

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA SOCIAL**

LUCAS LABANCA SOARES

**Dissidências do sistema sexo-gênero e psicanálise: a não-relação (sexual)
entre Preciado e Lacan**

**SÃO PAULO
2024**

LUCAS LABANCA SOARES

Dissidências do sistema sexo-gênero e psicanálise: a não-relação (sexual) entre Preciado e
Lacan

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo como parte dos requisitos
para conclusão do Mestrado em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva Ambra

SÃO PAULO

2024

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Labanca Soares, Lucas

Dissidências do sistema sexo-gênero e psicanálise: a não-relação (sexual) entre Preciado e Lacan / Lucas Labanca Soares. – São Paulo, 2024.
127f

Orientador: Pedro Eduardo da Silva Ambra
Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2024.

1. Psicanálise. 2. Teoria queer. 3. Corpo. 4. Preciado. 5. Lacan. I. Silva Ambra, Pedro Eduardo, orient. II. Título.

Nome: LABANCA SOARES, Lucas

Título: Dissidências do sistema sexo-gênero e psicanálise: a não-relação (sexual) entre Preciado e Lacan

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. _____
Instituição _____
Julgamento _____

Prof. Dra. _____
Instituição _____
Julgamento _____

Prof. Dr. _____
Instituição _____
Julgamento _____

AGRADECIMENTOS

À dedicada orientação de Pedro Ambra.

Aos importantes apontamentos de Patrícia Porchat e Raul Pacheco.

Às indispensáveis trocas com meus colegas orientandos.

À presença de minha família, sem a qual uma pós-graduação jamais teria sido possível em meu contexto.

À Isa, que m'(ins)pira.

A todos que de algum modo contribuíram para que a confecção deste trabalho fosse possível.

RESUMO

Propomo-nos a discutir e analisar neste trabalho o discurso proferido – posteriormente publicado em livro – por Paul Beatriz Preciado, na *École de la Cause Freudienne*, em Paris, a partir, em um primeiro momento, de sua própria obra teórica, que buscamos situar no contexto da chamada “teoria *queer*” e, em seguida, enfatizar certos pontos nos quais aquilo que o autor formula se distancia ou se aproxima da psicanálise, sobretudo em relação ao ensino de Lacan. Ao percorrer o texto-discurso de Preciado, nos deparamos com a importância, em suas formulações teóricas, de um certo conceito de corpo, que buscamos, em seguida, comparar com o que se pode tomar como tal, na psicanálise. Procuramos, então, destacar os pontos de incompatibilidade entre as formulações de Preciado acerca do corpo – de inspiração espinozana – e a ideia de corpo à qual a psicanálise chega a partir da descoberta do inconsciente. Todavia, em ambos, Preciado e Lacan, destaca-se a importância de se pensar o corpo enquanto um corpo falante, aparelhado pela linguagem.

Palavras-chave: Psicanálise; Teoria *queer*; Corpo; Preciado; Lacan.

ABSTRACT

We propose discussing and analyzing the speech Preciado gave – and later published as a book – for a congress organized by the *École de la Cause Freudienne*, in Paris, at first, grounded on his own theoretical work, which we intended to situate in the field of so called “queer theory” and, later, by emphasizing certain points in which the author’s formulations both distances or approaches itself from psychoanalysis, especially regarding Lacan’s teaching. In traversing Preciado’s work, we came upon the importance a certain notion of body has for his theoretical formulations, which we then attempted to compare with what psychoanalysis take as such. We, then, highlighted places of incompatibility between Preciado’s notion of body – which is itself inspired by Spinoza – and the idea of body that comes, in psychoanalysis, from the discovery of the unconscious. In both Preciado and Lacan, however, we found the importance of thinking about the body as a talking body, a body equipped by language.

Keywords: Psychoanalysis; Queer theory; Body; Preciado; Lacan.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Dildotopia.....	86
Figura 2 - Tábuas da sexuação.....	93

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT	6
1. INTRODUÇÃO	9
2. (CONTRAS)SEXO DE PRECIADO	17
2.1 QUANDO/QUANTO FALA O MONSTRO	19
2.1.1 Diferença sexual e transição	22
2.2 O QUE SE PASSA COM A DIFERENÇA SEXUAL.....	28
2.2.1 Uma epistemologia política do corpo.....	28
2.2.2 Crise na epistemologia da diferença sexual.....	34
2.2.3 Mudança de paradigma.....	37
2.3 DISSIDENTE DO SISTEMA SEXO-GÊNERO	39
2.3.1 Dissidente... ..	42
2.3.2 ...do sistema... ..	43
2.3.3 ...sexo-gênero.....	48
3. CORPO EM PRECIADO	60
3.1 O CORPO ENTRE <i>POTENTIA GAUDENDI</i> E <i>SOMATHÈQUE</i>	66
3.2 O CORPO-FALANTE E O CONTRASSEXO	79
3.2.1 Falo de dildo	83
4. DE ALGUMA PSICANÁLISE: ENTRE O SUJEITO, O SIGNIFICANTE, O CORPO E O GOZO	94
4.1 ALGUMAS RESPOSTAS, ALGUMAS PERGUNTAS.....	96
4.2 LACAN COM PRECIADO	106
4.3 [LA]LÍNGUA E CORPO	112
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS	120

1. INTRODUÇÃO

Em 17 de novembro de 2019, Paul B. Preciado discursou na *École de la Cause Freudienne* (ECF), em Paris, diante de 3500 psicanalistas. Tal discurso, se nos permitem a expressão, deu o que falar. Se, por um lado, é verdade que ele foi vaiado por ao menos metade da sala quando pediu à instituição psicanalítica que desse conta da transformação atual da epistemologia sexual e de gênero, pode-se dizer que seu discurso, ou melhor, seu desafio foi, de certa forma, notado por ao menos alguns psicanalistas. O texto-discurso de Preciado apresenta uma crítica à psicanálise baseada em dois argumentos principais: primeiro, ele insiste que a psicanálise trabalha a partir de uma certa epistemologia da diferença sexual e, segundo, que tal epistemologia entrou em crise após a Segunda Guerra Mundial e cederá lugar a uma nova, de modo que a psicanálise, neste contexto, estaria obsoleta.

Ora, o debate em torno de gênero e sexualidade acentuou-se mundo afora conforme questões como casamento *gay*, adoção de crianças por casais homossexuais, surgimento de estruturas de parentesco que divergem da matriz estabelecida, de práticas sexuais não-heterossexuais, não monogâmicas e, inclusive, não-genitais, além de identidades que questionam as normas tradicionais de gênero foram exigindo legitimidade. Nesse contexto, fenômenos de dissidência¹ da matriz heteronormativa, como por exemplo as transidentidades, parecem questionar a hegemonia do sistema sexo-gênero² centrado na heterossexualidade compulsória³. Cunha (2021) afirma que a experiência transidentitária de alguma forma ocupa, atualmente, um lugar importante no debate político e mobiliza diversas áreas do saber, dentre elas, a psicanálise. De fato, para o autor, as dissidências de gênero tornaram-se, hoje, “objeto central da clínica e da teoria psicanalíticas, tornando-se também uma via privilegiada pela qual muitos psicanalistas procuraram se inscrever na cena pública” (CUNHA, 2021, p. 13). Ou seja, uma forma privilegiada para se pensar os laços entre psicanálise e política.

Embora o fenômeno de não-correspondência entre órgãos genitais e comportamentos, atitudes ou vestimentas socialmente esperados exista em outros momentos históricos e em

¹ Utilizaremos ao longo deste texto o termo “dissidências do sistema sexo-gênero”, que poderá ser abreviado como “dissidências de gênero”. Tal termo será discutido posteriormente.

² Sistema sexo-gênero é um conceito criado por Gayle Rubin (2017) para referir-se às maneiras pelas quais a sexualidade biológica é transformada em produto da atividade humana pela sociedade.

³ Termo proposto originalmente por Rich ([1980] 2012) para designar uma instituição política que tira o poder das mulheres apagando a existência lésbica. Este termo é retomado por Butler (2015) em sua análise de Wittig.

outras culturas (BENTO, 2008), a transexualidade surge, na realidade, como transexualismo⁴, no discurso médico do século XX a partir do trabalho do endocrinologista Harry Benjamin em 1953 (CASTEL, 2001; PERELSON, 2011). Arán (2006, 2009) ressalta que, nos discursos atuais que abordam a transexualidade, sua definição é dada por uma concepção normativa dos sistemas sexo-gênero e do dispositivo da diferença sexual. A definição do “transexualismo” é formulada como uma síndrome complexa que se caracteriza por um intenso sentimento de não pertencer “ao sexo anatômico, sem por isso manifestar distúrbios delirantes (...) e sem bases orgânicas (como o hermafroditismo ou qualquer outra anomalia endócrina)” (CASTEL, 2001, p. 77). Não devemos esquecer que tal patologização contribui para aumentar as diversas formas de violência em relação às pessoas cuja relação com seu sexo e seu gênero não é reconhecida como “normal” (Butler, por sua vez, diria “não-inteligível”). Para pensar essas violências na cultura brasileira hoje é preciso reconhecer que o Brasil ainda é o país que mais mata pessoas trans no mundo (PINHEIRO, 2022).

A emergência das transidentidades no discurso médico-científico não deixa de se relacionar com a concepção de sexo que surge no século XIX, segundo a qual ele contém a verdade última sobre nós mesmos (FOUCAULT, 2014). Para Foucault (2014), a sexualidade funciona como um dispositivo de poder, incitando os sujeitos a produzirem discursos sobre ela, em vez de atuar exclusivamente por meio da repressão e da proibição, de modo que o sexo é o resultado complexo de uma experiência situada historicamente (ARÁN, 2006; PORCHAT, 2014). É apenas no final do século XVIII, segundo Laqueur (2001), que o dimorfismo sexual calcado na biologia substitui um antigo modelo metafísico e oferece base para uma interpretação binária de corpo e gênero.

O termo “gênero” surge pela primeira vez na acepção de que aqui se trata, no trabalho de Money, no contexto médico relativo ao hermafroditismo, em 1955 (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018a). A partir desse conceito e de seu trabalho com sujeitos que hoje designar-se-iam de intersexuais, Money postulou que o fator mais decisivo na formação de uma identidade masculina ou feminina na criança é a designação do gênero. Gênero, como conceito, viria a ganhar força na teoria feminista em 1975, com a publicação do texto de Gayle Rubin (2017a) sobre a troca (tráfico) de mulheres.

⁴ Utiliza-se, aqui, preferencialmente o termo “transexualidade”, que não carrega o sufixo patologizante. Isso porque buscamos traçar uma breve história da medicalização das dissidências de gênero. O termo preferível, no entanto, para enfatizar a cidadania e a legitimidade dos sujeitos, é *transidentidades* (CUNHA, 2021).

Entretanto, ainda antes disso, Stoller, influenciado pelo trabalho de Money, desenvolveu o conceito de “identidade de gênero”, inserindo o termo na psicanálise. Isso ocorre, ainda pela via da patologia, no contexto do tratamento e observação de crianças transexuais e seus pais. “Seu objetivo principal era distinguir o sexo (no sentido anatômico) da identidade (no sentido social ou psíquico)” (PORCHAT, 2014, p. 37). Dessa forma, a não-coerência entre o sexo anatômico e o gênero era atribuída à patologia.

Por outro lado, a partir de uma crítica à biologia e às teorias essencialistas, desenvolvia-se um entendimento da sexualidade a partir da teoria da construção social, fortemente influenciada pelo pensamento de Michel Foucault, Jeffrey Weeks e Thomas Laqueur, que viriam a ser influentes no desenvolvimento dos chamados estudos *queer*. Para os autores ligados à teoria da construção social, “aquilo que é relacionado aos sexos, gêneros e identidades depende do contexto histórico, social e cultural em que se desenvolvem” (PORCHAT, 2014, p. 30). Os estudos *queer*, conseqüentemente, buscarão denunciar as estruturas de poder que definem padrões de aceitabilidade de identidades e categorias sexuais.

No que diz respeito à psicanálise, todavia, em muitos escritos que se propõem psicanalíticos, segundo o diagnóstico de Ayouch (2019, p. 14), permanece um pensar com relação à clínica em que pesam “a deshistoricização, a permanência de nosografias obsoletas, a patologização e o cancelamento da singularidade do/a analisando/a pela ânsia de generalização da teoria”. É espantoso que, em essência, muitos posicionamentos de psicanalistas lacanianos não difiram tanto dos posicionamentos do conservadorismo cristão que combate a chamada “ideologia de gênero” (AMBRA, 2022).

No que concerne à relação entre os psicanalistas e os “dissidentes de gênero”, existe aí uma “história marcada pela convergência – bastante delicada, para não dizer perigosa – de estranhamento, julgamento moral e tentativas de classificação psicodiagnóstica” (CUNHA, 2021, p. 7). Ayouch (2015) distingue duas tendências relativas à compreensão das transidentidades na psicanálise: uma stolleriana-freudiana e outra laciana. A primeira envolve uma proximidade com a medicina e contribuiu para o acesso a “uma reassignação de sexo regulada e condicionada por garantias de conformidade de gênero” (AYOUCH, 2019, p. 14–15). O lacanismo tenderia, por sua vez, a relacionar transidentidades à psicose, enfocando o fenômeno, descrito por Lacan, da forclusão do Nome-do-Pai (PERELSON, 2011). Ambas as vias teóricas costumam retomar a patologização própria da psiquiatria, partindo de uma normatividade “dimorfista e heterocentrada” (AYOUCH, 2015, p. 26).

Cunha divide de outra maneira o que considera as duas posições principais dos psicanalistas em relação às dissidências de gênero hoje: “aqueles que se batem contra as suas conquistas (...) e alertam para o perigo que um suposto apagamento de toda diferença representa para a ordem simbólica” (CUNHA, 2021, p. 26), onde poderíamos situar as duas classes de Ayouch anteriormente citadas, e os que acreditam “que as experiências transidentitárias são mais uma prova do caráter histórico dos nossos modos de ser e vivermos juntos” (CUNHA, 2021, p. 26) e que portanto enxergam, nas transidentidades, formas novas de percebermos a nós mesmos enquanto sujeitos e de nos relacionarmos com o mundo, bem como de rever conceitos e posições já estabelecidas.

É importante recordar aqui que, para Freud, “(...) há normas sociais porque não há nenhuma norma sexual” (LACAN, 1974, p. 4). No que diz respeito à psicanálise, portanto, Freud realiza uma desbiologização da sexualidade e da sexuação ao propor a ideia de uma sexualidade infantil perverso-polimorfa, e ao dissociar a pulsão de qualquer objeto. Muito mais do que propor uma normatização da diferença entre homem e mulher como início e fim de qualquer subjetivação correta, “transformando a lei moral em lei científica” (AYOUCH, 2019, p. 16), Freud colocou a sexuação como um problema a ser resolvido, um problema que não se pode reduzir a qualquer essencialismo. Nesse sentido, vale ressaltar que, se a psicanálise enquanto instituição teve, depois de Freud, um papel bastante repressivo em relação às homossexualidades (dissidentes sexuais), proibindo a existência de analistas gays e lésbicas, por exemplo, o próprio Freud, ao contrário, enxergou na homossexualidade apenas mais uma forma de arranjo pulsional e propõe que também a heterossexualidade precisa ser explicada, ou seja, que ela não é um dado natural (FREUD, 2016). De fato, Freud estava atento ao que, na sua época, tinha uma certa função de militância homossexual, tendo mesmo citado Magnus Hirschfeld⁵, em seus *Três ensaios*, para defender a ideia da bissexualidade psíquica (SÁEZ, 2004). Também é interessante ressaltar que uma das poucas exceções à segregação dos homossexuais da prática analítica veio de Jacques Lacan (SÁEZ, 2004).

Porchat (2014) insistirá que, quanto à dita transexualidade, a diferença entre a concepção de Butler, filósofa associada à teoria *queer*, e de psicanalistas lacanianos consiste em que, para Butler, a injunção a pertencer a um sexo definitivo parte da sociedade de modo a não permitir que as pessoas fiquem no “limbo”. Butler insistiria que deveria ser possível ficar no limbo, ao

⁵ Magnus Hirschfeld foi um neurologista e sexólogo alemão responsável por fundar o Comitê Científico Humanitário, sendo considerado um pioneiro na defesa jurídica da homossexualidade – atuando contra o código penal alemão que, na época, ainda a condenava.

passo que, para os psicanalistas, um limbo sequer existiria, já que estar fora do sexo equivaleria à psicose. A diferença sexual é, segundo Shepherdson (2000), um imperativo; não se situar em relação a ela – e às suas duas posições possíveis – seria fatalmente estar no campo do abjeto. Destaca a autora, ainda, que, para Shepherdson (2000) e Millot (1992), dois autores pós-lacanianos, parece que o órgão sexual anatômico está intrinsecamente ligado à problemática da diferença sexual, o que coloca sua própria compreensão da diferença sexual de volta ao campo das diferenças anatômicas. Órgão e significante estariam, no caso, “sendo negociados no mesmo patamar” (PORCHAT, 2014, p. 114, nota 80). Butler questiona a divisão binária das identidades, o que impede que certas pessoas possam ser reconhecidas como humanas.

Além disso, os corpos não podem acatar completamente às normas que fabricam sua materialidade e “o gesto que inaugura a norma produz também um domínio de corpos excluídos e abjetos” (ARÁN, 2006, p. 52). Dessa forma, gênero é, para Butler, uma noção problemática que deve ser pensada em um aporte performativo da linguagem que inclua a política (COSSI; DUNKER, 2017).

Sobre a relação entre a psicanálise e os vários discursos exteriores a ela, Ayouch (2019, p. 8) destaca a importância da hibridez na sua própria constituição, uma vez que “a inclusão de elementos estrangeiros, díspares e heterogêneos lhe é familiar”. O autor propõe conceber a psicanálise enquanto híbrida de três maneiras diferentes: “ela provém de diferentes espécies epistemológicas, é definida pela estrangeiridade e articula numerosas línguas” (AYOUCH, 2019, p. 32).

No contexto do desafio proposto por Preciado, ou seja, levando-se em conta a crítica às epistemologias tradicionais de gênero e sexualidade proposta pelos estudos *queer*, bem como a própria noção do sexual na psicanálise, pretendemos comparar alguns pontos que tomamos como essenciais entre estes dois campos, enfocando, para tanto, dois autores e seus comentadores: Lacan e Preciado. Pretendemos desvelar, assim, algumas diferenças e semelhanças conceituais e políticas entre estes dois campos, considerando que nenhum deles forma um grupo, por assim dizer, homogêneo. Tanto os estudos *queer* quanto a psicanálise são discursos múltiplos e, muitas vezes, divergentes. Mesmo entre os psicanalistas, vemos que há uma grande discordância no que diz respeito à própria recepção do mencionado discurso proferido por Preciado. Compare-se, para disso ter uma ideia, os textos que se podem tomar como efeitos de tal discurso, e ver-se-á representado o cisma que teve lugar a partir de sua fala. Se parece que predominaram respostas defensivas do lado dos psicanalistas, outros se sentiram mais desafiados a repensar e, em repensando, a retomar radicalmente a ética psicanalítica

voltada para a escuta do sujeito, mesmo os sujeitos que não parecem se encaixar nas *jaulas* (PRECIADO, 2022) pré-fabricadas pelo discurso comum. A razão por trás dessas respostas que poderíamos qualificar como reativas, ou mesmo reacionárias, por parte de alguns psicanalistas, não deixa de ter relação com o deslocamento do eixo de poder acerca da hegemonia do discurso sobre o sexual. Se antes a psicanálise detinha, de certo modo, tal hegemonia, hoje os estudos de gênero e a teoria *queer* surgem como propostas distintas acerca do sexual.

Todavia, deve-se reconhecer que mesmo os discursos mais recentes sobre o sexual podem dever muito à originalidade da psicanálise. Nosso posicionamento neste debate não deve permanecer latente, uma vez que todo pesquisador está, de algum modo, enredado em seu objeto de estudo e deve ser capaz de formular tal posicionamento desde o princípio. Partimos dos pressupostos psicanalíticos e, advertidos por eles, analisaremos a crítica de Preciado primeiramente em relação à sua própria obra, buscando descrever o mais fielmente possível os incômodos em relação à psicanálise, para então, retornando àqueles pressupostos, formular uma espécie de crítica da crítica a partir das brechas e hiatos da concepção de Preciado, reafirmando a potência da psicanálise para pensar as questões relativas ao sexo na contemporaneidade. Um retorno à psicanálise, portanto, embora um retorno mais advertido.

Gostaríamos de destacar que, ao longo de sua história, que já tem mais de um século, muitos cismas ou – por que não o dizer? – muitas *dissidências* se produziram entre diferentes correntes de pensamento que, apesar disso, partem da obra e da prática freudiana. As escolas que se seguiram ao ensino de Lacan não fizeram diferente, de modo que o espaço onde Preciado falou – a Escola da Causa Freudiana – não representa a totalidade dos psicanalistas ditos lacanianos.

Para cumprir nossos objetivos, a princípio investigamos alguns conceitos levantados por Preciado em seus escritos, dando ênfase à noção de contrassexualidade e dissidência do sistema sexo-gênero; em seguida, buscamos elucidar a noção de sexual na psicanálise, sua abertura ontológica, tomando como enfoque para tanto o conceito de pulsão e a ideia de não-relação sexual. Os caminhos percorridos nos levaram à constatação da importância da noção de corpo na crítica de Preciado, bem como em toda sua obra. Buscamos, seguindo essa constatação – a qual, vale ressaltar, não entrevíamos desde o princípio, ou seja, desde o projeto de pesquisa –, elucidar o que se entendia por corpo na obra do autor e, utilizando-nos de alguns comentadores, bem como de certos textos lacanianos, comparar tal noção com o que se toma por corpo na psicanálise. Por um lado, fez-se notar que uma certa herança espinozana em Preciado pareceu incompatível com uma concepção de corpo que leve em conta o radical conceito freudiano de

pulsão de morte. Todavia, constatou-se também, por fim, a importância, tanto na obra de Preciado, quanto no ensino de Lacan, a partir da obra freudiana, de um conceito de corpo que leve em conta a linguagem: um *corpo falante* – termo de Felman (2022).

No que se refere à metodologia, gostaríamos de pontuar algumas questões envolvendo a relação entre a psicanálise e a universidade. Pois, se por um lado pode-se afirmar que a psicanálise tem uma forma própria de pesquisa e transmissão, independente da academia, e que sua relação com a universidade historicamente não é livre de contradições, por outro ela tem muito para lhe contribuir, segundo Freud (2010a), em diversos campos do saber. Para além disso, e dialeticamente, a universidade também tem contribuições a fazer ao saber psicanalítico. Trabalha-se, neste caso, ao redor de fronteiras epistemológicas, por meio de um pensar um tanto *nômade* e de uma *teorização flutuante* (KUPERMANN, 2010).

Propor uma leitura cruzada entre Freud-Lacan de um lado e Preciado de outro, ou seja, entre psicanálise e filosofia, nos coloca na articulação entre o campo da psicanálise em intensão e em extensão, cuja relação recíproca deve ser pensada moebianamente, ou seja, de modo contínuo, e não em termos de oposição. Seguindo a proposta de Luciano Elia (2017, n.p.), não se pretende realizar aqui um simples diálogo entre psicanálise e outros campos do saber, mas sim buscar, ao contrário, “extrair do próprio discurso analítico as suas consequências sociais e políticas”. O sexual de que se trata aqui está mesmo nesta articulação entre o íntimo e o político, entre o que surge no laço próprio do analisando com seu analista e aquilo que se reivindica na pólis acerca do direito de amar ou de se identificar. Em sua forma de lidar com os eventos sociopolíticos envolvendo a “intricação teoria-prática” (ROSA, 2004, p. 336) característica da psicanálise, esta pode gerar algo mais próximo da crítica social (uma possível interpretação da comparação anedótica, feita por Freud, da psicanálise com a peste).

Rosa (2004, p. 340) propõe que há diversas maneiras de se desenvolver uma investigação dos fenômenos sociais a partir dos fundamentos éticos e teóricos da psicanálise, “contribuindo para a elucidação de sua eficácia no processo de alienação do sujeito e apontando os laços que possibilitem a sua inclusão como sujeitos do desejo”. A característica fundamental desta metodologia diria respeito mais à maneira de se formular as questões do que aos temas estudados em si.

Da forma como se organiza esta pesquisa, foram colocadas em choque as epistemologias distintas da psicanálise e da teoria *queer* no interesse de uma investigação na psicologia social. Isso não foi feito no sentido de um ecletismo teórico do qual pouco se poderia extrair de

proveitoso, mas teve por fim a colocação de questões transversais a esses diferentes campos e a análise de ferramentas teóricas para delas tratar.

Conforme introduzimos, o corpo surge como um resultado desta pesquisa. Desse modo, tomaremos algumas linhas para situar este corpo que vos escreve. Um corpo que sustenta não apenas um dito, mas um dizer. Um corpo situado em um programa de pós-graduação de uma das mais conceituadas universidades brasileiras, mas que, desde o princípio, não pertence realmente a este local. Não pertence a este local por uma questão de classe. Este corpo provém de uma família que, historicamente, jamais teve acesso a este tipo de espaço – em geral ocupado pelas elites – e que, por não lhe pertencer, encontrou dificuldades extras – não bastassem as dificuldades próprias à escrita de uma dissertação de mestrado. Ao não ser contemplado com uma bolsa de pós-graduação, foi impossível a este corpo a dedicação exclusiva que uma pesquisa, acredito, exige. A precarização imposta pela falta de bolsas de pós-graduação afeta materialmente a vida do estudante, o que, sem dúvidas, reflete na qualidade do trabalho. Não se trata, é claro, de um apelo à indulgência do leitor – denegação. Todavia, não nos é de todo interdito expor as condições nas quais um trabalho é realizado, seu contexto, seu lugar (de fala)?

2. (CONTRAS)SEXO DE PRECIADO

Iniciaremos situando Paul Beatriz Preciado no contexto da chamada teoria *queer*, para depois podermos apresentar em maiores detalhes a versão escrita do discurso que proferiria na ECF (PRECIADO, 2022) – mas que não conseguiu dizer por completo na ocasião – para então, finalmente, discutirmos algumas de suas ideias referentes ao sexual e à sexualidade, enfocando para tanto os textos *Manifesto Contrassexual* (2014) e *Testo Junkie* (2018). A análise do trabalho de Preciado será precedida por uma breve contextualização da teoria *queer* e por uma discussão acerca do termo “dissidente do sistema sexo-gênero”.

Para Leopoldo (2020), cujo trabalho faz uma cartografia do pensamento *queer*, o marco teórico principal deste pensamento seria a filosofia pós-estruturalista, cujos pensadores já dialogavam com movimentos minoritários e com os feminismos. São influentes filósofos como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guatarri, Jacques Derrida e Guy Hocquenghem, sendo todos estes pensadores com os quais de alguma forma o trabalho de Preciado dialoga. Também já se encontra de partida uma relação entre a teoria *queer* e a psicanálise (SÁEZ, 2004), além de influências das correntes de pensamento lésbico, homoerótico gay, feminista negro e do ativismo transfeminista.

Leopoldo (2020, p. 22) irá propor dois pontos principais de *virada* na história desse pensamento, “os quais são verdadeiros paradigmas nos estudos *queer*”: o “giro performativo”, representado pelo trabalho de Judith Butler, a partir do conceito de performatividade, e o “giro tecnológico”, representado pelos trabalhos de Donna Haraway e de Preciado, enfocando o conceito de tecnologia.

O primeiro problema do significante “teoria *queer*” é que não se trata aí de uma teoria no sentido tradicional, tal como se concebe este termo no campo da epistemologia, a saber, como um corpo articulado e sistemático de conhecimento que explica um determinado objeto, apresentando para tanto um método claro e uma linguagem formal (LEOPOLDO, 2020). O pensamento *queer* surge fora do contexto acadêmico, como uma reação a uma espécie de identitarismo instaurado, sobretudo nos Estados Unidos, na comunidade gay dos anos 1970 e 80 (SÁEZ, 2004), assim como a partir dos movimentos interseccionais no contexto do feminismo (LEOPOLDO, 2020). Aparece como uma epistemologia “aberrante e incômoda”, que cria problemas, partindo “de uma situação política onde há um desajuste com a norma, seja ela uma norma social, ou ainda, uma norma epistêmica” (LEOPOLDO, 2020, p. 24).

Seu aspecto teórico não se desvincula de uma prática *queer* e, além disso, não faz um conjunto fechado, um sistema filosófico completo; porém aproxima-se mais da concepção de Deleuze e Guatarri de uma filosofia rizomática, sistema aberto e descentrado (LEOPOLDO, 2020). Seu nome vem de um insulto – *queer*, que poderia ser traduzido de diversas formas: estranho, bizarro, bicha, sapa, veado, abjeto, aquele que subverte a ordem heteronormativa⁶; nenhuma delas realmente precisa de modo que, em geral, os autores não-anglófonos preferem não o traduzir. Tal insulto foi reapropriado pelos insultados, que fizeram uso deste significante como “ferramenta de ruptura com a norma” (LEOPOLDO, 2020, p. 27).

Sobre a adoção do sintagma “teoria *queer*”, optamos por manter o termo *queer* não traduzido, ainda que surjam trabalhos propondo possibilidades de tradução sob o pretexto de que utilizar o termo no inglês poderia estar relacionado ao imperialismo anglófono. Uma das possibilidades de tradução proposta é “teoria cu” ou “teoria cuir” – referência anal (TRÁVEZ et al., 2021). Fala-se também em “teoria viada” ou “teoria guei”. Não entraremos no mérito de cada proposta de tradução no presente trabalho, mas justificaremos nossa escolha, uma vez que qualquer escolha deste tipo acarreta consequências teóricas e políticas.

Nós a justificaremos com dois argumentos: 1) os principais autores com quem trabalhamos se utilizam do sintagma “teoria *queer*”, sem o traduzir; 2) traduzir o *queer* pode acarretar perdas – da história do surgimento e da reapropriação do termo na luta política dos sujeitos dissidentes – e mantê-lo em inglês não consiste necessariamente em uma postura subserviente ao imperialismo, de modo que, como defende Alós (2020, p.7), “talvez o melhor seja não traduzir”.

O *queer*, portanto, consiste em uma cisão em relação tanto ao feminismo – como se pode observar logo no primeiro capítulo do livro *Problemas de Gênero* (BUTLER, 2015) – quanto ao movimento gay e sua “ossificação” (LEOPOLDO, 2020, p. 29) na figura do gay cis homem branco, de classe média ou alta. Sua marca será um “sujeito sem identidade (ou que tenta se des-identificar)” (LEOPOLDO, 2020, p. 29), uma produção teórica que aponta, então, para o pós-identitário por meio de um contínuo questionamento das identidades, das naturalizações e normalizações que elas envolvem. *Queer* nos leva, portanto, à ideia de dissidência.

Pois bem, é no contexto de uma teoria *queer* que podemos tentar entender o trabalho de Preciado, bem como sua crítica à psicanálise. Preciado busca trazer para a teoria *queer* uma

⁶ Preciado destaca que o termo *queer* aponta uma falha na representatividade, não possuindo um conteúdo específico, mas de algum modo reúne em si todos os seres abjetos (LEOPOLDO, 2020).

“atenção à materialidade do corpo, à gestão de sua vulnerabilidade e à construção cultural de possibilidades de sobrevivência dentro dos processos de subjugação e organização política” (PRECIADO, 2018, p. 36).

Em seguida, exporemos alguns aspectos do trabalho do autor com foco, sobretudo, no desafio lançado por ele à psicanálise. Faremos isso tentando destacar, em seu trabalho, sua noção de corpo. Tal escolha metodológica não é de todo arbitrária. De fato, o corpo é um ponto importante no trabalho de Preciado – conforme buscaremos demonstrar – e pode ser que nele mesmo se encontre a questão nevrálgica que por vezes faz com que os psicanalistas se sintam desconfortáveis com seu trabalho. Isso nos levará, em seguida, a investigar uma certa noção de corpo na psicanálise que talvez seja incompatível com aquela de Preciado. Buscaremos investigar se tal noção de corpo pode estar atrelada ao que Preciado chama de “paradigma da diferença sexual”.

2.1 QUANDO/QUANTO FALA O MONSTRO

Exporemos aqui, com alguns detalhes, a crítica contundente que Preciado faz à psicanálise, para que possamos, em seguida, analisar alguns pontos a partir de uma ótica psicanalítica. É importante, no que diz respeito à psicanálise, contextualizar de que lugar se fala e para quem se fala. No caso de Preciado, é digno de nota que ele fala à *Escola da Causa Freudiana*, instituição criada em 1981 após a dissolução, pelo próprio Lacan, da *Escola Freudiana de Paris*. A ECF deve seu crescimento a Jacques-Alain Miller e hoje representa uma corrente do lacanismo que se poderia chamar “milleriana” (ROUDINESCO, 2015), devido à sua influência. Neste local específico, Preciado, ainda que tenha sido convidado para estar ali, não parece que foi muito bem recebido – uma senhora chegou a dizer que não se deveria deixá-lo falar, chamando-o de “Hitler” (PRECIADO, 2022). Por fim, o autor declara que não conseguiu ler o texto que havia preparado na íntegra, sendo avisado pelos organizadores de que havia “estourado” seu tempo. Hoje, temos a versão escrita do texto completo, com a qual podemos comparar o discurso que conseguiu de fato ler, e que, conforme o próprio autor relata, não representa mais do que um quarto do que tinha preparado.

Uma outra nota: utilizaremos alternadamente, segundo convier, as versões em espanhol, publicada pela Anagrama, e a traduzida para o português por Carla Rodrigues, publicada pela Editora Zahar, cuja tradução foi feita a partir da versão francesa do texto. Escolhemos agir desta forma, pois alguns detalhes no texto em espanhol nos pareceram relevantes ressaltar. Trabalhar

com Preciado é também, tal como a vida do próprio autor demonstra, transpor fronteiras – geográficas, linguísticas, subjetivas – e fazer proveito dos diversos códigos pelos quais transitamos.

Como enfatizaremos a noção de corpo do autor, buscando demonstrar que esta noção é importante em seu pensamento, gostaríamos de fazer notar que em seu discurso escrito o termo *corpo* (ou *corpos*) aparece 89 vezes. Neste texto, podemos discernir dois argumentos principais, aos quais outros argumentos são subsumidos no sentido de sustentá-los e defendê-los. São eles: a) que a psicanálise trabalha e sempre trabalhou com uma certa epistemologia da diferença sexual e b) que essa epistemologia da diferença sexual, na qual toda a psicanálise seria baseada, entrou em crise após a Segunda Guerra Mundial e cederá lugar a uma nova.

Preciado começará seu texto-discurso destacando que, diferentemente dos psicanalistas ali presentes, ele não tomaria como certa a existência de uma natureza relativa à masculinidade e à feminilidade. Daí podemos depreender o ponto central da crítica do autor à psicanálise: ela só se sustentaria, segundo sua concepção, no regime da diferença sexual tomada como uma natureza.

Ele passa, então, a se apresentar, a produzir um “relatório” de sua vida como homem trans, comparando-se ao símio que, tendo adotado a linguagem humana, dirige-se à assembleia de cientistas como no conto de Kafka intitulado “Ein Bericht für eine Akademie” (“Um relatório para uma academia”) (1994). Aqui, Preciado traz à baila a noção de monstro, noção que, como mostra Foucault (2001), é eminentemente jurídica – e põe em questão tanto as leis da sociedade quanto as leis da biologia. No conto de Kafka, todavia, Pedro Vermelho, o macaco que adquiriu linguagem humana, jamais se dirige à sua plateia para perguntar se havia ali, entre os donos do saber, alguém como ele, um macaco, portanto; o que audaciosamente Preciado faz, ao questionar se havia entre os psicanalistas da *École de la Cause Freudienne* ali presentes algum homossexual, transexual ou não-binário, criando nada menos do que “um silêncio pesado, rompido apenas por algumas risadinhas nervosas” (PRECIADO, 2022, p. 9). Note-se aqui que nos foi pontuado⁷ que, se de fato nesta escola de psicanálise, na França, uma questão como esta foi recebida com um certo embaraço – a ponto de nos fazer supor que não havia sequer um psicanalista na plateia que se identificava publicamente como homossexual ou transgênero – há escolas de psicanálise no Brasil, como por exemplo as escolas ligadas ao Fórum do Campo Lacaniano, em que muitos psicanalistas se identificam abertamente como homossexuais. Cabe

⁷ Por Raul Pacheco Filho em comunicação pessoal, no contexto da qualificação desta dissertação de mestrado.

aqui lembrar a questão do acesso a certos lugares, ou a certos discursos – como o acesso à universidade ou a uma formação psicanalítica –, que é diferentemente distribuído segundo um conjunto de marcadores sociais da diferença – sobretudo raça, gênero e classe social – e que faz com que, não apenas na França, mas também no Brasil, um país com uma longa história de exploração e violência de raça, classe e gênero, ao menos a maioria dos que sustentam a prática da psicanálise de fato seja como Preciado os descreve em sua fala: burgueses brancos cisgêneros e heterossexuais.

Enfim, o que Preciado quer destacar com essa comparação é que no conto de Kafka, a história de humanização não é apresentada como um relato de libertação, senão como uma crítica ao humanismo europeu. O macaco viu-se sem opção, ou morria em uma jaula, ou vivia dentro da jaula da subjetividade humana (PRECIADO, 2022). Especifica o autor, então, que a jaula subjetiva da qual ele próprio se dirige é aquela de “homem trans”, cujo corpo foi marcado pelo discurso médico e legal pela cunha de “transsexual”. Aqui a crítica de Preciado parece dirigir-se sobretudo à sanha diagnóstica que acomete a psicanálise de tempos em tempos e que é especialmente prolífica no campo das ditas perversões – de tudo aquilo que fugiria, portanto, de uma heterossexualidade devidamente reprodutiva.

Diz o autor: “eu sou o *monstro* que vos fala. O monstro que foi construído pelos seus discursos e práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e toma a palavra, não tanto como paciente, mas como cidadão, como um igual monstruoso” (PRECIADO, 2022, p. 14, destaque nosso).

O uso da expressão “não como paciente” parece ser o destaque aqui, neste ponto. Pois algo que se deve reconhecer em Freud é que, em sua clínica, os pacientes passaram finalmente a ter alguma voz, o que não parecia ser a regra no que dizia respeito ao tratamento das histéricas pela medicina de sua época. Mas trata-se, aqui, então, de tomar a voz “não como paciente”, mas como um semelhante, ainda que monstruoso. Trata-se de gozar do direito à palavra que lhe foi negada por causa de seu próprio corpo – marcado pelos significantes *trans* e *não-binário* – direito que se lhe pôde ser concedido (para não dizer tomado à força) por ter ele aprendido “a linguagem do patriarcado colonial” (PRECIADO, 2022, p. 14), a linguagem atribuída por ele não apenas à medicina e ao direito, mas também à psicanálise: a Freud e a Lacan.

