

ROMPENDO COM O COLONIALISMO DE GÊNERO

Aline de Oliveira Rosa¹

RESUMO: Não apenas a mulher, mas todo tipo de subjetivação que escapa o termo ‘Maior’ masculino, sua sexualidade é negada, é ela o não-discurso. Neste artigo proponho pensar os corpos não normativos, não binários, para além das categorias coloniais. Uma abordagem de gênero e sexualidade como performance poético/estético, um fazer que é sempre devir e político e que também inscritos sobre raça, pensando gênero-sexualidade-raça categorias inseparáveis. Para além da perspectiva masculina/feminina, homem/mulher, mas um grito rebelde que rompe com a estrutura da própria língua, produzindo novos discursos, novas simbolizações dos lábios, construindo novas performatividades.

PALAVRAS-CHAVES: gênero; sexualidade, estética, corporeidade, colonialidade.

RÉSUMÉ: Non seulement la femme, mais tous les types de subjectivité qui échappe au terme ‘Majeur masculin, sa sexualité est niée, c’est elle le non-discours. Dans cet article, je propose de penser aux corps non normatifs, non binaires, au-delà des catégories coloniales. Une approche de genre et de sexualité comme performance poétique/esthétique, un faire qui est toujours devir et politique et qui est également inscrits sur la race, pensée genre-sexualité-race catégories inséparables. Au-delà de la perspective masculine/féminine, homme/femme, mais un cri de rébellion qui rompt avec la structure de sa langue, produisant de nouveaux discours, de nouvelles symbolisations des lèvres, construisant de nouvelles représentations.

MOTS-CLES: genre; sexualité, esthétique, corporéité, colonialité.

¹ Aline de Oliveira Rosa - Doutoranda em Filosofia pela UFRJ. Mestra em Filosofia - CEFET-RJ. Pesquisadora do Lab. Antígona de Filosofia e Gênero e do Projeto Vozes de Mulheres da UFRJ. Este artigo é uma re-edição do artigo *Breaking with gender colonialism* (2022) por mim publicado na International Journal AMECHANON of the Laboratory of Research on Practical Philosophy (L.R.P.Ph.) da University of the Aegean.

1. Atores de gêneros: uma estética para além das categorias.

Judith Butler, filósofa norte americana, repensa a questão de gênero, propondo um movimento de ruptura do binarismo histórico e social, percebendo que a discussão de gênero está para além de definir categorias universais de identidades. Butler, em *Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2015), afirma que apesar de Simone de Beauvoir trazer uma crítica à dominação do masculino sobre o feminino, a filósofa ainda estaria cristalizada na binariedade dos sexos. De acordo com a crítica de Butler, Beauvoir no *Segundo Sexo*, sugere que a categoria mulher é uma realidade cultural variável, um conjunto de significados que são assumidos ou absorvidos dentro de um campo cultural, e que portanto, ninguém nasce com um gênero, este é sempre adquirido. Por outro lado, a filósofa não chega a questionar o discurso biológico, o nasce com um sexo, sexuado. O sexo é colocado como um atributo naturalmente humano e distinto do gênero, não sendo o sexo a causa do gênero. Para Beauvoir o sexo é imutavelmente um fato, ao passo que este estaria inscrito no sujeito, sem intermédio da cultura. Mas que o gênero é adquirido, sendo uma construção cultural variável do sexo.

Segundo Butler, a teoria de Beauvoir implicaria consequências aparentemente radicais, para as quais ela mesma não se atentou. Se o sexo não limita o gênero, então talvez haja gêneros, maneiras de interpretar culturalmente a corpo e sua sexualidade que não sejam de forma alguma limitados pela aparente dualidade homem/mulher:

se o sexo e o gênero são radicalmente distintos, não decorre daí que ser de um dado sexo seja tornar-se de um dado gênero; em outras palavras, a categoria de “mulher” não é necessariamente a construção cultural do corpo feminino e “homem” não precisa necessariamente interpretar os corpos masculinos. Essa formulação radical da distinção sexo/gênero sugere que os corpos sexuados podem dar ensejo a uma variedade de gêneros diferentes, e que, além disso, o gênero em si não está necessariamente restrito aos dois usuários. (BUTLER, 2015, p. 194-195)

Butler questiona a ideia de gênero, mas também de sexo. Para além do debate das feminista da década de setenta - feminismo que se preocupou com a questão do gênero -, Butler se preocupa com a própria compreensão da sexualidade: o que é o sexo? Ele é naturalmente anatômico? O sexo é cromossômico? Ou ainda seria hormonal? Outra pergunta interessante é se o sexo teria uma história. Haveria desta forma uma história do sexo feminino? Uma história do sexo masculino? Uma história da constituição da sexualidade no meio científico? Uma história da construção do sexo como uma realidade binária entre homem e mulher? Destas perguntas, Butler percebe que se é possível descrever uma historicidade da sexualidade, uma progressão de avanços e pesquisas sobre o mesmo, atribuída de localidade e temporalidade, conclui Butler: “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 tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero se revela absolutamente nenhuma” (BUTLER, 2015, p. 25). Desta forma, poderíamos compreender não o sexo e o gênero, mas, o gênero como sexo; trata-se de desfazer a relação que o sexo estaria para a natureza como o gênero estaria para a cultura: o sexo seria o gênero desde o início.

se o gênero é algo que a pessoa se torna - mas nunca pode ser - então o próprio gênero é uma espécie de devir ou atividade, e não deve ser concebido como coisa substantiva ou marcado culturalmente estático, mas antes como uma ação incessante e repetida de algum tipo. Se o gênero não está amarrado ao sexo, causal ou expressivamente, então ele é um tipo de ação que pode potencialmente se proliferar além dos limites binários impostos pelo aspecto binário aparente do sexo. Na verdade, o gênero e o sexo seriam uma espécie de ação cultural/corporal que exige um novo vocabulário, o qual institui e faz com que proliferem participios de vários tipos, categorias resignificáveis e expansíveis que resistem tanto ao binário como às restrições gramaticais substantivadoras que pesam sobre o gênero. (BUTLER, 2015, p 195)

Judith Butler vai problematizar tanto o conceito de gênero como também a ideia do sexo como substância permanente e naturalizada. Não obstante, há uma gama de outras sexualidades que fogem a classificação dualista e heteronormativa:

Em outras palavras, o "sexo" é um constructo ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de

uma reiteração forçada destas normas. O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória. (BUTLER, 2015, p.151)

Retomando as palavras de Beauvoir “Não se nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1970, p. 56), Butler re-significa o “tornar-se mulher”, isto é, qualquer X pode tornar-se qualquer Y e n-possibilidades. Isso significa que: nem toda fêmea torna-se-á mulher. Não havendo necessariamente uma relação biológica que obrigue um corpo de uma fêmea tornar-se mulher e um corpo de um macho tornar-se homem e também que delimite que o corpo mulher é o sujeito do feminino e o corpo homem o sujeito do masculino, sendo possível o corpo mulher ser também feminino como masculino e corpo homem ser masculino como feminino, ou de ter as variações feminino e masculino no mesmo corpo e mesmo de ser não-gênero, não-binário. Segundo Butler “o sexo feminino se furta às próprias exigências da representação, pois ela não é nem o ‘outro’ nem a ‘falta’, (...) imanentes a esse esquema falocêntrico.” (BUTLER, 2015, p. 33) Assim, a mulher jamais poderia ser a marca de um sujeito universal. “A mulher é o sujeito que não é uno.” (BUTHER, 2015, p. 33). Judith Butler traz a questão de gênero como plural, de n-possibilidades, um ‘não-normativo’ do gênero: “O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito tem que ser atendidas para que a representação possa ser expandida.” (BUTLER, 2015, p. 18) Dessa forma, Butler está não apenas recusando o termo Mulher como universal, mas também recusando a própria procura de um sujeito do feminino, e mesmo um sujeito do que é ser mulher.

