

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WEMERSON GARCIA FERREIRA JUNIOR

DESEJO E SUJEIÇÃO EM JUDITH BUTLER

Uberlândia

2025

WEMERSON GARCIA FERREIRA JUNIOR

DESEJO E SUJEIÇÃO EM JUDITH BUTLER

**Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia**

**Orientadora: Prof^a Dr.^a Fillipa
Carneiro Silveira**

Uberlândia

Dezembro 2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

F383
2025

Ferreira Junior, Wemerson Garcia, 1998-
Desejo e Sujeição em Judith Butler [recurso eletrônico] /
Wemerson Garcia Ferreira Junior. - 2025.

Orientador: Fillipa Carneiro Silveira.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2025.679>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silveira, Fillipa Carneiro, 1980-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

Wemerson Garcia Ferreira Junior

DESEJO E SUJEIÇÃO EM JUDITH BUTLER

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Uberlândia.

Área de concentração: Ética e Filosofia
Política

Uberlândia, 19 de dezembro de 2025

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Fillipa Carneiro Silveira
(Orientadora - UFU)

Prof.^a Dr.^a Giovana Carmo Temple
(Examinadora - UFRB)

Prof.^o. Dr.^o. Fábio Coelho da Silva
(Examinador - UFU)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-
MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 013/25, PPGFIL				
Data:	Dezenove de dezembro de dois mil e vinte cinco	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	16:30
Matrícula do Discente:	12312FIL015				
Nome do Discente:	Wemerson Garcia Ferreira Junior				
Título do Trabalho:	Desejo e sujeição em Judith Butler				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se na Sala Web conferência do PPGFIL, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Fábio Coelho da Silva (UFU); Giovana Carmo Temple (UFRB) e Fillipa Carneiro Silveira orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Fillipa Carneiro Silveira, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu aos examinadores a palavra. As arguições e respostas ocorreram conforme as normas do Programa e dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Fillipa Carneiro Silveira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 23/12/2025, às 08:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Coelho da Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 23/12/2025, às 08:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giovana Carmo Temple, Usuário Externo**, em 12/01/2026, às 20:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6947814** e o código CRC **E8D09CC1**.

RESUMO

A condição de sujeição constitui os sujeitos através de relações materiais e subjetivas, como argumenta Judith Butler, desse modo essa pesquisa busca entender como o desejo pode estar relacionado à sujeição e quais são as mudanças possíveis que essa condição causa nos desejos e em alguns aspectos importantes da vida dos sujeitos, como identidade e reconhecimento, afeto, e relações parentais como família e casamento. Por meio dessas instâncias que fazem parte da vida do sujeito e de sua formação física e subjetiva, uma condição ética e política é formulada, a fim de regular e manter certos comportamentos e modos de viver caracteristicamente heterossexuais, alterando o desejo, as formas de afetividade e a liberdade dos sujeitos de viverem de formas diversas. É importante, portanto, que essas condições sejam discutidas e discursivamente alteradas no interior da cultura, para que os sujeitos possam desejar e viver suas vidas conforme suas próprias vontades e, desse modo, exercer sua liberdade e a diversidade de seus desejos na contraposição do que o poder impõe como verdadeiro, reconhecível ou legítimo para a vida.

Palavras-chave: sujeição; desejo; afeto; sujeito.

ABSTRACT

The condition of subjection constitutes subjects through material and subjective relations, as argued by Judith Butler, thereby, this research seeks to understand how desire can be related to subjection and what possible changes this condition causes in desires and in some important aspects of subjects' lives, such as identity and recognition, affection, and parental relationships like family and marriage. Through these instances that are part of the subject's life and their physical and subjective formation, an ethical and political condition is formulated in order to regulate and maintain certain characteristically heterosexual behaviors and ways of living, altering desire, forms of affectivity, and the freedom of subjects to live in diverse ways. It is important, therefore, that these conditions be discussed and discursively altered within the culture, so that subjects can desire and live their lives according to their own will and, in this way, exercise their freedom and the diversity of their desires in opposition to what power imposes as true, recognizable, or legitimate for life.

Keywords: subjection; desire; affection; subject.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – DESEJO, RECONHECIMENTO, IDENTIDADE E CULTURA CONSTITUINDO ‘O SUJEITO’	19
1.1 – Sujeitos e desejo	19
1.2 – Do desejo de reconhecimento à identidade problemática	40
1.3 – Cultura entendida como produtividade e reprodutividade do desejo	44
CAPÍTULO 2 - DAS CONDIÇÕES DOS SUJEITOS: AFETO, PARENTESCO, MELANCOLIA E RESISTÊNCIA.....	55
2.1 – As relações e o afeto	55
2.2 – Parentesco, casal e casamento na construção cultural da família e dos modos de vida.....	63
2.3 – Melancolia e (in)coerência	81
Considerações Finais	98
Referências	101

INTRODUÇÃO

O sujeito é um conceito filosófico importante e historicamente complexo, que vem sendo analisado por diferentes perspectivas, do racionalismo cartesiano até os dias atuais por teorias pós-estruturalistas, críticas e feministas. Esta pesquisa parte especialmente da premissa teórica butleriana, na qual o sujeito não é uma instância autônoma que se cria através de sua racionalidade, nem mesmo é apenas um conceito filosófico instituído a partir de verdades e saberes, mas, antes, denota uma relação especificamente próxima com a noção de poder, é importante destacar que grande parte dessa noção sobre o sujeito parte da leitura de Judith Butler sobre a teoria foucaultiana em sua última fase. Butler discute sobre a formulação e sobre as condições do sujeito, direta ou indiretamente, em várias obras importantes para a contemporaneidade e para o desenvolvimento crítico da filosofia na atualidade. A autora enxerga o sujeito como campo de constituição de si na subjetividade e psique, e do mundo, na figura da cultura e da influência que a relação com o outro assume. Desse modo, veremos que para Butler (2019), pensar a condição do sujeito demanda pensar como o poder é exercido.

Esse sujeito é investido pelo poder e por categorias marcantes como gênero, sexo e desejo, e, por sua vez, reinveste esse poder de forma imprecisa e diluída pela sociedade enquanto vive e se relaciona no mundo. Esse cenário resulta em uma disputa de forças sobre a constituição dos sujeitos e de seus desejos, além de estabelecer certa importância para as relações (de sujeito-sujeito, sujeito-poder, saber-poder-sujeito) em que eles participam direta ou indiretamente. Isto é, na medida em que o que é externo pode investir certa força que é produtiva sobre a formação dos sujeitos por meio do poder, dos saberes, das normas e das convenções estabelecidas em sociedade, o sujeito também deve poder exercer sua força enquanto um ser que participa ativamente do mundo, da cultura, e de sua própria feitura. Essa força não se resume à violência ou formas materialmente repressivas, mas na capacidade de produzir e de regular as possibilidades dos sujeitos e da cultura.

A partir desse ponto de vista, consideraremos que os sujeitos são constituídos historicamente por relações de saber-poder. Isso significa dizer que, durante diversos processos e contextos históricos, os indivíduos foram condicionados por relações de poder e de saber, isto é, produzidos e sujeitados em vista de normatizar e controlar o seu modo de ser e viver. Esse processo, como defendeu Foucault (2009), transforma os indivíduos em sujeitos, e Butler (2019, p.19-20) ressalta que não é possível tratar o indivíduo enquanto instância inteligível ao passo que são sujeitados a adquirirem sua inteligibilidade enquanto sujeitos. Há, nesse sentido,

esforços de diferentes âmbitos das sociedades, também em diferentes momentos culturais e históricos sobre os corpos, o sexo, o gênero e o desejo onde buscou-se, por meio da medicina e da biologia, argumentos para justificar os desejos e as disposições sexuais dos sujeitos, instalando noções da vida do sujeito enquanto supostamente naturais, ou ainda o estabelecimento do modelo de parentesco e do tabu do incesto enquanto regras universais que hoje são paradigmas do modo de vida humano.

Essa pesquisa tem como objetivo pensar o sujeito e sua constituição a partir de condições marcantes de sua subjetividade como desejo, sexualidade, gênero e afeto, que, por fim, tornam-se campos de disputa de poder e ferramentas constituintes de um sujeito regulável tanto por saberes e diferentes formas de poder quanto por normatividades e prescrições de um modo de vida majoritariamente heterossexual. O sujeito e sua subjetividade são vistos não apenas como produções de uma trama entre sua própria força de existência – constituídos por saber, poder e relações –, mas também entre a influência que uma cultura heterossexualizada pode exercer sobre sua própria formação. Em outras palavras, os sujeitos são efeitos das várias técnicas e ferramentas de saber e de poder que formulam as condições de sua sujeição, isto é, as formas possíveis de vida e existência para esses sujeitos. Não obstante, somos inundados pelas prescrições resultantes das normas e dos discursos que tais relações produzem. Para qualquer momento ou condição possível na vida do sujeito, há um certo jeito de ser e lidar mais adequado, e isso se materializa conforme os seus corpos ocupam o espaço consciente da sociedade. Na medida em que tratamos dessas condições, dos paradigmas e das regras enquanto constituintes dos sujeitos, será imprescindível discutir essas normatividades que sustentam os modos de vida como construções, e que podem ser criticadas, repensadas e refeitas pela própria força que os sujeitos exercem sobre si e sobre o mundo.

Para entender a condição do sujeito no mundo partiremos, na primeira parte desta pesquisa, da análise de um dos fatores mais fundamentais de sua constituição, qual seja, o desejo. Nesse sentido, caberá buscar na fundamentação de um sujeito constituído o papel do desejo, e a partir disso, veremos que o desejo é, em grande medida, perpassado pelas relações de poder que justamente constituem o sujeito. Sendo o sujeito constituído por essas relações e condições históricas, veremos então que o desejo é parte constituinte não apenas do sujeito, como também sustenta os modos possíveis das relações de poder e das condições que marcam sua feitura. Isto é, para pensar a constituição do sujeito, é necessário pensá-lo enquanto sujeito, por meio de uma sujeição ao poder e às condições reguláveis de si mesmo, nesse sentido, cabe uma questão: em que medida o desejo faz parte desses processos de constituição?

O desejo por si só é um tema vasto na história da filosofia, pensado primeiramente para além dos aspectos sexuais, desde os antigos, como uma espécie de força que move o indivíduo ao seu prazer, algo como vontade ou ímpeto. Entre aspectos muito relevantes nas análises do desejo desde a antiguidade até a contemporaneidade, as teorias que tratam o desejo enquanto motor da própria constituição do sujeito parecem produtivas para essa pesquisa. Um aspecto importante nessas teorias é a consideração fundamental: o papel do outro para formular o desejo do sujeito. Esse outro, segundo Butler (2019), não é exatamente um consenso, em alguns casos pode ser visto como um outro sujeito que sofre e exerce poder, como outra consciência – como no reconhecimento hegeliano –, ou como o mundo-cultura, ou ainda como uma falta representando aquilo que o sujeito não tem e, portanto, deseja. Em certo sentido, o outro é algo que não é o sujeito em si e que, na mesma medida, é uma necessidade para o sujeito, o seu desejo.

Butler (2019) demonstra que, a partir de uma estrutura fenomenológica, tanto Hegel (2003) quanto a psicanálise (num determinado momento de sua história) constroem o sujeito em uma relação tanto de dependência com o outro, quanto como uma relação intersubjetiva – em que se formula uma interioridade, subjetividade, consciência a partir da relação com o outro. Tendo isso em vista, podemos dizer que a formulação da consciência e a busca por se reconhecer são elementos fundamentais que Butler discute em *A Vida Psíquica do Poder*. De forma crítica, a autora percebe que a formação da subjetividade, a condição da sujeição e a relação do sujeito com o poder estão diretamente ligados a uma condição desejante. Nesse sentido, questionar o que são os processos do desejo também é questionar: como é possível que os indivíduos se formem a partir de uma sujeição? O que é “tornar-se sujeito” não está dissociado, aparentemente, daquilo que o sujeito deseja.

A condição da sujeição é, a partir de muitas vias, uma forma de o sujeito se apegar a uma dependência primária, que se apresenta então como forma vitalista, um desejo de sobreviver. Um bebê que percebe aos poucos que depende dos pais para se manter vivo e alimentado está, mesmo como Freud (2019) propôs, desenvolvendo uma consciência. Essa consciência, entende Butler (2019), está posta necessariamente em uma relação de poder, em que essa dependência é também uma subordinação. Não obstante, a consciência e seu desenvolvimento – que foi tema de discussão para Hegel, Freud e Lacan – são analisados por Butler a partir de uma sujeição às relações e formas de poder.

Ademais, principalmente por meio de uma análise da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Butler, em *Sujeitos do desejo*, discutirá a problemática do reconhecimento. Buscaremos

entender em que medida o sujeito se reconhece enquanto consciência para si. Todavia, para isso, o papel do outro no reconhecimento hegeliano é fundamental. Para o filósofo alemão, o sujeito se reconhece para si na medida em que reconhece o outro, o que tornaria o reconhecimento de si também uma operação de dependência. Butler (2024) entende o processo do reconhecimento em Hegel, da lógica da dominação e da escravidão, como um movimento de desejo e dialético, fenomenologicamente posto em termos de dependência e oposição, objetivação e negação. Uma relação da consciência com o outro justificada pelo desejo. Esse desejo não é um substantivo de significado fixo, está sempre em movimento assim como a análise hegeliana da consciência. Às vezes, é desejo de reconhecimento de si, ou do outro, às vezes é desejo de sobrevivência, às vezes desejo de morte, desejo ontológico ou de uma alienação.

A partir disso, veremos que a psicanálise, mais especificamente num determinado momento do pensamento de Lacan, influenciado por Kojève, apresenta aspectos muito relevantes da filosofia de Hegel. Não apenas na formulação do outro e da necessidade disso para o sujeito, mas na concepção do desejo. O reconhecimento e a representação de si e do outro para a psicanálise fundaram um certo tipo específico de sujeito que, em grande medida, é um sujeito do desejo. E que, em última instância, busca uma verdade de si por meio da relação com o outro. Mais um aspecto da sujeição que Butler (2019) usa para seu argumento. Tanto a teoria hegeliana quanto a teoria lacaniana são fundamentos para a estruturação ou, antes, para a crítica, das noções de sujeito, desejo, reconhecimento, consciência e subjetividade na sociedade atual.

Foucault, nos volumes da *História da Sexualidade* e no curso *Subjetividade e verdade* apresenta argumentos críticos, mas também muito produtivos inclusive para a filosofia de Butler, para pensar o sujeito e o desejo. As críticas vão se dar principalmente aos aspectos desenvolvidos historicamente pelo Cristianismo e pela psicanálise, bem como pela instituição de saberes e discursos, que, de modo geral, serviram para formular um sujeito que busca se reconhecer, que tem como tarefa se regular e se governar. Isso tem relação direta com o desejo na medida em que, segundo Butler (2019), aquilo que aparentemente é considerado regulável no sujeito são justamente as expressões de seus desejos e prazeres. A sociedade produziu por meio de discursos e relações de poder, um sujeito que propriamente reproduz sua condição histórica, ou seja, essas formas de regulação foram investidas em diversas épocas sobre os sujeitos até formular uma condição historicamente estabelecida sobre os modos possíveis de se viver. Nesse sentido, institucionalizaram-se saberes e verdades, por meio da medicina, da

psiquiatria, da biologia etc., que não necessariamente correspondem às condições reais dos sujeitos, mas, sim, a uma construção complexa de uma sociedade que nega alguns tipos de vida, de sujeitos e de desejos, e que, simultaneamente, produz e reitera certos tipos mais reguláveis e homogêneos.

Para Foucault (1988), é impossível pensar um sujeito constituído de forma dissociada da noção de sexualidade, ao passo que Butler (2021) estende essa perspectiva para mostrar que não apenas o sujeito é constituído por meio de sua sexualidade, como também de seu gênero e de uma identidade pretensamente estável. As críticas dos dois autores à psicanálise se encontram em alguns sentidos, como a análise dos processos de reconhecimento e a problematização da identidade, ou ainda no exercício genealógico que busca reconstruir os investimentos discursivos e historicamente marcantes, os quais estabeleceram relações de saber e poder sobre isso que foi constituído como um sujeito que deseja. Foucault (1984a) analisa as práticas da antiguidade em relação ao prazer e ao desejo, encontrando, já em Platão, traços fundamentais de prescrições para a vida sexual dos sujeitos em relação aos desejos e, ainda mais, uma formulação do desejo enquanto algo faltante, isto é, mesmo que inato ou particularmente individual, o desejo é diretamente o que relaciona o subjetivo com o outro, o objeto desejável que está fora de si, ainda que, como veremos posteriormente na leitura de Butler (2019) da psicanálise, isso possa se desdobrar em uma volta a si mesmo.

Já de uma perspectiva freudiana, nos adverte Butler, parece que o desejo é objeto direto de uma força imanente e natural do sujeito que busca sempre se realizar, dessa forma influencia os sonhos, as sexualidades e a própria consciência: desde a infância a condição desejante se apresenta na formulação da subjetividade (Freud, 2019). Todavia, o desejo, para Freud, é especialmente direcionado, o que é motivo de crítica para Butler, aos papéis de gênero e de sexo. A leitura que Freud faz da tragédia de Édipo exemplifica isso muito bem. Na medida em que os filhos desenvolvem sua consciência na relação com os pais, como consequência, desenvolvem também o desejo pelos pais (Freud, 2019, p. 335-336). Entretanto esse desejo não é necessariamente aleatório, mas sim demarcado diretamente, em situações ‘normais’, pelo gênero. Ou seja, o filho desejaria amorosamente a mãe enquanto teria pelo pai um desejo de morte. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud desenvolve a leitura da tragédia de Édipo como uma espécie de orientação subjetiva e comum, isto é, é uma condição que marca a vida do sujeito de forma majoritária (Freud, 2019, p. 340-342). Para Butler, isso cria alguns problemas, não apenas no sentido dessa determinação, mas na importância teórica e discursiva que essa

teoria alcançou, que foram reiteradas em grande medida pela psicanálise estruturalista de Lacan, reestruturando bases especificamente generificadas da subjetividade, da identidade e da família.

Acerca da identidade, é importante perceber que, a partir de uma condição desejante do sujeito, ele seria levado a se reconhecer e, nesse sentido, se identificar de alguma forma para que, de maneira correlata, a cultura e a sociedade também o reconheçam de alguma maneira. Butler (2021), reverberando uma proposta foucaultiana, entende que a identidade pode ser um problema nesse sentido, já que ela não é uma tarefa ou assunção autônoma do sujeito; ao contrário, ela é um constructo político, ético e histórico, que carrega em si, implícita ou explicitamente, meios de legitimação de um sujeito. Um sujeito que possui uma identidade, antes de se identificar propriamente, precisa receber um aval do outro, da cultura, do que está socialmente posto, no sentido de que essas instâncias possam identificar o que ou quem é esse sujeito. Os sujeitos são identificados por meio do nome, do gênero, do sexo biológico, da sexualidade e, conseqüentemente, do desejo.

É fundamental perceber que o sexo, o gênero, a sexualidade, o desejo, bem como o próprio sujeito, são categorias estabelecidas na cultura que produzem as formas de constituir a vida desses sujeitos – e que Butler (2021) denuncia como sendo fabricações. A partir disso, a identidade aparece como meio de estabilizar essas categorias que são fabricadas nos entremeios dos processos históricos e culturais aos quais os sujeitos estão condicionados. E, evidentemente, uma identidade estável não é nada além de uma fabricação discursiva para manter e reproduzir o processo de sujeição e subordinação dos sujeitos em relação a essas categorias e, em última instância, ao funcionamento do poder.

Nesse ponto, uma perspectiva inescapável dessa pesquisa é entender o desejo enquanto efeito de campos de disputa, entre o sujeito e o outro, entre a subjetividade e a cultura. Sejam quais forem os opostos em jogo, na formulação do sujeito, o desejo parece sempre aparecer como via de investimento do poder. Portanto, percebe-se que uma instância aparentemente invisível e subjetiva como o desejo não é nem tão invisível e nem tão singular assim. Há um movimento importante que altera constantemente o desejo, que não necessariamente é um movimento do sujeito para a alteridade, mas dessa alteridade em forma de norma ou normatividade em direção ao desejo. Essa alteridade comporta nessa relação aquilo que é exterior ao sujeito, mas que, em algum grau, participa de sua formação. A cultura não é apenas o que se apresenta na coletividade dos sujeitos na sociedade; ela é algo mantido, reproduzido; cultivado. Butler resgata principalmente a teoria de Lévi-Strauss para mostrar como a cultura altera a produção de saberes e verdades para que possa se reproduzir em seus próprios termos.

Nesse sentido, o desejo é um alvo inegociável, na medida em que ele é responsável pela direção que a ação do sujeito segue.

O desejo é transformado propriamente em norma, cria-se um desejo legítimo e, como consequência, surgem também os desejos abjetos, ilegítimos, aos quais o próprio sujeito é atarefado de suprimir, esconder, silenciar. A cultura, nesse sentido, pode ser vista como um processo saturado das categorizações, regras, normas, leis e saberes que ela mesma trabalha para manter, que ela mesma cultua através dos sujeitos. O desejo torna algo a se exercer, a se repetir de forma regrada, temperada, consciente. E para o que a psicanálise dedicou tanto tempo em elaborar, o inconsciente, sobra o desejo reprimido, aquele desejo que a cultura não permite realizar. Dessa forma, a segunda parte dessa pesquisa se desdobra sobre a crítica da sociedade heterossexualizada, da cultura e da normatividade que opera entre legítimo e ilegítimo, dos paradigmas reprodutíveis de sujeito, de família, de desejo, de parentesco, de identidade etc.

A seguir, para a segunda parte desta pesquisa, em condições, portanto, de pensar o desejo de forma complexa, enquanto construído, regulado, enquanto exercício e norma, questionaremos: em que medida as relações de poder podem transformar relações afetivas? O afeto, que assim como o desejo, também se dá na relação com o outro. Todavia, qual o papel do afeto na relação, afeto é desejo ou é ao menos uma forma de expressão do desejo? Em que medida isso que chamamos de relação, e mais especificamente de relação afetiva, é determinada pelo desejo e pelas condições de poder? Sabendo do teor normativo que é incidido sobre o desejo e sobre a subjetividade, consequentemente, as regras e prescrições que alteram o desejo parecem poder alterar o afeto e as formas sentimentais do sujeito no interior das relações. E o sujeito, tendo a tarefa de se reconhecer e ser legitimado, pode controlar em que medida seus afetos?

Questionando os fundamentos das relações, torna-se quase inevitável discutir, consequentemente, os paradigmas do casal, do casamento, do parentesco e da família. Normas que transformam o modo de vida do sujeito há séculos. Paradigmas estabelecidos por meio de relações, desejos, afetos, mas também por meio de condicionantes econômicos e morais muito marcantes, os quais servem de sustentação para formular uma ética e um modo de vida reprodutível, assim como a cultura que por meio da repetição de costumes e comportamentos cria regras internas pouco maleáveis.

Nesse sentido, as questões da legitimidade e do reconhecimento voltam-se novamente sobre os sujeitos por meio de seus modos de vida e não apenas na formulação da subjetividade

e da identidade. As relações, marcadas pelo afeto, são atravessadas de antemão pelo poder. O poder tem a capacidade de exigir do sujeito a tarefa de se regular, se reconhecer e se identificar, na mesma medida em que delega ao outro, à cultura, ou mesmo ao Estado, atestar a legitimidade do *ethos* dos sujeitos. Butler (2003) destaca que, nesse ponto, o desejo se torna desejo pelo Estado. De certa forma, não deixa de ser um desejo por reconhecimento, todavia, é aparentemente delegado de forma integral à permissão de uma alteridade. Em que sentido é ética e politicamente coerente delegar que instâncias fora do sujeito determinem seus desejos, afetos, relações e que tenham o poder de legitimar seus modos de vida?

A heterossexualidade é o modo de vida regente. A condição de sujeição dos sujeitos ao poder, necessariamente, passa pelo desejo, pela sexualidade e pelo gênero, pelos afetos e pelos modos de vida e, conseqüentemente, passa pelo paradigma da heterossexualidade compulsória. Isso não significa que a luta política deva cessar ou abdicar de alguma demanda em vista dessa condição majoritária, ao contrário, deve reconhecer a necessidade constante de se renovar e de criticar as condições postas. Nesse sentido, é importante perceber se há possibilidades de liberdade nesse cenário, ainda que seja uma forma de liberdade no interior de uma luta e na prática de uma resistência, buscando exercer desejos que não sejam prescritos pelo paradigma heterossexual.

Uma provocação nesse momento é necessária: o casal e o casamento homoafetivo são os cenários livres e os objetivos de um modo de vida que, de fato, os sujeitos buscam? Ou não são nada além de um meio provisório, politicamente posto, para se garantir certos direitos civis que são básicos e ainda não requeridos por *gays* e lésbicas? Essa questão torna-se relevante principalmente se entendermos as condições normativas, prescritivas e legitimadoras que o formato do casal e a regra do casamento fornecem tanto para a vida quanto para a subjetividade.

Na medida em que buscamos a possibilidade de pensar a existência e as condições de um sujeito *queer*, isto é, não-heterossexual, que escape às normas e aos desejos requeridos pelo paradigma histórico afetivo e relacional, percebemos em Butler (2019) um resgate freudiano de uma certa melancolia que se instala no sujeito no processo de sua constituição subjetiva. Mais especificamente dos sujeitos que têm suas expressões desejantes determinadas e reprimidas por meio da construção e manutenção paradigmática da heterossexualidade normativa e enquanto modo de vida prescrito.

