, p. 214).

E esse modo de (des)subjetivação espalha-se como um vírus, criando zumbis cujo único objetivo é seguir avançando sob o território e infectando outros corpos e fluxos para operar sob a sua lógica. “O que começa a tomar forma é o povo de zumbis hiperativos que se proliferará cada vez mais por todo o planeta nas últimas décadas do século XX e início do XXI, modelo-ideal de uma subjetividade flexível adaptada aos tempos neoliberais.” (ROLNIK, 2008, p. 215). No momento que é inserida na cadeia de fluxos da máquina capitalista, a sujeita passa a operar como mera produtora de códigos, de afetos, de “mundos-imagem” (ROLNIK, 2008). A máquina capitalista mobiliza os afetos de autorrealização das potências subjetivas de cada uma – “você pode ser quem você quiser” – de modo que, no limite, a sujeita passa a desejar incorporar e ser incorporada nessa produção: uma servidão voluntária. Trata-se de uma (des)subjetividade que, à primeira vista parece ser ativa e livre, mas que está apenas girando em volta de seu próprio rabo; ou, para usar uma metáfora cinematográfica, trata-se de uma massa corpos mantidos em pequenos receptáculos como bateria para as Máquinas, enquanto assistem e interagem em simulação digital, construída por inteligência artificial⁴¹.

⁴⁰ Tratarei de expandir a operação do “abandono” logo a seguir. Por ora, basta considerar essa dupla articulação.

⁴¹ Referência ao filme *The Matrix* (1999), com direção e roteiro das irmãs Wachowski, duas mulheres trans.

É nesse sentido que Deleuze e Guattari (2010, p. 336) vão afirmar que, “do ponto de vista da axiomática capitalista, só há uma classe com vocação universalista, a burguesia”. A burguesia é, no fim, essa classe de descodificante e descodificada que compõe as operações da máquina capitalista. Uma classe implicada nessa nova servidão maquínica, onde “já não há senhores; agora, só escravos comandam escravos; já não há necessidade de pôr carga no animal de fora, pois ele próprio se encarrega dela.” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 337). Por mais que o polo paranoico siga instituindo ordens de separação e designação de categorias, no fim, a axiomática capitalista as unifica em uma massa social de escravos que opera em servidão voluntária.

Foram apresentados os modos de produção objetiva (produtos) e subjetiva (subjetividades) da máquina capitalista – ainda que ambas se confundam – mas, em se tratando de uma cartografia da produção material dos corpos, é preciso dar conta de como essa produção se dá, materialmente falando. Ou melhor, quais as técnicas e tecnologias estão implicadas na matéria para fazer funcionar essa máquina biopolítica? É aqui que, finalmente, alcanço as mais importantes contribuições de Paul B. Preciado para esse trabalho.

Como dito, Preciado discorda dos teóricos do pós-fordismo ao afirmar que a natureza da produção e do trabalho na contemporaneidade é imaterial. Para o autor, não existe nada mais material que o trabalho implicado na produção capitalista nos séculos XX e XXI. Nas palavras do autor: “em vez de imaterial, deveria ser qualificado de übermaterial, supramaterial, tecnomaterial ou hipermaterial” (PRECIADO, 2018, p. 309).

Partindo da verificação das mudanças paradigmáticas das técnicas de produção advindas pós Segunda Guerra Mundial, em uma metodologia genealógica⁴², Preciado (2018) identifica uma tendência dupla de investimento para desenvolvimento de tecnologias⁴³: de um lado nas indústrias de telefonia e telecomunicações; e de outro nas indústrias farmacêuticas e de biotecnologia. Trata-se de um foco de investimento sob dois tipos de fluxos que atravessam nossos corpos, um semiótico e outro biomolecular; um implicado na rede de ondas eletromagnéticas e outra na troca de fluidos e materiais bioquímicos. Ambos os fluxos implicados materialmente na manipulação e na intervenção molecular nos/dos corpos e na integração desses de um circuito econômico e global de afetos. Até mesmo o corpo já não é

⁴² O método genealógico pretende buscar os pontos de descontinuidade e ruptura da história convencional, contínua e homogênea. Ou seja, pretende-se localizar a heterogeneidade dos acontecimentos e, assim, descobrir quais possibilidades de insurgência foram abafadas e sufocadas pelo discurso ideológico de progresso e naturalização das práticas sociais e de governo. (FOUCAULT, 2005).

⁴³ Donna Haraway apresenta conclusão semelhante em seu *Manifesto ciborgue* (2009, p. 64): “As tecnologias de comunicação e as biotecnologias são ferramentas cruciais no processo de remodelação de nossos corpos.”.

entendido como um sistema fechado, um organismo separado do todo, mas como uma “uma entidade tecnoviva multiconectada que incorpora tecnologia” (PRECIADO, 2018, p. 47), ou nas palavras de Haraway, "sistema fluido, disperso, rede tecno-orgânica-textual-mítica" (HARAWAY, 2013, p. 219, tradução nossa).⁴⁴ Assim, Preciado desenvolve sua teoria acerca de um terceiro regime de subjetivação: o regime farmacopornográfico.

Foucault negligencia a emergência de um conjunto de profundas transformações das tecnologias de produção do corpo e da subjetividade que apareceram progressivamente com o começo da Segunda Guerra Mundial. Essas transformações nos obrigam a conceitualizar um terceiro regime de subjetivação, um terceiro sistema de saber-poder, que não é soberano nem disciplinar, nem pré-moderno nem moderno. No epílogo de Mil Platôs, Deleuze e Guattari, inspirando-se em Williams s. Burroughs, usam o termo “sociedade de controle” para nomear este “novo monstro” da organização social que é um subproduto do controle biopolítico. Acrescentando noções inspiradas pela leitura de Burroughs e de Charles Bukowski, prefiro denominá-la de "sociedade farmaco-pornográfica". A ejaculação politicamente programada é a moeda desse novo controle molecular-informático. (PRECIADO, 2018, p. 84).

Preciado (2018), como um dos herdeiros do pensamento de Deleuze e Guattari vai desenvolver a sua análise seguindo esse já atestado processo progressivo de molecularização das técnicas de poder. O que Deleuze (2010) outrora chamou de "sociedade de controle" vai ser elevado à enésima potência no regime farmacopornográfico. Já fora atestado como o investimento da máquina capitalista se dá sob os fluxos desterritorializados, a nível molecular. Contudo, em Preciado (2018), “molecular” toma vias ultramaterialistas, de modo que estamos falando de tecnologias capazes de alterar, manipular, agitar, animar a composição biomolecular dos corpos. Trata-se de um regime investido na exploração dos tráfegos e criação de redes de tráfegos de fluidos corporais e materiais biológicos, a ponto de viabilizar a manipulação bioquímica e semiótica dos corpos, seja ela consciente ou não.

Em um dos polos desse regime, temos como paradigma tecno-biopolítico o fármaco, compreendido de maneira ampla como toda substância capaz de intervir, alterar, manipular o estado e composição molecular de um corpo. O domínio e a manipulação dessas substâncias, outrora era gerido primordialmente pelas mulheres curandeiras – bruxas, como diria Federici (2017) – , no cuidado de enfermidades ou mesmo para “intoxicação voluntária”, é progressivamente apropriado e tornado exclusivo do discurso médico-científico-colonial-estatal-masculino. A indústria farmacológica, a qual sofreu um grande avanço durante e após a Segunda Guerra, passou a produzir sinteticamente não somente substâncias organicamente

⁴⁴ No original: *fluid, dispersed, networking techno-organic-textual-mythic system*.

ativas – como antibióticos, antivirais, corticoides – mas também hormônios bioidênticos, carregadores químicos produzidos em laboratório para comando e equilíbrio biomolecular dos corpos. Em colaboração com o discurso endo-crinológico, a administração de estriol, estradiol, progesterona, testosterona, cortisol, melatonina, tiroxina, dentre outros, torna-se uma realidade comum dentro do polo farmacológico desse regime. Necessário lembrar que também compõem, de maneira intensiva, esse espectro farmacológico as substâncias psicotrópicas, legais ou ilegais, *naturais* ou sintéticas, a citar: ópio, maconha, heroína, cocaína, ketamina, *ecstasy*, heroína, MDMA etc.

Preciado ainda insere dentro do circuito sintético do farmacopoder, a utilização generalizada do plástico – esse “material viscoso e semirrígido, impermeável, térmica e eletricamente resistente” (PRECIADO, 2018, p. 34) – a partir de meados do século XX. E como toda tecnologia na contemporaneidade, passa a integrar ativamente os corpos no que estritamente chamamos de próteses⁴⁵. A manipulação estética-funcional dos corpos chega a níveis cibernéticos, com o desenvolvimento da ortopedia e da cirurgia plástica. Trata-se de intervenções corporais que vão desde próteses mecânicas para os ex-combatentes que perderam membros na guerra, até implantes mamários de silicone e modificações faciais. Nunca se evidenciou tanto a plasticidade dos corpos que no momento que são invadidos por plástico.

Lado outro, no polo pornô desse regime, temos a pornografia como modelo paradigmático de produção-consumo de subjetividade no mundo contemporâneo. Percebe-se que aqui falo de um “modelo paradigmático”, pois Preciado (2018) vai entender pornografia como toda a miríade de produtos semióticos e códigos transmitidos eletromagneticamente com a capacidade de estimular, excitar, induzir respostas de prazer nos corpos. Nesse sentido, a pornografia é o paradigma de toda a indústria cultural, pornô ou não:

A hegemonia atual da indústria cultural não pornográfica deriva deste axioma moral que faz dos órgãos chamados sexuais (especialmente pau, boceta e ânus) objetos extracinematógráficos (literalmente *ob-cenos*, ou "fora de cena"), cujo valor de “verdade” não pode ser absorvido pela representação e transformado em performance. Mas, por trás dessa hegemonia, esconde-se o desejo da indústria cultural de afetar os centros tecno-orgânicos da produção da subjetividade (centros de produção de prazer e de afetos, de sentimentos de onipotência e conforto) com a mesma eficácia com que o faz a pornografia. A indústria cultural tem *inveja da pornografia*. A pornografia não é simplesmente uma indústria cultural entre outras: é o paradigma de toda a indústria cultural. (PRECIADO, 2018, p. 287).

⁴⁵ Digo *estritamente*, pois, em sentido amplo, Preciado (2022) considera próteses qualquer composto sintético que, acoplado ou posto em relação com o corpo, lhe confere outras habilidades ou outros modos de existir. Nesse sentido, teríamos próteses desde implantes, camisinha, dildos, articulações mecânicas, aparelhos ortodônticos, aparelhos celulares, câmeras, medicamentos, suplementos, textos, imagens... outros corpos. No limite, o corpo é uma prótese, um composto biônico de e com várias outras próteses.

Preciado (2022) conta como a modernidade passou a priorizar o sentido da visão, em detrimento do tato, de modo que, indo ao encontro da teoria de Guy Debord (2005), as relações na atualidade estariam todas mediadas pelo consumo-produção de imagens. Assim, a imagem pornográfica, e no limite toda imagem, tem a capacidade de induzir uma resposta bioquímica e muscular no espectador, para além da sua vontade, como um dispositivo teletecnomasturbatório (PRECIADO, 2018). A sexualidade, e no limite a vida, passa a ser convertida em informação digital, códigos de representação performativa, que não só se confunde com a realidade, mas se sobrepõe e passa a constituí-la. O pornopoder pulsa diante de nossos olhos desde o uso exagerado de filtros nas redes sociais ou na cultura dos influenciadores e do cancelamento, passando pela emergência de plataformas como Onlyfans e de *camming*⁴⁶, chegando até a prostituição sexual propriamente dita. Ser consumidora ou ser puta são apenas duas das faces de uma mesma moeda.

Nesse sentido, nossos corpos são constantemente invadidos, alterados, manipulados, segundo as interferências desses códigos de informação farmaco e pornográficas. Mas qual o objetivo desse regime? Qual a “mais-valia” desse processo contínuo de produção-circulação-consumo?

Preciado vai dizer que a circulação desses fluxos é o alimento para o que ele chama de *império farmacopornográfico*, em apropriação do conceito de Hardt e Negri já anunciado. O que inicialmente Preciado (2011) denominou “império sexual” pode ser compreendido como essa rede de poder universal que comanda silenciosamente e integra as indivíduos a partir dos códigos sexopolíticos, explorando economicamente o seu trabalho sexual em proveito do capital.

A evolução da sexualidade moderna está diretamente relacionada com a emergência disso que podemos chamar de novo "Império Sexual" (para ressexualizar o Império de Hardt e de Negri). O sexo (os órgãos sexuais, a capacidade de reprodução, os papéis sexuais para as disciplinas modernas...) é correlato ao capital. A sexopolítica não pode ser reduzida à regulação das condições de reprodução da vida nem aos processos biológicos que se "referem à população". O corpo *straight* é o produto de uma divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento *straight* assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores. Capitalismo sexual e sexo do capitalismo. O sexo do vivente revela ser uma questão central da política e da governabilidade. (PRECIADO, 2011).

⁴⁶ *Camming* corresponde ao trabalho de pessoas pagas para terem relações e interações, sexuais ou não, através de uma *webcam* (câmera ligada à internet).

Trata-se, assim, de um “regime biopolítico que usa o sexo, a sexualidade e a identidade sexual como centro somático-político para produção e governo da subjetividade” (PRECIADO, 2018, p. 78). E como apontado, o objetivo do império é fazer circular fluxos, fazendo aplicar-se sobre eles a sua própria axiomática. Em se tratando do império farmacopornográfico, a qualidade do fluxo fomentada e explorada é uma só: a energia sexual; ou em termos da teoria de Preciado, a *potentia gaudendi* dos corpos. O autor define o conceito conforme descrito abaixo:

Defino a noção de *potentia gaudendi*, ou “força orgásmica”, como a potência (presencial ou virtual) de excitação (total) de um corpo. Esta potência é uma capacidade indeterminada; não tem gênero, não é feminina nem masculina, nem humana nem animal, nem viva nem inanimada. Sua orientação não se dirige ao feminino nem ao masculino nem conhece diferenças ou fronteiras entre heterossexualidade e homossexualidade ou entre objeto e sujeito; esta potência também não sabe a diferença entre ser excitado, excitar ou excitar-se com. Esta potência não privilegia um órgão sobre outro, de modo que o pênis não possui mais força orgásmica do que a vagina, do que o olho ou dedo do pé. A força orgásmica é a soma da potencialidade de excitação inerente a cada molécula material. A força orgásmica não busca nenhuma resolução imediata, aspira apenas à própria extensão no espaço e no tempo, a tudo e a todos, em todo lugar e a todo momento. É uma força de transformação do mundo em prazer – “prazer com”. A *potentia gaudendi* reúne ao mesmo tempo todas as forças somáticas e psíquicas, e reivindica todos os recursos bioquímicos e estruturas da mente. (PRECIADO, 2018, p. 44-45).

Tudo que o império, movido pela lógica axiomática masturbatória quer fazer é manter esse ciclo de excitação-frustração-excitação: “uma boceta que se abre aqui, uma boca que chupa ali, produzindo centenas de descargas de prazer do outro lado do planeta, emitindo, com seu deslocamento virtual, um fluxo vivo de capital” (PRECIADO, 2018, p. 282). Assim, explora a *potentia gaudendi* tanto pelo eixo farmacológico (por meio de moléculas consumíveis e absorvíveis pelo corpo com o objetivo de promover prazer ejaculatório), a partir da representação pornográfica (segundo signos semiótico-técnicos convertido em dado numérico ou transferido pelas mídias) ou mesmo pelo serviço sexual direto (o trabalho sexual colocado diretamente a serviço do consumidor por determinado tempo).

Como consequência, temos que todos os corpos biotecnologicamente conectados a essa rede de exploração ejaculatória, os corpos dos proletariados globais do sexo, se transformam em corpos potencialmente penetráveis ou penetrantes, capazes de dar ou receber o fluxo da força orgásmica. Seguindo a lógica da nova servidão maquínica, não há nada que gire dentro do mecanismo exploratório farmacopornográfico que não sirva para produção-circulação-consumo de *potentia gaudendi*.

Cada trabalhador entra na fábrica farmacopornô na condição de “penetrável-penetrante”, facilitador de secreção ou secretor, fornecedor de alguma coisa pra injetar, ou corpo viciado, como uma plataforma toxicológica produtiva ou dependente. Ou ambos. Tais segmentações não dependem de um tipo de predisposição biológica, inata ou adquirida; são para todos os corpos que possuem ânus, boca ou qualquer orifício otorrino potencialmente penetrável. Todos os corpos que possuem língua, dedos ou braços são potencialmente penetrantes ou podem servir como ponto de inserção protética (dildônica ou cibernética). Todo corpo é capaz de produzir excitação sensorial de algum tipo (de linguagem, de imagem, de cheiro, de toque), todo corpo pode chupar e ser chupado. Todo corpo é ao mesmo tempo tóxico e viciado, “normal” e deficiente, orgânico e tecnologicamente suplementado. (PRECIADO, 2018, p. 316-317).

Preciado (2018, p. 317) conclui, então, que a “divisão do trabalho sexual não depende de uma condição natural, mas de uma especialização técnica do corpo, de uma programação somatopolítica”. Mesmo porque, nesse regime, não há nada que possa ser definido como “condição natural”. Encontramo-nos na era do hiperartificial e da plasticidade dos corpos, na qual todos os biocódigos que demarcavam os limites ontológico-políticos das identidades podem ser administrados e consumidos sob e por quem quer que seja. Nas palavras de Preciado (2018, p. 135) “testemunhamos uma horizontalização do consumo das técnicas de produção do corpo que redistribuem as diferenças entre identidades de classe, raça ou sexuais, entre a cultura musical do rock, a alta sociedade e a indústria pornô.”

Dessa forma, como fontes por excelência de *potentia gaudendi*, qualquer corpo pode se tornar uma tecno-puta multimídia, para satisfação do mecanismo global ejaculatório. Verifica-se, assim, um devir *cyber-puta* farmacopornô.

Achille Mbembe alcança conclusões semelhantes, em *Crítica da Razão Negra* (2018), ao analisar esse fenômeno de exploração contemporânea a partir da ótica da racialidade. O autor identifica um “devir-negro do mundo”, que abarca desempregados, favelados, imigrantes, descartáveis. O autor vai explicar o processo pelo qual o Negro tem se tornado um paradigma de subjetivação – ou talvez de dessubjetivação – dentro da mecânica neoliberal, de modo a possibilitar uma submissão generalizada à exploração material e simbólica dos corpos em favor do capital.