Entender que a categoria ‘mulher’ não é universal, ou seja, produzir um discurso anti essencialista das categorias, não é suficiente como prática feminista. É necessário também perceber que a categoria ‘mulher’ carrega marcadores não apenas de gênero e sexualidade mas também de raça, territorialidade, etnia, idade... o discurso apenas anti essencialista do termo mulher negligencia experiências de opressões

múltiplas. Podemos ver isto quando falamos sobre mulheres latinas da América do Sul, mulheres indianas, mulheres africanas, etc. Visto que as categorias nunca aparecem separadas, isoladas, mas para que possamos construir um discurso feminista antirracista e que abarque a multiplicidade dos corpos e suas diversidades, é necessário enxergar as categorias de opressões imbricadas, fundidas, pois não há opressão que se mantenha num mundo colonizado sozinha. Quando pensamos a partir de um feminismo decolonial² do Sul global, uma opressão sempre está associada a outras, estas só podem ser computadas, ou só são visíveis, a partir da experiência.

Butler não pertence as autoras feministas decoloniais do sul, é uma filósofa pós-estruturalista estadunidense, mas seu corpo queer e de origem judaica carrega uma fratura, um corpo que é sub-inscrito entre os sujeitos subalternos do mundo, entre as subjetividades que não pertencem ao sujeito ‘Maior’, sendo Butler também uma corpo ‘escape’, um corpo que foge à norma. É a partir desse experiência como um corpo que pertence à margem, um corpo fronteiroço, que Butler traz em seus escritos uma sutil percepção sobre as intersecções de categorias. Butler afirma: “se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida.” (BUTLER, 2015, p. 21) Segundo a filósofa a noção binária de masculino e feminino constitui não só uma estrutura excludente entre sujeitos reconhecidos e subjugados, mas também encontra-se “totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da construção de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, os quais tanto constituem a ‘identidade’ como tornam equívoca a noção singular de identidade”. (BUTLER, 2015, p. 22) É a partir da proposta de Butler de romper com um discurso hegemônico-universal-imperialista-dualista da questão de gênero que se permite falar em um feminismo ‘contra-sexual’ não binário, ou quiçá ‘contra-colonialista’.

² Utilizo o termo “decolonial” a partir de Luciana Ballestrin: a expressão “decolonial” não pode ser confundida com “descolonização”. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder. Trata-se de uma elaboração cunhada pelo grupo Modernidade/Colonialidade nos anos 2000 e que pretende inserir a América Latina de uma forma mais radical e posicionada no debate pós-colonial. (...) Defendo a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva. (BALLESTRIN, 2013, p. 89-90)

Em *Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, Butler traz o conceito de “performatividade” (BUTLER, 2018, p. 65) como efeito subversivo às normas hegemônicas de gênero, de classe, etnia e política e as precariedades que envolve os corpos que fogem a norma, sendo a precariedade a rubrica que une os corpos outrxs: as mulheres, os queers, as pessoas transgêneros, os pobres, as minorias raciais e religiosas, etc. Butler estende o conceito de performatividade para além do gênero: “A questão sobre como a performatividade se liga à precariedade pode ser resumida nessas questões mais importantes: Como a população sem fala pode falar e fazer as suas reivindicações?” (BUTLER, 2019, p. 65) Nesse sentido, a filósofa propõe uma nova leitura de gênero, entendendo gênero como um conjunto de ações, gestos e hábitos, que vão se afirmando e sendo construídos dentro dos grupos sociais, culturais e políticos, pertencendo a um tempo e lugar. Gênero carrega, portanto, outros marcadores atrelados a ele. O que muito se aproxima do conceito de “interseccionalidade” (2020) que aparece em Lugones, no qual as categorias (marcadores de opressões) nunca aparecem sozinhas, mas sempre fundidas umas as outras. Assim como que também as intersecções das formas de opressão não podem ser vistas como uma simples sobreposição de camadas, mas sim como a produção de efeitos de uma colonização de vidas e suas formas de existências. As formas de opressões não operam em singularidade, elas operam juntas. Como afirma Lugones:

Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” e nem “negro” a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial. (LUGONES, 2020, p. 60).

Sempre que pensamos corpos por categorias³ estamos diretamente invisibilizando e silenciando outras formas de existências. Por exemplo, a categoria

³ Parto do conceito de categoria de Lugones: “Introduzo o neologismo “categoria” para marcar as relações entre categorias. Não quero dizer “categórico”. Por exemplo, podemos pensar na velhice como uma etapa da vida. Mas também podemos pensá-la como uma categoria relacionada ao desemprego, e podemos nos perguntar se o desemprego e a velhice podem ser compreendidos separadamente. Temos pensado gênero, raça, classe como categorias. Como tais, as, as temos pensado binariamente: homem/mulher, branco/negro, burguês/proletário. As análises em categorias têm escondido a relação de intersecção entre elas, e assim, invisibilizando a situação violenta da mulher de cor - pensada apenas como uma parte do que passam as

mulher invisibiliza a noção de mulher trans, negra, latina, indígena, camponesa, chicana, africana, etc. Isso porque o termo “mulher” em si mesmo, sem especificidades, não tem sentido, ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona como mulher somente o grupo dominante: mulheres burguesas brancas heterossexuais. As mulheres não brancas, mulheres de cor, fogem as categorias universais, suas práticas e saberes não são cristalizados nas dicotomias hierárquicas da modernidade colonial. Por isso Lugones ressalta que “a intersecção de raça, classe, sexualidade e gênero extrapola as categorias da modernidade.” (LUGONES, 2019, p. 357)

Talvez mesmo não seja possível a utilização de categorias, sendo esta uma ferramenta de uso colonial moderno, de saber e poder envolvidos. Nesse sentido, tanto Butler quando Lugones estão produzindo uma tentativa de ruptura com as categorias modernas e que coloniais. As autoras demonstram que a própria tentativa de denominar a subjetividade de corpos por categorias, mesmo que estas sejam reformuladas e expandidas, como proposta de visibilizar as opressões de alguns grupos, ainda assim estas seriam ferramentas de enquadramentos e que não resultaria na máxima potencialidade de um corpo, mas em seu cercamento, visto que os corpos transitam fluidamente e em constantes mudanças. As categorias nada mais são do que formas de ver e aprender por molduras.

Butler, de certa forma, também está pensando nas múltiplas fraturas e violências dos corpos precarizados, aqueles que fogem a norma - mesmo que sua pesquisa não se debruce sobre diretamente a questão colonial moderna como o faz Maria Lugones⁴ e outras autoras decoloniais. A questão em Butler está mais ligada a linguagem, aos processos discursos que estabelecem reconhecimentos a uns e não a outros. A filósofa está preocupada em como estabelecer uma vivencia para além das molduras de reconhecimento que oprimem, para além das categorias que precarizam a vida. Butler afirma:

mulheres (brancas) e os negros (homens). A separação categoria é a separação de categorias que são inseparáveis.” (LUGONES, 2020, p. 80)

⁴ Para Lugones a questão maior que norteia as opressões é a colonialidade. Somente a partir da análise da colonialidade de poder que a feminista decolonial acredita ser possível ver “a imposição colonial em sua real profundidade” (LUGONES, 2020, p. 55), nos permitindo aprofundar historicamente seu alcance destrutivo sobre os corpos latino americanos, tornando visível a “instrumentação do sistema de gênero colonial/moderno em nossa subjugação” (LUGONES, 2020, p. 55).