A melancolia pensada por Freud (2013) é diretamente ligada à noção de luto. Todavia, para além de um efeito do luto, o qual por sua vez seria o efeito de uma morte, a melancolia de

forma mais geral pode ser o efeito de uma perda. Não é que necessariamente, ou integralmente, seja uma perda do outro. Pode ser também uma perda de algo de si – mesmo que esse algo seja estabelecido pela relação com o outro. Nesse sentido, talvez haja a possibilidade de a perda, a repressão ou a aniquilação de um desejo ou afeto, tornar-se para o sujeito e para sua identificação uma melancolia. Nesse sentido, Butler (2019) destacará que, a partir do paradigma da identificação heterossexualizada, o sujeito é condicionado a se reconhecer nessas sexualidades e gêneros estabelecidos e estabilizados. Nesse sentido, O homem e a mulher têm determinados o seu objeto desejável e seu objeto repudiável. Na medida em que esse objeto não é correspondente a essa estabilização generificada, o caso da homossexualidade, o sujeito (que para Freud é tratado enquanto o Eu ou o Ego) sofre uma perda desse desejo, uma perda que, para a autora, não pode ser pranteada na equivalência do luto. É justamente por ser uma espécie de luto daquilo que não pode ser materializado enquanto desejo e afeto que Freud teria defendido esse aspecto como uma angústia, uma proibição duplamente negada, que cabe apenas ao inconsciente e não tem lugar na vida materializável.

Essa condição não é uma determinação, mas sim uma hipérbole no processo constituinte do gênero e do desejo, critica Butler (2019), visto que uma das principais defesas da autora é a possibilidade de reinterpretar por meio da ação dos sujeitos as estruturas de gênero. Todavia, também não é uma condição indispensável para que possamos entender a formulação dos sujeitos e de suas subjetividades, e até mesmo para que sejam encontradas as formas de resignificação dessas condições. Essa condição melancólica não é exclusiva dos sujeitos homossexuais, na medida em que ela se forma pelo desejo e pela recusa homossexual, que em certo sentido se faz presente na própria constituição da heterossexualidade nos sujeitos. Nesse sentido, até para sujeitos heterossexuais, essa melancolia é fundamental para a subjetividade. A diferença é que essa condição assume o aspecto de culpa homossexual na teoria freudiana, que Butler indica ser um fator normativo que recai sobre as expressões afetivas e desejos exercidos na cultura.

A partir disso, é imprescindível que pensemos as formas de vida, de desejos e afetos que são construídas e que podem ser, criativamente, resignificados. Seja como a amizade, que Foucault (2010) propôs brevemente, seja por meio da não-monogamia. Todavia, mais do que determinar quais são os melhores, mais livres e menos proibitivos modos de se viver, talvez a resposta para esse problema seja mesmo lutar pela indeterminação dessas relações, desejos e modos de vida. Por direitos universalmente dedicados ao bem-estar e à liberdade dos sujeitos e não para algum ou alguns modos de vida historicamente estabelecidos. Todavia isso não é

possível nos termos do debate político que se pauta pelo reconhecimento, identidades estáveis, e legitimidade dos sujeitos e de suas relações. É ultimamente nesse aspecto que, por meio da teoria de Judith Butler, podemos pensar uma luta política *queer* que constrói também uma nova ética. E não há a possibilidade de dissociação desses dois aspectos na medida em que um serve de força e regulação do outro quando se trata de discutir a constituição, os meios de vida e as possibilidades de desejo dos sujeitos.

CAPÍTULO 1 – DESEJO, RECONHECIMENTO, IDENTIDADE E CULTURA CONSTITUINDO ‘O SUJEITO’

1.1 – Sujeitos e desejo

Os sujeitos são constituídos historicamente, e nos processos de constituição do sujeito por meio de relações de poder, parece inevitável que nos debruçemos sobre o desejo. Seriam os desejos dos sujeitos construídos ou essa é uma instância primeira, de possível liberdade na subjetividade desses sujeitos? Visto que os sujeitos são constituídos pelos saberes e verdades historicamente estabelecidas acerca de seu sexo e gênero, o desejo talvez seja parte fundamental para essa investigação.

Butler (2019) defende que a relação dos sujeitos com o poder pode ser mais complexa do que possa parecer, na medida em que o poder não está apenas na materialidade e na corporificação do sujeito, mas, em algum modo, em seu inconsciente¹. A autora intercala em *A Vida Psíquica do Poder* argumentos críticos à aspectos filosóficos e psicanalíticos sobre a construção do sujeito e de sua subjetividade, ao mesmo tempo em que critica a própria construção do poder a partir do controle dos sujeitos e subjetividades. Um sujeito é aquele indivíduo que, por meio da atividade do poder e da condição de sua formação, é sujeitado em alguma medida a ser e agir de algum modo. Nesse sentido, partindo da seguinte premissa: “‘Sujeição’ significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” Butler (2019 p. 10) oferece uma definição que se centra na ideia de que tornar-se sujeito, então, consequentemente, é tornar-se subordinado ao poder.

Desse modo, cabe questionar se, como o sujeito sendo subordinado ao poder, seu desejo segue o mesmo processo, e se essa instância aparentemente subjetiva e interna que chamamos de desejo de fato é apenas subjetiva ou também produzida no exterior do sujeito e investida nele. Pois “Se, num sentido nietzschiano, o sujeito é formado por uma vontade que se volta sobre si e assume uma forma reflexiva, então o sujeito é a modalidade de poder que se volta

¹ Neste trabalho, estamos seguindo os aspectos discutidos por Judith Butler acerca dessa noção, a partir do que a autora comenta sobre a formulação deste conceito, sua relação com a subjetividade e formação de uma psique e, ainda mais, sobre o que ela entende ser uma instância que é composta tanto pelos aspectos subjetivos da psique, quanto dos aspectos culturais e das relações de poder. A noção de inconsciente carrega, no próprio percurso psicanalítico, algumas visões diferentes. Pensada primeiramente por Freud, retrabalhada por Lacan, e discutida até os dias atuais por teorias da psicanálise ou não. Assim, destaca-se que todos os usos da expressão “inconsciente” partem diretamente do que Butler propõe e da leitura da autora sobre a questão em diálogos e críticas, presentes em sua maioria na obra *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* e em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*.

sobre si; o sujeito é o efeito do poder em recuo” (Butler, 2019 p. 15). O desejo parece ser a força que movimenta o sujeito no processo de se reconhecer e lutar por sua própria existência, se não, ao menos é um desejo primário que talvez possa ser o gerador dos desejos seguintes de um sujeito, mas que já o coloca em uma relação de sujeição ao poder. E essa força se apresenta não como exercício violento de um corpo material contra outro, mas enquanto a capacidade de se colocar no mundo e de se movimentar – em corpo e em consciência – em relação a esse mundo, sendo essa uma noção que Butler (2024, p. 59-60) percebe relevante na teoria hegeliana, ela é o que “sustenta uma tensão entre o que aparece e o que não aparece”.

Para além do aspecto sexual do desejo, há algo nessa instância que talvez seja produtiva da própria noção do sexo. Desse modo, faz sentido pensar que o desejo pode ser produzido inteiramente dentro da própria subjetividade, enquanto instância que se mostra interior e que parece ser concebida até num sentido individualizado, sem a dependência da relação com outro sujeito? Isso significaria uma forma de desejo que diz sobre o si mesmo, sobre o próprio sujeito. Nesse sentido, parece ser possível pensar num desejo de si, ou em um desejo de ser. Entretanto, essas possibilidades também são afetadas pelo que se constrói culturalmente do sujeito, em que sempre haverá uma medida e uma forma de si e de ser, em que o desejo seria apenas o efeito nesse processo? Se assim for, estaríamos tratando então não de um desejo de si, mas de um desejo em certa medida coletivo de se reconhecer de alguma maneira. E isso acarretaria, consequentemente, para essa instância subjetiva um caráter alterável pelas instâncias externas, transformando o que seria supostamente interior e individual nesses sujeitos em um certo produto da relação com a exterioridade.

Assim, a partir de postulações foucaultianas sobre o sujeito, Butler (2019) argumenta que, se ele é subordinado ao poder sua formação toma, simultaneamente, o papel de formar também sua subjetividade. Ou seja, as relações de poder não colocam em sujeição apenas a materialidade do sujeito, mas seus aspectos subjetivos, incluindo seus desejos. Na medida em que os sujeitos se iniciam na vida já num cenário de apego e dependência daqueles de quem depende (normalmente os pais), o que torna a criança vulnerável ao processo de subordinação ao poder. A autora questiona criticamente a condição que o vir a ser do sujeito é colocada, em que depende dessa submissão aparentemente obrigatória, ao passo que essa dependência primária é impulsionada e complexificada por um desejo de sobrevivência por meio da sujeição.

É necessário considerar não apenas o cenário em que o sujeito depende de seus cuidadores no início de seu processo de vida, e que, a partir disso, produz sobre si não só um desejo de sobrevivência, mas também um desejo/apego sobre seus pais (o qual remonta ao

complexo de Édipo, de que trataremos adiante) parecem estabelecer uma característica naturalizada do desejo e da subjetividade, que Butler nega veementemente tanto em *Problemas de gênero* quanto em *A vida psíquica do poder*, na medida em que, mesmo no surgimento dessa dependência primária de uma criança em relação aos pais/cuidadores, normas construídas pela cultura estão agindo sobre esses sujeitos em formação, através da família e configuração cultural do desejo. Isso condiciona de antemão qualquer aspecto natural da infância primária, na medida em que o que é cultural – como os papéis do pai e da mãe – já se coloca para esses sujeitos enquanto imagem de sua dependência. Nesse processo, para manter um desejo, o de sobrevivência, o sujeito passa a alimentar seu apego por meio da dependência para, de fato, sobreviver. E ao passo que alimenta seu apego à dependência, precisa tolher em seguida esse desejo mediante à ameaça de não ser nada. Butler (2019) argumenta que esse dilema na formação da consciência é a primeira tarefa de subordinação a que o sujeito é condicionado. Uma subordinação que não admite escolha em relação a um poder que lhe forma e começa a constituir-lo de maneiras específicas, e a um ímpeto de sobreviver e se reconhecer enquanto ser existente no mundo.

Desejar as condições da própria subordinação é, portanto, necessário para persistir como si mesmo. O que significa assumir a forma de poder – regulação, proibição, supressão – que ameaça nos dissolver precisamente na nossa tentativa de persistir na própria existência? Não é que exigimos o reconhecimento do outro, e que uma forma de reconhecimento nos é conferida através da subordinação, mas sim que dependemos do poder para nossa própria formação, que essa formação é impossível sem a dependência e que a postura do sujeito adulto consiste precisamente na negação e na reencenação dessa dependência. O “eu” surge com a condição de negar sua formação na dependência, de negar as condições de sua própria possibilidade. (Butler, 2019 p. 18)

Sendo assim, seguindo o argumento de Butler (2019), a consciência primária do sujeito parece ser efeito do seu desejo, na medida em que ele se torna um objeto para si e produz sua ânsia de sobreviver, “estabelecendo a si mesmo como refletivo e reflexivo.” (Butler, 2019 p. 31). Esse processo que é tanto refletivo quanto reflexivo é uma referência da teoria hegeliana que Butler analisa em *Sujeitos do desejo*, sua tese de doutorado que posteriormente veio a ser uma de suas primeiras obras publicadas. O argumento do sujeito para si entendido em sua dependência do outro, que veio a se estabelecer por meio da teoria lacaniana do desejo, é antes, segundo Butler, desenvolvido em outros termos por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. A reflexividade e a refletividade estão postas quando Hegel propõe uma experiência (ainda que apenas para desenvolver conceitualmente sua proposta) da consciência de si, que buscará pela

via do reconhecimento (relação fenomenológica si-outro) uma identidade estável para o sujeito, uma essência.²

Nesse sentido, o sujeito seria refletivo na medida em que se perde de si para experienciar o outro, todavia, essa perda não é total, visto que o outro conserva em algum aspecto a semelhança desse sujeito primário, como uma cópia espelhada. Ele também é reflexivo quando não apenas reconhece no outro sua semelhança e uma consciência de si que busca em si mesmo, como reconhece a si mesmo na semelhança com o outro. O desejo aparentemente opera aqui como um motor da subjetividade, em que ele se dobra na reflexividade de uma alteridade e retorna para o sujeito que anseia por existir e se subordinar.

Para tanto, é importante perceber que, para Butler (2024), a dialética hegeliana estabelece certa relação de dependência do outro, isto é, algo que existe em si mesmo não está necessariamente constituído de forma unívoca e independente. Para a autora, Hegel trata essa condição em diferentes contextos e formas gramaticais (da linguagem), em que “[...] cada um é em si apenas à medida que é o outro, porque, para Hegel, a identidade de si apenas pode ser efetivada enquanto é mediada por aquilo que é diferente.” (Butler, 2024, p. 50, grifos da autora). Em certo sentido, Butler entende que ler Hegel requer também o entendimento de que há sempre implícita a busca do todo, por meio de noções de movimento e reconhecimento que sejam absolutos ou universais.

Isso se torna importante para que possamos entender a formulação de uma consciência de si, desenvolvida no interior do esquema metafórico da dialética do senhor e do escravo, conforme proposta por Hegel (2003) no Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (em *Dominação e Escravidão*). Isto porque a consciência é fruto de um processo sintético e dialético entre o si mesmo e o outro, todavia, Butler ressalta algumas vezes, em *Sujeitos do Desejo*, que o processo da consciência se tornar consciência-de-si nunca é uma determinação, mas sim uma sintetização gramatical que Hegel faz para elucidar o processo de reflexividade e de refletividade – conceitos que buscaremos esclarecer no decorrer do texto – da consciência.

Como exterior, a consciência é “outra” para si, o que significa que é o que geralmente se entende como “outra” para si, nomeadamente, o mundo; assim, o inverso dessa declaração de identidade também é verdadeiro: a consciência do mundo é, simplesmente, a consciência de si mesmo em sua alteridade. O movimento retórico de

² Hegel entende que “Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro.” (Hegel, 2003, p. 142).

transição, assim, reafirma o princípio de identidade, o lugar ontológico da diferença, a rede que dá suporte às relações interiores. (Butler, 2024, p. 64)

Assim, Butler destaca que o objeto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel é, em grande medida, o próprio desejo, percebendo que na construção dialética e fenomenológica de pensar um sujeito e um outro, se estabelece uma luta pelo reconhecimento desse sujeito que se negativa na relação com uma alteridade, isto é, um estabelecimento de um interior e um exterior em relação à consciência, o sujeito produz um desejo de se reconhecer ontologicamente, por meio do reconhecimento do outro³. O sujeito pensado por Hegel, que se reconhece apenas pelo intermédio do reconhecimento do outro, é em primeira instância um sujeito do desejo. Nesse sentido, Butler entende que o desejo é produzido na busca do reconhecimento de si, um desejo ontológico de ‘ser’, desejo que, desse modo, é visto como um empreendimento metafísico que procura justificar o estatuto relacional do sujeito com o outro e dos sujeitos entre eles, para que assim possa justificar o estabelecimento de uma consciência de si (Butler, 2024, p. 80).

Desse modo, a autora entende que Hegel estabelece uma relação de dependência do sujeito em contato com um outro para a existência do próprio sujeito, o que pode ser um problema para a constituição dos sujeitos na medida em que o reconhecimento se torna um exercício de refletividade baseada em uma exterioridade. Nesse caso, cabe dizer que o outro é decisivo para a constituição do sujeito. Em relação ao desejo, não apenas o desejo de si – que, para Hegel, traduz uma ontologia – como também desejos afetivos e relacionais podem estar comprometidos por essa dependência, na medida em que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, como destaca Butler, percebe o desejo como fruto da dependência do outro para sua própria consciência. Nesse sentido, “O Outro torna-se o objeto geral do desejo.” (Butler, 2024, p. 82)

Na lógica do senhor e do escravo, Butler (2024, p.39) percebe a existência de uma teoria do desejo como falta – algo que se apresenta por meio do desejo, na percepção desse sujeito que percebe ainda não ser ou não ter justamente aquilo que deseja – e que é proposta por Hegel por meio da busca pelo reconhecimento. “A *consciência-de-si é em si e para si* quando e por que é em si e para si para Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (Hegel, 2003, p. 142, grifos do autor). O escravo (sujeito na busca pela consciência de si) se reconhece a partir do senhor (outro) como condição escravizada, ou seja, quando o escravo reconhece o senhor enquanto ser ele se obstina de sua própria consciência, produzindo o desejo de ser que, para

³ Essa relação, de uma consciência com a outra, é exemplificada por Hegel quando o filósofo diz que: “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige - portanto faz somente o que faz enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.” (Hegel, 2003, p. 143-144).

Hegel, será traduzido como a consciência de si, resultado do medo de não ser (ou medo da morte). Butler (2024) entende, portanto, que não há reconhecimento de si para consigo mesmo, pois desse modo não haveria um outro para legitimar ontologicamente o meu si. Daí a analogia da relação senhor (dominação) e escravo (dominado), a consciência de si *depende* da outra consciência de si – em alteridade – para legitimar seu processo de reconhecimento enquanto consciência ‘verdadeira’ de si. (Hegel, 2003, p.142-143)

Butler (2024) percebe que a consciência de si é um efeito de sua relação com o outro, o sujeito se apropria da sua consciência e opera seu apetite de não mais ser dominado/não-reconhecido, que refletiria para o sujeito um *status* de não ser, para se tornar senhor, que nesse caso refletiria o ser estabelecido, para além de seu medo de não ser. O reconhecimento é, nesse sentido, o atestado da vida: “Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si.” (Hegel, 2003, p. 147).

Essa teoria fundamenta, na perspectiva butleriana, um sujeito que para ser e para se reconhecer, precisa reconhecer o outro enquanto uma consciência necessária para a sua própria. Há sempre uma necessidade de se provar no que diz respeito ao processo do reconhecimento, na medida em que ele é possível apenas por meio do outro. O desejo está aqui disposto sobre todo o processo da formulação da consciência, como desejo de ser, como desejo do outro que também é um desejo pelo reconhecimento, o qual, por sua vez, é o desejo pelo reconhecer-se e de reconhecer o outro (do qual a consciência depende). Por fim, é também um desejo de vida que se opõe dialeticamente a um não-ser e a um não-reconhecimento. “A reflexividade do sujeito no e através do Outro é alcançada por meio do processo de reconhecimento recíproco, e esse reconhecimento prova ser [...] a satisfação do desejo.” (Butler, 2024, p. 80) Ou seja, se o que o sujeito é e o que ele deseja são baseados em uma exterioridade, na dependência de uma outra consciência, e até mesmo em um outro que também deseja, até que ponto o desejo será uma produção do sujeito e não uma internalização de uma exterioridade?

Nessa perspectiva, dado que a consciência e a identidade são concebidas a partir da experiência do outro, Butler (2019) irá aproximar a noção de consciência da noção de desejo, entendendo, a partir de Hegel, que essas instâncias não são separáveis. Quando um sujeito opera uma consciência ele opera também um desejo de ser. Em alguma medida, a leitura que a autora faz de Hegel parece sugerir que a dialética entre “o si e o outro”, que pode ser vista como de uma consciência em relação ao mundo, não necessariamente se sustenta na oposição de seus termos. O problema do reconhecimento, que surge ao perceber a consciência de um outro, serve como força que torna real sua própria consciência e assim o sujeito se reconhece

enquanto consciência de si. O que torna o reconhecimento um fator constituinte da consciência e do sujeito por meio de um reflexo do outro. O sujeito primeiramente parece ser o desejo de ser alguma coisa na medida em que deseja sê-lo, ele é o próprio meio do poder de agir sobre si mesmo e, em última instância, de denotar a veracidade de sua identidade e de sua subjetividade. E nesse cenário parece que está marcada a condição da sujeição que Butler (2019) investiga, um movimento social e psíquico de se tornar sujeito do poder.

Nesse sentido, é fundamental questionar se o desejo pode de fato ser visto como uma produção dos sujeitos e, ainda, questionar quais afetos pertencem de fato aos sujeitos e quais seriam inculcados sobre eles. Tal como a sexualidade, como o gênero e, até mesmo, como os próprios sujeitos em sua relação com o poder, o desejo parece ser uma produção. Se de fato for, seria o desejo inteiramente uma construção? O sujeito contribui em alguma medida para surgimento de seu próprio desejo? Para responder a essas questões, passaremos necessariamente pelos processos por meio dos quais os sujeitos tornam-se sujeitos, isto é, as influências diversas que o poder e as formas de saber construídas empenham na produção de sujeitos que desejam. O desejo pode aparecer em algumas análises ou mesmo para o senso comum como vontade ou querer, todavia, a partir de Butler, no conjunto de suas obras, percebemos que não se trata de uma vontade pura e simples sobre qualquer aspecto da vida. O desejo é algo constantemente direcionado, intencionado, produtivo, ao mesmo tempo que parece ser efeito de uma instância maior e de controle, a dependência do outro parece denotar sempre uma exterioridade influente na formulação do desejo do sujeito.

Pensando nos momentos iniciais da vida do sujeito, mesmo que a dependência seja um movimento primário do bebê para instituir seu reconhecimento, Butler (2019) ressalta que esse fator não parece ser um estágio superável pelo tempo ou por experiências específicas, mas sim um *modus operandi* do sujeito que se segue no decorrer de sua vida em constituição. Isso resulta em um reconhecimento que não parece poder ser autônomo e individual, e que está sempre tocado pela existência do outro. Se o desejo for o movimento de si em relação ao outro (mesmo que para voltar a si no momento seguinte), nesse caso, o desejo é uma produção desse sujeito ou um resultado externo causado nele por um ímpeto mimético?

Ou melhor, o sujeito é dotado da tarefa de se reconhecer ao mesmo tempo que reconhece sua dependência e sua necessidade do outro. Desejar significa, nesse processo, reconhecer o outro e a si mesmo. A dependência processa no sujeito o desejo de ser, ao passo que o reconhecimento processa o desejo de si e do outro. O poder não é necessariamente marcado apenas pelo poder violento, ele está disposto nas relações entre sujeitos e instituições, mais do

que uma mera proibição, repressão ou competição entre duas individualidades, o poder se detém na regulação da conduta dos sujeitos; o conduzir a si e os outros sujeitos é o que marca fundamentalmente as relações e a vida dos sujeitos. Isto é, ser sujeito é estar inserido nas relações de poder, que se caracterizam pela regulação ou condução das ações e dessas próprias relações, é ser governado pela conduta de suas ações, e é governar e conduzir as ações no mundo em que vive (Foucault, 2009, p. 13-15). Butler (2019) parece estender essa perspectiva sobre o poder, na medida em que busca entender como o poder então pode regular e conduzir a consciência e, conseqüentemente, trabalhar na produção dos desejos e subjetividades dos sujeitos.

Butler (2019) entende o argumento hegeliano da consciência de si e do outro como fundamental pois, a partir disso, é possível entender operações complexas que envolvem a condição real dos sujeitos no mundo e sua da necessidade do outro. Tanto a psicanálise quanto a cultura em seus dispositivos e instituições defendem um certo modo de ser do sujeito em que ele se vê, em grande medida, condicionado. Um sujeito que não se reconhece em alguma categoria socialmente construída de sexualidade, gênero, raça, ou mesmo com seu nome, está, quase automaticamente, colocado em um estado de não-ser social. É uma tarefa de todos os sujeitos de se reconhecer de alguma forma e de se inserir de algum modo, normalmente a partir do que ele vê do outro. Ser sujeito é a habilitação para ser alguma coisa perante o mundo. Todavia, é também o fator condicionante que define o que e como o sujeito será. Nesse sentido, “a sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária com o Outro. (Butler, 2019. p. 29-30)

Butler (2019) entende que o processo que estabelece a consciência, tratado por Hegel na analogia do senhor e do escravo, pode ser confundido com o desejo justamente por essa consciência de si ser possível por meio da operação do desejo, do ansiar viver, ser, estar no mundo. Nesse mesmo sentido, para a psicanálise, surge a pulsão⁴ que leva a consciência (e o ‘eu’) a se estabelecer enquanto um efeito do desejo. O desejo passa por uma dobra, na medida em que o sujeito percebe no outro o que supostamente falta em si, é a expressão do sujeito que deseja e, então, o desejo retorna para esse sujeito estando determinado pelo outro ou pelo mundo. Butler entende que essa dobra, ou volta do desejo para si:

⁴ A partir da leitura de Butler (2019, p. 26), percebe-se que a pulsão é a possibilidade do desejo de gerar algum tipo de movimento no sujeito, e de esse movimento voltar-se sobre si, ou seja, operando uma dobra ou um retorno sobre o próprio sujeito que age. Butler (2019) dá a entender que é dessa maneira que é possível conceber uma subjetividade que deseja viver (ou não viver), que deseja ser ou deseja se parecer de algum modo com um outro.

produz em cada caso um hábito psíquico de autocensura, que se consolida ao longo do tempo como consciência [...] A consciência é o meio pelo qual o sujeito se torna objeto para si mesmo, refletindo sobre si mesmo, estabelecendo a si mesmo como refletivo e reflexivo. [...] No entanto, a dobra do desejo que culmina na reflexividade produz uma nova ordem de desejo: o desejo pelo próprio circuito, pela reflexividade e, por fim, pela sujeição (Butler, 2019, p. 31).