O monstro, como se identifica Preciado neste discurso, constitui “não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza” (FOUCAULT, 2001, p. 70), e tem seu campo de aparecimento no domínio jurídico-biológico. Entretanto, ao mesmo tempo em que o monstro viola a lei, ele a deixa sem voz: daí sua capacidade de inquietar. Em

outras palavras, o monstro aparece onde a desordem da natureza abala a ordem jurídica. Além disso, o monstro surge paradoxalmente como um princípio de inteligibilidade, ainda que tautológica, já que ele, enquanto monstro, explicaria em si todos os desvios que dele pudessem derivar.

Ainda algumas palavras acerca da concepção foucaultiana de monstro, figura que dominará na intersecção entre o sistema médico e o judiciário ao decorrer do século XVIII e início do século XIX: o monstro, ao menos a partir da Idade Média, é essencialmente um misto de dois reinos, um misto de formas que transgrede os limites naturais e as classificações. Além disso, para que haja monstruosidade, a transgressão aludida deve questionar ou se referir a uma “suspensão da lei civil, religiosa ou divina” (FOUCAULT, 2001, p. 54). A desordem da lei, portanto, abala o direito e, ali onde essas duas infrações se encontram, há monstruosidade. Cada época elegeu uma forma privilegiada de monstro (e.g. o homem bestial na Idade Média; os irmãos siameses no Renascimento etc.). A Idade Clássica elege os hermafroditas, “misto de dois sexos” (FOUCAULT, 2001, p. 54), para ocupar tal lugar. Ao analisar a história jurídica dos hermafroditas, Foucault chegará à conclusão de que, a partir de um certo período, a monstruosidade deixa de ser a mistura antinatural na natureza e passa a suscitar outra acepção, não mais jurídico-natural, mas jurídico-moral; uma monstruosidade da conduta que, em sua autonomização, “transpõe a velha categoria do monstro, do domínio da alteração somática e natural para o domínio da criminalidade pura e simples” (FOUCAULT, 2001, p. 63). Nasce então a figura do monstro criminoso, ou a ideia da monstruosidade daquele que comete o crime. É importante ressaltar que, para Preciado (2022), o monstro é aquele que vive em *transição*, termo que será mais bem abordado adiante neste trabalho.

A concepção jurídica do monstro nos permite interpretar o escândalo e o horror que sobrevêm a certos psicanalistas quando do encontro de um corpo falante transexual. Tal corpo representa um perigo à lei, denuncia um limite do qual os sujeitos em geral não querem saber nada. Este seria o real do corpo trans que abala o psicanalista normativo. Tal ponto também será desenvolvido com mais detalhes adiante.

2.1.1 Diferença sexual e transição

De volta ao comentário referente ao texto de Preciado, nota-se que o autor criticará o próprio tema do congresso para o qual foi convidado a falar; no caso, *mulheres na psicanálise*, que ele considera arcaico, afirmando que valeria mais organizar um encontro sobre homens

heterossexuais brancos e burgueses na psicanálise, já que “a maior parte dos textos e práticas psicanalíticas giram em torno do poder discursivo e político desse tipo de animal: um animal necropolítico”⁸ (PRECIADO, 2022, p. 15) que tende, na psicanálise, segundo o autor, a se confundir com o “humano universal”.

Ao identificar o lugar de onde profere seu discurso, Preciado diz fazê-lo de uma jaula escolhida: da de um “corpo vivo de gênero não-binário”⁹ (PRECIADO, 2020, p. 21, tradução nossa), que, apesar de ser uma jaula política, tal qual a dos “homens” e a das “mulheres” cis, é melhor do que estas por ao menos reconhecer seu estatuto de jaula (PRECIADO, 2022).

O autor descreve seu processo de transição, dando destaque ao prazer que encontrou na apropriação de uma nova voz, associando-o ao prazer da aprendizagem infantil, comparando o início da transição com os primeiros meses de vida de um bebê. Crescer como uma mulher na Espanha franquista é descrito pelo autor como um “processo sistemático de aniquilação da minha *potência vital*” (PRECIADO, 2022, destaque nosso). Procuraremos discutir sua noção de *potência* posteriormente, neste trabalho.

No princípio de sua transição, menciona a ideia de que lhe ocorreu que o próprio abandono da feminilidade poderia ser uma das estratégias fundamentais do feminismo, associada a outras duas estratégias: a raiva que o fez desconfiar da norma e o gozo da desobediência¹⁰. Ele ressalta, ainda, a importância, nesse processo, de *encontrar uma saída*, de “escapar dessa *paródia* da diferença sexual” (PRECIADO, 2022, p. 21, destaque nosso). Aqui, Preciado usa o termo *paródia* para se referir à diferença sexual, fazendo uma referência latente à Butler (2015) que utiliza a noção de *paródia* em seus estudos acerca do gênero como performance.

O autor usa o termo “saída” não no sentido de liberdade, mas sim de algo mais próximo da demarcação de um caminho. Isso não significaria, contudo, tornar-se livre imediatamente. Quanto a este termo, livre, Preciado não possui dele uma concepção neoliberal, criticando o fato paradoxal de que a liberdade seja, nas sociedades de controle, um dos valores mais proeminentes. Afirma que “a liberdade de gênero e sexual não pode ser de forma alguma uma distribuição mais equitativa da violência, nem uma aceitação mais *pop* da opressão. A liberdade é uma porta de saída” (PRECIADO, 2022, p. 23), um túnel que se cava – que se deve fabricar;

⁸ Necropolítica, de forma resumida, é um termo cunhado por Achille Mbembe para designar uma forma de soberania ligada ao poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Sobre este termo, conferir: MBEMBE, 2018

⁹ No original: “cuerpo vivo de género no-binario”. Optamos pela versão em espanhol neste caso, pois a tradução apresenta uma divergência no texto.

¹⁰ “(...) el goce de la desobediencia” (PRECIADO, 2020, p. 27), na versão em espanhol.

ou seja, algo que não pode ser dado por quem quer que seja. Afirma então que, no seu caso, usou, entre outras coisas, a testosterona como uma porta de escape – e a partir dela abandonou gradualmente o “quadro da diferença sexual” (PRECIADO, 2022, p. 24, destaque nosso). Todavia, afirma ter-se dado conta de que isso significava também “deixar a esfera do humano e entrar em um espaço subalterno, de violência e de controle” (PRECIADO, 2022, p. 24). Foi quando se sentiu compelido, para poder existir, a identificar-se como um homem trans. Conseguiu, então, junto aos “psicólogos adestradores” um “certificado de ‘bom transexual’” que lhe proporcionou a abertura de algumas possibilidades, ainda que isso não passasse de uma “nova jaula” (PRECIADO, 2020, p. 34-35, tradução nossa). Entretanto, afirma ter encontrado aí mais liberdade do que havia conhecido antes, uma vez que, se se pode imaginar o regime da diferença sexual como uma rede que limitaria nossa percepção, nossa forma de sentir e de amar, a travessia da transsexualidade permitiria, por mais tortuosa que seja, experimentar as coisas fora dessa rede¹¹ (PRECIADO, 2020). Neste ponto gostaríamos de destacar, ainda sem o devido aprofundamento, que tal descrição do que foi a travessia da transsexualidade parece reverberar algo do que se toma por “travessia da fantasia” ao final de uma análise. Isso, de algum modo, equivale a aproximar o que Preciado aqui chama de “rede” com aquilo que se toma em psicanálise pelo termo “fantasia”.

Preciado (2022) dá um certo destaque, ao tratar da fenomenologia das mudanças que pôde observar ao longo de sua, por vezes tortuosa, travessia, ao objeto “voz”. Escreve: “abri a boca e uma voz rouca e áspera saiu da minha garganta. Fui o primeiro a ficar assustado, como se meus órgãos fonadores estivessem possuídos por uma entidade estranha” (PRECIADO, 2022, p. 28). O aterrorizante, o incômodo, aqui, foi causado pela diferença desta voz, produzida pelo seu próprio corpo, com relação àquela com a qual não apenas ele mesmo se reconhecia, mas a partir da qual era reconhecido pelos outros até então. “Pouco a pouco, essa voz estranha se instalou em mim”, uma voz “fabricada, mas biológica, estranha, mas inteiramente minha” (PRECIADO, 2022, p. 29).

Após ter tido a oportunidade de aceder a uma masculinidade “normal” ou “anônima”, decidiu, todavia, falar; ou seja, não se calar (mais uma referência ao objeto voz e à sua relação com o sujeito). Fez então de seu corpo e mente, de sua monstruosidade, um espetáculo público – “o espetáculo da escritura política” (PRECIADO, 2022, p. 27). Preciado diz, entretanto, que uma das coisas que se destacaram em sua experiência de ser reconhecido como homem pelos

¹¹ O termo “red” é utilizado na versão em espanhol do texto.

outros, foi o *status*, o privilégio que passou a ter, da universalidade – “um lugar anônimo e tranquilo onde é possível ficar na paz mais sagrada” (PRECIADO, 2022, p. 30) –, o que contrasta com sua experiência passada, seja como mulher ou como lésbica: a experiência da alteridade. Pôde, então, sentir como é abandonar “o peso da identidade” (PRECIADO, 2022, p. 31). Desse modo, Preciado pontuou uma questão que consideramos importante para a psicanálise, hoje: por que se está convencido de que apenas os subalternos têm uma identidade? E aquela identidade dos psicanalistas brancos, burgueses, binários, patriarco-coloniais? Para Preciado não haveria identidade “mais esclerosada e mais rígida” (PRECIADO, 2022, p. 31) do que esta que permanece, todavia, invisível.

Todos ocupam um lugar distinto em uma rede complexa de relações de poder. Quando um sujeito está marcado com uma identidade, isso significa não ter o poder de nomear sua posição como universal. Aí está um dos pontos importantes de sua crítica: não há, para Preciado, universalidade no saber psicanalítico, naquilo a que se refere como “fábulas mítico-psicológicas” (PRECIADO, 2020, p. 39, tradução nossa), provavelmente fazendo referência à noção de Complexo de Édipo. Tudo que se produz em psicanálise, segundo o autor, é histórico e se relaciona à “mente patriarco-colonial europeia” (PRECIADO, 2020, p. 39), o que a tornaria um etnocentrismo ignorante de si mesmo. Para o autor, os processos de subjetivação na psicanálise só podem ser compreendidos dentro do regime da diferença sexual, da heterossexualidade e do gênero binário, de modo que tudo que escapa a isso, inevitavelmente cai na patologização.

Por fim, no entanto, apesar do sofrimento que de fato teve que aturar – sofrimento este causado não pela quebra da norma em si, mas pela falta de aceitação social daquilo que foge do regime da diferença sexual – Preciado acredita que a vida fora de tal regime é “mais bela do que qualquer coisa que as senhoras e os senhores [psicanalistas] poderiam me prometer como recompensa por aderir à norma” (PRECIADO, 2022, p. 34). Destaca-se nesse processo de confecção de uma saída o papel da experimentação – “tentar, perceber, sentir, nomear, para além da diferença sexual” (PRECIADO, 2022, p. 34), ou ainda: “(...) me descolonizar, me desidentificar, me desbinarizar” – algo que fica muito bem exemplificado pelo relato que o próprio autor nos dá em *Testo Junkie* (PRECIADO, 2018) acerca de sua autoadministração de testosterona.

Gostaríamos de destacar aqui uma passagem que transcreveremos por completo da versão espanhola, em que Preciado usa a noção de corpo no lugar de inconsciente ou de consciência, uma peculiaridade que foi responsável pela instauração da seguinte questão, que

eventualmente veio a se tornar central em nosso problema de pesquisa: qual será a concepção de *corpo* do autor? Esta concepção é diferente da que se pode encontrar em Lacan? Há diferença entre consciência, inconsciente e corpo para Preciado? Segue:

(...) não deixei de ser completamente Beatriz para me converter somente em Paul. Meu corpo vivo, não direi meu inconsciente nem minha consciência, senão meu corpo vivo que engloba tudo, absolutamente tudo, em sua mutação constante e em seus múltiplos devires, é como uma cidade grega, na qual os edifícios contemporâneos trans convivem com arquiteturas lésbicas pós-modernas e com belas mansões femininas *art déco*, debaixo de cujas fundações subsistem ruínas clássicas, restos animais ou vegetais, fundamentos minerais e químicos às vezes invisíveis. As marcas que a vida passada deixou em minha memória se fizeram cada vez mais complexas e singulares (...). Prefiro minha nova condição de monstro às de mulher ou de homem, porque essa condição é como um pé que avança no vazio e assinala o caminho a outro mundo. (PRECIADO, 2020, p. 43-44, tradução nossa).

Além de aí aparecer mais claramente a questão que configura o corpo no pensamento do autor, é surpreendente como, neste trecho, Preciado descreve seu corpo precisamente da mesma maneira, ou ao menos de modo muito semelhante à que Freud descreve o inconsciente (destacando sua atemporalidade) em *O mal-estar na cultura* (FREUD, 2010c). Façamos justiça ao dizer que Freud utiliza a cidade de Roma em seu texto publicado originalmente em 1930, ao passo que Preciado optou por falar de alguma cidade grega. Entretanto, nos parece que, naquilo que é essencial, estes dois trechos são muito aparentados. De fato, o último constitui-se como uma paráfrase do primeiro.

Preciado (2022) nos agracia em seu texto com pistas acerca da sua concepção de *corpo vivo*. Não se trata, para ele, de um objeto anatômico, mas de uma *somathèque*¹² – um arquivo político vivo. Hoje, ele acredita ser necessário articular uma nova noção do aparelho somático, tal qual Freud fez com o aparelho psíquico a partir da descoberta do inconsciente, que dê conta do corpo contemporâneo, mediado pelas tecnologias digitais, farmacológicas, bioquímicas e prostéticas.

No que concerne à transição de gênero, a qual Preciado concebe como um “agenciamento maquínico”, trata-se de despertar uma revolução, de assaltar o poder “do ego [yo] heteropatriarcal, da identidade e do nome [próprio]” (PRECIADO, 2022, p. 37). Trata-se de uma descolonização.

Preciado compara o corpo trans, em sua relação com a heterossexualidade normativa, a uma colônia, “uma fronteira cuja extensão e forma só se perpetuam pela violência”

¹² Conceito que será discutido posteriormente em maiores detalhes.

(PRECIADO, 2022, p. 37), um território em que a medicina e a psicologia clínica batalham para impor uma normalização. O corpo trans seria, também, paralelo ao do refugiado que perdeu sua morada – ambos transitam, ambos “atravessaram a fronteira” (PRECIADO, 2022, p. 37). Ele é, ao mesmo tempo, odiado e desejado, vítima da morte e do consumo – tal como a América foi para os impérios europeus, tal como foi a partilha de África pelos mesmos europeus. É, ainda, como a Amazônia, uma potência de vida inesgotável: o “corpo trans sabe mais. Resiste (...).” (PRECIADO, 2020, p. 47, tradução nossa)

Destaca-se, neste ponto, a metáfora do corpo como território, como um lugar geográfico que se pode conquistar, explorar, nomear, dividir, partilhar; a topologia do corpo é paralela à topologia dos Estados-Nação modernos. Além disso, faz-se notar a relação que o autor explicita entre corpo, saber e resistência. Por mais que aceite a existência de uma “paisagem erótica de um corpo”, para o autor os órgãos sexuais seriam como “enclaves coloniais de poder” (PRECIADO, 2022, p. 39). E o corpo trans também se configura como uma colônia das instituições disciplinares, dentre as quais situa a psicanálise.

Preciado propõe que se pense a transição de gênero como uma “antigenealogia” (PRECIADO, 2022, p. 39), como uma ativação de um outro futuro nas células do próprio corpo, em vez de pensá-la como mimetismo. Não se trataria, portanto, de imitar os padrões de gênero (do gênero oposto ao atribuído no nascimento), mas de realizar uma espécie de “tecnoxamanismo ativado pela presença da linguagem e dos hormônios” (PRECIADO, 2022, p. 40), e, neste processo, recodificar os significantes políticos e culturais. Situa a mola propulsora deste processo no próprio desejo de viver e no desejo de mudança. Assim, seu próprio corpo, as vicissitudes de sua história e suas próprias observações, defende Preciado (2022, p. 41), podem ser úteis para constituir “um saber dissidente”. Dissidente, pois não é cooptado pelos discursos hegemônicos que se baseiam na epistemologia da diferença sexual. Saber, pois tratar-se-ia da construção de uma nova epistemologia.

Quanto à dificuldade do processo de transição, Preciado chama a atenção para a dificuldade inerente aos diversos processos de disciplinamento do corpo – ir à escola todos os dias, por exemplo, ao que podemos acrescentar todo o desenvolvimento psicossocial e psicosexual do infante até sua “maturação” na cultura. Em face de todos esses processos, a transição de gênero seria “mais fácil e mais agradável” (PRECIADO, 2022, p. 42), de modo que tudo que se lhe associa de nefasto não se reporta à transição em si, mas ao modo como os sujeitos são punidos e ameaçados ao cruzarem as fronteiras de gênero. “Não é a transexualidade que é assustadora e perigosa, mas o regime da diferença sexual” (PRECIADO, 2022, p. 43).

Lembra ainda que nenhuma masculinidade ou feminilidade, nem mesmo a cisheteronormativa, é menos fabricada do que qualquer outra. Toda assunção de um gênero ocorre ao longo de uma história própria de normalização e submissão aos códigos sociais de gênero. A essa submissão, todavia, associa-se o “desejo de se libertar da repetição, de se desidentificar” (PRECIADO, 2022, p. 44). Entretanto, para que se possa viver fora do regime epistemológico e político da diferença sexual, seria necessário “inventar uma nova língua, inventar todos os termos de uma nova gramática” (PRECIADO, 2022, p. 44), uma tarefa grandiosa que deve ser pensada coletivamente.

Uma outra definição do regime da diferença sexual dada pelo autor é a de uma arquitetura política, um conjunto de normas e relações de poder que, portanto, pode ser desconstruída. Ele ainda a qualifica como uma “farsa histórica”. Destaca-se, neste ponto, o uso do significante *norma*.

2.2 O QUE SE PASSA COM A DIFERENÇA SEXUAL

Preciado aventa, por fim, três ideias acerca do que se passa com a diferença sexual, ideias que comentaremos em seguida: I. o regime da diferença sexual não é uma natureza nem uma ordem simbólica, mas sim uma “epistemologia política do corpo” (PRECIADO, 2022, p. 46), histórica e mutante; II. essa epistemologia se encontra em crise desde os anos 40 tanto por conta dos movimentos políticos das minorias dissidentes quanto pelo surgimento de dados no campo científico; III. ela dará lugar a uma nova epistemologia em um futuro próximo.

2.2.1 Uma epistemologia política do corpo

Para Preciado, é um erro supor, como ele acusa os psicanalistas de fazer, que a diferença sexual seja uma realidade empírica ou uma ordem simbólica. Ela seria não somente um universal transcultural, como também uma “epistemologia do ser vivo, uma cartografia anatômica, uma economia política do corpo e uma gestão coletiva das energias desejantes e reprodutivas” (PRECIADO, 2020, p. 59, tradução nossa) situada historicamente, forjada no contexto de expansão colonialista da Europa e cristalizada apenas na segunda metade do século XIX.

Preciado parece partir aqui da crítica feita por Judith Butler da noção de simbólico na psicanálise. Porchat (2014, p. 82) afirma que Butler, em suas reflexões acerca do gênero,

pretende “encontrar uma noção de sujeito e uma noção de corpo, amarradas pela linguagem, que permitam incorporar na cultura, de modo não patológico, os seres humanos que não se enquadram nos padrões normais de gênero”. Isso deixa claro suas intenções políticas. Em *Regulações de Gênero*, Butler (2014) procura expor como a noção de cultura, transformada em “simbólico” na psicanálise lacaniana, diferencia-se da noção de cultura em estudos sociais contemporâneos. Além disso, ela argumenta nesse texto que as pretensões de estabelecer as regras que regulam o desejo como leis inalteráveis têm uso limitado no contexto de uma teorização que quer compreender as condições de possibilidade de uma transformação social de gênero.

Preciado aventa entender a epistemologia da diferença sexual como uma máquina performativa que simultaneamente produz e legitima o patriarcado heterocolonial, este último entendido como uma ordem política e econômica específica. Toma por epistemologia um sistema histórico de representações, que, por meio de “discursos, instituições, convenções, práticas e acordos culturais” determinará uma certa ordem do que é visível ou invisível, sendo, “portanto, uma ontologia e uma ordem do político” (PRECIADO, 2020, p. 60, tradução nossa). Além de determinar uma diferença entre os entes (e os não-entes), estabelece entre eles uma hierarquia que acaba por determinar, por meio da linguagem, um modo particular de se experimentar a realidade.

Baseia-se em sua compreensão da epistemologia, com sua relação com a política, no trabalho de Thomas Kuhn acerca das mudanças de paradigma na ciência, o qual foi posteriormente complexificado por Ian Hacking, Donna Haraway e Bruno Latour. No que concerne ao paradigma, trata-se, para Latour (2006), não de uma “visão de mundo” – ele recusa a metáfora do paradigma como uma mudança na percepção da *Gestalt* [forma] de uma imagem, por exemplo –, mas de uma prática coletiva. Não é, portanto, nem uma teoria, nem uma representação, tampouco uma interpretação, mas um *fazer* que permite que fatos novos surjam. Um paradigma não é, portanto, apenas conceitual ou técnico. Ele é também social e político. Desse modo, uma ciência não muda de paradigma da mesma forma como um cientista pode circular por diferentes teorias: o paradigma é *viscoso*, sendo muito difícil de modificar. Latour prefere a metáfora da pista de pouso de um aeroporto: determinadas pistas de pouso não podem receber certos tipos de avião da mesma forma “[que] um quanta não pode ‘aterrissar’ na física de Newton” (LATOUR, 2006, p. 29, tradução nossa).

Aqui, parece que encontramos um nó difícil de desatar. O que Preciado vinha chamando até este ponto de epistemologia da diferença sexual é no mínimo comparado, agora, – senão

literalmente igualado a – com o ambíguo e por vezes impreciso (LATOURE, 2006) termo *paradigma*. Pensar as relações da epistemologia com a política e a ontologia – e inserir nesse meio, em algum lugar, o conceito de teoria – já é suficientemente complexo; porém, a ideia de paradigma vem para ferver ainda mais esse caldo: agora a diferença sexual é ligada ao fazer científico, às práticas mais ou menos tradicionais de pesquisa e produção de conhecimento científico.

E aqui cabe problematizar ainda mais: afinal, qual é o lugar da psicanálise nisso tudo? A psicanálise compartilharia de um mesmo paradigma científico? Pode-se mesmo ir além: a ciência, em seus diferentes fazeres, compartilha de um mesmo paradigma que se pudesse alcunhar de “paradigma científico”? É sabido que as relações entre a psicanálise e a ciência não são tão simples de se formular e essa discussão é longa e antiga. A esse mesmo problema vem ainda se associar a questão da transmissão da psicanálise e da formação de analistas. Decerto, não seguiremos essas linhas de fuga que decidimos ao menos sinalizar, porém é interessante ressaltar o quanto uma reflexão epistemológica é importante aqui, no que diz respeito à compreensão do que Preciado vem chamando de “regime da diferença sexual” e seu papel supostamente ubíquo na teorização psicanalítica. Notemos ainda que, ao adotar a teoria de Kuhn acerca do desenvolvimento da ciência a partir da descontinuidade de paradigmas, Preciado abandona a possibilidade de conceber tal desenvolvimento de forma dialética, a partir das ideias de negação e supressão dos modelos passados (BARROS; GONSALVES, 2023). Retornaremos a isso posteriormente.

Preciado compreenderá a noção de paradigma como um “universo de discursos”, ou como “engajamentos compartilhados por uma comunidade social” (PRECIADO, 2022, p. 51). Não são, portanto, conjuntos imutáveis de axiomas, mas caracterizam-se por uma certa flexibilidade – ainda que uma mudança de paradigma tenda a tomar bastante tempo devido ao que Latour chama de “viscosidade do paradigma”.

O que o autor chama de epistemologia da diferença sexual seria, então, “um paradigma cultural e científico-técnico histórico que não existe desde sempre, que está sujeito a mudanças” (PRECIADO, 2020, p. 62-63, tradução nossa). Isso é demonstrado, em sua argumentação, pelos estudos de historiadores da ciência, como Thomas Laqueur (2001), que argumentam que até o século XVII uma epistemologia monossexual dominava o pensamento. A mulher não existia de forma subjetiva, anatômica, nem politicamente antes do século XVII. É apenas a partir do século XVIII e XIX que emerge uma nova epistemologia binária do sexo – o paradigma da diferença sexual da modernidade.

Thomas Laqueur (2001) faz uma história da construção do sexo na cultura ocidental, percorrendo todo o caminho que vai dos gregos até Freud. Sua proposta fundamental é de que antes do século XVIII, desde a antiguidade clássica, persistia um modelo de sexo único, no qual a diferença entre homens e mulheres não era pensada em termos de biologia, mas de ordem social, como um reflexo de uma hierarquia metafísica. Haveria um só corpo, o masculino, cuja variação na forma de mulheres decorreria de um desenvolvimento imperfeito: os órgãos que deveriam ser externos, devido a um menor calor vital, ficaram internos; elas eram homens imperfeitos.

“Durante milhares de anos acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens (...). Nesse mundo, a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos” (LAQUEUR, 2001, p. 16) e tal visão da diferença sexual era marcada na linguagem: algumas partes anatômicas que hoje a biologia nomeia e observa como essencialmente femininas sequer tinham nomes específicos ou diferenciados.

Tal concepção dá lugar, a partir do século XVIII, a uma outra que Laqueur denomina de “modelo de dimorfismo radical”, calcado na biologia. “Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem” (LAQUEUR, 2001, p. 17). Ocorre também uma mudança no significado da diferença sexual: a concepção de que há “dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos” (LAQUEUR, 2001, p. 18) serve de base para explicar as diferenças generificadas na vida política, econômica e cultural; os papéis de gênero seriam baseados em tais “fatos” biológicos. Para Laqueur, isso é uma inversão da concepção pré-iluminista, que tomava o gênero como importante parte da ordem das coisas, ao passo que o sexo ou o corpo era convencional. “Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica” (LAQUEUR, 2001, p. 19).

Essa mudança de paradigma não é consequente de um simples “avanço” do conhecimento científico. As diferenças e igualdades ocorrem em diversos aspectos, mas a decisão sobre quais importam e por quê se determina “fora dos limites da investigação empírica” (LAQUEUR, 2001, p. 21), de modo que mesmo as descobertas empíricas já estão marcadas por uma certa política de poder relativo ao gênero. Ou seja, “as diferenças que fazem diferença são historicamente determinadas” (LAQUEUR, 2001, p. 95). Este argumento ganha força se levarmos em conta o que diz Fausto-Sterling (1993) acerca da multiplicidade de apresentação do sexo no ser humano em um espectro que, a partir de observação empírica, pode

se dividir biologicamente em ao menos cinco sexos. Pessoas intersexuais abalam a grande divisão binária calcada na biologia, o que de certa forma explica o grande investimento do biopoder no que diz respeito à disciplina e regulação de seus corpos. De fato, também herdeiras da figura do monstro moral do século XIX, as pessoas intersexuais são abordadas no século XX e XXI pelo poder médico como indivíduos com “genitália ambígua” ou “genitália incompletamente formada”, passíveis de uma intervenção normalizadora a partir da tecnologia biomédica que é calcada no pressuposto do dimorfismo sexual. O sexo é, nesses casos, muito literalmente, construído, produzido pela tecnologia médica, que, todavia, acredita estar apenas restaurando uma natureza incompleta (MACHADO, 2005).

Laqueur localiza as causas da mudança por ele observada a partir do século XVIII em dois desenvolvimentos distintos: um epistemológico, segundo o qual o corpo deixou de ser visto como reflexo de uma ordem metafísica maior; e outro político, que criou formas novas de constituição do sujeito e da realidade social. Nos parece que Laqueur fez uma arqueologia da epistemologia da diferença sexual, à qual Preciado se refere quando desafia os psicanalistas a não a tomarem mais como base incontestável de sua doutrina, em sua relação com a política.

O argumento principal de Laqueur talvez seja de que tudo que se diz – ou se disse – sobre o sexo, se faz a partir de uma certa reivindicação acerca do gênero, de modo que só se pode conceber o sexo “dentro do contexto da luta sobre gênero e poder” (LAQUEUR, 2001, p. 23). O autor ainda sustenta que um modelo não substitui totalmente o outro, de modo que ainda restam resquícios do modelo de sexo único na cultura. Um dos casos de grande interesse analisados pelo autor é justamente a obra de Freud, em que ambos os modelos parecem coexistir: de um lado, influenciado pelo Iluminismo, Freud sustenta a incomensurabilidade entre os sexos e a diferença sexual; do outro, ao postular a libido enquanto única, ou seja, não diferenciada quanto ao sexo, e ao sustentar a equivalência entre o pênis e o clitóris, ele parece manter ainda o paradigma do sexo único.

Para Preciado (2020, p. 65-66), retomando o trabalho de Laqueur, a partir do século XVIII inventa-se uma “estética da diferença sexual” que serviu para sustentar “a ontologia política do patriarcado ao estabelecer diferenças ‘naturais’ entre homens e mulheres baseadas em traços anatômicos e capacidades reprodutivas”. Como a psicanálise freudiana nasce justamente no final do século XIX, momento no qual se cristalizam noções centrais da diferença sexual e racial, Preciado argumenta que, da perspectiva dos corpos abjetos, dos monstros da sexualidade normativa, a psicanálise seria “a ciência do inconsciente patriarco-colonial” (PRECIADO, 2022, p. 56).

Mais do que um ranço epistemológico do regime da diferença sexual, a psicanálise teria mesmo contribuído para produzi-la, a diferença sexual, ao fabricar as “psiques” masculinas e femininas. Para Preciado, a diferença sexual é “a condição interna e imanente” (PRECIADO, 2022, p. 56) de toda a teoria psicanalítica da sexualidade. Descreve a prática psicanalítica como uma técnica secularizada e higienizada “de acesso ao corpo vivo (...), a essa parte ‘invisível’ e ‘intocável’ do corpo vivo que a psicanálise chama de ‘inconsciente’” (PRECIADO, 2022, p. 57). Aqui, mais uma vez, vemos a aproximação entre a noção de corpo, acrescido do adjetivo “vivo”, e o inconsciente. O autor prossegue, descrevendo a psicanálise como uma prática sem igual que, performativamente, produziria aquilo que descreve, ou seja: que elabora uma linguagem sobre a sexualidade, inocula um sentimento de identidade sexual e de gênero (normal ou patológico), oferece uma explicação patriarcal e colonial aos sonhos e forma “um núcleo de identificação binária baseada na autoficção” (PRECIADO, 2022, p. 57).

Além de não fazer esforço para superar uma epistemologia heteronormativa do gênero binário, segundo o autor, a psicanálise inventaria “uma tecnologia, um conjunto de práticas discursivas e terapêuticas” (PRECIADO, 2022, p. 60) que a permitiriam “normalizar” as posições sexuadas – homem e mulher.

Segundo Preciado, para a psicanálise, seria necessário, portanto, uma crítica epistemológica, uma análise de pressupostos. Tratar-se-ia de reconhecer sua “posição de enunciação política em um regime de poder heteropatriarcal colonial” (PRECIADO, 2022, p. 58). A heterossexualidade aqui seria pensada nos termos de Wittig, como uma posição de poder discursiva, um regime político que restringe “a totalidade do corpo humano vivo e sua energia psíquica a seu potencial reprodutor” (PRECIADO, 2022, p. 59).

Ele propõe a urgência com a qual a psicanálise precisa questionar e criticar seus textos fundadores a partir dos processos contemporâneos de emancipação política e de transformação tecno-científica. “É urgente fazer uma releitura feminista e *queer* do complexo de Édipo segundo Freud” (PRECIADO, 2022, p. 59-60). Mais do que um compromisso social, isso envolveria, para Preciado, a identificação dos custos psíquicos e sociais que manter uma identidade binária normativa envolveria para cada sujeito – bem como as formações sintomáticas que daí derivam. Ele vai além em sua crítica, ao afirmar que a psicanálise não apenas não é uma crítica a esse regime, como seria ainda “a terapia necessária para que o sujeito patriarco-colonial continue a funcionar apesar dos enormes custos psíquicos e da indescritível violência desse regime” (PRECIADO, 2022, p. 60). Sua concepção da técnica psicanalítica é, portanto, de um adaptacionismo, à qual o autor só pode opor uma clínica que qualifica como

“radicalmente política” que procederia, inicialmente, por meio “[de] despatriarcalização e de descolonização do corpo e do aparelho psíquico” (PRECIADO, 2022, p. 61).

2.2.2 Crise na epistemologia da diferença sexual

Por conta da politização dos agrupamentos de sujeitos e corpos abjetos (dentre os quais podemos destacar os movimentos de homossexuais pela despatologização de suas identidades), movimentos de luta feminista por soberania reprodutiva e política, bem como, por meio do surgimento de técnicas novas de representação e manipulação bioquímica do ser vivo, uma nova situação de crise na epistemologia da diferença sexual até então tomada de forma acrítica tem lugar a partir dos anos 1940 (PRECIADO, 2022). Destaca-se, nesse ponto, a centralidade que os sujeitos intersexuais, anteriormente conhecidos pelo termo “hermafroditas”, passam a ter no discurso médico. Esses corpos não podem imediatamente ser classificados nem como do sexo masculino, nem como do sexo feminino.

É neste contexto que surge o trabalho de John Money, que formulará a noção de “gênero”. A invenção do conceito de gênero permitiu formalizar o que já se delineava no contexto histórico e social da época (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018b). Para Money, o hermafroditismo, em suas formas de apresentação de ambiguidade nos dados biológicos, forneceria a oportunidade de observar e medir a influência dos diversos fatores na formação do que ele denomina de papel de gênero (*gender role*). A análise dos casos em que havia contradição entre os dados biológicos de um lado e o sexo designado de outro permitiu a formulação do gênero como não sendo necessariamente vinculado àqueles dados, enfatizando-se, então, a importância das experiências de socialização. Com efeito, análises comparativas levam Money *et al.* (1957) à conclusão de que a designação sexual (*sex assignment*) e a criação (*rearing*) eram consistente e conspicuamente fatores de prognóstico melhores para o papel de gênero do que o sexo cromossômico, o sexo gonadal, o sexo hormonal, a morfologia interior do aparelho reprodutor ou a morfologia ambígua da genitália exterior. A variável que os autores enfatizam como saliente no estabelecimento do papel de gênero é, na verdade, a decifração e a interpretação individual de uma variedade de signos constitucionais ou ambientais. Money *et al.* (1957) ainda irão relacionar o estabelecimento do gênero à noção etológica de *imprinting*, desenvolvida pelo trabalho de Lorenz (1981), que designa um processo de aprendizagem

dependente apenas da associação irreversível entre um padrão de comportamento e um estímulo, circunscrita a uma fase ontogenética específica.

A categoria de gênero, introduzida por Money, é mais maleável que as classificações sexuais do século XIX e tem como horizonte a possibilidade de utilização de novas tecnologias (hormonais, cirúrgicas ou comportamentais) “para modificar o corpo ou produzir intencionalmente subjetividade a fim de conformá-lo a uma ordem visual e biopolítica preexistente” (PRECIADO, 2018, p. 110). O gênero é tido por Preciado, nesse contexto, como um “artefato industrial biotécnico” (PRECIADO, 2018, p. 111). Masculinidade e feminilidade funcionam, para o autor, como ideais biopolíticos, essências transcendentais.

A grande produção de discursos médicos sobre gênero entre 1950 e 1970 denuncia uma crise epistêmica. Junto das normatizações médicas das técnicas de atribuição e reatribuição sexual, configuram “medidas desesperadas (e violentas) para reforçar uma epistemologia abalada” (PRECIADO, 2018, p. 113).

Preciado ainda mencionará o advento da noção moderna de transexualidade entre 1948 e 1960. Trata-se de um tempo em que os médicos passam a ter de admitir “com pavor a existência de uma multiplicidade de corpos e de morfologias genitais para além do binário” (PRECIADO, 2022, p. 67). As novas tecnologias hormonais, genéticas e cromossômicas, a revelação, portanto, da grande diversidade de corpos e desejos que fogem do imperativo heterossexual, fazem com que os antigos discursos baseados no dimorfismo sexual entrem em xeque. “O regime heterossexual dimórfico de ‘portadores de espermatozoides e óvulos’ se torna sem sentido” (PRECIADO, 2018, p. 115).

Como é justamente nesse período em que Lacan desenvolverá seu trabalho psicanalítico, Preciado sustenta a hipótese de que toda a psicanálise lacaniana seria uma primeira resposta a esta crise epistemológica. Compara-o, deste modo, a Money e aventa que, assim como este último, o psicanalista, ao desnaturalizar a diferença sexual, termina por produzir um metassistema cuja rigidez até mesmo ultrapassaria as noções de diferença anatômica entre os sexos.

Ele argumenta então, quanto a este suposto metassistema lacaniano, que, já não sendo ele anatômico, seria o do inconsciente estruturado como uma linguagem: “um sistema de diferenças que não escapa ao binarismo sexual e a genealogia patriarcal do nome” (PRECIADO, 2020, p. 78, tradução nossa). Lacan não teria sido capaz de se desfazer do binarismo sexual por, segundo Preciado, ter um apego político ao patriarcado heterossexual.

Preciado visa então destacar o que considera como “práticas de observação, objetivação, punição, exclusão e morte” que atribui tanto à psicanálise quanto à psiquiatria em sua relação com os “dissidentes do regime da diferença sexual e do heteropatriarcado colonial” (PRECIADO, 2022, p. 68). Historicamente, tratou-se, para o autor, de algo comparável a um “extermínio institucional e político” (PRECIADO, 2022, p. 69). Neste ponto, ele faz questão de aproximar a psicanálise, conforme praticada em sua relação com os sujeitos dissidentes, não apenas à psiquiatria, mas também às terapias comportamentais e farmacológicas. Todas essas áreas, por meio de princípio divergentes, teriam trabalhado de forma complementar no processo de extermínio político ao qual o autor se refere.