Algumas vezes, as normas de reconhecimento nos restringem de maneira que põem em risco a nossa capacidade de viver: e se o gênero que estabelece as normas necessárias para que sejamos reconhecíveis também nos violenta, colocamos em risco a nossa própria sobrevivência. Então as mesmas categorias que parecem nos prometer a vida nos tiram a vida. A questão é não aceitar essa restrição dupla, mas lutar por modos de vida nos quais atos performáticos lutem contra a condição precária, uma luta que busca descortinar um futuro no qual possamos viver novos modos sociais de existência (BUTLER, 2018, p. 65-66).

Em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto* Judith Butler escreve ensaios em resposta às guerras contemporâneas, questionando os modos de cultura que regulam e controlam as disposições afetivas e éticas por meio de “enquadramentos seletivos” (BUTLER, 2018, p. 61). Por “enquadramentos” Butler entende: “molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros, sendo assim suscetíveis de serem perdida ou lesada, estando politicamente saturadas.” (BUTLER, 2018, p. 35) São modos de ver e perceber, criados e moldados pelo coletivo social, pela externalidade. Sendo assim, nem todos podem aparecer em suas formas corpóreas, suas performatividades são negadas, como é o caso dos outros gêneros, ou mesmo das mulheres negras, entendendo que uma precariedade sempre está atrelada a outra. Alguns grupos são reconhecidos, assegurados e preservados e outros são violados e violentados em seu direito a vida, percebendo que algumas vidas específicas são consideradas vivíveis e outras não. “Viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início” (BUTLER, 2018, p. 52), no qual a vida está sempre sujeita a ataques e a doenças que colocam a vida em risco. Assim como também “cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários” (BUTLER, 2018, p. 53), no entanto, alguns corpos se tornam mais vulneráveis que outros, se tornando corpos violáveis. Estes sujeitos inscritos como violáveis, sujeitos que fogem a norma, não inscritos dentro das molduras reconhecidas como padrão, os sujeitos inscritos no lugar de subalternidade, como por exemplo os latino-americanos, corpos queer, corpos não binários, corpos negros, favelados, etc, compartilham um lugar de violação, o que podemos entender como uma ‘vulnerabilidade máxima’, uma vulnerabilidade estatal. A ‘vulnerabilidade máxima’ não é o mesmo que a vulnerabilidade compartilhada como vida em que todo ser humano compartilha, “mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, (...) essas populações são ‘perdíveis’, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas.” (BUTLER, 2018, p. 53)

Essas vidas matáveis e violáveis são vistas como uma ameaça ao padrão universal e racista de ‘humanidade’ e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. “Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para a proteger a vida dos ‘vivos’.” (BUTLER, 2018, p. 53) Como o vimos na pandemia do COVID-19 no Brasil, havia um descaso das minorias e das populações de risco, as mortes de pessoas pertencentes as favelas e regiões periféricas das cidades não eram vistas como perdas, estes eram considerados sujeitos passíveis de morte. Nas declarações do atual presidente Jair Bolsonaro sobre o pandemia “alguns vão morrer, vão morrer ué, é a vida, mas não se pode parar uma fábrica de automóveis”⁵ ou quando o mesmo diz que o Covid-19 é uma ‘gripezinha’ e que “só mata idosos e pessoas com condições preexistentes” e que “essa é a seleção da vida”⁶, Jair Bolsonaro está minimizando a precarização de populações de minorias, mais uma vez subalternizando a vida de muitos brasileiros. Além da desumanização de grupos de riscos quando o mesmo se refere as enchentes de 2022 pelo país, Bolsonaro afirma “a chuva está aí, vamos nos molhar e alguns vão morrer afogados”⁷.

A precariedade dos grupos subalternizados perpassa as categorias identitárias, a condição em que alguns corpos carregam uma vulnerabilidade social e política é a de que estarão sempre sujeitos a ataques e a doenças, o que resulta dizer que a utilização de categorias como gênero e sexualidade são sempre radicalizadas e sofrem o efeito da colonização que separa os indivíduos entre humanos e não-humanos, entre vivíveis e não-vivíveis, entre vidas plausíveis de seguridade e vidas não asseguradas. Segundo Butler este é primeiro um problema epistemológico de reconhecimento, no qual algumas vidas são apenas figuras vivas, situando-se fora do enquadramento fornecido pela norma do que é uma vida propícia a ser vivida. Essas figuras vivas não são concebidas como vidas, elas apenas estão por aí caminhando vivas, respirando, sendo sempre corpos possíveis de violação e violência pelo Estado. Essas vidas nunca serão vividas nem passíveis de luto. “... não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, ‘há uma vida que nunca terá sido vivida’.” (BUTLER, 2018, p. 69) Essa é a precariedade, por exemplo, que afirmo envolver os corpos negros favelados do Rio de Janeiro, corpos que respiram e andam, mas que não foram feitos para terem uma vida digna, uma

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=a0Li5VtMhHM>

⁶ <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/governo/bolsonaro-sobre-coronavirus-alguns-vaio-morrer-lamento-essa-e-a-vida/>

⁷

https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/04/08/interna_politica,843280/bolsonaro-a-chuva-esta-ai-vamos-nos-molhar-e-alguns-vaio-morrer-afog.shtml

boa educação, uma boa alimentação, uma seguridade do Estado do Rio de Janeiro. São homens, mulheres, idosos, crianças e jovens abandonados e que suas existências são atos de resistências ao princípio de morte que recaem sobre eles.

Diante do não reconhecimento, da dicotomia humano e não-humano, de corpos matáveis e corpos não matáveis, Butler nos faz um convite para a ação performática do agir como forma de resistência, o que ela chama de “performatividade corpórea” (BUTLER, 2018, p. 14), que é coletiva e que atua também de forma linguística, na criação de novos modos de dizer, em novas línguas, entendendo que criar novas linguagem é criar novos modos de existência. “Um agir coletivo sem um sujeito coletivo previamente estabelecido; em vez disso, o ‘nós’ é representado pela assembleia de corpos, plural, persistente, agente e reivindicado de uma esfera pública pela qual foi abandonada.” (BUTLER, 2018, p. 66)

As linhas de moldura dos enquadramentos das categorias criam uma espécie de dentro e fora, de reconhecimento de um ‘nós’ e um ‘eles’, o que torna por consequência o fora como um inimigo, como um não reconhecido. Esse é um discurso que nós - e a ele me atribuo - que ocupamos o lugar de subalternidade conhecemos bem, usado como prática de um sistema racista e colonial que considera alguns corpos como matáveis e outros como visíveis. Nesse sentido, não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento que divide o que são vidas plausíveis de serem vividas e o ‘resto’ que foge ao conceito reconhecido como ‘vida’. As categorias são, dessa forma, uma ferramenta epistemológica de separação e segregação. Por isso, entendo as categorias como desnecessárias e não plausível o seu uso na militância de resistência decolonial. Como bem aponta Audre Lorde em *Irmã Outsider*, o uso de ferramentas do opressor não resultará em mudanças: “As ferramentas do senhor nunca derrubaram a casa grande, elas podem nos propor mudanças temporárias, mas nunca mudanças autênticas.” (LORDE, 2019 p 139). Como poderíamos utilizar as ferramentas de um patriarcado racista para examinar os frutos desse mesmo patriarcado racista/colonial? Está na hora, portanto, de forjar nossas próprias ferramentas, nossas linguagens, a partir de uma lógica decolonial que rompe com as lógicas hegemônicas. São as nossas experiências - o que Butler chamaria de ‘performatividade’ - ferramentas de lutas para romper com a colonialidade do poder, visto que são elas a inversão do discurso dominante, pois é o subalterno, aquele que não pode falar, agora o pronunciador.