Nesse sentido, Mbembe (2018) vai dizer que toda a humanidade corre o risco e caminha para *tornar-se negra*, eis que a expansão dos mecanismos de subalternização e submissão passam a atingir virtualmente a todos. O sujeito negro, essa ficção racial criada para manter o sistema de exportação de mão de obra da África e garantir a escravização desses corpos sem qualquer estatuto jurídico para alimentar a máquina colonial europeia, se universaliza:

Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do

primeiro capitalismo [...]. A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *dever-negro do mundo*. (MBEMBE, 2018, p. 19-20).

Importante ressaltar que Preciado (2018) não ignora ou é silente diante dos diversos níveis de precarização e exploração da *potentia gaudendi* no império farmacopornográfico, notadamente ao se falar do recorte racial e territorial. Reconhece que por mais extensível a condição de corpo explorável e capitalizável segundo a lógica masturbatória, existe uma estrutura que mantém uma distribuição desigual dessas explorações. Nesse sentido, há corpos mais explorados que outros, ainda que igualmente “exploráveis”:

Os verdadeiros trabalhadores ultrapaupeirizados do capitalismo farmacopornográfico são as putas, os emigrantes “não escolhidos”, os pequenos traficantes, os prisioneiros transgêneros e não brancos, os corpos dedicados aos trabalhos domésticos e de cuidado corporal e, finalmente, as crianças e os animais (as fontes reais de matéria-prima para a produção farmacológica – corpos destinados a participar de testes clínicos ou a serem consumidos pelas indústrias agroalimentares). Todos eles se situam no limiar da cidadania. E no limiar do humano. (PRECIADO, 2018, p. 302).

É preciso lembrar que o polo esquizoide da máquina capitalista funciona em articulação com o seu polo paranoico, de modo que a profusão de bio(des)códigos circulando naquele não deixam de passar pelos rígidos critérios de controle e vigilância deste. Tanto é que o consumo de substâncias não é irrestrito no regime farmacopornográfico, mas, pelo contrário, depende de uma série de protocolos técnicos, prescrições médico-científicas, barreiras jurídicas. O mesmo pode ser falado com relação ao consumo de imagens, que mantém critérios de beleza, de restrição de idade, de identificação visual entre masculino e feminino. Qualquer circulação que opere fora desse fluxo politicamente controlado de distribuição de biocódigos excitatórios é entendido como ilegal e proibido. Decerto que, diante do cinismo do capitalismo, mesmo os fluxos ilegais de circulação de biocódigos são capitalizáveis. Mas ainda assim, essa articulação com o polo paranoico é necessária para manutenção da estabilidade do regime.

Todavia, há fluxos que correm integralmente fora desse circuito de (des)subjetivação farmacopornô. Circuitos que operam não a margem da cidadania e da exploração, mas efetivamente fora dele. Fluxos que, até o momento, não puderam ser incluídos na conjunção de força orgástica.

Retomo aqui a tese de Suely Rolnik (2008) acerca da antropofagia zumbi. De um lado temos subjetividades zumbis flexíveis, constantemente consumidoras e consumíveis do produto desse regime que são elas mesmas. Do outro lado temos as subjetividades abandonadas. Tais corpos que não possuem qualquer valor para a máquina capitalista. Corpos que não merecem

nem mesmo serem consumidos, quanto mais consumidores. Preciado dá o exemplo das milhares de pessoas soropositivas no continente africano, as quais se encontram fora desse regime:

Do ponto de vista farmacopolítico, a grande quantidade de africanos afetada pela aids não está realmente doente. Os milhares de soropositivos que morrem a cada dia na África são corpos precários cuja sobrevivência ainda não foi capitalizada como consumidora/produtora pela indústria farmacêutica ocidental. Para o sistema farmacopornográfico, estes corpos não estão mortos nem vivos, existem em um estado pré-farmacopornográfico – ou, o que é a mesma coisa, suas vidas não são suscetíveis de produzir benefício ejaculatório. Eles são corpos excluídos do regime tecnobiopolítico. (PRECIADO, 2018, p. 55).

Essa é a dupla operação do polo esquizoide da máquina capitalista: dessubjetivação para o consumo ou dessubjetivação absoluta. Esse fenômeno da dessubjetivação radical pode ser verificado na teoria de Giorgio Agamben (2010), no que ele denomina *vida nua* e de forma estendida no trabalho de Achille Mbembe (2016) sobre uma necropolítica. Verdade que ambos centram suas reflexões acerca do fenômeno da violência e da soberania, os quais se vinculam com o polo paranoico, notadamente na operação do racismo de Estado e do paradigma imunológico. Entretanto, ambos localizam um efeito generalizador e homogeneizador da política exceptiva que, a meu ver, opera sob os fluxos do seu polo esquizoide.

A vida nua corresponde ao liame, ou o ponto de indiscernibilidade entre uma vida politicamente qualificada e a vida biológica. Nesse sentido, é uma vida tão apropriável pelo poder ao ponto de perder todo o valor em si, podendo ser subtraída a qualquer momento, eis que já desde sempre subtraída.

Para construir o conceito de vida nua, Agamben parte da figura do *homo sacer* no direito romano arcaico, no qual como sanção pelo cometimento de um delito, o corpo passava a ser dotado de sacralidade, portanto destinado aos deuses. Trata-se de uma vida matável, sem que isso seja compreendido como um crime, uma vez que já entregue ao divino.

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem considerado malvado ou impuro costuma ser chamado sacro. (AGAMBEN, 2010, p. 74).

Desta forma, o *homo sacer* se situa entre a matabilidade e a insacrificabilidade, entre o *ius divinum* (direito divino) e o *ius humanum* (direito humano), é uma vida sacra, no entanto matável. Contudo, o autor explica que o conceito de “insacrificável” da vida sacra se mostra

insuficiente para decifrar a violência implicada na vida nua contemporânea, uma vez que a vida está exposta a violências sem precedentes, as mais profanas e banais. Sendo assim, a vida insacrificável tornou-se unicamente matável, vez que a sacralidade foi inserida em zonas cada vez mais vastas e obscuras pela política contemporânea, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos.

Isso significa que a vida, no regime biopolítico capitalista, ao mesmo tempo que aparenta ter um valor intrínseco, também é absolutamente descartável. Retomando a metáfora do filme *The Matrix* (1999), assim que os corpos-bateria se tornam imprestáveis para a produção de energia para as máquinas ele é imediatamente descartável, apenas mais uma cifra que se apaga. Dessa forma, assim como todos somos todas *cyber-putas*, exploráveis aos anseios do capital, também somos potencialmente *homines sacri*, passíveis de sermos mortos, descartados, abandonados, excretados sem qualquer implicação moral-jurídica-social. São vidas não passíveis de luto, em termos butlerianos (BUTLER, 2015).

A sacralidade da vida, que se desejaria fazer hoje contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida ao poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. (AGAMBEN, 2010, p. 85).

Achille Mbembe em seu ensaio sobre a necropolítica (2016) ainda vai além, identificando a possibilidade de capitalização e exploração de valor até mesmo em corpos sem vida. Seguindo a lógica do cinismo da máquina capitalista, absolutamente é aproveitável e pode ser inserido dentro dos fluxos de produção-circulação-consumo, no limite também podem ser incluídos os “corpos”, no sentido de cadáveres, defuntos, carne sem vida – ou pelo menos vida no que podemos chamar de humana.

Notadamente tendo como enfoque o racismo e como ele determina a racionalidade do poder, Mbembe localiza uma economia de morte exercida pelo Estado contemporâneo, na qual é possível “definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2016, p. 135). As aspas em *descartável* são do original, mas entendo que estamos lidando com uma operação concreta de descartabilidade. Nesse sentido, Mbembe aponta para uma intenção na produção – e porque não na exibição⁴⁷ – de morte e, conseqüentemente, de corpos-cadáveres⁴⁸ que atende à essa economia do que ambos denominam “soberania”, mas

⁴⁷ Butler em *Quadros de Guerra* (2015) narra o fenômeno da mídia mostrar ou não imagens de corpos mortos em condições de guerra, essa *iconografia necropolítica*, e denuncia esse processo de capitalização espetacular até mesmo, ou intencionalmente, diante dessa condição de absoluta dessubjetivação.

⁴⁸ O componente *necro* em necropolítica, para além da referência ao corpo negro, também deriva do grego *nekrós*, que corresponde ao corpo morto, cadáver.

que opera de outros modos que o dispositivo do terror da máquina despótica, assim como em sua continuidade⁴⁹.

Curiosamente, Mbembe correlaciona o fenômeno da necropolítica com a sexualidade, ao trazer as contribuições de Bataille acerca da relação da morte com a política:

Bataille estabelece uma correlação entre morte, soberania e sexualidade. A sexualidade está completamente associada à violência e à dissolução dos limites de si e do corpo por meio de impulsos orgíacos e excrementais. Como tal, a sexualidade diz respeito a duas formas principais de impulsos humanos polarizados – excreção e apropriação – bem como o regime dos tabus em torno deles. (MBEMBE, 2016, p. 126).

A operação de dessubjetivação absoluta e descartabilidade dos corpos que aponto estaria intimamente ligada com o impulso sexual da excreção denunciado por Bataille. Os corpos inseridos e consumidos nas entranhas da máquina capitalista, tornam-se efetivamente merda, despejada pelo cu do mundo. São os excessos da produção, os excrementos, os dejetos, indesejáveis, restos putrefatos indistinguíveis entre si.

Consigo pontuar detalhadamente a primeira vez que fiquei excitado e tive consciência disso: devia ter uns 3-4 anos, estava na sala com os meus pais assistindo TV e passava um trecho de uma apresentação musical, um show da Madonna na turnê *The Girlie Show*⁵⁰. Na tela da TV, Madonna aparecia dançando entre bailarinos suados e descamisados até que chega um momento em que esses se deitaram no chão e ela começa a caminhar sobre seus corpos até a frente do palco. Não sei bem se era o contexto erótico explícito em todos aqueles movimentos, ou aquela era a primeira vez que eu visualizava um corpo masculino semi-nu, mas logo percebi algo diferente acontecendo na minha cueca. Não sei precisar ao certo se era uma ereção de fato, somente sei que logo que percebi o que acontecera, como um reflexo, corri para o quarto para me esconder e esconder aquele *pau duro*. Algo naquilo tudo tinha ares de proibido, de reprovável, de indecente. Acho que naquele momento eu soube que tinha desejo por outros homens.

Contudo, por muito tempo acreditei que o exercício dessa sexualidade seria absolutamente impossível a mim. Se minha *performatividade de gênero* era/é “delicada” e

⁴⁹ Reconheço que o trabalho de Mbembe, compreendido em sua extensão, notadamente no tocante ao que ele chama de *políticas da inimizade* (MBEMBE, 2017) opera em contato mais próximo com o polo despótico-paranoico da máquina biopolítica contemporânea. Entretanto, aqui tento cartografar esses movimentos de operação que ativam o polo esquizoide.

⁵⁰ Lançada logo após a publicação de seu livro *Sex*, essa foi turnês mais controversas da cantora, no qual explorava temas como erotismo, sadomasoquismo, homossexualidade. Foi com ela que Madonna se apresentou pela primeira vez no Brasil.

incômoda o suficiente, imagine conjecturar exercer esse meu desejo por outros homens. Cheguei até mesmo considerar a hipótese de assexualidade, ou talvez de um celibato voluntário, em oposição e alternativa para uma prática sexual “desautorizada”. Ao máximo conseguia lidar com a segurança e na “privacidade” da masturbação e da pornografia, que era consumida em doses furtivas e clandestinas durante as madrugadas da internet discada. Mesmo quando comecei a sair à noite, inclusive para casas noturnas “GLS”⁵¹, não me sentia capaz de engajar com o desejo com outro homem. Aqueles espaços eram talvez o único lugar que eu podia escutar músicas e dançar o quão livre eu pudesse, sem julgamentos. Mas mesmo ali, ignorava toda e qualquer investida por parte de outras pessoas – homens. Beijar outro homem era atravessar uma porta sem volta, uma porta para um espaço sem saídas. Obviamente, desde ali meu corpo já estava inserido dentro de um certo circuito de produção-consumo de *potentia gaudendi*, mas um circuito sigiloso, *ob-sceno*.

Os anos 2010 chegaram e com eles uma série de novas tecnologias: internet banda larga e os *smartphones*. A internet sempre me fornecera um espaço de segurança suficiente para o exercício privado e privativo da minha sexualidade, mas até então não tinha possibilitado a interação direta com outras pessoas, pelo menos não como naquele momento. Foi pela internet que eu consegui desenvolver o meu primeiro relacionamento com outro homem. Nada com cunho propriamente sexual, mas baseado em uma troca de carinho e afetos. Não foi para frente. Nos anos seguintes, quando eu já tinha conseguido me reconhecer como uma pessoa gay, em um episódio nada sexual que relatei no item 1.5, surge uma nova tecnologia de interação pelos telefones: o *Tinder*. Trata-se de um aplicativo que apresentava os perfis das pessoas ao seu entorno, como em um menu de refeições, dando-se uma *curtida* ao arrastar para a direita ou passando para o próximo ao arrastar para a esquerda. Caso dois perfis se gostarem mutuamente, tem-se um *match*, e abre-se um *chat* para conversas. Parecia um lugar seguro e isolado o suficiente para experienciar outros exercícios da minha sexualidade. Logo no primeiro *match* desse aplicativo, conheci quem viria a ser meu primeiro namorado, com quem tive minha primeira experiência sexual, aos 24 anos, e pude experimentar uma vida pública de um casal aquileano⁵². Com o término, voltei a usar o aplicativo, mas algo havia mudado. Eu não estava

⁵¹ Quem viveu o circuito LGBTQIAP+ em Belo Horizonte nos anos 2000 talvez se recorde de uma casa noturna chamada *Mary in Hell*, na região da Savassi. Tratava-se de uma balada que funcionava no subsolo de um prédio, totalmente fechada e escura, um “inferninho”. Aquele lugar era talvez o espaço mais escondido, secreto e talvez soturno que encontrei para poder ser um pouco mais livre.

⁵² O termo “relacionamento aquileano” é uma tentativa de nomear e descrever um relacionamento íntimo entre dois homens, sendo o correspondente feminino um relacionamento sáfico. A utilização do termo pretende reconhecer a existência de relacionamentos íntimos entre homens, independentemente de suas identidades sexuais ou de gênero, uma vez que o termo “homoafetivo” ou “homossexual” invisibilizaria outras identidades sexuais, como a bissexualidade.

mais buscando alguém para experienciar um relacionamento, e talvez quisesse mais alimentar o meu ego. Não é novidade a percepção de que esses aplicativos de relacionamento possuem funcionamento semelhante a um jogo, e cada *match* novo é uma recompensa por utilizar aquele produto, sendo necessário desenvolver certas habilidades não só para conseguir outros *matches*, mas para conduzir conversas e marcar encontros. O *Tinder* virou meu jogo favorito. Perdi a conta de quantos perfis dei combinação, e quantos conversas troquei e quantos encontros marquei. Por mais que eu gostasse de conversar com aquelas pessoas, chegou um ponto que aquilo que mais me interessava era seguir avaliando soberbamente quais perfis descartaria e quais “mereciam” minha atenção. Já não eram perfis de pessoas que arrastava para a esquerda, mas meros produtos imagéticos consumíveis.

Com sorte, apareceu alguém com quem foi possível construir territórios novamente. Alguém com quem pude produzir novas raízes, após esse período de giro desterritorializado e desterritorializante por meio do aplicativo de relacionamentos. Ou será que não seria um aplicativo de anti-relacionamentos? Decerto podemos visualizar como os diversos dispositivos tecnológicos atuaram de maneira explícita nos modos como eu me relacionava com minha sexualidade e com outras pessoas, e segue fazendo ainda hoje. Por outro lado, é curioso perceber como, em um período de 20 anos, certas práticas e certos modos de ser que pareciam impensáveis, não apenas tornam-se possíveis, mas chegam ao limite de serem meros produtos descartáveis.

O polo esquizoide da máquina capitalista avança sobre os fluxos em circulação do mundo, de modo que aparentemente nada lhe escapa e tudo é possível, desde que esteja vibrando segundo a sua frequência, incluindo opostos entre si e incoerências. Em articulação com o polo paranoico, e segundo a sua racionalidade abstrata, capturam os desejos, as crenças, os corpos e realizam de modo imanente o mundo que vivemos e operamos/somos operados. Como escapar do controle desse polvo com braços infinitos? Existem fluxos que podem correr sem serem capturados ou decodificados pela máquina abstrata capitalista?

Como produzir um modo de existir que ultrapasse os modos exploráveis pelo capital, uma vez que ele é capaz de explorar até a morte? Seria ainda possível resistência e oposição em um mundo no qual cabe, simultaneamente, a 15ª temporada de *Ru Paul's Drag Race*, *Nikolas Ferreira de peruca* no Congresso Nacional, *Grammy Awards* entregues a *Liniker* e *Kim Petras*, *cocô* na sala de Ministro do STF, perfume com a fragrância íntima da *Anitta* e joias avaliadas em R\$ 16,5 milhões enviadas como “presentes” à primeira-dama de um país? Pode-se recusar ser um zumbi desse regime? Nem consumível, nem matável?

Após esse encontro monstruoso que tentei produzir nessas duas zonas, na copulação

entre os pensamentos de Butler e Preciado, e dos diversos autores do pensamento pós-estruturalista e pós-moderno, buscando compreender o corpo em sua materialidade e os modos de produção e manipulação daquilo que o constitui, confirmo a tese de que desde sempre, mas progressivamente, o corpo foi objeto da operação do poder. Notadamente o sexo o gênero e a sexualidade ocupam um ponto de acesso à materialidade dos corpos de modo que a tendência dos dispositivos tecno-políticos é penetrá-los, cada vez mais molecularmente, na intenção de alterá-los e fazê-los funcionar para a máquina bio-socio-política.

Preciado e Haraway nos ensinaram que não existem técnicas e tecnologias de produção e in(ter)venção dos corpos necessariamente positivas ou negativas, de modo que tudo depende do uso que fazemos delas. E se o corpo é cada vez tão extensivamente plástico, quais outros modos de usá-lo que permitam escapar desse regime de exploração? Identidades desviantes são subversivas o suficiente para operarem fora dessa máquina cifrada? O desvio seria só mais um fenômeno de desterritorialização que atende à axiomática capitalista? Afinal, o *queer* ainda é ou pode ser uma potência de oposição à bio-tecno-política, ou ele se tornou mais um outro produto para circular? Mais uma letra em uma sigla?

ZONA 3: COMO SE FAZ UM CORPO QUEER?