Criticamente, a partir do argumento de Butler, é possível perceber que a consciência não é apenas efeito de dobras do desejo, mas ela também produz e regula esse mesmo desejo na medida em que ele não cessa. Isso estabelece o que Butler (2019) considera um problema na teoria psicanalítica, que entende o inconsciente como sendo uma instância exclusivamente subjetiva e separada psiquicamente da consciência e do mundo. Posteriormente, trataremos de demonstrar como Butler entende que o inconsciente não é dissociado dessas outras instâncias, o que colocará, conseqüentemente, o próprio conceito de uma instância inconsciente em cheque. Isto pode ser importante na medida em que a psicanálise freudiana assumiu o inconsciente como uma instância não materializável, e que não se apresentaria de forma intencional, mas por uma negação da consciência em relação aos desejos e sentimentos. Todavia, Butler defende que o que é negado e censurado do desejo não parece simplesmente se tornar inconsciente. Os sujeitos, por meio do apego à sujeição parecem abrir mão – em troca do reconhecimento – do que não se deve ou não parece coerente desejar; na mesma medida, os desejos censurados não parecem ocultos de forma efetiva ou desaparecidos, mas associados às influências que o poder tem na formação desses sujeitos.

Butler (2019), a partir de críticas às teorias de Hegel e de Lacan, sem desconsiderar pontos chave e estruturantes não apenas da teoria de cada um, como do efeito que cada teoria teve para a estruturação da sociedade e dos saberes sobre o sujeito até os dias atuais, se esforça para esclarecer os modos como o sujeito é tornado sujeito a partir de uma série de conceituações anteriores como consciência e desejo. Essas duas instâncias que, aparentemente, se alimentam simultaneamente dentro do sujeito também foram tornados objetos passíveis de controle. E não obstante, grande parte desse processo de regulação é operado pelo próprio sujeito, as tarefas de regular seu próprio desejo, de se reconhecer e de se apresentar para o mundo enquanto sujeito legítimo.

Pensar o sujeito por meio do desejo ou como sujeito desejante, é entender, em certa medida, o desejo como uma instância fundamental do sujeito, é tornar o desejo objeto de saber e de uma verdade. Todavia, as formas com que o desejo pode ser relacionado ao sujeito divergem um pouco, o que pode mostrar que, apesar de uma instância indissociável do sujeito, o desejo ainda assim é uma instância regulável. Portanto, entender o desejo enquanto medida

da ação, ou ainda como ímpeto fulminante e emocional do sujeito que busca prazer, de uma forma ou de outra coloca o desejo enquanto um meio importante para concretizar a condição de sujeição a qual o sujeito é posto. Em *A vida psíquica do poder*, percebemos que Butler trabalha aspectos da psicanálise de forma crítica, mas sem desconsiderar as possibilidades de entender a subjetividade dos sujeitos em relação à atuação do poder.

Nesse sentido, a psicanálise foi parte estruturante da condição do sujeito em relação ao desejo. Principalmente a partir de Freud e Lacan, a psicanálise desenvolveu a teoria de um sujeito do desejo, isto é, do início da vida ao final, a tarefa principal do sujeito era regular a si mesmo por meio do desejo. Foucault percebe isso de forma crítica, na medida em que compara esse empreendimento psicanalítico acerca do desejo como forma de regulação do próprio sujeito, enquanto certas técnicas e meios de regulação utilizados na teoria psicanalítica. Um certo sujeito desejante é aquele sujeito que, por meio de si e de sua temperança, regula a si mesmo. Todavia, é justamente ao operar essas técnicas de regulação sobre si que o sujeito é entendido como sujeito *de* desejo (Chaves, 2019). Esse aspecto pode ser relevante pois, ao transformar o sujeito da Antiguidade – que governa a si e seu desejo – em sujeito *do* desejo – que tem regulado o seu desejo por meio das práticas confessionais, da relação com o outro, e do reconhecimento – a psicanálise teria objetivado algo que, em teoria, seria subjetivo.

É essa questão do sujeito de desejo que vai permear o Ocidente de Tertuliano a Freud. Mas faltaria mostrar como no cristianismo se elaboraram tanto a subjetivação dos *aphrodisia* como a objetivação do sujeito do desejo. Assim aparece no Ocidente o sujeito de desejo como objeto de conhecimento. Passou-se da problemática antiga: como não me deixar arrebatar pelo movimento do desejo que me leva e me prende ao prazer? para esta outra problemática: como me revelar, para mim mesmo e para meus próximos, como sujeito de desejo? (Foucault, 2016, p. 151).

Ao passo que se requiere dos sujeitos, portanto, uma relação com seu próprio desejo por meio dos termos do controle, para além da temperança e da conduta de si, mas como uma forma que produz um discurso sobre o desejo e acaba o publicizando – na identidade, no afeto, ou mesmo na confissão que a teoria foucaultiana destaca –, parece se estabelecer uma atividade da cultura ou de uma exterioridade no interior do próprio sujeito, por meio do desejo é criada uma relação de poder e uma forma de sujeitar os indivíduos. E, de certa forma, essa passagem pode transformar também o desejo enquanto objeto de uma política, que normatiza as formas possíveis de desejar dentro da realidade coletiva, social e cultural. O que não mais se realizaria na obtenção do prazer na individualidade, mas em formas de se reconhecer e ser reconhecido através do desejo, aspecto que é justamente ponto de problematização para Butler em *A vida psíquica do poder*, que reafirma o papel de uma subjetividade para além do interior do sujeito,

e em *Sujeitos do desejo* onde reconhece a formação da consciência e do sujeito enquanto efeito de reconhecimento e da relação com o outro.

Ademais, para Butler (2019), importa perceber que a teoria lacaniana, em grande medida, mantém relações intrínsecas com a filosofia hegeliana, ao menos em um determinado momento, e que também reconhece na formação primária do sujeito um certo reconhecimento a partir do outro. Não enquanto validação estatutária de sua consciência, mas como uma espécie de analogia de si no outro, uma idealização de como ser. Esse processo psíquico do sujeito introjetaria em si a imagem do que é ser, a partir do momento em que acessa a imagem do outro e a sua própria imagem. De forma muito resumida, a noção do que é imagem para a psicanálise de Lacan tem relação intrínseca com as noções do que é real e do que é simbólico (Simanke, 2002).

Com inspiração em Hegel (e no aspecto do desejo, também em Kojève), a proposta lacaniana passa em grande medida pela dependência do outro para a afirmação do sujeito. No processo psicológico que se estabelece do sujeito com o outro há não apenas uma reflexividade ‘espelhada’ nesse outro, como também uma representação ontológica que primeiramente reconhece e objetiva um outro como ser para que, a partir disso, possa se reconhecer enquanto semelhante verídico. Isso significa que por meio da imagem é que pode surgir uma instância imaginária no sujeito, que, por sua vez, estaria subordinada à significação através da linguagem e ao simbolismo que dá significado às imagens, estruturando uma espécie de representação do que é o sujeito e sua consciência para si, e o que é o outro e a realidade para o sujeito. (Simanke, 2002).

Complementando algo que se mostra decisivo para o argumento de Butler (2019), a subjetividade se subordina, portanto, ao estatuto intersubjetivo – termo que parece ganhar importância na teoria lacaniana e que, para essa discussão pode ser comparado à alteridade, relação sujeito-outro e na produção mútua das subjetividades relacionadas – e só se reconhece na medida em que reconhece o outro enquanto subjetividade. Simanke ressalta que nesse processo segundo o qual o sujeito pode equivaler ao analisando, para Lacan, e ao escravo, para Hegel, a libertação ocorre após um processo de alienação de si e de subordinação ao outro, em que o sujeito reconhece o estatuto ontológico desse outro (analista, senhor) e a partir disso pode se reconhecer ontologicamente (Simanke, 2002, p. 510-511).

Como suposto anteriormente, parece haver um certo nível de imitação ou de mimese na experiência do reconhecimento que é determinado pelo outro, gerado por um reconhecimento

do outro, surgido de uma representação, a qual, por sua vez, parece ser alimentada por um desejo de ser e estar no mundo de maneira ‘reconhecível’. Pois é importante perguntar em que medida se reconhecer e tomar a si como imagem significada é também *ser reconhecido por alguém*? O que o outro é para um sujeito e o que o sujeito é para um outro? E mais importante, em que medida essa resposta estabelece a subjetividade do sujeito desejante e o próprio desejo? Essas questões podem ser produtivas na medida em que Butler (2019) está buscando estabelecer as formas de ação do poder sobre a consciência e sobre a formação subjetiva dos sujeitos. Nesse sentido, apresenta-se uma questão interessante, a de um sujeito que teve tornado seus prazeres e sua individualidade em objeto estruturado e institucionalizado de regulação, o desejo. Essa transformação histórica é discutida por Chaves (2019) como uma forma de objetivação do que supostamente era, antes desse processo, subjetivado enquanto instância particular.

Chaves (2019) destaca, a partir das aulas de Foucault em seu curso *Subjetividade e verdade* no College de France, de 1981, mais um feito relevante da psicanálise em relação ao sujeito e ao desejo que operou certa subsunção do prazer por meio do desejo e, a partir daí, tratou o sujeito não pelas vias possíveis de seu ato sexual ou de sua produção desejante, mas por meio de um desejo estruturado, isto é, um sujeito que deseja por meio de estruturas estabelecidas, como a sexualidade, o gênero, a família etc. É nesse sentido que seria possível pensar uma objetivação do sujeito enquanto um sujeito do desejo. Essa instância se torna, portanto, não apenas a tarefa de regulação do sujeito e seu desejo individual, mas de toda estrutura social, na perspectiva de Butler (2019), uma cultura que toma o sujeito a partir de seu desejo. Da virtude da temperança, do ato de se confessar instituído pelo Cristianismo, até a virada que a psicanálise opera no desejo e que o torna a ferramenta principal do poder tornando os indivíduos em sujeitos, o que temos não é um sujeito que deseja simplesmente, mas um empreendimento de tornar o sujeito em sujeito do desejo, isto é, a subordinação do sujeito é possibilitada, institucionalizada e operada por meio do desejo – de se reconhecer, de reconhecer o outro e de ser reconhecido na cultura e sociedade – e não por outra via.

A contraposição entre os gregos nos é mediada pela psicanálise, uma vez que, agora, a relação entre os rapazes será questionada do ponto de vista do “sujeito do desejo”, de uma certa “estruturação” do desejo — referência à noção de “estrutura” em Lacan — por sua ambivalência ou ausência, outra referência ao papel do “Complexo de Édipo” e da “castração” na escolha do objeto “homossexual”, segundo a psicanálise. Assim sendo, a psicanálise opera a “objetivação” do “sujeito de desejo” em “sujeito do desejo” [...] Tal “objetivação” implicou, em última instância, no deslocamento da questão do “prazer” para a do “desejo”, cuja consequência mais radical será uma espécie de subsunção do prazer ao desejo, ou seja, sua ampla apropriação, portanto, a despeito da própria psicanálise, pelos processos de normalização e gerenciamento das condutas sexuais, a partir da distinção entre normal e patológico, certo e errado, verdadeiro e falso (Chaves, 2019, p. 268)

Pensar, como Butler (2019) propõe, em um sujeito subordinado pelo poder parece presumir também que esse sujeito é subordinado pelas vias da sexualidade, do gênero e, imprescindivelmente, do desejo regulado, pois essas instâncias se mostram além de produzidas histórica e culturalmente, produtivas da condição do sujeito enquanto subordinado. O desejo parece ser a entrada para a possibilidade de controle e regulação geral do sujeito, e assim a cultura regula o sexo, o gênero, a identidade e o reconhecimento, os afetos e suas relações particulares, na medida em que é a partir da produção do desejo que o sujeito buscar agir de algum modo, seja para realizar esse desejo, seja para reprimi-lo em vista de outra coisa. O desejo é objeto (ainda que interior, subjetivo) de interesse e disputa para a cultura, e a forma mais eficaz de manter o sujeito em sua condição de sujeição. Esse também é o aspecto geral da proposta de Butler em *A vida psíquica do poder*, uma forma de constituição, mas também de regulação, que mantém vivo o exercício do poder no interior da produção subjetiva dos sujeitos.

Não obstante, para pensar também em um desejo de ter ou de satisfação e prazer, o desejo ainda assim seria um retorno de uma representação ou fruto de imaginação, ele dependeria de imagens que de alguma maneira também foram construídas de fora para dentro do sujeito, numa transformação de um objeto desejado em força desejante, isto é, um objeto que traduz uma tendência do sujeito de agir e realizar esse desejo. Mesmo que esse ímpeto de mimetização de um outro seja um processo psíquico do sujeito que desejou, no qual o outro não participa de forma ativa nem consciente, ainda assim ele parece ser parte fundamental na produção desse desejo. Mesmo que na construção de uma imagem possamos supor que ela seja criada pelo sujeito e não condizente com a realidade, ela ainda assim terá sido fruto de uma condição de representação do outro e de um mundo. Butler (2019) problematiza esse aspecto entendendo que, ainda assim, esse processo seria o outro se tornando a forma como um desejo egoísta poderia se espelhar.

Todavia, se na medida em que o sujeito é definido e constituído na relação com o outro, ele está reproduzindo formas de ser baseadas no que ele pode reconhecer a partir de representações, isso talvez possa destituir do desejo a possibilidade de liberdade que seja naturalmente desejante. Mesmo porque talvez só seja coerente pensar a liberdade enquanto uma insubmissão marcante ao estabelecimento do poder e, se como Butler (2019) denuncia, a condição do sujeito que é inteligível se coloca justamente na relação de sujeição pelo poder, consequentemente, a liberdade só pode ser vista enquanto uma força que é desafiada pelo estatuto regulador e condutor que o poder exerce sobre os sujeitos e suas ações, e que está

sempre buscando resistir a esse exercício (Foucault, 2009, p.15), o que demandaria pensar a liberdade dentro da condição das relações do poder. Da perspectiva de Butler (2019, p. 87-88), a liberdade parece ser assumida também nesses termos, de uma liberdade que aparece já enquanto reação ao poder, nos processos de regulação enquanto forma de resistir e de tornar-se um sujeito menos regulado. Assim, a relação representacional do sujeito com o outro denotaria uma dependência e uma resistência a essa dependência, uma certa condição de dicotomia em que o desejo está posto. Porque esse movimento – o desejo – é sempre direcionado a algo, ainda que seu ponto final seja o si mesmo no caso da sobrevivência, do reconhecimento, ou da identificação. O que, aparentemente, faz o desejo não pertencer inteiramente a um campo subjetivo, mas compartilhado, coletivo.

Para a própria filosofia, o desejo fora desde os platônicos, colocado como algo a ser superado e controlado. É virtuoso aquele sujeito que subjuga seu desejo à razão. Butler entende que essa tarefa do filósofo “[...] carrega a promessa de um fim do desequilíbrio psíquico, da duradoura cisão entre razão e desejo, da alteridade dos afetos, dos apetites e das expectativas” (Butler, 2024, p. 31). Dessa perspectiva, a história da filosofia tratou o desejo como uma parte do sujeito que deve ser ou racionalizada e ponderada a favor do conhecimento, ou como o lado negatizado da alma, tratado como a parte irracional, emocional e impetuosa do sujeito.

Foucault (1984a, p. 41) percebe em sua leitura de Platão que o filósofo grego defende que o desejo está frequentemente em uma relação dialética e “que não poderia haver desejo sem privação, sem a falta da coisa desejada”. Ao mesmo tempo, o filósofo grego entende que a *epithumia* (desejo/apetite) só poderia surgir através de uma representação, de uma imagem ou lembrança daquilo que provoca no sujeito esse ímpeto, sendo assim, o autor destaca que a teoria platônica defende o desejo enquanto efeito da alma, “pois se o corpo é atingido pela privação, é a alma e somente ela que, através da lembrança, pode tornar presente a coisa a ser desejada” (Foucault, 1984a, p. 41).

Parece que, para os gregos, de forma geral, o prazer enquanto meio de realização dos desejos é como uma característica naturalizada e voluptuosa dos seres humanos. Grande parte do esforço de Foucault na *História da Sexualidade Vol. 2 – O uso dos prazeres* está em mostrar como os gregos antigos buscaram controlar essa volúpia que os homens herdavam de seu aspecto animal (entendido como natural), e que muitas vezes leva o sujeito à busca do prazer, com o empreendimento da temperança. Esse controle sugere, segundo Foucault (1984a), as bases para as prescrições acerca do desejo e do prazer, às quais servem até hoje em alguma medida para a normatização da afetividade dos sujeitos. Isto é, desde a Antiguidade nota-se um esforço

empreendido sobre o sujeito e seus desejos, em conduzir-se para um certo modo de vida prescritivo que se estabeleceu por meio dos séculos.

Dever-se-á casar entre trinta e trinta e cinco anos, tendo-se em mente que este é o modo pelo qual a raça humana, por natureza, participa da imortalidade, e para o qual a natureza implantou em todo indivíduo humano um desejo forte. O desejo de granjear a glória, em lugar de repousar num túmulo anônimo, visa a um objetivo semelhante (Platão, 2004, p. 196).

É interessante considerarmos também um exemplo de *O Banquete*, em que, ao iniciarem a discussão entre a vontade e o amor, Aristófanes discorre sobre o mito do andrógênio segundo o qual, em seu princípio, o ser humano seria completo, possuía como que dois corpos em um, quatro braços, quatro pernas, uma cabeça com duas faces, além de corpo esférico que os aproximavam da perfeição segundo os gregos e, seguindo as características anteriores, tinham também os dois sexos juntos, o ‘masculino’ e o ‘feminino’ e ainda um terceiro (Platão, 2003, p. 11). Aristófanes argumenta que em seu princípio a humanidade se dividiu em três gêneros, o masculino, o feminino e o andrógênio. Esse terceiro gênero, conta Aristófanes, teria sido destituído por Zeus, pois o andrógênio em sua perfeição, força e completude, tentara a escalada aos céus a fim de se equivaler aos deuses.

Depois de laboriosa reflexão, diz Zeus: ‘Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. [...] a cada um que cortava mandava Apolo voltar-lhe o rosto e a banda do pescoço para o lado do corte, [...] contemplando a própria mutilação. [...] Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro (Platão, 2003, p. 11-12)

Neste exemplo, é interessante notar que, por vezes, o desejo, em seus respectivos termos e associações, é tratado como parte da natureza humana, mas também como algo a ser controlado, não apenas pelos deuses, mas pelas ações virtuosas dos humanos. Para os antigos, a intemperança dos desejos seria o mesmo que ceder totalmente a Eros, e assim abdicar da razão e da ascensão da alma. A falta e a inércia geradas pela cisão que Zeus executa ao produzir os humanos fracos, incompletos e agora binários, também parece semelhante às características que, posteriormente, a psicanálise produziu sobre o desejo.

Parece evidente que durante os séculos o desejo tenha sido motivo de investigação teórica – ou ao menos de medida prática que estabelece o caminho do prazer, o que é suficientemente relevante – e de esforço ético e normativo, enquanto medida de um sujeito virtuoso, racional, e que conhece a si mesmo e é capaz de se regular. Nesse mesmo objetivo,

parece claro que foram assumidas algumas verdades sobre como o desejo opera e, a partir disso, pôde se estabelecer um sujeito que regula seu próprio desejo.

Isso parece interessante para essa discussão na medida retornamos ao argumento de Foucault (1988) em *História da Sexualidade Vol. 1 – A vontade de saber*, de que a verdade é algo historicamente e politicamente construído. A partir de instituições de saber estabelecidas na sociedade, temos uma produção quase ilimitada de verdades sobre o ser humano em relação a esses saberes. É a partir desse cenário que o filósofo francês desenvolveu sua noção de poder-saber que, na medida em que se possibilitou que a sociedade disseminasse por meio do próprio sujeito verdades produzidas por esses saberes institucionalizados, o poder adentrou as relações e discursos da sociedade. Nesse sentido também fora possível estabelecer aspectos sobre a sexualidade e sobre o prazer que não são necessariamente verdades, mas que o senso comum naturalizou e tornou-as como regra, como o próprio desejo, a reprodução e a relação heterossexual. Na mesma medida, pode-se estabelecer por meio desses saberes, verdades que regulam e que dizem o que o sujeito não deve fazer para que viva bem com seu corpo, seu sexo e seu desejo. Criando assim “anormalidades”, características marginalizáveis, condições dos sujeitos que foram tidas como ‘estranhas’ e que criaram regras e punições higienizáveis na sociedade.

Enquanto isso, o conhecimento e os saberes se desenvolveram no princípio de uma valorização racionalista e categórica das relações de poder, cujas verdades que conhecemos hoje sobre nossos corpos, sexo, gênero, raça, bem como sobre nossos desejos, prazeres, afetos e, até mesmo, sobre os modos de vida possíveis, ou seja, cada etapa do modo como nos conhecemos até hoje são, como Butler (2021) defende, fabricações. Ao passo que os modos de vida não são necessariamente originários, isto é, não há um modo primário e único em que o ser humano vive, outras instâncias como o funcionamento do corpo, a expressão do gênero, ou as características raciais, são – ou foram, em algum momento da história – assumidas enquanto verdades objetivas e originais da vida, sendo que, de fato, são fabricações objetivadas enquanto ‘força natural’ do ser humano, ou a suposta capacidade humana de seguir um curso natural de suas ações e vontades, estabelecidas como verdades. Ademais, a verdade exerce por seu estatuto, também fabricado, força de controle sobre as ações humanas.

Nesse sentido, Butler (2021) é enfática acerca da ideia de não haver a possibilidade de uma liberdade natural ou essencial do sujeito, na medida em que estamos sendo produzidos o tempo todo no interior de relações de poder, no sentido de normatizar os sujeitos e padronizar os modos de vida. Ou seja, ao passo que os indivíduos nascem e aos poucos são inseridos no

ambiente social – primeiro da família, em seguida para a sociedade em geral – já estão, ao menos minimamente, perpassados pelo poder, e nesse sentido, já estão sendo constituídos e tornados sujeitos em alguma medida. De forma equivalente, o desejo não aparenta ser uma instância livre desse controle, o desejo na medida em que é o desejo do sujeito, parece também não poder ser natural ou essencial, na medida em que também sofre as ações do poder. Mesmo se assumirmos que o desejo seja uma instância originária do próprio sujeito, isto é, inata, essa condição provavelmente é afetada na medida em que o sujeito é obrigado a se relacionar com o outro em seus primeiros dias de vida, em uma relação que já é em si mesma uma relação de poder.

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de “genealogia”. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. (Butler, 2021, p. 9)

Butler (2021) criticou os argumentos essencialistas e fundacionistas que tentaram estabelecer o sujeito do feminismo (mulheres) enquanto um sujeito estável, isto é, uma categoria reconhecível e identificável por meio de certos aspectos que não se alteram. A autora argumenta que não apenas a estabilidade da categoria (mulheres) quanto a estabilidade do sujeito em geral é falsa, e serve como limite excludente para direta ou indiretamente dizer quem se encaixa nessas estabilidades artificialmente fundadas, e quem não se encaixa. Seja no âmbito da luta feminista, ou de uma perspectiva mais generalizada como pensando o sujeito, essas são categorias construídas por meio de relações de poder e discurso, e que, também por esse motivo, são mutáveis e passíveis de reformulação, na medida em que as regras e limites dessas categorias são históricas e culturalmente alteráveis.

Nesse sentido, como defende Butler (2021), se não faz sentido pensar um sujeito estável, também não parece fazer sentido pensar o desejo enquanto uma categoria estável e imutável, como também o sexo, o gênero ou a identidade. Um sujeito estável, unívoco e paradigmático serve ética e politicamente como força de regulação da liberdade e subjetividade. Novamente, o argumento de Butler não trabalha no sentido de dissolver simplesmente essas categorias e individualizar as existências e subjetividades, visto que, por fim, isso resultaria em dissolver também a perspectiva coletiva e política dos sujeitos. Todavia, há de se resistir às tentativas de homogeneização e universalização dos sujeitos, do desejo e de qualquer categoria que faça parte do processo de constituição desses sujeitos, na medida em que todo esforço de fundamentar um

sujeito estável e universal é um esforço discursivo e, por isso, ética e politicamente intencionado de algum modo que, como efeito, produz também categorizações marginalizáveis.

Sabendo que, para Butler (2021), em seus estudos sobre Foucault, ocorre a negação veementemente da possibilidade de haver um sujeito universal ou mesmo pré-discursivo – um sujeito pré-discursivo seria um sujeito que pode se constituir fora das relações de poder, discurso e linguagem, as quais todos os sujeitos estão subordinados e que os constituem de forma processual e contínua. Nesse sentido, do que estamos tratando efetivamente quando dizemos ‘o desejo’? É possível tratar o desejo como uma univocidade conceitual? Se sim, quantos e quais desejos possíveis abarcamos quando refletimos sobre o desejo?