Este é um problema que encontro dentro dos movimentos negros no Brasil, o uso por categorias marcadoras e enquadramentos do que é ser um negro, se este ou aquele corpo pertence ao chamado ‘grupo de corpos negros’, divide o movimento e a possibilidade de novas coalizões. Entendo que esses movimentos estão tentando um fazer político que dê visibilidade aos corpos negros e suas opressões, mas essa falsa ideia de representatividade por categorias também nos normatiza e nos divide enquanto indivíduos que poderiam estar atuando juntos. A resistência política e coletiva não deveria se apoiar em categorias, mas na experiência dos corpos compartilhada, naquilo que nos afligem como corpos subalternos, nas práticas diárias, na relação com o consumo, a terra, as vidas cerceadas, nas violências que residem sobre corpos de mulheres de cor: isso inclui mulheres indígenas, negras, latinas, chicanas, migrantes, nordestinas, miscigenadas, etc. A pergunta que faço é: porque usaríamos uma ferramenta colonialista, que nos enquadra por categorias, como forma de resistência? Será que realmente precisamos de categorias para possibilitar essa representatividade do corpo mulher negra, ou dos corpos amefricanos⁸, na luta anti-racista? Vejo esse uso como uma falha dos movimentos políticos no Brasil e que não nos deixa enxergar novas maneiras de resistir, novas ferramentas, novas performatividades políticas, sendo o Brasil um país tão diverso no qual as categorias nunca nos abarcariam.

A sujeição dos corpos às categorias como marcadores é prejudicial porque nenhum corpo é possível de ser enquadrado por classificações hegemônicas, visto que todo corpo é sempre um conjunto de múltiplas experiências e que a partir do pensamento categorial o subalterno não passaria de oprimido. O camponês, indígena, mulher negra, corpos trans, seriam sempre vistos como grupos oprimidos, vítimas da colonialidade, mas bem sabemos que esses grupos e comunidades subalternizadas, tanto em grandes centros urbanos, como em comunidades de povos originários, nunca aceitaram a colonialidade de forma passiva, são corpos que sempre resistiram de muitas formas. O discurso de feministas brancas sobre mulheres camponesas e indígenas do sul é sempre um discurso

⁸ O conceito de “amefricanidade”, elaborada por Lélia Gonzalez, se refere à experiência de afrodescendentes nas “América como um todo (austral, central, insular e setentrional)”, designando, para além do caráter geográfico, “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretção, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2019, p. 340).

que coloca essas mulheres como fragilizadas, impotentes e que precisam ser ‘resgatadas’ de suas opressões. Assim, se queremos pensar em um feminismo radicalmente decolonial é preciso se libertar das amarras das categorias para pensar a partir da coalizão entre as diferentes resistências decoloniais, um olhar sobre a multiplicidade dos corpos amefricanos. Uma política que muitas vezes não está inscrita nas cadeiras públicas, mas a partir de agências da resistência, marcada por um olhar para dentro, na organização social, da “esfera subjetiva-intersubjetiva” (LUGONES, 2019, p. 364), na autodefinição das nossas existências, atribuídas de n-gêneros, n-raças, n-etnias, n-territórios, de corpos não hegemônicos, não binários, não categorizantes. Este é “o senso mínimo de agência necessário para que a relação oprimir-resistir seja ativa, sem recorrer ao senso máximo de agência da subjetividade moderna.” (LUGONES, 2019, p. 363).

Apesar de gênero e sexualidade serem uma pauta a considerar pelas teóricas feminista pós-modernas e da teoria queer — que concebem gênero como um construto social e discursivo, e para as quais o termo mulher não é universal, pois ninguém nasce mulher e que mesmo esta pode se dar por n-X ou n-Y, ou seja, mesmo a mulher não se constrói mulher mas é uma possibilidade de n-multiplicidades — só é possível discutir questões de gênero e sexualidade se interligadas e fundidas à noção de modernidade/colonialidade, sendo o gênero e o sexo produtos de um sistema moderno-capitalista-racista, colonialista, patriarcal e heteronormativo. Dessa forma, pensar em performatividades de gênero é antes repensar a epistemologia moderna, suas linguagens e seus saberes produzidos. Assim, pergunto: quem são esses sujeitos possíveis de se construir socialmente? Que mulheres são essas as quais Beauvoir, ou mesmo Butler, estão se referindo? Ao pensar sobre as experiências de nós mulheres lésbicas latinas amerifricanas, mulheres de cor, percebo uma ausência do lugar de construção, da possibilidade narrativa e performática. O que é ser uma mulher lésbica de cor dentro da academia brasileira? Pode esse sujeito subalternizado se construir enquanto desejo de ser um gênero qualquer? Temos nós mulheres do sul igual direito de se construir enquanto desejo de ser mulher - como Beauvoir nos fala - visto que ‘mulher negra’ inexistente no discurso hegemônico? É possível o construir de um corpo trans negro - dentre a pluralidade apresentada por Butler - enquanto o corpo negro homossexual favelado e periférico é violentamente estuprado e assassinado em nosso país? Me parece que há

sujeitxs que, a partir da colonialidade/modernidade, não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e que dificilmente serão reconhecidos como mulheres, homens, transexuais, não binários, lésbicas e gays. Para fazer valer uma performatividade de gênero que leve em conta os corpos subalternizados pela colonialidade é necessário também revisar a própria epistemologia, os dispositivos de controle do conhecimento e, sobretudo, considerar uma geopolítica e territorialidade do Sul.

Não há como pensar um feminismo decolonial e não imperialista sem a descolonização e des-patriarcalização do próprio conceito de gênero. Maria Lugones (2020) afirma que as estruturas patriarcais fazem parte de uma estrutura maior que ela chamou de “sistema moderno-colonial de gênero” (LUGONES, 2020, p. 54), no qual o patriarcado é uma construção capitalista colonial e moderna que opera sobre gênero, sexualidade e raça. Este se constituiu como uma nova estrutura de poder sobre os corpos não brancos - mestiços e racializados -, sejam eles femininos, masculinos ou não binários. Assim afirma Lugones:

A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus/eias brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero - ambos são ficções poderosas. (LUGONES, 2020, p. 73)

Com esta afirmação, Lugones está dizendo sem titubear que o gênero e raça são criações moderno-coloniais, criadas dentro e para a operação e manutenção de um sistema capitalista, que é excludente e opressor em sua formação. Gênero aparece em Lugones como “uma importação colonial” (LUGONES, 2020, p. 72), assim como para Butler, os gêneros/sexo não são passivamente inscritos nos corpos e nem determinados pela natureza, sendo essas duas categorias construídas “pela esmagadora história do patriarcado” (BUTLER, 2019, p. 212), sendo o patriarcado constructo da própria colonialidade.