Estamos no lado dos monstros. E daí? Se já não podemos insultar os monstros é porque nos damos conta de que somos um deles, então temos de olhar para trás, para a nossa posição como um antigo insider, e começar a desvalorizá-la. Transformamo-nos oficialmente em ativistas. Mas fora ou dentro é ainda um lado, e escolher um lado geralmente significa escolher a identidade de um lado, e ali estão políticas de identidade como mais uma parte de um jogo chamado nós-contra-eles. Nas “políticas transexuais”, como em todas as outras políticas de identidade, procuramos ao redor por um “eles”. Do ponto de vista da pessoa transgênero, não há falta de “eles”, não falta nada. (Kate Bornstein).

De plano preciso apontar que, apesar de ter discorrido sobre a produção material dos corpos nas duas zonas anteriores, sinto que o enfoque dado foi em uma perspectiva despotencializada do corpo. Inspirado pelos ensinamentos de Andityas Matos e Francis Collado em *Para além da biopolítica* (2021), acredito que o corpo foi entendido até esse momento pelo seu uso mais habitual: sôma (σῶμα). Xs autorxs⁵³ explicam que, para xs gregxs pré-hesiódicxs, sôma se referia ao corpo morto, cadáver. Em uma cartografia das somatopolíticas, propus apresentar os modos como o poder atua sobre a matéria e manipula a produção de corpos. Entretanto, Matos e Collado (2021) sugerem o uso de um outro termo do grego antigo para se referir ao corpo: démas (δέμας). Em oposição àquele, este se refere ao corpo vivente, ou nas palavras dxs autorxs “a totalidade do vivente como vivente” (MATOS; COLLADO, 2021, p. 44). Esse corpo que proponho pensar nessa zona é o corpo potente. O corpo que não é *feito*, mas *se faz*. Um corpo *queer*.

Me inspiro igualmente no conceito de corpo sem órgãos (CsO) de Deleuze e Guattari. Esse conceito é desenvolvido pelxs autorxs nos dois tomos de *Capitalismo e equizofrenia* (Anti-Édipo e Mil Platôs) em seguimento às contribuições de Antonin Artaud, que cunhou o termo para se referir ao seu próprio corpo. O CsO não se opõe exatamente aos órgãos, entendidos como espaços de maquinação/mudança de estados; mas ao organismo, como um programa que

⁵³ Nessa terceira zona, abandono a tática textual de fazer o uso deliberado das palavras pelo gênero feminino, para propor um uso “sem gêneros” – ou para além desses – da linguagem, o qual parece ser mais adequado à proposta *queer*. Desde já, reconheço que o uso da linguagem neutra a partir do uso do “x” contribui para o apagamento e exclusão da população que faz uso de ledores, já que o signo não pode ser lido corretamente por esses dispositivos. Entretanto, mantenho a escolha estilística, primeiramente diante da urgente necessidade de responsabilização desses dispositivos na adaptação para leitura segundo a linguagem neutra, e porque a alternativa com o uso de “-e” parece pouco subversiva e por vezes acaba se confundindo com genéricos masculinos (ex. chefe; governante; autores; burgueses).

direciona o funcionamento do corpo para um determinado fim (DELEUZE; GUATTARI, 1996). O CsO não tem uma finalidade definida, pelo contrário, ele se opõe a uma finalidade fixa; ele não *tem* fim, mas se constitui *no* fim. O corpo sem órgãos, o corpo *queer*, não é definido pelos seus limites, jamais efetivamente alcançados, mas precisamente pelo seu horizonte. Um “horizonte imbuído de potencialidade” como bem aduz Muñoz (2019).

Ademais, esse corpo não é e nem pode ser compreendido de maneira individualizada, uma vez que implicado na rede de afetações e inter(infra)ações com o mundo e outros corpos. O corpo *queer* é, em si, múltiplo, coletivo, multidão. Tanto é que não gosto do título traduzido para o português do platô 8 de *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1996): *Como criar para si um corpo sem órgãos*. A tradução dá a entender que o CsO poderia ser produzido de maneira individualizada, no “si” dx sujeitx, quase que em uma perspectiva proprietária do corpo. Me parece que o título original em francês, o qual inspirou o título dessa dissertação, estaria mais adequado: *Comment se faire un corps sans organes?* – em tradução literal “*Como se faz/fazer um corpo sem órgãos?*”.

Dessa forma, proponho a apresentar nessa zona as potências do corpo, para além da maquinação bio(necro)política contemporânea. Compreender quais fluxos a materialidade dos corpos podem fazer fluir que não pertençam e nem possam operar dentro da axiomática capitalista. Trata-se de dar enfoque para esse corpo não a partir da perspectiva do poder – *o que pode um corpo?* – , mas da sua potência. Um corpo pulsante, pleno, vivo, em toda sua intensidade. O corpo monstruoso que se volta contra a sua própria contenção. A criatura de Frankenstein, costurada de vários pedaços cadavéricos e trazida à vida em um fluxo de descargas elétricas, mata seu próprix criadorx. O corpo *queer* é, em sua constituição, um mostro, uma quimera.

3.1 *Queer(idade)* para além das identidades: processualidade e potencialidade

Desde o início deste trabalho demonstrei a minha preocupação com a progressiva captura do termo *queer* pelo discurso midiático *mainstream* e pela política identitária. O termo, que apareceu na militância civil como uma subversão, ou uma profanação, do xingamento usado contra os desviantes de gênero e sexualidade, acabou se tornando mais um signo capitalizável, um adesivo para ser colado nos produtos, com o objetivo de aderir valor e produzir desejo de consumo. Nas palavras de Diana Torres: “O *queer* acabou sendo na Europa e nos Estados Unidos uma desculpa para os festeiros colocarem perucas, lantejoulas e foder todo mundo, ganhar dinheiro – porque onde você diz *queer* vai ter gente disposta a pagar

ingresso - e nada mais.” (TORRES, 2014, p. 143, tradução nossa).⁵⁴

De plano há de se apontar por uma certa higienização que o termo *queer*, desde sua apropriação contestatória pelos movimentos por libertação sexual da década de 70, e vem sendo frequentemente usado, na cultura estadunidense, como substituto para se referir à homens e mulheres homossexuais, ou quando muito como um cognato para a comunidade LGBTQIAP+. Esse fenômeno de “depuração” do queer é analisado por Roderick Ferguson em *One-dimensional queer* (2019). Fazendo uma correlação com o conceito de *homem unidimensional* de Marcuse, x autorx aponta como progressivamente a luta política *queer* foi tomando contornos menos contestatórios e mais assimilacionista, chegando a ser confundida com uma “liberação gay”. Ferguson (2019) aponta como a luta *queer*, entendida no início como uma subcultura marginal cujas pautas estavam imbricadas com as lutas anti-racista e anti-capitalista radical, passou por um movimento de transformação para se tornar mais palatável e respeitável para a audiência *mainstream*. A luta foi, assim, sendo apropriada pelo discurso do homem branco homossexual – o gay ideal –, cujos objetivos eram integração e assimilação dentro dos contornos da vida social capitalista média. Assim, a reivindicação por igualdade de casamento tornou-se o principal, senão o único, *token* da luta *queer*: “A igualdade no casamento tornou-se a principal pauta representativa para o movimento dominante por direitos LGBT [lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros], muitas vezes representando todas as aspirações políticas de pessoas *queer*” (DUGGAN *apud* FERGUSON, 2019, tradução nossa).⁵⁵

Ferguson (2019) aponta que o esvaziamento do aspecto multidimensional e interseccional do movimento *queer*, transformou-o em mais uma “insígnia do capitalismo”, que inclusive depende e defende a manutenção do estado e do capital e acaba por legitimar uma série de violências contra pessoas atravessadas por outros marcadores de raça, gênero, sexualidade e classe. Nas palavras dx autorx: “Ao passo que fazer da homossexualidade uma entidade digna de mercado era uma forma de produzir e capturar um nicho de mercado gay branco e alienar as preocupações antirracistas e antiimperialistas, o desenvolvimento do capitalismo gay foi parte da evolução do capitalismo racial.” (FERGUSON, 2019, tradução nossa).⁵⁶

⁵⁴ No original: *lo queer acabó por ser en europa y en estados unidos una excusa de la gente fiestera para ponerse pelucas, lentejuelas, y follar todas con todos, sacar pasta – porque donde pongas queer tendrás gente dispuesta a pagar una entrada – y nada más.*

⁵⁵ No original: *Marriage equality has become the singularly representative issue for the mainstream LGBT [lesbian, gay, bisexual, transgender] rights movement, often standing in for all the political aspirations of queer people.*

⁵⁶ No original: *And inasmuch as transforming homosexuality into a market-worthy entity was a way of producing and capturing a white gay niche market and alienating anti-racist and anti-imperialist concerns, the development of gay capitalism was part of the evolution of racial capitalism.*

Dessa forma, Ferguson (2019) propõe uma abordagem multidimensional, ou seja interseccional, dos movimentos *queer*, que leve em consideração diferenças de gênero, sexual, racial, étnico, classe social, etc. Ainda que meu objetivo não seja fazer uso do *queer* como termo guarda-chuva para me referir à população LGBTQIAP+ – como Ferguson parece incorrer, em termos – defendo uma noção de *queer* que jamais pode ser separada do movimento transfeminista, antirracista, anticapitalista, anticolonial, ambientalista, sob risco de suprimir a complexidade história e política do termo.

Em sequência, preciso apontar que o pensamento *queer* é tão diverso e multidimensional quanto a luta política apontada por Ferguson, ao contrário da aparente homogeneidade que os estudos *queer* apresentam dentro da academia brasileira, tendo Judith Butler como maior expoente. Leandro Colling desenvolve o artigo *Fracasso, utopia queer ou resistência?* (2021) precisamente com o objetivo de desvelar essa impressão monolítica da teoria *queer* e evidenciar a multiplicidade de perspectivas *queer* na teoria e na prática política. Nesse sentido, Colling localiza duas correntes em alguma medida opostas dentro do pensamento *queer*: uma teoria antissocial e uma tese utópica ou futurista; uma focada na negatividade e outra na positividade.

Antes de adentrar as várias facetas do fractal pensamento *queer*, importa primeiro pontuar aquilo que nos une sob um mesmo signo. Daniel García López (2016) se propõe a apresentar um panorama geral sobre a teoria *queer* e como seria possível pensar uma teoria jurídica *queer*. X autorx apresenta como elementos coalizadores da teoria *queer*: a) a desnaturalização da sexualidade e do sexo; b) crítica à heteronormatividade; c) questionamento da identidade essencialista e de uma política identitária; d) luta contra os dualismos; e e) interseccionalidade. Obviamente todos esses critérios não aderem integralmente à luta LGBTQIAP+ como um todo, já que, como visto, a luta política muitas vezes se organiza dentro dos limites jurídicos do Estado, notadamente pela busca por reconhecimento e direitos. Mas, de certo modo, é possível localizar a teoria *queer* dentro do pensamento crítico e desnaturalizante das identidades sexuais.

Asad Haider, em *Armadilha da identidade* (2019), sob a perspectiva da raça e classe, denuncia os problemas de uma reivindicação política pautada nas identidades. Nas palavras dx autorx:

“Identidade” é um fenômeno real: ela corresponde ao modo como o Estado nos divide em indivíduos, e ao modo como formamos a nossa individualidade em resposta a uma ampla gama de relações sociais. Entretanto, ela é uma abstração que não nos diz nada sobre as relações sociais específicas que a constituíram. (HAIDER, 2019, p. 35).

Nesse sentido, parece urgente pensar uma ação política que não opere dentro dos limites das identidades. Haider (2019) sugere que somente por meio de uma insurgência revolucionária e libertadora de todxs xs indivídxs, com a derrocata do capitalismo, estaríamos livres das amarras das identidades.

Dessa forma, é bastante automático tomar o *queer* por sua perspectiva da negatividade e da oposição; a exemplar anti-identidade. Até mesmo, ou sobretudo, considerando a multidimensionalidade implicada nesse termo, à primeira vista o *queer* parece surgir como mera oposição às violências e opressões produzidas dentro do sistema capital-Estado. Daniel García López (2016) apresenta o *queer* como uma “identidade antiessencialista”, ou seja, uma ferramenta política para colocar em xeque, e parodiar constantemente a norma. Dessa forma, o *queer* se apresentaria como constante movimento de deslocamento da produção serial de identidades. Vimos como as identidades, esses marcadores de caracterização intrínseca aos seres, foram produzidas de modo a atender os anseios da máquina abstrata capitalista, especificamente no que localizei como seu polo paranoico. Nesse sentido, o *queer*, como uma afirmação radical da diferença, se daria apenas em relação à normatividade? Tratar-se-ia de uma força inrrompida em reação a outra força, contra esse saber-poder que encaixota os seres em identidades? O *queer* seria um reflexo, em oposição a esse movimento?

Leo Bersani (1996), um dos teóricos do que se pode chamar teoria antissocial *queer*, propõe uma análise material do *queer* mais complexificada que esse movimento meramente oposicional de identidades. X autorx analisa como a cultura gay contemporânea tem se concentrado em afirmar a diferença, também podendo acabar por reduzir a sexualidade a uma categoria fixa e imutável. X autorx, então, se pergunta: “Como protestar contra uma categorização imposta, sem se organizar em volta de uma categoria?” (BERSANI, 1996, p. 33). Ou, ainda mais problemático, como rejeitar o conceito de identidade sem apagar por completo uma possibilidade de coalizão política?

[...] corremos o risco de repetir a operação que acabei de criticar com nada mais do que uma mudança no termo privilegiado da diferença. Em vez de fazer do privilégio da diferença o termo superior na oposição homo-heterossexual, estamos simplesmente colocando-o na posição inferior e substituindo-o por uma estrutura diferente de relacionalidade. No entanto, pode não haver outra maneira de resistir à redução da homossexualidade ao sistema que a reprimiria. Meu argumento é que ao não aceitar e reelaborar radicalmente a identidade diferente da mesmidade – ao rejeitar todo o conceito de identidade – corremos o risco de participar do projeto homofóbico que quer nos aniquilar. Apenas uma ênfase nas especificidades da mesmidade pode nos ajudar a evitar colaborar nas táticas disciplinares que nos tornariam invisíveis. Em outras palavras, existe um “nós”. Mas em nossa ansiedade de convencer a sociedade heterossexual de que somos apenas uma invenção malévola e que podemos ser, como vocês, bons soldados, bons pais e bons cidadãos, parecemos inclinados ao suicídio. Ao apagar nossa identidade, pouco mais fazemos do que reconfirmar sua posição

inferior dentro de um sistema homofóbico de diferenças. (BERSANI, 1996, p. 41-42, tradução nossa).⁵⁷

Bersani sugere a necessidade de encontrar-mos aquilo que nos une, ao invés de pensarmos a partir da relação opositiva com a heteronormatividade. Aqui retomo brevemente o debate desenvolvido na zona 1, em que Butler pontua como a política identitária é a matriz pela qual o Estado concede reconhecimento e distribui direitos (e precariedades) para xs indivíduos, e o objetivo das alianças *queers* seria tensionar e expandir os limites das identidades. Entretanto, como já anunciado, Butler, talvez por sua forte herança no pensamento psicanalítico, parece não conceber a hipótese de investimento absoluto em um movimento antiidentitário, de pulsão de morte, sem implicar na dissolução absoluta dx sujeitx.

Por outro lado, Bersani e xs demais pensadorxs de uma teoria antissocial *queer* vão precisamente pensar uma política e uma estética implicada nesse movimento de pulsão de morte. Lee Edelman, um dxs grandes expoentes dessa corrente, em seu livro *No Future: queer theory and the death drive* (2004) defende como a própria ideia de futuro e de desejo de continuidade é inerentemente heteronormativa. Os sentimentos de preservação e estabilidade são precisamente aqueles que mobilizam o ideal heterossexual de família e de reprodução, o qual culmina na obsessão pela figura da criança. Tanto é que Edelman abre o livro pontuando como as crianças são usadas como *tokens* para a negação da diferença, entendida como risco, o que acaba por justificar a opressão e a violência contra grupos marginalizados, especialmente pessoas *queer*.

É bastante localizável como o discurso da proteção das crianças, o “futuro da nação”, aparece no discurso reacionário da atualidade. Temos diversos exemplos no debate político brasileiro, que vão desde o já folclórico *kit gay* até os subseqüentes absurdos proferidos por Damares Alves – Ministra da Família durante o governo Bolsonaro – que reforçavam a tese dos avanços da denominada “ideologia de gênero” e o discurso de pânico e terror que assombra o imaginário da população conservadora.

⁵⁷ No original: [...] *we do risk repeating the operation I've just criticized with nothing more than a shift in the privileged term of difference. Instead of making the privileging of difference the superior term in the homo-heterosexual opposition we are simply putting it in the inferior position and replacing it with a different structure of relationality. Yet there may be no other way to resist the reduction of homosexuality to the system that would put it down. My argument is that by not accepting and radically reworking the different identity of sameness — by rejecting the whole concept of identity — we risk participating in the homophobic project that wants to annihilate us. Only an emphasis on the specifics of sameness can help us to avoid collaborating in the disciplinary tactics that would make us invisible. In other words, there is a “we.” But in our anxiety to convince straight society that we are only some malevolent invention and that we can be, like you, good soldiers, good parents, and good citizens, we seem bent on suicide. By erasing our identity we do little more than reconfirm its inferior position within a homophobic system of differences.*

Entretanto, Preciado nos relembra, no texto *Quem defende a criança queer?* (PRECIADO, 2020, p. 69-73), o quanto xs defensorxs da família e da infância acabam por negar proteção precisamente às crianças diferentes. Como uma criança que sofreu repressão, exclusão e violências, Preciado diz que: “O que meus pais protegiam não eram meus direitos de “criança”, mas as normas sexuais e de gênero que eles mesmos aprenderam dolorosamente através de um sistema educativo e social que castigava qualquer forma de dissidência com ameaça, intimidação e até morte.” (PRECIADO, 2020, p. 72).

Dessa forma, Edelman sugere o abandono desse movimento de pulsão de vida, voltado para conservação, segurança e preservação da vida humana, para abraçar a pulsão de morte e sua potência destrutiva. Nesse sentido, trata-se de pensar uma política *queer* da negatividade, como oposição a esse futurismo reprodutivo, que só pode ser opressivo e violento contra as minorias.