Pensar no desejo como conceito histórico, filosófico, psicanalítico sempre nos levará a uma certa universalidade dessa ideia, que é, por si só, perigosa. Isso, pois, considerando esses saberes, o desejo foi investigado enquanto uma instância se não universal, ao menos padronizável e coerente; ou melhor, em que medida foi possível dizer algo ‘verdadeiro’ sobre os vários desejos que o ser humano produz e reproduz, e quais são os efeitos possíveis que esses desejos trazem tanto para os sujeitos quanto para a sociedade e para a cultura? Nesse sentido, quando ‘do desejo’, é importante que tenhamos criticamente estabelecido que apenas podemos abordá-lo enquanto referência de uma história ético-política dos desejos nos sujeitos.

Se assumirmos, como Foucault (1984a) destaca, a partir da defesa que Platão faz do desejo enquanto produção de uma representação na alma que só pode ser uma instância inata do sujeito, isto é, mesmo que seja fruto de uma falta do corpo, o desejo necessariamente só poderia ser produzido na alma, na medida em que a teoria platônica entende que o conhecimento primariamente advém da alma enquanto instância inteligível do sujeito. Tanto em Platão quanto em Aristóteles, Foucault encontra argumentos que fazem parte do constructo edipiano psicanalítico posterior, que relaciona o desejo e o prazer como forças negativas, relacionadas à dependência e à morte, na qual os sujeitos devem se conduzir na relação com o desejo e o prazer na medida em que essas condições sejam ‘úteis’ à sobrevivência de si e da espécie humana, reforçando uma perspectiva naturalizável do desejo.

Todavia, parece que o sentido da temperança se aplica sempre a um desejo que é excessivo, que desvia os sujeitos de sua condição racional e os direciona para um estado majoritariamente emocional. Em que medida o sujeito busca preencher a falta que o próprio desejo em seu excesso ressalta? A psicanálise parece utilizar essa lógica para justificar a insuficiência do sujeito desejante. Na medida em que o que falta ao sujeito generificado

(cindido na binariedade) seria justamente o que seu desejo anseia, o sujeito só poderia se reconhecer na falta do outro, como consequência dessa condição, mesmo que o desejo seja algo indissociável do sujeito, ele sempre é um desejo daquilo que o sujeito não é ou não tem. No espectro da binariedade, que é importante para a crítica de Butler (2021) sobre a condição heterossexual, a subjetividade parece forçada a se entender enquanto cindida, como no mito do andrógono. Não há, para essa perspectiva, uma completude no sujeito assim como não há uma completude do desejo, pois, por mais que em excesso, o desejo é sempre tido como significado de uma falta, buscá-lo é uma tarefa que não cessa ao mesmo tempo que não pode ser uma tarefa desgobernada.

Parece evidente que o desejo é fundamentalmente constituinte dos sujeitos e das subjetividades possíveis. Entretanto, mesmo que seja preciso resgatar noções importantes da psicanálise, antes disso, a problemática do desejo aqui surge no sentido de entender o porquê de desejarmos de um certo jeito e não de outro; ou ainda, por que recorremos ao desejo para nos afirmar enquanto sujeitos? Por que alguns desejos são mais legítimos que outros? Em última instância, temos o dever ético-político de questionar quais desejos são permitidos e normalizados e quais desejos não são e porque não são.

Mesmo não sendo esse estudo um objeto de pesquisa psicanalítica, é evidente na proposta de Butler (2019) a relevância da metáfora edípiana⁵ – proposta categoricamente por Freud – na construção do desejo e para que possamos vislumbrar as limitações criadas a partir dela ou, ao menos, para superar essa estrutura que a psicanálise inaugural se esforçou em estabelecer como exemplo tanto para subjetividade do sujeito quanto para seu desejo. O que o complexo edípiano produz além da incompletude do desejo do sujeito? Quando a criança deseja um dos pais por meio da dependência, e rivaliza com o outro, para além da experiência de reprimir seus desejos, essa relação parece produtiva de uma subjetividade. Pois na medida em que essa criança, a partir da adolescência, procura suprir esse desejo que não pôde se completar em sua infância, ela parece ser levada, por meio desse desejo incompleto, a reproduzir uma estrutura muito específica de satisfação subjetiva, tanto em relação a si, em como essa criança se reconhecerá durante a vida, quanto aos seus afetos.

⁵ Considerando a importância desses termos e da relevância teórica que assume para a leitura de Butler, vale buscar as próprias palavras de Freud que destacam que: “[...] os desejos sexuais da criança começam a despertar desde muito cedo e que as primeiras inclinações da menina se dirigem ao pai, que os primeiros desejos infantis do menino têm a mãe como seu objeto. Assim, o pai se torna um concorrente para o menino; e a mãe, para a menina” (Freud, 2019, p. 335).

A imagem edipiana limita ao mesmo tempo que constrói o desejo a partir de relações trianguladas. As relações do sujeito com seu desejo, propostas pela teoria edipiana, causam certos tipos de efeitos na subjetividade. Butler (2021) critica essas relações tão especificamente marcadas e que estruturam de tal forma a família e as relações afetivas que uma autonomia do desejo não parece ter a menor possibilidade de existir. Ou pelo menos a possibilidade de, por meio da família, se reproduzir um desejo livre de associações formadas desde a infância. O desejo parece tornado reproduzível na medida em que a própria estrutura da família busca sempre a reprodução de uma certa maneira de desejo e de afeto, isto é, a partir dessa estrutura, o sujeito (filho) parece ter de buscar a superação de um desejo reprimido, que não pôde ser cumprido e, a partir disso, se empenhar na construção de relações e afetos estruturados, e até de sua própria família quando adulto, de modo que também simule durante essa vida adulta uma superação de ter sido cindida sua família primária e seu desejo.

Édipo é, para Freud (2019) em *A interpretação dos sonhos* de 1900, o exemplo de uma tragédia do destino, isto é, o exemplo inescapável da condição desejante do filho em relação a sua mãe, simultaneamente a condição ciumenta e impulsionada pelo desejo de morte do pai, que seja na infância ou na fase adulta desse filho (ou em ambas as fases), a determinação imperiosa desses desejos se cumprirá, isso já se apresenta suficientemente problemático para a perspectiva de Butler. Não obstante, o autor ainda entende que a partir dessas forças desejantes nossa subjetividade opera entre satisfação e repressão dos desejos, e em grande medida determinam – ou destinam – a forma afetiva e expressiva (neurótica ou ‘normal’, segundo Freud) do sujeito durante sua vida. Para o fundador da psicanálise, há nesse sentido uma força maior do que a própria força do desejo do sujeito, a natureza, uma força implícita, mas imperativa de constituição da subjetividade que inclusive define o próprio desejo.⁶

Desse modo, quais as possibilidades de liberdade e resistência do desejo dentro da perspectiva da família? A estrutura da família pensada a partir da teoria psicanalítica edipiana é retroalimentada aparentemente pelo controle do desejo: primeiro o sujeito o reprime, depois o aceita enquanto medida de sobrevivência, conseqüentemente ele cresce sob as rédeas desse desejo preso dentro de si, na medida em que será incentivado – nesse passo, interna e

⁶ A lógica edipiana e a suposta imperatividade da natureza estão bem destacadas quando Freud diz que “Todos éramos talvez predestinados a voltar nosso primeiro impulso sexual para a nossa mãe e nosso primeiro ódio e desejo violento contra o pai; nossos sonhos nos convencem disso. O Édipo rei, que matou seu pai, Laio, e se casou com sua mãe, Jocasta, é apenas a realização do desejo de nossa infância. [...] O poeta, ao revelar a culpa de Édipo, nos obriga ao conhecimento de nosso próprio interior, no qual aqueles impulsos, mesmo que reprimidos, continuam a existir. [...] Como Édipo, vivemos na ignorância dos desejos que violam a moral e que a natureza nos impõe.” (Freud, 2019, p. 340-341).

externamente – a formar uma família naqueles mesmos moldes nos quais nasceu, encontrará então a suposta superação dessa supressão desejante, que por sua vez se aplicará sobre os filhos dessa nova família. A crítica geral de Butler, em diferentes obras que estão presentes nessa pesquisa, enfatiza que temos aqui não somente uma forma eficaz de controle do desejo, mas uma estrutura discursiva e culturalmente reprodutiva, além de produtiva economicamente, afirmando a eficiência e a glória da reprodução sexuada da espécie que, como vimos, é defendida desde os gregos antigos, e que hoje sustenta uma parte importante da sociedade capitalista.

Este trabalho, nesse sentido, também não se compromete exclusivamente em ser uma abordagem histórico-filosófica do desejo, na medida em que estamos tratando essa instância não apenas como efeito de construção e normatização cultural, histórica e social, mas também como ferramenta produtiva e de controle das subjetividades dos sujeitos. Esse é um ponto fundamental para entender as relações de poder, o controle (da sexualidade e das relações do sujeito) como mostra Foucault (1988) e que Butler (2019) reitera, não é negativo e nem somente excludente, é antes uma força produtiva. Acrescenta-se a essa perspectiva pensar o desejo enquanto forma de regular a ação dos sujeitos, de forma menos clara do que a lei jurídica, mas não apartada dela, o desejo pode ser traduzido como uma instância normativa invisível, política e eticamente reguladora.

Incutir sobre os sujeitos a marca de um desejo estruturado é, em grande medida, guiar esses sujeitos a um dever ser ou a certos modos de agir, é estabelecer o imperativo do querer e um estatuto ético tanto sobre seus corpos quanto sobre suas consciências. Nesse sentido, se estabelecem limites para os desejos do corpo, que em certa medida resultam em um controle subjetivo do próprio sujeito, que se questiona e se refreia, e se vê na seguinte questão: até onde se pode desejar e até onde se pode ceder aos desejos? Assumir o desejo enquanto inato ou indissociável do sujeito não é o mesmo que assumir que o que surge do desejo seja também inato ou indissociável, pois isso seria o mesmo que afirmar que a heterossexualidade é uma característica inata e indissociável do sujeito, o que não é uma verdade sobre a condição do sujeito, como aponta Butler (2021). As regras e limites que regulam o desejo, e que criam a possibilidade de o reproduzir em certos termos, mesmo que possam operar através do sujeito, antes, parecem ser efeitos da cultura e das relações sobrepostas aos próprios sujeitos. O desejo se apresenta de forma contínua no sujeito, e suas condições e efeitos parecem ser os alvos da regulação por meio desses sujeitos, de seus corpos e modos de vida. Se o desejo é regulável, por meio dele o sujeito também será.

Se, de fato, o desejo for normativo e invisível, pode ser nessa instância em que se define o que e quem pode desejar, e o que e quem pode ser desejado. Seja no sentido econômico e social das relações, seja para o reconhecimento e formulação de identidade, seja para o que entendemos como afeto, o desejo se estabelece nas vias subjetivas e não necessariamente conscientes dos sujeitos, mas por meio de normas e regras estabelecidas fora dele. Desse modo, parece que teremos de considerar o desejo tanto para a própria constituição dos sujeitos, como sujeitos de desejo, quanto como efeito para si nessa constituição. Ou seja, como podemos pensar uma instância que aparentemente surge no sujeito, mas é regulada de fora para dentro dele? O que exatamente estamos chamando de Outro?

Há uma força considerável exercida pela norma e pelas regras culturais aplicadas aos sujeitos e aos seus desejos que se mostram nesse momento como meios fundamentais para a constituição deles. Quando tratamos de normatividade, podemos nos referir tanto as normas legais e instituídas por meio do direito na sociedade, quanto uma referência de normas sociais e culturais que não são necessariamente estabelecidas legalmente, mas exercem força moral sobre os sujeitos e seus desejos. O outro não é apenas um outro sujeito, uma outra subjetividade, mas uma alteridade que se sintetiza na forma da cultura ou mundo social. É nesse sentido que podemos pensar então em uma força exterior ao sujeito, que incute sobre ele a tarefa de se regular e se reconhecer, ao mesmo tempo que lhe fornece a produção das verdades, saberes e modos de vida legítimos para se viver. Nesse ponto, é importante perceber que aquilo o que o sujeito deseja não é inteiramente uma produção individual, mas fruto de uma cadeia reprodutiva de normas e regras que regulam seus desejos.

O desejo, ainda que seja produzido nas influências de uma representação de um outro, de um objeto-sujeito desejado, é em seu interior que o sujeito pode subjetivamente regular-se, e por vezes se assumir individualizado; quando seu desejo é subjetivo e pessoal parece, todavia, sempre sofrer o efeito do que é a medida externa, do outro e da cultura. Isto é, se o desejo em si é uma instância subjetiva do sujeito, em contrapartida os efeitos e a legitimidade dele são pautados sempre pelo que lhe é externo. E através da régua da legitimidade e da não excessividade, o sujeito é tomado a regular a si e seus desejos para que possa atingir uma presumida – também de fora para dentro – forma de ser.

1.2 – Do desejo de reconhecimento à identidade problemática

A partir das discussões feitas, é importante, nesse momento, discutir um pouco a questão da identidade, seus usos e utilidades para o sujeito e como exatamente a ela pode ser um problema. Foucault entende a identidade como problema no sentido de estabilização do ser ou do sujeito (Foucault, 2014, 254-257). Isto é, o autor entende que a identidade é uma política da identidade só funciona no sentido de identificação, ou seja, de descobrir o que se é, de se afirmar como alguma coisa. Isso é um problema na medida em que o autor vai defender de forma diluída nos volumes da *História da Sexualidade*, que o sujeito não é uma coisa só, mas um processo diverso de constituições e relações, o sujeito é histórico e, portanto, deve ter a capacidade de se refazer em alguma medida. A questão para o reconhecimento não pode ser: o que sou eu?; mas: o que somos nós?; ou melhor: o que estamos sendo?

É importante dizer que denota um erro importante pensar a teoria foucaultiana ou mesmo a teoria de Judith Butler como defesas da identidade ou identitárias, o que há de fato são críticas da estabilização que a identidade fornece e, nesse sentido, ambos trabalham para mostrar criticamente que os sujeitos são guiados a se reconhecer como estáveis e identificados por um nome, um sexo, um gênero.

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. (Butler, 2021, p. 236).

Butler, em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, trabalha esse tema a partir da problematização foucaultiana da noção de identidade, que justamente vê essa noção como uma forma de homogeneizar e categorizar os sujeitos, na tarefa de repensar a luta política feminista e o estabelecido argumento de entender o sujeito do feminismo enquanto ‘mulheres’. A autora defende que a estabilização de um sujeito identificado ‘mulher’ pode ser politicamente excludente das diferentes formas de ser e exercer o feminino, mas também uma forma eticamente problemática no sentido de, intrinsecamente, dizer sobre um dever ser desse sujeito (Butler, 2021). Como exemplo, essa questão acarretará discussões importantes atualmente, como a defesa de alas feministas conservadoras que estipulam certos limites da identidade ‘mulheres’, como a cisgeneridade e a exclusão de mulheres transexuais dessa luta.

A autora ainda entende que, nesse mesmo sentido, uma identificação universalizada e estável pode acarretar não apenas exclusões de gênero, de raça, de classe, de etnia, e que uma luta política e coletiva não deve se pautar por um termo identificável, mas pelo fato de os sujeitos políticos se reconhecerem enquanto diferentes, diversos, e que ao mesmo tempo são construídos e condicionados por certas formas de regulação e opressão. Uma unificação deve

antes ocorrer pelo entendimento das formas de sujeição e por mudanças práticas nos meios de se identificar e agir politicamente (Butler, 2021).

Já em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, Butler (2019) retoma essa perspectiva a partir de Foucault, de que o sujeito é atarefado de se obstinar de sua identidade, que por sua vez torna-se a prisão do sujeito, justamente porque essa é uma tarefa central de sua sujeição. A identidade é uma forma de aprisionamento da condição produtiva do sujeito, é a tentativa de estabilização – e com isso, de uma regulação – de um sujeito que não é e não pode ser estável pois está em constante processo de constituição de si mesmo.

Pelo contrário, o indivíduo se forma – ou melhor, formula-se – como prisioneiro por meio de sua “identidade” constituída discursivamente. A sujeição é, literalmente, a feitura de um sujeito, o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa sujeição é um tipo de poder que não só unilateralmente age sobre determinado indivíduo como uma forma de dominação, mas também ativa ou forma o sujeito. Portanto, a sujeição não é simplesmente a dominação de um sujeito nem sua produção – ela também designa um certo tipo de restrição na produção, uma restrição sem a qual é impossível acontecer a produção do sujeito, uma restrição pela qual essa produção acontece (Butler, 2019, p. 90).

Ou seja, quando falamos de sujeição e da tarefa do sujeito de se voltar a si mesmo e de se regular, estamos dizendo que não somente existe um poder negativo que suprime o sujeito e o desejo na condição da sujeição, mas que, a partir dessa condição, produz certos modos de ser sujeito e de exercer desejo. Também não quer dizer que na sujeição há apenas produtividade e que o sujeito pode encontrar alguma liberdade plena nessa condição, ao contrário, falamos de um sujeito e de uma condição produtiva, mas regulada via cultura e por uma moral socialmente estabelecida, que por sua vez trabalha por meio do próprio sujeito e de suas relações.

Nesse sentido, Butler (2019) vê a identidade, inicialmente, como uma forma de proibição. O sujeito é formado e construído por meio do sexo, do gênero e, principalmente, do desejo, todavia esse mesmo sujeito, para que possa se formar, é chamado a se apropriar de seu sexo e de seu gênero, de formas estabelecidas e não de formas livres e autônomas, pois esse chamado acontece, em alguma medida, do que lhe é exterior em direção ao seu desejo, ou seja, são a cultura e as formas de representação que o sujeito acessa como possíveis que, ao mesmo tempo, proíbem certas formas de ser e desejar e produzem outras e as legitimam. Ou seja, a identidade pode ser efeito de uma normatividade externa do sujeito, ao mesmo tempo que reproduz no próprio sujeito essa normatividade.

Não obstante, tanto Butler quanto Foucault vão criticar a relação do desejo com a identidade proposta pela psicanálise, na qual entendem que a dependência do outro ou da falta estabelecem uma espécie de norma ou lei simbólica que chega na subjetividade do sujeito e, a partir da proibição do desejo, estipula também a necessidade da dependência. Ou seja, o desejo,

para a psicanálise, só pode surgir na dependência do outro, do mesmo modo, o sujeito deve regular-se e proibir-se na medida em que seu desejo ultrapassa limites que foram estabelecidos fora de si mesmo. A partir disso, o desejo produz no sujeito uma espécie de reprodução externa – que foi estabelecida antes e fora dele. É nesse sentido que o sujeito da psicanálise pode se identificar, ou seja, assumir sua identidade a partir do outro. O sujeito irá se identificar com um nome que lhe é dado (pelos pais), com um sexo e uma sexualidade (tornados verdades por saberes históricos e culturalmente instituídos), e com um gênero (cindido na binariedade reprodutiva e representativa da heterossexualidade de seus pais) (Butler, 2019).

Para Foucault, o sujeito é formado e só depois investido de sexualidade por um regime de poder. No entanto, se o próprio processo de formação do sujeito exige uma apropriação antecipada da sexualidade, uma proibição fundadora que proíbe determinado desejo mas se torna alvo do desejo, então o sujeito se forma através da proibição da sexualidade, uma proibição que, ao mesmo tempo, forma essa sexualidade e o sujeito que a assume. Essa visão vai de encontro à ideia foucaultiana de que a psicanálise pressupõe a exterioridade da lei em relação ao desejo, pois sustenta que não há desejo sem a lei que forma e sustenta o mesmo desejo que proíbe. Na verdade, a proibição se torna uma forma estranha de preservação, um modo de erotizar a lei que deveria abolir o erotismo, mas que só funciona incitando a erotização. Nesse sentido, a “identidade sexual” é uma produtiva contradição em termos, pois a identidade se forma graças à proibição de alguma dimensão da própria sexualidade que a identidade assume, e a sexualidade, quando ligada à identidade, está sempre, de algum modo, solapando a si própria. (Butler, 2019, p. 111)

Nesse momento, é suficiente entender que a identidade pode ser um problema na relação do sujeito com o desejo. Mesmo que inicialmente possa parecer que não há meio de o sujeito escapar da condição proibitiva que a identidade exerce sobre si e sobre seu desejo, trabalharemos alguns outros temas importantes e que fazem parte do processo de sujeição antes de tentar solucionar e finalizar os argumentos acerca da identidade, todavia ainda veremos alguns outros aspectos relevantes e complementares da identidade na última parte deste trabalho, por se tratar de um conceito importante para o entendimento da condição ética e política do sujeito e do desejo.

A imagem edipiana não nasce na psicanálise, nem morre nela. É um empreendimento secular de controle e reprodução da espécie humana a partir de preceitos heterossexualizados e binariamente generificados, aponta Butler (2014) e como vimos, também no resgate que Foucault (1984a) faz das práticas de si na Antiguidade. O estabelecimento do parentesco e do casal também foram fatores de manutenção desse empreendimento, que não cessou na estrutura da família, e que se revigora na produção e reprodução de saberes construídos para dizer quais modos de vida são legítimos e quais não são. Quais corpos importam e quais corpos são marginalizáveis. Quais identidades são aceitáveis na sociedade e quais devem ser escondidas e

delegadas às mazelas. Nesse sentido, os sujeitos parecem justamente expressar-se por meio de desejos regulados, normatizados, e de uma subjetividade reproduzida.

O desejo, por mais invisível e subjetivo que possa ser, se materializa na vida dos sujeitos não apenas no que parece faltar em si, mas em relação aos corpos dos outros. Desejar e ser desejado parece ser parte central de uma política de controle dos corpos. Não basta o controle por meio do nascimento, da morte, de idade, da saúde. São necessárias a sexualidade, o gênero, a raça, a heteroidentificação de corpos com deficiências. Todas essas categorizações que a sociedade das relações de poder-saber instituiu atravessam o âmbito do desejo por meio dos corpos dos sujeitos por meio da identidade. Não obstante, o desejo transformado em norma hierarquiza os sujeitos no sentido de estabelecer o mais belo, o mais legítimo e o mais limpo dos corpos e, por consequência, quais deles não entrarão na sala dos corpos desejáveis. Nesse sentido, há certos tipos de desejos específicos que são permitidos aos sujeitos exercerem e expressarem.

É nesse ponto em que uma instância aparentemente invisível e subjetiva dos sujeitos torna-se política e materialmente posta. O desejo é algo em constante disputa para os sujeitos, e renunciar a ele no sentido de entendê-lo como nossa instância pura e natural e livre das relações de poder é perigoso. Isto é, se enquanto sujeitos, apenas desejamos o que nos é considerado permitido, se apenas materializarmos os afetos regulados culturalmente por meio da normatividade posta, não apenas estamos delegando como nossos desejos serão como também a nossa subjetividade e modo de ser no mundo.

Mais perigoso ainda seria assumir que uma regulação feita pelo próprio sujeito desse desejo – uma virtuosa temperança – seja efeito de pura racionalização e sabedoria. Não se trata de lutar para que não sejamos livres das relações de poder, mas, antes, reconhecer as condições de sujeição às quais o sujeito é submetido e, a partir disso, lutar para que o sujeito tenha a possibilidade de resistir e sobreviver a essas condições e alterar os efeitos que elas podem causar constantemente. Assumir as rédeas de uma luta pelo desejo significa, antes de mais nada, questionar os desejos que aparentemente são nossos. Na medida em que os desejos são tornados normas culturais – um homem deseja uma mulher, uma mulher deseja um homem –, será que de fato o sujeito deseja aquilo que acredita desejar? Será que eu enquanto sujeito de fato desejaria estar nas relações que estou ou há outras possibilidades?

1.3 – Cultura entendida como produtividade e reprodutividade do desejo

A cultura parece exercer um papel fundamental para a formação do desejo e do sujeito como vimos, desde os antigos. Todavia quando considerados os aparatos tecnológicos hoje disponíveis com a globalização da informação e da propaganda, em que se estabelecem os paradigmas de beleza e saúde estética, de consumo e de afeto, o desejo se reproduz não apenas nos corpos e traços sexualizados dos sujeitos, mas nos aspectos estético, ético e político da vida humana. Em certa medida, os sujeitos são incentivados a se tornarem corpos desejáveis por meio de seu peso, de sua cor, e não obstante, de sua roupa, e por meio de seus bens e *status* na sociedade. Em contrapartida, os sujeitos são incentivados a não desejar corpos escuros demais, pobres demais, afeminados demais. Ora, o que torna um sujeito abjeto e excessivo para uma sociedade?

O que se estabelece aqui não é, na verdade, o que o sujeito deseja, mas um modelo cultural das relações. Isso só é possível via práticas discursivas no interior da cultura, por meio das instituições estabelecidas na sociedade, como a medicina, a biologia, a religião, a grande mídia e o Estado, ou até mesmo instituições de núcleos menores como a família, a escola que acessam mais facilmente os corpos e as subjetividades já na infância. Isto é, desde criança os sujeitos são movidos por desejos impostos e culturalmente estruturados. Esse acesso aos corpos e às subjetividades só é possível pela condição de sujeição ao qual o sujeito é posto, é a partir dela justamente que a reprodução do poder via sujeitos ocorre, na medida em que torna as relações mais nucleares e quantitativamente simplificadas, em uma operação de subordinação e de exercer poder sobre si e sobre o outro.