2. Gênero: um agir/existir estético-político.

“Gênero é aquilo que colocamos, invariavelmente, sob controle, diária e incessantemente, com ansiedade e prazer.” (BUTLER, 2019, p. 212) De antemão, Butler visa a não construção de termos universais de gênero, mas uma performatividade do mesmo: “Dizer que o gênero é performático é dizer que ele é um certo tipo de representação” (BUTLER, 2018, p. 39), não sendo mais uma norma, uma verdade, mas algo que se constrói e se desfaz ao mesmo tempo, o que Deleuze chamaria de “desterritorialização” (DELEUZE, 2005, p. 34), cada natureza tem suas linhas de fuga, assim, desterritorializar para depois reterritorializar, sendo este fenômeno inconstante, variável e fluido. Portanto, a questão não está mais em ‘ser’ - como essência - mas em ‘estar’, o que reforça ainda mais seu caráter performativo, sem amarras, sem estruturas de enquadramentos, sem estigmas, sendo “o corpo uma situação”. (BUTLER, 2015, p. 29) Butler concebe o gênero como uma ação contínua, afirma que “a realidade de gênero é performada, o que significa dizer que ela só é real enquanto estiver sendo performada.” (BUTLER, 2019, p. 224)

O ‘aparecimento’ do gênero não pode ser confundido com um sinal de uma verdade interna ou inerente ao sujeito, que em um determinado momento é colocada para fora, ‘descoberta’, ou, como na famosa frase ‘sai do armário’. Butler nos mostra como nesse discurso normatizador o gênero é induzido por códigos de obrigatoriedades que exigem que nos tornemos um gênero ou outro, ou um sexo ou outro, geralmente dentro de um enquadramento que recorre à lógica binária, tornando a questão de identidade uma prisão, uma questão em disputa. Entretanto, para a filósofa, isso não passa de uma ausência gramatical, uma falta da própria língua, ter de dizer um ‘eu’ masculino ou feminino, como se existisse um artigo ‘a’/‘o’ desincorporado, anterior ao corpo e que o dirige. Butler afirma:

Seria mais apropriado, acredito eu, que tivéssemos um vocabulário em que fosse possível trocar a metafísica essencial da relação sujeito-verbo por uma ontologia de participios presentes. O “eu”, ao mesmo tempo que é o seu próprio corpo, é também, necessariamente, um modo de incorporação - onde aquilo que é incorporado são possibilidades. (...) o corpo é sempre uma incorporação de possibilidades, tanto condicionadas quanto circunscritas em convenções

históricas. O corpo é uma situação histórica, como afirma Beauvoir, e é também uma feitura, uma dramatização e uma reprodução de certa situação histórica. (BUTLER, 2019, p. 2016).

É preciso entender o gênero como uma ação, um fazer, num sentido fenomenológico, entendendo o corpo e seus agentes como construção, não natural, entendendo o corpo como um processo ativo de incorporações de certas possibilidades culturais e históricas. O corpo não é passivamente marcado com códigos culturais como se fosse um recipiente sem vida, nem um ‘eu’ atribuído de corpo pré-existente às convenções culturais que essencialmente significariam esses corpos. No entanto, “um gênero não é de forma alguma uma identidade estável do qual diferentes ações acontecem, nem seu lugar de agência; mas uma identidade atenuante constituída no tempo - identidade instituída por meio de uma repetição *estilizada de certos atos*.” (BUTLER, 2019, p. 213-214) Os gêneros são instituídos pela estilização do corpo, por isso precisam ser entendidos como um processo ordinário pelo qual gestos corporais, movimentos e ações de vários tipos formam um sujeito atribuído de gênero.

Butler descreve a noção de performance como dramatização, no qual os atores são as pessoas, o palco a história, e as cenas onde os gêneros são performados. O corpo não é uma materialidade terminada na própria imagem, nem mesmo a própria linguagem poderia descrevê-lo, ele é uma materialidade que carrega certos significados e que se constrói por atos dramáticos, em outras palavras, por ensaios. A firma: “Por dramáticos quero dizer que esse corpo não é apenas matéria, ele é uma *materialidade* contínua e incessante de possibilidades.” (BUTLER, 2019, p. 216) Há sempre um projeto corporal, por exemplo, ser ‘mulher’ é uma categoria histórica e que carrega uma multiplicidade de outros marcadores como raça, territorialidade, idade, classe... e não um fato natural. Ser mulher não basta apenas modelar a ideia histórica do que é uma ‘mulher’, introduzir no corpo os signos culturais, se colocar a obediência de uma possibilidade historicamente delimitada.

De fato há sim projetos de gêneros binários que se repetem historicamente na tentativa de torna-los projetos universais. Mas o fato é que ser um gênero é sempre um processo de desobediência e sobrevivência no qual "os atores dos gêneros entram em transe de suas próprias ficções, e por meio dele os processos de construção impulsionam

a crença da sua necessidade e natureza.” (BUTLER, 2019, p. 217) As possibilidades históricas de gêneros que fogem ao padrão binário, materializadas por diferentes estilos corporais, são regularmente atribuídas punições àqueles que as desobedecem, estas formas de punição são frequentemente disfarçadas na ideia de naturalização dos gêneros e sexos. A heterossexualidade, por exemplo, é um projeto corporal repetitivo ininterruptamente sustentado e historicamente afirmado a partir de condições coercivas, são estratégias de sobrevivência de um estilo que não quer esvaziar-se de seus símbolos e que se entende como majoritariamente naturalizado. Mas “se a própria designação do sexo é política, então o ‘sexo’, essa que se supõe ser a designação mais tosca, mostra-se desde sempre ‘fabricado’, e as distinções centrais da antropologia estruturalista parecem desmoronar.” (BUTLER, 2015, p. 75)

Apesar de as ligações entre papéis teatrais e sociais serem complexas e de difícil distinção entre o que é individual e o que são padrões coletivos, embora esses padrões teatrais também possam esbarrar em censuras políticas e controladas por convenções sociais punitivas e reguladoras, o sentido teatral dos atos de gênero reforça uma revisão de certas suposições individualistas e universalizadas, que foram determinadas durante uma temporalidade e inseridas em uma performance. Nesse sentido, afirma Butler: “O gênero não pode ser um ato que é ensaiado já com um roteiro que existe apesar dos atores que o interpretam, mas que precisa deles para ser atualizado, (...) ‘atos’ são uma experiência compartilhada e ‘ações coletivas’”. (BUTLER, 2019, p. 222) É justamente a formulação dos corpos como dramaturgo que possibilita um rearranjo nas chamadas performances atuais, possibilitando novos estilos, novas dramatizações, no qual o *fazer* é também político:

Os atores estão sempre no palco, inseridos nas demarcações da performance. Assim como um roteiro pode ser interpretado de diferentes formas, e uma peça demanda texto e atuação, os corpos atribuídos de gênero atuam num espaço corporal culturalmente restrito e percorrem suas interpretações de acordo com as diretrizes existentes. (BUTLER, 2019, p. 223)

Um *ato* é, portanto, um *estilo corporal*, uma carga dramática, atores formadores de experiências subjetivas no qual o pessoal é também político. O fazer-se gênero é fazer-

se de diferentes formas, como um ‘estilo em devir’, num movimento de construção de si mesmo em que o estilo nunca é completamente auto-estilizado (individual), a vivência desse estilo está inserida em uma certa história (o que é também coletiva), que condiciona e delimita suas possibilidades, sendo o sujeito sempre despossuído de si mesmo, sempre num lugar de procura e recusa. Gênero é portanto, como afirma Butler, “um estilo corporal, um ‘ato’ que é intencional e performático, em que ‘performático’ tem ao mesmo tempo uma carga ‘dramática’ e outra ‘não referencial’.” (BUTLER, 2019, p. 216)