Preciado descreve então o que chama de epistemicídio – termo cunhado por Grosfoguel para designar a destruição de formas de saber não ocidentais por parte da epistemologia colonial – que teve lugar desde fins do século XIX, com o trabalho de Westphal, passando pelos catálogos de Krafft-Ebing, bem como por outros autores até se chegar à noção de “disforia de gênero”, em 1973, criada por Norman Fisk; noção que será introduzida no *Manual diagnóstico e estatístico dos transtornos mentais* (DSM). Este longo processo mostra a mudança gradual que parte de técnicas de vigilância externas e termina em técnicas farmacológicas novas de produção e controle da subjetividade.

O que Preciado propõe, portanto, não é apenas a despatologização da dita “transexualidade”, mas a modificação crítica de toda uma epistemologia: trata-se de remover cirurgicamente o aparelho epistêmico que diagnostica o corpo e suas práticas como patológicas (PRECIADO, 2022).

Preciado critica fortemente a noção atribuída à psicanálise lacaniana segundo a qual a transexualidade consistiria em uma confusão entre órgão e significante, acusando a própria epistemologia da diferença sexual de também sofrer de um erro do significante. Trazer a questão para o campo simbólico parece estancar ainda mais qualquer possibilidade de mudança: afinal, “é possível se desfazer do órgão, mas não é possível se desfazer do ‘significante’ da sexualização” (PRECIADO, 2020, p. 85). Curiosamente, isso desembocaria em uma posição similar àquela dos grupos ultradireitistas – meninos têm pênis, meninas têm vagina¹³.

Retomando o trabalho de alguns psicanalistas pós-lacanianos e suas teses patologizantes (Catherine Millot, Janine Chasseguet-Smirgel, Colette Chiland e André Green), Preciado

¹³ Não podemos deixar de lembrar, aqui, o anúncio da “nova era” feito pela então Ministra da Mulher do governo profascista de Bolsonaro que entoou, em uníssono com seu público, que “menino veste azul e menina veste rosa”. Cf. “Em vídeo, Damares diz que ‘nova era’ começou”, 2019.

conclui que “a vivência corporal, erótica e sexual da pessoa trans gera uma angústia irreprimível no psicanalista” (PRECIADO, 2020, p. 89, tradução nossa). Trata-se da incapacidade do analista de encarar um corpo que vai mais além de sua própria experiência limitada de sexo e gênero.

Destaca-se, nessas formulações pós-lacanianas, uma correspondência entre a transexualidade e “a compreensão lógica e estrutural da psicose” (ARÁN, 2006, p. 55). Porém, entre esses autores, há divergências relativas tanto a sua compreensão acerca das implicações da cirurgia de transgenitalização, quanto à relação entre a experiência transexual e seu momento histórico (PERELSON, 2011).

Para Millot (MILLOT, 1992), o sintoma transexual apresenta-se como suplência do Nome-do-Pai de forma que sua função estruturante faz com que o sujeito transexual possa frequentemente não apresentar sintomas psicóticos. Essa suplência ligaria os registros Imaginário e Simbólico, excluindo-se o Real, de modo que a demanda do transexual consistiria em reclamar que a correção fosse feita neste ponto (PERELSON, 2011). Apresenta-se aí um problema crucial, que será retomado posteriormente, acerca do que se toma por Real em Millot e em alguns outros psicanalistas pós-lacanianos.

2.2.3 Mudança de paradigma

Tanto a contestação política dos movimentos feministas ou das pessoas cuja experiência de sexo ou de gênero não se encaixam no padrão cisheteronormativo, quanto a controvérsia científica gerada por novas pesquisas cromossômicas e bioquímicas geram, portanto, uma crise na epistemologia da diferença sexual. Preciado destaca que até mesmo a Organização Mundial da Saúde reconhece uma variação sexual além do binarismo e admite que houve e ainda há culturas cujas taxonomias sexuais e de gênero são mais fluidas e complexas. Os movimentos em defesa das pessoas intersexuais atuam contra a mutilação genital dos bebês cujo sexo não pode ser decidido à primeira vista. O gênero não-binário surge como uma possibilidade política.

Tudo isso contribui para a dita crise que acaba por colocar em xeque as noções normativas de masculinidade/feminilidade e heterossexualidade/homossexualidade e tornaria os diversos binarismos da diferença sexual, com os quais, de acordo com a tese de Preciado, trabalha a psicanálise, *obsoletos*. Entraremos em maiores detalhes acerca do uso do termo obsoleto em relação à psicanálise mais à frente.

De volta a Preciado, o autor observa que técnicas contemporâneas de gestão da reprodução da espécie (pílula contraceptiva, pílula do dia seguinte, paternidade trans, adoção de crianças por casais homossexuais, entre outras) tornam as noções patriarcais de paternidade e maternidade anacrônicas. “O paradigma da diferença sexual está em mutação” (PRECIADO, 2022, p. 80) e é uma tarefa coletiva elaborar uma nova epistemologia que dê conta “da multiplicidade radical dos seres vivos, que não reduza o corpo à sua força reprodutiva heterossexual, que não legitime a violência heteropatriarcal e colonial” (PRECIADO, 2022, p. 80-81).

A mudança paradigmática de que nos fala Preciado é, para ele, comparável ao giro copernicano que deslocou a Terra do centro do Universo: abandona-se, hoje, o regime de “capitalismo mundial integrado” (termo de Guattari). O autor reconhece, todavia, que as rápidas mudanças tecnológicas e epistemológicas em curso se opõem aos processos reacionários de “regressão discursiva” (PRECIADO, 2022, p. 83). São os “novos totalitarismos da diferença sexual” (PRECIADO, 2022, p. 83) que retardam o abandono de uma epistemologia da diferença sexual binária em favor de uma epistemologia de intermináveis diferenças “de corpos e de desejos não identificados e não identificáveis” (PRECIADO, 2022, p. 83).

Não se trataria, para o autor, de uma neutralização das diferenças, mas de uma proliferação “de práticas e de formas de vida” (PRECIADO, 2022, p. 84), uma “multiplicação de desejos mais ‘sem falo’ que acéfalos” (PRECIADO, 2020, p. 99). Tem-se aí uma referência crítica ao falo como organizador da diferença sexual. Preciado está preocupado, portanto, com a ampliação do horizonte democrático. Trata-se do reconhecimento social do sujeito político para além da raça ou da designação sexual.

A psicanálise, nesse contexto, teria de tomar um posicionamento face à invenção dessa nova epistemologia que deve reconhecer diversas formas de subjetividade. Isso, acredita o autor, não pode ser feito recorrendo-se aos textos clássicos, uma vez que todos eles teriam sido escritos dentro da epistemologia antiga. Uma vez que os corpos antes excluídos hoje falam e produzem um certo saber sobre si mesmos, trata-se mais de escutá-los que de retornar aos textos canônicos.

Há uma pequena diferença neste ponto entre o texto traduzido para o português a partir da versão francesa e o texto da versão espanhola. Enquanto o primeiro conclama os psicanalistas a “coletivizar a palavra, politizar os corpos, desbinarizar a sexualidade e descolonizar o inconsciente” (PRECIADO, 2022, p. 87), o segundo diz apenas: “coletivizar a palavra, politizar o inconsciente” (PRECIADO, 2020, p. 103, tradução nossa). Neste ponto,

entra em jogo uma questão: a palavra não seria já, por definição, coletivizada, ao menos em um certo sentido? Não seria mais interessante falar em recoletivizá-la? De fato, Preciado visa chamar a atenção para o fato de que há silenciamentos de sujeitos produzidos ao longo da história, e é da tomada de palavra por parte destes sujeitos até então silenciados que se trata.

Porém, isso talvez nos sirva para levantar uma questão mais profunda, que de alguma forma já apareceu anteriormente neste trabalho, sem que lhe déssemos um lugar de destaque: qual é, afinal, a concepção de Simbólico na obra de Preciado? Pode-se dizer que ela é a mesma com a qual a psicanálise trabalha? Vários indícios apontam para uma resposta negativa e, portanto, para uma diferença importante entre a forma como Preciado conceitua o Simbólico em sua crítica à psicanálise e uma concepção que poderíamos chamar de lacaniana do Simbólico, em seu enlaçamento com o Real e o Imaginário. Neste trabalho, tomamos a via de investigar as questões colocadas por Preciado à psicanálise a partir do conceito de corpo, porém um outro caminho possível seria entrar na questão a partir do Simbólico.

Seria necessário, portanto, que a psicanálise colocasse no centro de sua prática a escuta desses corpos monstruosos, desses sujeitos que “procuram e fabricam uma saída” (PRECIADO, 2022, p. 87). Isso envolveria se opor à aliança necropolítica do patriarcado colonial e das novas tecnologias farmacopornográficas.

A crítica política das linguagens e práticas psicanalíticas – com a conseqüente despatriarcalização, deseterossexualização e descolonização de seu discurso – permitiria à psicanálise sair do papel de uma tecnologia de normalização para tornar-se “uma tecnologia de invenção de subjetividades dissidentes diante da norma” (PRECIADO, 2022, p. 89). Preciado conclui que apenas uma psicanálise “mutante” pode sobreviver à mudança paradigmática que ele anuncia.

2.3 DISSIDENTE DO SISTEMA SEXO-GÊNERO

Se até aqui buscamos seguir com o máximo de detalhes possível a crítica que Preciado dirige nominalmente à psicanálise, a partir deste ponto faremos algumas incursões mais esparsas ao longo de sua obra, dando destaque para os textos *Testo Junkie* e *Manifesto Contrassexual*. Buscaremos, em tais incursões, delinear uma noção de corpo em Preciado. Antes de partir para isso, todavia, acreditamos que é relevante discutir com algum detalhe a qualificação, que o autor atribui a si mesmo, de *dissidente do sistema sexo-gênero*. Com esta

discussão, seremos capazes de recuperar algumas das autoras que contribuíram para o pensamento de Preciado.

Partamos, então, do seguinte problema: por que abordar a questão segundo a ideia de dissidência? Este termo, ou melhor, sua escolha para nossos propósitos, procede de um comentário feito por Preciado na introdução à sua coletânea de ensaios publicados no jornal francês *Libération*. O autor fala sobre si o seguinte:

Não sou um homem. Não sou uma mulher. Não sou heterossexual. Não sou homossexual. Também não sou bissexual. Sou um dissidente do sistema sexo-gênero. Sou a multiplicidade do cosmos encerrada num regime político e epistemológico binário gritando diante de vocês. Sou um uranista confinado nos limites do capitalismo tecnocientífico. (PRECIADO, Paul B., 2020a, p. 28 grifo nosso)

Esta citação nos indica que, no limite, o sujeito não encontrará um significante que o possa representar definitivamente (nem homem, nem mulher, nem hétero, nem homo). A ausência desse significante que possa representar completamente o sujeito seria, para a psicanálise, estrutural. Em outras palavras, o sujeito, para a psicanálise, é dividido, barrado. Contudo, diferentes identificações promovem diferentes lugares sociais para os sujeitos e parece ser esse o ponto em que se concentram as críticas das políticas ditas identitárias, questionadas ou questionáveis tanto do lado das políticas *queer* quanto do lado da desconfiança psicanalítica ao apoio sobre as identidades.

Buscaremos esclarecer melhor o campo das questões dirigidas às políticas identitárias a partir dos dois campos epistemológicos citados por meio de alguns exemplos. Destacaremos, para tanto, a desconstrução realizada por Judith Butler do sujeito político do feminismo em seu trabalho, *Problemas de Gênero* (2015).

A autora parte do reconhecimento de que a noção de “mulher” já denota uma certa instabilidade no próprio discurso feminista. Ainda assim, uma suposta identidade constituiria o sujeito em cujo nome se almeja uma representação política feminista. No entanto, considerando a análise de Foucault acerca do papel de produzir sujeitos atribuído ao poder, o próprio sujeito do feminismo é discursivamente constituído como efeito do poder dentro do qual ele se representaria. Não apenas o poder jurídico produz o que diz tão somente representar, como tal produção gera zonas de exclusão por meio de uma prática que elide a si própria. O argumento da autora é de que uma política feminista não pode apenas se questionar acerca de como as mulheres podem fazer-se representar mais plenamente, mas deve, além disso, “compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação” (BUTLER, 2015, p. 20).

Gera-se, com a insistência em um sujeito estável, domínios de exclusão, que por sua vez demonstram “as consequências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios” (BUTLER, 2015, p. 23). Desse modo, está literalmente presente, neste que é o primeiro capítulo de *Gender Trouble*, um questionamento acerca dos “limites necessários da política da identidade” (BUTLER, 2015, p. 23).

A tarefa de que se encarrega a autora, portanto, envolve criticar, de dentro da estrutura constituída, as categorias identitárias engendradas, naturalizadas e imobilizadas pelas estruturas jurídicas contemporâneas. Ela pede pela realização de uma crítica radical que libertasse a teoria feminista do dever de construir uma base identitária “única e permanente” (BUTLER, 2015, p. 24). Propõe, então, uma “genealogia feminista da categoria das mulheres” (BUTLER, 2015, p. 25).

Do lado da psicanálise, o ensino de Lacan já parte da noção de identidades em crise. Sua leitura da identificação em Freud conclui que “há identificação porque não há identidade que se sustente. A identidade está em crise de maneira fundamental porque é um vazio” (LAURENT, 2018, p. 1). A crença em uma unidade de si é abordada segundo o registro do imaginário e da paixão narcísica. “Essa paixão de ser um homem, diria eu, que é a paixão da alma por excelência: o *narcisismo*, que impõe sua estrutura a todos os seus desejos” (LACAN, 1998, p. 189). “O sujeito do inconsciente é de fato, diz Lacan, não apenas contraditório e vão, mas vazio e evanescente” (LAURENT, 2018, p. 2). Neste contexto, se o discurso do mestre, discurso político, atua por meio da identificação, a psicanálise, ao contrário, “vai contra as identificações do sujeito, desfazendo-as uma a uma, fazendo-as cair como as capas de uma cebola. Por isso devolve ao sujeito sua vacuidade primordial” (MILLER, 2016, p. 112 citado por LAURENT, 2018).

Para Laurent (2018, p. 2), a forma como o discurso do mestre visa “dar consistência à identificação foi mobilizada de maneira crucial pela ‘política das identidades’”. Segundo o autor, chegou-se a um impasse político por meio do relativo abandono de uma unidade outrora visada com base, por exemplo, na noção de luta de classes, em prol de uma reivindicação por igualdade de direitos de diversas minorias.

De volta ao problema da dissidência, Preciado nos ilumina sob um ângulo diverso a própria nomeação de transexual. Para ele, definir-se como trans – observe-se que esta não é a experiência de todas as pessoas que assim se definem – veio como uma imposição da necessidade de reconhecimento (médico-jurídico), como pode ser visto na seguinte passagem:

Desfiz a máscara da feminilidade que a sociedade havia colocado em meu rosto até que meus documentos de identidade se tornassem ridículos, obsoletos. Depois, sem escapatória, aceitei identificar-me como transexual e “doente mental” para que o sistema médico legal pudesse me reconhecer como corpo humano vivo. Paguei com o corpo o nome que carrego. (PRECIADO, 2020a, p. 29)

Disso depreendemos, portanto, que para algumas pessoas o problema é a própria injunção a se identificar com alguma das identidades sexuadas disponíveis.

2.3.1 Dissidente...

Daí enfatizarmos a noção de *dissidência*, recuperada por Preciado em sua autodefinição negativa. Que não se trate de uma dissidência qualquer, mas de um sistema específico, nomeado por ele na citação acima de sexo-gênero, discutiremos em seguida.

Em primeiro lugar, todavia, questionamos: o que nos diz a dissidência? Esse substantivo remete ao verbo latino *dissideo* (GLARE, 1968; NASCENTES, 1955), que é por sua vez composto do prefixo *dis-*, que indica separação, e do verbo *sedeo*, que significa “se sentar”. Seu sentido etimológico, portanto, refere-se a sentar-se à parte, sentar-se separado.

Um dicionário nos dirá que a palavra significa discordância, divergência (de opiniões); cisão (religiosa, política, ideológica), separação (“Dissidência”, [s.d.]). O campo da política talvez possa nos dizer alguma coisa sobre isso. Quando há uma divergência suficientemente grande de opiniões dentro de um partido político, um subgrupo dissidente separa-se dele e geralmente forma outro partido. Algo do gênero também se passa no próprio campo psicanalítico. Um outro exemplo, no campo das práticas sexuais, é o das comunidades que se formam em torno de fetiches ou práticas específicas, minoritárias com relação às práticas sexuais mais socialmente aceitas (tais como as comunidades BDSM). Parece haver uma identificação, portanto, entre os dissidentes, calcada na própria dissidência enquanto traço identificatório.

A etimologia da palavra, que remete à ideia de sentar-se separado, talvez forneça aqui um caminho. O dissidente do sistema sexo-gênero não quer ter parte na comunhão dos produtores/reprodutores do regime heterossexual da diferença sexual. Ele se senta separadamente, porém ainda se senta. Em outras palavras, há ainda alguma participação naquilo de que se trata, no laço social, por assim dizer. Há, todavia, uma distância, um hiato que se coloca entre ele e aqueles outros.

De fato, antes de Preciado, Gayle Rubin utilizará o termo “dissidentes eróticos”, em seu texto publicado pela primeira vez em 1984, *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade*, para se referir à situação de “etnogênese sexual contínua” (RUBIN, 2017b, p. 94) associada ao processo de modernização do sexo. Trata-se de dar destaque às comunidades baseadas na identidade sexual divergente da heterossexualidade dominante que passaram a se formar nas cidades, após a industrialização e o êxodo rural.

“É preciso admitir que os corpos não são mais dóceis” (PRECIADO, 2011, p. 15). Preciado enfatiza a importância da transformação de identificações inicialmente negativas (como o próprio termo *queer*) em lugares possíveis de resistência à normalização. São estratégias que ele qualifica como simultaneamente hiperidentitárias e pós-identitárias, que se utilizam amplamente “dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviantes” (PRECIADO, 2011, p. 15). A produção de sujeitos abjetos busca criar lugares de resistência ao universalismo – ao sujeito universal (branco, colonial, *straight*). Sua política não se embasa em uma identidade natural ou em uma definição pelas práticas, senão “sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’” (PRECIADO, 2011, p. 16). Estão em jogo os modos de resistência e de desvio das formas de subjetivação sexopolíticas. A reapropriação dos discursos de saber/poder sobre o sexo proporciona uma reviravolta epistemológica cuja história (dos movimentos políticos-sexuais pós-moneístas¹⁴) consiste na história da “criação das condições de um exercício total de enunciação” (PRECIADO, 2011, p. 17). Essa tomada de palavra consiste, para o autor, não tanto em um advento pós-moderno, senão pós-humano. A política das multidões *queer* proviria da crítica dos efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária. “O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*” (PRECIADO, 2011, p. 14).

2.3.2 ...do sistema...

Deixemos, por hora, em aberto algumas das questões acima levantadas e passemos ao que sobrou do termo que propomos aqui analisar, ou seja, a noção de sistema sexo/gênero. Este termo é proposto por Gayle Rubin em seu influente artigo de 1975, *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo*, para designar o conjunto de arranjos a partir dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana e

¹⁴ Referência a John Money.

nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (RUBIN, 2017a). Por meio de uma leitura feminista de Lévi-Strauss, Lacan e Freud, Rubin desenvolverá esse conceito, demonstrando sua necessidade, sobretudo por conta do fato de que o marxismo clássico, muito influente no feminismo da época, não parecia dar conta de expressar ou de conceituar a opressão sexual.

Ainda que reconheça a importância da concepção materialista da história, Rubin argumentará que a opressão sexual vai além da opressão capitalista. De fato, o próprio Marx reconhece que há um elemento histórico e moral envolvido na reprodução da mão-de-obra, local onde Rubin argumentará estar subsumida a integralidade dos domínios do sexo, da sexualidade e da opressão sexual. De modo geral, seu argumento é de que os sistemas sexuais têm uma certa autonomia e não podem ser totalmente explicados em termos de forças econômicas. Toma o caminho aberto por *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (ENGELS, 2017) e propõe que se utilize, enquanto método, o estudo dos sistemas de parentesco, uma vez que são eles as formas empíricas e observáveis dos sistemas sexo/gênero.

Os sistemas de parentesco são entendidos na antropologia como sistemas de categorias e *status* e, juntamente da invenção da linguagem, formam as marcas decisivas do hiato entre hominídeos semi-humanos e os seres-humanos (RUBIN, 2017a). Rubin reconhece em Lévi-Strauss, sobretudo em *As estruturas elementares do parentesco* (1982), onde o autor argumenta que a essência dos sistemas de parentesco estaria na troca de mulheres, uma teoria implícita da opressão sexual. Nesta obra, Lévi-Strauss busca os princípios estruturais do parentesco, revelando uma lógica inteligível nos tabus e nas regras de casamento. Rubin destacará dois aspectos: a dádiva (*the gift*) e o tabu do incesto, “cuja articulação mútua vem a resultar em seu conceito de troca de mulheres” (RUBIN, 2017a, p. 23).

A importância do dom (ou da dádiva) foi teorizada primeiro pelo antropólogo Marcel Mauss, para quem sua significação está no fato de que ele expressa, afirma ou cria um laço social entre os parceiros da troca. “Mauss sugeriu que os presentes [*the gifts*] são a trama do discurso social” (RUBIN, 2017a, p. 24). Lévi-Strauss acrescenta que o casamento é a forma mais básica de dádiva, situação em que aquilo que é dado são as mulheres. Nesse sentido, o tabu do incesto deve ser compreendido como uma imposição do objetivo social da exogamia e da aliança sobre a biologia do sexo e da procriação. De fato, “é sempre um sistema de troca que encontramos na origem das regras do casamento” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 520) e

a troca, e por conseguinte a regra de exogamia que a exprime, tem por si mesma um valor social. Fornece o meio de ligar os homens entre si e de superpor aos laços

naturais do parentesco os laços daí em diante artificiais, porque libertados do acaso dos encontros ou da promiscuidade da existência familiar, da aliança governada pela regra. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 520–521)

Desse modo, o tabu do incesto resulta em uma rede ampla de relações que compõem uma estrutura de parentesco, estrutura que ordena as demais trocas. Todavia, quem se organiza e se beneficia da organização social são os homens, uma vez que as mulheres é que são trocadas. As mulheres são veículos [*conduits*] de uma relação, não possuindo o *status* de parceiras (RUBIN, 2017a). Há uma distinção entre a dádiva [*gift*] e o doador [*giver*]. “E é aos parceiros, não aos presentes [*gifts*], que a troca recíproca confere o poder quase místico do laço social” (RUBIN, 2017a, p. 26).

Rubin reconhece que o conceito de troca de mulheres é sedutor e poderoso. Primeiro, por colocar a opressão das mulheres dentro dos sistemas sociais, em vez de na biologia. Desloca ainda o *locus* de opressão para a troca de mulheres, em oposição à troca de mercadorias. Por outro lado, também considera este conceito problemático. Para Lévi-Strauss, o tabu do incesto e seus efeitos constituiriam a origem da cultura, o que implica que a submissão das mulheres seria um pré-requisito da cultura. Rubin questiona, todavia, a proposição de que se não houvesse troca de mulheres não haveria cultura, “mesmo porque a cultura é, por definição, inventiva” (RUBIN, 2017a, p. 28).

Propõe tomar este conceito, portanto, não como uma definição de cultura ou um sistema em si, mas como uma aguda, porém condensada, apreensão de certos aspectos das relações sociais de sexo e gênero. O sistema de parentesco é uma produção, uma transformação de objetos (pessoas) por e para propósitos subjetivos.

Não se trata simplesmente de haver troca de mulheres nos sistemas de parentesco. Os sistemas de parentesco trocam acesso à sexualidade, status genealógicos, nomes de linhagens e de ancestrais, direitos e pessoas – homens, mulheres e crianças – em sistemas concretos de relações sociais. (...) Se Lévi-Strauss tem razão em ver a troca de mulheres como um princípio fundamental do parentesco, a subordinação das mulheres pode ser considerada como um produto das relações que organizam e produzem o sexo e o gênero. (RUBIN, 2017a, p. 29)

Rubin vai além e destaca a importância da psicanálise para a compreensão dos sistemas sociais dominados pelos homens, ainda que, sobretudo em sua vertente estadunidense, ela tenda a “fetichizar” a anatomia. Se por um lado a psicanálise fornece uma descrição dos mecanismos pelos quais os sexos são divididos e deformados [*divided and deformed*], para a autora, as implicações radicais da teoria freudiana foram radicalmente reprimidas/recalcadas [*repressed*].

Escreve Rubin (1990, p. 89): “Psychoanalysis is a feminist theory manqué”¹⁵. É de nosso interesse aqui, portanto, nos aprofundarmos na maneira como Gayle Rubin lê a psicanálise para compor seu conceito de sistema sexo-gênero. Oportunamente, aprofundaremos algumas das noções psicanalíticas discutidas por Rubin, remetendo-nos, então, diretamente à psicanálise.

Em primeiro lugar, destaca-se, para Rubin, a descoberta de uma fase pré-Edípica como essencial para uma compreensão da sexualidade feminina fora da suposição de um imperativo biológico heterossexual. Essa fase permitiu articular que, nela, as crianças são indistinguíveis e que sua diferenciação entre meninos e meninas deveria ser antes explicada do que suposta. Ambas as crianças pré-Edípicas eram bissexuais, e seu desejo tomaria como objeto, em princípio, a mãe. Isso desafia a ideia de uma heterossexualidade primordial e exige uma explicação sobre como uma mulher, enquanto tal, é constituída a partir da disposição bissexual. Para explicar a aquisição da feminilidade, Freud colocará em jogo os conceitos de inveja do pênis e de castração, “que tanto têm enfurecido feministas desde que foram introduzidos” (RUBIN, 2017a, p. 38). O reconhecimento de ser castrada faria com que a menina reprimisse o elemento “masculino” de sua libido, e a desviasse da mãe. Essa interpretação pode ser lida como atestando que a feminilidade seria, no fim, uma consequência da diferenciação anatômica entre os sexos. Todavia, ainda em Freud, a “inferioridade” dos genitais femininos é um produto do contexto. Rubin conclui: “Freud nunca chegou a ser tão determinista do ponto de vista biológico como reivindicariam alguns” (RUBIN, 2017a, p. 39).

O parentesco é a culturalização da sexualidade biológica no nível social, cujo processo de transformação é descrito pela psicanálise. Após o complexo de Édipo, a libido da criança, bem como sua identidade de gênero, estaria organizada em conformidade com as regras da cultura. Ainda que a criança recuse seu lugar no sistema de parentesco, ela jamais poderá escapar de seu conhecimento deste lugar. Rubin conclui, então, que “o complexo de Édipo é um dispositivo de produção de personalidade sexual” (RUBIN, 2017a, p. 41). Essa produção da personalidade sexual apresenta um isomorfismo com a produção de personalidades específicas relativas às formas sociais do trabalho.

A autora destaca, então, que o que ocorre com as meninas seria mais complexo do que o que se passa com os meninos, devido à sua posição inicial homossexual em relação à mãe. O tabu do incesto é, para a menina, um tabu em relação a todas as mulheres, uma regra de heterossexualidade. “A mãe e, por extensão, todas as mulheres, só podem ser amadas

¹⁵ “A psicanálise é uma teoria feminista manquée [faltante]”, tradução nossa. Aqui, preferimos citar o original em inglês, no qual a autora usa o termo francês.

adequadamente por alguém ‘que tenha um pênis’ (falo)” (RUBIN, 2017a, p. 45). A hierarquia genital que se estabelece resulta dos termos que definem a situação: a regra de heterossexualidade obrigatória e a relegação das mulheres aos homens. Neste contexto, a menina se volta ao pai, pois ele seria o único que poderia dar-lhe o falo, ou seja: apenas por meio do pai ela poderia entrar no sistema de troca simbólica em que o falo circula. Todavia, a garota jamais o recebe da mesma forma que o garoto. O falo apenas passa através dela. Nesta volta ao pai, a garota reprime sua porção ativa da libido, devido aos termos desiguais em que a batalha é travada. “A menina é espoliada”, conclui Rubin (2017a, p. 47).

Rubin retomará as três vias de resolução do Édipo feminino de acordo com Freud: repressão total da sexualidade (assexualidade); tornar-se “masculina” ou homossexual, atendo-se a seu narcisismo e a seu desejo ou aceitar a situação e atingir a “normalidade”, aqui entendida como a feminilidade passiva. A criação da “feminilidade” nas mulheres, portanto, deriva de um ato de brutalidade psíquica e deixa nelas um grande “ressentimento contra a supressão a que foram submetidas” (RUBIN, 2017a, p. 48). Ademais, a garota eventualmente percebe que, para poder ser amada pelo pai, ela deve ser castrada, de modo que passa, por fim, a desejar a castração (masoquismo). Dessa forma, a autora lê a teoria freudiana acerca do desenvolvimento sexual feminino como “descrições de como um grupo é preparado psicologicamente, desde a infância, para viver com a própria opressão” (RUBIN, 2017a, p. 48).

No que tange à compatibilidade entre a antropologia estrutural e a psicanálise, Rubin (2017a, p. 49–50) afirma:

Os sistemas de parentesco pressupõem uma divisão dos sexos. A fase edípica divide os sexos. Entre os sistemas de parentesco, há conjuntos de regras que gerem a sexualidade. A crise edípica consiste na assimilação dessas regras e tabus. A heterossexualidade compulsória é produto do parentesco. A fase edípica institui o desejo heterossexual. O parentesco se assenta em uma diferença radical entre os direitos dos homens e os direitos das mulheres. O complexo de Édipo atribui direitos masculinos ao menino e obriga a menina a viver com direitos mais limitados.

Vemos que a noção de heterossexualidade compulsória, que será mais tarde amplamente desenvolvida por Butler, aparece já em Rubin como um produto do parentesco no contexto da instituição edípica do desejo heterossexual. Butler, em sua investigação genealógica, buscando identificar as categorias identitárias que se estabelecem como efeitos de instituições, práticas e discursos, elenca a heterossexualidade compulsória, ao lado do falocentrismo, como uma dessas instituições definidoras.

Para Butler (2015, p. 102), a bissexualidade postulada como fundação psíquica – o que implicaria ser ela, de certo modo, pré-discursiva ou anterior à cultura – é, na realidade, “uma

produção discursiva que afirma ser anterior a todo discurso, levada a efeito mediante práticas excludentes compulsórias e geradoras de uma heterossexualidade normativa”. Retomaremos esta questão adiante.

Rubin propõe que o feminismo deveria buscar acabar com o resíduo edípico da cultura. Deveria chamar a uma revolução no parentesco. Argumenta que os tipos de relacionamentos sexualmente estabelecidos no passado remoto ainda dominam nossas vidas sexuais, nossas ideias sobre homens e mulheres e a forma como criamos nossas crianças. Sua função, a do parentesco, hoje, contudo, já se perdeu, de modo que ele apenas organiza e reproduz a si mesmo. Deve-se aproveitar a oportunidade de “assumir [*seize*] o controle dos meios da sexualidade, da reprodução e da socialização”¹⁶ (RUBIN, 2017a, p. 51). Por fim, chega à ideia de que uma revolução feminista completa liberaria a personalidade humana da camisa-de-força do gênero. É para esta revolução no parentesco, parece-nos, que Preciado aponta quando nos fala da crise enfrentada pela epistemologia da diferença sexual após os anos 1940.

Todavia, se tanto a psicanálise quanto a antropologia estrutural parecem levar a conclusões tão radicais no que tange ao sexo e ao gênero, por que foi necessário que uma feminista levasse a frente tais conclusões? Por que essas implicações estavam, por assim dizer, “escondidas” para os próprios formuladores das respectivas teorias? Rubin responderá que, ao mesmo tempo em que fornecem os instrumentos teóricos para suas conclusões, elas, a psicanálise e a antropologia estrutural, continuam a ser formas sofisticadas de uma ideologia sexista. Precisamente nos pontos em que, a partir da teoria, poder-se-ia discutir acerca da opressão das mulheres, essas implicações teóricas são ignoradas e substituídas por formulações que teriam, como propósito, manter tais implicações escondidas em um inconsciente teórico. Essas racionalizações da feminilidade, todavia, seriam contrárias ao próprio cerne da lógica psicanalítica.

A reorganização do sistema sexo/gênero, portanto, precisa de uma ação política para ser efetivada. “Os sistemas sexo/gênero não são emanações a-históricas da mente humana; são produtos da atividade humana histórica” (RUBIN, 1990, p. 102, tradução nossa).

2.3.3 ...sexo-gênero

¹⁶ Uma clara referência à máxima marxiana relativa ao objetivo da revolução proletária de tomar os meios de produção.

Aprofundaremos agora, uma vez que isso é relevante para a investigação da crítica de Preciado, o que já foi trabalhado na introdução acerca da genealogia do gênero e da noção de sexo. Para tanto, enfatizaremos o pioneirismo de Money e Stoller no que tange ao termo “gênero”, e atravessaremos sua desconstrução no trabalho de Butler. Também aproveitaremos para discutir alguns pontos da obra de Freud em que a diferença entre masculino e feminino aparece como um problema, ou seja, como algo que não está dado desde o princípio, que não é, portanto, autoevidente. Este subcapítulo servirá para esclarecer algumas referências importantes tanto da crítica de Preciado quanto de autoras e autores influentes em sua própria teorização.

Iniciaremos, todavia, com a discussão de Foucault acerca da genealogia da sexualidade. O autor partirá, em sua análise da sexualidade, de um questionamento em relação àquilo que chama de “hipótese repressiva”, segundo a qual o sexo e a sexualidade estariam submetidos a um regime de repressão que funcionaria a partir do decreto tríplice de “interdição, inexistência e mutismo” (FOUCAULT, 2014, p. 9). Suas questões envolvem problematizar se, de fato, tal repressão seria uma evidência histórica, se a mecânica de poder envolvida ali teria de fato o caráter de ordem repressiva, e como se insere historicamente o discurso crítico à repressão sexual. Pois, segundo sua observação, o sexo se transformou em um fato discursivo global e “trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana” (FOUCAULT, 2014, p. 16). Para além da questão da repressão, portanto, a Foucault interessa inquirir como o sexo e a sexualidade são produzidos pelas técnicas polimorfas do poder. Lembremos aqui que esta perspectiva foucautiana é extremamente influente no trabalho de Preciado, de modo que nos é útil estudá-la, ainda que brevemente, aqui.

Foucault (2014) distingue quatro focos estratégicos que desenvolvem dispositivos específicos de saber-poder sobre o sexo a partir do século XVIII:

1. Histerização do corpo da mulher: seu corpo é analisado e saturado de sexualidade; é integrado ao campo das práticas médicas e se comunica com o corpo social, destacando-se sua fecundidade, seu papel substancial na família e a função de mãe;
2. Pedagogização do sexo da criança: a sexualidade da criança é ao mesmo tempo natural e perigosa e todos devem se encarregar continuamente dela (guerra contra o onanismo);
3. Socialização das condutas de procriação: de caráter econômico com incitações ou freios à fecundidade; político, com relação ao corpo social e médico;

4. Psiquiatrização do prazer perverso: enumeração de todas as formas de anomalia do instinto sexual, sua patologização e desenvolvimento de tecnologia corretiva.

Para Foucault (2014), portanto, o dispositivo de sexualidade isolou o instinto sexual como biológico e psíquico autônomo, analisando todas as possíveis anomalias que poderiam afetá-lo e atribuindo-lhe um papel de normalização e patologização das condutas, buscando, por fim, uma tecnologia corretiva para essas anomalias. Estes “dispositivos sexopolíticos”, conforme Preciado os denomina, se desenvolverão com o advento da estética da diferença sexual e se caracterizam por serem “técnicas mecânicas, semióticas e arquitetônicas de naturalização do sexo” (PRECIADO, 2018, p. 83).

Investiguemos ainda algumas incidências do conceito de gênero. Conforme vimos anteriormente, é no contexto médico em que se introduz o termo “gênero” sob a pena de John Money (1955), que examinava questões com as quais se deparou no estudo do hermafroditismo. O que não quer dizer que ele tenha sido o primeiro a intuir a insuficiência dos dados biológicos para explicar a masculinidade e a feminilidade. Mais à frente, buscaremos demonstrar que, já em Freud, a compreensão do que seriam os conceitos de “masculino” e “feminino” não se reduz aos dados biológicos e é, antes, mais um problema do que algo dado, ainda que em seu alemão faltasse um termo que pudesse equivaler ao *gender*, do inglês.¹⁷

No que diz respeito à psicanálise, ainda que quem tenha inserido o termo “identidade de gênero” tenha sido Stoller, Pearson e Ovesey (1983) descrevem a história das formulações que tentaram dar conta das origens do que veio a se chamar gênero, discernindo nela três tempos: a) os conceitos originais de Freud; b) os pontos de vista de Horney e Jones, a eles opostos; c) a teoria de Stoller, a única que nomeia a diferenciação entre sexo e gênero conforme Money.

É sabido que o fator sexual ocupa um lugar central na psicanálise freudiana. Acentua-se, ainda, que o conceito psicanalítico de sexualidade é expandido por Freud, sobretudo a partir da observação da vida sexual das crianças e dos ditos perversos (FREUD, 2016). Laplanche (2015), irá propor uma distinção entre gênero, sexo e o Sexual. O primeiro teria por característica ser plural, enquanto o segundo seria dual. O Sexual, por fim, é múltiplo e polimorfo, relativo à fantasia, constituindo propriamente o “objeto da psicanálise” (LAPLANCHE, 2015, p. 155). Não se trata, portanto, do sexuado, mas do sexual perverso infantil. Pode-se ainda entender o Sexual como “o resíduo inconsciente do recalque-

¹⁷ Em alemão, tem-se a oposição *Geschlecht/sexual*. *Geschlecht*, entretanto, pode remeter tanto a sexo quanto a gênero (LAPLANCHE, 2015).

simbolização do gênero pelo sexo” (LAPLANCHE, 2015, p. 155 grifo do autor), proposição que o autor buscará defender no artigo “O gênero, o sexo e o Sexual”. Laplanche (2015, p. 156) insiste, portanto, no “fato de que a descoberta freudiana fundamental não está do lado do gênero e do sexo ou do sexuado, mas na questão do Sexual ou do sexual”.