Ao discutir a tensão entre os aspectos supostamente naturais e aspectos fabricados culturalmente dos sujeitos, questão que se mostra latente para Butler, podemos perceber que as práticas discursivas que alimentam tipos de ser estereotipados, certos tipos de corpos muito específicos como belos e outros como feios, ou mesmo certos tipos de famílias legítimas e ilegítimas são efeitos de discursos que historicamente se esforçaram para tratar o desejo como instância regulável de nossa subjetividade e, por consequência, estabeleceram certas noções de ‘natural’ e espontaneidade na vida e no modo de vida desses sujeitos, como a “seleção sexual” que Freud considerou, em que “um traço natural garante que o homem mime suas filhas pequenas, que a mulher defenda os filhos”, e que o filho deseje a mãe e enciúme o pai, e a filha deseje o pai e enciúme a mãe (Freud, 2019, p. 336). Esse é um aspecto fundamental no argumento crítico que Butler (2019) desenvolve, em que a especificidade que o gênero e o sexo

assumem e que estrutura a heterossexualidade pode exercer o poder sobre a própria consciência dos sujeitos, regulando seus desejos e possibilidades subjetivas.

Receberam esse estatuto instâncias que são fundamentais na constituição dos sujeitos e que como consequência tiveram suas ‘verdades’ produzidas em diversas épocas da história: o sexo e a sexualidade, o gênero e a cisgeneridade, a reprodução e o casal heterossexual, a família e o parentesco. Tais instâncias constituintes e paradigmáticas serão aprofundadas no próximo capítulo deste trabalho. Todavia, é importante perceber que o que se tem de fato são tentativas universalizantes de tornar os indivíduos sujeitos, não apenas do desejo, da sexualidade, do gênero etc., mas sujeitos das relações de poder.

Não se trata necessariamente de individualizar os sujeitos e suas experiências como se essa fosse uma solução prática e possível; trata-se, inicialmente, de reconhecer que a universalização de algumas categorias da vida torna não apenas os sujeitos, mas seus desejos, seus afetos, suas sexualidades, seu gênero, sua raça e sua classe em paradigmas excludentes e ao mesmo tempo homogeneizantes. Na medida em que diz respeito ao que o sujeito é e pode ser, e o que e como ele pode viver. Na medida em que o sujeito é construído enquanto sujeito incompleto e que deseja aquilo que lhe falta, a produção dessas categorias e necessidades fictícias se estabelece, como justificativas da vida, categorias aparentemente infinitas, estruturadas e tornadas reais por meio de fantasias e repetições universalizantes. (Butler, 2019)

A partir da leitura de Lévi-Strauss, Butler (2014) faz uma crítica contundente às noções de cultura que vêm sendo desenvolvidas desde a modernidade até a antropologia social estruturalista, que pensam a cultura como estrutura rígida responsável por absorver e reproduzir as normas e costumes da vida, mas que não se altera enquanto instância estabelecida e estruturada. Um exemplo é o argumento do antropólogo francês em *As estruturas elementares do parentesco*, ao explicar o que fundamenta o tabu do incesto enquanto norma cultural universal não seriam fatores biológicos e saberes científicos sobre o assunto, mas ainda assim estabelece uma regra universal. Butler usa esse exemplo para esclarecer como a cultura e as instituições de saber são utilizadas enquanto ferramentas discursivas para alterar o entendimento que se tem sobre essas instâncias e sobre os sujeitos e suas subjetividades. Nesse exemplo, o contra-argumento de Butler mostra que é possível produzir uma fantasia da cultura enquanto instância natural e inalterável da vida por meio de uma instituição de saber como a biologia.

É importante perceber que nem a biologia nem a cultura são instâncias naturais da vida, no máximo são saberes *naturalizantes*, isto é, saberes que tornam questões construídas histórica e culturalmente em regras naturalizadas da vida humana, mas que não têm origem na natureza necessariamente. A biologia é uma instituição de saber dedicada aos aspectos da vida e do ser humano enquanto ser natural em um meio ambiente, todavia, em termos foucaultianos, por meio desse saber exerce-se sobre a sociedade certo poder, que consequentemente produz histórica e discursivamente – via dispositivo de sexualidade – verdades sobre os sujeitos e sobre seus corpos e estabelece funções biológicas como a anatomia dos corpos, a reprodução e o próprio sexo enquanto condições necessárias da vida (Foucault, 1988, p. 143-144). Na mesma medida, a cultura só pode ser naturalizada enquanto estrutura responsável por estabelecer as supostas verdades que são produzidas pelas instâncias de saber-poder.

Nesse sentido, por meio de regras e fantasias criadas e estabelecidas na cultura heterossexual o poder pode exercer certa força sobre sujeitos, na medida em que eles estão sendo constituídos de poder são constituídos por esses saberes e fantasias diluídos na cultura e na vida social. Por consequência, exercerão poder sobre outros sujeitos. É nesse sentido que podemos pensar modelos culturais de relações, de parentesco e de família (Butler, 2003). O papel de um poder produtivo, espalhado pelas vias de uma microfísica é fazer com que os próprios objetos do poder possam reproduzi-los, mesmo que não de forma intencional. Quando uma norma, regra ou saber é estabelecido por meio da cultura, o que se tem são repetições operadas pelos próprios sujeitos, na medida em que são constituídos por essas instâncias, suas ações podem ser formas reprodutivas de manter essas questões.

Seguindo a perspectiva butleriana, quando falamos de fantasia e repetição, em suma estamos tratando de uma condição construtiva do sujeito que é fundamental para mantê-lo no cenário da sujeição. A ação do sujeito é guiada em direção à repetitividade na medida em que a própria ação do sujeito não é uma ação espontânea, mas, sim, uma performance. Butler (2021) defende que tanto o sexo quanto o gênero são constructos que só se mantêm na cultura por meio de fantasia e repetição da ação do sujeito, isto é, uma ação encenada, ensaiada, ou melhor, como adiantamos em trechos anteriores, ações mimetizadas. A performance do gênero e do sexo é, nesse sentido, uma imitação do que a cultura reproduz. O sujeito é condicionado e sujeitado quando é levado a se formar por meio da repetição dessas condições, uma vez que é chamado a se reconhecer, a se identificar e consequentemente a performar o gênero, o sexo e os desejos possíveis estabelecidos no interior dessa identidade que, erroneamente, chamamos de identidade.

Nesse sentido, o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância — isto é, constituinte da identidade que supostamente é. [...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados (Butler, 2021, p. 56).

Podemos entender a performance como a forma que o sujeito tem de atuar no meio cultural e, em alguma medida, de se autolegitimar. É uma forma discursiva de estabelecer ou de reproduzir uma linguagem comum por meio da ação do sujeito, que se torna uma noção importante na filosofia butleriana visto que tanto a repetição do comportamento quanto as possibilidades de alteração desse comportamento passam pela condição da performance (Butler, 2021). Em outros termos, o sujeito é constituído de forma constante por um desejo que não necessariamente é produzido por si mesmo ou produzido fora da linguagem culturalmente estabelecida, ele pode ser efeito de uma falta, de uma mimetização representacional, ou mesmo de uma produção parodística. Isso significa dizer que, por meio de um desejo, seja ele fomentado ou reprimido pelo que há da representação externa para esse sujeito, ele atua de certa maneira para que não apenas o próprio desejo possa se materializar de algum modo em sua ação, mas também que o todo cultural reconheça sua ação e sua performance enquanto legítima, enquanto normal, enquanto linguagem culturalmente posta.

Na medida em que a sujeição é o fator de condicionamento do sujeito, de seu desejo e, por consequência, de sua ação, é necessário o estabelecimento de um efeito não apenas reflexivo do que está culturalmente e socialmente posto para esse sujeito, mas também de um efeito repetitivo. Isto é, por meio da influência do que é o outro para o sujeito e da necessidade que o sujeito tem de materializar o desejo por meio de sua ação e performance, é pressuposta uma repetição que justamente instaura e mantém o paradigma materializado pelo sujeito na cultura que diz como ser sujeito e como desejar. A repetição é a forma que a cultura tem, por meio do sujeito, de se estabelecer enquanto estrutura, na mesma medida em que pode estabelecer as regras e normas que alimentam e mantém a própria cultura por meio de relações de poder operadas pelo próprio sujeito.

O poder nunca é apenas uma condição externa ou anterior ao sujeito nem pode ser identificado exclusivamente com o sujeito. Para que as condições do poder persistam, elas devem ser reiteradas; o sujeito é justamente o local de tal reiteração, uma repetição que nunca é meramente mecânica (Butler, 2019, p. 24).

A autora, todavia, não delimita a performance apenas como modo de imitação repetitiva, isso porque na possibilidade de ação e de performar que o sujeito é dotado e atarefado, há o que

ela chama de paródia ou possibilidade parodística. Com o exemplo de Divine, a *drag queen* que estrela o filme *Pink Flamingos*, de 1972, Butler (2021) argumenta que o sujeito tem a possibilidade de performar para além do seu gênero e sexo designados, não necessariamente apenas na forma da *drag queen*, veremos com mais profundidade essa possibilidade no último capítulo, mas na medida em que se torna consciente de que os papéis de gênero, sexo e materialização dos desejos podem ser não somente influenciados e construídos culturalmente e pelo outro, mas pelo que subjetivamente o sujeito também produz, isto é, o sujeito é condicionado e influenciado a ser de certos modos, mas o sujeito também é em si mesmo uma agência, uma possibilidade de se fazer e agir de diferentes modos. Isso abrirá a possibilidade de o sujeito contradizer, por meio de sua própria ação e atuação, não apenas sua identidade, mas também seu gênero e seu sexo, abrindo novos meios de pensar a si mesmo e seu desejo.

A produtividade da performance é a própria produtividade do sujeito. O teatro e a fantasia dos desejos movem os sujeitos na medida em que não são estáticos. Um sujeito estático seria um sujeito não-desejante, o que parece impossível de se conceber. Então a produção dos sujeitos e de seus desejos se utiliza dos processos de movimento que o sujeito vive cultural e socialmente e, na medida em que esse sujeito sempre busca agir e se mover em relação a si e aos outros, o desejo parece cooptado enquanto forma de controle. Um controle que ultrapassa o âmbito dos corpos. Parece que tanto a consciência quanto a inconsciência (retomando o cenário psicanalítico) do sujeito são afetadas pelo desejo e, portanto, são passíveis de serem controladas. Em algum aspecto, essas instâncias (consciência e inconsciência) parecem sempre serem efeitos da relação do sujeito com o outro ou com a cultura, e não uma produção própria do sujeito em uma instância simbólica ou individual.

Para Butler (2019), o sujeito é constituído no processo de sua existência, dentro de seu condicionamento e de sua sujeição. Não há necessariamente um momento consciente nem inconsciente do sujeito que seja apartado de seu contato com o outro ou com a cultura. Tratar o sujeito e o desejo em aspectos internos e externos é, de certa forma, apenas o modo de pensar o sujeito como instância que sofre e que exerce força de ação e poder em relação ao outro. É justamente o que Butler entende como a passagem da linguagem por meio do sujeito, que foi instituída pela psicanálise lacaniana. É tornar uma fantasia simbólica em fantasia literal. E a materialização reprodutiva do desejo do sujeito por meio de sua ação/performance é explicada nos seguintes termos:

O que significa sustentar uma fantasia literalizante? Se a diferenciação do gênero decorre do tabu do incesto e do tabu anterior da homossexualidade, então “tornar-se” um gênero é um laborioso processo de tornar-se naturalizado, processo que requer

uma diferenciação de prazeres e de partes corporais, com base em significados com características de gênero. Diz-se que os prazeres residem no pênis, na vagina e nos seios, ou que emanam deles, mas tais descrições correspondem a um corpo que já foi construído ou naturalizado como portador de traços específicos de gênero. [...] A questão de saber que prazeres viverão e que outros morrerão está frequentemente ligada a qual deles serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorrem na matriz das normas do gênero (Butler, 2021, p. 127).

Parece então que o sujeito não apenas é o processo como também o efeito de uma construção de seu desejo. Na mesma medida, seu desejo também parece ser o processo e o efeito da relação do sujeito com a cultura. O que é consciente ou inconsciente no sujeito e em seu desejo não está apartado da materialidade da cultura nem totalmente separado do que é o outro. Butler (2019) ressalta que essas instâncias se assumem de forma separada na linguagem, mas parecem operar em conjunto e em codependência de forma geral. Por esse motivo, a cultura e a dependência do outro são constituintes do sujeito, na medida em que constituem por meio das fantasias do gênero e da identidade o próprio desejo e o próprio sujeito.

É interessante perceber que Butler (2020) entende a materialização do sexo, do gênero e do desejo como um processo performativo, e a performance deles, por sua vez, enquanto reprodução de uma condição normativa. Com isso, significa dizer que na medida em que a performance é uma espécie de reprodução normativa dessas instâncias no agir do sujeito, ela ao mesmo tempo tem a capacidade de produzir e regular os corpos desses sujeitos conforme a prescrição de modelos estabelecidos por essas normas na cultura. Na medida em que instâncias determinantes para a identidade são tomadas enquanto operações normativas e reprodutivas de subjetividades, não há então uma separação clara entre o que é um corpo e o que é uma subjetividade, do mesmo modo, parece não poder existir uma separação do que é um desejo do sujeito e o que é um desejo social ou cultural. É nesse sentido que podemos pensar o desejo (assim como o sexo e o gênero) como algo possível de ser exercido, na medida em que são normas, e na medida em que as normas são estabelecidas para serem repetidas. A ânsia pelo consumo (seja de bens, pessoas ou experiências), causada pela condição capitalística da cultura, mas operada como um desejo do sujeito, traduz bem essa condição (Guatarri, Rolnik, 1996).

Pensar o desejo então parece requerer que pensemos nessa instância enquanto processo tanto subjetivo quanto material. O desejo não é somente o desejo de um sujeito específico e individualizado, nem somente de um corpo em relação às suas necessidades fisiológicas, na medida em que essas necessidades podem ser facilitadas ou dificultadas pela externalidade social. Todavia, o desejo não pode ser somente produção cultural introjetada nos sujeitos que

aceitam passivamente essa introjeção. O sujeito sofre a ação do poder, mas, em alguma medida, também é dotado dessa potência. (Butler, 2020)

Ou melhor, o desejo está na dupla relação da subjetividade e da materialidade. Do mesmo modo um corpo não é efeito exclusivamente do sujeito e da produção desejante, todavia ele não é efeito exclusivamente de saberes e normas estabelecidos na cultura. Isso significa dizer que o corpo não é um resultado calculável de uma anatomia biologicamente estabelecida, não é também um organismo com funcionamento inalterável, essas são condições normativas que trabalham para regular o corpo. O corpo é um campo de disputa de forças subjetivas e sociais e, nesse sentido, não pode ser determinado por um ou outro, mas sim pela disputa entre essas forças.

Se prosseguirmos nesse esforço de repensar o físico e o psíquico, já não será mais possível tomar a anatomia por um referente estável que seja valorizado ou significado de alguma forma por meio de submissão a um esquema imaginário. [...] Como resultado dessa coincidência, não está claro para mim que as lésbicas podem ser definidas como sendo “do” mesmo sexo ou que a homossexualidade em geral deve ser interpretada como o amor pelo idêntico. [...] A indissolubilidade do psíquico e do corpóreo sugere que qualquer descrição do corpo, incluindo aquelas consideradas convencionais pelo discurso científico, se dá pela circulação e validação de tal esquema imaginário (Butler, 2020, p. 125).

O sexo, o gênero e as demais categorizações que constituem o sujeito são a ferramenta da tentativa de estabilização e universalização dos corpos. A estrutura social e histórica altera suas demandas estéticas sobre o desejo e sobre o corpo, estabelece regras, cria estereótipos, normaliza afetos. O que a autora chama de psíquico pode ser entendido como um conjunto de conceitos estruturantes os quais não se assume como estáveis, como consciência ou inconsciência, o pensamento ou mesmo internalização fixa da subjetividade. A divisão entre uma instância pensante do sujeito sendo separada da instância material e corpórea é em si mesma uma forma de disputa e regulação dos sujeitos, de seus desejos e por fim de suas ações no mundo.

O corpo, apesar de ser um agente de materialização do sujeito, é sempre alvo do empreendimento performativo e normativo. Ou seja, não há um corpo que não sofra as influências de poder que as instâncias representacionais da cultura relacionadas ao sujeito exercem. Mais do que uma materialização da subjetividade, o corpo é sempre efeito e está sempre inserido na cultura e na relação direta com o outro.

Não compete ao desejo dividir o material e o subjetivo, o desejo não parece discriminar seu objeto desejado, como argumentou Freud e Lacan. Essa cisão entre material, social, cultural

– que de forma geral Butler (2020) resume como o âmbito do real –, em relação a subjetividade é feita de forma ambígua pelo real e pelo próprio sujeito na medida em que toma seu desejo enquanto algo que lhe falta. Todavia, parece não faltar nada ao sujeito senão liberdade para desejar. Acontece que todo esse âmbito do real é usado como ferramenta para controlar o desejo, na medida em que o que é material afeta as possibilidades subjetivas do sujeito, ele se supõe simbolicamente enquanto sujeito incompleto, que busca nas fantasias do gênero, da sexualidade, dos saberes e do próprio poder a subscrição do seu desejo.

Butler (2020) reconhece que a relação sujeito-corpo é, antes de mais nada, estabelecida através da linguagem. A própria cultura, discursivamente, opera através de instituições, saberes e verdades que fundamentam em certa medida a linguagem. Através dos processos de normatização do sexo, do gênero, da raça, do desejo, essas instâncias são materializáveis no corpo dos sujeitos, na mesma medida, só se sustentam vivas e estáveis na subjetividade por meio da linguagem que é capaz de transferir a normatividade do corpo para o sujeito. A autora entende que, sendo assim, a linguagem é em si mesma uma forma de a normatividade tornar significativa uma regra. De operar um discurso. Um processo que dá a regra tanto o poder de estabilizar a relação sujeito-corpo, mas que também conduz essa relação para um estatuto produtivo.

A materialidade da linguagem, ou, mais precisamente, o próprio sinal que tenta denotar “materialidade”, sugere que nem tudo, incluindo a materialidade, é desde sempre linguagem. Pelo contrário, a materialidade do significante (a “materialidade” que compreende os dois sinais e sua eficácia de significação) implica que não pode haver nenhuma referência a uma pura materialidade exceto via materialidade. Dessa forma, não é que não se possa obter fora da linguagem a compreensão da materialidade em si e de si mesma, mas que todo esforço para se referir à materialidade ocorre mediante um processo de significação que, em sua fenomenalidade, é desde sempre material. Nesse sentido, então, linguagem e materialidade não se opõem, pois a linguagem é e se refere ao que é material, assim como o que é material nunca escapa por completo ao processo pelo qual é significado (Butler, 2020, p. 128-129).

Na mesma medida em que sujeito-corpo e subjetividade-cultura estão ligados e em relação de codependência e mútua reprodução, a linguagem e a materialidade também dependem uma da outra para estabelecer o âmbito vivível do sujeito. Criando uma rota complexa e diversa para o desejo que, não obstante, afirma o sujeito na condição de sujeição. Não parece então existir um ‘fora’ do sujeito, nem do corpo, nem da linguagem, nem da materialidade nem da cultura. O que essas coisas são as fazem parecer separáveis apenas conceitualmente, mas sua operação é fundamentada para que, na realidade da vida, elas não se separem.

No segundo capítulo desta pesquisa, veremos que o resultado da criação de um circuito delimitado para o desejo será não só a tentativa de homogeneização e universalização do sujeito, mas o estabelecimento de um paradigma de afeto. Por meio da condição que o sujeito e seu desejo são postos, quais são as possibilidades de exercer afeto? Que tipo e modelo de sujeitos são produzidos a partir dessa condição? Caberá aprofundar na sequência desta pesquisa quais são os fundamentos que normatizam e produzem os sujeitos específicos e repetitivos em seus modos de ser e desejar, no sentido de entender qual o efeito possível de um condicionamento histórico-cultural que produziu os modos de vida do sujeito.

Tendo visto tantos aspectos importantes da condição dos desejos e de sua normatização na produção dos sujeitos, a seguir – no capítulo seguinte – será importante pensar como são estabelecidos os afetos e a afetividade desses sujeitos. Para tanto, algumas discussões se estabelecem como fundamentais, como pensar o papel das relações (em especial as afetivas), sendo elas produzidas e reproduzidas no interior da cultura, mas ao mesmo tempo vividas pelos sujeitos. Não obstante, quais semelhanças e diferenças do afeto em relação ao desejo são possíveis perceber?

Veremos a seguir que o fundamento relacional que fora estabelecido pela cultura e operado pelos sujeitos não apenas é excessivamente específico e, portanto, limitante, como também tem em sua estruturação uma série de instâncias e regras que justamente tomam o desejo como via de ligação entre materialidade e subjetividade. Não apenas os processos de estabelecimento de relações e afeto dos sujeitos têm suas próprias normas históricas, como também, consequentemente, aspectos como o luto e a economia são influenciados. Mais especificamente, trataremos das regras que, através do desejo e do afeto, estabelecem a cultura enquanto universalmente heterossexualizada. Nesse sentido, trabalharemos os conceitos de parentesco, casal e casamento – da perspectiva do casamento homoafetivo enquanto reprodução reconhecível do casamento heterossexual –, além de pensar o que esses paradigmas causam não apenas no modo de vida dos sujeitos e das relações, mas qual o efeito disso na subjetividade.

Investigaremos, portanto, ao final deste trabalho, algo que Butler discute na última parte da obra *A vida psíquica do poder*, “Gênero melancólico/ Identificação recusada”, para pensar como a subjetividade é afetada pela normatividade da cultura e pelos paradigmas sobrepostos através dos modos de vida dos sujeitos. Nesse sentido, veremos que a melancolia é um efeito possível nas constituições negativas do desejo e do afeto e que torna a subjetividade em um produto, em certa medida, sintetizado. Ou seja, parte da condição regulável dos desejos, afetos, sexualidade e gênero que o poder opera através dos sujeitos e de suas subjetividades se devem

a constante regulação que o sujeito é atarefado, de controlar seus desejos e de desejar o reconhecível, de estabelecer uma identidade, de construir e se inserir em relações legítimas.

CAPÍTULO 2 - DAS CONDIÇÕES DOS SUJEITOS: AFETO, PARENTESCO, MELANCOLIA E RESISTÊNCIA

2.1 – As relações e o afeto

A partir da noção de que os desejos tanto podem surgir nas relações com o outro e com a cultura, quanto podem ser efeito delas, como podemos pensar as relações enquanto afetivas? Essa questão carrega já, de forma intrínseca, um pressuposto de que afeto e afetividade são noções próximas do que entendemos por desejo, isto é, construímos relações baseadas em desejos e, em alguma medida, podemos transformar essas relações em relações afetivas. Sendo assim, seria melhor tomar uma questão talvez anterior, pois como defendeu Foucault (2009, p. 13), as relações estabelecidas na vida do sujeito são sempre relações de poder e, como já destacado, essa perspectiva é fundamental na teoria de Butler. E, em ambos os autores, o afeto parece ser assumido sempre como um estado ou resultado das condições e das relações em que o sujeito está envolvido, isto é, como já sendo influenciado, normalizado, ou regulado, refreado pelas relações em que está inserido. Como então é possível que uma relação possa ser entendida como afetiva e, sendo as relações perpassadas por poder, o que é essa noção de afeto que pode caracterizar uma relação?

O sentido de afeto normalmente está ligado a um certo sentido emocional ou sentimental. Mais ainda, os afetos parecem ser emoções geradas em uma certa relação com outros. Esse sentido, de modo geral, aparece nas línguas contemporâneas ocidentais. Afeto carrega uma certa significação emocional, um certo estado sentimental relacionado. Enquanto isso, afetar carrega o sentido de sofrer ou causar uma ação que, por sua vez, leva a um estado relacionado, isto é, há um sujeito afetado por algo ou por outro sujeito.

A leitura que Yonezawa (2015) da ética de Espinosa pelo prisma deleuzeano, em alguma medida, reforça essa perspectiva. Um afeto ou afecção é sempre uma ação conjunta da mente e do corpo, que afeta a um outro (também em mente e corpo). Afeto e afecção são noções próximas, em alguma medida relacionadas: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (Espinosa, 2020, p. 229). Segundo essa definição marcante, os afetos podem ser entendidos enquanto causados pelas afecções. Na medida em que as afecções são ‘afetações’ que um corpo, ou de maneira geral, um sujeito pode sofrer, esse sujeito tem em si o surgimento de afetos, que podem ser pensados como potencialidades para a ação desses sujeitos.

A ideia de que os afetos são fruto das afecções, e a ideia de que as afecções são obtidas na materialização de um corpo afetado por um outro, mostra antes de mais nada o aspecto relacional ou até mesmo de dependência – que aparece de maneira importante na investigação de Butler – dessas instâncias com o outro, seja esse outro um sujeito ou não. Assim como na investigação que dedicamos ao desejo, os afetos parecem também ser determinados em grande medida por essa condição relacional, uma relação fundamentalmente vinculativa, social, e até intersubjetiva do sujeito. Nesse sentido, cabe perguntar se o afeto e o desejo se relacionam diretamente e, ainda, se assim como o desejo os afetos podem ser regulados, produzidos e reproduzidos.