Butler, ao trazer para a questão de gênero o conceito de estilo o pensa como uma ação que está sempre em relação a uma determinada temporalidade social: “os gêneros são instituídos pela estilização dos corpos” (BUTLER, 2019, p. 214), performatizados. Por isso, “precisam ser entendidos como o processo ordinário de gestos corporais, movimentos e ações.” (BUTLER, 2019, p. 214). Se os gêneros são instituídos por atos contingenciais e temporais, em movimentos de desconstrução e construção - movidos pela noção de tempo e cultura - a alusão à essência de gênero não é nada mais do que uma ilusão. Na verdade, o gênero em Butler mas se aproxima de um padrão, uma estética compartilhada, sempre mutável, nada tem a ver com uma identidade que se nasce com, mas é o gênero construído, uma performance entre pessoas comuns, incluindo os próprios atores sociais que as executam e passam a performatizar essa experiência. E na medida em que essa performance vai sendo exercidas os gêneros vão se mutando. A cada repetição mais o gênero se transmuta, cada indivíduo vai impregnando uma forma de existência, uma forma estética de gênero, performatizando a si mesmos.

Se a base da identidade de gênero é a contínua repetição estilizada de certos atos, e não uma identidade aparentemente harmoniosa, as possibilidades de transformação dos gêneros se dão por dentro das relações desses atos, “na possibilidade de um padrão diferente de repetição, na quebra ou subversão da repetição do estilo mobilizado”. (BUTLER, 2019, p. 214) Dessa forma, podem também ser desconstruídos, desmantelados, dando lugar a novos estilos e novas performances de gêneros. Podemos dizer que o conceito de performatividade de Butler carrega um pensar a existência a partir de uma estética que é também política, ao me fazer estético me faço também político, pensando a estética como uma possibilidade de criar novos modos de existências, como

um devir potencialmente criativo e transgressor. Como diria Deleuze, criar um estilo implica novos modos de agir e pensar. Toda vez que criamos um estilo estamos também rompendo com um pensar:

Gostaria de dizer o que é um estilo: é a propriedade daqueles de quem habitualmente se diz ‘não tem estilo... Não é uma estrutura significativa, nem uma organização reflectida, nem uma inspiração espontânea, nem uma orquestração, nem uma musiquinha. É um agenciamento, um agenciamento de enunciação. Um estilo, é conseguir gaguejar na sua própria língua. É difícil, porque é preciso que exista necessidade de um tal gaguejar. Não ser gago nas palavras, mas ser gago na própria linguagem. Ser como que um estrangeiro na sua própria língua. Traçar uma linha de fuga. (DELEUZE, 2004, p. 14)

Criar é, portanto, um rasgo, é romper com as estruturas já existentes, rompendo assim com os próprios estilos vigentes, com próprio corpo, o próprio estilo surge desse confronto. Em seu livro *Diálogos*, ao desenvolver a ideia sobre o que é o processo de criação, Deleuze fala sobre o gaguejar na própria língua, falar na sua própria língua como um estrangeiro, como uma linha de fuga ou de variação dentro das próprias estruturas gramaticais. Segundo o filósofo, “é preciso rachar as coisas [e as palavras] quebrá-las” (Deleuze, 2005, p. 62), é inventar uma língua menor dentro da língua maior, ou seja, é fazer surgir o n-1 dentro da multiplicidade, entender que romper com a própria língua é romper com as próprias estruturas. O gênero não está nunca fora de toda cultura, nem de toda política, nem de todo discurso histórico, mas ao mesmo tempo carrega a possibilidade de ruptura com os moldes vigentes, rompe com a história e a cultura o tempo todo, é ele criatura e criador do seu tempo. Como uma fagulha, ao mesmo tempo que cria está o tempo todo desconstruindo a si mesmo, na medida em que o sujeito da performance não está apenas reproduzindo um padrão, mas ao performar carrega uma partícula única, sua própria experiência. Toda vez que a performance é repetida é ela também desconstruída, num movimento de criação e desconstrução. Há sempre uma outra versão do estilo, há sempre uma variante, justamente por cada corpo ser um corpo.

Nesse sentido, a proposta de Butler é um tanto quando próxima a de Deleuze, o n-1 está contido na teoria de gêneros de Butler porque nos permita criar novos discursos, novas linguagens, novas estéticas, criando novos modos de existências. Há em Butler um

processo linguístico-histórico e cultural de criação dos gêneros, mas o corpo ele não está preso a esse processo, ele é sempre um devir outro. Também o conceito de performatividade de Butler muito se aproxima do conceito de caos deleuziano, um estado propício à criação, que faz surgir o ‘estranho’, o novo, criado a partir de movimentos de ruptura e reconstrução, fugindo dos ‘clichês’, das imagens prontas, dos modelos pré discursivos, se deparando com o inusitado. Como diria Deleuze, “um rizoma” (DELEUZE, 2005, p. 21), planta que cresce ramificando-se em qualquer ponto, assim como engrossa e transforma-se em um bulbo ou tubérculo, cresce de forma aleatória, indefinível previamente. Assim também os corpos estão jogados ao desconhecido, o que ainda está por surgir, num caminho de descobertas e criações. “Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinado, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce” (DELEUZE, 2005, p. 47), um corpo é definido pelas suas composições e ações. “Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele” (DELEUZE, 2005, p. 43). Um corpo é sempre um devir caótico.

Ser gênero também implica uma estrutura caótica, um fazer que se constrói por múltiplas trocas, de esvaneceres e nasceres constantes, um fluxo devir permanente. É como o romper com a própria língua, rompendo com os modos de vida vigentes, num movimento e de velocidade infinita, um motor, uma linha de fuga, um plano capaz de recortar a variabilidade caótica dentro da existência. Como dizia Picasso: “os maus artistas copiam, os grandes furtam” (GOMPERTZ, Will, 2013, p. 138). E assim também, furtando de Deleuze: criar é roubar. É ouvir a pausa, o rasgo a partir do pensamento do outro, o filósofo e o artista roubam da história, devoram, para que possam então formular os seus próprios conceitos, seus próprios movimentos estéticos e seus objetos artísticos. Ninguém produz do nada, do vazio. Deleuze cita e parafraseia Bob Dylan: “Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar, é descobrir, encontrar, capturar” (DELEUZE, Gilles, 2004, p.17). Também nosso enorme poeta e compositor brasileiro Tom Zé problematiza a questão do plágio, em seu disco *Com Defeito de Fabricação* (1998) ele ironiza a ideia do plágio e chega a dizer que o plágio é uma arte. Em sua música *O Gene*, do mesmo álbum, ele diz “A gente já mente no gene. A mente do gene da gente.” Tom Zé brinca com a ideia de roubar, pegar emprestado, desconstruindo totalmente a ideia de gênio. Em uma palestra/show de 2011, o compositor e pensador baiano interpreta suas

canções e seu processo de composição, refletida a partir do pensamento de Schleiermacher, e diz: “o autor não tem dados diferentes dos nossos”⁹.