Todavia, a diferença entre masculino e feminino não deixa de ser um problema para Freud. Neste ponto, é relevante referenciar uma nota acrescentada em 1915 aos *Três ensaios* sobre a teoria da sexualidade de Freud, na qual consta o seguinte:

É indispensável compreendermos claramente que os conceitos “masculino” e “feminino”, cujo teor parece tão inequívoco para a opinião geral, estão entre os mais confusos da ciência, podendo ser decompostos em pelo menos três orientações diversas. Emprega-se “masculino” e “feminino” ora no sentido de atividade e passividade, ora no sentido biológico, e também no sociológico. O primeiro desses significados é o essencial, e o mais proveitoso na psicanálise. Em conformidade com ele foi que designamos a libido, no texto acima, como masculina, pois o instinto é sempre ativo, mesmo quando coloca para si uma meta passiva. O segundo significado, o biológico, é aquele que permite a definição mais clara. Nele, masculino e feminino são caracterizados pela presença de espermatozoides ou óvulos, respectivamente, e pelas funções que deles decorrem. A atividade e suas manifestações colaterais – maior desenvolvimento muscular, agressividade, maior intensidade da libido – costumam ser unidas à masculinidade biológica, mas não necessariamente vinculadas a ela, pois há espécies animais em que tais atributos são reservados à fêmea. O terceiro significado, o sociológico, nasce a partir da observação de indivíduos masculinos e femininos em sua existência efetiva. Tal observação mostra que, no caso do ser humano, nem no sentido psicológico nem no biológico se acha uma pura masculinidade ou feminilidade. Cada pessoa apresenta, isto sim, uma mescla da característica biológica do seu sexo com traços biológicos do outro sexo, e uma combinação de atividade e passividade, tanto na medida em que esses traços de caráter psíquicos dependam dos biológicos como em que sejam independentes. (FREUD, 2016)

Nesta nota, fica claro que para Freud “masculino” e “feminino” não eram obviedades científicas e não derivavam unicamente da biologia. Na realidade, tratava-se de problemas a serem resolvidos, que tinham um impacto direto sobre a teoria da pulsão.

Outra citação neste mesmo sentido pode ser retomada no relato do caso que ficou conhecido como da jovem homossexual, em que Freud escreveu:

Mas a Psicanálise não pode esclarecer a natureza daquilo que, no sentido convencional ou biológico, chama-se “masculino” e “feminino”; ela assume ambos os conceitos e faz deles a base de seu trabalho. Quando fazemos a tentativa de uma nova recondução, a masculinidade se dissolve em atividade, e a feminilidade em passividade, e isso é muito pouco (FREUD, 2018, p. 189).

Freud pontua, neste trecho, tanto que não se esclarece pela psicanálise a natureza do que o senso comum ou a biologia chama de “masculino” e “feminino”, quanto que a interpretação

segundo a qual masculinidade se associa à atividade e feminilidade à passividade é insuficiente. Contudo, depreende-se daí também que os conceitos de “masculino” e “feminino” ainda assim são assumidos, além de embasarem o trabalho psicanalítico.

Uma outra citação que nos interessa aqui provém de uma nota do texto de 1929, *O mal-estar na cultura* (FREUD, 2010a, p. 155–156, nota 25):

Também o ser humano é uma criatura animal de inequívoca disposição bissexual (...). A sexualidade é um fato biológico que, embora de extraordinária significação para a vida psíquica, é difícil de apreender psicologicamente. Estamos habituados a dizer: cada pessoa apresenta moções de impulso, necessidades e atributos masculinos e femininos, mas o caráter do masculino e do feminino pode ser indicado apenas pela anatomia, e não pela psicologia. Para esta, o contraste sexual se desbota no contraste da atividade e da passividade, sendo que de maneira demasiado fácil fazemos a atividade coincidir com a masculinidade e a passividade com a feminilidade, o que de modo algum é confirmado sem exceções no reino animal. A teoria da bissexualidade ainda é muito obscura, e o fato de que ainda não tenha encontrado ligação com a teoria dos impulsos é algo que temos de sentir como uma falha grave na psicanálise. Seja lá como for, se supomos como efetivo que o indivíduo quer satisfazer desejos masculinos e femininos em sua vida sexual, estamos preparados para a possibilidade de que essas exigências não serão cumpridas pelo mesmo objeto e de que se atrapalham mutuamente quando não se consegue mantê-las separadas e direcionar cada moção para uma via específica, a ela adequada.

Nesta citação, Freud retoma este que é um problema recorrente em sua obra, a questão da bissexualidade psíquica. Essa ideia, muito presente nas discussões do final do século XIX, chegou a Freud originalmente a partir de Fliess e terminou por ser essencial para a concepção freudiana da sexualidade (COUTINHO JORGE, 2005). De fato, a bissexualidade configura “a possibilidade de nomeação, por Freud, das incidências produzidas pela perda originária do objeto do desejo sobre a sexualidade humana” (COUTINHO JORGE, 2005, p. 30). Se Fliess concentra-se numa constituição biológica bissexual, Freud destaca a bissexualidade psicológica, que consistiria na oposição entre heterossexualidade e homossexualidade na escolha objetal de cada sujeito.

Stoller, em contraste com Freud e influenciado pelos debates levantados por Horney e Jones, irá propor a ideia de uma feminilidade primária em ambos os sexos. O autor retomará o conceito de desidentificação, de Greenson, que o explica como um processo fundamental na separação da criança de uma fusão simbiótica primária com a mãe, universal no desenvolvimento humano, que resultaria, em ambos os sexos, em uma primeira identificação feminina (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018). Esse conceito é proposto a partir da análise de um caso de um garoto com “problemas de gênero” – ele gostava de se vestir com roupas femininas e brincar de boneca. A resolução da desidentificação, para os meninos, seria uma adequada

identificação com o pai, ou algum substituto homem. O tratamento proposto para o menino que se travestia consiste, como não poderia deixar de ser no contexto da psicologia do ego americana da época, na forma de condução e desenlace de uma análise que o ensino laciano tanto criticou: uma identificação do ego do analisando com o ego mais adequado (ou mais forte) do analista. Haveria, por conseguinte, para estes autores, uma protofeminilidade que os garotos deveriam superar para atingir a masculinidade, ao passo que, quanto às meninas, elas teriam o caminho facilitado no que concerne a sua assunção do gênero feminino; hipótese contrária, portanto, ao entendimento de Freud.

Stoller irá propor, seguindo Money, que essa feminilidade primária advém não de uma relação conflituosa com o outro, mas do mecanismo etológico de *imprinting*, que asseguraria as bases da identificação de gênero em ambos os sexos (PERSON; OVESEY, 1983). O núcleo de identidade de gênero derivaria, para Stoller, da designação sexual e da criação, sendo ele próprio desprovido de conflito e praticamente imutável, ao passo que a identidade de gênero (ou o papel de gênero) representaria uma conquista psicológica imersa em conflito. É em torno da identidade de gênero nuclear que Stoller acredita desenvolverem-se a masculinidade e a feminilidade primordiais, englobando um sentido pessoal do sexo, porém não implicando em um papel específico ou em relações objetais (PORCHAT, 2014). Diferencia, portanto, em seu trabalho, o saber relativo a “sou um homem” ou “sou uma mulher” (núcleo da identidade de gênero), daquele expresso por “sou masculino” ou “sou feminina” (identidade de gênero). Quanto a este núcleo, ele derivaria de três fontes interdependentes e que, em casos normais, não podem ser isoladas em seu papel: anatomia e fisiologia genital; as atitudes dos outros (pais, cuidadores, irmãos, parentes) quanto ao papel de gênero da criança e uma força biológica (STOLLER, 1968). As identidades nucleares seriam, nesta perspectiva, estabelecidas metafisicamente como substâncias (PORCHAT, 2014).

A crítica de Stoller a Freud se concentrará, portanto, na pressuposição deste último quanto à superioridade e anterioridade do masculino. Stoller argumentará que a simples observação de que meninas são femininas em uma idade tão remota quanto um ano rebate tal hipótese, ao passo que sustenta sua própria hipótese de um núcleo de identidade de gênero definido por volta desta idade. Argumenta o autor: “assim como com relação aos comportamentos claramente masculinos dos meninos pequenos, pode-se ver evidentemente uma feminilidade gratificante [*gratifying*] e inquestionada [*unquestioned*] em meninas pequenas, frequentemente à época em que começam a falar” (STOLLER, 1968, p. 63, tradução nossa). Nota-se que, paradoxalmente a uma visão supostamente mais equilibrada (e menos

machista) quanto à diferença sexual, Stoller parece cair, assim como Horney e Jones antes dele, em uma posição mais restrita do que Freud quanto à natureza do gênero – que se apresenta para eles como mais óbvia, observável e inequívoca do que a Freud. Além disso, em *Sex and Gender*, para além da ênfase na designação sexual dos pais sobre seus filhos, Stoller (1968) menciona repetidamente o papel das sensações vaginais ou penianas na formação do ego corporal como uma influência relevante, porém não suficiente, na formação do núcleo de identidade de gênero, o que parece revelar uma espécie de biologicismo.

No que diz respeito às conclusões de Stoller sobre a identidade de gênero, Laplanche (2015) argumentará que elas não se sustentam. Em primeiro lugar, porque sua base na noção de simbiose conforme desenvolvida por Margaret Mahler é contestada, ao que se segue que a ideia de que a simbiose é equivalente à identificação também o é. Além disso, uma suposta identificação primária com a mãe não implicaria necessariamente uma identificação com sua feminilidade e não parece admissível que, tal como advoga Stoller, uma desidentificação (Greenson) ou uma separação-indivuação (Mahler) funcionasse em todos os planos, exceto no do gênero. Por fim, os traços ditos masculinos ou femininos aparecem quando a criança começa a se socializar, de modo que, “do recém-nascido, quem dirá que é mais um ser masculino que feminino...?” (LAPLANCHE, 2015, p. 180). Apesar disso, entretanto, admite, em Stoller, alguns méritos: o de apontar a manifestação precoce da identidade de gênero e o de atribuí-la à noção de designação, na qual se vê uma porta aberta para sua própria teoria da sedução generalizada.

Passaremos agora à desconstrução do gênero, levada a cabo por Butler em *Problemas de gênero*, livro em que busca situar o domínio político “nas próprias práticas significantes que criam, regulam e desregulam a identidade.” (BUTLER, 2015, p. 254). Aqui, gostaríamos de fazer notar a relevância da influência desta autora para a obra de Preciado, bem como o importante diálogo realizado por ela com o campo psicanalítico.

Butler ressalta o caráter genealógico de sua crítica, retomando o conceito de genealogia de Foucault, que, por sua vez, o construiu em cima do trabalho de Nietzsche. Esse tipo de investigação a leva a “explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder” (BUTLER, 2015, p. 9), deixando claro que aquilo que se apresenta como origem ou causa é, na realidade, efeito de discursos, práticas e instituições de origem múltipla e difusa. Butler argumentará que “o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza” (BUTLER, 2015, p. 27) de modo que a distinção entre sexo e gênero se

mostra *nula*. São ambos meios discursivos por meio dos quais uma certa “natureza sexuada” ou um “sexo natural” é produzido e estabelecido como anterior à cultura.

Desse modo, para Butler, o “núcleo de identidade de gênero” proposto por Stoller é, na realidade, uma aparência substantiva produzida segundo linhas de coerências estabelecidas culturalmente. O gênero é uma obra, um feito sem sujeito preexistente. Como “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero” (BUTLER, 2015, p. 56), essa identidade é um efeito performativo destas expressões. O gênero, portanto, é “performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é” (BUTLER, 2015, p. 56).

Sua crítica esbarra não apenas na psicanálise, mas também na antropologia estrutural que viria a influenciá-la a partir da leitura lacaniana de Lévi-Strauss. A autora argumenta contra a distinção estruturalista natureza/cultura como esteio à distinção sexo/gênero: o sexo estaria para a natureza assim como o gênero estaria para a cultura. Essa visão suporia que o sexo vem antes da lei. Entretanto, o próprio conceito de sexo, enquanto matéria ou instrumento de significação, “é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas” (BUTLER, 2015, p. 74).

A construção e manutenção dessa distinção é resultado da operação de uma política sexual que se oculta por trás da produção discursiva de uma suposta natureza que serviria de base para a cultura. Butler (2015) destaca que as distinções centrais da antropologia estrutural parecem desmoronar uma vez que a designação mesma do sexo é política e ele se mostra desde sempre fabricado. Dessa forma, encontrar o mecanismo de construção do gênero pretenderia estabelecer seu status não natural e não necessário bem como a universalidade cultural da opressão.

O estruturalismo refere-se à Lei como uma estrutura universal que regula a troca em todos os sistemas de parentesco. O objeto da troca que consolida e diferencia as relações de parentesco, distribuindo identidades aos homens, conforme vimos acima com Rubin, não é outro senão as mulheres, para as quais, entretanto, a identidade é negada. Para Lévi-Strauss, a identidade masculina se estabelece por um ato de diferenciação entre os clãs, ato este que aponta, segundo Butler, para uma “diferença” hegeliana, a qual ao mesmo tempo separa e une. A autora ainda ressalta o fato de que as relações entre os clãs masculinos são baseadas em um desejo “homossocial”, uma sexualidade recalcada que “concerne aos laços entre os homens, mas se dá por intermédio da troca e da distribuição heterossexual das mulheres” (BUTLER, 2015, p. 80).

Nesse contexto, a proibição do incesto é “o *locus* da economia de parentesco que proíbe a endogamia” (BUTLER, 2015, p. 82). O tabu contra o incesto e sua contraparte representada pelas fantasias incestuosas são, para Lévi-Strauss, verdades culturais universais. Butler questiona, contudo, a ausência de qualquer explicação para as presunções naturalizantes relativas à heterossexualidade e à agência sexual masculina. Lacan apropria-se da antropologia estrutural, sobretudo no que se refere à proibição do incesto e à regra da exogamia na reprodução cultural (BUTLER, 2015).

A cultura, em Lacan, retoma Butler, é entendida como “um conjunto de estruturas e significações linguísticas” (BUTLER, 2015, p. 83). Segundo o trabalho do psicanalista, a condição de emergência da fala e de fundação do sujeito é a perda do gozo original por meio do recalçamento primário. O sujeito, então, não fala senão para “deslocar o desejo pelas substituições metonímicas desse prazer irrecuperável” (BUTLER, 2015, p. 84).

Butler ressalta que “ser” o falo, a condição que Lacan relega à mulher, envolve também apresentar-se como esse significante, refletindo seu poder, significando-o “mediante a condição de ‘ser’ o seu Outro, sua ausência, sua falta, a confirmação dialética de sua identidade” (BUTLER, 2015, p. 86). A autora retoma a dialética hegeliana entre o senhor e o escravo relacionando-a à interdependência entre essas duas posições, ressaltando, sobretudo, a “inesperada dependência do senhor em relação ao escravo para estabelecer sua própria identidade, mediante reflexão” (BUTLER, 2015, p. 86). Tanto “ser” quanto “ter” o Falo, divisão e troca estabelecidas pelo Simbólico (a Lei paterna), levam a fracassos, pois, de um lado, a mulher jamais pode refletir plenamente a Lei e, de outro, o pênis não lhe é equivalente, não pode simbolizar essa Lei, plenamente.

Lacan insere a ideia da mascarada para explicar o modo como as mulheres parecem ser o Falo (LACAN, 1998). Isso leva Butler (2015) a estabelecer duas consequências opostas para tal raciocínio: por um lado, se o “ser” do Falo é uma mascarada, isso reduziria todo ser à aparência, e evidenciaria o estabelecimento performativo de uma ontologia sexual; de outro, a mascarada poderia sugerir que haveria algo, algum “ser”, uma certa feminilidade ontológica, anterior à mascarada e não regulamentada pelo significante fálico. A autora argumenta que a mascarada é parte da incorporação, característica da melancolia. Ela envolve inscrever e utilizar uma identificação melancólica no corpo: “é a significação do corpo no molde do Outro que foi recusado.” (BUTLER, 2015, p. 94).

Passando por Joan Riviere, para quem a feminilidade seria assumida pela mulher que deseja a masculinidade, mas que teme as consequências retaliadoras de assumir tal aparência

de masculinidade, Butler chega a Stephen Heath para quem, retomando o trabalho dela, a feminilidade autêntica é o próprio mimetismo, é a própria mascarada (HEATH citado por BUTLER, 2015, p. 100, destaque da autora). Se a libido é somente masculina, a feminilidade seria a negação dessa libido, seria uma “máscara que domina/resolve uma identificação masculina” (BUTLER, 2015, p. 100).

A ideia da libido como masculina implica que é daí que brota toda sexualidade possível. Contudo, essa presunção da libido como primariamente masculina ou a bissexualidade como primária “não explica a construção dessas várias ‘primazias’” (BUTLER, 2015, p. 101). Para Butler (2015, p. 102), a bissexualidade que é postulada como fundação psíquica, como, de certo modo, pré-discursiva ou anterior à cultura, é, na realidade, “uma produção discursiva que afirma ser anterior a todo discurso, levada a efeito mediante práticas excludentes compulsórias e geradoras de uma heterossexualidade normativa”. Entretanto, como sugere Jacqueline Rose, “para Lacan (...) não há realidade pré-discursiva (...) e não há feminino fora da linguagem.” (ROSE, p. 85 citada por BUTLER, 2015, p. 103). Toda identificação, então, está fadada ao fracasso pela incomensurabilidade entre o simbólico e o real, “incomensurabilidade que expõe a ‘identificação’ e o drama de ‘ser’ e de ‘ter’ o Falo como invariavelmente fantasístico.” (BUTLER, 2015, p. 103).

Butler parece enxergar, na impossibilidade apontada por Lacan do pré-discursivo, uma certa crítica que conceberia a Lei como tanto proibitiva como generativa. Resta, na obra lacaniana, entretanto, para a autora, uma espécie de romantização ou idealização religiosa do fracasso necessário à injunção de tornar-se sexuado nos termos do simbólico. Isso a leva a compreender a teoria lacaniana como uma “moral do escravo”, em uma referência a Nietzsche. Entretanto, conforme aponta Foucault, a própria construção da lei jurídica é efeito do poder produtivo ou, nos termos de Nietzsche, Deus é criado pela própria vontade de poder (BUTLER, 2015).

Butler dirá, ainda, que a identificação de gênero é caracterizada por ser melancólica. Para explicar esse ponto de vista, a autora retomará reflexões freudianas contidas tanto em *Luto e melancolia* (FREUD, 2010b) quanto em *O eu e o isso* (FREUD, 2011). Freud isolará o mecanismo da melancolia e o caracterizará como essencial para a formação do eu. Entretanto, o autor apenas menciona indiretamente seu papel central na identificação de gênero (BUTLER, 2015). O processo melancólico pode ser caracterizado como uma internalização dos amores perdidos, que só podem ser superados mediante um ato específico de identificação que os acolhe na própria estrutura do eu. Butler (2015) destaca que esse processo é pertinente à

formação do gênero, uma vez que decorre do tabu do incesto a perda de um objeto de amor da qual o eu só se recupera por meio de sua internalização.

Entretanto, um tabu anterior ao tabu do incesto, segundo Butler, que é também relevante nesse processo melancólico de identificação, é o tabu contra a homossexualidade. Ainda que Freud coloque a bissexualidade como uma disposição primária, ele implicitamente nega a existência de um amor homossexual anterior ao amor heterossexual do menino pela mãe. A autora aponta que, “para Freud, *a bissexualidade é a coincidência de dois desejos heterossexuais no interior de um só psiquismo.*” (BUTLER, 2015, p. 112, destaque da autora). Disso resulta que a homossexualidade não estaria contemplada na hipótese da bissexualidade primária.

Freud desenvolverá sua conceituação sobre o processo melancólico de internalização das perdas na estrutura do eu e concluirá que essas perdas internalizadas formarão um agente de escrutínio moral (ideal do eu), que deslocará a raiva e a culpa, sentidas originalmente em direção ao objeto, para o próprio eu. O ideal do eu, portanto, segundo a leitura butleriana de Freud, “atua para consolidar identidades de gênero por meio da reorientação e sublimação apropriadas do desejo” (BUTLER, 2015, p. 115). O sexo do objeto proibido será internalizado como proibição, e isso forma a identificação de gênero.

Butler seguirá argumentando, que as supostas “predisposições” não são, na realidade, fatos primários, mas efeitos produzidos por uma lei cultural. Se o tabu contra a homossexualidade precede o tabu contra o incesto, as “predisposições” heterossexuais, que são condições de existência do complexo de Édipo, são produzidas e ao mesmo tempo elididas por aquele tabu. Retomando a crítica de Foucault à hipótese repressiva, Butler (2015, p. 119) afirma que a lei deve ser entendida aqui – e em toda parte, acrescenta – “como uma prática discursiva produtora ou generativa”.

A autora passará, então, a questionar as possibilidades subversivas que surgiriam a partir das discussões psicanalíticas. Butler aceita o caráter fantasístico da identidade, porém não vê razão para supor que a lei que fixa os termos da fantasia é imutável e a-histórica. Destaca que a possibilidade de múltiplas, ainda que coexistentes, identificações, não apenas contesta a fixidez das posições masculina e feminina em relação à lei paterna, mas também sugere que “a” lei pode não ser determinante, ou não possuir uma singularidade.

Por fim, Butler questionará se o tabu do incesto está sujeito à crítica foucaultiana da hipótese repressiva. Para tanto, ela dialoga com Gayle Rubin e destaca que a análise foucaultiana de possibilidades produtivas da lei proibitiva apoia-se nas formulações acerca da

sublimação, contidas tanto em *O mal-estar na cultura* de Freud (2010a), quanto na reinterpretação realizada por Marcuse em *Eros e civilização* (MARCUSE, 1972). “Tanto Freud como Marcuse identificam os efeitos produtivos da sublimação, argumentando que os artefatos e instituições culturais são efeitos do Eros sublimado.” (BUTLER, 2015, p. 130–131). Foucault, entretanto, defende o poder como produtivo, sem a necessidade de pressupor um desejo original. O tabu do incesto, desse modo, não reprimiria uma predisposição, mas criaria a própria distinção entre predisposições primárias e secundárias de modo a reproduzir uma distinção entre o legítimo (heterossexualidade) e o ilegítimo (homossexualidade).

Para Rubin, conforme já vimos, o tabu do incesto cria a divisão do universo da escolha sexual, rachado entre o permitido e o proibido. Desse modo, o tabu do incesto enquanto paradigma da lei repressiva produz não apenas uma heterossexualidade sancionada, mas também uma homossexualidade transgressora. Rubin, entretanto, concebe uma certa sexualidade ilimitada pré-edipiana, que é culturalmente comandada em função da heterossexualidade (BUTLER, 2015). Dessa forma, a destruição do caráter compulsório da heterossexualidade, para Rubin, implicaria o colapso do próprio gênero.

Entretanto, Foucault argumenta que tanto o desejo quanto seu recalçamento funcionam como oportunidades de consolidação de estruturas jurídicas. Ou seja, a “lei” estruturalista pode ser concebida como uma formação de poder produtora do desejo que supostamente reprime. A dita universalidade da lei, aponta Butler, pode referir-se tão somente à sua operação enquanto estrutura dominante no interior da qual ocorrem as relações sociais. A construção de um “fora” da lei simbólica, por exemplo, uma possível bissexualidade primária, já estaria, de fato, completamente “dentro” dela, ainda que excluído da cultura dominante.

Concluindo, Butler ressaltará que o sujeito, ainda que seja consequência dos discursos que o constituem, não é determinado pelas regras de inteligibilidade, uma vez que a significação “*não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição* que tanto se oculta quanto impõe suas regras, precisamente por meio da produção de efeitos substancializantes” (BUTLER, 2015, p. 250, destaque da autora). Nesse sentido, qualquer ação deve se situar nas possibilidades de variação dessa repetição, de modo que é apenas dentro dessas práticas de significação que uma *subversão da identidade* se torna possível.

3. CORPO EM PRECIADO

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo.

Spinoza¹⁸

*Je dis, pour lui refaire son anatomie.
L'homme est malade parce qu'il est mal construit.
Il faut se décider à le mettre à nu pour lui gratter
cet animalcule qui le démange mortellement,*

*dieu,
et avec dieu
ses organes.*

Artaud¹⁹

Preciado finalizará seu *Testo Junkie* (2018) com a seguinte anedota: certa vez, perguntou a um mestre religioso o que era a filosofia e como poderia saber um dia se estava filosofando. Teve sua resposta no formato da fábula que contava a história de um jovem aspirante à filosofia que, acompanhado de seu mestre, subiu uma montanha. O mestre havia prometido ao discípulo que, ao chegar ao topo da sinuosa montanha, a possibilidade de entendimento se abriria para ele, junto da “oportunidade de começar a tarefa da filosofia” (PRECIADO, 2018, p. 440). Os dois caminharam por horas e, quando estavam prestes a atingir o cume, o mestre sacou uma faca voadora e a lançou no ar. Com um único talho, a faca retornou para cortar a cabeça do mestre.

O sangue salpica a cara do discípulo, que observa a cena, estupefato: a cabeça limpidamente seccionada, os olhos despertos, rola por uma das ladeiras da montanha, enquanto o corpo, com os braços ainda agitados, desliza pelo outro lado até o precipício. Sem sequer ter tempo para agir, o discípulo se pergunta se deve correr por

¹⁸ Spinoza (2022, p. 101).

¹⁹ No original: “Eu digo para refazer sua anatomia. / O homem está doente porque ele é mal construído. / É preciso decidir-se a colocá-lo a nu para lhe coçar [raspar] / esse animalzinho que lhe coça mortalmente, / deus / e com deus / seus órgãos”. Tradução nossa. Artaud (2019, p. 37).

um lado da montanha para recolher a cabeça ou pelo outro, para recolher o corpo. *Autoseccionar-se a cabeça. Colocar à distância de si seu próprio corpo. Fazer a experiência da separação* (PRECIADO, 2018, p. 440, destaque nosso).

Se, no Ocidente, dá-se preferência para o filósofo como a cabeça pensante – com o corpo sendo deixado de lado –, a fábula coloca a segunda possibilidade como igualmente válida: “forçar o corpo a produzir o texto” (PRECIADO, 2018, p. 441). Entretanto, trata-se de dois caminhos irreconciliáveis. A filosofia seria desafiada a correr atrás, seja do corpo, seja da cabeça. Preciado propõe, todavia, que a filosofia pode também residir não tanto nessa escolha, mas no próprio ato de decapitação realizado pelo mestre. “Ao começar este livro administrando-me testosterona (...) eu quis me decapitar, cortar minha cabeça modelada por um programa cultural de gênero”. Sua filosofia é, então, “a marca deixada por este corte” (PRECIADO, 2018, p. 441).

Conclui-se que a concepção de corpo contida em Preciado não subscreve um dualismo da substância cartesiano. No entanto, há aí uma dualidade: a filosofia, para o autor, é o próprio corte. Mas um corte é justamente aquilo que separa um e outro. Esta mesma dualidade se apresenta na alternância, neste livro, entre capítulos com uma escrita acadêmica tradicional, em que a argumentação, ainda que inovadora em algum sentido, segue uma tradição lógica-filosófica e capítulos em que a escritura se faz com o corpo e com as vivências do autor, nos quais perscrutamos a vida sexual, emocional e íntima de Preciado. De todo modo, o autor apresenta seu *Testo Junkie* como “um protocolo de intoxicação voluntária à base de testosterona a respeito do corpo e dos afetos de B. P. Um ensaio corporal (...)” (PRECIADO, 2018, p. 13). Neste livro, o autor define em detalhes o que chama de regime farmacopornográfico, noção a que se refere repetidas vezes em seu relatório para a academia de psicanalistas.

O regime farmacopornográfico é um neologismo que se refere ao regime pós-industrial, global e midiático que surge, segundo Preciado, a partir da Segunda Guerra Mundial e envolve processos de governo biomolecular e semiótico-técnico da subjetividade sexual. Trata-se de uma ferramenta conceitual para analisar filosoficamente a “gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade”, para realizar “uma análise somatopolítica da economia mundial” (PRECIADO, 2018, p. 26). O novo capitalismo “quente, psicotrópico e punk” (PRECIADO, 2018, p. 36) é fruto de transformações nas formas de governo biopolítico, que impõe “dispositivos microprotéticos de controle da subjetividade por meio de novos protocolos técnicos biomoleculares e multimídia” (PRECIADO, 2018, p. 36). Os dois paradigmas dessa transformação seriam a invenção e adoção da pílula contraceptiva e a Playboy. No entanto, estão relacionadas a tais transformações todas as modificações que a descoberta do hormônio,

o desenvolvimento farmacêutico – associado ao desenvolvimento de técnicas psicotrópicas de gestão da subjetividade –, o desenvolvimento de pesquisas científicas acerca do sexo e da sexualidade, bem como as transformações em relação às regulações legais e econômicas da pornografia e da prostituição.

De um lado, portanto, a noção de fármaco – do grego φάρμακον (*phármakon*) – e, do outro, a de pornografia – do grego πορνογράφος (*pornográphos*), construído a partir da junção de πόρνη (prostituta) e de -γράφος (relativo a escrita/escritor). O φάρμακον é um termo especialmente ambíguo, o qual pode significar tanto um remédio quanto um veneno. Preciado se baseia aqui na leitura feita por Derrida do Fedro de Platão.

Esse *phármakon*, essa "medicina", esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência (...). O *phármakon* seria uma substância, com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito à sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a como a própria anti-substância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo (DERRIDA, 2005).

Sócrates, no texto de Platão, faz uma equivalência da escritura ao φάρμακον, e Derrida irá explorar essa equivalência. Preciado, por sua vez, fará remeter a hegemonia farmacopornográfica ao advento de certas ficções somáticas, que remetem até mesmo à perseguição às bruxas na Idade Média, que é entendida como “uma guerra dos saberes especializados contra os saberes não profissionalizados de uma multidão” (PRECIADO, 2018, p. 165). Essas ficções somáticas ficam bem explícitas na invenção dos hormônios sexuais. O hormônio é interpretado, pela comunidade científica, como um sistema de transmissão de informação – um mensageiro químico independente do sistema nervoso, que se transmite pela corrente sanguínea. Ele estabelece o “paradigma do sexo sem fio” (PRECIADO, 2018, p. 171).

A invenção do hormônio vai representar, então, para o autor, uma quebra epistemológica tanto com o modelo moderno mecânico do corpo humano, quanto com o modelo freudiano do inconsciente sexual. O biopoder vem para o interior do corpo e o espaço do corpo é ampliado para ser concebido como um sistema de comunicação. Nessa conjuntura, a endocrinologia poderia ser lida como uma biologização da teoria da informação. O corpo é, então, um *efeito material dos intercâmbios semiótico-técnicos*. O hormônio não é apenas uma molécula, portanto, mas um φάρμακον; são “entidades biopolíticas que podem ser legalmente inseridas em um corpo humano de forma intencional e deliberada” (PRECIADO, 2018, p. 180).

A famosa pílula contraceptiva, para o autor, detém o *status* de panóptico ingerível de raízes disciplinares e coloniais. Ela força mesmo o autor a estender a noção de performatividade de gênero de Judith Butler “para além da imitação teatral e da ‘força performativa’ linguística até a noção de *living mimicry*, a imitação técnica da própria materialidade do ser vivo” (PRECIADO, 2018, p. 205). Ela funciona enquanto uma ficção somática e política que controla o gênero e a raça, sendo associada a certos ideais eugênicos.

A pílula insere ainda um método tecnológico de *biodrag* por meio da mímica – a imitação de um ciclo fisiológico considerado normal para um corpo feminino. A performatividade, cuja concepção poderia ser por construcionista demais, torna-se, em Preciado, *performatividade biotecnológica* (LEOPOLDO, 2020), trazendo à baila, portanto, um certo materialismo que parecia distante das análises de Butler em *Problemas de Gênero*. Note-se que, todavia, Butler respondeu às críticas de que teria ignorado por demais o corpo em sua materialidade em *Bodies that matter* (BUTLER, 1993).

Já o papel da testosterona sintética envolve produzir a própria masculinidade que supostamente suplementaria. Trata-se de uma terapia de substituição hormonal utilizada sobretudo em homens cis. Ela visaria produzir os significantes sexopolíticos públicos dominantes da divergência de gênero na sociedade: pelo facial/corporal e voz grossa, por exemplo. Tudo isso denuncia o “caráter radicalmente tecnoconstruído, inegavelmente múltiplo, maleável e mutável dos corpos e prazeres” (PRECIADO, 2018, p. 245).

Já a pornografia é pensada como um “dispositivo masturbatório virtual” (PRECIADO, 2018, p. 281) ou como imagem corporalizada (*embodied image*). A pornografia enquanto imagem se incorpora e capta o corpo – tem o poder de estimular os mecanismos corporais responsáveis pela produção de prazer. Relaciona-se também ao espetáculo – à transformação da sexualidade em virtualidade, em informação digital. Transforma o privado em público; publiciza o privado e transforma tal representação pública em capital.

Preciado associa a pornografia ainda à indústria cultural. Tanto a pornografia quanto a prostituição seriam “dois âmbitos performativos da indústria do espetáculo, relegados ao ostracismo e à ilegalidade durante os séculos XIX e XX” (PRECIADO, 2018, p. 283). A pornografia estaria para a indústria cultural assim como o tráfico ilegal de drogas está para a indústria farmacêutica. Apesar de seu status *underground*, ela revela a *verdade da indústria cultural* – que seria de fato o paradigma de toda indústria cultural. Na pornografia, o próprio sexo é performance, sua representação captura o “efeito de um sistema de representação” (PRECIADO, 2018, p. 284).

A pornografia envolve um processo de dessubjetivação tanto do expectador quanto daquele cujo potencial de gozo é submetido ao espetáculo. Liga-se aí a ejaculação à morte. A pornografia revelaria, portanto, a verdade performativa da sexualidade. Toda sexualidade não seria senão performance, “prática pública de uma repetição regulada, uma encenação, bem como um mecanismo involuntário de conexão ao circuito global de excitação-frustração-excitação” (PRECIADO, 2018, p. 286). Não podemos deixar de notar a semelhança entre essa concepção de sexualidade com a noção psicanalítica de fantasia como estruturante da relação do sujeito com o objeto causa de desejo.

Para Preciado (2018, p. 289), o domínio do sexo não é o do corpo individual e privado, mas existe “no próprio centro da produção e da economia política farmacopornográfica.” Para o autor, trabalho é sexo e sexo é trabalho. Assim, o processo de *pornificação do trabalho* – conceito que Preciado prefere, no lugar da *feminização do trabalho* dos teóricos pós-fordistas – é o nome da captura do sexo e da sexualidade pela economia. Trata-se da extração de “mais-valia farmacopornográfica de corpos racializados e pauperizados” (PRECIADO, 2018, p. 301). Hoje, o poder se estende ao sexo e ao gênero, que funcionam como sistemas semióticos tecnoencarnados (a referência é Haraway). Assim como a informação, portanto, eles desafiam a propriedade – “*compartilhar* parece multiplicar o desejo, o sexo, o gênero” (PRECIADO, 2018, p. 293, destaque do autor). Quando o sexo e o desejo são convertidos em informação, o capital tende ao controle e à produção do próprio corpo desejante por meio da posse da produção dos modelos reguladores da subjetividade. É essa “política do *copyright* que supervisiona a sexualização da produção e a conversão da vida em informação”, que Preciado (2018, p. 294) denomina de *farmacopornopolítica*.

O capital se interessa pela capacidade dos corpos dotados de subjetividade política de sentir e provocar prazer. Todavia, “o objetivo não é a produção de prazer, mas o controle da subjetividade política por meio da gestão do circuito de excitação-frustração” (PRECIADO, 2018, p. 318-319). O que se produz, como no pornô ou no trabalho sexual, é uma satisfação frustrante. A divisão do trabalho agora é entre as subjetividades *pan-ejaculantes* (do homem branco cis heterossexual) e “uma multidão de subjetividades que desempenham a função de próteses masturbatórias” (PRECIADO, 2018, p. 319). Este último seria o novo proletariado farmacopornográfico, que surge também como uma nova forma de sujeito político.

A referência à noção de ciborgue como a condição tecno-orgânica da subjetividade deste capitalismo tardio é retomada por Preciado para se remeter às novas formas de controle político do corpo. Ciborgue é a ficção política invocada por Donna Haraway para dar conta do corpo

humano moderno. Ele é “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” (HARAWAY, 2009, p. 36). O ciborgue seria a ontologia do humano a partir do século XX e, enquanto tal, determinaria sua política. “A máquina coincide conosco, com nossos processos; ela é um aspecto de nossa corporificação” (HARAWAY, 2009, p. 97). Haraway preferirá, no contexto do feminismo, a ideia de ser um ciborgue do que a de ser uma deusa, o que significa que ela fará um contraponto a um certo feminismo cuja visão seria aquela de um retorno a uma feminilidade originária, natural, ligada à terra e avessa à tecnologia. Tratar-se-ia mais de “abraçar a habilidosa tarefa de reconstruir as fronteiras da vida cotidiana, em conexão parcial com os outros, em comunicação com todas as nossas partes” (HARAWAY, 2009, p. 99).

Destaca-se ainda, neste novo regime farmacopornográfico, o funcionamento da ciência como “aparato discursivo-material da produção físico-corpórea” a partir de sua “autoridade material” (PRECIADO, 2018, p. 37). Assim,

a sociedade contemporânea é habitada por subjetividades toxicopornográficas que se definem pela substância (ou substâncias) que abastece seu metabolismo, pelas próteses cibernéticas e vários tipos de desejos farmacopornográficos que orientam as ações dos sujeitos e por meio dos quais eles se transformam em agentes (PRECIADO, 2018, p. 37-38).

Por fim, Preciado acredita que, no que se refere ao corpo – e a seu *status* natural – trata-se, sobretudo, de explicitar os processos culturais, políticos e tecnológicos por meio dos quais ele assim se define. Não busca, portanto, desvendar a verdade do sexo, que não dependeria de uma revelação, mas de “*sexdesign*” (PRECIADO, 2018, p. 38), ou seja, de produção: invenção e reprodução de sujeitos.

Baseando-se em autores que analisam o processo produtivo do pós-fordismo, como Hardt e Negri (2004), Preciado encontra um limite em sua concepção que coloca no lugar da matéria-prima do capitalismo atual o saber, a informação, a comunicação e as relações sociais. O autor elabora a hipótese, a partir de suas observações acerca do regime farmacopornográfico, de que as matérias-primas desse novo processo produtivo “são a excitação, a ereção, a ejaculação, o prazer e o sentimento de autossatisfação, controle onipotente e total destruição” (PRECIADO, 2018, p. 42). O corpo sexual, unido à gestão farmacopornográfica da subjetividade, se coloca como recurso principal do capitalismo pós-fordista. “O sexo é o corolário do capitalismo e da guerra, o espelho da produção” (PRECIADO, 2018, p. 42). Esta nova era da economia se impõe não tanto como uma supremacia quantitativa – ainda que o

mercado ciberpornô e a indústria do sexo movimentem uma quantidade expressiva de dinheiro – senão pelo fato de que ela se torna um modelo para outras formas de produção.