Para essa questão, Yonezawa (2015) explica que para Espinosa um afeto é sempre um afeto de desejo, de alegria ou de tristeza, e que a partir disso pode resultar em ações mais diversas, mas sempre surgidas dessa trinca emocional. Por alegria entende-se aquelas paixões que geram uma perfeição maior para a mente e o corpo do sujeito, um contentamento. Ao contrário, a tristeza produz uma perfeição menor para o sujeito, um descontentamento ou talvez uma espécie de melancolia. E em relação ao desejo percebe-se o afeto como um apetite consciente do sujeito em sua completude mente-corpo: “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (Espinosa, 2020, p. 238-239). Tendo visto esses aspectos, se não o efeito direto do desejo em ação, o afeto parece ser, no mínimo, um estabelecimento contínuo de um certo desejo que está sendo produzido na condição das afecções – e por afecções estamos entendendo a relação com o outro. A importância desse outro, marcado pela exterioridade, não parece menor do que para Hegel e Lacan, como destaca Butler (2019).

Dessa forma, não apenas vemos como esse corpo exterior é importante, como também os afetos podem ser tidos como formas potenciais da ação dos sujeitos. Além da possível proximidade das noções de afeto e desejo, também vale ressaltar a condição indissociável e relacional de mente – ou em outros termos de consciência, ou mesmo de psique – e corpo. Esse é um pressuposto constitutivamente inegável para que possamos discutir noções como desejo, subjetividade, identidade e afeto nesta pesquisa. Como indicamos no fim do primeiro capítulo, uma consciência só é separável do corpo conceitualmente por meio da linguagem. Desse modo, não faz sentido pensar em instâncias como afeto e desejo enquanto apenas ‘mentais’, psicológicas ou racionais pois, como vimos, estão em relação constante com o corpo e com o que a cultura e o poder produzem do sujeito.

Portanto, acerca do afeto, parece difícil pensar essa noção sem a condição do *páthos* (πάθος) – no sentido daquele que causa o sentimento em alguém, que afeta, e da *aesthesis* (αἴσθησις) – no sentido daquele que recebe um sentimento, que é afetado. Também parece difícil

pensar no afeto e nessa possível afetação enquanto algo sentimental não sendo produção dos desejos dos sujeitos. Na medida em que o afeto é sempre o afeto de alguém em direção a outro alguém, o afeto para se estabelecer, antes parece precisar de uma relação estabelecida, por sua vez essa relação está estruturada por desejos. Não apenas a necessidade de uma relação parece evidente para a existência do afeto, mas, conseqüentemente, algo em torno do que entendemos por ação do sujeito. Pois, mesmo que o afeto não afete uma outra pessoa, isto é, não se direcione a um sujeito externo de forma direta, esse afeto em alguma medida pode ter sido construído a partir do desejo do ou pelo outro, mesmo que enquanto um desejo negado. Isto é, como um processo representacional – do sujeito com o outro – mas que acaba por retornar para o próprio sujeito, seja como contentamento, melancolia ou simplesmente desejo realizado ou não realizado.

A partir dessa discussão, parece que de fato o afeto está relacionado, em alguma medida, com o desejo ou ainda com uma vontade, pulsão ou sentimento. O afeto parece poder ser o efeito dessas instâncias. É, talvez, o modo como o sujeito transcreve na linguagem e na ação, o substrato de seu desejo. O afeto parece precisar de uma relação objetivada, estabelecida, seja de que forma for. Enquanto o desejo não tem essa necessidade pois está sendo produzido, formulado e reformulado constantemente na condição do sujeito que é construído nas relações, em outras palavras, o desejo é capaz de estabelecer as relações na medida em que as relações são capazes de estabelecer os afetos. Parece coerente assumir que, pelo menos em alguma medida, o afeto é um direcionamento do desejo por meio das relações estabelecidas.

Pensar o afeto enquanto tradução do desejo não quer dizer que ele é um extrato final. Desse modo, novamente defendemos o desejo enquanto prática, pois por meio do afeto, ele poderia afetar algo ou alguém como força de ação, que por sua vez gera outros desejos e afetos, na medida que vimos que o desejo é tanto produzido quanto produtivo das relações em que o sujeito faz parte, o afeto é um processo entremeado dessas relações. Fernando Hiromi Yonezawa, em sua análise da leitura deleuziana sobre a ética dos afetos de Espinosa, destaca que o afeto não se cristaliza em um estado específico ou definitivo.

Se os afetos são irreduzíveis às ideias que temos, é justamente porque são ligados às variações de estados corporais, são passagens, não podendo ser identificados a um estado dado ou a outro. É que o afeto é a menor duração perceptível entre um estado do corpo e outro, mas que não pode estar em nenhum estado absolutamente, e nem se definir por nenhum deles, a não ser como pura passagem, diferença experimentada: os afetos transbordam os estados (Yonezawa, 2015, p. 189).

Sendo os afetos uma passagem, ou um momento da conjunção consciência-corpo em relação a uma exterioridade, fica ainda mais evidente que o afeto e o desejo são semelhantes. Sendo o desejo, de maneira generalizada, os processos contínuos de impulsos e vontades

gerados na e para a relação com o outro, enquanto isso o afeto se mostra enquanto potência de ação dessa condição. Um efeito passageiro, mutável, mas também produzido de forma contínua pelo desejo. Assim como o desejo é uma produção que pode ser repetitiva ou diversa, também o afeto pode ser. De forma resumida, a relação com o outro sempre causa um efeito no sujeito, na mesma medida, as afecções geram afetos de mais de um tipo nesses sujeitos e, por consequência, potencializam a ação dos sujeitos conforme os afetos produzidos.

Essa perspectiva é importante no sentido que Butler analisa, em *Sujeitos do desejo*, os argumentos de Sartre sobre uma afetividade como modos fundamentais do sujeito conhecer a si e o mundo, por meio de uma intencionalidade. Ressalvadas as premissas de um sujeito existencial que o filósofo francês utiliza, que em grande medida determinam também as possibilidades desse sujeito, as quais Butler de antemão critica, a condição intersubjetiva do sujeito aparece tanto neste argumento sartriano quanto nas formulações hegelianas e lacanianas do desejo: “Com efeito, nenhum ato da consciência ocorre sem essa estrutura afetiva. *A intencionalidade da consciência é vivida concretamente como a experiência difusa e insistente do desejo humano*” (Butler, 2024, p. 165, grifo da autora).

A relação do sujeito com o outro, ou do sujeito com um objeto nos termos fenomenológicos, estabelece em grande medida a possibilidade e as formas possíveis do sujeito conhecer não apenas a exterioridade, mas o si mesmo. Pelas imagens que surgem no contato com o exterior o desejo é conduzido no sujeito e, não obstante, uma consciência afetiva se estabelece na medida em que esse sujeito conhece a si e conhece o mundo por meio de suas experiências, emoções e desejos. Desse modo, Butler (2024) percebe que Sartre, em *O ser e o nada*, se atarefou em resolver seus argumentos acerca do desejo e dessa afetividade por meio de uma oposição colocada pela intenção de um sujeito predisposto a fundamentar o mundo, do mesmo modo em que é sufocado em sua constituição pelas representações dos objetos que conhece, mas que em igual grau, também o altera.

O ou/ou que parece assombrar sua teoria da consciência afetiva consiste em uma batalha entre solipsismo e realismo; ou o desejo – e a afetividade em geral – é estruturado por um projeto subjetivo de alcançar uma presença onipotente no mundo, ou o desejo é “movido pelo desejável”, suscitado e estruturado pelo objeto da consciência (Butler, 2024, p. 165).

Essa oposição tem a dificuldade de se cumprir na medida em que os desejos e afetos nem são produtos de uma subjetividade autônoma, nem serão totalmente produções do outro, do objeto ou do mundo externo introjetadas em um sujeito passivo. A racionalidade do sujeito

não é nada senão um empreendimento histórico-filosófico de conceber um sujeito autônomo, todavia, a autora reafirma que os sujeitos não podem ser autônomos por meio de uma racionalidade mágica e fundante de si e do mundo. Sua autonomia se conquista enquanto resistência à condição posta do sujeito em relação ao poder. Essa condição prefigura também as possibilidades de desejar, de afetar e ser afetado no mundo, mas não deve ser sua última determinação. Os corpos são a via sensível cuja alteridade possibilita constituir os sujeitos em suas relações, ao passo que a consciência e a subjetividade podem operar, mas também alterar esse condicionamento, por meio do próprio corpo na materialidade dessas relações. Butler (2024, p. 271-272) indica que entre Nietzsche, Deleuze (e a importância de Espinosa) e Sartre, algo é semelhante quando se pensa sobre os desejos e o afeto, são condições diversas que podem mover e potencializar os sujeitos em suas ações, mas em alguma medida não são instâncias autônomas de uma subjetividade.

Butler (2024) resgata o argumento sartreano que entende que um corpo não é uma unidade primária de ação e significação, antes ele é o extrato de como uma consciência é afetada. Esse sujeito composto de uma consciência e um corpo pode a partir da sua condição afetiva (subjetiva e intersubjetiva), expressar sua afetividade enquanto constituída. Isso significa dizer, segundo Butler, que a afetividade também é formulada por processos éticos e políticos no entremeio das relações dos sujeitos com a exterioridade, ela expressa um modo de ser no mundo. O afeto não só é um efeito dessas relações na subjetividade como também é o símbolo da intenção desejante e transcendente que o sujeito direciona para o mundo (Butler, 2024, p. 191). Em alguma medida podemos dizer então que o afeto é uma forma que a linguagem tem de transformar e materializar a emoção e os desejos dos sujeitos em ação no mundo, na mesma medida em que esses desejos e emoções são também efeitos do que o mundo produz nos sujeitos.

As relações afetivas dos sujeitos em sociedade parecem seguir algumas normas e modos de se relacionar, isto é, parece haver certos modos de exercer afeto e desejo já previamente ordenados. Um ordenamento presente como uma espécie de motor afetivo e relacional entre os seres humanos onde, a partir disso, a cultura pôde produzir e reproduzir seus manuais, regras e costumes de como lidar com os desejos e sentimentos. Só o fator de regras e prescrições sobre como os sujeitos devem se relacionar já pode ser visto como um problema em si ao colocá-los em processos de sujeição ao poder. Entretanto, para além disso, tratando-se de afetividade – o modo como os sujeitos exercem os afetos na cultura –, essas regras produtivas por si só têm

como efeitos as próprias ações repetidas dos sujeitos, que por sua vez geram afetos reconhecíveis e fazem os sujeitos desejarem aquilo que está estabelecido enquanto desejável.

É importante entender a necessidade das relações para os sujeitos, pois é por meio delas que grande parte do que chamamos de subjetividade é posta sob o jugo da norma e da cultura. São séculos de regras e normas estabelecidas, que educam, regulam e dizem a ‘verdade’ sobre o sujeito, o desejo, o afeto, os modos de se relacionar que, assim como a subjetividade, não são autônomos nem inteiramente espontâneos dos sujeitos. A proposta de Butler (2019) parece atenta à essa condição ao entender que os sujeitos são subordinados a ponto de desejar um modo de vida reconhecível por meio de uma norma estabelecida e, com base nesse prescrito, apenas aqueles afetos e desejos normalizados, representados pelas relações e sujeitos da cultura heterossexual, são alimentados.

Desejar a exatidão é, portanto, um cálculo pragmático. É afastar distrações, instabilidades e outros desvios, para que a agitação de certos afetos não prejudique sua capacidade de agir. Focar no que é útil, no que se possa transmitir ao outro, se torna essencial para alcançar uma objetividade em que se seja capaz de corresponder às ordenações daquele *socius* (Alcure, 2020, p. 16).

Essa é uma questão importante para Butler em diversos textos, onde percebemos que a normatividade atua como força produtiva do poder e da cultura e que não se instala necessariamente com uma lei proibitiva apenas, justamente porque ela é anterior e porque ela não é encerrada na força do direito. A normatividade é a possibilidade da lei moral ou regras sociais de se estabelecer via sujeito, e nesse sentido ela não está apenas negativando e proibindo certos modos de ser, como também é capaz de produzir e fazer reproduzir, também por meio do sujeito, os modos de ser legítimos e supostamente coerentes. A norma, parece então ser a positividade do poder diluída nos sujeitos, em seus desejos e em seus afetos. E é por isso que há tanto esforço histórico, em qualquer época que se procure, de dizer como a vida pode ser vivida e como não pode. “E se esse desejo for construído de acordo com uma lei de parentesco que exige a produção e reprodução heterossexuais do desejo, então o vocabulário do afeto naturalista torna essa “lei paterna” efetivamente invisível” (Butler, 2021, p. 160-161). A norma, nesse sentido, carrega a positividade contraditória de produzir suas criações e fabricações na mesma medida em que cria as normalizações e os paradigmas do viver que são negativos e proibitivos.

Portanto, parece evidente na teoria de Butler que é fundamental perceber que, antes de uma relação afetiva estar estabelecida, outro tipo de relação se estabelece de forma anterior,

mas também processual, isto é, a relação do poder com o sujeito. E, nesse sentido, toda relação afetiva está, assim como os sujeitos, subordinadas às condições do poder na cultura. Como destacado no primeiro capítulo, o que se tem na relação poder-sujeito é o movimento de tornar os indivíduos sujeitos do poder, isto é, que ao mesmo tempo que esteja subordinado ao poder, o sujeito possa reproduzir e exercer o poder que o subordina, fazendo com que o próprio sujeito opere normas, regras, prescrições, práticas e discursos que reiteram no interior de relações e afetos institucionalizados na cultura um modo de ser e de viver estável e regulável.

Entender o funcionamento do poder é essencial para essa pesquisa, porque na medida em que o sujeito está em questão aqui, as relações e os modos de funcionamento do poder são formas elucidantes para que se entendam os fenômenos de sujeição. Isto é, somos tornados sujeitos de forma processual e insidiosa, tornados sujeitos de poder. Poder que por sua vez se apresenta por meio de uma microfísica complexa e de relações estabelecidas e normatizadas. Essa microfísica das relações de poder é pensada por como a capacidade do poder de se disseminar nas microrrelações sociais, tornada possível na medida em que o poder assujeita os indivíduos e faz reproduzir-se nas relações mais simples entre os próprios sujeitos (Foucault, 1984b p.129-130). Esse é um problema estrutural complexo, em que a cultura se desenvolveu à medida que os poderes e os saberes ditavam até as relações mais nucleares como a do casal ou da família. Essas instituições são partes formadoras dos sujeitos e, na medida em que são modeladas pela cultura, são também os meios pelos quais a cultura se mantém enquanto instância presumidamente estável da vida.

Nesse sentido, Moraes (2015) destaca como a afetividade se diferencia do afeto na medida em que a primeira contém, para além de um aspecto emocional e de potencial de ação nas relações, um valor jurídico e de reconhecimento para as relações afetivas que o afeto por si só não tem. O afeto, sendo entendido como o sentimento ou a emoção que é produzida na relação com o outro é marcado pela influência moral, e pela produção dos desejos na sociedade, que recaem sobre o sujeito e sua subjetividade. Todavia, é a afetividade o aspecto considerado pela lei jurídica para entender uma relação enquanto relação afetiva reconhecível, é nesse sentido, que a afetividade pode ser o fator regulável e performático do afeto por meio do direito. Ela não deixa de ser também o modo como os sujeitos, a partir das normas jurídicas e da linguagem, exercem o afeto e pela via desse exercício são reconhecidos por suas relações afetivas – parentais e/ou amorosas (Moraes, 2015, p. 47).

A afetividade então se aproxima mais da noção de performatividade que Butler propôs em *Problemas de gênero*, não só por ser o exercício reiterado de um certo modo de ser e agir,

mas por ser o meio para que se estabeleça a identidade e as relações reconhecíveis por meio da norma jurídica. É nesse sentido que o Estado – e, conseqüentemente, o poder do Estado – se torna um fator fundamental para pensar o sujeito a partir de suas relações e de suas reproduções desejantes. A afetividade é a forma que os sujeitos têm, por meio das linguagens possíveis na cultura, de ter reconhecidas suas relações, e nesse sentido ela se aproximaria da performatividade pois é exercida por meio de uma normatização e de certos comportamentos reconhecíveis, como aponta Moraes (2015 p. 52-53). Como buscamos destacar no primeiro capítulo desta pesquisa, a performatividade, para a filosofia de Butler (2021), é o ato do sujeito colocado em reiteração, isto é, a repetição do gênero e da identidade do sujeito, que por sua vez são construídas social, histórica e culturalmente por meio das práticas (de sexualidade, de gênero, e afetivas) e discursos que alimentam o paradigma do modo de vida heterossexual e monogâmico.

A lei jurídica se estabelece e se transforma por meio do conjunto de práticas e discursos, e também das mudanças sociais, históricas e culturais que são postas na vida dos sujeitos e das sociedades. Moraes (2015, p. 50-51) destaca, com base em conferência de João Baptista Villela em 1979 que posteriormente fora publicado em texto sob o título *Desbiologização da paternidade* em 2014, que não mais a família e o direito de família – e aqui temos o exemplo mais ‘legítimo’ de relação estabelecido – são pautados apenas pelos laços consanguíneos e parentais, para além deles, interessa à lei e às normas sobre a família garantir a manutenção da afetividade. A família evolui em sua concepção como ambiente relacional de cuidado e afetividade, transformando configurações anteriores dedicadas a reprodução e parentalidade.

É importante ressaltar que não significa que a relação sanguínea e parental seja suspensa, nem mesmo que com a diminuição geral das taxas de natalidade se desconsidere ainda a importância da reprodução, mas incute nessa relação a tarefa de se aperfeiçoar a instituição da família por meio do afeto entre seus integrantes. Isso é um fator ainda em processo, em que o papel e bem-estar dos filhos começam a ganhar relevância e desatando alguns preceitos que o próprio paradigma familiar cisgênero e heterossexual impôs historicamente. Inclusive, nesse ponto temos a possibilidade de abertura para um debate não consanguíneo sobre parentesco no direito de família no Brasil, que vem, gradualmente e ainda com resistências, se aprimorando em relação a adoção, de formas parentais baseadas no cuidado e afeto. Esse entendimento da *desbiologização* da paternidade defendida por Villela (2014) é uma das possibilidades de reconhecimento do casamento homoafetivo e de famílias não-heterossexuais nos termos jurídicos brasileiros.

Portanto, uma relação não é só estabelecida pelas nuances do desejo entre um sujeito e um outro. As relações são os meios historicamente postos dos sujeitos exercerem não apenas os desejos que produzem e reproduzem, como também os afetos e emoções que surgem como frutos desses desejos e com o estabelecimento dessas relações. Não obstante, uma relação também é o meio econômico e social de se estabelecerem casais, famílias e algumas legitimidades da vida como o parentesco. O valor moral e jurídico, ainda que por meio de uma afetividade – isto é, uma performatividade relacional reproduzida e repetida de forma processual no interior das regras e normas culturalmente postas – não apenas constitui a legitimidade de uma relação e de um modo de vida como pode constituir a subjetividade dos sujeitos. É nesse sentido que ganham importância os estudos das noções de casal, de parentesco e de família neste capítulo.

2.2 – Parentesco, casal e casamento na construção cultural da família e dos modos de vida

O parentesco, para os estudos do estruturalismo e do pós-estruturalismo, é uma das construções mais profundas da humanidade, que não se apresenta de forma clara e consensual na sociedade em relação aos seus termos e seus motivos. Veremos que o parentesco é a forma prática e discursiva pela qual a cultura mantém uma série de regras enquanto formas supostamente naturais da vida, operando por meio de senso comum e reproduzindo um modo de vida específico e homogêneo. O parentesco e a proibição do incesto são paradigmas culturalmente postos, por meio de discursos históricos sobre a reprodução e a família, enquanto raras regras universais que a humanidade ainda mantém. Por meio da análise de Butler (2003), vemos que o parentesco se apresenta não apenas como uma aliança com acordos e práticas definidas socialmente, mas também como medida de legitimidade da vida do casal.

Se entendermos parentesco como um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas da morte, então as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (para citar algumas) (Butler, 2003, p. 221-222).

Esses aspectos do parentesco recaem mais incisivamente quando se trata de relações homoafetivas e de relações raciais em famílias afrodescendentes pois reafirmam formas negativas e exclusivas de reconhecimento na cultura, por conseguinte, essa questão está

diretamente ligada à questão do casamento como a forma mais comum no mundo de reconhecer as relações e legitimar o parentesco. Todavia é importante perceber que esses mesmos aspectos citados por Butler, presentes no debate na França e nos EUA no início do século XX, podem ser encontrados em outras culturas, além disso, esse debate se faz presente em uma série de países atualmente⁷ (Butler, 2003).

Pensar essas questões no contexto brasileiro, por exemplo, nos mostra que as relações raciais e/ou homoafetivas produzem na sociedade o debate acerca do casamento, da legitimidade das relações e das possibilidades de parentesco. Há uma resistência considerável dos conservadores brasileiros quanto às relações *queer*⁸, de uma lida violenta com estes grupos, sendo o Brasil o país com mais registros de mortes no mundo motivadas por LGBTQIAPN+fobia⁹. A estratégia discursiva se baseia principalmente na recusa principalmente daquelas relações que não seguem a norma heterossexual, nesse sentido reconhece-se com muito mais facilidade a legitimidade da população cis-hétero branca de constituir família e laços parentais.

Muitas das leituras sobre o parentesco que tivemos ao longo do tempo se debruçam sobre os mitos de Édipo e de Antígona, como representações tanto do que o parentesco pode abarcar e da produção do que é legítimo ou ilegítimo, como também dos papéis simbólicos que o parentesco institui. Na leitura de Butler, com uma visão pós-estruturalista e incessantemente crítica, o parentesco e essas leituras históricas sobre ele são apenas produções culturais que se mantiveram, pelas semelhanças e conveniências, enquanto algo construído discursivamente

⁷ Disponível em: <https://www.hrc.org/resources/marriage-equality-around-the-world> acesso em 23/10/2025.

⁸ O termo *queer* aqui está sendo empregado como oposição às regras de heteronormatividade que são empregadas por meio dos sujeitos. Por mais que o termo *queer* já tenha sido utilizado enquanto expressão pejorativa nos séculos finais da idade moderna, com os estudos da Teoria *Queer* (movimento teórico que ganhou força a partir da década de 1990), o termo teve sua definição alterada enquanto forma ressignificada de reconhecimento e de identidade para sujeitos que não se vêm adequados às normas heteronormativas. De forma resumida, nesta pesquisa quando tratamos de relações, identidades ou sujeitos *queer*, estamos tratando de formas expressivas que não necessariamente se encaixam nos paradigmas estabelecidos de heteronormatividade, cisgeneridade e binariedade de gênero (como homem ou mulher). Como sugestão, Sara Salih (2015) em *Judith Butler e a Teoria Queer* esclarece bem a relação que esse movimento teórico-político tem com Judith Butler e seus textos.

⁹ A sigla LGBTQIAPN+ refere-se a alguns grupos de sujeitos: lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, queer, intersexo, assexuais, pansexuais e não-binários, respectivamente. Enquanto o símbolo “+” refere-se às outras formas possíveis de identidade ou sexualidade contidas neste movimento que podem ainda ser abarcados pela sigla enquanto parte dessa comunidade política. A sigla será utilizada desta forma durante o texto quando se referir a essa comunidade politicamente demarcada, por abranger o maior e mais diverso número de identidades e sexualidades que conhecemos no momento presente. Instâncias do Governo do Brasil como o Ministério da Saúde utilizam a sigla da mesma forma para se referir a esse grupo ou população, disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/equidade-em-saude/populacao-lgbtqiapn> acesso em: 23/10/2025; em relação à LGBTQIAPN+fobia no Brasil, recomenda-se a seguinte matéria, que resume bem a condição descrita: disponível em: <https://www.cut.org.br/noticias/brasil-lidera-ranking-de-paises-que-mais-matam-lgbqtqia-maioria-e-de-pessoas-tra-6f58> acesso em: 23/10/2025.

para ser do jeito que é. Em *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*, Butler (2014) vai se deter no esforço de desfazer a imagem construída por leituras na antropologia, sociologia, filosofia e psicanálise da figura de Antígona enquanto representação limiar do parentesco.

Em uma perspectiva crítica à leitura de Hegel, Butler entende que a posição de Antígona ao desafiar a ordem de Creonte – de não poder enterrar o irmão e, em certa medida, de se despedir em vida e da vida de seu irmão, em suma, de exercer o luto – não necessariamente enquanto uma oposição à Creonte e ao papel da lei, mas como um espelho deles. Antígona busca prantear seu luto e, para isso, depende da permissão do Estado que nessa tragédia é figurado pela posição do rei Creonte. Nesse sentido, percebe Butler, a leitura hegeliana assume Antígona como representação do parentesco, enquanto Creonte assume a figura do Estado e ambos só podem requerer o que reivindicam estando implicados um na figura do outro. A relação entre as duas instâncias não é de necessidade como seus atos podem fazer parecer, mas sim construída por eles.

Em seu ato, ela transgride as normas de gênero e parentesco e, embora a tradição hegeliana leia o seu destino como um sinal evidente de que essa transgressão é necessariamente falha e fatal, outra leitura é possível, segundo a qual Antígona expõe o caráter socialmente contingente do parentesco, de modo a se tornar a ocasião repetida na literatura crítica para uma reescrita dessa contingência como necessidade imutável [...] (Butler, 2014, p. 24).