Nesse sentido, o gênero não é puro, carrega nele o germe do artista, impregnado de dobras, manchas e que por si mesmo rizomático, não há nenhum privilégio transcendente de autoria. Carregar um gênero, é, em certa medida, capturar e converter, sendo ele mesmo o seu próprio leitor. Por essa via, afirmo que não há como romper com a estrutura vigente sem um devorar da própria língua, da própria arte, da própria filosofia e mesmo da própria história. E não há nada mais arriscado nesse processo, é se aventurar, sair de um lugar seguro e tranquilo para enfrentar o desconhecido, isto é, o que está por ser criado. “Quando precisa inventar novos conceitos para terras desconhecidas, caem os métodos e as morais, e pensar torna-se, como diz Foucault, um ‘ato arriscado’, uma violência que se exerce primeiro sobre si mesmo.” (DELEUZE, Gilles, 1992, p. 128).

Segundo Butler, os corpos estão em constante ensaios, se somos parte de uma performance, somos também “modelos de dramatização ou performance de possibilidades” (BUTLER, 2019, p. 221), incorporações, repetições e que “cada convenção cultural é incorporada ou performada” (BUTLER, 2019, p. 221). O sujeito é social o tempo todo, este é afetado desde o nascimento, por aquele que cuida, pelos pais, pela nacionalidade, territorialidade, cultura, religião, escola, relações de amizade, amores, paixões, etc. As normas e inscrições sociais “chegam quando mal podemos esperá-las, e seguem conosco, animando e estruturando nossas próprias formas de capacidade de resposta” (BUTLER, 2018, p. 36). Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos por categorias, elas também nos produzem, não no sentido de determinar estritamente quem somos de forma rígida e acabada, pelo contrário, afirma Butler: “Em vez disso, informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas, até mesmo rompê-las.” (BUTLER, 2018, p. 36-37) Ao mesmo

⁹ Palestra que ocorreu na tarde do dia 26 de abril 2011, na Universidade Federal de Goiás através do “Projeto Música no Campus - Show com Tom Zé e Banda”. No mesmo dia, às 20 horas, ele apresentou o seu show.

Dados da agenda do músico, disponíveis nos sites www.tomze.com.br; www.ufg.br/page.php?noticia=7431. Acesso: 28/09/2021.

tempo que essas categorias nos produzem elas também nos mostram um caminho de ruptura.

O corpo ao mesmo tempo que é afetado pelo social é ele também construtor de performances e padrões. Uma coisa não está separada da outra, o sujeito não é mais individual, mas coletivo. “Como um modo de relacionar-se, nem gênero nem a sexualidade são precisamente uma possessão, mas sim uma forma de ser despossuído, uma forma de ser *para* ou *em virtude de* outro” (BUTLER, 2019, p. 44). Somos desfeitos uns pelos outros: “nos desfazemos na face do outro, pelo toque, pela memória do tato.” (BUTLER, 2019, p. 44). É importante ressaltar que criar novos gêneros consiste sempre, e sobretudo, num processo de perda. Nesse sentido, “quando falamos sobre ‘minha sexualidade’ ou ‘meu gênero’, como fazemos e como devemos fazê-lo, queremos dizer, no entanto, algo complicado que está parcialmente encoberto pelo nosso uso.” (BUTLER, 2019, p. 44) Essa dependência fundamental com o outro, com o coletivo, é o que nos faz perguntar: “Quem ‘sou’ eu, sem você?” (BUTLER, 2019, p. 44), ou mesmo: Que parte de mim é do outro? E que parte de mim é o social e que parte sou eu? Essa ‘perda’ da subjetividade individual, no qual o sujeito inicia sua construção performativa, Butler chama esse fenômeno de “despossessão” (BUTLER, 2019, p. 48), precisamente aquela que expõe o desconhecimento de si mesmo, no qual o objeto perdido é o próprio sujeito. Isso nos mostra que a construção de uma subjetividade de gênero, mesmo de uma identidade, não é ela apenas construção do sujeito, no qual o próprio sujeito escapa a si mesmo. A “perda do eu” (BUTLER, 2015, p. 255) se dá no deslocar dos marcadores, na ausência de significado daquilo que ainda não há nome, apenas o corpo despido de categorias. É nesse processo que o corpo - o sujeito - encontra sua materialidade, vai se construindo, na recusa de algumas normas e na performatividade de outras.

A performatividade de gênero não está no sujeito, ela não é um processo individual, uma escolha puramente do sujeito, não se trata de um ato deliberativo, mas sim uma prática reiterada que produz efeitos na forma como as normas se constituem e se materializam nos corpos, que envolve relações de poder e restrições sociais. Dizer que o corpo é construído socialmente é repensar também de que formas esse corpo se constrói, sendo este corpo primeiro um lugar de resistência. No entanto, o gênero não é um

construto cultural e social imposto ao sujeito, ao corpo, engessado, isso seria apenas deslocar o determinismo do essencialismo natural para o campo social, estabelecendo o cultural como prisão. Mas é o sujeito uma construção entre um “eu” e o social, o sujeito não é nunca só o social, mas também não o é sem ele. ‘Estar’ um gênero - na medida em que não somos, mas estamos, num processo sempre transicional -, consiste em uma relação dialética. “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” (BUTLER, 2015, p. 255). O gênero e a sexualidade são construídos por lacunas, num processo temporal de repetições e desconstruções, numa despossessão, este é justamente o seu potencial criativo: perda e reconstrução. Não há um estágio inicial de identificação anterior, como tentou especular Freud com a teoria de que a sexualidade surge na primeira infância através de pulsões e repressões, a subjetificação de um corpo e sua sexualidade é sempre a relação dos dois: natureza e cultura, sujeito (corpo) e social (temporal). Dessa forma, podemos entender o sujeito como um estrangeiro de si mesmo, estranhando a própria língua, viajante de outros lugares ainda inexplorados. Butler está nos afirmando que “não há ontologia do gênero” (BUTLER, 2015, p. 255), não sendo este anterior ao corpo, “o gênero construído é tudo que existe, não ha nada ‘fora’ dele, nenhuma âncora epistemológica plantada em um ‘antes’ pré-cultural” (BUTLER, 2015, p. 77), o gênero é apenas um estilo, como modos de existência.

Como já afirmava Foucault, “a sexualidade tem servido de base para as relações que tem dado lugar, em toda sociedade, a um dispositivo de aliança: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento de parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens.” (FOUCAULT, 2014, p. 215). A formação de modelo de família ocidental deriva-se de uma construção matrimonial e econômica, bem como a formação monogâmica, patriarcal e falocêntrica da sociedade. A partir dessa hegemonia, não é bom para o sistema econômico capitalista que se constituam outros modos de existência, outras formas de famílias, de relacionamentos, que se afirmem casamentos entre o mesmo sexo, ou mesmo que mulheres queiram ter filhos sozinhas a partir das tecnologias de inseminação sem a necessidade da figura do homem, o qual a sociedade constituiu como provedor, etc. Butler ressalta: “Como já atentava Foucault e outros filósofos, a associação de um sexo natural a um gênero discreto e com uma ‘atração’ ostensivamente natural pela

sexo/gênero oposto é uma junção não natural de construtos culturais a serviço de certos interesses reprodutivos”. (BUTLER, 2019, p. 220) As questões de gêneros e sexualidades são uma importante ação política no mundo contemporâneo, colocada como uma questão de micropolítica, que está em todos os lugares, espalhada por todo tecido sociopolítico. Isso implica uma nova concepção sobre o corpo e suas ações sociais, visto que o corpo é uma potência de variação e de criação, ou seja, que ultrapasse os próprios corpos, promovendo novos modos de vida e de existência, novas performatividades de sexualidade e gêneros.