3.1 O CORPO ENTRE *POTENTIA GAUDENDI* E *SOMATHÈQUE*

Potentia gaudendi é anunciado por Preciado como um novo conceito filosófico que toma, no regime farmacopornográfico, o lugar equivalente ao do conceito de força de trabalho na economia clássica. A *força orgásmica*, como também é chamado, é “a potência (presencial ou virtual) de excitação (total) de um corpo” (PRECIADO, 2018, p. 44). Essa noção remonta a Spinoza e seu conceito de “poder de agir ou força de existir”, baseada na noção grega de *δυναμις* [*dynamis*]. Na metafísica de Aristóteles (2002), a potência (*δυναμις*) se opõe ao ato (*ενέργεια* [*energeia*]), e ambos, potência e ato, configuram formas do ser.

A leitura espinozana de Preciado relaciona-se às de Althusser, Deleuze, Guattari e Negri (MÜNCHOW, 2021), autores que utilizaram Espinosa para ler Marx, apropriando-se de seus conceitos para propor uma análise do capitalismo contemporâneo. Relaciona-se, portanto, a uma certa tendência anti-humanista, que pretende romper com discursos que situam o “Homem” como um ser à parte. Nesse aspecto, as análises de Haraway acerca do apagamento de fronteiras definidas entre animal, homem e máquina, que influenciam o pensamento de Preciado, são, por sua vez, também relacionadas à filosofia de Spinoza.

A noção de *potentia gaudendi*, portanto, se relaciona ao conceito de potência na filosofia de Espinosa, que deve, por sua vez, ser diferenciada da teoria do desejo. Se o desejo passa a significar as operações e significações da psique humana (CHAUÍ, 2011), a noção de potência, central em Spinoza, e que aparece sob diversas formas em sua obra, congrega “tudo o que está relacionado à existência, ao esforço contínuo de preservação de si (*conatus*), às afecções sofridas e ao agir” (SPINOZA, 2014, p. 20 citado por MÜNCHOW, 2021, p. 138)²⁰. Para Spinoza (2022), “o esforço para se conservar é a própria essência de uma coisa”. O filósofo propõe, portanto, que cada coisa singular se esforça “por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2022, p. 105) e que nada poderia ter em si algo que retirasse sua própria existência.

De fato, Spinoza pode nos ajudar a entender a proposta política de Preciado. Para Spinoza, mente e corpo não estão em uma relação de causa e efeito cartesiana, mas sim de paralelismo enquanto expressões modais de uma mesma substância. “O objeto da ideia que

²⁰ A citação na realidade é da pena de J. Guinsberg e Newton Cunha em edição da *Ética de Spinoza* publicada pela EDUSP em 2014.

constitui a mente humana é o corpo” (SPINOZA, 2022, p. 61). Nesse contexto, o mundo exterior pode agir enquanto causa do aumento ou da diminuição da potência do *conatus*. Para Spinoza, uma ação consistiria em “apropriar-se de todas as causas exteriores que aumentam o poder do *conatus*” (PEIXOTO JUNIOR, 2009, p. 372). Ora, não é exatamente isso que Preciado fará ao experimentar em seu próprio corpo (autocobaia), por si mesmo, os efeitos da testosterona? Ele transforma o que era uma causa inadequada – nos termos de Spinoza, responsável por uma diminuição da potência de agir – em causa adequada, aquela que aumenta a potência do *conatus*. Isso parece, de fato, resumir a posição política de Preciado quando ele convoca os dissidentes a apropriarem-se das tecnologias de produção e controle dos corpos. É a própria multidão de anormais que consiste em uma “*puissance politique*” (potência política) para Preciado (2008, p. 275). Ela se produz por sua capacidade de realizar um giro perspectivo a partir do qual “tornam instrumento aquilo que até então tinha servido para construí-los como objeto” (MÜNCHOW, 2021, p. 139).

Spinoza pretende explicar a especificidade do corpo humano não em relação a uma mente superior, mas a partir de sua própria essência de corpo extenso. Entra em questão aí a ideia de que o corpo humano é mais complexo que outros corpos, uma vez que é composto de outros corpos simples e compostos. Cada corpo, todavia, “se define pelo conjunto de relações que ele mantém com outros corpos” (PEIXOTO JUNIOR, 2009, p. 382) e deve ser pensado como um sistema de relações que implica um meio, um mundo, poder-se-ia, dizer, sem o qual não se pode defini-lo. O que caracterizaria o corpo humano, então, seria “sua imensa capacidade de afetar e de ser afetado pelos corpos exteriores de modo diverso e variado em qualidade e quantidade” (PEIXOTO JUNIOR, 2009, p. 383). O desafio espinozano, então, seria de “compreender a potência de seu corpo exercendo-a” (PEIXOTO JÚNIOR, 2009, p. 384). Acreditamos que Preciado compra esse desafio em seu próprio corpo, conforme parece demonstrá-lo seu trabalho teórico.

De volta à ideia de *potentia gaudendi*, Preciado define esta potencialidade como *indeterminada*, ou seja, além dos binários masculino/feminino; humano/animal; vivo/inanimado; heterossexual/homossexual. Além disso, não conhece as fronteiras entre sujeito e objeto e não privilegia um órgão sobre o outro. Trata-se da “soma da potencialidade de excitação inerente a cada molécula material” (PRECIADO, 2018, p. 45), que não busca sua resolução imediata, mas sim a sua própria extensão. Reúne “todas as forças somáticas e psíquicas” (PRECIADO, 2018, p. 45).

Ao trazer de Spinoza a noção de potência de agir ou força de existir, Preciado se coloca em uma tradição que não separa metafisicamente o em-si e o para-si, pensando, ao contrário, como o corpo, os sentimentos, o desejo e as paixões são atravessados por aquilo que lhes ultrapassa – a história do planeta, o sistema econômico, as tecnologias etc. Para Münchow (2021), a própria genealogia do conceito de *potentia gaudendi*, que Preciado localiza no δύνναμις (*dynamis*) grego, impediria que se o lesse tanto a partir do conceito de *conatus*, quanto a partir de uma certa noção de pulsão.

O *conatus*, que se relacionaria a uma certa compreensão moderna do desejo – que se teria desconectado da totalidade da Natureza –, remeteria a um esforço homeostático, conforme Damásio explica em uma leitura biológica de Spinoza. Esse esforço homeostático teria como objetivo produzir um estado que se identificaria subjetivamente com o “bem-estar”. Ele diz respeito à autopreservação e à manutenção da integridade do corpo. Seria um agregado de disposições que levariam “à procura da sobrevivência e do bem-estar” e cujas atividades variadas estariam “representadas no cérebro por sinais químicos e neurais” (DAMÁSIO, 2004 [s.n.]).

Todavia, para a noção de *potentia gaudendi* como potência de agir, Preciado não tomará os órgãos como lugares biológicos definidos ou como instintos naturais, mas como efeitos de tecnologias bioquímicas e semióticas. O corpo como substrato da *potentia gaudendi* é aquilo que atua como “suporte tecnológico de incorporação de tecnologias” (MÜNCHOW, 2021, p. 142), estando no interior dos diversos fluxos econômicos e políticos que visam à produção de mais-valia a partir do potencial de gozo do corpo vivo.

A partir de uma certa concepção do desejo, portanto, a noção de *potentia gaudendi* vai além, buscando reconhecer as causas de sua produção num emaranhado de fluxos biotecnológicos e biopolíticos. Preciado acredita ser necessário compensar a noção foucaultiana de biopoder com a *potentia* de Spinoza.

Este conceito vem revelar, para Preciado, o verdadeiro substrato da força de trabalho que o capitalismo, em sua versão farmacopornográfica, denuncia. É aquilo que o capitalismo de nossos tempos tenta pôr para trabalhar em qualquer uma de suas formas. Caracterizada por sua grande maleabilidade e pela impossibilidade de ser armazenada ou possuída, a *potentia gaudendi* não pode ser transformada em propriedade privada. Remete-se mais a “um evento, uma relação, uma prática ou um processo evolucionário” (PRECIADO, 2018, p. 46). Ela pode, todavia, ser transformada em capital.

Seu suporte, ou como coloca o autor, seu “*bioporto*”, é o “corpo pansexual vivo” (PRECIADO, 2018, p. 46, destaque do autor), o qual não se pode reduzir a uma substância pré-

discursiva, nem ser limitado por uma concepção biológica. “Este corpo é uma entidade tecnoviva multiconectada que incorpora tecnologia” (PRECIADO, 2018, p. 46). De novo interessa aqui a concepção de ciborgue de Haraway (1991), que permite definir o corpo como uma rede tecno-orgânica-textual-mítica. Tais corpos tecnológicos não estão “nem-ainda-vivos ou já-mortos” (PRECIADO, 2018, p. 47). Ou seja, a noção mesma de *vida* já não dá conta dos corpos que funcionam como extensões das tecnologias globais de comunicação.

Haraway privilegiará a noção de tecnobiopoder em relação ao biopoder foucautiano, uma vez que não se trata mais de um poder de administrar a vida, mas de um poder sobre “um todo tecnovivo conectado” (PRECIADO, 2018, p. 47), em um circuito de excitação tecnoproduzida. O corpo tem valor não por sua vida, mas pela sua capacidade de “suscitar força orgásmica e, portanto, ser portador de potência de produção de capital sexual” (PRECIADO, 2018, p. 48). Ultrapassando noções antigas de *bios* ou *soma*, Preciado aventa a ideia do *tecnoeros* para caracterizar esta força que se deixa transformar em capital. A farmacopornopolítica enquanto gestão mundial da *potentia gaudendi* incluiria tanto a biopolítica (fazer viver) quanto a necropolítica (fazer morrer).

O sexual, neste contexto, está no centro da gestão política e tecnológica. Diferentemente dos teóricos pós-fordistas, que se interessaram pelo dito “trabalho imaterial”, Preciado (2018, p. 48) se interessa pelo “trabalho sexual como um processo de subjetivação”. O sujeito seria, então, “uma reserva interminável de ejaculação planetária que pode ser transformada em abstração e dados digitais – em capital” (PRECIADO, 2018, pp. 48-49). Não se trata, para o autor, de colocar o mercado como um poder externo expropriador e repressor sobre os instintos individuais. O próprio corpo só conhece sua *potentia gaudendi* quando ela é colocada para trabalhar.

O corpo sexual é, então, um produto da “divisão sexual da carne de acordo com a qual cada órgão é definido pela sua função” (PRECIADO, 2018, p. 49). De fato, a “mentalidade hétero” (*straight mind*), termo utilizado por Wittig (2001) para designar a heterossexualidade como um regime político, “assegura a relação estrutural entre a produção da identidade sexual e a produção de certas partes do corpo (em detrimento de outras) como órgãos reprodutivos” (PRECIADO, 2018, p. 78). Vale ressaltar a importância da extração do ânus dos circuitos de produção e prazer, pois “nem feminino nem masculino, o ânus produz um curto-circuito na divisão dos sexos” (PRECIADO, 2018, p. 79).

Levando em conta as relações de dominação entre capitalista e trabalhador e entre os gêneros, Preciado colocará a feminilidade como “a qualidade da força orgásmica quando pode

ser transformada em mercadoria, em objeto de troca econômica, em trabalho” (PRECIADO, 2018, p. 49). Com base nessa definição, tanto corpos ditos masculinos quanto os femininos podem ocupar este lugar.

É o controle dessa potência orgásmica, então, que define a diferença entre os gêneros e entre as sexualidades. A heterossexualidade, portanto, é uma tecnologia de procriação – um certo regime disciplinar que coloca a força orgásmica coletiva para trabalhar na reprodução da espécie. A concepção de *potentia gaudendi* se relaciona ao conceito de força de trabalho de Marx, que a define não como o trabalho de fato realizado, mas como o potencial e a habilidade para se trabalhar.

Não haveria uma relação ontológica, no entanto, entre anatomia e *potentia gaudendi*. Todo corpo, humano ou animal, real ou virtual, possuiria “esta potencialidade masturbatória (...) o poder de produzir prazer molecular” (PRECIADO, 2018, p. 50). Há, no entanto, uma relação entre a exploração e a pornificação de certos corpos – o corpo racializado do escravizado, das mulheres, das crianças, dos homossexuais. Preciado definirá, então, o sujeito hegemônico como um corpo “farmacopornograficamente suplementado (pelo Viagra, pela cocaína, pela pornografia etc.) e consumidor de serviços sexuais pauperizados (frequentemente exercidos por corpos codificados como femininos, infantis ou racializados)” (PRECIADO, 2018, p. 51).

O corpo, portanto, não seria um espaço pré-discursivo natural, mas seria afetado por “um conjunto de representações que o transformam em sexual e desejável” (PRECIADO, 2018, p. 51). Nesse ponto, dando ênfase para os corpos mais sujeitos à violência, Preciado retomará o conceito de “vida nua” de Walter Benjamin, cujo paradigma seria o corpo do prisioneiro de um campo de concentração, que estaria reduzido à sua existência física, despojado de qualquer cidadania. O autor acrescenta a esse conceito a ideia de “vida farmacopornográfica, ou *tecnovida nua*”, ou então, *corpus (não homo) pornograficus* (referência ao *homo sacer*, de Agamben), para designar um corpo que, despojado de qualquer *status* legal ou político, tem por características apenas “servir como fonte de produção de *potentia gaudendi*” (PRECIADO, 2018, p. 51). Ou seja, de ser objeto da *máxima exploração farmacopornográfica*.

Por fim, para o novo regime farmacopornográfico, é essencial exercer controle técnico sobre a reprodução – controle simultâneo sobre os “fluidos e afetos do corpo” (PRECIADO, 2018, p. 53). Tendo por pilares a indústria farmacêutica e a indústria audiovisual, o biocapitalismo contemporâneo tem como programa “controlar a sexualidade dos corpos

codificados como mulheres e causar a ejaculação dos corpos codificados como homens” (PRECIADO, 2018, p. 54).

Nesse novo contexto, para o autor, não existe desejo sexual sem os suportes técnicos farmacêuticos e midiáticos que possam materializá-los. “Nos campos da biotecnologia e da pornocomunicação, não há objetos a produzir, trata-se de *inventar* um sujeito e produzi-lo em escala global” (PRECIADO, 2018, p. 57, destaque do autor).

Temos condições de observar, portanto, que, para Preciado, a mudança representada pelo advento de um regime farmacopornográfico alterou as relações de controle do corpo – de seu potencial de gozo (uma possível tradução de *potentia gaudendi*). A sociedade disciplinar, conforme foi estudada por Foucault, era caracterizada pela produção de um sujeito entendido como assujeitado, produzido pelas diversas técnicas disciplinares, bem como pelo biopoder com técnicas de gestão populacional da vida. As técnicas de subjetivação, todavia, exerciam seu controle sobre o corpo a partir do exterior – “como um aparato ortoarquitetônico” (PRECIADO, 2018, p. 85). A situação da tecnologia no capitalismo tardio, todavia, se alterou de tal forma que “as tecnologias tomam parte do corpo: diluem-se nele, tornando-se *somatotécnicas*” (PRECIADO, 2018, p. 85, destaque do autor).

Não é mais a arquitetura (por exemplo, o *panóptico*) nem os mecanismos ortopédicos que servem de modelo para a relação corpo-poder; trata-se agora de um controle microprotético do corpo: “testemunhamos progressivamente a miniaturização, internalização e introversão reflexiva (movimento de torção para o interior, para o espaço considerado como íntimo e privado) dos mecanismos de controle e vigilância” (PRECIADO, 2018, p. 86). A tecnologia de controle atual não apenas age sobre o corpo, mas toma a sua forma, se corporifica. “O corpo já não habita os espaços disciplinadores: está habitado por eles” (PRECIADO, 2018, p. 86).

O próprio gênero em Preciado não é pensado nem como ideologia nem como metáfora. Também não é reduzido à performance, como poderíamos supor a partir da influência do trabalho de Butler. O gênero “é uma forma de tecnoecologia política” (PRECIADO, 2018, p. 127). Saber-se homem ou mulher é uma *ficção produzida por tecnologias do corpo*, “técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funcionam como próteses de subjetivação” (PRECIADO, 2018, p. 127). Há uma “programação de gênero” enquanto um modelo neoliberal de produção da subjetividade: corpos individuais, autocompreendidos como propriedades biológicas e privadas, com identidade de gênero e sexualidade fixas. As tecnologias farmacopornográficas teriam como objetivo produzir um corpo que possa dispor de sua *potentia gaudendi* para a produção de capital e para

a reprodução da espécie. *O gênero corporifica o sexo no ciborgue tecnologicamente suplementado.*

O corpo em Preciado, todavia, também é pensado enquanto o corpo da *multidão*. Em oposição à noção de *General Intellect* de teóricos pós-fordistas – que se relacionaria a um potencial de cooperação intelectual como nova plataforma de produção – na era pós-pornô, o autor propõe a ideia de *General Sex* ou *sexo público* para dar conta da noção de *cooperação entre corpos sexuados mobilizados pelo capitalismo*. “O trabalho farmacopornográfico cultiva, explora e produz o tecnocorpo sexual da multidão” (PRECIADO, 2018, p. 322). São relações corporais e sexuais num circuito de excitação-frustração que elaboram o novo capital. “O *General Sex* (...) é o impulso para o gozo comunitário que viaja através da multidão convulsionando a totalidade de corpos-produtores excitáveis de capital” (PRECIADO, 2018, p. 323). O prazer da multidão assume aí (no ciclo excitação-frustração) o papel de última fonte de produção de riqueza – a mercadoria é incitação e frustração do prazer sexual.

Em “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’” (2011), Preciado explora a noção de multidão de corpos na medida em que ela seria vantajosa com relação àquela da diferença sexual. Já vemos aí, portanto, aquilo que parece constituir o núcleo da crítica à psicanálise feita pelo autor em sua fala na ECF ao conclamar os psicanalistas a dar-se conta das atuais transformações da epistemologia sexual e de gênero. À diferença sexual, Preciado opõe a ideia de uma multidão de diferenças que, por serem “monstruosas”, não são “representáveis”, e que, portanto, colocam em xeque os regimes tradicionais de representação política, bem como os sistemas de produção de saber científico, pertencentes aos “normais”. Propondo uma desontologização da política das identidades, o autor eleva a multidão sexual à categoria de sujeito possível de uma política *queer*.

Nesse contexto, a “multiplicidade de anormais é a potência que o Império Sexual se esforça em regular, controlar, normalizar” (PRECIADO, 2011, p. 13). Tal império normativo depende, desde os anos 1950, de uma certa produção e circulação veloz do “fluxo dos gêneros”. A normalização do corpo se produz na circulação diferencial dos fluxos de sexualização.

Não obstante, o gênero passa de uma ferramenta a serviço de uma política de reprodução da vida sexual para o “indício de uma multidão” (PRECIADO, 2011, p. 14). Nesse contexto, tal conceito designaria um conjunto de dispositivos sexopolíticos que passariam por uma reapropriação por parte das minorias sexuais. A concepção de que “o corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação prostética dos gêneros” (PRECIADO, 2011, p. 14) permite a Preciado conceber a

sexopolítica não apenas como um lugar de poder, mas também como um espaço de criação. Situa o corpo da multidão *queer* no centro de um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade que age tanto sobre a cidade (espaço urbano) quanto sobre o corpo (espaço corporal) e o obriga a resistir aos processos de normalização.

A invenção de uma resistência ao novo poder farmacopornográfico envolveria, para Preciado, uma reapropriação estratégica dos aparelhos biotecnológicos de produção/prótese do corpo. Abre-se a possibilidade de tomar o corpo da multidão, constituído por redes farmacopornográficas, como laboratórios políticos guiados por um *princípio de autocobaia*. Este último termo é retirado das intuições originais de Peter Sloterdijk (2011). Preciado pede, portanto, por uma política de experimentações corporais e semióticas. É no contexto da autocobaia que se pode entender sua experimentação com testosterona para além das margens do discurso médico, de cuja elaboração teórica e literária nasce o *Testo Junkie*.

Trata-se, mais do que de produzir saberes e discursos sobre sujeitos *queer*, de usar produções discursivas em um horizonte maior de materialização técnica da vida que ocorre no capitalismo tardio. Uma superação de estruturas convencionais da *inteligibilidade cultural* (BUTLER, 2015) dos sujeitos passaria por práticas de autointoxicação voluntária. Preciado comenta ainda que, curiosamente, entre os discursos de crítica da subjetividade moderna europeia, a psicanálise se desenvolve a partir da invenção de “novas técnicas do eu e de registros de práticas de intoxicação voluntária” (PRECIADO, 2018, p. 369), que teriam sido, todavia, engolidas pelo discurso dominante da modernidade disciplinadora – o que seria demonstrado pelos processos de institucionalização da psicanálise. Entretanto, para Preciado, a característica distintiva da produção teórica freudiana foi a de absorver as técnicas somáticas e semióticas de sua época, “incorporando todas as próteses de sua era e as transformando em corpos vivos e discursos culturais” (PRECIADO, 2018, p. 377). De fato, o autor descreve Freud como *cloaca máxima*: “um bueiro que absorvia todas as substâncias e técnicas do *self* produzidas em sua época” (PRECIADO, 2018, p. 377).

É curioso como é justamente no capítulo de seu livro em que pretende discutir as potencialidades políticas do corpo da multidão, um capítulo no qual o autor descreve e discute em mais detalhes sua compreensão da autointoxicação voluntária, cujo título é “Micropolíticas de gênero na era farmacopornográfica”, que Preciado passa a discutir em mais detalhes não apenas a psicanálise, mas a produção científica e técnica freudiana. Ele comenta, como não poderia deixar de fazê-lo ao se tratar de autointoxicação, o uso pioneiro que Freud faz da cocaína, mas interessa-se também pela descoberta freudiana da transferência como motor da

análise. Freud teria percebido, segundo Preciado (2018, p. 378), que só seria possível “modificar a cartografia psíquica ao preço de certa toxicidade”. A transferência psicanalítica teria a forma de um tráfico de substâncias, imagens, lembranças e emoções cujo horizonte seria alterar uma rede de conexões somáticas. Ele compara, portanto, um tanto latentemente, sua autoexperimentação com testosterona com o processo de autoanálise empreendido por Freud, caracterizando-o como uma “experimentação somatossemiótica” (PRECIADO, 2018, p. 378). A teoria e a prática freudianas seriam então entendidas “como métodos de intoxicação por imagens e linguagem” (PRECIADO, 2018, p. 378).

Um processo como o que descreve Preciado envolveria a retomada do direito de ter parte na construção de ficções biopolíticas – constituiria uma espécie de “*comunismo tecnossomático*” (PRECIADO, 2018, p. 370, destaque do autor). Seria como a *tomada dos meios tecnocorporais de produção e reprodução de subjetividade*. Uma proposta desse nível seria necessária para opor-se ao que o autor considera um conservadorismo e uma doutrinação moral que acabou por tomar conta das políticas feministas, gays e lésbicas: preocupa-se com a necessidade de “desenvolver micropolíticas de gênero, de sexo e de sexualidade baseadas em práticas de autoexperimentação intencionais que se definam por sua capacidade de dismantelar e de resistir à norma somatossemiótica, e por criar coletivamente novas tecnologias de produção do sujeito” (PRECIADO, 2018, p. 381).

A sexualidade não se difere, para o autor, de um processo de intoxicação por substâncias. De fato, a intoxicação do organismo por substâncias químicas, tal como a sua própria experimentação com testosterona, opera como *potentia*, ou seja, pode provocar mudanças substanciais no corpo e na consciência, sob a condição de que o sujeito se permita uma certa δύναμις, no sentido da filosofia grega. Ou seja: que permita emergir uma potencialidade.

Ao comentar sua experiência com o dispositivo *drag king*, Preciado formula uma modalidade específica de gozo que caracteriza como “gozo político” ou mesmo “êxtase político”. Ele estaria associado a um conhecimento libertador relacionado ao sexo e ao gênero: “perceber (...) que a feminilidade e a masculinidade são as engrenagens de um sistema mais amplo do qual cada pessoa participa estruturalmente” (PRECIADO, 2018, p. 383), que não há “verdade anatômica independentemente de práticas culturais e políticas de repetição coercitivas” (PRECIADO, 2018, p. 389). O gozo a que se refere Preciado nesses comentários estaria relacionado justamente ao acesso e à reapropriação coletiva dos biocódigos performativos de produção da subjetividade. Deixemos aí uma questão: será que não seria

possível aproximar essa noção de *gozo político* de Preciado ao conceito lacaniano de *gozo do Outro*?

Práticas de terapia política, como as oficinas de *drag king* que Preciado descreve, seriam novas técnicas críticas que o autor denomina de *queer-análise*, que pretenderia ir além das epistemologias da psicanálise e da psicologia normativa, politizando-as. Ele concebe as identidades sexuais e de gênero como “efeitos traumáticos de um violento sistema biopolítico de sexo, gênero, sexualidade e raça” (PRECIADO, 2018, p. 396). Essa definição, todavia, deixa claro que, na concepção de Preciado, a psicanálise, ou psicanalista, não estaria suficientemente politizado – ou não se daria em nenhum nível com a política²¹.

Se Foucault (1982) utiliza o caso de Herculine Barbin, hermafrodita do final do século XIX, para questionar as relações entre verdade e sexo estabelecidas pela modernidade, Preciado remete-se ao caso de Agnes, jovem intersexual tratada na clínica do departamento de psiquiatria da Universidade da Califórnia, para desenvolver o que denomina de *bioterrorismo de gênero*. Herculine existiu, segundo Preciado, no vazio entre dois quadros de representação do sexo: ao ser obrigada judicialmente a trocar seu sexo legalmente e a modificar seu estado civil, não pôde se adaptar a uma nova identidade e terminou por se suicidar. Constitui, para Foucault, uma heroína infeliz da caça à identidade.

O caso de Agnes, a princípio, não teria sido nada além de um relato do sucesso da medicina na normatização de um corpo intersexual: tendo sido descrita como sofrendo de uma “síndrome de feminização testicular”, Agnes foi submetida a um protocolo de tratamento que envolveu técnicas hormonais e cirúrgicas de reatribuição de gênero que restituiriam a coerência esperada entre um sexo (hormonal e genital) unívoco e seu gênero. No entanto, sete anos depois de sua operação, surgiu uma nova narrativa de sua história: na realidade, Agnes, nascida com um sexo anatômico dito masculino, fez uso de Stilbestrol (fármaco à base de estrogênios) que havia sido receitado para sua mãe. Sempre tendo desejado ser uma menina, ela produziu um corpo intersexual com hormônios obtidos fora de regulação e conquistou o reconhecimento jurídico e médico enquanto mulher. Não se trata, como diria Foucault acerca do regime disciplinar, de um corpo dócil: “os corpos anormais tornaram-se impregnados de poder político e, conseqüentemente, apresentam possibilidades de criar formas de subjetivação dissidente” (PRECIADO, 2018, p. 403). É aí que entra a noção de *potentia* de Spinoza como suplemento à

²¹ Fica claro que, na concepção de Preciado, a psicanálise, assim como a psicologia, caracteriza-se por uma despolitização. Sobre a importante questão da política do psicanalista, todavia, podemos nos remeter a QUINET, 2021.

ideia de biopoder de Foucault. Agnes atualizou a reapropriação de técnicas performativas de produção da identidade sexual. Isso consiste em uma performatividade *queer*, um “tráfico de ficções por meio do qual certos enunciados de gênero são extirpados da autoridade do discurso médico (...) e usados por um novo sujeito de conhecimento” (PRECIADO, 2018, p. 403).

Agnes não apenas denunciou o caráter construído e performativo do gênero, como retomou a possibilidade de intervir na construção, de criar “formas de representação somática que estão *vivas*” (PRECIADO, 2018, p. 404, destaque do autor). Além disso, ela ridicularizou a ideia moderna de “verdade do sexo” ao produzir intencionalmente seu alinhamento à intersexualidade. “Agnes é uma ficção biopolítica farmacopornográfica viva” (PRECIADO, 2018, p. 405), mas enquanto tal, não é diferente de sua mãe, cuja feminilidade seria tecnicamente produzida pela ingestão do hormônio, ou de sua irmã, que consumia a pílula anticoncepcional desde a adolescência. A única diferença é a reapropriação das “técnicas de subjetivação e de *genderização* de seu corpo” (PRECIADO, 2018, p. 405, destaque do autor) levada a cabo por Agnes. Agnes é o tecnocordeiro²² que devora lobos farmacopornográficos. A forma de ativismo político representado pela história de Agnes é a de um ativismo *biodrag* – o prefixo *bio* comparecendo aqui para suplementar com o corpo os desenvolvimentos de Butler acerca da *drag* e da paródia.

Ressalta-se que uma diferença importante entre Herculine e Agnes, em relação à noção espinozana de potência de agir conforme retomada por Preciado, é que “enquanto a primeira tem a potência de seu corpo diminuída ao grau zero a ponto de conseguir se expressar somente pelo suicídio, a segunda atua sobre as determinações por meio do entendimento dos seus mecanismos de funcionamento” (MÜNCHOW, 2021, p. 149). Agnes construiu sua saída dentro do regime de poder médico utilizando-se do discurso que a sujeitava a partir de seus próprios interesses. É assim que constitui uma prática de terrorismo de gênero. É justamente esse giro perspectivo como potência da multidão de anormais que Preciado busca destacar: outrora produzidos como objetos de saber, passam a “produzir saberes anormais” (MÜNCHOW, 2021, p. 150). É justamente nesse sentido que os corpos dos anormais consistem conjuntamente em potências políticas e é assim que eles poderiam alcançar/produzir alguma liberdade – criar novas formas de subjetivação.

Por fim, em seu prólogo do livro *Esferas da insurreição*, de Suely Rolnik (2018), Preciado retoma o conceito de *potentia gaudendi* e o homologa à noção de pulsão de vida

²² *Agnus*, em latim, se traduz por “cordeiro”.

conforme aquela autora desenvolve em seu livro. Ora, essa noção de pulsão de vida se refere, é claro, a Freud. Entretanto, há diferenças marcantes entre o que Rolnik vai entender por pulsão de vida, ou força vital, e a pulsão no sentido freudiano. Para Rolnik, trata-se sobretudo da vida enquanto força de criação e persistência, não havendo uma demarcação entre o humano e o animal no que tange à pulsão – o oposto, portanto, da separação freudiana entre instinto (*Instinkt*) e pulsão (*Trieb*). Rolnik, portanto, aproxima-se muito mais à noção de *conatus* em Spinoza. Nesse sentido, ela permaneceria uma “espinozana selvagem”, conforme Preciado a caracteriza. E se o próprio Preciado compara seu conceito de *potentia gaudendi* com esses desenvolvimentos de Rolnik, podemos dizer que ele também é uma espécie de espinozano. A *potentia gaudendi*, então, é equivalente, segundo o próprio Preciado, a uma certa noção de pulsão de vida que tende a eclipsar a radicalidade da noção freudiana de pulsão de morte, que é tomada por Rolnik como uma variação do grau de potência (remetida aqui tanto à vontade de potência em Nietzsche, quanto à ideia de *potentia* em Spinoza) da pulsão de vida.

Está em jogo, portanto, uma incompatibilidade teórica entre a ideia de *conatus*, essencial à substância conforme pensada por Spinoza, e a pulsão de morte, impensável em uma metafísica espinozana (ŽIŽEK, 1997). Rolnik chamará de “cafetinagem” a extração da pulsão vital operada no capitalismo colonial. Essa captura da força vital seria responsável pela redução da subjetividade ao sujeito, uma forma desconectada da força vital e dela temerosa (MÜNCHOW, 2021).

Aqui é interessante retomarmos uma concepção espinozana de corpo, uma vez que esse filósofo é tão importante para compreendermos o conceito de *potentia gaudendi* em Preciado. Spinoza (Ética, P. II) compreenderá o corpo como um modo de expressão determinado e definido da essência divina considerada como coisa extensa (*res extensa*). Lembramos, todavia, que tanto a coisa extensa quanto a coisa pensante (*res cogitans*) são pensadas pelo filósofo como modos de expressão de uma mesma substância (Deus). Pois bem, a mente humana, nesse quadro, é concebida como uma ideia que não tem por objeto outra coisa senão o próprio corpo enquanto modo definido por sua extensão, existente em ato (P. II, prop. 13). O corpo humano, por sua vez, é entendido como a união de muitos indivíduos (diversos corpos) de diferentes naturezas, e é afetado de diversas formas pelos corpos exteriores a ele. Ele próprio, no entanto, pode ser pensado como parte de um todo ainda maior, que por sua vez também pode ser pensado como parte de um todo ainda maior e assim por diante, o que culminaria na essência de Deus – ou ao menos na modalidade extensa de Sua essência.

Todavia, a mente humana pode se perguntar acerca das “infinitas maneiras pelas quais a potência infinita dirige e submete a infinitas variações as partes da potência” (MÜNCHOW, 2021, p. 156). É isso que faz Preciado, Münchow nos sugere, ao atravessar, com seus próprios meios (com seu modo próprio), o regime farmacopornográfico.

A noção de corpo como *somathèque* entra aqui: trata-se de conceber as “tecnologias somáticas para o corpo como acervo cultural tecnovivo” (PRECIADO, 2018, p. 406, nota 57). É um neologismo formado a partir do prefixo *soma-*, que se refere ao corpo, e do termo *bibliothèque* (biblioteca, em francês). O objetivo de Preciado (2018, p. 406) é transformar o corpo da multidão em um arquivo político aberto, “a *somathèque* comum”.

O curioso nessa construção, contudo, é que o *biblio*, do grego βιβλίον (*biblion*), que significa texto ou livro, perde-se, e só nos sobra o *thèque*, do gregoθήκη (*thèque*), que pode ser traduzido com “caixa” ou “caixão”. O prefixo *soma-* vem de σῶμα (*soma*), cuja referência é o corpo material – em oposição ao espiritual. Apesar de a referência ser a biblioteca, então, parece que o texto se perdeu e sobrou apenas o encaixotamento do corpo físico. Há corpo físico sem texto – sem escrita?

O horizonte político de Preciado, como vimos, envolve a produção e gestão coletiva dos biocódigos responsáveis pela subjetivação. O ativismo, nesse caso, se associa àquele dos *hackers* de computador e dos programas *copyleft* de software livre: consiste em um movimento farmacopornográfico *gendercopyleft*, cuja plataforma de atuação é nada menos que o corpo enquanto *somathèque*. Essa última definição de corpo não se refere ao corpo natural ou ao corpo nu, mas ao corpo vivo “como arquivo biopolítico e prótese cultural” (PRECIADO, 2018, p. 412). E é nele em que se encontrariam as ferramentas para uma possível revolução.

Sua proposta talvez possa ser resumida na seguinte frase: “é preciso arrancar o gênero dos macrodiscursos e diluí-lo em uma boa dose de psicodelia hedonista micropolítica” (PRECIADO, 2018, p. 414). Contrário a uma política identitária, portanto, no limite, o que Preciado propõe é uma micropolítica da *desidentificação*, entendendo este termo como constituindo uma condição fundamental “de emergência do político como possibilidade de transformação da realidade” (PRECIADO, 2018, p. 414). A subjetividade política emergiria no momento em que o sujeito não se reconhecesse na representação. O contrário, afirma o autor, do estágio do espelho conforme propõe Lacan, que constituiria o momento de assunção imaginária jubilatória de um eu. No entanto, retomando Lacan, essa *micropolítica de desidentificação*, proposta por Preciado, parece ter alguma relação com o que se toma em Lacan pela travessia da fantasia como direção da análise.

Deslindamos, portanto, até aqui, duas concepções de corpo em Preciado. Todavia, é relevante destacar que ambas se relacionam de algum modo. Dizemos duas, pois propomos que é possível discernir diferenças entre elas, mesmo que tais diferenças possam dizer mais respeito à ênfase do que à substância. Tem-se, de um lado, corpo como *potentia gaudendi* e, de outro, corpo como *somathèque*.

3.2 O CORPO-FALANTE E O CONTRASSEXO

Em seu *Manifesto Contrassexual*, Preciado decide, ao tomar o sexo como objeto de análise, partir de algo que parece marginal à questão, assim como fez Marx ao analisar o capitalismo partindo da noção de “mais-valia”. Tomará então, como centro da análise, o dildo, esse “objeto de plástico que acompanha a vida sexual de certas sapatonas e certos gays *queers*” (PRECIADO, 2014, p. 19). Para Porchat e Godeguezzi (2017, p. 107), em seu texto, Preciado “faz uma crítica da naturalização do sexo através da paródia de relações heterocentradas e de propostas subversivas com relação à utilização do corpo para o exercício da sexualidade.”

Quanto aos textos que compõe este livro, gostaríamos de fazer notar que o corpo e seus limites ocupam também um lugar de destaque na argumentação do filósofo. De fato, entra em questão aqui uma outra referência, que todavia não foi creditada a quem de direito, a saber, a de corpo falante. Escreve o autor que: “no âmbito do contrato contrassexual, os corpos se reconhecem a si mesmos não como homens ou mulheres, e sim como *corpos falantes*, e reconhecem os outros corpos como falantes” (PRECIADO, 2014, p. 21, destaque nosso). Pois bem, o conceito de corpo falante foi inicialmente proposto por Shoshana Felman (2022) ao articular a teoria do ato performativo de Austin e as noções lacanianas de *lettre* e de *parlêtre*. Preciado não desenvolverá de forma aprofundada a ideia de corpo falante ao longo de seus textos. No entanto, ela parece apresentar um bom ponto de partida na busca por uma aproximação entre a noção de corpo em Preciado e uma concepção psicanalítica. Quanto ao termo “corpo falante”, Lacan faz referência a ele apenas brevemente em seu *Seminário 20* (LACAN, 2008). Não obstante, a ideia de um corpo atravessado pela linguagem está presente desde o início de seu ensino.

No que se refere ao gênero literário, o manifesto de Preciado ecoa o *Manifesto Comunista* de Marx e o *Manifesto Ciborgue* de Haraway, ambos influentes no pensamento do autor. Para Leopoldo (2020), a escolha desse gênero literário está associada ao caráter político e de urgência do texto, bem como a uma certa ambição performática (a revolução contrassexual,

no lugar da revolução comunista). Este texto configura uma tentativa de refletir acerca dos limites de um construtivismo – termo com o qual Preciado caracterizaria uma certa visão baseada no trabalho de Judith Butler – em direção a um “materialismo ou empirismo radical *queer*” (PRECIADO, 2014, p. 95). Seu objetivo, em conformidade com a tendência dominante em sua obra, é voltar-se para as práticas, para os “modos pelos quais o corpo é construído e se constrói como ‘identidade’” (PRECIADO, 2014, p. 95).