Num campo político cujo limite e horizonte é o futurismo reprodutivo, a *queeridade* encarna essa pulsão de morte, essa *jouissance* [gozo] intransigente, ao imaginar a implicação da sexualidade nas pulsões sem sentido dessa pulsão. Desidealizando a metáfora do sentido sobre a qual a heterorreprodução se posiciona, a *queeridade* expõe a coloração inevitável da sexualidade pela pulsão: sua insistência na repetição, sua teimosa negação da teleologia, sua resistência às determinações de sentido (exceto na medida em que significa essa recusa em admitir tais determinações de sentido) e, sobretudo, sua rejeição da espiritualização pelo casamento com o futurismo reprodutivo. A *queeridade* como nome pode muito bem reforçar a ordem simbólica da nomeação, mas nomeia o que resiste, como significante, à absorção na identidade imaginária do nome. Vazio, excessivo e irreduzível, ele designa a letra, o elemento formal, a maquinaria sem vida responsável por animar o “espírito” do futuro. E como tal, como nome da pulsão de morte que sempre informa a ordem Simbólica, nomeia também o gozo proibido, mas que permeia a própria ordem Simbólica. (EDELMAN, 2004, p. 27, tradução nossa).⁵⁸

A partir desse ponto, *queer* deixa de ser tomado como um substantivo, ter ares de substância, para ser tomado como um adjetivo, *queeridade* (*queerness*), a qual para além de denotar um estado ou um atributo da matéria, se apresenta como uma atividade, um movimento, uma aceleração. Ao invés de definir o *queer* a partir de suas propriedades, o que seria como

⁵⁸ No original: *In a political field whose limit and horizon is reproductive futurism, queerness embodies this death drive, this intransigent jouissance, by figuring sexuality's implication in the senseless pulsions of that drive. De-idealizing the metaphors of meaning on which heteroreproduction takes its stand, queerness exposes sexuality's inevitable coloration by the drive: its insistence on repetition, its stubborn denial of teleology, its resistance to determinations of meaning (except insofar as it means this refusal to admit such determinations of meaning) and, above all, its rejection of spiritualization through marriage to reproductive futurism. Queerness as name may well reinforce the Symbolic order of naming, but it names what resists, as signifier, absorption into the Imaginary identity of the name. Empty, excessive, and irreducible, it designates the letter, the formal element, the lifeless machinery responsible for animating the “spirit” of futurity. And as such, as a name for the death drive that always informs the Symbolic order, it also names the jouissance forbidden by, but permeating, the Symbolic order itself.*

tentar dar contornos ao incontornável, parece mais interessante percebê-lo a partir do que faz ou da gravidade que produz em seus movimentos. Para Edelman (2004), o *queer*, bem como a pulsão de morte, nunca poderiam ser tomados a partir da questão de uma substância ou propriedade. Nunca poderia, assim, ser uma identidade, ainda que por oposição.

Onde as intervenções políticas de minorias identitárias – incluindo aquelas que buscam substancializar as identidades de lésbicas, gays e bissexuais – podem assumir a forma de oposição, proporcionando à ordem dominante uma representação simétrica tranquilizadora, embora invertida, de sua própria identidade ostensivamente coerente, a oposição da teoria *queer* é precisamente a qualquer lógica de oposição, sua tarefa adequada é a desapropriação incessante de toda propriedade. Assim, a *queeridade* nunca poderia constituir uma identidade autêntica ou substantiva, mas apenas uma posição estrutural determinada pelo imperativo da figuração; pois a lacuna, a não coincidência, que a ordem do significante institui habita tanto a *queeridade* quanto o futurismo reprodutivo. Mas o faz com uma diferença. Onde o futurismo sempre antecipa, na imagem de um passado imaginário, uma realização de sentido que irá suturar a identidade fechando essa lacuna, a *queeridade* desfaz as identidades através das quais nos experimentamos como sujeitos, insistindo no Real de um gozo que a realidade social e o futurismo em que se baseia já forecluiu. (EDELMAN, 2004, p. 24, tradução nossa).⁵⁹

Nesse sentido, segundo uma política *queer* da negatividade, a *queeridade* é tomada a partir da falta, e não da igualdade e do reconhecimento. Nesse sentido, a pulsão de morte *queer* nada mais é que uma recusa à estagnação normativa, à imobilidade da produção social investida na promessa de um futurismo reprodutivo. Em considerando que xs sujeitxs se vêm organizadxs dentro dessa realidade simbólica, o *queer* vai aparecer como abandono dos mecanismos de manutenção da vida como se apresenta, e atuar ativamente na sua destruição. Edelman sugere que:

[...] a eficácia do *queer*, seu verdadeiro valor estratégico, reside em sua resistência a uma realidade simbólica que só nos investe como sujeitos na medida em que nos investimos nela, agarrando-nos a suas ficções governantes, suas sublimações persistentes, como realidade em si. É apenas, afinal, a suas figuras de significado, que tomamos como a verdade literal, que devemos nossa existência como sujeitos e as relações sociais dentro das quais vivemos, relações que podemos estar dispostos,

⁵⁹ No original: *Where the political interventions of identitarian minorities – including those who seek to substantialize the identities of lesbians, gay men, and bisexuals – may properly take shape as oppositional, affording the dominant order a reassuringly symmetrical, if inverted, depiction of its own ostensibly coherent identity, queer theory's opposition is precisely to any such logic of opposition, its proper task the ceaseless disappropriation of every propriety. Thus, queerness could never constitute an authentic or substantive identity, but only a structural position determined by the imperative of figuration; for the gap, the non coincidence, that the order of the signifier installs both informs and inhabits queerness as it inhabits reproductive futurism. But it does so with a difference. Where futurism always anticipates, in the image of an Imaginary past, a realization of meaning that will suture identity by closing that gap, queerness undoes the identities through which we experience ourselves as subjects, insisting on the Real of a jouissance that social reality and the futurism on which it relies have already foreclosed.*

portanto, a desistir de nossa vidas para manter. (EDELMAN, 2004, p. 17, tradução nossa).⁶⁰

Outrx importante autorx que compreende o *queer* a partir da sua negatividade é Jack Halbestam, notadamente em seu livro *A arte queer do fracasso* (2020). X autorx defende uma ressignificação da noção de fracasso, em oposição à noção de sucesso que, em “uma sociedade heteronormativa e capitalista equipara-se facilmente a formas específicas de maturidade reprodutiva combinada com acúmulo de riqueza.” (HALBERSTAM, 2020, p. 20). Nesse sentido, Halbestam acrescenta um componente econômico e de classe ao futurismo reprodutivo de Edelman. Assim, propõe entender o fracasso como oposição radical à lógica individualista e competitiva empreendida pela racionalidade neoliberal, possibilitando a abertura para modo de ser mais criativos e compartilhados de existência:

A arte queer do fracasso desmantela a lógica do sucesso e do fracasso com as quais atualmente vivemos. Em determinadas circunstâncias, fracassar, perder, esquecer, desconstruir, desfazer, “inadequar-se”, não saber podem, na verdade, oferecer formas mais criativas, mais cooperativas, mais surpreendentes de ser no mundo. Fracassar é algo que pessoas queer fazem e sempre fizeram excepcionalmente bem; para pessoas queer, o fracasso pode ser estilo, citando Quentin Crisp, ou um modo de vida, citando Foucault, e pode contrastar com os cenários sombrios de sucesso que dependem de “tentar e tentar novamente”. (HALBERSTAM, 2020, p. 21).

Ainda que tenha reivindicado a sua aderência à essa virada antissocial da teoria *queer*, Halberstam identifica atestar que xs “escritores canônicos favoritos” dessa vertente, incluindo xs já citadxs Bersani e Edelman, acessaram uma gama restrita de resposta afetivas para pensar a negatividade implicada no *queer*. Halberstam localiza essa limitação das contribuições dessxs outrxs autorxs na percepção que recorrem a um “arquivo masculino gay” elitista, notadamente correspondente às identidades dxs autorxs.

Porque se prende a uma lista curta de escritores canônicos favoritos, o arquivo masculino gay se vincula a uma gama restrita de respostas afetivas. Portanto, fadiga, aborrecimento, tédio, indiferença, distanciamento irônico, não ser direto, rejeição condescendente, falta de sinceridade e extravagância compõem o que Ann Cvetkovich (2003) denominou “um arquivo de sentimentos” associado a essa forma de teoria antissocial. Mas esse cânone oculta outro conjunto de afetividades associadas a um outro tipo de política e a uma forma diferente de negatividade. Nesse outro arquivo, podemos identificar, por exemplo, ira, grosseria, raiva, despeito, impaciência, intensidade, mania, sinceridade, seriedade, investimento excessivo, incivilidade, honestidade brutal e decepção. [...] A raiva da sapatão, o desespero do

⁶⁰ No original: *the efficacy of queerness, its real strategic value, lies in its resistance to a Symbolic reality that only ever invests us as subjects insofar as we invest ourselves in it, clinging to its governing fictions, its persistent sublimations, as reality itself. It is only, after all, to its figures of meaning, which we take as the literal truth, that we owe our existence as subjects and the social relations within which we live—relations we may well be willing, therefore, to give up our lives to maintain.*

anticolonialismo, a ira racial, a violência contra-hegemônica, o pugilismo punk – esses são os territórios sombrios e furiosos da virada antissocial; essas são as zonas irregulares dentro das quais não apenas a autodestruição (o contrário de narcisismo, de certa forma), mas outras destruições ocorrem. Se quisermos fazer a virada antissocial na teoria *queer*, devemos estar dispostos a nos afastarmos da zona de conforto da troca cortês, a fim de acolher uma negatividade política verdadeira, que dessa vez prometa falhar, bagunçar, foder, ser exagerada, rebelde e mal humorada, gerar ressentimento, rebater, falar o que se pensa, perturbar, assassinar, chocar e aniquilar. (HALBERSTAM, 2020, p. 160-161).

Halberstam, então, analisa uma série de produções artísticas e da cultura *pop* com o objetivo de localiza nelas uma certa *estética queer do fracasso*, pautada na reivindicação e não na rejeição de conceitos como “*vazio, futilidade, limitação, ineficiência, esterilidade, improdutividade*” (HALBERSTAM, 2020, p. 161). Nesse sentido, o objetivo dx autorx é fazer uso desses sentimentos negativos vinculados ao fracasso como movimento de desmantelamento do modelo de produção normativa das subjetividades na contemporaneidade:

E ainda que, indubitavelmente, o fracasso venha acompanhado de uma horda de emoções negativas, tais como decepção, desilusão e desespero, ele também proporciona a oportunidade de usar essas emoções negativas para espetar e fazer furos na positividade tóxica da vida contemporânea. (HALBERSTAM, 2020, p. 21).

Nesse sentido, para a vertente antissocial da teoria *queer*, uma *queeridade* aparece como movimento de rejeição ao que está posto, o que implica um movimento destrutivo diante dessas condições. Importa ressaltar que, ainda que essas teorias direcionem suas lentes para o fenômeno da negatividade e da destruição implicado nesse contrainvestimento *queer*, a pulsão de morte é essencialmente produtiva. A partir da teoria psicanalítica, a destruição é percebida como um impulso criativo, uma vez que caminha para a criação de algo novo e diferente.

Entretanto, é preciso me deter nesse impasse que vem circundando o debate sobre o *queer*, ou a *queeridade*, até aqui: ao perceber o *queer* em oposição à realidade constituída, não estaríamos repetindo a lógica biunivocizante da máquina bipolar? Pensar em termos de pares opositivos e excludentes entres si – pulsão de vida e de morte; produção e destruição; futuro e ruína; sucesso e fracasso – não parece escapar às dicotomias constitutivas da racionalidade estatal e capitalista. Por mais subversivo e produtivo que pareça pensar o *queer* a partir da negatividade, essa não parece se a sua face mais potente, já que corresponde apenas a um eclipse em relação ao movimento normativo. Retomo aqui novamente a pergunta de Bersani que trouxe mais acima: “Como protestar contra uma categorização imposta, sem se organizar em volta de uma categoria?”.

Ao que me parece, a outra tendência teórica do pensamento *queer* propõe pensar outros

caminhos possíveis. Dentre xs pensadorxs dessa vertente, talvez o mais importante seja José Esteban Muñoz. X pensadorx cubanx-americanx, em seu livro *Cruising utopia* (2019) propõe a construir uma perspectiva do *queer* a partir de sua potência e positividade e, portanto, contra as perspectivas antissociais que vão entendê-lo em sua negatividade. Nesse sentido, Muñoz apresenta uma noção de *queeridade* construída não “em relação” à normatividade, mas tendo a si mesmo como horizonte de futuridade e esperança.

Queeridade ainda não está aqui. *Queeridade* é uma idealidade. Dito de outra forma, ainda não somos *queer*, mas podemos senti-la como a iluminação quente de um horizonte imbuído de potencialidade. Nunca fomos *queer*, mas *queeridade* existe para nós como uma idealidade que pode ser destilada do passado e usada para imaginar um futuro. O futuro é de domínio da *queeridade*. (MUÑOZ, 2019, p. 1, tradução nossa).⁶¹

Para Muñoz (2019) a *queeridade* não seria assim uma qualidade ou um atributo do corpo ou da subjetividade, mas sim um horizonte que implica impulso de intensidade. Nesse sentido, novamente o *queer* não remete a uma dimensão do ser, ou seja, ontológica, mas daquela de um devir:

É igualmente polêmico argumentar que ainda não somos totalmente *queer*, que a *queeridade*, o que realmente conheceremos como *queeridade*, ainda não existe. Sugiro que manter a *queeridade* em uma espécie de estado ontologicamente humilde, sob uma grade conceitual na qual não reivindicamos sempre conhecer a *queeridade* no mundo, evitaria potencialmente os efeitos ossificantes da ideologia neoliberal e a degradação da política provocada pelas representações da *queeridade* na cultura popular contemporânea. (MUÑOZ, 2019, p. 22, tradução nossa).

Importa ressaltar que Muñoz adere à tese da performatividade, calcada nos trabalhos de J. L. Austin, no sentido de compreender a *queeridade* como um fenômeno dotado de processualidade, que vai sendo realizada no curso do tempo e espaço, a partir da própria prática. Nesse sentido, x autorx descreve uma performatividade utópica como “uma manifestação de um “fazer” que está no horizonte, um modo de possibilidade”. (MUÑOZ, 2019, p. 99, tradução nossa). Muñoz, assim, não ignora a dimensão da falha implicada na performatividade, mas sem aderir à tese do fracasso das vertentes antissociais. O fracasso não implica uma ausência ou a um lapso na operação da linguagem ou do poder, mas uma representação da diferença para além desta.

⁶¹ No original: *Queerness is not yet here. Queerness is an ideality. Put another way, we are not yet queer, but we can feel it as the warm illumination of a horizon imbued with potentiality. We have never been queer, yet queerness exists for us as an ideality that can be distilled from the past and used to imagine a future. The future is queerness's domain.*

Associando esse tipo de fracasso ao performativo, podemos descobrir um núcleo utópico: “O ato de falhar abre assim a referencialidade — ou a realidade impossível — não porque algo falte, mas porque outra coisa se faz, ou porque outra coisa se diz: o termo ‘falha’ não se refere a uma ausência, mas a uma representação de uma diferença.” A falha, essa falha, é intrínseca ao modo como o performativo ilustra os caminhos pelos quais diferentes caminhos são percorridos em contraste com o que a heteronormatividade exige. (MUÑOZ, 2019, p. 154).

Nesse sentido, a *queeridade* só aparece com oposição, diante do poder e das forças segmentárias da máquina social, na medida que se projeta sobre e para um futuro por vir, implicado na realização material do desejo. Trata-se de um devir político, um convite, para desejar e imaginar nosso mundo de outros modos, para pensar modos de ser e estar para além do presente constituído. O *queer* seria, portanto, um impulso de esperança para um futuro utópico:

Queeridade é utópica, e há algo de *queer* no utópico. Fredric Jameson descreveu o utópico como o excêntrico ou o maníaco. Na verdade, viver dentro do tempo e pedir, desejar e imaginar outro tempo e lugar é representar e realizar um desejo que é ao mesmo tempo utópico e *queer*. Participar de tal esforço não é imaginar um futuro isolado para o indivíduo, mas sim participar de uma hermenêutica que deseja descrever uma futuridade coletiva, uma noção de futuridade que funciona como uma crítica materialista histórica. (MUÑOZ, 2019, p. 26, tradução nossa).

É urgente passarmos a compreender o *queer* a partir de suas potencialidades e não a partir de sua relação com o poder e com a normatividade. Nesse sentido, farei uso dessa noção de *queer* e de *queeridade* como apresentadas por Muñoz. Trata-se desse limite nunca localizado precisamente, esse horizonte jamais alcançado, mas que nos coloca sempre em movimento; um impulso em sentido a um futuro de esperança.

Dessa forma, abandono as compreensões do *queer* como um signo guarda-chuva para as alianças entre as identidades (sexuais, de gênero e outras) subalternizadas e marginalizadas, ou mesmo como fracasso diante da operação normativa, para entendê-lo como uma postura performativa radicalmente utópica, a qual se dá tanto na ordem da teoria quanto da prática.

Já narrei algumas vezes aqui como, por muito tempo, minhas escolhas e o modo como me portava no mundo estavam vinculadas a partir de atribuições disciplinares e normativas. Ainda que minha mãe fosse aquela que mais reforçasse o lugar normativo em minha história, por algum motivo era meu pai quem ocupava esse lugar da representação normativa familiar para mim. Provavelmente isso se deu em razão do funcionamento edipiano que percebe a força do pai como lei. Meu pai representava ao mesmo tempo o signo do ideal de masculinidade – o qual obviamente eu não conseguia atender, por mais que tentasse – assim como a presença constante do medo da sanção, precisamente em razão desse meu fracasso em atender à norma.

Por muito tempo construí minha relação com ele a partir dessa dinâmica, tentando ao máximo evitar parecer um (des)viado, um desobediente. Pouco falava, pouco interagia, e aceitava todas as sugestões por parte dele. A intensidade de *queeridade* que pulsava em mim precisava o tempo todo ser contida e reconduzida à uma adequada portabilidade.

Esse modo aparentemente mudou por volta da minha adolescência, quando passei de uma posição apática e submissa com ele, para estabelecer uma relação a partir do confronto. Pode ser que em razão de, nesse momento, eu estar constituindo os limites do que poderia se chamar de identidade própria, mas acredito que houve um outro elemento significativo nessa mudança. Uma relação extramatrimonial de meu pai veio à tona, gerando um pequeno conflito familiar, que superficialmente não mudou muito a dinâmica do funcionamento em conjunto, mas alterou minha percepção sobre ele: era tão passível de falha quanto eu. Bons anos se passaram em que a minha relação como o meu pai foi desenvolvida por mera oposição e questionamento, uma relação altamente conflituosa. Fazia o máximo para me distanciar dos modos como meu pai se apresentava, desde modo de falar, comer, suas ideologias, etc. Me lembro que um dia estava saindo de casa e meu pai fez um comentário sobre a roupa que eu estava usando: “Vai sair de calça vermelha?”. Não lembro exatamente o que respondi, mas tivemos uma pequena discussão, e não só sai com a calça, como usei ela por toda uma semana. A *queeridade* que me atravessava não mais precisava ser escondida e abafada, mas era usada inclusive para implicar e perturbar a nossa relação.