A autora, entretanto, destaca que nem Lacan nem Lévi-Strauss discutem o papel do Estado em relação a Antígona e ao parentesco. Todavia, ambos consideram, para este tema, o âmbito da ordem social, que seria a estrutura da vida humana baseada e construída na comunicabilidade e inteligibilidade dos sujeitos – individualmente ou coletivamente – entendida como resultado de uma ordem simbólica. Butler entende que, embora para os dois autores o simbólico não seja equivalente à natureza, essa estrutura, ainda assim, institui o parentesco enquanto instância não alterável ou maleável pela ação humana, o que, como resultado, reforçará o argumento do parentesco como instância natural da vida humana. Em contrapartida, para Hegel, o parentesco pertenceria à esfera das normas culturais, sendo essa esfera definidamente subordinada ao Estado, ainda que o Estado dependa dessa estrutura de parentesco para sua própria emergência e manutenção (Butler, 2014).

Retomando um aspecto que iniciamos na primeira parte dessa pesquisa, o simbólico é uma construção psíquica – e, para Butler, também social – que estabelece uma série de significados para a consciência. Nesse sentido e de forma sucinta, a autora percebe que, para a teoria lacaniana, o simbólico também traduz no sujeito um efeito dos desejos e da proibição

incestuosa, onde se estabelecem as posições fixas do gênero dentro da família, como o papel do pai, da mãe, e dos filhos:

o simbólico é definido como o campo da lei que regula o desejo no complexo de Édipo. Esse complexo é visto como derivado de uma proibição primária ou simbólica do incesto, proibição que só faz sentido em termos de relações de parentesco em que várias “posições” são estabelecidas dentro da família segundo um mandato exogâmico. [...] Estar em uma dessas posições significa, portanto, estar em tal relação sexual cruzada, ao menos segundo a concepção simbólica ou normativa do que é essa “posição” (Butler, 2014 p. 39).

Dessa forma, apenas é possível uma lei simbólica na medida em que esses símbolos do parentesco, marcados pelas posições generificadas e sexualizadas, são formulados no interior de regras que não apenas geram esses símbolos como também operam para o sujeito e para a cultura as normas a serem exercidas e repetidas com base nesses símbolos. A cultura, nesse sentido, serve para cultivar esses símbolos que ela reitera, na medida em que se mantém enquanto cultura também por meio dessa reiteração.

Ainda é importante esclarecer que a diferenciação entre lei simbólica e lei social, defendida pela teoria lacaniana, não se sustenta. O simbólico, para Butler, não só sedimenta o âmbito social como estabelece as práticas e os desejos influentes socialmente. A autora defende que tanto a noção de simbólico quanto a visão de uma lei simbólica, que é regente em alguma medida da vida humana, são construções estruturais que articulam e rearticulam – dentro de seu próprio funcionamento – as práticas do gênero e da sexualidade na sociedade (Butler, 2014, p. 40).

Se essa estrutura simbólica criada para o parentesco é tão específica, sedimentando o que conhecemos como heterossexualidade, qual é o estatuto das posições e proibições acerca do parentesco na sociedade atual? O que sustenta essas condições enquanto verdades inalteráveis? Com base na teoria de Lévi-Strauss, Butler faz não só uma crítica das condições supostamente naturais e biológicas do parentesco, mas critica também a condição rígida que o estruturalista concede à cultura. Para ela, o autor esclarece bem, em *As estruturas elementares do parentesco*, que nada na biologia exige, de fato, o tabu do incesto. Esse argumento teria sido a forma discursiva pela qual a cultura (heterossexista) absorveu a biologia, que criou uma instância que “[...] não é nem biológica nem cultural” (Butler, 2014 p. 40). Por “cultural”, a partir da visão lévi-straussiana, Butler explica, que não significa culturalmente variável ou contingente, mas sim um conjunto de regras cultiváveis por meio de uma estabilização repetitiva, uma forma da cultura de operar de acordo com regras universais da própria cultura. “Assim, para Lévi-Strauss, as regras culturais não são regras alteráveis [...], mas as modalidades em que aparecem são variáveis” (Butler, 2014 p. 40).

Nesse sentido, há uma forte defesa de que a diferença sexual ou o que se chama sexo biológico é essencial à cultura, como uma fantasia – podemos entender tal noção, a partir de Butler (2019, p. 69), enquanto uma suposta verdade instituída e que dissimula a ação dos sujeitos para manter certa coerência – que pensa a cultura como tendo algum traço de ligação imanente com a natureza e, por isso, o traço da reprodução heterossexual se apresenta enquanto meio ‘natural’ de manter a cultura. Butler direciona a crítica justamente a esses termos nos quais o conceito de parentesco é normalmente adotado, que na prática excluem alguns grupos e formulam hierarquias sociais discursivamente intrincadas. Isto é, há toda uma fantasia da heterossexualidade criada pela cultura, que se sustenta enquanto fantasia justamente no argumento da naturalidade da heterossexualidade e da reprodução heterossexual.

Ainda no teor da crítica à noção de simbólico que se posiciona à parte da materialidade da vida, a autora critica o lugar simbólico do pai como um exemplo claro de uma regra estabelecida para não ceder a nenhum tipo de demanda de reorganização do que se conhece como paternidade na sociedade (Butler, 2014, p. 42). Fica claro portanto que, ao contrário da proposta psicanalista, o simbólico é justamente o que estabelece os limites do fazer humano. Ele não só é influenciado pela materialidade da vida, como retorna para a vida dos sujeitos uma forma pretensamente convicta e coerente de agir e de ser.

Há dois lados a se contestar sobre o que se entende por parentesco no que tange a grande maioria das leituras e interpretações feitas pelas ciências humanas e naturais, a primeira, sobre a aproximação da ideia de parentesco como uma forma natural de relação, o que aproximou a noção do parentesco à noção do casal heterossexual reconhecível para os saberes da biologia e da medicina, todavia nem todas essas aproximações são fatos científicos; a segunda, que usa “[...] as consequências de tornar atemporais certas concepções de parentesco, para, a seguir, elevá-las à condição de estruturas elementares de inteligibilidade” (Butler, 2014, p. 42). Os dois pontos de vista são propostos discursivamente enquanto condições inalteráveis da vida humana, mas são na verdade profundas e muito específicas imagens do que é ser sujeito e como viver em sociedade, que historicamente se estabeleceram enquanto regras e normas na cultura e que, por sua vez, funcionam por meio da marginalização dos sujeitos que não preenchem o *checklist* necessário para entrar no universo ético-político do legítimo.

De antemão, é importante destacar não apenas que a configuração heterossexual é uma construção discursiva e historicamente posta sobre os sujeitos, como também uma forma de regular o sexo, o gênero, o desejo e o afeto desses sujeitos. Isto é, na proposição da naturalidade dos gêneros e da oposição dos sexos, macho e fêmea, masculino e feminino, se instaura uma forma de viver e experienciar essas instâncias do sujeito enquanto determinações naturais.

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (Butler, 2021, p. 53).

Portanto, a cultura pode aplicar a diferenciação do gênero e de seus símbolos reconhecíveis enquanto prática vivível e, dessa maneira, regular os modos de vida a partir do sexo, da sexualidade, do gênero, da afetividade e do afeto, sempre a partir de uma reprodutividade do desejo heterossexual que a própria cultura reitera. A legitimidade toma um aspecto especialmente restrito nesse sentido, pensado por meio dos símbolos heterossexualizados que, por sua vez, são investidos nos sujeitos e em seus desejos. Nesse sentido, a relação do desejo com a cultura é fundamental para pensar qualquer subjetividade possível para os sujeitos, e para qualquer liberdade possível em um modo de vida regulado nesses termos.

Assim sendo, é consequente pensar na questão do parentesco necessariamente de forma conjunta com a questão da cultura. Isto pois o parentesco é justamente a forma adotada pela sociedade patriarcal de manter a cultura heterossexual, e isso ocorrerá principalmente no ato repetitivo da reprodução sexual e do tabu do incesto, onde o parentesco “é uma alegoria para a origem da cultura e um sintoma do próprio processo de naturalização, uma alegoria que acontece, brilhantemente, insidiosamente, em nome da própria cultura” (Butler, 2003, p. 255).

Não obstante, o tabu do incesto, em certa medida, é o que dá sentido à reprodução heterossexual humana, onde se justifica que a relação sexual primariamente deve ser pensada de forma heterossexual, isto é, na oposição do gênero, e principalmente, fora do “clã” que demarca os limites parentais do consanguíneo. Ou seja, para que a cultura – heterossexual, patriarcal e compulsória – continue em vigor, é necessário que a reprodução aconteça, e que esse núcleo parental consanguíneo não se altere e nem coloque em risco os supostos valores (morais e naturais) de seu sangue, desse modo, os desejos são direcionados a sujeitos de outros “clãs” (Lévi-Strauss, 1982, p. 58-59).

Não obstante, Butler aponta um certo tipo de anacronismo de novos teóricos estruturalistas nas tentativas de justificar a atualidade do conceito de parentesco, justamente pela distorção da noção da cultura e da reprodução como imanentemente naturais ou estáveis.

O tabu do incesto pode ser visto como agindo em conjunção com o tabu contra a miscigenação, especialmente no contexto da França contemporânea, onde até a defesa da cultura, que acontece através da obrigatoriedade de a família ser heterossexual, é, ao mesmo tempo, uma extensão de novas formas de racismo europeu [...] Assim, o tabu do incesto compele à exogamia, mas o tabu contra a miscigenação limita a

exogamia a que o tabu do incesto obriga. Encurralada, então, entre uma heterossexualidade compulsória e uma miscigenação proibida, algo chamado cultura, saturada de ansiedade e identidade da "brancura" europeia, se reproduzia na, e como a própria universalidade (Butler, 2003, p. 249-250).

Há, portanto, uma relação direta na forma como a cultura heterossexual interpreta o parentesco e a forma como se pensa a raça na modernidade. E as sociedades chegaram até este século inflamadas pela disputa que se criou entre sujeitos que devem ser reconhecidos e sujeitos que não devem ser reconhecidos. Transformando o sujeito num suposto sujeito universal, quando de fato isso é inconcebível. Todavia, Butler entende que se o parentesco é um conjunto de práticas para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, isto é, culturalmente e discursivamente produzidas, então podem ser desfeitas ou alteradas.

Pensar em relações afetivas historicamente nos direciona para a questão do casamento e, conseqüentemente, para o problema do parentesco. Para Butler (2003), discutir o casamento homoafetivo requer que estejamos atentos aos termos do debate e que a análise seja feita de modo crítico, isto é, que não se discuta esse problema apenas no aspecto de ser a favor ou contra, se se trata de algo bom ou ruim, mas que se perceba, primeiramente, onde e como este tema está sendo discutido e quais são as possibilidades que a discussão cria ou deixa de criar na sociedade. De antemão, é importante destacar que Butler nega a afirmação superficial de que o casamento homoafetivo seja simplesmente uma forma de parentesco homossexual, o que parece apontar para a não necessidade de uma equivalência em regras e padrões ao parentesco heterossexual.

Desse modo, é importante destacar o esforço cultural e político de se manter o casamento enquanto uma instituição heterossexual e o quanto isso afeta as relações entre indivíduos LGBTQIAPN+, pois é justamente pela resistência da norma heterossexual que tanto os direitos civis quanto os desejos não-heterossexuais são dificultados, como “quando ouvimos não só que o casamento é, e deve continuar sendo, uma instituição e um vínculo heterossexual, como também que o parentesco não funciona ou não se qualifica como parentesco a menos que assuma uma forma reconhecível de família” (Butler, 2003, p. 221).

O papel que o Estado assume nessa discussão é crucial, pois no caso da luta pelo direito ao casamento homoafetivo – objeto da análise de Butler (2003) –, a grande demanda política se estabeleceu por meio de questões morais, religiosas, econômicas e culturais, como discutir se é ou não pecado esse tipo de casamento, e decidir se igrejas reconhecerão ou não esse tipo de casal; ou ainda as defesas de que deve ser aprovado o casamento homoafetivo para que o(a) parceiro(a), em caso de emergência ou morte, esteja assegurado(a) materialmente como estão

os parceiros viúvos das relações heterossexuais, utilizando uma equivalência direta e atestando que há especificamente um direito civil heterossexual. A autora ainda considera um outro cenário, onde se aprova o casamento homoafetivo, mas culturalmente só serão reconhecidos na perspectiva monogâmica. Dentre esses e vários outros pontos discutidos sobre esse tema nas sociedades pelo mundo até os dias atuais, o ponto em comum é que o debate está posto numa perspectiva discursiva majoritária, que legisla e reproduz a cultura a seu favor. E, nesse sentido, cabe aos sujeitos *queer* e à comunidade política LGBTQIAPN+ mudar os moldes do debate sobre a questão da formulação da família e do parentesco que se pode ter fora da estrutura heterossexual. Caso contrário, esses sujeitos continuarão a constituir famílias e relações pautadas unicamente no modelo heterossexual de vida, a fim de conseguir a legitimação e o reconhecimento do Estado.

Discutir a legitimação do Estado para as relações *queer* esbarra no modo como normalmente essas relações são reconhecidas como legítimas, justamente por meio do casamento, ou então na dificuldade desses corpos em reclamar seu direito sem referências externas, isto é, sem precisar se parecer em alguma medida com um sujeito heterossexual ou ter uma relação parecida com uma relação heterossexual. É importante destacar que não necessariamente um sujeito *queer* se coloca nessa condição de reprodução de uma norma, pois, de modo geral, todos os sujeitos são levados a estarem nessa condição pelos aparatos institucionais da cultura e da política e, em última instância, pela subordinação do poder que marca a própria condição dos sujeitos. Há diversas expressões possíveis que o sujeito pode assumir na sociedade, entretanto também há várias condições possíveis que os jogos de poder estabelecem para as relações e para a constituição dos sujeitos, seja na reprodução de normas, nas incitações discursivas ou na criação de uma fantasia que direciona o desejo para certos cenários, os sujeitos estão sempre sujeitados a uma série de condições culturalmente estabelecidas.

Podemos exemplificar mais claramente essa questão quando, nas relações *queer*, casar, adotar, manter um pacto monogâmico são tidos como prioridades de um relacionamento estável, correto, reconhecível e aceito. Fato é que para esse tipo de relação descrita – ‘heteronormativizada’ –, os sujeitos são reconhecidos e legitimados enquanto casais e, para o outro tipo de relação – a não ‘heteronormativizada’ – não há tal reconhecimento e legitimação da mesma maneira, ou ao menos ainda há uma resistência muito evidente nos discursos políticos. Esse reconhecimento se altera aparentemente entre a lei institucional e a lei moral e da cultura. Não é raro ver o tema da luta pelos direitos LGBTQIAPN+, que ainda busca conquistas básicas, ser contraposta no debate político a uma demanda conservadora que

interessa manter o reconhecimento apenas em certos moldes.¹⁰ Em certa medida, é de uma disputa por modos de vida que estamos tratando, é da liberdade e da possibilidade de um modo de vida não heterossexual.

Há, no pensamento de Foucault do período final de suas obras e cursos, a percepção de que o casal e sua construção histórica é parte fundamental para discutir o tema das relações homoafetivas. Ernani Chaves (2021) aborda essa ideia usando como base o curso *Subjetividade e verdade*, ministrado por Foucault no Collège de France entre 1980 e 1981. Consoante ao que discutimos acima acerca do parentesco e da normatização das relações, o casal, enquanto construção histórica, foi pensado no modelo de heteronormatividade desde a Antiguidade (Chaves, 2021, p. 58). Nesse sentido, é importante para a luta política LGBTQIAPN+ discutir os termos e os modos possíveis de se tornar casal, onde os relacionamentos afetivos não se subjuguem a uma forma afetiva marcadamente heterossexualizada e possam escapar da forma limitada do desejo heterossexual e monogâmico estabelecido (Butler, 2003).

Butler destaca uma espécie de ressignificação da ordem simbólica da cultura heterossexual em relação a noção mais difundida do parentesco, que tem sido repensada em alguns aspectos e que já adiantamos acerca do direito sobre a família no início deste capítulo. Mas essa ressignificação nem sempre é positiva, como a formulação de famílias e de laços parentais nos quais a reprodução é terceirizada, também em termos econômicos, com comércio ilegal de crianças ou barrigas de aluguel. Mas, de modo geral, devemos alimentar o debate sobre as formulações de parentesco não-heterossexuais que possam gerar discussões positivas acerca de novas possibilidades, visto que “os laços de parentesco que vinculam as pessoas umas às outras podem ser nada mais nada menos que a intensificação de laços comunitários” (Butler, 2003, p. 255).

O ponto é que o próprio Estado – que deveria garantir os direitos aos sujeitos e grupos da sociedade – escolhe deixar sem direitos e dignidade um certo grupo, não por coincidência ou equívoco, mas por existir e ser regido segundo o mesmo modelo que o criou. O Estado usa do discurso e das ferramentas de poder para legitimar e deslegitimar quem a sociedade heterossexual e cisgênero quiser. Butler destaca que “O Estado não é o mesmo Estado em cada um desses contratos, mas solicitamos sua intervenção em um domínio somente para sofrer uma regulação excessiva em outro” (Butler, 2003, p. 225).

¹⁰ “Comissão aprova projeto que proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo” Fonte: Agência Câmara de Notícias. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1006272-comissao-aprova-projeto-que-proibe-o-casamento-entre-pessoas-do-mesmo-sexo/> acesso em 07/10/2025 as 08:00 horas de Brasília.

Ademais, o discurso sobre família e parentesco é discutido sempre nesses termos, segundo os quais de forma nem sempre intencional para a população, certos tipos de famílias são tornados superiores a outros, como as clássicas propagandas de produtos alimentícios industrializados presentes na televisão brasileira até recentemente, onde um único modelo de família aparecia pois era mais ‘agradável’, uma família mais ‘respeitável’, legitimada não apenas pela lei jurídica mas pela lei social e cultural que, com isso, alimentava a fantasia de que família é uma estrutura com posições e características fixas. Apesar de o aspecto crítico ser o cerne de nossa discussão, é importante perceber que as movimentações políticas das populações negras e LGBTQIAPN+ ganhou força a partir dos anos 1990 até os dias atuais, e que trabalham para que esses movimentos éticos, políticos e discursivos da heterossexualidade enquanto paradigma de vida sejam desfeitos.

Apesar disso, o que se tem desde o começo dessa discussão são uma série de projetos de leis em diferentes países que tentam diferenciar uma família que é heterossexual e que tem a seu favor todos os meios possíveis para que consiga se constituir com tranquilidade e seguridade social, por oposição ao casamento de pessoas LGBTQIAPN+. O que se via no início deste século eram, na maioria dos casos, projetos legislativos que garantiam a união civil desses sujeitos ou acordos materiais de seguridade, mas que limitavam socialmente os meios considerados para a constituição da família e do parentesco, é como se o parentesco não heterossexual estivesse sempre passando por etapas de teste e aprovação dos olhos institucionalizados e moralizados da heterossexualidade. Não obstante, em vários países, não há nem mesmo a segurança de que a união e/ou casamento serão legalmente garantidos durante a vida desses sujeitos pois, por questões políticas, ora são considerados legítimos e respectivamente suas relações também são, ora são criminalizados por outra lei ou medidas governamentais conservadoras e retrógradas que desfazem conquistas recentes.

Há um esforço progressista de se conseguir mais direitos para os sujeitos *queer*, mas também há uma reação conservadora que busca manter discursivamente esse tema como um tabu insuperável, ou mesmo desfazer conquistas do campo progressista. A lei e a norma são alteráveis e, pragmaticamente não se pode duvidar disso, o tom de lei natural que as normas acerca do afeto, do desejo e dos corpos tratam essas questões são esforços e malabarismos discursivos a fim de reafirmar um modo de vida heterossexual e compulsório. Nem a cultura, nem os sujeitos e menos ainda a vida da espécie humana dependem dessa estrutura de parentesco heterossexual.

No levantamento divulgado pela organização *Our World in Data* de 2020¹¹, podemos ver como em duas décadas, de 1999 a 2019, o cenário sobre o casamento homossexual tem se alterado, positivamente em sua maioria, mas deixa também o alerta de que essas políticas e conquistas precisam ser mantidas, desenvolvidas e complexificadas no âmbito discursivo para que a sociedade não retroceda por meio de discursos conservadores. Em um intervalo de tempo de 20 anos, aumentou o número de países que legalizou o casamento civil homoafetivo, mas é importante perceber que, no mesmo período, também aumentou o número de países que baniram ou criminalizaram o casamento civil homoafetivo. Há, de forma muito clara, uma disputa em curso, mas a disputa não é somente legislativa para favorecer ou negar a possibilidade de casamento, a disputa é em última instância sobre reconhecimento moral, institucional e social dos sujeitos e de seus afetos.

Um problema central nessa discussão é o do “reconhecimento simbólico” das relações afetivas (monogâmicas) que o Estado possui. Assim como discutimos o aspecto de repetição ou reprodução que sofrem os relacionamentos *queer* para se tornarem parte reconhecível da sociedade, aqui há um aspecto de subordinação, onde delegamos ao Estado uma função e um poder que ele não deveria ter sobre as formas de afeto e constituição dos sujeitos, ao menos, não da forma que tem e que utiliza: “[...] o Estado como detentor de um direito que, na verdade, deveria conceder de maneira não discriminatória, independente de orientação sexual” (Butler, 2003, p. 224). Esse aspecto incide na normalização dos modos como nos relacionamos, e isso necessariamente dificulta a luta política acerca desse tema, pois esses modos de relacionamentos heteronormativos tornam-se objetivos e metas socialmente estabelecidas de forma insidiosa, os sujeitos são influenciados pelo desejo que a cultura reproduz de casamento e de constituir família, e nem sempre esses são de fato desejos que partem dos sujeitos. É quase como uma determinação de um destino que deverá se cumprir, encontrar um par, celebrar a união, formar um lar, reproduzir ou adotar, ser fiel ao pacto monogâmico, construir uma economia material em dupla, por fim, ficar viúvo ou viúva e tornar esse luto reconhecível para a sociedade.

Afinal, como vimos, se o direito ao reconhecimento social do casal é medido pela norma heterossexual, o que se tem – na prática social – para o casal *queer* é a não-existência, consequentemente, a impossibilidade desses direitos. Nesse sentido, é importante pensar no efeito da não-existência social para os sujeitos *queer*, pensar em uma identidade formulada entre as lutas por reconhecimento e os sentimentos de invisibilidade é complexo, mas é

¹¹ Disponível em: <https://ourworldindata.org/lgbt-rights#all-charts> acesso em: 23/10/2025.

necessário, pois do mesmo modo que as identidades heterossexuais são formuladas nos confortáveis privilégios do reconhecimento, as identidades *queer* são formuladas no interior solitário do não-reconhecimento.

Se você não é real, pode ser difícil manter-se como tal com o passar do tempo; o sentido de deslegitimação pode tornar ainda mais difícil manter um vínculo, um vínculo que, afinal, não é real, um vínculo que não “existe”, que nunca se pretendeu que existisse. Aqui é onde a ausência da legitimação do Estado pode emergir dentro da psyche com um sentido permeável, se não fatal, de dúvida própria. E se por acaso você perdeu o parceiro que nunca foi reconhecido como seu amante, então você realmente perdeu aquela pessoa? Isso é uma perda, e pode ser publicamente lamentada? Certamente isso é algo que se tornou um problema agudo na comunidade gay, devido às perdas provocadas pela AIDS, a perda de vidas e de amores que estão sempre em luta para serem reconhecidos enquanto tais (Butler, 2003, p. 238).

Desse modo, fica ainda mais complexo pensar a constituição dos sujeitos *queer* quando entendemos que parte da luta pelo reconhecimento – necessária para esses corpos – não pode deixar que esse reconhecimento pertença inteiramente ao Estado normativo heterossexual e que, conseqüentemente, não deve também sujeitar-se a esse tipo de poder, e se adequar às normas instauradas. Butler explica que o movimento LGBTQIAPN+ buscou se voltar ao Estado durante os anos 2000 (e que em alguma medida ainda perdura, duas décadas depois) como reação ao estigma preconceituoso que emergiu nos anos 90 em meio à epidemia da Aids. Mas a autora destaca que essa reação tem sido, em grande parte, envergonhada, no sentido de que “a comunidade gay busca desautorizar sua chamada promiscuidade, uma resposta na qual parecemos saudáveis e normais e capazes de manter relações monogâmicas” como se a comunidade vítima da epidemia de Aids fosse ao mesmo tempo a culpada por ela ter acontecido por meio de uma moralização de seu desejo via promiscuidade. Esse discurso é claramente um esforço do Estado heteronormativo de amplificar o consenso de que a promiscuidade é o equivalente aos corpos e desejos *queer* (Butler, 2003, p. 239).

É possível se identificar com uma série de objetivos citados do modelo de afeto heteronormativo, e também é possível que alguns deles sejam benéficos, mas não se trata disso precisamente, mas do movimento causado subjetivamente em nós, nos fazendo desejar que nossa vida e nossas relações aconteçam em certos moldes. Esses moldes de um parentesco heterossexual são amparados pelo Estado, cujas leis são tratadas como naturais e culturais simultaneamente e que, supostamente, sustentam a vida humana.

Ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação. Dessa forma, a delimitação da legitimação ocorrerá somente através de uma exclusão de um certo tipo, embora não evidentemente dialética (Butler, 2003, p. 226).