A contrassexualidade, afirma o autor, tem como horizonte não a instituição de uma nova natureza, mas sim “o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros” (PRECIADO, 2014, p. 21). O conceito é derivado da noção foucaultiana de contraproductividade como forma de resistência ao poder. Ela: 1) Configura uma análise crítica da diferença de gênero e sexo enquanto um “produto do contrato social heterocentrado” (PRECIADO, 2014, p. 21), e 2) Aponta para a substituição de tal contrato por um outro dito contrassexual. É no âmbito de um tal contrato que os corpos se reconheceriam não como homens ou mulheres, mas apenas como *corpos falantes*. Tais corpos falantes teriam, em si, e reconheceriam, entre si, a potência de aceder a todas as posições de enunciação e a todas as práticas significantes (historicamente determinadas como masculinas, femininas ou perversas). Têm, por característica, a renúncia a uma identidade sexual fechada e a seus benefícios sociais. Destaca-se aí a noção de contrato invocada por Preciado para dar conta da naturalização do sexo, bem como para, agindo contrariamente a ele, formalizar uma relação contrassexual. A contrassexualidade, nesse sentido, pode ser o estabelecimento de um Outro contrato, um Outro do Outro, ou um outro Outro.

Neste livro observamos uma proposta mais ambiciosa do que nos textos analisados anteriormente: Preciado menciona uma nova sociedade – a sociedade contrassexual. Ela se dedicaria a desconstruir sistematicamente a naturalização das práticas sexuais e de gênero e proclamaria “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, 2014, p. 22). De fato, a contrassexualidade se dedicaria à produção de novas formas de prazer-saber, sendo, também, uma teoria do corpo que define a sexualidade, o sexo e o gênero como tecnologias sociopolíticas complexas. Ela reforçaria o poder dos desvios do sistema heterocentrado, identificando as falhas na estrutura estabelecida. Não se trata, no entanto, de um mundo futuro: a contrassexualidade leria no mundo atual as marcas do fim do corpo moderno e do fim da “Natureza Humana”.

O próprio sexo é aqui entendido como “uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino)” (PRECIADO, 2014, p. 25). É o sistema heterossexual que é responsável pela divisão e fragmentação do corpo, e que estabelece certas zonas corporais como privilegiadas por serem erógenas, deixando outras possíveis áreas de lado. O que se perde com isso é, para o autor, a sexualização do corpo em sua totalidade. A diferença sexual seria criada por essa operação tecnológica de extração e isolamento de partes da totalidade do corpo, constituindo delas significantes sexuais. A sujeição das mulheres nesse sistema é, portanto, estrutural, uma vez que o significante privilegiado “como o único centro mecânico de produção de impulso sexual” (PRECIADO, 2014, p. 26) é o falo enquanto derivado do pênis.

A noção de corpo enquanto um “texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade” (PRECIADO, 2014, p. 26) nos remete à *somathèque* de *Testo Junkie*, demonstrando uma continuidade no conceito ao longo das obras. Para Preciado, o próprio sistema sexo-gênero é um sistema de escritura a partir do qual a (hetero)sexualidade é reinscrita “através de operações constantes de repetição e recitação dos códigos” (PRECIADO, 2014, p. 26) nos corpos de cada bebê recém-nascido. As influências de Rubin e de Butler podem ser observadas aqui. Conforme vimos, o conceito de sistema sexo-gênero foi introduzido por Rubin (2017a) em sua análise dos modos a partir dos quais a sexualidade é atravessada pela cultura. A ideia de operações constantes de repetição e recitação dos códigos pode ser encontrada em Butler (2015), quando a autora desenvolve o conceito de performatividade.

A heteronormatividade é entendida como uma máquina de produção ontológica que produz o sujeito como corpo sexuado por meio da invocação performática repetitiva das normas. Todavia, diferentemente de Butler, Preciado não compreenderá o gênero como meramente performativo, mas também como *protético* – imiscuindo-se na materialidade dos corpos. Construído, mas orgânico, fugindo das dicotomias metafísicas tradicionais (e falsas, segundo o autor) entre corpo e alma, forma e matéria. A própria arquitetura do corpo é política e cabe à contrassexualidade o trabalho de “inverter e derivar (modificar o curso, mudar, submeter à deriva)” (PRECIADO, 2014, p. 30) as práticas de produção da identidade sexual. Isso seria possível já que os órgãos sexuais não existiriam em si, porém apenas como produtos de uma tecnologia complexa.

O dildo é um, se assim pudermos nos expressar, significante privilegiado no enredo contrassexual, que afirma que: “no princípio era o dildo. O dildo antecede ao pênis. É a origem do pênis” (PRECIADO, 2014, p. 23). O dildo toma nessa obra um papel paradigmático cuja

artificialidade “confirma e demonstra com perfeição a artificialidade do sexo como um todo” (PORCHAT; GODEGUEZI, 2017, p. 108). Preciado utilizará da paródia e da sátira para ridicularizar as práticas sexuais vigentes ao delinear um contrato contrassexual e ao propor práticas que denomina de inversão contrassexual. Porchat e Godeguezi (2017) destacam o caráter humorístico dessas práticas que visam denunciar a qualidade arbitrária e mesmo artificial das zonas erógenas.

Ninguém pode negar o caráter humorístico de masturbar um braço – uma das práticas contrassexuais descritas em seu livro. O que Preciado parece querer destacar é que seria tão ridículo e arbitrário masturbar um braço quanto masturbar um pênis. Todavia, para além da paródia e da invocação do humor como crítica, questionamo-nos se os objetivos das práticas contrassexuais não poderiam ser, para o autor, ao mesmo tempo completamente sérios. Dito de outra forma, e se ao propor a masturbação de um braço e a repetitiva simulação do orgasmo que ela envolve for não um recurso humorístico ao ridículo, mas sim uma prática efetiva de deslocamento libidinal, ao menos de acordo com o pensamento do autor? Isso envolveria a crença de que é possível alterar consciente e livremente as zonas erógenas do corpo segundo a vontade do sujeito. O resultado é, na realidade, bastante ambicioso: trata-se da abolição do corpo sexuado moderno: “no âmbito da sociedade contrassexual, os corpos falantes se chamarão ‘pós-corpos’ ou *wittigs*²³” (PRECIADO, 2014, p. 43).

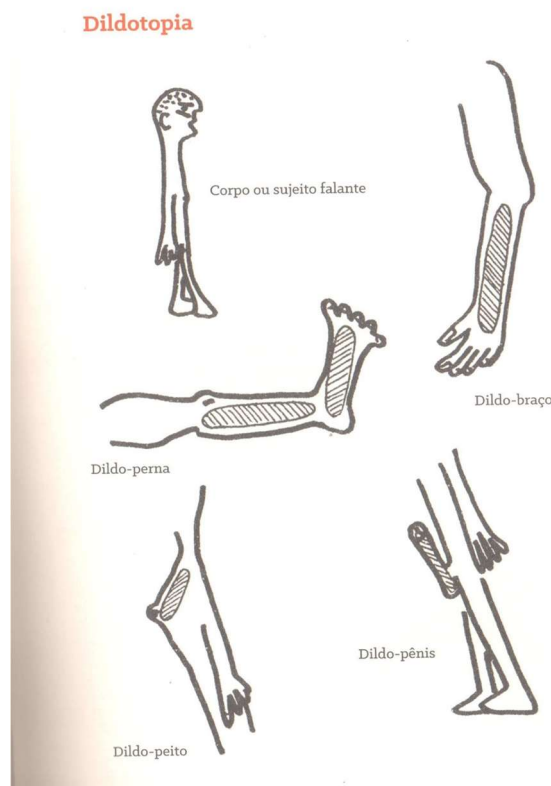
Da mesma forma, podemos compreender o modelo para um contrato contrassexual encontrado ao final do enunciado dos princípios da sociedade contrassexual, o corolário de sua introdução: ele é ao mesmo tempo uma ridicularização dos contratos sexuais – casamentos, uniões estáveis, relacionamentos monogâmicos ou não – porém, simultaneamente, apregoa justamente o que a contrassexualidade visaria construir segundo o autor. Trata-se, certamente, da proposta de um ato de fala, ou seja, que produz aquilo que evoca; todavia, um ato de fala caracterizado pela paródia dos modelos instituídos visando ultrapassá-los. Em direção, parece, de outra coisa – o que podemos supor, uma vez que a validade do contrato proposto por Preciado é sempre temporária (mas renovável).

²³ Referência à feminista lésbica Monique Wittig, uma forte influência no pensamento do autor.

3.2.1 Falo de dildo

Preciado estaria propondo, então, que, através de repetidas práticas que envolvem deslocar o *dildo*, não o *falo*, enquanto significante pelo corpo todo, seria possível sexualizar este corpo por completo. O que de certo modo faria resistência ao sexo enquanto arquitetura corporal diferencial, às tecnologias de sexuação que privilegiam certas zonas erógenas. Isso é bem ilustrado na imagem 1, que ilustra o deslocamento anteriormente mencionado.

Figura 1 – Dildotopia



Fonte: Preciado, 2014, p. 51.

Preciado não aceita a aceção crítica de algumas vertentes do feminismo segundo a qual o dildo não constituiria senão um signo do pênis, derivado de um regime patriarcal falocêntrico, que se inseriria sub-repticiamente nas práticas de masturbação ou nas práticas sexuais lésbicas como um resto da hegemonia do sexo hétero e fálico. Tampouco acredita que o dildo corresponda completamente ao falo na sua aceção psicanalítica, endossando a crítica de de Lauretis ao que considera um heterocentrismo em Lacan, especialmente no que o psicanalista formula acerca da questão do ter e do ser o falo, uma concepção que considera normativa da diferença sexual e do sexo como reprodução.

O dildo ocuparia um “lugar estratégico entre o falo e o pênis. Ele atua como um filtro e denuncia a pretensão do pênis de se fazer passar pelo falo” (PRECIADO, 2014, p. 75). De Lauretis caracteriza o dildo como a manifestação mais modesta do falo, enquanto mercadoria. Centrando sua análise no dildo compreendido como tecnologia sexual que se encontraria entre as tecnologias de repressão da masturbação e as de produção de prazer, Preciado dirá que o dildo não é o falo, nem o representa, pois “o falo, digamos de uma vez por todas, não existe. O falo não é senão uma hipóstase do pênis” (PRECIADO, 2014, p. 78). O problema das análises feministas – e mesmo da análise de Butler acerca do falo lésbico – seria sua dependência excessiva da “linguagem psicanalítica do falo” (PRECIADO, 2014, p. 78).

O autor propõe, então, a centralidade do dildo como aquilo que indica a plasticidade sexual do corpo e sua possível modificação prostética. Não se trataria de tomá-lo, portanto, apenas como significante substituto do falo, mas como objeto sexual e modulador dos gêneros. E afirma: “a lógica da heterossexualidade é a do dildo” (PRECIADO, 2014, p. 79). Ele, o dildo, denunciaria a arbitrariedade da possibilidade transcendental de dotar um órgão do poder de instaurar a diferença sexual. Ele constituiria mesmo o fim do pênis como origem desta diferença, podendo ser considerado como um “ato reflexivo fundamental na história da tecnologia contrassexual” (PRECIADO, 2014, p. 80). O dildo desmascararia a sexualidade como ideologia, constituindo-se enquanto um centro de significação diferenciado – o próprio dildo é uma operação de deslocamento do centro da produção sexual para um lugar externo ao corpo.

O autor invocará a noção de suplemento de Derrida para equivaler o dildo a seu exemplo paradigmático. Para Derrida (1973) o signo é suplemento da própria coisa, de modo que Preciado, ao definir o dildo como suplemento, também o associa ao signo, ao menos conforme este é concebido pelo primeiro. Suplemento associa-se a uma instância que substitui, de modo que o primeiro momento do dildo é justamente o de substituto artificial do pênis. Por meio dessa substituição, todavia, retroativamente o dildo produz o órgão original. O dildo corrompe a verdade do sexo ao se colocar enquanto alheio ao órgão que ele supostamente imita. “O dildo é o outro malvado. É a ‘morte’ que espreeita o pênis vivo” (PRECIADO, 2014, p. 83). O segundo momento da lógica reflexiva do dildo é seu aperfeiçoamento, que o distancia cada vez mais do referente anatômico. “O dildo se torna mecânico, suave, silencioso, brilhante, deslizante, transparente, ultralimpo, *safe*. Não imita o pênis, e sim o substitui e o supera em sua excelência sexual” (PRECIADO, 2014, p. 84).

O terceiro momento constitui seu retorno sobre o corpo, “translando-se sobre ele para contrassexualizá-lo” (PRECIADO, 2014, p. 84). Neste ponto, o corpo não passa de uma superfície plana, horizontal, onde órgãos e citações podem se deslocar. Aí se encontraria a realização da verdade do dildo enquanto efeito múltiplo, em oposição à ideia de origem única. “O dildo é a verdade da heterossexualidade como paródia (...) é a verdade do sexo enquanto mecanismo significante” (PRECIADO, 2014, p. 84-85).

A ideia de Preciado (2014, p. 85) é a de “negar o centro como centro, multiplicando-o até que a própria noção de centro” já não tenha mais sentido. É como se o deslocamento incessante do dildo, com seu poder de produzir a diferença onde quer que esteja, terminasse por retroativamente destruir sua lógica diferencial – destruir o sexo enquanto diferença. A referência explícita aqui é a noção de desterritorialização²⁴ de Deleuze e Guatarri (2011). A referência implícita parece ser a noção de corpo sem órgãos desenvolvida por estes mesmos autores a partir do trabalho de Artaud. O terceiro momento do dildo atualizaria a potencialidade do corpo sem órgãos.

Preciado também fará em seu manifesto uma genealogia do orgasmo, levando em conta, para além da noção de performatividade, tão importante para Butler, aquilo que, segundo o autor, ela deixaria de lado: as formas de incorporação específicas que caracterizam as inscrições performativas da identidade. O objetivo não é simplesmente teórico, é claro; ele envolve retomar a possibilidade de intervir na construção (do gênero, do sexo) e abrir linhas de fuga. Seu objeto não deixa de ser o dildo, mas o autor destacará como este também deriva de duas técnicas específicas de produção do orgasmo dito feminino que operam desde o final do século XVIII até meados do XX: aquelas relacionadas à repressão da masturbação e as relacionadas à cura da histeria.

O controle repressivo da masturbação não deixa de se relacionar com a produção do corpo individual como um “bem” ou “mercadoria”. A regulação da sexualidade serve, portanto, para a regulação da produção e da reprodução. É nesse contexto de repressão à masturbação que a mão pode surgir como um novo órgão sexual que ameaçaria “a autonomia sexual dos órgãos genitais” (PRECIADO, 2014, p. 106). Todavia, as técnicas repressivas – que, desde o final do século XIX passam a se utilizar de aparelhos industrializados, como “cintos femininos” que impedem o contato da mão com o genital, ou capas dentadas ajustáveis ao pênis para

²⁴ Conceito que não discutiremos a fundo neste trabalho, porém que, resumidamente, pode ser descrito como um abandono de território, uma operação de linha de fuga (HAESBAERT E GLAUCO BRUCE, 2002) – assim como nos diz Preciado na descrição de sua transição.

impedir a ereção – não se resumem, segundo o autor, a dispositivos de poder que produziriam posições de sujeito num sentido foucaultiano. A tecnologia repressiva apresentaria sempre a possibilidade de *détournement* (desvio, di-versão, perversão, *queerização*). Tratar-se-ia de uma *práxis queer*, a transformação de técnicas de dominação em “técnicas de si, que hoje não duvidaríamos em denominar técnicas de construção de identidade” (PRECIADO, 2014, p. 108). Este é o ponto de destaque no pensamento de Preciado, que se repetirá em diversos textos: a constante procura de uma saída, da construção de um desvio, de um caminho próprio, ao mesmo tempo apropriando-se de e contrariando as técnicas de controle e produção da subjetividade.

A apropriação dessas mesmas técnicas de repressão da masturbação pelas subculturas gay, lésbica e de praticantes de BDSM ao longo do século XX, constitui um exemplo da reapropriação e di-versão técnica da qual nos fala o autor. Nesse processo de reapropriação, Preciado (2014, p. 108) destacará uma diferença que diz respeito ao uso que se faz da técnica repressiva: “o corpo, que até então era simples objeto da prática, pela primeira vez passa ser sujeito”. Assim é que, a partir de uma mesma técnica, efetua-se uma reviravolta completa nos usos e nas posições de poder implicadas

Em uma nota de rodapé, Preciado (2014, p. 109, nota 28) nos indica, ainda, que a reapropriação de uma técnica passa também pela apropriação de um saber, ao formular que “cada exercício de *détournement* de uma técnica implica, portanto, a reapropriação de certo discurso científico”. Fazemos notar que, na crítica de Preciado ao que ele considera, na psicanálise, uma epistemologia baseada na diferença sexual, o autor invocará a ciência, sobretudo o discurso da biologia, como esteio para a ideia de que uma tal epistemologia já teria sido superada tal qual a física já teria há muito superado a epistemologia de Aristóteles, ou mesmo a de Newton.

Preciado destacará, com relação à histeria, os procedimentos de cura que envolveriam a produção da crise histérica a partir do uso de aparelhos mecânicos ou, eventualmente, elétricos. O autor fará uma análise histórica detalhada dos modelos de concepção da histeria. No entanto, surpreende-nos que, tratando-se do período por ele analisado (final do século XIX e início do XX), ele sequer mencione uma técnica nova que surge justamente a partir de, e em função do tratamento da histeria: a psicanálise enquanto cura pela fala. Preciado chega mesmo a dizer que não houve mudança expressiva no tratamento da histeria desde 1550 (data da obra de Ambroise Paré na qual ele propunha o tratamento com o uso de um aparelho semelhante ao dildo), até o procedimento de “titilação do clitóris”, para produção da “crise histérica”, que surge com Pierre Briquet. Seu foco, claro, é o surgimento do aparelho técnico utilizado nesta produção da crise

histórica que surge em 1880 – o *vibrador*, que aparece inicialmente no consultório médico (vibrador Weiss). O eletrovibrador doméstico aparece no final do século XIX como obra de John (não Judith) Butler.

Tal qual em relação aos aparelhos anti-masturbação, Preciado destacará o caráter paradoxal dessa técnica que, se por um lado está ligada a uma tecnologia de dominação, por outro, pode ser desviada na forma de tecnologia de resistência no seu uso privado.

O orgasmo, ou bem o prazer dito feminino, não seria senão o resultado do trabalho das duas tecnologias antitéticas de repressão da masturbação, de um lado, e de produção da “crise histórica” do outro, por sua vez inseridas no espaço de tensão entre a instituição matrimonial e a instituição médica. Novamente encontra-se aqui uma referência do autor à noção de *φάρμακον* (*phármakon*) desenvolvida por Derrida em sua leitura de Platão: “o orgasmo é para a sexualidade o que (...) a escritura é para a verdade”. Ao mesmo tempo a cura e a patologia. Mas o que Preciado visa destacar é o uso dos instrumentos mecânicos e elétricos implicados neste *φάρμακον* específico, o que esvaeceria a dicotomia corpo-máquina e o levaria a propor que não há, nesses casos, um verdadeiro sujeito do prazer, já que seria “a máquina que tem um orgasmo” (PRECIADO, 2014, p. 117). Ou seja: o orgasmo não pertence ao corpo.

O próprio dildo tem um lugar próximo ao do cinto anti-masturbação e da máquina vibratória para cura da histeria, mas a ele ainda se relaciona uma terceira tecnologia: a dos implantes prostéticos. A partir da Primeira Guerra Mundial, há um grande esforço tecnológico voltado para a reconstrução do corpo masculino, em que ganha destaque sobretudo a mão: tratava-se de produzir membros artificiais funcionais, voltados para o trabalho industrial. Não se tratava, portanto, de reconstruir o corpo segundo sua imagem “natural”, mas sim de incorporar instrumentos funcionais. Para Preciado, o dildo vibrador seria, nesse contexto, mais próximo a uma prótese complexa da “mão lésbica” do que uma imitação do pênis. A vibração (elétrica ou mecânica) está diretamente relacionada à eficácia da mão masturbadora reprimida. Outrossim, o destaque nas análises do autor consiste em possibilidades de linhas de fuga que tais objetos/órgãos sintéticos têm o potencial de abrir.

Preciado se dirigirá então às tecnologias de produção do sexo por meio da análise das cirurgias transexualizadoras e dos protocolos médicos para designação sexual em bebês intersexuais. Em ambos os casos, e mesmo nos casos de designação sexual de bebês “normais”, o autor destaca que a tecnologia sexual funciona como uma mesa de operações – simbólica ou material – na qual zonas corporais são recortadas enquanto órgãos, sempre em relação a um *a priori* anatômico-político do corpo sexuado coerente. Trata-se, na designação do sujeito como

menino ou menina, da fixação de uma ordem empírica a partir de um “conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas” (PRECIADO, 2014, p. 128).

Essa “construção tecnológica e teatral da verdade natural dos sexos” (PRECIADO, 2014, p. 129) fica evidenciada nas operações de mudança de sexo que supostamente resolveriam o “problema” dos sujeitos transexuais. Quanto a essas cirurgias de “reatribuição”, o autor ainda chamará a atenção para o fato de que, cirurgicamente, é relativamente fácil produzir uma vagina a partir de um pênis, como se o pênis contivesse em si a potência de “devir-vagina” (referência a Deleuze), ao passo que construir um pênis cirurgicamente ainda representa inúmeras dificuldades e os resultados geralmente não são plenamente satisfatórios; ao contrário do caso anterior, não haveria na vagina um devir-pênis. Isso decorreria, segundo o autor, de que, para o discurso médico, a masculinidade conteria em si o potencial do feminino como inversão – “a coexistência potencial dos dois sexos no interior do pênis” provaria a existência de um “modelo hermafrodita original” (PRECIADO, 2014, p. 125) como fundamento da sexualidade masculina. Será que aqui não encontramos alguma ressonância com as fórmulas lacanianas diferenciais da sexuação? Retomaremos isso posteriormente.

Preciado chamará a primeira atribuição sexual, o “é um menino” ou “é uma menina” que ocorre, seja no nascimento, seja como consequência de um exame médico do feto no útero, de uma invocação performativa, ou de uma interpelação. No caso deste último termo, o autor não cita uma referência, mas é possível que “interpelação” remeta a Althusser, para quem é a ideologia que interpela os indivíduos como sujeitos (ALTHUSSER, 1980) – e neste caso poder-se-ia abrir todo um desenvolvimento paralelo que consistiria em pensar o aspecto ideológico do sexual em Preciado tomando Althusser como referência.

Seria aquela primeira *mesa de operações performativa*, mas também sua recriação nos procedimentos médicos de reatribuição sexual, que designaria os órgãos sexuais “como zonas geradoras da totalidade do corpo” (PRECIADO, 2014, p. 130). Isso implica que o corpo só tem sentido como sexuado, de modo que um corpo sem sexo só pode ser monstruoso. Neste contexto, os corpos intersexuais surgem como pedras na engrenagem sexuante – eles destroem a sintaxe de produção e reprodução dos corpos. É nesse enredo que surge o trabalho de Money; ao mesmo tempo uma teoria da diferença sexual normal e natural e uma teoria puramente construtivista do sexo. O moneísmo (*Money makes sex*), como designa Preciado esse estilo e desenho preciso de produção/reprodução dos corpos sexuais historicamente constituído, repousa sobre duas epistemologias: a análise cromossômica e o juízo estético (visual).

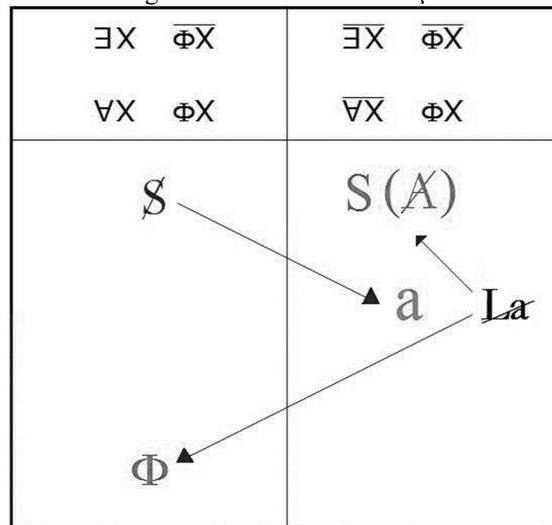
Os corpos intersexuais são submetidos a análises cromossômicas e visuais para que se determine quais cirurgias de “adequação” são necessárias para torná-los, para usar um termo de Butler (2015), inteligíveis. Preciado visa destacar, quanto a isso, a arbitrariedade do juízo visual e o fato inusitado de que um canal vaginal construído em uma “menina” intersexual se define apenas com base na prática sexual heterossexual que se espera dele. Ou seja, uma vagina é definida apenas como um orifício que pode receber um pênis adulto. Essas operações são violentas e prescritivas, segundo Preciado, e seria a partir da “transformação radical das atividades sexuais de um corpo” (PRECIADO, 2014, p. 135) que se poderia, de algum modo, modificar os órgãos e produzir uma nova ordem anatômico-política.

O problema que os corpos intersexuais denunciam com clareza é justamente a impossibilidade de imaginar, se quisermos usar um termo que remete a Spinoza, ou de visualizar um corpo fora do sistema de representação heterocentrado. O corpo intersexual é interpretado mormente pelo visual: “a visão faz a diferença sexual” (PRECIADO, 2014, p. 137), de modo que uma certa protuberância pode ser denominada de micropênis ou pênis-clitóris mais em função do que se pretende produzir cirurgicamente com ele: trata-se de uma questão, uma política de centímetros. A nomeação do órgão não é descritiva, mas prescritiva. No fim das contas, analisa Preciado, “qualquer corpo sem partes genitais externas suficientemente desenvolvidas, ou que não possam ser reconhecidas *visualmente* como pênis, será sancionado e identificado como feminino” (PRECIADO, 2014, p. 138, destaque nosso).

Há uma totalidade em questão aí: todo corpo ($\forall x$), sem exceção, deve ser incluído no quadro binário de oposição excludente (ou isso, ou aquilo). Não pode haver um terceiro sexo, de modo que a indiferenciação que o corpo intersexual apresenta só pode ser tomada como anomalia, como imperfeição. Aqui parece que reencontramos parte das fórmulas lacanianas da sexuação, se assim nos permitirmos interpretar o trabalho de Preciado: $\forall x. \Phi x$ [para todo x aplica-se *phi* de x], sendo Φx a função fálica, por meio da qual os corpos-falantes devem ser atribuídos a um ou a outro sexo, a função diferenciadora por excelência.

Temos aí um ensejo para discutir brevemente as ditas fórmulas da sexuação desenvolvidas por Lacan sobretudo no Seminário 20. Segue na Figura 2 o esquema proposto pelo autor:

Figura 2 – Tábuas da sexuação



Há uma função, portanto, escrita como Φx , à qual se vai aplicar os quantificadores lógicos. Há dois lados nos quais o *falasser* pode se inscrever. Não obstante, em ambos os lados, “em ambas as ‘metades do sujeito’” (QUINET, 2021, p. 38), trata-se da referência à função fálica. Essa ideia proposta por Quinet de que se trata de duas metades do sujeito demonstra como a concepção psicanalítica da sexuação não se reduz ao que diz respeito aos semblantes do gênero ou a uma biologização da diferença sexual. De fato, ao tratar do lado dito da mulher, Lacan especifica que “a todo ser falante, *como se formula expressamente na teoria freudiana* [lembramos da chamada *bissexualidade psíquica* proposta por Freud], é permitido, qualquer que ele seja (...) inscrever-se nesta parte [o lado dito mulher]” (LACAN, 2008, p. 86, destaque nosso). Vamos especificar um pouco mais essas fórmulas figuradas em cada um dos lados.

Do lado esquerdo, encontra-se o dito homem, onde se escreve $\forall x.\Phi x$, ou seja, “que é pela função fálica que o homem *como todo* toma inscrição” (LACAN, 2008, p. 85, destaque nosso). Todavia, Lacan é levado, pela lógica da teoria dos conjuntos, à formulação de uma exceção necessária para confirmar a regra, constituindo o limite daquele conjunto – permitindo a existência de um conjunto fechado, de um todo, portanto. Esta exceção se escreve $\exists x\bar{\Phi}x$ (existe ao menos um x para o qual não se aplica a função fálica). Ou seja, “a regra é a castração simbólica para todos os homens” (QUINET, 2021, p. 38), com a exceção que diz respeito à “função do pai (...) o que funda o exercício do que supre, pela castração, a relação sexual – no que esta não é de nenhum modo inscritível” (LACAN, 2008, p. 85).

Do outro lado, tem-se $\bar{\forall}x \Phi x$ (para não-todo x , *phi* de x). Ou seja, caindo a negação sobre o quantificador, o ser falante que aí se alinha funda-se “por ser não-todo a se situar na função fálica” (LACAN, 2008, p. 78-79). Deste lado não há nenhuma universalidade, não há a

possibilidade de se formar um conjunto fechado, o que implica que *A Mulher* (na Figura I, trata-se do $\mathbb{L}a$) não existe. Todavia, o ser falante aí situado não deixa de ter alguma relação com a função fálica, o que se escreve pelo $\overline{\exists x \Phi x}$ (não existe um x tal que não *phi* de x), ou seja, “não há mulher que não esteja em relação com a função fálica” (QUINET, 2021, p. 39). Ou então: “não é porque ela é não-toda na função fálica que ela deixe de estar nela de todo. *Ela não está lá não de todo*” (LACAN, 2008, p. 80, destaque nosso).

Todavia, diferentemente do psicanalista, para Preciado uma *práxis* contrassexual teria a potência de produzir um corpo Outro, um corpo que poderia cavar sua liberdade em relação às normas/práticas heterossexuais que o determinam. Em termos lacanianos, pode-se dizer que essa alteridade no nível do corpo de que se trata estaria contemplada nos desenvolvimentos acerca do *gozo suplementar* a que o *falasser* situado do lado dito mulher tem acesso. Essa pequena digressão teve por objetivo introduzir, ainda que brevemente, a questão das fórmulas da sexuação. Questões a se desenvolverem no campo da psicanálise serão retomadas posteriormente.

De volta a Preciado, em seu texto de 2002, o autor já expõe sua hipótese de uma mudança no sistema sexo-gênero a partir dos anos 1950, enfatizando dois modelos de produção do sexo: aquele baseado na divisão do trabalho sexual e do trabalho reprodutivo, datado do século XVIII e que identifica o sexo com a reprodução, estando fundamentado no útero; e um outro, relativo ao capitalismo pós-industrial, que se caracterizaria pela “estabilidade do pênis como significante sexual” e pela pluralidade de performances de gênero e de identidades sexuais. A este último modelo corresponderia o que o autor chama de “tabu do dildo”, que consiste na proibição mais ou menos tácita, no que concerne à atribuição assim como à mudança sexual, da construção tecnológica de um pênis. É por isso que se pode afirmar que “nos discursos médicos e legais contemporâneos, o pênis adquire um caráter quase transcendental, situando-se para além de todos os artificios, como se fosse a única Natureza” (PRECIADO, 2014, p. 144). Note-se que o autor usa o termo “pênis” e não “falo”.

Por fim, em seu manifesto, Preciado estará às voltas com uma noção que é central em sua filosofia e que não deixa de remeter ao corpo: a noção de tecnologia e, mais precisamente, das tecnologias do sexo. O autor retoma a etimologia deste termo, a *τέχνη* (*techné*) grega, que remeteria à arte de fabricar ou o ofício e que se opõe à *φύσις* (*phýsis*), natureza. Para Preciado, a noção de tecnologia é uma categoria chave da modernidade ao redor da qual se estruturariam uma série de oposições binárias que teriam, como pressuposto metafísico, a oposição entre o corpo vivo enquanto natureza e a máquina inanimada como tecnologia. Isso diz respeito ao sexo

na medida em que o corpo dito masculino é, para a antropologia colonial, aquele que se define pela relação com a tecnologia enquanto o corpo feminino é aquele reduzido a seu sexo, alheio ao instrumento. O que Preciado busca argumentar, junto da crítica feminista, é que o sexo – mesmo a reprodução heterossexual que se apresenta como o ápice do natural – já está, desde o início, contaminada pelas tecnologias culturais.

Todavia, o autor sugere que o feminismo, tanto em sua vertente essencialista – que acaba por se retrair em posições conservadoras acerca da maternidade –, quanto em sua vertente construtivista, cai em uma armadilha ao tomar a tecnologia como algo que modificaria uma natureza já dada. Para o autor, a tecnologia deve ser pensada como aquilo que é responsável pela própria *produção* dessa natureza: “talvez o maior esforço das tecnologias do gênero não tenha sido a transformação das mulheres, e sim a fixação orgânica de certas diferenças” (PRECIADO, 2014, p. 154), um processo que o autor chama de *produção próstética do gênero*.

Sua referência nessa compreensão de tecnologia é Foucault, que concebe a técnica como “um dispositivo complexo de poder e de saber” (PRECIADO, 2014, p. 154), que opera não de cima para baixo, mas como um micropoder produtivo circulando em cada nível da sociedade. Essa concepção da técnica e do poder é, em Preciado, central em suas formulações acerca dos modos de resistência possíveis. A ideia contrassexual de tecnologia do sexo supera, portanto, o “falso debate entre ‘essencialismo’ e construtivismo” (PRECIADO, 2014, p. 156) e ainda desvelaria que ambas estas posições contêm um mesmo fundamento metafísico moderno: “a crença segundo a qual o corpo resguarda um grau zero ou uma verdade última, uma matéria biológica (o código genético, os órgãos sexuais, as funções reprodutivas) ‘dada’” (PRECIADO, 2014, p. 157).

No capitalismo pós-industrial fica mais evidente a dificuldade de definir onde terminariam os corpos naturais e onde começariam as tecnologias artificiais – haveria uma “relação promíscua entre a tecnologia e os corpos” (PRECIADO, 2014, p. 158). Quanto à suposta diferença entre a tecnologia e o orgânico, novamente o autor nos remeterá à etimologia para lançar uma luz sobre a questão: órgão remete ao latim *organum*, que designaria um instrumento ou uma peça. É a prótese que se esconderia atrás dessa concepção de *organon*, encontrada, por exemplo, em Aristóteles.

Embaçando, portanto, os limites entre o que seria puramente orgânico e o que seria tecnologia inerte, a contrassexualidade enfatiza o “desejo do instrumento de se tornar consciente” (PRECIADO, 2014, p. 163). O autor vai mostrar a diferença entre a metáfora do robô e a metáfora do ciborgue no que concerne à tecnologia do século XX. O robô seria um

“lugar de transferência de via dupla entre o corpo humano e a máquina” (PRECIADO, 2014, p. 161). Ou seja, ora o corpo utiliza um instrumento como parte de sua estrutura orgânica (prótese), ora a máquina toma o corpo como uma peça de seu mecanismo. Quando a prótese é, por assim dizer, *incorporada*, ou seja, quando os limites entre instrumento e corpo biológico já não são tão nítidos, passa-se ao paradigma do ciborgue. A prótese apresentaria um estatuto *borderline* e, de certo modo, agiria para transformar a própria estrutura da sensibilidade humana – ela suplementa o órgão humano. A noção de prótese, portanto, é essencial para uma concepção de corpo em Preciado. A prótese altera, no século XX, a compreensão do que pode um corpo. O corpo passa a ser uma espécie de suporte de uma comunicação que vai além dele próprio (COELHO, 2015).

O ponto principal, portanto, é que, para o autor, o sexo e o gênero não seriam senão “formas de incorporação prostética que se fazem passar por naturais, mas que, em que pese sua resistência anatômico-política, estão sujeitos a processos de transformação e de mudança constantes” (PRECIADO, 2014, p. 166).

4. DE ALGUMA PSICANÁLISE: ENTRE O SUJEITO, O SIGNIFICANTE, O CORPO E O GOZO

Até o momento acompanhamos a crítica de Preciado à psicanálise a partir de sua própria obra, buscando focar os pontos de incompatibilidade entre sua construção teórica e aquela da psicanálise. Deparamo-nos, em sua obra, com a centralidade que uma certa noção de corpo ocupa em seu pensamento e propusemos que o eixo central da incompatibilidade a que nos referimos encontra-se aí.

Como vimos, o corpo, nos desenvolvimentos teóricos de Preciado, deve ser tomado enquanto *potentia gaudendi* – potencial de gozo – e como *somathèque* – biblioteca orgânica, arquivo vivo. Sua referência à *potentia gaudendi* remete à concepção de *conatus* em Espinosa, a perseverança essencial no próprio ser, que pode, como vimos, ser comparada à ideia de pulsão de vida em Freud. Preciado, ao não levar em conta a dimensão inconsciente associada à pulsão de morte em sua noção de corpo – que está, conforme já pôde ser esclarecido, associada à política –, é levado a alguns embaraços que culminam em uma certa visão desenvolvimentista associada ao progresso da ciência. Sua concepção de inconsciente, portanto, não é a mesma que aquela que se pode encontrar em Freud. Conforme esclarece Lacan, o inconsciente freudiano é estruturado como uma linguagem e pode ser tomado como o discurso do Outro.

Encontramos aqui um problema que não parecia ser o essencial quando iniciamos este trabalho: que questões a noção de farmacopolítica de Preciado podem trazer à noção de corpo na psicanálise?

Em primeiro lugar, o corpo, para a psicanálise de orientação lacaniana, está “à mercê da linguagem, à mercê da ordem simbólica” (FINK, 1998, p. 28), ou ainda, “o corpo é escrito com significantes” (FINK, 1998, p. 29). Isso o faz ser, de alguma forma, um Outro. O sujeito do inconsciente não se confunde, então, com o corpo. O sujeito tem um corpo, mas ele não é o corpo (SOLER, 2018). É deste modo que os prazeres sexuais do corpo remetem sempre a um Outro na fantasia. “É a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito” (LACAN, 1998, p. 14). Vimos que Preciado inventa um termo para qualificar o corpo: *somathèque*, que contém em si uma referência ao significante biblioteca. Não se pode dizer, portanto, que o corpo na concepção de Preciado não tenha alguma relação com o significante, conquanto sua concepção do simbólico e do papel da estrutura da linguagem seja diferente daquela que encontramos na psicanálise.