Somente mais recentemente, após a morte da minha mãe e depois de boas sessões de análise, que consegui entender que o(s) meu(s) modo(s) de ser não precisava(m) se constituir em oposição ao dele. Para além disso, percebi que poderia seguir o meu desejo e direcioná-lo para quaisquer caminhos que apontassem, sem que isso necessariamente implicasse em um afastamento de meu pai. Foi assim que consegui, inclusive, localizar alguns jeitos e modos em comum com meu pai, que outrora tentava ignorar ou encobrir, e isso abriu espaço para a relação que temos hoje. Uma relação bem menos conflituosa, mas principalmente uma na qual podemos, de algum modo, contar um com o outro.

Faço dessa narrativa pessoal talvez como uma metáfora para pensar os percursos que o *queer* e a *queeridade* precisaram passar tanto em minha história de vida como teoricamente para se percebida em sua mais potente forma: um impulso para o futuro, constantemente produzido e agenciado para além dos regimes de poder. Não necessariamente contra, ou fora desses regimes, mas para além deles.

3.2 Corpo *queer* como máquina de guerra

Chego aqui a um impasse: se assumo a noção de *queeridade* como um devir, e não como uma propriedade ou um atributo, como seria possível pensar um corpo *queer*, nesses termos? Nesse sentido, o que qualificaria um corpo *queer* afinal (ou sem final)? É aqui que o conceito de Corpo sem Órgãos (CsO) de Deleuze e Guattari (1996) torna-se importante.

Novamente pontuo que nas duas zonas anteriores cuidei de compreender o corpo a partir de sua noção mais vulgar – ou, considerando sua menor potência de gozo, menos vulgar – qual seja, a de um organismo, constituído por uma superfície, a pele, a qual estabelece a sua separação com a exterioridade, bem como a comunicação com ela. Esse corpo (*sôma*) se apresenta para Deleuze e Guattari como organismo; um conjunto fechado em si, composto por órgãos, tecidos, sistema. Uma máquina composta por diversas partes, órgãos que desempenham, cada um, uma função específica e contribuem para a manutenção do funcionamento do corpo: a sua sobrevivência.

O corpo como apresentado até agora seria o corpo objeto das diversas tecnologias que atuam sobre sua superfície, sobre sua constituição, operando, mais ou menos, segundo as finalidades e desígnios do regime de poder dominante. Um corpo territorializado e cujo registros foram sobrecodificados, de modo a trabalhar não somente para a manutenção da sua vida, mas para a manutenção da vida da máquina capitalista – sendo que ambas as funções se confundem. Entretanto, como seria pensar um corpo sem relacioná-lo com um desígnio ou uma função específica? Seria possível pensar um corpo que não se relacionasse à estrutura organizada do Estado e vice-versa? São perguntas que Deleuze e Guattari parecem ter suscitado ao construírem o conceito de CsO.

Deleuze e Guattari vão começar a explicar o CsO a partir da figura de corpos aparentemente correlatos desse, corpos que perderam os seus órgãos: corpos esvaziados. Trata-se de corpos que, na batalha contra as incursões do exterior, nada sobraram senão sua pele:

do corpo hipocondríaco, cujos órgãos são destruídos, a destruição já está concluída, nada mais acontece, "A Senhorita X afirma que não tem mais cérebro nem nervos nem peito nem estômago nem tripas, somente lhe restam a pele e os ossos do corpo desorganizado, são essas suas próprias expressões"; — *do corpo paranóico*, cujos órgãos não cessam de ser atacados por influências, mas também restaurados por energias exteriores ("ele viveu muito tempo sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, o esôfago dilacerado, sem bexiga, as costelas quebradas, ele havia às vezes comido parcialmente sua própria laringe, e assim por diante, mas os milagres divinos haviam sempre regenerado novamente aquilo que havia sido destruído..."); — *do corpo esquizo*, acedendo a uma luta interior ativa que ele mesmo desenvolve contra os órgãos, chegando à catatonia; e depois o *corpo drogado*, esquizo experimental: "o organismo humano é de uma ineficácia gritante; em vez de uma boca e de um ânus

que correm o risco de se arruinar, por que não possuir um único orifício polivalente para a alimentação e a defecação? Poder-se-ia obstruir a boca e o nariz, entulhar o estômago e fazer um buraco de aeração diretamente nos pulmões, o que deveria ter sido feito desde a origem"; — *do corpo masoquista*, mal compreendido a partir da dor e que é antes de mais nada uma questão de CsO; ele se deixa costurar por seu sádico ou por sua puta, costurar os olhos, o ânus, a uretra, os seios, o nariz; deixa-se suspender para interromper o exercício dos órgãos, esfolar como se os órgãos se colassem na pele, enabar, asfixiar para que tudo seja selado e bem fechado. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10).

No limite, estamos falando de corpos absolutamente desterritorializados, despojados de qualquer conteúdo e função. Como explicito na zona 2, a máquina bipolar capitalista, em seu polo esquizoide, se investe sobre os fluxos desterritorializados e opera a descodificação dos registros. Trata-se de corpos que foram efetivamente consumidos e se perderam nesse processo de desterritorialização, a ponto de se tornarem apenas zonas mortas. “Corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados”. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 11).

Por sua vez, temos uma outra possibilidade de pensar o corpo, para além dessas incursões do poder que ora o capturam e ora o esvaziam. Um corpo pleno, carregado de eletricidade, cujas forças vitais não foram transformadas e tomadas como reféns do constituído. Um corpo que também opera molecularmente sob fluxos desterritorializados, mas apenas para se reterritorializar no horizonte, em um devir nômade libertário. Trata-se do CsO, ou, para os propósitos desse trabalho, o corpo *queer*.

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. [...] O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço em tal ou qual grau – grau que corresponde às intensidades produzidas. Ele é a matéria intensa e não formada, não estratificada, a matriz intensiva, a intensidade = 0, mas nada há de negativo neste zero, não existem intensidades negativas nem contrárias. Matéria igual a energia. Produção do real como grandeza intensiva a partir do zero. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 13).

Vale ressaltar aqui que, quando Deleuze e Guattari afirmam que o CsO corresponde a matéria em intensidade = 0, não significa que seja uma matéria sem potência. Pelo contrário, trata-se de uma matéria em pura potencialidade, capaz de assumir todas e quaisquer potências a partir dessa. Corresponde à carne não conformada, pulsando em possibilidades, e capaz de assumir *n-I*⁶² modos de ser.

Poder-se-ia dizer que o corpo *queer* seria um tipo de CsO pleno. O corpo *queer* seria,

⁶² Deleuze e Guattari fazem uso da ideia de *n-I* para representar a uma multiplicidade que jamais pode ser reduzida à uma unidade (1). Nesse sentido, a matéria poderia assumir quaisquer níveis de intensidade, ao passo que recusa corresponder uma essência ou princípio único.

assim, aquele que mergulha nos fluxos e intensidades da *queeridade*, e que experimenta a realidade e a vida a partir dos seus modos. “Os modos são tudo o que se passa: as ondas e as vibrações, as migrações, limiares e gradientes, as intensidades produzidas sob tal ou qual tipo substancial a partir de tal matriz.” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 14). O corpo *queer* não se fecha em identidades, na verdade, elas não passam de modos possíveis que lhes atravessam em múltiplas intensidades.

Todavia, isso não significa que o CsO, o corpo *queer*, não ofereça oposição a nada. Ele se opõe ao organismo, contra as tentativas constante de apropriação das suas atividades e de contenção dos seus fluxos. “O CsO grita: fizeram-me um organismo! dobraram-me indevidamente! roubaram meu corpo!” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21). Ele se coloca contra os investimentos do poder e da lei que pretendem conter em suas formas estáticas, esquadrinhas os seus caminhos, impor uma ordem para sua produção e seu desejo; contra a forma-Estado.

o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo. É verdade que Artaud desenvolve sua luta contra os órgãos, mas, ao mesmo tempo, contra o organismo que ele tem: O corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus "órgãos verdadeiros" que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos. O juízo de Deus, o sistema do juízo de Deus, o sistema teológico, é precisamente a operação Daquele que faz um organismo, uma organização de órgãos que se chama organismo porque Ele não pode suportar o CsO, porque Ele o persegue, aniquila para passar antes e fazer passar antes o organismo. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21).

É nesse sentido que o CsO se constitui como uma máquina de guerra. Deleuze e Guattari apresentam o conceito de máquina de guerra no platô 12 de Mil Platôs (1997), como sendo uma potência contra a captura do Estado. O Estado corresponde a essa estrutura sedentária que organiza extensivamente os fluxos por meio do seu estriamento ou, na gramática da teoria *queer*, a matriz cisheteronormativa de inteligibilidade dos corpos. Apresentei os modos de constituição do aparelho de estado na zona anterior, ressaltando o seu constante movimento de quadriculação dos espaços e captura dos corpos por meio da sobrecodificação dos fluxos e territorialização subordinante. O objetivo do aparelho de estado é fixar os corpos em identidades.

Fixar, sedentarizar a força de trabalho, regrar o movimento do fluxo de trabalho, determinar-lhe canais e condutos, criar corporações no sentido de organismos, e, para o restante, recorrer a uma mão-de-obra forçada, recrutada nos próprios lugares

(corvéia) ou entre os indigentes (ateliês de caridade), — essa foi sempre uma das principais funções do Estado, que se propunha ao mesmo tempo vencer uma vagabundagem de bando, e um nomadismo de corpo. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 34).

Lado outro, a máquina de guerra é pensada a partir da inventividade nômade, cujo funcionamento corresponde a “distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto”. Deleuze e Guattari (2010) referenciam, como já apontado, a figura do nômade aos povos primitivos caçadores-coletores que migravam de território em território em busca de recursos. Entretanto, conceitualmente, o nômade é aquele que vive no horizonte, atravessa o deserto e recusa constituir raízes profundas sobre determinado território. Arrisco dizer, horizonte esse repleto de *queeridade*, de modo que o corpo *queer* como máquina de guerra se constitui a partir desses contrainvestimentos *queer*.

[...] por mais que o trajeto nômade siga pistas ou caminhos costumeiros, não tem a função do caminho sedentário, que consiste em *distribuir aos homens um espaço fechado*, atribuindo a cada um sua parte, e regulando a comunicação entre as partes. O trajeto nômade faz o contrário, *distribui os homens (ou os animais) num espaço aberto*, indefinido, não comunicante. O *nomos* acabou designando a lei, mas porque inicialmente era distribuição, modo de distribuição. Ora, é uma distribuição muito especial, sem partilha, num espaço sem fronteiras, não cercado. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 51).

Desse modo, a máquina de guerra se constitui fora do espaço estriado e subordinante do Estado – “*nomos contra polis*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 14). Trata-se de agenciar-se em linhas de fuga, que são ao mesmo tempo desterritorializantes, mas que se territorializam constantemente na tomada do espaço e nos trajetos atravessados: “fazer do fora um território no espaço, consolidar esse território mediante a construção de um segundo território adjacente, desterritorializar o inimigo através da ruptura interna de seu território, desterritorializar-se a si mesmo renunciando, indo a outra parte...” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 14). A desterritorialização realizada pela máquina de guerra, nesse sentido, não é da ordem da absoluta desconstituição, de modo a produzir corpos esvaziados ao invés de um corpo pleno sem órgãos. Enquanto desterritorializa, também constitui outros movimentos, outros modos de existência, outros fluxos, outro tempo-espaço.

Do ponto de vista do Estado, a máquina de guerra é percebida apenas como negatividade, já que aquele conserva em si toda a cartilha de significância. Suas lentes biunívocas só conseguem perceber o exterior como uma oposição à sua lógica interior. A máquina de guerra não é apenas exterior ao aparelho de estado, ela é a “pura forma de exterioridade” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 15).

A forma-Estado, como forma de interioridade, tem uma tendência a reproduzir-se, idêntica a si através de suas variações, facilmente reconhecível nos limites de seus pólos, buscando sempre o reconhecimento público (o Estado não se oculta). Mas a forma de exterioridade da máquina de guerra faz com que esta só exista nas suas próprias metamorfoses; ela existe tanto numa inovação industrial como numa invenção tecnológica, num circuito comercial, numa criação religiosa, em todos esses fluxos e correntes que não se deixam apropriar pelos Estados senão secundariamente. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 24).

Isso não significa que a máquina de guerra não possa ser apropriada pela forma-Estado. Precisamente foi esse investimento que a máquina capitalista aprendeu a exercer para dar conta dos fluxos desterritorializados. Usar a máquina de guerra precisamente para desterritorializar os seus próprios limites, e avançar mais e mais sobre os longínquos desertos. A máquina de guerra, quando tomada pelo Estado, muda sua natureza e sua função. Torna-se a instituição militar, ou o exército, cuja única função é destruir o outro e impor-lhe os seus fins. “Em suma, é ao mesmo tempo que o aparelho de Estado se apropria de uma máquina de guerra, que a máquina de guerra toma a guerra por objeto e que a guerra fica subordinada aos fins do Estado.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 103).

A máquina de guerra apropriada pela forma-Estado é ativada não pelas linhas de fuga, mas por linhas destruidoras, linhas de aniquilamento. Trata-se da produção não de CsO, mas de corpos zumbis, corpos viciados, corpos abandonados, corpos esvaziados, corpos-cadáveres. Não surpreendente que estudiosos da biopolítica contemporânea, a citar Agamben e Mbembe, apontem a face tanato(necro)política como a marca do exercício da soberania dos Estados. Trata-se do investimento dos desejos fascistas, reacionários, *trumpbolsonaristas*, que no limite levam a um estado suicidário⁶³, com a destruição inclusive da própria forma-Estado. Nas palavras de Deleuze e Guattari (1997, p. 107), esse fenômeno corresponderia à “tendência capitalista em desenvolver a guerra total”.

O agenciamento da máquina de guerra na produção do CsO, do corpo *queer*, não implica em sua decomposição e autodestruição, como faz a necropolítica de Estado. Pelo contrário, trata-se de pensar o corpo em seu sentido mais vital (*demás*). A máquina de guerra nômade é, assim, pura criatividade e está implicada na desconstrução ativa do corpo-organizado, reativando sua mobilidade do espaço e em si mesmo, retomando sua plasticidade. Trata de um

⁶³ Faço uso aqui de um termo apresentado por Paul Virilio e desenvolvido por Vladimir Safatle em *Bem vindo ao estado suicidário* (2020), o qual referencia o episódio do Telegrama 71, no qual Hitler orienta o extermínio coletivo da nação alemã diante da iminência da derrota na guerra. Fractais desse movimento suicidário puderam ser constatados nos atos antidemocráticos e terroristas feitos por legiões de bolsonaristas, no fatídico 8 de janeiro de 2023, ao atacarem e destruírem os prédios dos três poderes em Brasília.

conjunto de práticas de constante produção de espaços lisos, em oposição aos sedentários. A ativação das linhas de fuga, por mais destruidora que pareça aos olhos do Estado, é de pura criação.

O trabalho do corpo *queer* não é de decomposição, pelo contrário, mas de composição. Esse trabalho de composição se realiza no que Deleuze e Guattari denominam: plano de consistência. Esse conceito altamente abstrato de *Mil Platôs* é apresentado como o espaço da realização imanente do devir nômade. O plano onde se faz (o)correr seus fluxos de intensidades, seus movimentos em turbilhão, sua produção rizomática, sua variação contínua. Poder-se-ia dizer que o plano de consistência corresponde precisamente à utopia *queer* de Muñoz (2019). Em alguma medida os autorxs não diferenciam precisamente o plano de consistência do próprio CsO. “De qualquer maneira, o que compõe e o composto têm a mesma potência”. O corpo *queer* está para a utopia *queer*, como o CsO para o plano de consistência. Esse futuro exterior, que pode acontecer intensivamente no agora, em movimentos relativos em velocidade intensiva.

O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência próprio do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo). (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15).

Resta dizer que o plano de consistência não se compõe a partir de movimentos individualizados, mas na coordenação de uma multiplicidade de movimentos. O devir revolucionário minoritário *queer* é múltiplo e se dá precisamente na (inter)ação entre a multiplicidade de CsO, em sua miríade de modos de ser. Interações essas que acontecem nas denominadas zonas de vizinhança, espaços de abertura e troca de afetações, que compõem um grande plano em continuidade. Um plano imanente constituído por zonas de intensidade múltiplas e variáveis entre si.

O problema de uma mesma substância para todas as substâncias, de uma substância única para todos os atributos, vem a ser este: existe um conjunto de todos os CsO? Mas se o CsO já é um limite, o que seria necessário dizer do conjunto de todos os CsO? O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância. *Continuum* de todos os atributos ou gêneros de intensidade sob uma mesma substância, e *continuum* das intensidades de um certo gênero sob um mesmo tipo ou atributo. *Continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substância. *Continuum* ininterrupto do CsO. O CsO, imanência, limite imanente. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 14-15).

Dessa forma, temos a percepção do corpo *queer* a partir das noções de CsO e máquina de guerra em Deleuze e Guattari. Esse corpo não é compreendido a partir de seus contornos, de seus limites, da sua pele, nem mesmo pelas funções que opera, mas pelas intensidades que faz correr sobre si, pelos agenciamentos que está investido sobre. Trata-se de um corpo pensado em sua potencialidade vital, voltado à experiência da vida sem as contenções da organização em função da sua manutenção. É um corpo que se coloca efetivamente aberto ao mundo, e a experimentar os múltiplos modo de ser, de existir, de amar, de gozar... Um corpo que não se define em oposição ao Outro, mas que compõe com esse uma zona de troca de afetos. Um corpo vivo, sem medo da morte, e por isso a abraça sem assim se desfazer nela. O corpo utópico que opera na heterotopia, um outro lugar (FOUCAULT, 2013).

3.3 A produção monstruosa da multidão *queer*

Preciado, em certo ponto de sua comunicação durante as jornadas internacionais da *Escola da Causa Freudiana*, em 2019 afirma: “O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de determinado saber e poder.” (PRECIADO, 2021, p. 21). Trata-se de uma comunicação direcionada a um grupo de mais de 3 mil psicanalistas, no qual Preciado se apresenta como monstro.

A monstrosidade é um atributo desde muito remetido àquilo que não corresponde ao padrão de humanidade, e por isso causa estranhamento, medo ou recusa. Imagens repugnantes e animalizantes já foram, na história ocidental, remetidas a pessoas negras, judeus, mulheres, homossexuais, pessoas com deficiência etc.⁶⁴ O monstro não é apenas o absoluto Outro, mas aquilo que representa um risco e uma ameaça direta à organização e à manutenção da vida da civilização. Quando no máximo, o monstro é percebido como exótico, curioso, consumível em um movimento antropofágico. O monstro é, assim, *queer*.