Contra a heterossexualidade compulsória, o movimento feminista anarquista lésbiano da Colômbia “Joterismo: feminismos jotos y analquismo” lança o livro *Afectos y disidencias sexuales jota-cola-mariconas en Abya Yala*, organizado por Emma Álvarez y Nahuala Brunel, no prefácio escrevem: “desde que se inventou a heteronormatividade há luta.” (BRUNEL, 2018, p. 22) No mesmo livro, a filósofa ativista feminista Nahuala Brunel afirma não ser suficiente dizer “basta!” (BRUNEL, 2018, p. 8) ao patriarcado, à heteronormatividade, é preciso construir novas relações amorosas, novos modos de nos relacionarmos com os corpos que visem o cuidado, que não reproduzam o hetero-colonialismo:

Porque no solo es suficiente colocar un ¡ya basta! al amor romántico y a la homo-heteronormatividad, sino crear una forma de vida a la par que nos permita cuidarnos para que las gestiones con otrxs cuerpxs no nos destrocen el corazón y las inseguridades no nos vuelvan policías del heterocolonialismo. Yo había fracasado, pero tal vez el fracaso sea la primera línea de fuga para seguir mutando y destrozando todo eso que el sistema ha colocado dentro de nosotrxs y que forma parte de nuestra personalidad en su forma más inconsciente. (BRUNEL, 2018, p. 8-9)

É nesse movimento estético-político que emergem as novas condições intersexuais, pangênicas, gênero não-binário, gênero-neutro, novos estilos, novos modos de vida, novos gritos de fuga que desafiam as normas do discurso hegemônico heteronormativo e binário. Assim podemos ver o surgimento de novos signos, novas estilizações dos corpos: “podemos ver claramente o surgimento de transgênero, *genderqueer*, *butch*, *femme* e modos hiperbólicos ou dissidentes de masculinidade e feminilidade, e mesmo zonas de vida generificada que se opõem a todas as distinções categóricas como essas.” (BUTLER, 2018, p. 39) Repensando a política representacional, que certamente não estará totalmente fora de toda cultura, nem de todo poder, nem de todo discurso, mas que pode surgir, com toda sua importância, a partir de seus próprios termos novos, de seus próprios desvios imprevisíveis, estabelecendo novas possibilidades culturais, sociais e políticas que desestabilizam os regimes institucionais normatizadores,

inclusive os parentais. Criando novas maneiras de falar, novos gestos, novos discursos, novas linguagens, novos vocabulários, que se fazem a partir do viés da diversidade, do múltiplo. Rompendo com o próprio corpo, dando lugar a novos modos de vida, criando assim novos estilos.

Considerações finais:

A luta feminista precisa incluir um ‘reaprender’ através de um olhar decolonial, um feminismo não apenas como um movimento de luta contra as opressões das mulheres, mas que vai além das suas opressões, que resiste aos efeitos da racialização, da colonização, da exploração capitalista e das imposições da heterossexualidade e do patriarcalismo. Nesse sentido, uma virada epistemológica, um salto para além das categorias marcadoras, como diz Butler, um reconhecer dos corpxs (corpos e corpos) não reconhecíveis, assim como também aponta Lugones, um repensar das epistemologias modernas. Repensar o corpo fora da construção de discursos que produzem gêneros binários é também repensar os papéis sociais, raciais e de classe que envolvem gêneros, sendo o gênero racializado.

Só poderemos modificar essas relações hierárquicas que precarizam a vida, quando o corpo deixar de ser construído a partir do olhar ocidental que nomenclatura e categoriza a partir de sua visão de mundo. O corpo deve se inscrever a partir de suas próprias experiências e da releitura, não colonizada, da multiplicidade dos corpos resistentes. Para decolonizar essas relações, como diz Lugones, “é necessário uma práxis, trata-se de uma transformação crítica que se faz pela prática do dia-a-dia, da experiência, uma ‘intersubjetividade historicizada e encarnada’” (LUGONES, 2019, p. 363). Somente assim abriremos espaços para novas performatividades de gênero, novas experiência de raça, novas linguagens, novos modos de vida.

Butler afirma: “A questão não é apenas que a linguagem atua, mas que atua de maneira poderosa.” (BUTLER, 2018, p. 35) Como no poema de Maria Horta, “esta arma de boca, este ardor de palavras, este grito que tenho...” (Maria T. Horta. Poemas Eróticos. p. 11), que escapa por entre a boca a navalha cortante, um suplício que jorra e se agarra entre as palavras trazendo um devir, profano, árido, ardente... Entre gritos, performances,

gemidos, éros... um corpo que escapa, foge por poesia, versos, filosofias, imagens... Uma sexualidade política, transgressora, que escapa ao discurso de ordem falocêntrico e colonial. Pensando gênero/sexualidade como um grito rebelde que rompe com a estrutura da própria língua, produzindo novos discursos, novas simbolizações dos lábios, como aponta o título do livro da Rupi Kaur: *Outros jeitos de usar a boca* (2017), quase que uma experiência entre imagem-verbo, performance e linguagem, poesia e filosofia, no qual as palavras se dão corpos e o corpos são propriamente imagens, performando o próprio discurso filosófico.

Percebo entre as duas autoras que a teoria é prática e que a linguagem é corpo, que faz parte de nossas próprias vidas, de como consumimos as coisas, de como gastamos nosso tempo, de como cultivamos as relações afetivas, de como enxergamos o mundo, os outros, a pluralidade dos corpos, suas sexualidades fora das noções binárias, dicotômicas e heteronormativas. Dentre as potentes frases de Lugones destaco esta: “estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de enxergarmos umas às outras na diferença colonial construindo um novo sujeito de uma nova geopolítica feminista de saber e amar.” (LUGONES, 2019, p. 373) É interessante o uso da palavra “encruzilhadas” por Lugones, o cruzamento de ruas é um lugar onde são feitas oferendas à Exu e Pombagira, entidades espirituais que abrem caminhos e são mensageiros. Assim também podemos pensar que Lugones nos deixou uma chamada para construir novos caminhos, novos imaginários e novas práticas a partir de um outro olhar, desterritorializando o pensamento, partindo da diferença colonial, da multiplicidade dos corpos e suas resistências. A encruzilhada é também um marco e aqui penso em um marco de outros sujeitos, subalternos, que se inscrevem como potência decolonial, sendo o fora do discurso ocidental, a fissura que possibilita um feminismo de fuga de um sistema opressor. Um feminismo da experiência, do cotidiano, que possibilite coalizões nas favelas, nas comunidades que resistem ao modelo moderno colonial capitalista, nas agências micro e macro, pois sempre existe resistência, mesmo que mínima.

Referencias

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, n.11. Brasília, maio/agosto de 2013.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo – fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BUTLER, Judith. **Atos performáticos e a formação das gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. In.: Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 213-230.

_____. **Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. **Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

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

BRUNEL, Emma Álvarez y Nahuala. **Afectos y disidencias sexuales jota-colamariconas en Abya Yala**. Org. Joterismo: feminismos jotos y analquismo. Buenos Aires: Madrágoras de Fuego, 2018.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

_____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Relógio D'água, 2004.

_____. **História da sexualidade 1: A vontade de saber.** São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HORTA, Maria Teresa. **Poemas Eróticos.** Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2018.

KAUR, Rupi. **Outros jeitos de usar a boca.** São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero.** In.: Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

_____. **Rumo a um feminismo decolonial.** In.: Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 357-377.