Incide aí a problemática da radicalidade do controverso conceito de pulsão de morte, proposto por Freud, em *Além do princípio do prazer*, de 1920. Como vimos, a concepção de corpo como *potentia gaudendi* parece excluir a pulsão de morte como algo essencial à concepção do humano. A introdução da pulsão de morte vem responder, para Freud, a problemas encontrados na clínica psicanalítica e exige uma reformulação do princípio do prazer-desprazer. Para Lacan, é o significante que “materializa a instância da morte” (LACAN, 1998, p. 26). No automatismo de repetição (*Wiederholungszwang*) Lacan reconhece a insistência da cadeia significante, o que deve ser entendido como motivado por algo além do vivo, do biológico. O significante mortifica o gozo, “anula o gozo e o restitui sob a forma de desejo significado” (MILLER, 2012, p. 10).

O que queremos ressaltar aqui é o que foi mais bem formulado nas apresentações de Douglas Barros e Rodrigo Gonsalves em seu curso intitulado “A psicanálise depois que o monstro falou: gênero e sexualidade em Lacan”, a saber que Preciado não toma o inconsciente tal como descoberto por Freud em sua própria concepção de sexualidade (BARROS; GONSALVES, 2023). E isso nós remetemos aqui à dificuldade de se pensar, a partir da concepção espinozana de corpo a que sua teoria remonta, a pulsão de morte em sua radicalidade. Neste ponto, entra em questão a importância da noção lacaniana de gozo para se pensar o corpo em psicanálise, uma vez que esse conceito implica a ideia freudiana de uma pulsão de morte.

Além disso, parece que Preciado resiste em admitir que a própria noção de sexualidade pulsional, proposta por Freud, supera qualquer concepção biologicamente normativa da sexualidade em psicanálise (BARROS, GONSALVES, 2023). A sexualidade em Freud demonstra-se como um desvio de qualquer norma, o que a desliga de uma suposta natureza humana. “Ser fiel ao registro freudiano significa, nesse caso, apreender que não há uma norma a priori que encarne sentido ao comportamento sexual” (BARROS, GONSALVES, 2023, s. n.). A noção de pulsão (*Trieb*) rompe com a categoria de instinto (*Instinkt*) e supõe a entrada do sujeito no campo da linguagem. A pulsão não se confunde, ainda, com a necessidade. De fato, o objeto da pulsão é um objeto desde o princípio perdido. “A característica aberta e não toda da sexualidade é, talvez, o elemento mais perturbador da teoria de Freud” (BARROS, GONSALVES, 2023, s. n.). De fato, “o sexual opera enquanto essa ausência de sentido que tenta ser normatizada pelas mais distintas vias do saber, mas que sempre acaba falhando em captura e delimitação” (MAIURI PRIOSTE, [s.d.], p. 148). Para Freud, “a pulsão sexual é perversa (não se fia à função reprodutora), sem objeto preestabelecido e polimorfa (afeta várias regiões do corpo)” (COSSI, 2023, p. 3). Além disso, o próprio estatuto ontológico deste objeto

– a sexualidade – permanece, para Freud, um problema: “o sexo não é absolutamente capturável ou circunscrito” (COSSI, 2023, p. 4). Isso confere ao sexo uma ontologia negativa, a partir da qual “o sexo é quebra; algo nunca terminantemente cumprido e que testemunha um curto-circuito” (COSSI, 2023, p. 6). O sexo corresponde ao não saber, que pode ser tomado, em psicanálise, como um saber inconsciente, um saber marcado pelo negativo – a presença de uma falta.

Preciado não leva em consideração, portanto, a especificidade da noção freudiana de inconsciente, sobretudo a partir dos desenvolvimentos de Lacan que o relacionam à estrutura da linguagem. Ao subsumir o inconsciente ao corpo, conforme vimos, ele deixa de lado a leitura lacaniana de Freud, segundo a qual “o inconsciente, isso fala, o que o faz depender da linguagem” (LACAN, 2003a, p. 510), o que implica que “só há inconsciente no ser falante. Nos outros [animais] (...) existe instinto, ou seja, o saber que sua sobrevivência implica” (LACAN, 2003, p. 510). As noções de inconsciente e de pulsão, associadas à sua dependência da categoria da linguagem como essenciais para a concepção da sexualidade humana, fazem com que esta supere o animal enquanto instinto, o que a desprende de qualquer normatividade biológica. O que não significa, todavia, que a pulsão não tenha relação com o corpo. Trata-se, para Freud, de um “conceito fronteiro entre o anímico e o somático”, a pulsão sendo o “representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (FREUD, 2017, p. 25).

Aqui, alguém poderia argumentar, com razão, que o fato de que Preciado não tenha em sua obra uma concepção freudiana do inconsciente não nos diz nada – enquanto filósofo, nada o obrigaria a subscrever o inconsciente estruturado como uma linguagem. Não obstante, a questão que nos interessa é que isso não é desprovido de consequências epistemológicas – e, portanto, políticas. Ao, por assim dizer, foracluir a pulsão de morte e não atentar para a negatividade na constituição do falasser, Preciado é levado, conforme exporemos com mais detalhes adiante, a uma certa concepção “progressivista” de ciência e do saber.

4.1 ALGUMAS RESPOSTAS, ALGUMAS PERGUNTAS

Após a fala de Preciado, Miller, líder da Escola da Causa Freudiana, herdeiro oficial de Lacan, publicou um texto de caráter defensivo nas revistas *La Règle du Jeu*, e na edição 928 do *Lacan Quotidien* (MILLER, 2021). Ele se manifestou em relação ao que considerou *crise* e

revolta trans. Neste texto, Miller inventa uma “entidade genérica, ‘os trans’, performativamente instituída” (CUNHA; AMBRA, 2021, p. 2), o que Cunha e Ambra chamarão de seu “trans imaginário”, enfatizando aí a relação estabelecida no registro do imaginário por Miller em seu texto. Nele, o autor não tomará para si a tarefa de discutir os problemas da epistemologia em relação ao poder e ao sexo, mas se alinhará a um discurso típico da direita, supostamente construindo um conhecimento desimplicado, neutro. Ao fazê-lo, no entanto, “sobram os espantalhos projetados de um tipo de discurso reativo”, realizando nada mais que um “diálogo ficcional com o trans *imaginário*” (CUNHA; AMBRA, 2021, p. 3). Ora, Cunha e Ambra (2021, p. 3) destacarão que o que se produz ao constituir uma tal alteridade imaginária planejada não é senão um “reforço especular da própria ilusão do eu”, o que, no caso de Miller, tenderia a construir uma unidade da psicanálise. Os autores visam destacar que, no geral, a postura dos psicanalistas face à crítica, em geral ou especificamente dos estudos *queer*, se dá a partir de uma atitude defensiva orquestrada. Uma atitude que tende a tomar a psicanálise como um metadiscurso sobre o sexual, um discurso que já teria proferido a verdade última do sexo, o que contraria a própria crítica lacaniana da metafísica.

Nem todas as respostas de membros da escola de Miller tiveram o tom zombeteiro e irônico de seu texto. De fato, gostaríamos de chamar a atenção para alguns textos publicados acerca da intervenção de Preciado.

O primeiro, de Valérie Bischoff, tem o formato de uma carta e se chama “Cher Paul B. Preciado” (BISCHOFF, 2020). Em seu texto, a autora nos diz que o diálogo entre a psicanálise e outros campos é profícuo e, com relação à filosofia de Preciado, a psicanálise pode se beneficiar de sua concepção de corpo e de seu método para estudar a escritura, a linguagem, a experimentação e os afetos. Esclarece-nos que a psicanálise partilha com o autor sua atenção característica aos entraves simbólicos nos quais os sujeitos podem se tomar. Ao denunciar o binarismo da articulação significante, Preciado destacaria a heterogeneidade do ser-falante.

Ela ainda destaca a importância para “uma certa psicanálise” (BISCHOFF, 2020, s. n.)²⁵ de, a cada caso, permitir o trabalho singular de desatar as cadeias significantes, sustentando o nó que permite circular na existência, caso em que não haveria nenhuma normatividade, senão uma ética própria. Reconhece o convite de Preciado para atentar-se ao corpo, que não deveria ser reduzido nem à anatomia, nem ao gênero, nem ao significante.

²⁵ *Une certaine psychanalyse*, no original.

Kosmopoulos (2020), em mais uma dessas respostas incitadas por Preciado, intitulada *Apreciado*, destaca o ensejo dado pela sua fala para revisitar temas relevantes para a orientação lacaniana. Se Preciado fala de uma revolução epistemológica, o autor lembra, seguindo o Lacan que respondia aos estudantes de 1968, que uma revolução implica em um retorno ao mesmo lugar em termos de estrutura, o que seria tanto um desencorajamento aos jovens revolucionários, como uma nota menos otimista: haveria algo da estrutura de um discurso – que Lacan nomeará do Mestre, ou do Senhor – que se impõe pela própria intervenção do significante de modo que, enquanto humanos, não se pode sair da linguagem. Todavia, isso não faria invalidar o combate à opressão e não mudaria o fato de que há diferentes significantes que podem ocupar o lugar estrutural do mestre com os quais podemos nos identificar.

Entretanto, é logo após pontuar a importância da estrutura linguageira para o humano que o autor recai em uma certa concepção acerca daquilo que acabou sendo denominado, entre alguns lacanianos, de “o real do sexo”. No caso do pequeno texto em questão, isso se mostra na seguinte passagem: “a psicanálise não nega o *real biológico-anatômico* do homem e da mulher. Quem poderia negá-lo?” (KOSMOPOULOS, 2020, s. n.). Ora, de pronto podemos respondê-lo: Preciado poderia negá-lo. É o que faz em seu texto. Porém, e aqui é o ponto que almejamos chegar, de certo modo a psicanálise também o faz. A psicanálise também supera (em sentido dialético) o biológico na compreensão da sexualidade humana, e o faz, no mínimo, desde a primeira edição dos *Três Ensaio*s (FREUD, 2016).

No que concerne a tal compreensão do real como biológico-anatômico, que poderíamos mesmo qualificar de antilacaniana, até inteiramente antipsicanalítica, ou então ao menos de desavisada, gostaríamos de lembrar o que Lacan desenvolveu no Seminário de 1956-1957 acerca da metáfora da hidrelétrica. O real é uma categoria que está presente no ensino de Lacan desde o início, porém ele tarda a desenvolvê-la de forma mais eloquente. Um dos primeiros desenvolvimentos nesse sentido é feito a partir da ideia de uma usina hidrelétrica. Trata-se do início do desenvolvimento de um materialismo próprio à psicanálise, que leva em conta o significante. Trata-se de um momento em que Lacan está comentando a perspectiva energética em Freud. Ele nos diz:

É mais ou menos como se, tendo que discorrer sobre uma usina hidrelétrica em pleno meio da corrente de um grande rio, o Reno, por exemplo, alguém se pusesse, para falar do que acontece nessa máquina, a sonhar com o momento em que a paisagem ainda era virgem e as águas do Reno fluíam em abundância. Ora, é a máquina que está no princípio da acumulação de uma energia qualquer, no caso essa força elétrica, que pode ser depois distribuída e posta à disposição dos consumidores. O que se acumula na máquina tem, antes de tudo, a mais íntima relação com a máquina. Dizer que a energia já estava ali em estado virtual na corrente do rio não nos adianta nada. Isso

não quer dizer nada, falando propriamente, pois a energia, neste caso, só começa a nos interessar a partir do momento em que é acumulada, e ela só se acumula a partir do momento em que as máquinas foram acionadas. (LACAN, 1995, p. 32)

Confundir a matéria primitiva, o *Stoff*²⁶, como coloca o autor, “com aquilo que está realmente em jogo no exercício da realidade analítica” (LACAN, 1995, p. 32) implica em um “desconhecimento da *Wirklichkeit* [eficácia] simbólica”. Quanto a uma noção do real formulada como aquilo que está posto antes, Lacan desenvolverá, no mesmo seminário, a ideia de que, de fato, é necessário que “já na natureza, as matérias que vão entrar em jogo no uso da *máquina* se apresentem de uma certa maneira privilegiada e, para dizer tudo, de uma maneira *significante*” (LACAN, 1995, p. 44, destaques nossos). No *Seminário 20*, Lacan retoma a noção de energia ao formular: “o que chamei de inércia na função da linguagem faz com que qualquer fala seja uma energia ainda não tomada numa energética” (LACAN, 2008, p. 119).

Note-se como no início da reflexão lacaniana acerca do real a ideia de *máquina* está muito presente. Não podemos nos esquecer que Preciado destaca a importância da tecnologia no que concerne à construção e manifestação do sexual no humano. Não seria possível uma aproximação entre a *máquina significante* de Lacan e a tecnologia de Preciado? Lacan (2008, p. 140) afirmará, ainda, que “o real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente”. Há uma aproximação entre corpo e inconsciente, portanto, tal como em Preciado, desde que se tome o corpo como falante. E resta aí um mistério.

Avançando, o autor afirma: “o *Es* de que se trata na análise é de que há significante e está já no real, há significante incompreendido” (LACAN, 1995, p. 48). Trata-se “do significante que tem suas leis próprias” (LACAN, 1995, p. 48). Pode-se tentar argumentar que aí trata-se de um Lacan no início de seu ensino e que tudo teria sido radicalmente reformulado ao final. Não que isso configurasse, na realidade, um motivo para não estudar todo o pensamento de Lacan, do início ao fim, conforme ele próprio fez em seu retorno a Freud. No entanto, em “O aturdido”, texto de 1972, Lacan (2003b, p. 477) escreve que “a estrutura é o real que vem à luz na linguagem”. Parece-nos, portanto, estranha uma definição do real que o equivalha ao biológico-anatômico, ao *Stoff*, e que não leve em consideração a estrutura linguageira (a antiga *máquina* de Lacan) enquanto tal.

Ao retornar à questão da energia em *Televisão*, Lacan (2003a) afirmará que, diferentemente desta que, na física, refere-se a uma constante numérica, uma “cifra de uma

²⁶ Traduções possíveis são: “substância”, “matéria”.

constância”, naquilo que se refere ao gozo, não se trata de uma coisa que cifra, “mas que se decifra”. Ou seja, “não há como estabelecer uma energética do gozo” (LACAN, 2003a, p. 521). Ele prossegue indicando, no que se refere ao afeto, que o corpo só é afetado pela estrutura: “o afeto vem a um corpo cuja propriedade seria habitar a linguagem” (LACAN, 2003a, p. 526). Retorna, portanto, o corpo falante como uma ideia essencial tanto à psicanálise quanto à teoria de Preciado.

Com todo o precedente não queremos dizer que não haja algo fora da simbolização, algo, talvez no próprio nível da matéria, que não pode ser simbolizado. De fato, o real é, em Lacan, o que subsiste fora da simbolização, ou seja: “aquilo que não deve nada à linguagem” (SOLER, 2018, p. 221). Isso se apresenta no nível da matéria inanimada (objeto de estudo da física) e no nível da vida (objeto de estudo da biologia). Há, no entanto, *acessos* ao real – o que o diferencia da coisa-em-si de Kant, para a qual não há acesso – que se dão pela via do encontro (traumático) e pelas vias traçadas pela linguagem. Para Soler:

(...) as teorias do *gender* podem justamente nos explicar que o sexo é uma fabricação do discurso, *isso é em grande parte verdade*, mas há um gozo de corpo que não é fabricado pelo discurso, o discurso se limita a lhe dar forma. Ele lhe dá forma de Um e também lhe dá sentido. Falta a essa teoria do *gender* distinguir o real do imaginário e do simbólico (SOLER, 2018, p. 223, destaque nosso).

Parece que na visão de alguns psicanalistas ditos lacanianos, recai-se, no que diz respeito ao real do sexo, sobre uma espécie de ontologia. Ora, não é exatamente a ontologia que Lacan nos diz, no próprio Seminário 20, não passar de um discurso que se convencionou denominar do Se(nhor)²⁷? Afinal, “toda a dimensão do ser se produz na corrente do discurso do Senhor, daquele que, proferindo o significante, espera pelo que é um de seus efeitos de liame que não deve ser negligenciado, que se atém ao fato de que o significante comanda” (LACAN, 2008, p. 37). Ele continua, (mais) ainda: “não há nenhuma realidade pré-discursiva. Cada realidade se funda e se define por um discurso” (LACAN, 2008, p. 37). Trata-se, em seu caso, de estudar os efeitos de um discurso específico, o discurso do analista, que nos diz, ele insiste nisso, que *a relação sexual não existe*. Todavia, isso está na letra de Lacan: “não há a mínima realidade pré-discursiva, pela simples razão de que o que faz coletividade, e que chamei de os homens, as mulheres e as crianças, isto não quer dizer nada como realidade pré-discursiva. *Os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes*” (LACAN, 2008, p. 38, destaque nosso). Tudo isso ele nos previne antes de partir para análise das fórmulas ditas da sexualização.

²⁷ Em francês, joga-se aí com a homofonia entre *maître* e *m'être*.

Tudo isso parece, todavia, esquecido, eclipsado pela aparência resolutive, até mesmo metafísica, de tais fórmulas. Semblante apenas, pois que através delas não se trata senão de aprofundar sua crítica à metafísica.

De que real do corpo se trata, então, na presença automeada monstruosa de Preciado no palco, falando à escola de psicanalistas? O real em questão, segundo Barros e Gonsalves (2023 s. n.), é que “a forma como a ordem simbólica se organiza é sustentada por aparências que, se acaso forem perturbadas, se dissolvem, dissolvendo também aquilo que as sustentavam”. O sexual consiste em uma espécie de impasse ontológico radical e o sentido das pulsões, sempre parciais e inconsistentes, é determinado por uma ordem simbólica, um Outro que determina o sujeito. Todavia, há, neste Outro, “uma insubstancialidade (...) baseada numa atitude de fé que embasa a ação subjetiva dos sujeitos implicados” (BARROS; GONSALVES, 2023, s. n.). O real do corpo trans entra aí:

(...) quando o corpo trans aparece, e quando a facilidade da mudança de gênero coloca em xeque até mesmo a anatomia – vista como natural –, aquela estrutura binária forjada por um grande-Outro, sustentáculo do acordo simbólico (fornecida por uma relação sóciomaterial), entra também em xeque. E voltamos à noção de sexualidade. O que é mais difícil de apreender, ou de engolir, é o fato de que a sexualidade, por ser inconsciente, se refere a um processo ativo de trabalho da demanda do sujeito em relação aos seus impasses longe do corpo biológico (BARROS; GONSALVES, 2023, s. n.).

Os autores prosseguem afirmando, ao retomar Lacan, que o real traumático é o real da própria escolha da sexualidade – escolha que, é preciso lembrar, leva em conta o inconsciente. Eles finalizam dizendo que “talvez o que choque na possibilidade trans é o desnudamento do real de nossa sexualidade, afinal, o que nos alimenta é a transição de ser outro de nós mesmos...” (BARROS; GONSALVES, 2023, s. n.).

Kosmopoulos (2020) destaca o compromisso da psicanálise com sua própria revolução epistemológica. Isso é importante, se levamos em conta a especificidade da epistemologia psicanalítica. No entanto, não se deve esquecer que a revolução epistemológica própria à psicanálise não se faz desligada de outras epistemologias, o que nos obriga a lembrar do caráter híbrido da psicanálise (AYOUCH, 2019). Traremos de volta aqui a questão que deixamos outrora em suspenso: a ideia, contida no discurso de Preciado, de que a psicanálise trabalharia com uma epistemologia *obsoleta*. Ora, sabe-se que não é novidade acusar a psicanálise de obsoleta. De fato, Marcuse (1998), entrando, é claro, por outra via em relação à crítica de Preciado e partindo de outra epistemologia, admite que, na sociedade engendrada pelo capitalismo tardio, certos princípios fundamentais dos modelos freudianos estariam obsoletos.

Para ele, no entanto, isso não invalidaria a *verdade* da psicanálise, uma vez que ela denuncia a contradição que consiste no fato de que o progresso capitalista representou, de fato, no que concerne à vida psíquica, mais repressão, todavia de uma forma diversa: por meio da submissão dos sujeitos “às exigências da administração total” (MARCUSE, 1998, p. 98). Para Marcuse, no entanto, é justamente de sua obsolescência que a psicanálise extrairia sua força, de modo que “a verdade da psicanálise consiste em manter a fidelidade às suas hipóteses mais provocadoras” (MARCUSE, 1998, p. 110). Surge aqui um termo importante, que não é simples de definir e que possui uma relação íntima com a epistemologia, além de consistir em uma questão importante em toda a obra de Freud, que será retomada em diversos momentos por Lacan (BEER, 2020): a noção de *verdade*.

Por que trazer aqui Marcuse, um autor aparentemente tão distante do nosso tema? Nós o fizemos para pontuar uma questão que não é levantada por Preciado, apesar de seu discurso a suscitar: parece que, ao falar sobre a mudança de paradigma que está em processo, Preciado tem uma certa visão “progressivista” da ciência, conforme pontuamos anteriormente. Não podemos deixar de notar até mesmo um certo otimismo por parte do autor em relação não apenas à ciência, como também no que diz respeito às formas de emancipação política. Em outras palavras, é como se Preciado acreditasse que a ciência como um todo tende a avançar para formas mais perfeitas de elaboração, de modo que o novo paradigma é melhor e mais adequado para descrever a realidade do que o antigo, baseado no dimorfismo sexual. Isso é problemático pelos seguintes motivos: a) deixa de lado a autonomia dos campos de saber (BARROS, GONSALVES, 2023); b) não parece levar em conta a perspectiva de descontinuidade no saber científico contida no próprio trabalho de Kuhn, em quem se baseia, e c) falha em considerar que, sob uma perspectiva dialética, como nos demonstra Marcuse, é possível perscrutar a negatividade contida no progresso civilizatório, do qual a ciência não está excluída.

A psicanálise, a partir de Lacan, descobrirá uma tensão entre o saber e a verdade, tensão que nos parece importante para pensar a relação da política com a ciência. Pois “se há uma tensão entre saber e verdade, a produção de conhecimento deve ser questionada sobre qual o lugar da verdade em seus processos, e quais os efeitos das possibilidades de tratamento da verdade” (BEER, 2020, p. 30-31). O que a psicanálise pode nos oferecer de importante aqui, é a dimensão de negatividade contida na verdade e sua relação dialética com o saber. Essa dimensão de negatividade tem relação com o que pontuamos acima acerca da importância de levar em consideração a pulsão de morte, ou o dualismo pulsional. Para Beer (2020, p. 26),

retomando Ian Hacking, a psicanálise apresenta, a partir da forma como a questão da verdade é nela tratada, um “estilo de raciocínio específico”. Esse estilo de raciocínio específico pode ser essencial para se pensar a questão do sexual em intersecção com a política. A verdade na psicanálise “é um efeito enquanto presentifica o descompasso entre realidade e discurso, ao mesmo tempo que é a nomeação da impossibilidade desse descompasso” (BEER, 2020, p. 28). Há, no estilo de raciocínio próprio à psicanálise, portanto, uma centralidade da noção de falta, de forma que a negatividade tem nela um estatuto de fundamento.

Como já sugerimos, a noção de verdade, e a negatividade que lhe é própria – ao menos no que diz respeito a um concepção psicanalítica de verdade –, está inevitavelmente atrelada à política e às relações de poder. Beer (2020, p. 32) enfatizará que a verdade pode ser mobilizada como instrumento de poder e que aqueles que tomam a posição de dizer a verdade – ou que demarcam o que pode ser considerado verdadeiro ou não – formam uma “potência incontornável na organização social”. Não se pode deixar de lado, sustenta Beer (2020), a reciprocidade que existe entre epistemologia, ontologia, ética e política. O autor centraliza sua análise na ciência que se produz acerca do sofrimento psíquico, mas suas considerações parecem poder ser extrapoladas para o campo do sexo e das identidades.

Desse modo, soa-nos muito problemática a ideia defendida por Preciado de que as noções de sexuação em psicanálise são incorretas sob a justificativa de que estariam defasadas em relação aos avanços do conhecimento científico. Isso é questionável, pois parece contradizer a própria postura crítica do autor em relação à política envolvida no fazer científico – como fica claro, por exemplo, a partir de sua análise da pílula anticoncepcional como produção prostética da feminilidade. A referida análise desnuda as relações de poder envolvidas na produção e distribuição da pílula de modo aprofundado e crítico, perpassando além das questões de gênero, aquelas que envolvem raça e classe (PRECIADO, 2018). Como é possível, então, que, em um esforço para criticar a psicanálise, o autor recaia em uma postura aparentemente tão ingênua em relação ao desenvolvimento científico?

A perspectiva interseccional, que se destaca na referida análise da pílula anticoncepcional, parece, portanto, completamente ausente na diatribe de Preciado. Berenice Bento (2023), ao comentar o texto de Preciado, questiona se o dissidente sexual europeu não teria sua monstruosidade domesticada. Assevera a autora: “Na aparente radicalidade da crítica que Preciado fez à diferença sexual, no entanto, o fundamento do projeto ontológico eurocentrado foi preservado” (BENTO, 2023, s.n.). Ela enfatiza que a ontologia própria à diferença sexual, criticada por Preciado, é de certo modo interna à Europa e se refere à produção

dos corpos dos colonizadores. “A diferença sexual tornou-se, na modernidade, a senha que permitia o reconhecimento do corpo como humano. Mas essa diferença dizia respeito aos corpos que portam uma condição anterior: serem europeus e brancos” (BENTO, 2023, s.n.). No que diz respeito aos corpos dos colonizados – de África ou América – trata-se da habitação de um campo não-humano, abjeto, que, segundo a autora, antecede o campo da diferença sexual de que fala Preciado. Nessa perspectiva, o pensamento de Preciado recairia sobre aquilo mesmo que supostamente estava criticando: o universalismo, herdeiro de um pensamento eurocentrado. “A retórica da diferença sexual nunca foi universal. Se o corpo universalizado não incluía as pessoas negras e indígenas, me pergunto como o ‘patriarcado’ operava no mundo dessas populações” (BENTO, 2023, s.n.).

Nosso intuito neste trabalho foi demonstrar a potência da psicanálise para se pensar as questões envolvendo o corpo, a máquina, o sexo e o político, juntamente com Preciado, avisados de sua crítica, mas não a ela subordinados. É neste sentido precisamente que vale destacar igualmente, aqui, o artigo de Maleval (2019), no qual o autor tanto tece algumas críticas, a partir de uma leitura fundada em Lacan, quanto destaca a importância de pensar o problema do passe e da formação dos analistas na contemporaneidade, destacada pela interpelação de Preciado em relação ao gênero e sexualidade padrão dos analistas presentes na plateia.

Maleval (2019) destaca que, ainda que seja acusada de binária e patriarcal, a concepção lacaniana da sexuação não é essencialista. Reconhece, todavia, que há psicanalistas que supostamente se referem a Lacan, mas mantêm uma concepção essencialista da sexuação. A concepção lacaniana seria, na realidade, “tão construtivista quanto a sua [de Preciado]” (MALEVAL, 2019, s.n., tradução nossa), ou seja, não se considera que o devir sexuado provenha da fisiologia. No entanto, o autor também faz notar que não se trata, no que concerne à escolha do sexo, a uma abertura à infinidade da diversidade de gêneros. Tal escolha é concebida por Lacan como “determinada por uma fixação do gozo em um sintoma” (MALEVAL, 2019, s. n., tradução nossa), o que se relaciona à função chamada fálica. Neste contexto, a fixação é toda para o dito homem e não-toda para a dita mulher, conforme expusemos brevemente acima. A hipótese lacaniana é que tal função fálica não está relacionada ao patriarcado, porém a um efeito de linguagem sobre o *parlêtre* (falasser, o ser de linguagem). É o efeito mortificante do significante para o ser vivente. “Ao mortificar o vivente, o significante produz um limite que se impõe ao gozo de cada um” (MALEVAL, 2019, s. n., tradução nossa), um limite que pode ser total, parcial ou mesmo ausente (tal função pode falhar

de todo). Reencontramos aí a importância da noção de pulsão de morte para a concepção psicanalítica de corpo.

A função fálica no que se considera como o último ensino de Lacan estaria ligada, portanto, à conexão do gozo com a linguagem. Tal função seria própria ao *fallasser*, independente das conjunturas sociais, ainda que incida diferentemente entre homens e mulheres. A questão, para Maleval, é que Preciado gostaria que o gozo fosse ilimitado, ao passo que a psicanálise abordaria o gozo pelo lado de sua interdição. Talvez o incômodo de Preciado esteja relacionado à tomada da função fálica como um universal do qual ninguém escapa, o que pode impedir que suas origens, desenvolvimento e sua possível superação sejam questionados. Retorna aí o problema do universalismo.

As diferenças persistem. Segundo Maleval, Preciado postularia a capacidade de um corpo-gozante (*corps juissant*) de se furtar ao domínio do significante, o que caminharia na direção de uma total desalienação. Contraditoriamente, o que estaria no princípio de sua hipótese seria, portanto, a existência de um corpo biológico natural, não atingido pela linguagem, e, desse modo, aberto a todas as construções possíveis. Na concepção lacaniana, todavia, existe um limite com o qual o sujeito há de se haver, um limite que, ao final do seu ensino, destaca-se cada vez mais de uma determinação pela ordem simbólica para se ligar à ideia de um modo de gozo; um limite, portanto, que deriva de uma tomada contingente e singular do significante pelo sujeito. Todavia, é importante acrescentar que, conforme pontuam Cunha e Ambra, essa expressão (modos de gozo) está, na realidade, ausente no ensino de Lacan. Associar-se-ia por demais ligeiramente a noção de gozo às práticas sexuais em vez de “à gestão do impacto pulsional e da lida com a linguagem, o que gera um deslocamento da metapsicologia ou do funcionamento estrutural para uma semiologia das práticas sexuais ou experiências no campo das identidades de gênero” (CUNHA; AMBRA, 2021, p. 7). O perigo do uso leviano de tal expressão é deixar de lado a responsabilidade ética de refletir sobre os impactos psíquicos das violências na constituição dos sujeitos e possivelmente aproximar a psicanálise de um certo individualismo neoliberal (o mesmo individualismo neoliberal a que ela acusa o outro – *gender studies* – de sucumbir).

A questão essencial para Maleval (2019, s. n., tradução nossa), todavia, parece ser que Preciado sustenta sua fala em uma “leitura rápida de Lacan, que tende a fixar sua abordagem em um binário da sexuação”. Mas, além disso, ao questionar a identidade dos analistas ali presentes, Preciado apontaria para um problema de grande interesse teórico, sobretudo no que concerne à formação dos analistas e ao passe: quem pode se tornar analista? Apenas aqueles

cujo modo de gozo é socialmente tido como “normal”? Há um estreitamento do modelo que funda o passe, afirma Maleval (2019) e Preciado chama a atenção para isso, lembrando à psicanálise “da necessidade de uma permanente evolução. Os modos de gozo são tributários das mudanças sociais” (MALEVAL, 2019, s. n., tradução nossa).

4.2 LACAN COM PRECIADO

Se até aqui nos ocupamos de expor os pontos críticos a partir dos quais é possível formular uma diferença irreduzível entre a aceção de corpo em Preciado, que vimos de algum modo ser tributária da filosofia espinozana, daquela referente à psicanálise, a qual, ainda que disso não tenhamos formulado propriamente uma noção satisfatória (o que excede em muito os limites deste trabalho), podemos propor dever ser pensado na articulação da linguagem com o gozo; pretendemos, a partir daqui, pelo contrário, pensar pontos de aproximação entre a psicanálise lacaniana e o pensamento de Preciado. Talvez este autor discordasse enfaticamente de tais aproximações, mas isso não nos impede de fazê-las. Situiremos nossa busca em apenas alguns textos psicanalíticos, que se mostraram para nós mais propensos a tal esforço. Fica claro, portanto, que essas aproximações não serão exaustivas, devendo ser pensadas mais como tentativas iniciais de mapear o campo de intersecção entre os autores que aqui tratamos.

Em Preciado, notamos a ideia de um corpo *vivo*, com uma certa potência de gozo (*potentia gaudendi*), uma ideia que remete ao *contatus* de Spinoza, para quem o ser humano é “essencialmente, fundamentalmente, vida: vida vivente e em expansão” (CARPINELLI, 2012, p. 140). Para todo ser, portanto, nessa perspectiva espinozana, a morte vem de fora. Isso se contrasta fundamentalmente com a reformulação realizada por Freud (2020) na doutrina das pulsões a partir de “Além do princípio de prazer”, no qual o autor propõe a antinomia entre pulsões de vida e pulsões de morte. No que concerne à noção psicanalítica de gozo, a pulsão de morte é essencial em sua formulação, o que parece sugerir que aquilo Preciado chama de *potentia gaudendi* não diz respeito ao mesmo conceito. Carpinelli (2012) tenta propor uma aproximação possível entre Spinoza e Freud a partir da ideia, formulada por Spinoza, de que o corpo humano, de certa forma, morre quando suas partes tomam uma diferente relação de movimento e de repouso entre si, o que implica que, no esforço para aumentar sua potência, o ser pode mudar tanto, que aquilo que ele uma vez foi pode ser considerado como morto – trata-se da ideia de *morte* associada à *mudança*, ao *devir*. Ao lado do *conatus*, portanto, mas sem

contradizê-lo, haveria uma certa “pulsão de mudança” que poderia equivaler à pulsão de morte freudiana. Isso, no entanto, contrasta com uma característica da pulsão, formulada por Freud em “Além do princípio de prazer”, segundo a qual, a partir da ideia de compulsão à repetição, a pulsão pode ser pensada como tendo um “caráter conservador, ou melhor, regressivo” (FREUD, 2020, p. 149) relacionado à “tendência dominante da vida anímica (...) o anseio por reduzir, manter constante e anular [*Aufheben*] a tensão interna de estímulos” (FREUD, 2020, p. 183).

Prosseguindo nossa investigação, fazemos notar que gozo não é um termo tão utilizado por Freud²⁸ e vem a se tornar um conceito psicanalítico sob a pena de Lacan²⁹ (ROUDINESCO; PLON, 1998). “Freud não conceituou o gozo, mas definiu o seu campo (que ele situa mais além do princípio de prazer, regulando o funcionamento do aparelho psíquico), no qual se manifestam, como prazer na dor, fenômenos repetitivos que podem ser remetidos à pulsão de morte”, que passa a ser pensada, em Lacan, como “uma pulsação de gozo que insiste na repetição da cadeia significante inconsciente” (VALAS, 2001, p. 7). Segundo Valas (2001), o conceito de gozo vem responder à ideia de que algo escapa ao significante a partir do Seminário 7. À psicanálise interessa o mundo não do ser ou das coisas, mas do desejo e do gozo: “o desejo está ligado à Lei de interdição do incesto (consustancial às leis da linguagem), que proíbe o gozo ao sujeito falante” (VALAS, 2001, p. 8), que só pode ter acesso ao uso da palavra a partir desta proibição. Lacan demonstrará a operação do “aparelhamento do gozo pela linguagem”, demonstrando que “é da língua que procede toda animação do gozo corporal” (VALAS, 2001, p. 8).

No que concerne ao gozo, sucedem-se, na diacronia do ensino de Lacan, segundo Miller (2012), seis paradigmas distintos, partindo do princípio de seu ensino em que o gozo estava ligado ao imaginário (paradigma 1), passando por sua significantização (paradigma 2), chegando, no Seminário 7, ao impossível do gozo, ligado, portanto, ao real (paradigma 3). No Seminário 11 haveria uma reformulação que Miller chamará de gozo normal (paradigma 4), no qual se realizaria uma “nova aliança entre o simbólico e o gozo” (MILLER, 2012, p. 16), ao passo em que nos Seminários 16 e 17, o gozo estará articulado aos quatro discursos (gozo discursivo, paradigma 5), tratando-se aí de que “há uma relação primitiva do saber com o gozo, e é ali que vem se inserir o que surge no momento em que aparece o *aparato* do que concerne ao significante” (LACAN, 1992, p. 17, destaque nosso). Por fim, Miller situa o sexto e último

²⁸ No alemão: *Genuss*

²⁹ Gozo é a tradução proposta para o substantivo francês *jouissance*.

paradigma como o da “não-relação”, localizado no Seminário 20, a partir do qual Lacan recomençaria, tomando “o gozo enquanto fato” (MILLER, 2012, p. 38). A própria fala passa a ser concebida não a partir da ideia de comunicação, mas como gozo, a partir do conceito de *lalíngua*³⁰: a “fala como disjunta da estrutura de linguagem (...) derivada em relação a esse exercício primeiro e separado da comunicação” (MILLER, 2012, p. 38), o que aponta para uma aliança originária entre a fala e o gozo. Retomaremos o conceito de *lalíngua* adiante. Este último paradigma descrito por Miller seria fundado na disjunção: “a disjunção do significante e do significado, a disjunção do gozo e do Outro, a disjunção do homem e da mulher sob a forma de: *A relação sexual não existe*” (MILLER, 2012, p. 39, destaque do autor). Substituir-se-ia a partir de então uma estrutura caracterizada por transcendentais – o Outro, o Nome-do-pai, o falo – por uma estrutura pragmática ligada ao social, um “primado da prática”, a partir do qual aqueles termos ficariam “reduzidos a conectores” (MILLER, 2012, p. 39). A ideia de não-relação coloca-se, portanto, à frente do conceito de estrutura.

Nesses termos, parece que a reformulação do ensino lacaniano a partir do Seminário 20 tem, na realidade, muito interesse para uma concepção mais pragmática como a de Preciado. No entanto, geralmente o que se destaca para os comentadores deste seminário específico são as famosas tábuas da sexuação. As fórmulas contidas nestas tábuas são, de fato, muito importantes no que concerne a uma modificação conceitual na teoria de Lacan, que busca formular a lógica que habita a ideia de que *a relação sexual não existe*. Todavia, no que diz respeito a pensar as experiências sexuadas contemporâneas, elas apresentam alguns limites. Na realidade, a tese de Pedro Ambra é que o próprio Lacan reformulou o que se compreende por diferença sexual, no seminário do ano seguinte (LACAN, 2018), a partir da máxima: *o ser sexuado só se autoriza de si mesmo e de alguns outros*. Entra em jogo aí “a questão da autorização, do grupo, da pluralidade guiada pela indeterminação e do retorno da categoria do pequeno outro” (AMBRA, 2022, p. 40).

Retornando à questão do gozo e do corpo, uma aproximação possível entre Lacan, Freud e Spinoza, o que de algum modo nos permitiria uma aproximação entre Lacan e Preciado, seria, na realidade, possível (BISPO, s.d.). Se é verdade que a noção de desejo em Freud e de sujeito determinado pelas leis da linguagem em Lacan, a partir da leitura de Freud, parece se aproximar de uma tese dualista segundo a qual a mente (aproximada aqui do simbólico) afetaria o corpo (mais próximo aqui do imaginário do que do real), revestindo-o com significações sexuais, a

³⁰ Tradução proposta por Haroldo de Campos ao neologismo lacaniano, *lalangue*.

noção freudiana de pulsão esmaece as fronteiras entre o somático e o psíquico. Segundo Bispo (s.d.), a ideia de um gozo do corpo, proposta por Lacan no Seminário 20, seria o que mais se aproximaria de uma concepção espinozana de corpo.