Para compreender esse signo da monstrosidade, retomo o uso da gramática construída por Hardt e Negri na sua trilogia de obras (2001; 2005; 2016). Como dito, a produção biopolítica na contemporaneidade é gerida pela figura do Império, essa máquina global de controle dos corpos, das subjetividades e de sua produção. Entretanto, se temos o Império como representante da burguesia, o que estaria do lado do proletariado explorado: a multidão. “A

⁶⁴ Pessoas judias foram associadas a vermes ou ratos na Alemanha nazista; negros foram representados como macacos ou gorilas durante e após o período da escravidão; pessoas com deficiência sendo retratadas como monstros ou criaturas sub-humanas na Era Vitoriana, expostas como "freaks" em circos e feiras de curiosidades.

multidão é a verdadeira força produtiva de nosso mundo social, ao passo que o Império é um mero aparelho de captura que vive apenas da vitalidade da multidão – como diria Marx, um regime vampiro de trabalho inerte acumulado que sobrevive sugando o sangue do ativo.” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 80).

Contudo, xs autorxs diferenciam a multidão de outras noções de seres sociais, como povo, massas e mesmo a classe operária:

O *povo* tem sido tradicionalmente uma concepção unitária. A população, como se sabe, é caracterizada pelas mais amplas diferenças, mas o povo reduz esta diversidade em uma unidade, transformando a população numa identidade única: o “povo” é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, étnicas, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares (HARDT; NEGRI, 2005, p. 12).

Nesse sentido, a multidão é composta por uma multiplicidade de diferença. Trata-se de uma composição que não se unifica, pelo contrário, se constitui precisamente pela sua potência criativa de diferença. A multidão, assim, corresponde ao poder produtivo de uma multiplicidade de modos de subjetivação e constituição de novas e monstruosas singularidades que vivem e compartilham o comum. A multidão é o corpo biopolítico coletivo; ela é singular e múltipla. Enquanto as identidades do Império negam as diferenças, a multidão se forma a partir delas. A multidão é, assim, monstruosa. A multidão é o sujeito que se constitui no plano da consistência.

Hardt e Negri (2001) descrevem que a multidão seria o sujeito revolucionário da nossa época, o ponto de resistência contra o Império. Preciado fez uso desse conceito de maneira mais explícita em *Multidões queer* (2011), como o sujeito que insurge contra o império sexual:

A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*. (PRECIADO, 2011, p. 14).

Apesar de Preciado ter abandonado o uso mais dedicado do conceito de multidão nas suas produções mais recentes, passando a pensar mais a partir de técnicas terroristas e subversivas de si como contrainvestimentos à máquina farmacopornográfica, me parece que esse primeiro conceito pode ser importante para pensar a produção da máquina de guerra *queer*.

A multidão, assim, é composta por singularidades, em oposição a indivíduos ou identidades. “A identidade está para a propriedade assim como a singularidade para o comum”.

(HARDT; NEGRI, 2016). As singularidades são partes que não podem ser tomadas pelo todo, e por essa característica se apresentam como irrepresentáveis, indo de encontro diametralmente com o modelo de democracia representativa – regime de representação molar altamente rígido, fixador de identidades e violento.

Em primeiro lugar, toda singularidade aponta para uma multiplicidade fora de si mesma e é por ela definida. Nenhuma singularidade pode existir ou ser concebida por si mesma: tanto sua existência quanto sua definição derivam necessariamente de suas relações com as outras singularidades que constituem a sociedade. Segundo, toda singularidade aponta para uma multiplicidade em seu próprio interior. As inúmeras divisões que perpassam cada singularidade não comprometem, mas na verdade constituem sua definição. Terceiro, a singularidade está sempre engajada num processo de tornar-se diferente — uma multiplicidade temporal. Esta característica decorre na realidade das duas primeiras, na medida em que as relações com outras singularidades que constituem a multiplicidade social e a composição interna da multiplicidade no interior de cada singularidade estão constantemente em fluxo. (HARDT; NEGRI, 2016).

As singularidades se constituem a partir das outras singularidades em sua volta, ao mesmo tempo que, em seu interior, se segmenta em multiplicidades que lhe conferem caráter próprio, irrepetíveis. Elas existem, assim, sempre em movimento, em constante mutação, de maneira monstruosa/excessiva. Corpos *queer* em constante variação de estados no plano de consistência comum. Preciado leciona que “a subjetividade política emerge exatamente quando o sujeito não se reconhece em sua representação. É fundamental não se reconhecer. O desreconhecimento, a desidentificação é uma condição de emergência do político como possibilidade de transformação da realidade”. (PRECIADO, 2018, p. 414).

Hardt e Negri, assim, afirmam:

Em outras palavras, a política *queer* revela as violências e subordinações da heteronormatividade e da homofobia juntamente com outras hierarquias de gênero, propõe projetos de luta contra elas mas ao mesmo tempo busca, em geral através de processos que José Muñoz chama de “desidentificação”, abolir (ou pelo menos desestabilizar e problematizar) “o homossexual” como identidade, assim como a mulher, o homem e outras identidades de gênero. (HARDT; NEGRI, 2016).

Mas, afinal, o que a multidão produz? Hardt e Negri (2001) vão dizer que a produção da multidão é essencialmente biopolítica, ou seja, produtos *imateriais*, como a informação, conhecimento, ideias, imagens, relações e afetos. Como já dito, Preciado afirma que não há nada de mais material que a produção da multidão, sendo que essa não só produz efeitos nos corpos que afeta, mas é materialmente constituída em fluxos bioquímicos e eletromagnéticos.

Nesse sentido, a produção biopolítica da multidão é igualmente excessiva e monstruosa, e que nunca é consumida, apenas comun-icada e compartilhada – ainda que possa ser capturada

e axiomatizada segundo os desígnios do Império. Os circuitos de afecção e relações é constituído e se constitui precisamente nesse fenômeno da circulação, e na passagem em intensidade pelos diversos corpos. A multidão se compõe nessa comunicação *inter, infra e supra* singularidades: a produção imanente do comum.

Segundo Preciado, o que a multidão *queer* faz é fluir fluxos de *potentia gaudendi*, energia orgástica que atravessa os corpos, excitando-os e fazendo-os gozar. Dessa forma, o compartilhamento dessa energia jamais gera o seu consumo e esgotamento, mas pelo contrário, induz mais intensidades e gera mais potência orgástica. Ao se compartilhar prazer ele não esgota, mas expande. Remeto aqui a noção de *potência* em Agamben (2017), como àquilo que não se esgota em ato.

Entretanto, como já dito, não significa que o Império não possa se aproveitar dessa produção. Uma vez que a máquina capitalista se alimenta da aceleração dos fluxos, e não precisamente dos seus conteúdos, a constante fruição de variações de estados implicados na produção biopolítica da multidão torna-se o alvo principal do Império. Esse não só se aproveita e impulsiona a velocidade desses fluxos, mas faz penetrando-os e contaminando com sua axiomática abstrata, de modo que passem a trabalhar em função dele.

Como explicado na zona 2, o Império sexual exerce sua gestão sobre os fluxos da multidão por meio do controle da produção-distribuição-consumo dos biocódigos de gênero. A indústria farmacológica e a do entretenimento exercem o monopólio significativo – com suas patentes (*copyright*) sobre princípios ativos farmacêuticos e o controle dos meios de comunicação hegemônicos –, atuando como um filtro daquilo que passa e o que não pode passar no circuito econômico global de afetos. Qualquer fluxo que opere fora da gravidade investida pelo Império é criminalizado e rechaçado.

Entretanto, os biocódigos de gênero são o notável produto da multidão *queer*. O processo de comunicação *inter-infra-supra* singularidades é realizado precisamente por meio desses códigos. Preciado sugere que a tarefa da multidão *queer*, diante dessa constante apropriação dos seus fluxos e códigos, é retomar o seu lugar na produção multitudinária da diferença e realizar constantemente novos experimentos performativos e biotecnológicos da [auto]subjetivação sexual e de gênero a ponto de desestabilizar a fixidez que constituem tais códigos sociais.

uma micropolítica de células que, para além das políticas de representação, busca pontos de fuga frente ao controle estatal de fluxos (hormônios, esperma, sangue, órgãos etc.), códigos e instituições (imagens, nomes, protocolos, inscrições legais, arquitetura, serviços sociais etc.) e à privatização e à mercantilização destas

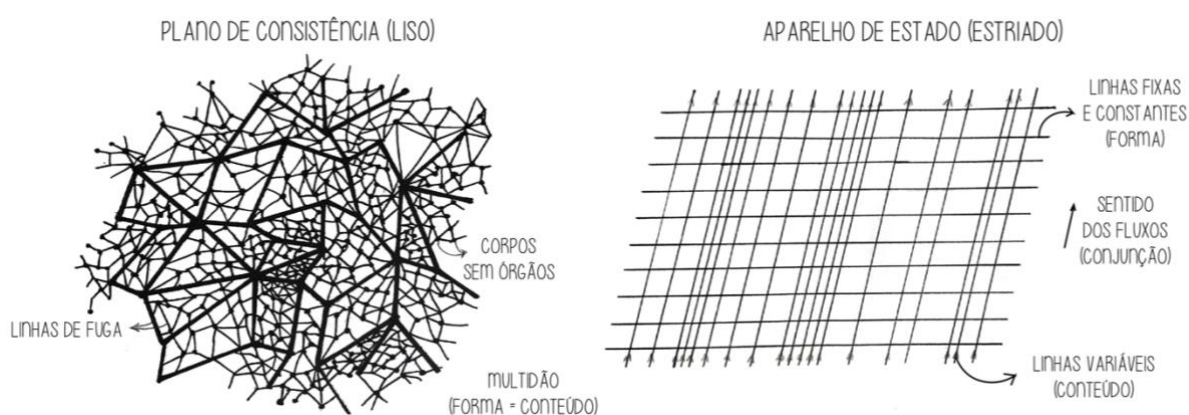
tecnologias de produção e modificação do gênero e do sexo pelas corporações farmacopomográficas. (PRECIADO, 2018).

Trata-se de retomar a dimensão comum e coletivas dos biocódigos de gênero, de sexo, de raça etc. Preciado (2018) sugere que a multidão passe a funcionar como um arquivo biopolítico aberto (*copyleft*), um acervo cultural tecnovivo de noções semióticas e somáticas: a *somathèque*⁶⁵ comum. E, assim, expandir ao máximo as possibilidades de ser e existir no mundo, ao ponto de não caber dentro dos esquadrinhamentos previstos pela máquina capitalista.

Dessa forma, a tarefa da multidão que é dar novos usos às técnicas de produção sexopolítica, tanto semiótica quanto biomolecular. Trata de reprogramar os corpos a partir de uma performatividade *queer*, que se define por um tráfico (ilegal) das ficções de gênero, tomando-as da autoridade do discurso médico-científico e colocando-as para uso desses novxs sujeitxs de conhecimento, que reclamam para si o *status* de especialista (PRECIADO, 2018). Deve-se “lutar contra a privatização do corpo e a redução da *potentia gaudendi* à força de trabalho” (PRECIADO, 2018, p. 406).

Como já mencionado, o plano da consistência se confunde com o próprio corpo sem órgãos, de modo que não há diferença entre o modo de produção da multidão coletiva e a coletividade implicada na singularidade de cada corpo. Paul Preciado (2018, p. 366) explica: “seu corpo, o corpo da multidão, e as redes farmacopornográficas que o constituem são laboratórios políticos, ambos efeitos de processos de sujeição e controle de espaços possíveis de agenciamento político e de resistência crítica à normatização”.

Figuras 5 e 6 - Esquemas de funcionamento da multidão e do aparelho de estado



Fonte: Elaboradas pelo autor.

⁶⁵ Aqui Preciado (2018) faz um jogo com a palavra *bibliothèque*, para denotar um *locus* de disposição aberta de informações para o acesso comum, como em uma biblioteca.

Apresento, finalmente, uma proposta imagética para o funcionamento da multidão, em oposição ao funcionamento do aparelho de estado. Do lado direito, temos uma versão planificada do esquema apresentado na Figura 4, como se fizesse um corte transversal nos seus anéis concêntricos e abrisse a figura em um mesmo plano. Os campos de força dos anéis, se vêm representados nas linhas fixas e constantes na horizontal, sendo essas as responsáveis pela manutenção na operação de refluxo. Por sua vez, as linhas na vertical, variáveis entre si, correspondem aos fluxos capturados pelo aparelho de estado, e inseridos em seu plano organizado em sua racionalidade (*logos*). Trata-se, assim, de um espaço esquadrinhado, extensivo e sedentário, no qual cada distância entre os pontos pode ser mensurada e quantificada. Cada ponto de encontro (conjunção) entre as linhas fixas e as variáveis corresponde à uma posição designada – como em um tabuleiro de xadrez –, ou seja, uma identidade (con)formada de seus códigos e modos específicos. O aumento da velocidade entre os fluxos na vertical, implica na aceleração dos fluxos horizontais e vice-versa.

Lado outro, temos o funcionamento da multidão, qual seja, o plano de consistência. Me inspirei, inicialmente, no processo de formação de fractais, mas que acabou seguindo para um esquema rizomático, em razão dos seus movimentos não repetidos. Trata-se de um campo aberto e liso de produção multitudinal e monstruosa, composta em uma sequência desordenada de linhas de fuga, representadas pelos múltiplos traços de diversas grossuras, ou seja, variadas intensidades. Cada *nodo* (ponto) representado corresponde a corpos sem órgãos, que são atravessados pelos fluxos desterritorializados. Os fluxos produzem variações de estados em cada *nodo*, de modo que esses alteram o seu campo de gravidade, e conseqüentemente, sua velocidade. A forma-conteúdo multidão nunca está acabada, contudo. Assim como ela segue se espalhando e ocupando outros e novos horizontes, as linhas de fuga efetuadas outrora vão se dissipando e abrindo espaço para outras e novas conexões, diferentes do produzido anteriormente. Um *nodo* jamais pode ser igual ao outro, no tempo ou no espaço, uma vez que as possibilidades de variação para formá-lo são infinitas.

Nesse sentido, temos a multidão *queer* como esse plano de consistência composto por singularidades, que precisa empenhar-se reativar seu funcionamento de máquina de guerra contra os investimentos do Império sexual. Deve operar a desterritorialização dos códigos e das ficções de gênero operadas pelo capital, de modo a usá-los de outros e novos modos; fazer conexões inusitadas. Novamente, é preciso operar a desestabilização das identidades fixas, de modo a fazer florescer outros modos de ser e existir, como zonas de passagem sob o deserto. Se há algo que pode fazer florescer no deserto é a multidão *queer*.

3.4 Como se faz um corpo *queer*?: princípio da autocobaia e uso dos corpos

Nessa zona, até então, percorri as linhas do que se pode entender como *queer/queeridade* para os propósitos deste trabalho, propus caminhos para pensar um corpo *queer* nesses termos, e apresentei os modos como a produção coletiva da multidão *queer* se dá no plano da consistência. Entretanto, parece ainda restar uma questão: como, afinal, se faz um corpo *queer*? Essa pergunta que inaugura e abre espaço para a produção desta dissertação deve ser efetivamente encarada nesse trecho de fechamentos parciais. Ou talvez seja o caso de produzir outras e novas aberturas a partir daqui. Desde já, preciso certificá-lx que não tenho nenhuma pretensão de respondê-la – até porque, a tarefa do corpo *queer* se dá antes na prática que na teoria –, mas tentarei apontar, junto com Preciado e Agamben, caminhos possíveis de feitura desse corpo como potência de vida.

Notadamente no curso das duas primeiras zonas, foi apresentado como o corpo apropriado, o corpo estriado, o corpo farmacopornográfico é produzido por meio da incursão do poder e os investimentos da máquina bipolar capitalista. Vimos que esse corpo morto-vivo precisa, assim, abandonar esses territórios inférteis para renascer como máquina de guerra no horizonte utópico *queer*. Foi elaborado como essa máquina de guerra trabalha e contra o que ela se opõe. Resta, assim, compreender de que modo podemos fazer de nossos corpos, corpos terroristas de guerra, corpos *queer*. Tento traçar os caminhos para esse acontecimento através de dois vetores: a autoexperimentação e o uso dos corpos.

Preciado em *Testo Junkie* (2018) relembra um protocolo ético da pesquisa farmacológica prevalente até o século XVIII, que era o de que x médicx-pesquisadorx deveria testar em seu próprio corpo os riscos e os efeitos da administração da substância que desenvolvia, antes de testar em outras pessoas. O corpo dx pesquisadorx deveria ser colocado em risco para garantir a segurança e eficácia do fármaco. Preciado cita, então, Peter Sloterdijk acerca desse processo de envenenamento controlado e intencional: “Quando se quer ser médico, é preciso querer ser cobaia” (SLOTERDIJK *apud* PRECIADO, 2018, p. 369). A isso, o autor denomina: princípio da autocobaia.

Poderíamos relacionar esse princípio de autoexperimentação com a figura dx *parresiasta* presente no pensamento grego antigo. Foucault retoma a prática ética da *parresía* em *A coragem da verdade* (2011), na qual a identifica como um dizer-a-verdade, de maneira franca e sincera, como prática de vida. Essa prática implica dizer a verdade independente das circunstâncias que fazê-lo podem gerar para x enunciante. Foucault remonta a cena da

condenação de morte de Sócrates, acusadx de corromper a juventude de Atenas e introduzir falsxs deusxs, que mesmo diante da iminência de sua execução, não renunciou à verdade e escolhe morrer bebendo cicuta.

Dessa forma, a principal característica que define a *parresía* é o risco assumido como condição de dizer a verdade. E nesse sentido, implica um exercício de coragem, já que dizer a verdade pode implicar na interrupção da relação de comunicação com x interlocutorx, caso essx não aceite a franqueza:

A parresía portanto põe em risco não apenas a relação estabelecida entre quem fala e aquele a quem é dirigida a verdade, mas no limite, põe em risco a própria existência daquele que fala, se em todo caso seu interlocutor tem um poder sobre aquele que fala e se não pode superar a verdade que este lhe diz. (FOUCAULT, 2011, p. 12-13).

O corpo dx *parresiasta* é, assim, o garantidor de suas próprias convicções, tal como o corpo dx terrorista de gênero é o garantidor da sua máquina de guerra. O *parresiasta queer*, na tarefa de desidentificação e desreconhecimento para ex(im)plodir o regime cisheteronormativo de identidades, deve assumir os riscos sobre o próprio corpo – risco do desconhecido, risco de desfazimento, risco da morte.

Considerando a tarefa da multidão *queer*, apresentada anteriormente, de retomar o controle sobre a produção-circulação-consumo dos biocódigos somatopolíticos e usando-os precisamente na desestabilização do regime fixo de constituição das identidades, o corpo aparece como campo de batalha para sua realização. O corpo da multidão, assim, deve se ocupar na experimentação desses variados estados produzidos na administração não-protocolar, ilegal e subversiva destes biocódigos. Lembro que quando falamos de biocódigos de gênero, não se trata somente das substâncias com potência de alteração molecular dos corpos – fármaco no sentido amplo – mas toda e qualquer ficção social implicada na inteligibilidade dos corpos no *socius*. Nesse sentido, Preciado se refere tanto da administração experimental e não controlada de testosterona sobre seu próprio corpo – a qual narra no curso desse livro – mas também aos exercícios *drag* na desnaturalização das performatividade de gênero, dentre tantas outras.

Também podemos entender esses biocódigos como *próteses* biopolíticas, tais elementos manufaturados que in-corpo-rados ao corpo, como um membro artificial, lhe conferem outras habilidades ou outros modos de existir. Inspirado na teoria de Donna Haraway, Preciado (2022, p. 167) afirma que “somos ciborgues que incorporam próteses cibernéticas e robóticas”, uma vez que invadidos constantemente pela miríade de tecnologias biossociais que alteram e modificam os nossos corpos, que vão desde próteses acopláveis – óculos, maquiagem, celulares,

outros corpos – até ingeríveis e injetáveis – vacinas, hormônios, alucinógenos, agrotóxicos. O regime farmacopornográfico se constitui por meio da produção-circulação-consumo de próteses sociais, a ponto de não só termos a composição molecular de nossos corpos alterada, mas de vermo-nos completamente dependentes destas próteses para a vida social: “A prótese, destinada num primeiro momento a remediar nossas incapacidades físicas, termina por criar comportamentos complexos de dependência com sistemas de comunicação, ao ponto de nos sentirmos incapazes se não estivermos conectados a eles.” (PRECIADO, 2022, p. 165).

Entretanto, como Donna Haraway nos ensina, não existem tecnologias intrinsecamente positivas ou negativas, prejudiciais ou benéficas, de modo que “são, ao mesmo tempo, o resultado das estruturas de poder e os possíveis bolsões de resistência a esse mesmo poder; de uma forma ou de outra, um espaço de reinvenção da natureza.” (PRECIADO, 2022, p. 168). Preciado então vai propor dar outros usos para essas próteses, que não aqueles regidos pelo (cis)tema de controle biopolítico dos corpos e da sexualidade social, no que ele vai denominar *contrassexualidade*.

A contrassexualidade compõe duas tarefas, uma positiva e uma negativa: a primeira é “desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero”, e a segunda consiste em proclamar “a equivalência (e não a igualdade) de todos os corpos-sujeitos falantes que se comprometem com os termos do contrato contrassexual dedicado à busca do prazer-saber.” (PRECIADO, 2022, p. 33). Nesse sentido, corresponde à uma tarefa ativa na desconstrução dos modos e práticas estabelecidos e rígidos de lidar com a identidade e com a sexualidade em nosso mundo. A contrassexualidade é, assim, a denominação precisa da tarefa micropolítica da multidão *queer*.

Nesse sentido, Preciado (2022) vai apontar que o gênero não seria meramente performativo, como anuncia Butler, mas, sobretudo, prostético. Retomando o debate iniciado no início da zona 2, isso significa que a solidificação daquilo que entendemos como gênero – ou se quisermos, identidades – não seria um mero efeito do discurso e da cultura sobre a matéria, dando-lhe contornos e forma, mas antes de tudo, o efeito da inter(*infra*)ação da matéria, que pode ser entendida como corpos e suas diversas e variadas próteses. Sendo assim, o corpo produzido por meio da intervenção das tecnologias, como constatado na zona 2, resta a hora de tomarmos as redes do direcionamento dessas intervenções. Dessa forma, ao invés de termos uma série de técnicas e tecnologias que garantam certa estabilidade e linearidade sobre a fabricação dos corpos, teremos uma produção multitudinária e monstruosa de formas de ser e existir no mundo.

Os princípios contrassexuais propostos por Preciado (2022) aparecem, assim, como

processos esquizos de subversão e desativação do regime disciplinar/farmacopornô que determina o sexo, o gênero e a sexualidade. Dentre os princípios, vale citar: a extinção de denominações como 'masculino' e 'feminino'; a criação de novos nomes sociais que escapem às marcas de gênero; a abolição do contrato matrimonial; a ressexualização do ânus; a descentralização da significação de poder do pênis no sistema heterocentrado e a ativação do funcionamento de práticas sexuais subversivas. São técnicas de desconstituição do esquema de representação molar de uma “sexualidade normal e desejável”. A proposta de Preciado, a partir dessas práticas e técnicas de uso da sexualidade de maneira subversiva é justamente desestabilizar as normas regulatórias do sexo.

Preciado (2022, p. 35) afirma, então, que a contrassexualidade não é uma tarefa para um por vir, mas aponta para “as marcas daquilo que já é o fim do corpo, tal como este foi definido pela modernidade”. Sobre a temporalidade da contrassexualidade, x autorx diz:

A contrassexualidade joga sobre duas temporalidades. A primeira, uma temporalidade lenta na qual as instituições sexuais parecem nunca ter sofrido mudanças. Nela, as tecnologias sexuais se apresentam como fixas. Tomar emprestado o nome de “ordem simbólica”, de “universais transculturais” ou, simplesmente, de “natureza”. Toda tentativa para modificá-las seria julgada como uma forma de “psicose coletiva” ou como um “Apocalipse da Humanidade”. Esse plano de temporalidade fixa é o fundamento metafísico de toda tecnologia sexual. Todo o trabalho da contrassexualidade está dirigido contra, opera e intervém nesse âmbito temporal. Mas há também uma temporalidade do acontecimento na qual cada fato escapa à causalidade linear. Uma temporalidade fractal constituída de múltiplos “agoras”, que não podem ser o simples efeito da verdade natural da identidade sexual ou de uma ordem simbólica. Tal é campo efetivo em que a contrassexualidade incorpora as tecnologias sexuais ao intervir diretamente sobre os corpos, sobre as identidades e sobre as práticas sexuais que destes derivam. (PRECIADO, 2022, p. 35).

Trata-se, assim, de uma tarefa do agora, e das possibilidades do agora de produzir um outro mundo, que não esse de instituições sexuais fixas que vivemos. Significa produzir a utopia como uma possibilidade no presente.

Desse modo, a contrassexualidade implica experimentar, sobre nossos corpos, outros modos de usar as próteses sexuais, os biocódigos somatopolíticos, de modo a produzir efeitos materiais que não atendam aos desígnios do Império sexual. Trata de explorar a artificialidade e a plasticidade constatada dos corpos, fazendo passar sobre eles tráfegos ilegais e impensáveis dentro do regime de inteligibilidade. A contrassexualidade é uma prática de experimentar a sexualidade – entendida como dispositivo de gestão dos corpos, como Foucault (1999) – contra ela mesma. Para citar Deleuze e Guattari, a contrassexualidade é o “puro processo que se efetua e não para de se efetuar enquanto se processa, a arte como ‘experimentação’.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 492).

Entretanto, é importante ressaltar que essa tarefa deve ser feita com prudência. Deleuze e Guattari apontam de maneira precípua a “prudência como dose, como regra imanente à experimentação” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 13). Em se tratando de modos de experimentação dos corpos, como já pontuamos, estamos lidando com o agenciamento material nas linhas de fuga, na produção de um CsO. A prudência é necessária, nesse sentido, para que o próprio corpo não se perca no ato de investimento desterritorializante. Não queremos produzir corpos esvaziados, mas corpos ricos em intensidade e potência:

Desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensur. (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 22).

Lado outro, sugiro que a micropolítica realizada pela multidão *queer*, nas práticas de abertura dos corpos à experiência, pode ser pensada a partir da proposta de uso dos corpos de Giorgio Agamben (2017). X autorx descreve “usar o corpo”, *somatos chresthai*, como “a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos.” (AGAMBEN, 2017, p. 48). Nesse sentido, Agamben propõe pensar a dinâmica de relação entre os corpos – e poder-se-ia dizer, entre próteses – como uma relação de dupla afetação. Em oposição à uma relação sujeito-objeto, na qual há uma relação vertical de determinação de um sobre o outro a dinâmica do uso implica em uma confusão entre esses dois termos. No uso de si, o sujeito entra em relação consigo mesmo, ao passo que entra em relação com o outro. Ambas as partes, assim, se colocam em processo de afetação mútua. Não existe passividade nesse processo, mas constante ativação imanente dos corpos.

Agamben (2017) analisa o fenômeno do sadomasoquismo, já investigado por Foucault, na qual a dinâmica senhor/escravo até mesmo deixa de fazer sentido, uma vez que tais posições se alternam e se confundem mutuamente durante a prática sexual. X masoquista se faz, constantemente, ativo em sua passividade; enquanto o sadista se faz passivo em sua atividade. Agamben então afirma:

É possível que aquilo que está em questão no sadomasoquismo seja uma recriação ritualizada da relação senhor/escravo, na medida em que, paradoxalmente, tal relação parece permitir o acesso a um uso mais livre e pleno dos corpos. Por meio dela, o sujeito segue os rastros de um “uso do corpo” para além das cisões sujeito/objeto, ativo/passivo. Nas palavras de Foucault, ele faz experiência da própria dessubjetivação. (AGAMBEN, 2017, p. 56).

Nesse sentido, temos uma relação não permeada pela dinâmica da propriedade sobre os

corpos, a qual implica na abertura dos corpos para produzir/deixa ser produzido algo em si enquanto se relacionam com o outro e com o mundo. Trata-se, assim, não do fechamento do sujeito em si, dentro dos muros da forma-social, mas sim de uma abertura para produzir e experimentar o mundo e si mesmo.

Ao se distanciar de uma dimensão apropriada dos corpos, e se lançar no mundo, o corpo *queer* se coloca como espaço aberto de afetações com a alteridade. X outrx deixa, assim, de ser uma marca da separação proprietária de cada um dos corpos, para se tornar igualmente uma zona de passagem. O corpo que se ocupa com o uso, afeta e é afetado constantemente, em sua tarefa de indeterminação.

Assim, Agamben (2017) relaciona o tema do uso do corpo com o de tomada de familiaridade consigo mesmo. Ele remonta o processo dos animais ou as crianças não terem pré-definidas as funções de seus órgãos e membros. Seus corpos, nesse sentido, não nasceram organizados segundo uma teleologia. “A familiaridade, a *oikeiosis* do ser vivo consigo mesmo, consiste sem resíduos em sua percepção de si, e esta coincide, por sua vez, com a capacidade do ser vivo de fazer uso dos próprios membros e da própria constituição.” (AGAMBEN, 2017, p. 73). Nesse sentido, cabe a cada um experimentar quais os possíveis modos de uso desses órgãos e membros, e quais funções o seu corpo pode desempenhar. Trata-se, assim, de uma inversão na relação entre órgão/membro e função. Nas palavras do autor: “o ser vivo não se serve dos membros [...] para uma função predeterminada, mas, ao entrar em relação com eles, encontra e inventa, por assim dizer, às cegas seu uso. Os membros precedem seu uso, e o uso precede e cria a função.” (AGAMBEN, 2017, p. 73-74)

Um corpo, tomado em sua potência, dessa forma, não possui uma função intrínseca e essencial, por mais que a máquina bipolar capitalista nos diga isso. Por mais que, desde nosso nascimento – ou mesmo antes dele – nos digam/imponham como devermos usar nossos sexos e quais práticas devemos exercer, somente no uso é que se pode descobrir toda a potencialidade dos nossos corpos.

O corpo *queer*, assim, deve buscar os usos em potência de seus membros, orgânicos ou prostéticos – se é que existe alguma diferença entre eles – por meio da experimentação subversiva desse. Estando o corpo *queer*, como CsO, em oposição ao regime do organismo em que cada órgão e membro possui uma determinada função pré-definida, se afasta de tais usos prescritos das partes que o compõem e potencializa a sua existência material no mundo. Os corpos *queer*, assim fazem uso de seus corpos, ao invés de possuí-los como proprietários.

Dessa forma, tal como a contrassexualidade se contrapõe ao dispositivo da sexualidade, o uso dos corpos se contrapõe diretamente ao dispositivo da propriedade. Trata-se de uma

prática capaz de tornar inoperantes os fundamentos que estruturam a apropriação dos corpos. O uso faz do corpo inapropriável. Segundo explicita-se, “a vida, que contempla na obra a (própria) potência de agir ou de fazer, torna-se inoperosa em todas as suas obras, vivendo apenas no uso de si, vivendo apenas (sua) vivibilidade.” (AGAMBEN, 2017, p. 86).

Constrói-se, então, a ideia de inoperosidade – o não operar, não constituir(-se) obra – como prática de desativação dos mecanismos do direito e da política instituídos pelo dispositivo da violência exceptiva, se abrindo para novas possibilidades de uso. Essa seria a potência destituente de Agamben, constituída por uma forma de vida não separada de sua forma, verdadeiramente anárquica, livre e igualitária, em constante fluidez e contato com as multiplicidades e singularidades. “a potência se torna forma-de-vida, e uma forma-de-vida é constitutivamente destituente.” (AGAMBEN, 2017, p. 309).

Isso implica que o corpo *queer*, ao abrir-se para a autoconstituição de outras possibilidades de existência por meio do uso do seu corpo, deixar de operar dentro dos signos fechados do regime biopolítico, e sua obra passa ser seu próprio corpo. Esse corpo, mutante, inoperoso aos investimentos que insistem em fixá-lo segundo a ordem social estabelecida.

Agamben constrói, então, uma proposta de ontologia oposta à dinâmica da máquina antropológica binária: uma ontologia dos modos. Essa tese desenvolvida originalmente por Spinoza, tenta apresentar uma resposta ao problema do movimento para além da dinâmica essência/aparência de origens platônicas. Para Espinosa “nada existe além das substâncias e dos modos”. Nesse sentido, a diferença e o movimento vão aparecer a partir das “afecções da substância”, ou seja, os seus modos. Agamben (2017) então vai propor pensar o mundo não a partir da substância (forma substantiva), mas a partir dos modos, ou do funcionamento desses modos (forma modal). Isso afasta qualquer dimensão estática de compreensão e construção de mundo (problema do ser) e passa a visualizar o funcionamento dos modos, circunstâncias e tempos da realidade.

Por meio do uso dos corpos, abandona-se a constituição dos corpos a partir de uma perspectiva da substância, ou seja, de uma essência que define as possibilidades do ser. O corpo *queer* não possui qualquer essência, ele efetivamente as recusa. O corpo *queer* é apenas uma zona de passagens de diversos modos. Essa superfície de intensidade = 0, ou seja, percebida em toda a sua potência. Preciado em *Um apartamento em Urano* (2020) se apresenta como um viajante, em constante movimento de travessia/transição. Narra como cruzou inúmeras fronteiras, sejam elas nacionais, sociais, epistemológicas, de gênero. Seu corpo *trans* está em constante migração de estados, entre modos de ser no mundo. Modos esses muitas vezes ainda não atualizados – ou seja, ainda somente na dimensão virtual – mas certamente sonháveis, e

portanto, possíveis.

Quando iniciei o Mestrado e a elaboração desta pesquisa que agora se materializa neste texto, tinha diversas pretensões de colocar o meu corpo também como espaço de realizações de experiências corporais no curso da pesquisa. Em se tratando da percepção que teoria e prática não podem se afastar uma da outra, sob pena de estarmos trabalhando sob a lógica abstrata da máquina despótica capitalista, a ideia era aplicar o princípio da autocobaia como fio condutor da pesquisa. Entretanto, precisamente no mesmo mês que inicio o curso, uma mudança inesperada mudou os rumos de todas as expectativas desta produção acadêmica: fora anunciada um *lockdown* em razão da expansão de uma pandemia global por Covid-19. O mundo inteiro se deparava com um risco eminente de morte. Eu estava com medo, todos ao meu redor estavam com medo. Foram mais de 2 anos onde a abertura para a afetação com outros corpos, com outros pensamentos, outras vidas, se não foi inviabilizada, foi bastante dificultada. Como colocar meu corpo em risco, quando esse risco implica concretamente na possibilidade de morrer?

Isso não me impediu de tentar, de algumas diversas formas. Em alguma medida, o espaço seguro – e privilegiado – do “Fique em casa”, me possibilitou experimentar práticas sobre o meu próprio corpo que jamais tinha nem mesmo concebido como possíveis. Descolori os meus cabelos e minhas sobrancelhas algumas vezes, depilei todos os meus pelos corporais, aprendi a me maquiar. Todos experimentos absolutamente banais – e que me colocaram em pouquíssimas situações de desconforto ou risco, em razão do círculo fechado de contatos –, mas que possibilitaram algumas reflexões. Eu diria que, dentre todos esses mini-experimentos, o mais transformador foi deixar minhas unhas crescerem e aprender a pintá-las.

Não preciso explicitar que unhas grandes e bem-feitas compõe o conjunto de signos restritos ao feminino no regime biopolítico. Me lembro de uma vez, no colégio – devia ter uns 7 anos – quando um dos garotos da sala me abordou e pediu para eu mostrar-lhe as unhas. Eu, já assustado com aquela situação e já esperando alguma piada homofóbica, perguntei por que ele estava pedindo aquilo. Ele apenas disse que “precisava ver uma coisa”. Eu devo ter negado mais algumas vezes, tentando me esquivar da situação, mas acabei cedendo, e mostrei-lhe minhas unhas. Ele começou a rir e saiu dizendo “eu sabia!”. E eu sem entender o que tinha acontecido, e olhando para minhas unhas já preocupado, perguntei do que ele estava falando. Ele disse: “sabia que você era um viadinho!”. Muito tempo depois, soube que aparentemente existia um modo específico como homens e mulheres mostravam suas unhas – lembrando que até hoje não sei bem qual seria a diferença entre essas duas formas. Fato é que na época, quando eu nem mesmo sabia dessa suposta regra, comecei a acreditar que tinha algo de *queer* nas minhas próprias unhas. Algo na forma delas que, de alguma maneira, denunciava a minha

identidade. Ou, ainda, que as minhas unhas pudessem dizer mais sobre mim do que eu mesmo tinha consciência naquela época. Passei a observar as unhas dos demais colegas homens da sala, e uma boa parte deles tinham as unhas bastante curtas. Aquele garoto que havia me interpelado aparentemente comia unhas, então, elas viviam tão curtas de modo que parte dos dedos sobravam após o término delas. Minhas unhas de fato não se pareciam com as dele. Comecei a achar que precisaria cortar minhas unhas mais profundamente para que se parecessem mais com aquelas outras. Essa se tornou uma prática tão comum para mim que cheguei a desconhecer qual era o comprimento “natural” de minhas unhas.