Esse gozo do corpo, que não é totalmente ordenado pelo significante, “possibilita uma aproximação com a dinâmica dos afetos de Spinoza” (BISPO, s.d., s.n.). Lacan promove, então, um deslocamento da noção de sujeito do significante para a de *fallasser*, que compreenderia os dois modos da substância gozante – o fálico e o gozo do corpo do Outro – à maneira como Spinoza define como dois modos da substância divina a coisa extensa e a coisa pensante. No final do ensino de Lacan, ao propor o enlaçamento borromeano entre real, simbólico e imaginário, estabelecer-se-ia uma topologia que não separaria qualitativamente o corpo e a mente, colocando-os em interseção “quase em continuidade, como direito e avesso de uma mesma substância gozante” (BISPO, s.d., s.n.). Uma concepção como esta parece muito próxima da ideia de corpo como *potentia gaudendi*, conforme foi exposto anteriormente.

Traremos, então, mais alguns pontos que nos podem servir para aproximar o corpo em Preciado de uma concepção psicanalítica de corpo, usando para tanto, questões levantadas por Lacan no Seminário 20, que, conforme vimos acima, parece servir bem a este propósito. Começaremos pela questão da substância. Para continuar o ponto precedente, fazemos notar que Lacan comenta o dualismo cartesiano neste Seminário, e fala sobre uma substância do corpo “com a condição de que ela se defina apenas como *aquilo de que se goza*” (LACAN, 2008, p. 29, destaque nosso), uma propriedade do corpo vivo. Todavia, se “um corpo, isso se goza”, ele só o faz “por corporizá-lo de maneira significante” (LACAN, 2008, p. 29). Entra em questão, no gozo dito do corpo, a função do significante e, conclui Lacan retomando Sade, o kantiano: “só se pode gozar de uma parte do corpo do Outro” (LACAN 2008, p. 29). E há, então, uma substância gozante, “o *gozar de um corpo*, de um corpo que, a Outro, o simboliza” (LACAN, 2008, p. 29, destaque do autor). O genitivo em “gozar do corpo” apresenta a ambiguidade que nos permite questionar: quem goza? Ao fazer essa pergunta, somos lembrados do que vimos acima sob a pena de Preciado no que se referia à história da produção do orgasmo dito feminino nas relações do corpo com a tecnologia. No que diz respeito a este orgasmo, produzido junto às tecnologias de saber-poder, Preciado chega à conclusão de que não haveria ali um verdadeiro sujeito do prazer; que a máquina, a tecnologia que produz o corpo enquanto gozo, é quem tem um orgasmo, o qual, portanto, não pertence ao corpo. Isso parece equivaler a dizer que “é o Outro que goza” (LACAN, 2008, p. 30).

Enfim, é apresentada uma espécie de definição: “gozar tem esta propriedade fundamental de ser em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro. Mas esta parte também goza” (LACAN, 2008, p. 30). E o significante, enquanto situado no nível da substância gozante, é causa do gozo. O significante, enquanto disjunto do significado, “não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (LACAN, 2008, p. 36). Um laço entre os que falam, que tem alguma relação com a vida, com os corpos viventes –, mas também com a morte, a repetição, a insistência da cadeia significante.

Lacan formulará neste seminário que “*A realidade é abordada com os aparelhos do gozo*” (LACAN, 2008, p. 61, destaque do autor), levando-se em conta que “aparelho, não há outro senão a linguagem”. Linguagem que, por sua vez, pode se definir como “o que se tenta saber concernentemente à função de [l]alíngua” (LACAN, 2008, p. 149). Lalíngua é um conceito que visa destacar o aspecto de gozo envolvido na fala, na lalação, no blábláblá – um gozo que não deveria nada ao sentido. Diz respeito à ligação particular do sujeito com a língua dita materna – aquela que ele recebe de quem ocupa tal função (QUINET, 2016).

Retornando: o gozo, no ser falante, é, conforme vimos, aparelhado. A ideia de um aparelho parece ressoar o que se lê em Preciado sob o termo “tecnologia”. Todavia, Lacan deixa claro que o aparelho de que se trata não é a pílula anticoncepcional ou o dildo, mas sim a própria linguagem. Lacan falará também da tecnologia a partir da ideia de *gadgets*, instrumentos engendrados pelo discurso científico, dizendo “vocês são, infinitamente muito mais do que pensam, os sujeitos dos instrumentos que, do microscópio ao rádio-televisão, se tornam elementos da existência de vocês” (LACAN, 2008, p. 88). Aparece aí o sintagma “sujeito[s] dos instrumentos”, o que conjuga o sujeito e os ditos instrumentos (*gadgets*). Isso parece bastante condizente com o que Preciado desenvolve acerca do enredamento da tecnologia e do corpo – todavia retomando aí a categoria do sujeito.

Retornemos brevemente ao dildo, cuja análise, como vimos anteriormente, sobretudo em *Manifesto Contrassexual*, é central para se compreender a sexualidade em Preciado. Fala-se de dildo na psicanálise? Há uma lição específica do Seminário 5 em que Lacan cita o dildo (*godemiché*). Falava-se ali do lugar ocupado pelo falo, enquanto significante, na economia subjetiva e do seu papel preponderante como representando o próprio desejo. Lacan justifica a importância de se falar de falo e não de pênis, especificando que o modo como a psicanálise faz intervir o falo é diferente da forma como o pênis “de maneira mais ou menos satisfatória, vem em suplência dele” (LACAN, 1999, p. 359). Nota-se então que, para Lacan, o pênis

ocupará um lugar de suplência em relação ao falo. Já vimos que Preciado, quando estudou o dildo, associou-o à ideia de suplemento encontrada em Derrida. O que Lacan nos diz aqui é muito parecido, portanto, com o que Preciado formula do dildo como aquilo que produz retroativamente o órgão dito original.

Ao mencionar o falo, Lacan remeterá ao simulacro que se utilizava na Grécia para representá-lo. Ele nos diz:

Trata-se de um objeto substituto e, ao mesmo tempo, essa substituição tem uma propriedade muito diferente da substituição no sentido como acabamos de entendê-la, a substituição-signo. Quase podemos dizer que esse objeto tem todas as características de um substituto real, daquilo que chamamos nas boas piadas, e sempre mais ou menos com um sorriso, de consolo [*godemiché*], que vem de *gaude mihi*³¹ (Lacan, 1999, p. 359).

O autor prossegue afirmando que “o falo é sempre coberto pela barra colocada sobre seu acesso ao campo significante, isto é, sobre seu lugar no Outro. E é através disso que a castração se introduz no desenvolvimento.” (LACAN, 1999, p. 360-1). O falo, portanto, é o significante que representa o próprio desejo enquanto tal – como aquilo que falta no Outro. E quanto ao desejo, a análise presume “que ele se inscreve por uma contingência corporal” (LACAN, 2008, p. 100), contingência relacionada ao falo, tomado como “ponto extremo do que se enuncia como causa do desejo” (LACAN, 2008, p. 100).

Ele é “a união entre o simbólico e o imaginário que endereça as satisfações sexuais produzidas por uma libido educada pelo mundo da cultura” (BARROS; GONSALVES, 2023 s. n.). Um significante “destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN, 1998, p. 697). É preciso lembrar que o desejo não se reduz nem à necessidade, nem à demanda. Ele possui um “caráter paradoxal, desviante, errático, excentrado, e até mesmo escandaloso” (LACAN, 1998, p. 697). O falo funciona como um “significante privilegiado dessa marca [a divisão subjetiva], onde a parte do logos se conjuga com o advento do desejo” (LACAN, 1998, p. 699) e é o significante que representa a *Aufhebung* (suspensão, anulação) com que se produz o que é significável.

Em certo momento, Preciado, ao analisar as técnicas médicas de produção e reprodução do corpo sexuado, observou o quanto é mais fácil produzir uma vagina a partir de um pênis, do

³¹ Essa é uma expressão latina curiosa. *Gaudere* é um verbo latino que podemos traduzir por “gozar” – relaciona-se com a *potentia gaudendi* de Preciado. A expressão encontra-se no imperativo e se traduziria por “agrada-me”, “regozija-me”.

que o contrário. Ao propor que o pênis é, e este é o termo utilizado, um *devir-vagina* e contém em si um potencial hermafrodita original, ao passo que uma vagina não contém em si um devir-pênis – tese de Preciado –, não estaria aqui estabelecida uma espécie de diferença sexual em que se trata de conceber uma sexualidade masculina que, de certo modo, está contida em si mesma, basta a si mesma, em oposição a uma sexualidade Outra, que ultrapassaria àquela e que não poderia ser a ela reduzida? Quais as consequências, em nível inconsciente, da facilidade com que se constrói uma vagina a partir de um pênis, em oposição à dificuldade tecnológica de se fazer o contrário? Em que medida isso tem a ver com o gozo?

4.3 [LA]LÍNGUA E CORPO

Encerraremos este capítulo com um ponto (final): talvez, na abordagem do corpo sexuado na psicanálise, e mesmo na teoria *queer*, ganhássemos mais seguindo a deixa de Souza Júnior (2019), que propõe abordar a anatomia da diferença sexual a partir de outro órgão, em alguns aspectos mais interessante que o pênis e a vagina, ou mesmo o ânus – como querem alguns teóricos *queer* –, qual seja: a língua, “a única entranha que o corpo humano deixa à vista” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 538). Em português, uma catacrese que passa, muitas vezes, despercebida enquanto tal:

a língua com a qual fomos investidos, que nos deu voz e nos ensinou, na marra, a investir de uma determinada maneira o corpo de que dispomos, conferindo-nos a chance de ocupá-lo, à medida que o carregou com os *gestos* da fala e com as *bordas* que eles desenham (com os sentidos e extrassensos que eles recortam). Língua que corrompe os objetos e que, enquanto falada, nos fala (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 540, destaques do autor).

O autor partirá justamente deste que não deixa de ser, nem mesmo para Saussure, um “termo incômodo”: a *diferença*. Como uma analogia às ciências biológicas, à anatomia sobretudo, o trabalho de análise das línguas ditas naturais tomou para si um certo “imperativo da separação em unidades” (SOUZA JUNIOR, 2023, p. 29). Todavia, o próprio objeto, neste caso, parece resistir à estratificação, ao mesmo tempo em que a realização de algumas exclusões se mostrava indispensável para seu estudo. E é aí em que entra o problema do fracionamento – de encontrar aquilo que, na língua, pode ser discernível, o que, argumenta Souza Junior (2023),

parece ter sido mais pressuposto do que devidamente reconhecido no objeto. Conclui o autor, ou melhor, parte da hipótese, em sua tese, de que a língua enquanto tal

(...) não se permite prender na teia em que seria esquadrihada pelas autenticações de saber de um sujeito no exercício de seu engenho (enquanto mestre, sujeito da língua), mas opera precisamente como ruptura, a partir da qual esse sujeito só encontrará seu lugar num segundo momento (enquanto objeto, sujeito à língua) (SOUZA JUNIOR, 2023, p. 33).

Souza Junior (2019, p. 537, destaque do autor) observa que mesmo no que diz respeito à anatomia, “as diferenças que se reconhecem no corpo (suas secções) são, antes mesmo, *designadas* por uma nomeação”. As diferenças se caracterizam por imporem “limites dinâmicos e desproporcionais” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 538).

De volta à língua: catacrese, no que diz respeito à retórica, implica que o uso de que se trata aí seria *impróprio*, desviante, um ab-uso (SOUZA JUNIOR, 2019), que vem suprir a inexistência de uma outra palavra para tanto. No caso específico da *língua*, uma certa circularidade lógica se impõe ao se tentar determinar a cronologia do uso do termo como catacrese, uma circularidade que diz respeito ao fato de que aí “o próprio ato de nomeação carrega em si uma impropriedade” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 539), não havendo um Outro da língua, “pois a língua mesma é sempre Outra” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 539). Essa ideia de impropriedade no que se refere à língua parece fornecer um ângulo muito interessante para se pensar a forma como a linguagem aparelha o gozo no âmbito do ser falante.

Em outras palavras: a que outras impropriedades pode se prestar a língua? Preciado, conforme vimos anteriormente, propõe que qualquer técnica que faça parte de uma prática repressiva pode “ser cortada e enxertada em outro conjunto de práticas, reapropriada por diferentes corpos e invertida em diferentes usos, dando lugar a outros prazeres e a outras posições de identidade” (PRECIADO, 2014, p. 108). Ele utiliza o termo *détournement* que, de maneira divertida, poderia ser traduzido por di-versão – do verbo *verter* prefixado pelo *di* que indica afastamento. No caso do português, divertir também se liga à brincadeira: a um certo gozo, portanto. Tratar-se-ia, então, de se *divertir com [l]a língua*. Para além dos chistes, aos quais se presta a língua e que tanto interessaram a Freud (1905/2017), que usos *queer* dela se faz? Do beijo de língua ao cunilíngua, do boquete ao beijo grego, das palavras de sedução ao gemido orgástico, eis um órgão raramente ausente das práticas sexuais. Nesses casos, será que a língua vem substituir o pênis-dildo? Ou será que ela entra no jogo com um potencial próprio de gozo (*potentia gaudendi*) que vai além?

Da lalação do bebê, no que diz respeito a um gozo ligado à própria produção sonora

com a língua – lalíngua –, inscreve-se o significante, com sua diferença. A linguagem, o aparato de que se trata para Lacan, é “uma elucubração de saber sobre [l]alíngua”, é “o que se tenta saber concernentemente à função de [l]alíngua” (LACAN, 2008, p. 149). Lalíngua tem por efeito certos afetos que restam enigmáticos e tais efeitos “vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar” (LACAN, 2008, p. 149). Lalíngua é, portanto, o que sustenta a linguagem, que dá a estrutura do inconsciente, linguagem esta que permanece, apesar de tudo, hipotética. Nessa perspectiva, a fragmentação, a imposição do elemento, στοιχείο (*stoicheío*), que inscreve a linguagem a partir de lalíngua, diz respeito ao modo como o mestre, o significante mestre de que nos fala Lacan (S_1), “vem a apreender lalíngua, a quebrá-la, a articulá-la, de como o mestre aí encarna, ganhando corpo de linguagem, ou seja, vem a se escrever” (MILLER, 2022, p. 103).

Se, todavia, a própria língua pode ser tomada como uma “constelação de catacreses”, ou seja, se ela “é, por princípio, uma impropriedade” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 539), “é no intercurso que toda língua se vai praticar” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 541), havendo, portanto, ao lado do uso impróprio relativo à catacrese, a *translatio*, a metáfora, a transferência. A função do sujeito pode ser entendida, então, não apenas como referente àquele que se permite ser lido, senão também como o “que se faz, às vezes, capaz de escrever” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 542). O que leva à conclusão de que “a experiência com o corpo próprio e o corpo do outro, no nível dos seus diversos caracteres, é culturalmente *pontuada* – de modo que o corpo, tal como o texto, pode se mostrar diversamente pontuado em diferentes civilizações, línguas e épocas –, mas é também *pontuável*” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 543, destaques do autor). A pontuação, mesmo quando os elementos – do destino, do que se refere às marcas a partir das quais um sujeito é lido – já estão dados, tem que ver também com a fantasia do falante – com o desejo, portanto.

As marcas não são apenas limites com os quais o sujeito se deve haver, são também “emblemas capazes de enviar, comunicar, remeter ao outro (...). No corpo do texto ou no texto do corpo que se escreve para ser lido, portanto, a compulsoriedade de um endereçamento, de um envio, articula-se às contingências do estilo” (SOUZA JUNIOR, 2019, p. 545). Este endereçamento, é importante pontuar – já que é de pontuação que se trata –, é com ele que trabalha o psicanalista (transferência).

Tomar a língua como órgão sexual privilegiado, portanto, pode ser uma via de trabalho para o estudo do corpo na psicanálise, já prevenidos da crítica de Preciado e – por que não? – inspirados por sua abordagem das relações entre corpo e tecnologia. Indo um pouco além, talvez

o paradigma da prótese, no que diz respeito à psicanálise, não deva ser o dildo ou o pênis, mas sim a língua. Quais seriam as consequências, no que diz respeito a uma abordagem psicanalítica do corpo, de tomar não o falo, mas a língua como modelo da relação entre corpo e linguagem?

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trata-se de encerrar este trabalho. Mas que fique claro que este trabalho não vem cerrar nada. Então, consideremos o final. Como de praxe em uma dissertação acadêmica – não é senão um modelo padronizado – retomaremos a pergunta formulada enquanto um problema e os objetivos que especificamos a fim de avaliar se tais objetivos foram objetivamente cumpridos e, por fim, no que se refere àquele problema, se ele pôde ser, de algum modo, solucionado – ou ao menos problematizado. Quando especificamos que não se trata de cerrar, ou seja, fechar, é porque acreditamos que, ao percorrer as sendas pelas quais a dissertação, como que com vida própria, foi nos guiando, acreditamos que, na realidade, muitas coisas foram abertas. Novos problemas, novas possibilidades de caminhos, novos objetivos. Por fim, parece muito claro que outros trabalhos serão necessários para suplementar o que pudemos tão somente vislumbrar nestas limitadas páginas. Está introduzido. Agora, especifiquemos os detalhes.

Partimos do discurso proferido, posteriormente publicado na íntegra, por Paul B. Preciado na ECF. Analisamo-lo a partir, em primeiro lugar, da própria obra do autor, percorrendo os textos mais relevantes para um delineamento, ainda que simplificado, desta. Posteriormente, discutimos o desafio de Preciado aos psicanalistas a partir da própria psicanálise, enfocando, em primeiro lugar, alguns textos que se configuraram como “respostas” ao autor e, posteriormente, destacando alguns pontos relevantes que poderiam nos servir para, em um primeiro momento, destacar os pontos de divergência entre o autor e a psicanálise de orientação lacaniana e, em seguida, para enfatizar aquilo que poderia servir para uma aproximação entre esses diferentes discursos. A problemática, portanto, era a de tentar entender de que maneira é possível tomar, no que concerne à psicanálise, a crítica formulada pelo autor. Tratava-se de analisar os limites e as possibilidades engendradas por esta crítica.

Foi, ao percorrer atentamente o discurso de Preciado, que nos deparamos com a importância, para aquilo que ali se formulava, de uma certa noção de corpo. Conforme observamos acima, um outro caminho possível para interrogar as concordâncias e discordâncias entre a filosofia de Preciado e a psicanálise poderia ser feita a partir da noção de Simbólico em cada campo. Neste trabalho, optamos pela via do corpo, deixando a querela do Simbólico como uma via a ser percorrida por uma outra pesquisa. Conduzimos o trabalho, portanto, no sentido de tentar elucidar a ideia de corpo em Preciado, ao longo de sua obra, para então, ainda que de forma muito tímida, é preciso confessar, pontuar algo do que se toma por corpo na psicanálise. A ponte entre o corpo de Preciado e um corpo, por assim dizer, lacaniano, é a ideia, proposta

por Felman (2022), de corpo falante. Faltou-nos o fôlego para elucidar de forma mais satisfatória o que decorre dessa noção. Não nos imiscuímos na obra de Felman, o que é de extrema importância para uma pesquisa futura. Porém, acentuamos como tanto em Preciado como em Lacan, a ideia de que o corpo está “aparelhado” encontra-se presente. Em Lacan, a ideia da linguagem como um aparelho de gozo. Em Preciado, a ideia de um corpo em relação dialética com a tecnologia.

Chegamos, sobretudo, à constatação da herança espinozana na concepção de corpo em Preciado, o que opusemos a uma certa concepção freudiana de um corpo que levasse em conta a pulsão de morte e o inconsciente. Apesar de termos acentuado este ponto como uma diferença, à primeira vista, insuperável, pudemos notar que as coisas não são assim tão simples, de forma que há possibilidades de articulação entre uma concepção de corpo inspirada por Spinoza e uma psicanalítica a partir da ideia de gozo.

Buscamos, escutar o desafio de Preciado, retomando pontos que consideramos importantes na psicanálise. Nosso posicionamento ficou claro desde o princípio: apostamos no potencial crítico da clínica e da política psicanalítica. Buscamos demonstrar como esta aposta pode ser justificada, pontuando a forma como a concepção de sexual, de sujeito e de corpo na psicanálise ainda é subversiva, apesar de a psicanálise já ter perdido a exclusividade no que concerne os discursos sobre o sexual e mesmo com o conservadorismo patente de muitos psicanalistas. Quinet (2021) nos faz lembrar que de fato, apesar de a psicanálise ser subversiva e do fato de que “não há psicanálise sem política” (p. 17), “os analistas são conservadores e reprodutores da ordem vigente, por demais condescendentes com a ‘civilização’” (p. 19). Daí a importância “de uma crítica assídua para que a psicanálise não seja degradada e engolida pela religião, ciência ou discurso capitalista” (QUINET, 2021, p. 20). E daí a importância de se ter no horizonte que há uma política que diz respeito ao psicanalista e uma ética “que orienta tanto a direção do tratamento analítico quanto a atuação do psicanalista na sociedade e no tempo em que vive.” (QUINET, 2021, p. 11).

Em nenhum momento pretendemos argumentar que a teoria *queer* poderia ser subsumida à psicanálise, nem o contrário. Mantivemos a importância de delimitar as fronteiras epistemológicas entre estes diferentes discursos. No entanto, a reflexão teórica nos permite este exercício de diálogo que acreditamos ser tão importante para o desenvolvimento de ambos os campos.

Se é verdade que, em um nível teórico, o que nos diz Preciado parece, conforme vimos, falhar em alguns aspectos, não levando em conta o potencial crítico e radical da psicanálise, sua

fala é extremamente importante para pensarmos em como se dá a transmissão da psicanálise e quais sujeitos estão envolvidos nesta transmissão. É possível negar o que diz Preciado acerca da identidade padrão dos psicanalistas como homens cis heterossexuais brancos da classe dominante? Não é necessário nenhum identitarismo – que, aliás, conforme foi possível salientar na ocasião da análise da obra do próprio autor, não é do que se trata em Preciado – para admitir que essa identidade padrão fornece aos psicanalistas um certo lugar social de onde gozam de privilégio em relação a outros sujeitos marcados por outras identidades. Quem, hoje, pode perseguir uma formação psicanalítica? Ou alguém disso, quem hoje pode pagar uma análise?

Não se pode finalizar este trabalho sem designar aquele ponto que aparece não como uma premissa, mas como um resultado da pesquisa empreendida: o corpo. Acreditamos que, muito daquilo que concerne às confusões e querelas entre a chamada teoria *queer* e a psicanálise, poderiam ser redimensionadas ao se explorar até os limites este significante aparentemente tão simples e que, no entanto, *dixit* Lacan, deveria nos deslumbrar mais. Todavia, uma confissão: chegamos ao problema do corpo tarde demais. Muitos caminhos foram percorridos antes que, como em um estalo, o corpo – o real do corpo, se o leitor assim preferir – assomasse em nosso campo de visão, cada vez maior, cada vez mais terrível, cada vez mais problemático.

Gostaria de poder ter estudado melhor as diferenças e semelhanças entre a concepção de corpo em Preciado e aquela que se pode destilar ao longo de todo o ensino de Lacan. Sobretudo gostaria de ter podido entrar a fundo no conceito de corpo falante. No entanto, creio que em certa medida ficou claro que a ausência da negatividade em uma concepção derivada de uma certa influência filosófica espinozana levou Preciado a uma série de dificuldades teóricas que culminaram em uma perspectiva desenvolvimentista da ciência – o que é, no mínimo, perigoso.

Como conceber a negatividade nas relações entre corpo e tecnologia? Como formular tal dialética? Será que é possível fazê-lo a partir da asserção lacaniana de que o único aparato de que se trata é a linguagem? Não parece haver dúvida de que haja algo de linguístico nos aparatos de que fala Preciado – o dildo, a prótese. Seria possível aproximar os modos dissidentes de uso dos aparatos repressores – conforme incita Preciado – aos usos poéticos da língua? O que há entre a prótese e a poesia? Até onde pode nos levar a questão dos aparelhamentos e desaparelhamentos da língua no que concerne ao corpo, ao mesmo tempo mortificado pelo significante e pulsante de libido?

O trabalho termina, sem encerrar, para que outros possam começar...

REFERÊNCIAS

ALÓS, A. P. Traduzir o queer: uma opção viável? In. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, n. 2, p. 1–11, 2020.

ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.

AMBRA, P. **O ser sexual e seus outros: gênero, autorização e nomeação em Lacan**. [s.l.] Blucher, 2022.

ARÁN, M. A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. In. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 9, n. 1, p. 49–63, jun. 2006.

ARÁN, M. Psicanálise e o dispositivo da diferença sexual. In. **Estudos Feministas**, v. 17, n. 3, p. 653–673, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARTAUD, A. **Pour en finir avec le jugement de dieu**. Bussigny: Bibliothèque Numérique Romande, 2019.

AYOUCH, T. Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. In. **Percursos**, n. 54, p. 23–32, 2015.

AYOUCH, T. **Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações**. 1. ed. Curitiba: Calligraphie, 2019.

BARROS, D. R.; GONSALVES, R. **A psicanálise depois que o monstro falou: gênero e sexualidade em Lacan**. [s.l.] Centro de Formação, 2023. Disponível em: < <https://www.centroformacao.com/omonstrofalou> >. Acesso em 19/04/2023.

BEER, Paulo Antonio de Campos. **A questão da verdade na produção de conhecimento sobre sofrimento psíquico: considerações a partir de Ian Hacking e Jacques Lacan**. 2020. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. doi:10.11606/T.47.2020.tde-28052020-185500. Acesso em: 27/10/2023.

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

BENTO, B. Seriam os dissidentes sexuais “monstros” domesticados? **Outras Palavras**, 2 de outubro de 2023. Disponível em < <https://outraspalavras.net/eurocentrismoemxeque/seriam-os-dissidentes-sexuais-monstros-domesticados/> >. Acesso em: 08/12/2023.

BISCHOFF, V. Cher Paul B. Preciado. **Lacan Quotidien**, n. 864, 28 jan. 2020.

BISPO, F. S. Lacan com Spinoza: do sujeito do desejo ao ser do gozo do corpo. **No prelo**, [s.d.].

BUTLER, J. **Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”**. [s.l.] Routledge, 1993.

- BUTLER, J. Regulações de gênero. In. **Cadernos Pagu**, n. 42, p. 249–274, 2014.
- BUTLER, J. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Tradução: Renato Aguiar. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAROZ, G.; LEDUC, C.; MESEGUER, O. **Journées 49 de l'École de la Cause freudienne: Femmes en psychanalyse**. Argument. 2019. Disponível em: < <https://www.causefreudienne.org/app/uploads/2021/10/Argument-J49.pdf> >. Acesso em 18/01/2024.
- CARPINELLI, L. O Conatus em Espinosa e a Todestrieb de Freud: uma antinomia ontológica ou puramente imaginativa? In. **Cadernos Espinosanos**, v. 26, p. 129–153, 2012.
- CASTEL, P.-H. Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do “fenômeno transexual” (1910-1995). In. **Revista Brasileira de História**, v. 21, n. 41, p. 77–111, 2001.
- CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. [s.l.] Companhia das Letras, 2011.
- COELHO, B. M. Manifesto autocobaia - notas sobre o corpo em Preciado. In. **Liminaridade**, v. 1, n. Coletivo Cartográfico, 2015.
- COSSI, R. K. **A diferença dos sexos: Lacan e o feminismo**. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2016.
- COSSI, R. K.; DUNKER, C. I. L. A Diferença Sexual de Butler a Lacan: Gênero, Espécie e Família. In. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 33, p. 1–8, 2017.
- COSSI, R. K. O sexo em psicanálise como ontologia negativa. In. **Psicologia Em Estudo**, v. 28, p. 1-12, 2022. Disponível em: < <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v28i0.50881> >. Acesso em: 28/12/2023.
- COUTINHO JORGE, M. A. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, v. 1: as bases conceituais**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005
- CUNHA, E. L. **O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política**. Porto Alegre: Criação Humana, 2021.
- CUNHA, E. L.; AMBRA, P. O trans imaginário de Miller (e de alguns outros). In. **Artigo**, v. 11, 26 ago. 2021.
- DAMÁSIO, A. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editoria 34, 2011.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Schnaiderman; Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. 3. ed. [s.l.] Iluminuras, 2005.

Dissidência. Disponível em: < <https://www.dicio.com.br/dissidencia/> >. Acesso em: 05/04/2021.

ELIA, L. O desejo do psicanalista presentifica a intensão na extensão e se estende à política. Disponível em: < https://appoa.org.br/correio/edicao/268/o_desejo_do_psicanalista_presentifica_a_intensao_na_extensao_e_se_estende_a_politica_/479 >. Acesso em: 09/09/2022.

Em vídeo, Damares diz que “nova era” começou: “meninos vestem azul e meninas vestem rosa”. Disponível em: < <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damares-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml> >. Acesso em: 31/10/2022.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

FAUSTO-STERLING, A. The Five Sexes: Why Male and Female are not enough. In. **The Sciences**, v. 33, n. 2, p. 20–24, 1993.

FELMAN, S. **O escândalo do corpo falante: Don Juan com Austin, ou a sedução em duas línguas.** Tradução: João Rocha; Tradução: Lucia Castello Branco. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

FINK, B. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo.** [s.l.] Zahar, 1998.

FOUCAULT, M. O verdadeiro sexo. Em: **Herculine Barbin: O diário de uma hermafrodita.** Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

FOUCAULT, M. **Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975).** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber.** 1ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014. v. 1

FREUD, S. Deve-se ensinar a psicanálise nas universidades? (1919). Em: **História de uma neurose infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920).** Obras Completas. Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 14p. 284–287.

FREUD, S. Luto e melancolia (1917[1915]). In. **Obras Completas, volume 12.** Introdução ao narcisismo; ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

Freud, S. O chiste e sua relação com o inconsciente (1905). Em: **Obras completas, volume 7: O chiste e sua relação com o inconsciente (1905).** São Paulo: Companhia das letras, 2017.

FREUD, S. O eu e o id (1923). In. **Obras Completas. Volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925).** Tradução: Paulo César De Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In. **Obras Completas, volume 6**: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p. 13–172.

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Tradução: Pedro Heliodoro Tavares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. **Além do princípio de prazer = [Jenseits des Lustprinzips]**. Tradução: Maria Rita Salano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. **O mal-estar na cultura**. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010c.

FUENTES, M. J. S. **As mulheres e seus nomes**: Lacan e o feminino. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. London: Oxford University Press, 1968.

HAESBAERT E.; GLAUCO BRUCE, R. A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari. In. **GEOgraphia**, v. 4, n. 7, p. 7–22, 21 set. 2002.

HARAWAY, D. J. **Simians, cyborgs and women**: the reinvention of nature. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. Em: TADEU, T. (Ed.). In. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multitude**: War and Democracy in the Age of Empire. [s.l.] The Penguin Press, 2004.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. Permanecendo no próprio ser: a potência de corpos e afetos em Espinosa. In. **Fractal**: Revista de Psicologia, v. 21, n. 2, p. 369–386, ago. 2009.

KAFKA, F. **Um médico rural**: pequenas narrativas. Tradução: Modesto Carone. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KOSMOPOULOS, P. apreciado. In. **Lacan Quotidien**, n. 864, 28 jan. 2020.

KUPERMANN, D. Sobre a produção psicanalítica e os cenários da universidade. In. **Psico**, v. 40, n. 3 SE-Artigos, 18 mar. 2010.

LACAN, J. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise, 1969-1970. [s.l.] Zahar, 1992.

LACAN, J. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. Interview sur France Culture, Juillet 1973. In. **Le Coq-Héron**, n. 46-47, Paris, 1974, pp. 3-8.

LACAN, J. **O Seminário, livro 5**: as formações do inconsciente (1957-1958). 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

- LACAN, J. Televisão. In. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003a. p. 508–543.
- LACAN, J. O aturdido. In. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003b.
- LACAN, J. **Seminário, livro 20: mais, ainda, (1972-1973)**. [s.l.] Zahar, 2008.
- LACAN, J. **O Seminário, livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- LACAN, J. **Os não tolos erram/ Os nomes do pai: seminário entre 1973-1974**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- LAPLANCHE, J. **Sexual: a sexualidade ampliada no sentido freudiano 2000-2006**. Tradução: V Dresch. 1ª ed. Porto Alegre: Dublinense, 2015.
- LAQUEUR, T. **Inventando o Sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução: Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LATOURE, B. Avons-nous besoin de «paradigmes»? In. **Chroniques d'un amateur de sciences**. Paris: École des mines de Paris, 2006.
- LATTANZIO, F. F.; RIBEIRO, P. De C. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. In. **Psicologia clínica**, v. 30, n. 3, p. 409–425, 2018a.
- LATTANZIO, F. F.; RIBEIRO, P. De C. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. In. **Psicologia clínica**, v. 30, n. 3, p. 409–425, 2018b.
- LAURENT, É. O traumatismo do final da política das identidades. In. **Opção Lacaniana**, v. 9, n. 25–26, p. 1–19, 2018.
- LEOPOLDO, R. **Cartografia do pensamento queer**. 1ª ed. Salvador: Editora Devires, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução: Mariano Ferreira. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LORENZ, K. Z. **The Foundations of Ethology**. New York: Springer Science+Business Media, 1981.
- MACHADO, P. S. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. In. **Cadernos Pagu**, v. 24, p. 249–281, 2005.
- MAIURI PRIOSTE, G. **Problemas de sexo: da ontologia à epistemologia em psicanálise**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Departamento de Psicologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo. No prelo.
- MALEVAL, J.-C. Quand Preciado interpelle la psychanalyse. In. **Lacan Quotidien**, v. 856, 2019.
- MARCUSE, H. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e Sociedade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998. v. 2.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

- Miller, J.-A. Docile au trans. In. **Lacan Quotidien**, v. 928, pp. 3–18, 2021. Disponível em: < <https://lacanquotidien.fr/blog/2021/04/lacan-quotidien-n-928/> >. Acesso em: 14/12/2023.
- MILLER, J.-A. Os seis paradigmas do gozo. In. **Opção Lacaniana**, v. 3, n. 7, p. 1–49, 2012.
- MILLER, J.-A. Teoria de lalíngua. Em: LACAN, J.; MILLER, J.-A. In. **A terceira**; Teoria de lalíngua. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- MILLOT, C. **Extrasexo**: ensaio sobre o transexualismo. [s.l.] Escuta, 1992.
- MONEY, J. Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: psychologic findings. In. **Bulletin of the Johns Hopkins Hospital**, n. 96, p. 253–264, 1955.
- MONEY, J.; HAMPSON, J. G.; HAMPSON, J. L. Imprinting and the establishment of gender role. In. **American Medical Association Archives of neurology and psychiatry**, v. 77, p. 333–336, 1957.
- MÜNCHOW, C. Z. Espinosa de Preciado: potência de agir como potentia gaudendi. In. **Cadernos Espinosanos**, v. 45, p. 135–160, dez. 2021.
- NASCENTES, A. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.
- PERELSON, S. Transexualismo: uma questão do nosso tempo e para o nosso tempo. In. **Revista EPOS**, v. 2, n. 2, p. 1–19, 2011.
- PERSON, E. S.; OVESEY, L. Psychoanalytic Theories of Gender Identity. In. **Journal of The American Academy of Psychoanalysis**, v. 11, n. 2, p. 203–226, 1983.
- PINHEIRO, E. Brazil continues to be the country with the largest number of trans people killed. In. **Brasil de Fato**, 23 jan. 2022.
- PORCHAT, P. **Psicanálise e transexualismo**: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá, 2014.
- PORCHAT, P.; GODEGUEZI, V. M. O corpo, o dildo, a carne e o fetiche: Preciado com Freud. In. **Revista de Psicanálise da SPPA**, p. 105–122, abr. 2017.
- PRECIADO, B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 1, p. 11–20, 2011.
- PRECIADO, B. **Manifesto contrassexual**. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2014.
- PRECIADO, P. B. **Testo Yonqui**. Madri: Espasa, 2008.
- PRECIADO, P. B. **Testo junkie**: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2018.
- PRECIADO, P. B. **Eu sou o monstro que vos fala**: Relatório para uma academia de psicanalistas. Tradução: Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

- QUINET, A. **A política do psicanalista: do divã para a pólis**. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições, 2021.
- QUINET, A. Lalíngua e sinthoma. In. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, v. 38, p. 243–261, dez. 2016.
- ROLNIK, S. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. [s.l.] n-1 edições, 2018.
- ROSA, M. D. A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. In. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, v. 4, p. 329–348, 2004.
- ROUDINESCO, E. **História da Psicanálise na França: A Batalha dos Cem Anos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. v. 2
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. [s.l.] Zahar, 1998.
- RUBIN, G. O Tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: **Políticas do sexo: Gayle Rubin**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017a.
- RUBIN, G. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: **Políticas do sexo**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2017b.
- RUBIN, G. (1990). The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. Em: HANSEN, K.; PHILIPSON, I. (Eds.). **Women, Class, and the Feminist Imagination** (pp. 74–113). Philadelphia: Temple, 1990.
- SÁEZ, J. **Teoría queer y psicoanálisis**. Madri: Editorial Síntesis, 2004.
- SHEPHERDSON, C. **Vital Signs: nature, culture, psychoanalysis**. [s.l.] Routledge, 2000.
- SLOTERDIJK, P. **Neither Sun Nor Death**. Tradução: Steven Corcoran. New York: Semiotext(e), 2011.
- SOLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- SOLER, C. **Adventos do real: da angústia ao sintoma**. 1. ed. São Paulo: Aller Editora, 2018.
- SOUZA JUNIOR, P. S. de. **O fluxo e a cesura: um ensaio em linguística, poética e psicanálise**. São Paulo: Bucher, 2023.
- SOUZA JUNIOR, P. S. DE. O sexual no corpo da língua. In. **Gragoatá**, v. 24, n. 49, p. 536–549, 27 ago. 2019.
- SPINOZA, B. DE. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. 2. ed. [s.l.]: Autêntica, 2022.
- TRÁVEZ, D. F. et al. Queer/Cuir das Américas: tradução, decolonialidade e o incomensurável. In. **Periódicus**, v. 1, n. 15, p. 01–16, maio 2021.
- VALAS, P. **As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo**. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

WITTIG. **La pensée straight**. Paris: Balland, 2001.

ŽIŽEK, S. **Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!**, 2007 1997. Disponível em: <
<https://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>>. Acesso em 18/01/2024.