Durante o período de *lockdown*, resolvi experimentar fazer as unhas, bastante inspirado pelos relatos de Preciado em *Testo Junkie*, quando V.D. o leva para uma sessão de manicure. Aquilo que começou como um ato de “cuidado de si”, me revelou uma nova percepção não só sobre minhas unhas, como sobre meus dedos. Como minhas unhas eram muito curtas, comecei a deixá-las crescer para poder pintá-las e ficarem mais bonitas. Chegaram a ter comprimentos de até 1 cm para além dos dedos. Percebi que algumas atividades que sempre me passaram despercebidas, precisariam de adaptação. Digitar no teclado, mexer na tela do telefone celular, cortar algum alimento para cozinhar, abrir uma lata de refrigerante, já não podiam mais ser feitas da mesma forma, uma vez que as pontas das unhas o impediam. Tive de aprender a usar as laterais ou a digital do dedo para atividades de mais detalhe. Isso pode parecer uma perda de capacidades, já que não podia mais usar as pontas dos dedos, mas se revelou uma experiência de ampliação das possibilidades de uso da minha mão. Percebi que jamais tinha considerado o uso das laterais dos dedos como uma área útil das mãos. Nem mesmo tinha exercitado o uso destas partes da mão, já que as pontas sempre ali estiveram à disposição. Pode-se dizer que esse foi um processo de refamiliarização com minha mão, para além das imposições feitas pelo regime sexo-gênero. Isso sem falar na infinidade de novos usos que adquiri ao ter unhas compridas e coloridas.

Faz alguns meses que não deixo minhas unhas grandes como antes, mas algo mudou nesse processo. Como fiquei muito tempo ser aparar as unhas próximo/além da pulpa, essa teve tempo de retomar a sua forma “original”, que é mais próxima do final do dedo. Agora não preciso mais cortar as unhas tão curtas como fazia, e ainda descobri a potencialidade das demais partes dos meus dedos. Quando tenho vontade, pego a caixinha de esmaltes, escolho um e me divirto com o processo de pintura. Ao desviar o foco da produção material do meu corpo dos códigos fixos de gênero e experimentar as potências do uso do meu corpo, engajei naquilo que é mais potente, e absolutamente real: o desejo. “É por desejo que se quer e se faz revolução, não por dever” (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 457).

Deleuze e Guattari (2010) pontuam que a maior descoberta da psicanálise foi a potência criativa do desejo, tendo em seguida, insistido a remetê-lo para o antigo teatro das representações e à instituição pela falta. Entretanto, como bem explicam, ao desejo nada falta. O desejo deseja; deseja produzir conexões e disjunções maquínicas. A produção desejante pulsa em intensidade e precisa ser liberada da axiomática capitalista de reinserção dos fluxos à mesma dinâmica de excitação-frustração-extração.

Esse parece ser o caminho para a feitura dos corpos *queer*: o agenciamento do desejo. Do desejo de outros modos de ser, outros mundos possíveis, outras formas de se relacionar e amar. Somente o desejo molecular pode fazer passar fluxos por caminhos outrora bloqueados pelos conjuntos molares. Façamos a revolução *queer* molecular do desejo!

EPÍLOGO DA PESQUISA: CARTOGRAFIA DO PROCESSO

Iniciei esse trabalho com uma narrativa absolutamente concreta sobre os impulsos para o processo de escrita. Entretanto, agora diante desse movimento de encerramento – ou diria, abandono – do trabalho, parece adequado que eu dê ares oníricos para esse relato, uma vez que, olhando para trás, tudo parece um sonho. O processo de elaboração desta dissertação foi como uma longa e tortuosa travessia pelo deserto.

Era março de 2020, cheio de expectativas, eu juntava minhas bagagens em uma pequena mochila e iniciava esse percurso que já imaginava ser transformador, mas que não tinha ideia do quanto. Tinha algo como um esboço de um mapa para me guiar durante o percurso, com várias etapas apagadas ou manchadas. No rodapé do mapa tinham duas letras: P.P. Olhava para o horizonte que pretendia alcançar, mas o máximo que podia se ver eram miragens causadas pela refração da luz formadas pela camada do ar quente junto ao solo: meras ilusões.

Caminhada iniciada, e não percorri nem mesmo uma semana, e uma tempestade de areia se inicia. Uma pandemia global que forçou a todos a procurarem abrigo. Montei uma barraca no meio das dunas, com poucos suprimentos e ali me mantive. Com medo, assustado, sob o risco de o vento forte levar aquela barraca de mim e eu acabar sufocando com secura da areia lá de fora. Será que os suprimentos seriam suficientes? Seria possível ver a luz do sol novamente em algum momento? Quanto tempo duraria aquela tempestade? 4 semanas? 4 meses? 4 anos? 4 décadas? O que já era incerto, se tornou absolutamente sombrio e terrível. Só conseguia pensar: “Como poder me dedicar a esse trabalho sem mesmo saber se o mundo como conhecemos vai se manter?”; “Como dar atenção para qualquer coisa que não seja a minha própria sobrevivência?”.

Após um período de completa inércia, percebi que, diante daquele contexto, se quisesse manter a sanidade, precisaria me agarrar à produção de algo que fizesse sentido para mim. E é nesse processo que o percurso retoma. Abria levemente a janela da barraca, e tentava avistar aquele horizonte distante, mas as rajadas fortes da tempestade impossibilitavam enxergar para além de poucos metros. O jeito seria tentar reformular o mapa dali mesmo, com as ferramentas que eu tinha. Revirei o que tinha na mochila, na busca de materiais, e encontrei um livro no fundo, o qual havia esquecido que tinha trazido. Na sua capa branca com escrita vermelha se lia: *O anti-Édipo*. Comecei a ler, na busca de encontrar pistas para completar aquele parco mapa.

De início, parecia que estava lendo uma série de palavras em uma língua desconhecida, um dialeto que por mais que parecesse com o português, não se parecia com nada com que eu já tivesse me deparado. Por mais que eu tentasse decifrar sozinho aquele conteúdo, me parecia

tão impossível como atravessar aquele deserto em meio a tempestade. Resolvi então ler em voz alta. Tentava enunciar cada palavra de maneira mais sonora possível, para ver se algo de novo se revelava. Não estava tendo muito sucesso, até perceber que algo ecoava com minha voz vinda lá de fora. Alguém estava escutando e repetindo aquelas palavras junto comigo. Reconheci aquela voz e a chamei pelo nome: I.V.?! Ela responde: Sim!. Então, começamos a recitar aquele conteúdo juntos e logo se juntaram outras várias vozes do deserto em um coro, ecoando aquela novilíngua. Ah, doces devires!

Em pouco tempo, aquela gramática já não parecia tão incompreensível como antes. Era possível tatear alguns conceitos, e logo comecei a identificar pistas para completar o meu mapa de percurso. Ao final de um ano, alcançamos o final da leitura em coro daquele livro, e agora o mapa parecia mais afinado. Ao fechar o livro, percebo um esconderijo secreto na contracapa. Abro e encontro um objeto: uma luneta. Em sua lateral pode-se ler as palavras entalhadas: *Mil Platôs*. Era uma espécie de luneta especial, em uma mistura de caleidoscópio e prisma, que permitia ver o mundo através de seus diferentes fractais. Certamente aquela luneta seria útil no percurso a percorrer.

Mas ainda parecia ser impossível percorrer alguma distância naquele momento, já que a tempestade estava ainda mais forte e as notícias de sufocamento só aumentavam. Nas poucas informações que conseguia receber, só se ouvia absurdos e muito ódio. “Chega de frescura, de mimimi! Vão ficar chorando até quando?!” “Não sou coveiro, tá”. Não havia muito para onde ir. Sentimentos de insegurança, autoquestionamento, frustração me atravessavam, mas eu sabia que precisava continuar. Me lembrei, então, de um dos ensinamentos aprendidos na leitura anterior, de movimento relativo. Como fazer viagens em velocidade, em intensidade, sem precisar me deslocar. Viajei muito, na companhia de Butler, Preciado, Haraway, Mbembe, Foucault, Agamben, Esposito, Hardt, Negri, Rolnik... e tantxs outrxs. Essas viagens me deram alimentos e suprimentos para continuar o meu caminho.

Tendo qualificado o mapa, agora mais robusto e com pistas mais detalhadas, chega a ora de empreender a caminhada efetivamente proposta. A tempestade ainda não havia se encerrado, mas agora já não estava tão forte quanto antes. Embalo novamente os suprimentos na bagagem e, com uma máscara no rosto, retomo a caminhada em caminho ao horizonte no deserto. As primeiras terras exploradas foram aquelas do domínio do Poder. O corpo da terra por ali estava coberto de marcas, esquadrinhamentos, prescrições. Caminhar naquelas terras requeria, além de fôlego, habilidades de movimentação. Por mais que eu tentasse afundar os pés na areia, para tentar manter melhor o equilíbrio, é como se aquela grade impedisse de ter acesso integral à materialidade da terra. Aquele solo, por mais que tentasse, não seria fértil para as flores que

pretendia plantar.

Ultrapassada essa primeira zona, cheguei às terras do domínio dos Artefatos. Essa era uma zona um pouco mais reconhecível, e de mais fácil movimentação, mas também altamente traiçoeira. O movimento das dunas era constante, e em um passar de uma noite, todo o horizonte do caminho parecia ter se mudado. Foi nesse momento que a luneta encontrada se tornou crucial. Com ela era possível enxergar o caminho para além dos movimentos constantes dos montes de areia ao redor. Ela também me permitia enxergar alguns elementos, escondidos no meio da areia, que poderiam ser úteis no restante do percurso. Os recolhia e continuava o caminho. Esse também foi o percurso mais longo e mais cansativo, ao ponto de eu precisar apelar para a farmacologia (benditos ansiolíticos!) para conseguir dar seguimento ao percurso. Cheguei a considerar desistir diversas vezes durante essa etapa. Abandonar essa travessia e ir buscar outros caminhos a percorrer. Felizmente, não cedi a essas hesitações/tentações.

Finalmente alcanço o último e derradeiro estágio da minha caminhada. O horizonte que outrora parecia inalcançável estava logo ali. Finalmente encontrei a terra fértil que precisava para espalhar as minhas sementes. O percurso começou a ficar mais rápido e mais intenso. Era como se a terra já estivesse arada para receber os germes que plantava. Me sinto mais motivado e animado de novo com a caminhada. É o momento que começo a olhar para trás, e ter uma visão de todo rastro que deixei pelo percurso. Rastros estes agora quase imperceptíveis, uma vez que a areia já inicia seu trabalho de desfazimento das marcas, mas eu sei que passei por ali. Não foram marcas somente na terra, mas marcas no meu próprio corpo.

Esse trajeto alterou o modo como eu me percebo e me apresento no mundo. Mudou o modo como estabeleço as minhas relações e distribuo os meus afetos. Foi um percurso cheio de frustrações, dúvidas, dificuldades, traumas; mas também foi repleto de encontros, brincadeiras, experimentações, produções. Precisei me lançar ao deserto, me desfazer, para me encontrar, como deserto. Esse amontoado de areia que pode até ser moldada por alguns minutos, mas logo se dissolve e torna a se juntar ao restante das dunas. É assim como me sinto hoje. É assim que compreendo o corpo *queer*. É assim que aposto na luta por uma utopia futurista transfeminista ciborgue. É assim que imagino a revolução molecular.

Agora, neste momento, abandono este trabalho, na certeza de que está incompleto, mas que somente esse movimento de afastamento pode dar encerramento a uma obra. Entrego este texto para o mundo, assim como as sementes que plantei no deserto, na esperança que possa fazer germinar debates monstruosos e multitudinários. Afinal, *a vida é tudo, menos inércia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017. (Estado de sítio, Homo Sacer, IV, 2).
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Trad. de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. **Vazantes**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 7-34, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/vazantes/article/view/20451>. Acesso em: 28 mar. 2023.
- BERSANI, Leo. **Homos: aesthetic, queer, and sexual freedom**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- BOTTICI, Chiara. Ecofeminismo como ecologia descolonial e transindividual. **(des)troços: revista de pensamento radical**, v. 2, n. 2, p. 163–186, jul-dez 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/37737>. Acesso em: 28 mar. 2023.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma filosofia reflexiva. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. p. 17-58. (Cap. 2).
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira L. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 153-173.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"**. São Paulo: n-1 Edições, 2019.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. 1. ed. 5 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BUTLER, Judith. **Excitable speech: a politics of the performative**. Londres e Nova Iorque: Routledge Classics, 2021.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CLIMACO, Danilo D. A. Transterritorializações do queer no Estado espanhol: de políticas e teorias inapropriáveis. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 693-696, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/swTJqvqxwChz9psx7hDMtKw/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

COLLING, Leandro. Fracasso, utopia queer ou resistência?: chaves de leitura para pensar as artes das dissidências sexuais e de gênero no Brasil. **Conceição/Conception**, Campinas, v. 10, p. e021004, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8664371>. Acesso em: 28 mar. 2023.

COOBAN, Anna. Fortuna de bilionários do mundo cresceu 60% durante a pandemia. **CNN Brasil**, 17 jan. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/fortuna-de-bilionarios-do-mundo-cresceu-60-durante-a-pandemia/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

COSTA, Carlos E. Artes marciais no Alto Xingu: mito, história e transformações entre guerra e ritual. **Mana**, v. 28, n. 1, 2022. 1-30. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/r7xFbm6LbVJy3KR7SF3S54J/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990)**. Trad. Peter Pál Pelbart. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto *et al.* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996. v. 3.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997. v. 5.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

D'EMILIO, John. Capitalism and Gay Identity. In: SNITOW, Ann; STANSELL, Christine; THOMPSON, Sharan (Orgs.). **Powers of desire: the politics of sexuality**. New York: Monthly Review Press, 1983. p. 100-113.

DERRIDA, Jacques. Assinatura, acontecimento, contexto. In: DERRIDA, Jacques. **Limited Inc.** Campinas: Papyrus, 1991.

EDELMAN, Lee. **No Future: queer theory and the death drive**. Durham; Londres: Duke University Press, 2004.

ESKRIDGE JR., William. N. A history of same-sex marriage. **Virginia Law Review**, v. 79, n. 7, p. 1419-1513, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1073379>. Acesso em: 28 mar. 2023.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

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

FERGUSON, Roderick A. **One-dimensional queer**. Medford: Polity, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade 1: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: O Governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **O Corpo Utópico, as Heterotopias**. São Paulo: n-1 edições, 2013.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GAMBLE, Christopher N.; HANAN, Joshua S.; NAIL, Thomas. O que é o novo materialismo? **(des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 188-219, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/36348>. Acesso em: 28 mar. 2023.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. Trad. Leo Vinícius Liberato. ed. São Paulo: Veneta, 2019. (Coleção Baderna).

HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **cadernos pagu**, v. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 28 mar. 2023.

HARAWAY, Donna. SF: Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far. **Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology**, n. 3, 2013. Disponível em: <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/26308>. Acesso em: 28 mar. 2023.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 34-118.

HARAWAY, Donna J. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 2013.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Trad. Berilo Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016. *E-book*.

JUDITH Butler: philosophe en tout genre. Direção: Paule Zajderman. [S.l.]: Arte France & Associés. 2006.

KIRBY, Vicki. **Telling flesh: the substance of the corporeal**. New York: Routledge, 1997.

LÓPEZ, Daniel J. G. ¿Teoría jurídica queer?: materiales para una lectura queer del derecho. **Anuario de Filosofía del Derecho**, Madri, tomo XXXII, p. 323-348, 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5712504>. Acesso em: 28 mar. 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LAZZARATO, Maurizio. Le concept de travail immatériel : la grande entreprise. **Futur Antérieur**, v. 10, n. 2, 1992. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Le-concept-de-travail-immateriel/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

LAZZARATO, Maurizio. Créer des mondes: capitalisme contemporain et guerres "esthétiques". **Multitudes**, Paris, v. 15, edição especial: "Art Contemporain: La recherche du dehors", 2003. Disponível em: <https://www.multitudes.net/Creer-des-mondes-Capitalisme/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

LAZZARATO, Maurizio. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: Edições SESC São Paulo; n-1 edições, 2014.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

MACDOWELL, Pedro D. L. **Geografia do gênero: do (não) lugar de travestis e outros abjetos na cidade**. XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Caxambu: ABEP. 2008. Disponível em: <http://www.abep.org.br/~abeporgb/publicacoes/index.php/anais/article/view/3379>. Acesso em: 28 mar. 2023.

MATOS, Andityas S. D. M. C. **Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade**: uma aposta an-árquica na multidão. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas S. D. M. C.; COLLADO, Francis G. **Para além da biopolítica**. São Paulo: sobinfluencia edições, 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 32, p. 122-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 28 mar. 2023.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MUÑOZ, José E. **Cruising utopia**: the then and there of queer futurity. New York: New York University Press, 2019.

NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/yvLQcj4mxkL9kr9RMhxHdwk/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. Lixo e Gênero, Mijar/Cagar, Masculino/Feminino. **eRevista Performatus**, v. 7, n. 20, p. 1-5, abr. 2019. Disponível em: <https://performatus.com.br/traducoes/lixo-e-genero/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: informe para uma academia de psicanalistas. [s.l.]: Gorila-Z, 2021.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROLNIK, Suely. Antropofagia zumbi. In: COHN, Sergio; CESARINO, Pedro; REZENDE, Renato (Orgs.). **Azougue**: edição especial 2006-2008. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, v. 10, 2008. p. 203-220.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? **Revista Eco Pós**, v. 18, n. 2, p. 35-56, 2015. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/2662. Acesso em: 28 mar. 2023.

SAFATLE, Vladimir. Bem vindo ao estado suicidário. **pandemia crítica**, São Paulo, 004, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23>. Acesso em: 28 mar. 2023.

THE Matrix (Matrix). Direção: Andy Wachowski e Larry Wachowski. Produção: Joel Silver. [S.l.]: Warner Bros. 1999.

TOMAZ, Kleber; TITO, Fábio; PAULUZE, Thaiza. 'Como confunde marmita com revólver?', diz mãe de jovem negro morto pela Polícia Civil no Morro do Piolho, na Zona Sul de SP. **G1 SP**, São Paulo, 21 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/10/21/como-confunde-marmita-com-revolver-diz-mae-de-jovem-negro-morto-pela-policia-civil-no-morro-do-piolho-na-zona-sul-de-sp.ghtml>. Acesso em: 28 mar. 2023.

TORRES, Diana J. **Pornoterrorismo**. [S.l.]: [S.n.], 2014.

VALDES, Francisco. Afterword & prologue: queer legal theory. In: VALDES, Francisco **Queers, sissies, dykes, and tomboys: deconstructing the conflation of “sex,” “gender,” and “sexual orientation” in Euro-American law and society**. Berkeley: California Law Review, v. 83, 1995. p. 1-344.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard**. WHO. [s.l.]. 2023. Disponível em: <https://covid19.who.int/>. Acesso em: 28 mar. 2023.