Nesse sentido, um relacionamento que busca em primeira instância ser reconhecido e legitimado se insere na lógica interna do poder, onde sempre haverá um certo modo de se relacionar e um certo meio de legitimar o afeto e o casamento; ademais, os debates acerca do casamento homoafetivo têm sido absorvidos por essa lógica do legítimo/ilegítimo, que condicionam a sexualidade aos termos do casamento, e o casamento torna-se sempre a única forma possível de legitimação afetiva. A crítica está no fato de que essa discussão não pode ser feita sobre o aspecto de quem ou qual tipo de relação pode ser incluído na norma e, assim, legitimado. Onde claramente a norma é o verdadeiro problema das relações e dos discursos sobre sexualidade, gênero, família e parentesco.

O casamento e o conjunto de normas acerca do afeto acabam por criar um espaço marginal onde as pessoas não são reconhecidas, e que até sua própria identidade e desejos se tornam confusos, indefinidos, pois não possuem sustentação para serem formuladas. Os corpos *queer* são inseridos nesse não-lugar da vida política e, por isso, não são reconhecidos enquanto sujeitos para o mundo. Butler defende que essa marginalização dos sujeitos não normativos é feita por meio das práticas sexuais (tidas como não legítimas) e que, no esforço de nos tornar reconhecíveis e legítimos, devemos nos atentar ao perigo de naturalizar as práticas sexuais tidas como legítimas, anulando assim o modo como essas relações são ou podem ser, de fato, para esses sujeitos e seus desejos. Como uma espécie de renúncia da identidade e sexualidade, coordenada pelo Estado.

[...] dado que o casamento, por seu peso histórico, só se torna uma “opção” se for estendido como uma norma (e assim renunciando a opções), uma opção que prolonga as relações de propriedade e torna as formas sociais da sexualidade mais conservadoras (Butler, 2003, p. 231).

Há, nesse sentido, uma resistência sempre forte e uma negação dessa legitimidade e reconhecimento às pessoas não-casadas e não-heterossexuais alimentada discursivamente na cultura, na qual, contraditoriamente, o que faz parte da cultura é o que é “natural”. O “artificial” não cabe em relação ao parentesco, não é aceito. Ou seja, a reprodução é o meio pelo qual um casal pode estabelecer parentesco. É nesse sentido que Butler questiona, então, se o parentesco é sempre heterossexual, pois, desse modo, todos os meios possíveis de relações não-heterossexuais de produzir parentesco se voltam à prática da reprodução (que é heterossexual) e, por fim, se encontram enquanto falha ou enquanto reprodução da própria norma que denunciam.

Acerca da formação histórica do casal, há inúmeros aspectos socioculturais e políticos que contribuíram para torná-lo a norma que conhecemos hoje, podemos citar a desvalorização

do feminino e a valorização do corpo masculino e do falo, a submissão forçada do corpo passivo sexualmente – e a delegação do corpo feminino à submissão –, e ainda a valorização exacerbada da figura ativa do sexo e do ato da penetração. Estes aspectos por sua vez fortalecem um modo de fazer sexo que não se direciona ao prazer e aos sentidos do corpo. Por fim, cria-se uma prática sexual que direciona a um sexo ritualístico e reprodutivo como forma de manter uma cultura heterossexual.

Ernani Chaves mostra como Foucault entendia que a configuração do casal começou a se formular desde os estoicos, que buscavam a felicidade por meio da virtude e das boas práticas, o que culminou no surgimento de uma moral cristã e no movimento do cristianismo. Nas leituras que o filósofo francês faz do historiador Paul Veyne, Foucault percebe que nesse contexto anterior à Igreja Católica enquanto instituição, parte da população europeia era pagã e com práticas não tão rígidas em relação à vida afetiva, aos prazeres e aos desejos. A moral cristã surge então como um modo de vida alternativo e pudoroso em comparação ao modo de vida pagão que não exigia a configuração do casal para o sexo ou afeto, e onde a castidade ainda não era tratada como virtude. A conjugalidade então passaria a apresentar novos modos de afetividade e de entendimento entre o casal, nela são requeridos alguns juramentos e a cumplicidade da intimidade, ao passo que o status da relação torna-se público (Chaves, 2021, p. 57-58).

É neste diapasão que surge – afirma Veyne – uma nova ideia, justamente, a do “casal”, a do dono e da dona da casa, que vivem juntos e que são conjuntamente convidados para as atividades da vida mundana, o que dá margem a uma verdadeira “moral do casal”. Embora entre marido e mulher haja uma distância enorme no que diz respeito aos direitos e deveres, o que sacraliza sua imagem comum, de “casal”, segundo Plínio, o Jovem, referido por Veyne, é uma espécie de cerimonial da distância nobre e da paixão, que deve ser reconhecido pela sociedade (Chaves, 2021, p. 58).

Ernani Chaves, na citação acima, refere-se ao texto *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain* (1978) de Paul Veyne, onde o historiador francês discute os aspectos sociais gerados pela criação do casal e da moral do casal no começo do Império Romano. Segundo o historiador, isso gerou duas importantes condições que se fazem presentes até hoje na estrutura do casal e no funcionamento do parentesco: a condição dessexualizada dos adolescentes (que se opõe aos costumes gregos e pagãos da época) e a sacralização da proibição do incesto (que se opõe aos costumes da antiga Roma onde não era raro relações incestuosas) (Veyne, 1978, p. 48).

Essa perspectiva da publicidade dos sujeitos e das relações que ocorrem por meio da legitimação e do reconhecimento do casal nos traz de volta à discussão acerca do poder do

Estado sobre as relações dos sujeitos *queer*, na qual Butler destaca dois lados das reivindicações políticas acerca do direito ao casamento e ao parentesco. De um lado há uma feroz demanda para que o Estado não permita o casamento homoafetivo, pois é algo supostamente contra a cultura e antinatural; do outro, uma incessante luta política para que o Estado seja obrigado a reconhecer e legitimar o casamento homoafetivo. “Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, *quem pode desejar o desejo do Estado*” (Butler, 2003, p. 233).

Quem deseja o Estado e quem o Estado deseja? A essa altura já indicamos as propostas de Butler que respondem essas questões, quem deseja o Estado é quem não é reconhecido e legitimado por ele, e quem o Estado deseja está condicionado aparentemente a aspectos políticos, econômicos e culturais de repetição e homogeneidade que precisam ser superados. Mas, pensando na atuação política da população *queer*, é importante pensar se é politicamente coerente delegar ao Estado e a cultura o poder de legitimar os relacionamentos e os sujeitos *queer*, e se é eticamente coerente delegar ao Estado o modo como devemos ser, como devemos desejar e como nos comportar.

O Estado se torna o meio pelo qual uma fantasia se torna literal; desejo e sexualidade são ratificados, justificadas, conhecidas, declaradas publicamente, instaladas, imaginadas como permanentes, duradouras. E, nesse mesmo momento, desejo e sexualidade são despossuídos e deslocados, de modo que o que alguém ‘é’ e o que o relacionamento desse alguém ‘é’ não são mais assuntos privados; de fato, ironicamente, poder-se-ia dizer que, através do casamento, o desejo pessoal adquire um certo anonimato e intercambialidade, torna-se mediado publicamente e, nesse sentido, um tipo de sexo público legitimado (Butler, 2003, p. 234).

Não obstante, o Estado cristaliza o casamento como meio para um reconhecimento universal, “todos devem deixá-lo adentrar a porta do hospital, todos devem honrar sua reivindicação de pesar; todos respeitarão seus direitos naturais sobre um bebê” (Butler, 2003, p. 234), em qualquer lugar do mundo. A fantasia é colocada como objetivo nesse cenário, mas a própria fantasia alimenta a narrativa para que ela exista, é na universalidade que os corpos *queer* deixarão o não-lugar, que serão mais uma identidade reconhecível no emaranhado de identidades copiosas produzidas pela norma heterossexual do Estado por meio do casamento.

Os sujeitos são colocados diante de uma espécie de armadilha que incide sobre seus desejos, sobre sua forma de se relacionar e, por consequência, sobre sua própria constituição. Há um funcionamento específico, com mecanismos discursivos, fantasias afetivas e sexuais que condicionam o sujeito a querer ser reconhecido, desejado e amado – pelo Estado e pelos outros sujeitos. Todavia, o afeto é colocado continuamente em segundo plano, para que emergja a legitimidade do casal. Há, nesse sentido uma primazia econômica e social do casal, isto é, uma

reprodução sexuada que produz uma família e um modo de vida específico, e que não considera o afeto como fundamento de uma relação, mas como consequência secundária nesse modo de vida heteronormativo. A legitimidade está pautada antes pelo seu formato e pelos papéis socioculturais postos, reafirmados pelo Estado, do que pelo desejo e pelo afeto entre os integrantes da relação. Nesse sentido é que podemos perceber que os desejos suscitados nos sujeitos pela configuração cultural resultam em formas de manutenção do modo de vida e dos desejos heterossexuais.

Mas, ao renunciar à liberdade que poderia existir em relação ao afeto, à família e à formulação de um parentesco não-heterossexual, uma parcela que consegue, por meio do casamento homoafetivo (heteronormativizado por meio de suas práticas), sua legitimidade nos moldes estabelecidos pelo Estado não faz com que o problema do casamento e do desejo do Estado sejam resolvidos, pelo contrário. Butler acredita ser esse um modo de aprisionamento na fantasia da legitimidade, que provoca uma nova e sempre mais específica exclusão (Butler, 2003, p. 234-235).

A autora entende que há sempre um lado conservador que tratará da rejeição e da negação do reconhecimento a algum tipo de sujeito ou grupo, mas que, discursivamente, é formulado no interior de um paradoxo. O paradoxo do reconhecimento exige que, para negar o reconhecimento a um sujeito ou modo de relação, antes é preciso que se reconheça a existência desse sujeito e/ou dessa relação. Isto é, não há como não reconhecer ou negar a existência de algo sem que antes se reconheça e se perceba que esse algo existe.

[...] se alguém não quer reconhecer certas relações humanas como parte do humanamente reconhecível, logo, esse alguém já as reconheceu e busca negar aquilo que, de uma maneira ou de outra, já foi compreendido. “Reconhecimento” se torna um esforço de negar o que existe e, assim, se torna um instrumento da recusa do reconhecimento. Torna-se, assim, um modo de apoiar uma fantasia normativa do humano sobre, e contra, as versões dissonantes do próprio eu (Butler, 2003, p. 236).

Desse modo, vemos que os argumentos contra os casamentos não-heterossexuais são, em sua maioria, contra o aspecto “antinatural” da relação. Mas, ao passo que o próprio casamento e a própria heterossexualidade não são de fato tão naturais, mas sim estruturas construídas historicamente para que a cultura funcione de um determinado modo, os argumentos, no fundo, são contra as práticas e contra os indivíduos. Novamente, aqui se seleciona politicamente *quem* tem direito ao reconhecimento e se complexifica o processo de sujeição.

Para pensar em uma alternativa a condição do parentesco sendo de outro modo que não heterossexual, Butler aponta que assim como o parentesco é uma criação da estrutura patriarcal

histórica (que por sua vez também é uma criação), outro tipo de parentesco pode ser formulado, com outras formas de parentalidade, de afetos duradouros e de demandas psicoemocionais, isto é, “o parentesco é um tipo de construção, um tipo que não reflete uma estrutura anterior, mas que só pode ser compreendida como uma prática realizada” (Butler, 2003, p. 251). Aqui se faz necessário retomar que o ponto para superar a estrutura de parentesco não é simplesmente assumir um discurso a favor ou contra o casamento e as formas de relações afetivas, mas alterar os termos aos quais esse debate tem sido tratado. Até porque os termos em que o parentesco tem sido entendido são os do casamento, e se a única opção para o reconhecimento e formulação do parentesco for o casamento, “[...] aqueles que entram nos termos do parentesco como não-heterossexuais só farão sentido se assumirem o papel de Mãe ou Pai” (Butler, 2003, p. 251), isto é, os termos e a estrutura do problema seguirão.

Butler entende que uma transformação social efetiva está em jogo para os corpos *queer*, precisamente quando esses corpos e esses sujeitos negam que a única formulação possível de parentesco seja reduzida à “família” (as aspas destacam a conotação tradicional da “família de sangue”); ou, ainda, quando esses sujeitos negam a premissa de que a sexualidade deve ser medida e assegurada em relação ao casamento ou à reprodução ou ao menos à adoção e criação de filhos (Butler, 2003, p. 259-260). Romper com essas demandas do parentesco heterossexual é essencial para formular um novo modo de vida.

Isso se constitui numa ‘ruptura’ do parentesco tradicional que não somente desloca o lugar central das relações biológicas e sexuais de sua definição, mas confere à sexualidade um domínio separado daquele do parentesco, permitindo também que um laço durável seja pensado fora da moldura conjugal e abrindo o parentesco a um conjunto de laços comunitários que são irredutíveis à família (Butler, 2003, p. 256).

Nesse sentido, um parentesco não heterossexual deverá ser o resultado de desejos recíprocos na construção desse parentesco, que a reciprocidade construída entre os sujeitos envolvidos escape às normas de um parentesco que não lhes interessa e que não contempla seus corpos e desejos, “[...] a exigência de uma reciprocidade que não se confunde com a ideia da apropriação do corpo do outro e da interdição das múltiplas possibilidades de prazer” (Chaves, 2021, p. 60).

Como vimos, os termos do debate lidam com o parentesco como uma espécie de aliança social, uma troca entre clãs – sempre em vista de uma manutenção dos laços sanguíneos e parentais – incentivada pela proibição do incesto, e o discurso passa por naturalizar a criação da sociedade por meio desse parentesco, quando de fato o que temos, são formas de controle social e afetivo culturalmente construídas, onde a regra do casamento e do parentesco são

colocadas discursivamente enquanto universais e inalteráveis, como sendo a própria cultura. Nesse sentido, a luta por direitos civis da comunidade LGBTQIAPN+ deve considerar tal aspecto pois se mostra central na constituição dos sujeitos, de suas sexualidades e identidades. Imanentemente, essa também é uma luta por liberdade e contra a moeda de troca oferecida pelo Estado em relação ao desejo e ao reconhecimento. E não obstante, é e sempre será urgente que a luta pela liberdade sexual se pautе pelas vias da autenticidade e da diferença, do desejo e do afeto, e não da adequação e da higienização dessas sexualidades e corpos.

A crítica que essa pesquisa busca desenvolver é a crítica das condições de constituição dos sujeitos, dos desejos, dos afetos e dos modos de vida. Portanto, é importante ressaltar aqui que quando criticamos a condição de estabelecimento de modos de vida paradigmáticos como a heterossexualidade, o parentesco, a família e o afeto monogâmico, estamos principalmente criticando o estatuto normativo que torna essas formas de ser e de se relacionar enquanto modelos normais e comuns e, em grande medida, enquanto regras e práticas universalizadas. Não se trata de pensar e propor uma proibição e o desfazimento completo da heterossexualidade enquanto expressão desejante por exemplo, pois isso seria justamente repetir o que estamos criticando: o estabelecimento de um dever ser, uma proposição normativa. Antes, parece ser produtivo que o desejo deve poder ser realizado tanto em formas heterossexuais como em formas não-heterossexuais. Veremos que um repúdio completo de certos tipos de desejos gera formas excludentes de ser e de constituição dos sujeitos na cultura, e esse é um aspecto que deve ser considerado para a transformação ética e política da sociedade.

Ademais, o objetivo decorrente de uma crítica dos modos de vida estabelecidos por meio da regulação dos sujeitos e de seus desejos e afetos é principalmente desfazer o estabelecimento e a determinação existentes, não para criar outros, mas para justamente possibilitar sua indeterminação e com isso, vislumbrar maior grau de liberdade ou autonomia dos sujeitos e de suas relações. Não há de se desconsiderar o fator condicionante e constituinte do sujeito e das relações, ao contrário, essa pesquisa se compromete em grande parte em esclarecer essas condições para que, a partir disso, possam ser esclarecidas também formas de resistências nessas condições de processos constituintes e normativos. Talvez, portanto, não se trate, com Butler, de refazer a normatividade, nem totalmente desfazê-la – pois não há garantias lógicas ou históricas de que é possível – mas, antes, distorcer a determinação normativa e a reprodutividade de uma cultura heterossexualizada por meio do debate e da crítica deste paradigma, exercendo e apostando nos desejos não-heterossexualizados e na (in)coerência das afetividades não reconhecidas.

2.3 – Melancolia e (in)coerência

A discussão sobre a subjetividade dos sujeitos precisa, portanto, levar em conta as condições normativas e reguláveis que atingem as instâncias fundamentais desses sujeitos e alteram continuamente seu âmbito subjetivo. Isto é, o desejo na medida em que é objeto de uma reprodutibilidade ou algo representativo da cultura na própria subjetividade, como vimos, enquanto um desejo heterossexualizado, parece gerar um efeito dessa norma e regulação para os sujeitos. Não diferente, os afetos e a afetividade são conduzidos por meio dessas relações historicamente construídas a partir do parentesco, do casal e das regras e práticas reconhecíveis e legítimas da cultura. Todavia, é imprescindível que questionemos nesse processo de afirmação de um modo de vida e uma constituição heterossexualizada dos sujeitos e subjetividades, o que necessariamente está sendo negado para que esse paradigma se afirme.

De antemão, antes de detalhar como a heterossexualidade constitui-se em vista de uma proibição ou rejeição do que não é heterossexual, é imprescindível destacarmos que mesmo por meio das forclusões – que, segundo Butler (2019), é a negação de algumas formas de identificação, desejo, afeto e reconhecimento social em vista de outra – da heterossexualidade –, não é como se os sujeitos se vissem determinados em última instância pela negação e rejeição que incide sobre eles via gênero, sexo e identificação. Ou seja, há sempre outra forma possível para os sujeitos de viver, mesmo que em resistência e em luta no interior de normas proibitivas.

Mas o que acontece quando determinada forclusão do desejo não-heterossexual se torna a condição de possibilidade da existência social? Isso não produz uma sociabilidade afligida pela melancolia, uma sociabilidade em que não se pode viver o luto da perda porque é impossível reconhecê-la como perda, pois o que está perdido nunca teve direito à existência? (Butler, 2019, p. 33).

Dessa forma, Butler (2019) busca demonstrar criticamente que a heterossexualidade se reitera justamente no repúdio do desejo homossexual. O estabelecimento das noções de masculino e feminino que constroem o gênero reconhecível na sociedade são a forma de estabilizar uma cultura heterossexual por meio dos sujeitos. A psicanálise justificou esse aspecto a partir da tragédia de Édipo e de um desejo e apegos sexuais configurados já no interior da família heterossexual. Não obstante, Butler critica a condição supostamente estável dessa cultura da heterossexualidade, pois na medida em que os sujeitos são levados a se identificar por meio do gênero, enquanto homem ou mulher, eles são levados à uma identificação melancólica, que atua por meio da negação de uma identificação homossexual ou, podemos

dizer, da negação de qualquer identificação não heterossexualizada. Isso significa dizer que assumir um gênero psiquicamente é assumir os desejos e as relações que são coerentes com esse gênero assumido, e isso é um problema para a subjetividade.

Essa heterossexualidade se produz não só implementando a proibição do incesto, mas também, antes disso, impondo a proibição da homossexualidade. O conflito edipiano pressupõe que o desejo heterossexual já tenha sido consumado, que a distinção entre heterossexual e homossexual já tenha sido imposta (uma distinção desnecessária, no fim das contas); nesse sentido, a proibição do incesto pressupõe a proibição da homossexualidade, pois pressupõe a heterossexualização do desejo (Butler, 2019, p. 144).

Essa heterossexualização do desejo em vista do repúdio e da proibição da homossexualidade poderia causar então uma melancolia na identidade na medida em que o sujeito é colocado em questão sempre que coloca seu desejo em questão, quando a mulher é direcionada socialmente a desejar um homem que não deseja realmente isso produz uma espécie de angústia sobre sua própria identificação, do mesmo modo se a mulher deseja outra mulher terá não apenas a estabilidade de seu gênero questionada, a partir da dúvida de sua feminilidade, como também um desejo homossexual repudiado em vista de uma identificação heterossexual culturalmente posta. Não obstante, o homem que deseja outro homem internalizaria sua angústia por meio da não identificação masculina de seu gênero e de um desejo que o coloca, pelo prisma heterossexual, no lugar de feminino e de um desejo feminilizado (que é o lugar onde é coerente desejar homens). Nesse sentido, a proibição e o repúdio dos desejos não heterossexuais produziram sempre uma melancolia na subjetividade pois a identificação “contém em si mesma tanto a proibição quanto o desejo” (Butler, 2019, p.145).

Nesse sentido, é necessário introduzir a concepção de gênero para Butler (2021), que é um constructo investido histórica e culturalmente sobre os sujeitos enquanto uma verdade naturalizada, ou seja, o gênero é adquirido, instaurado ou imposto sobre os sujeitos e não uma instância inata nem natural dos corpos ou da subjetividade, o gênero é afirmado justamente na naturalização e na repetição dos comportamentos atribuídos a ele pela cultura, em suma “o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos.” (BUTLER, 2021, p. 242). Portanto, o gênero, como conhecemos, é o gênero heterossexual, e aceitá-lo, exercê-lo e, performativamente, repeti-lo é, em alguma medida, reafirmar o extrato binário. E que o que surge de diferente da binariedade e do desejo oposicional deve manter-se negado. Esse não é um imperativo e nem uma intencionalidade do sujeito, mas sim da cultura que se coloca enquanto heterossexual,

entretanto, são justamente os sujeitos e sua materialização na corporificação dos gêneros e desejos exercidos que reafirmam a legitimidade desse constructo por meio da identidade.

De volta à perspectiva do repúdio ao desejo homossexual na afirmação de um desejo heterossexual, a condição dessa afirmação heterossexual que se impõe sobre os sujeitos como uma forma de identificação no gênero (homem ou mulher) e uma forma de desejar específica (o desejo pelo sexo e gênero opostos ao seu) causaria o que Butler chama de gênero melancólico (Butler, 2019, p. 141), e o que estendemos para pensar não apenas um gênero, mas uma subjetividade melancólica, que em alguma medida reúne as condições generificadas, desejáveis, sexualizáveis e afetivas dos sujeitos.

Ademais, é interessante perceber que a crítica de Butler não relaciona apenas ao desejo homossexual esse repúdio enquanto efeito da estrutura de gênero que a heterossexualidade impõe, essa estrutura também formula no interior da consciência heterossexualizada uma melancolia, ainda que o desejo se mantenha heterossexual. Isso significa perceber que a identificação regula o desejo, e ela regula também a subjetividade e a expressividade afetiva do sujeito pelas vias da estrutura binária e oposicional do gênero. Quando o menino que está tendo seus aspectos subjetivos formados precisa se afirmar na identificação masculina, ele alcança essa condição na oposição direta ao feminino que ele nega para si mesmo. Todavia, a negação para a identificação é em alguma medida a negação também de um desejo de si e de ser (ou mesmo de se parecer com algo desejável), e aqui retorna a importância do outro na formulação de si e do desejo que discutimos no início dessa pesquisa.

Portanto, identificar-se é reconhecer-se por meio de uma identidade, e essa condição parece prevista na regulação heterossexual do gênero que condiciona a identificação à negação do feminino para o masculino, e vice-versa. Não obstante, todo esse processo se justifica na manutenção justamente do desejo heterossexual que transforma tanto o afeto quanto o parentesco, e em seguida da identificação melancólica do gênero binário atarefa o sujeito de desejar sexualmente sua própria negação na alteridade opositiva do outro.

Na medida em que o sujeito então é condicionado ao repúdio da identificação homossexual, o sujeito está em alguma medida operando uma perda. Butler (2019) resgata em *Luto e melancolia* de Freud concepções importantes para discutir esse aspecto na formação do sujeito. Em certo sentido pode se afirmar que o luto, para a psicanálise freudiana, é operado enquanto uma perda realizável, isto é, quando a consciência perde um objeto e após um certo processo psíquico sobre essa perda, a consciência percebe que essa perda é real, uma espécie

de materialização da perda, ou desmaterialização do objeto perdido. Nesse sentido, essa consciência não apenas sabe o que ou quem perdeu de forma objetiva, como também é capaz de perceber e aceitar a realização dessa falta na vida corpórea, material. Em contrapartida, a melancolia pode ser entendida como uma espécie de processo interno ou derivado do luto, todavia, na melancolia a consciência não tem a realização do objeto que perdeu, ele apenas sabe que algo foi perdido, percebe a ausência mas não a aceitaria completamente, e acaba por retraindo subjetivamente o objeto que não se materializa, assim, essa ausência não cumpre sua realização. Nesse último caso a consciência não processaria o luto, mas sim um estado melancólico que em alguma medida retém o objeto perdido em si, afetando sua subjetividade que não reconhece essa perda por não saber ou não realizar o que perdeu de forma clara (Freud, 2013, p. 27-28).

Como conjunto de sanções e tabus, o ideal do eu regula e determina as identificações masculina e feminina. [...] Essa proibição sanciona e regula identidades de gênero distintas e a lei do desejo heterossexual. A resolução do complexo de Édipo afeta a identificação de gênero por via não só do tabu do incesto, mas, antes disso, do tabu contra a homossexualidade. O resultado é que o sujeito se identifica com o objeto amoroso do mesmo sexo, internalizando assim tanto o objetivo como o objeto do investimento homossexual. *As identificações consequentes à melancolia são modos de preservação de relações não resolvidas e, no caso da identificação de gênero com o mesmo sexo, as relações não resolvidas são invariavelmente queer.* Aliás, quanto mais rigorosa e estável é a afinidade de gênero, menos resolvida é a perda original, de modo que as rígidas fronteiras de gênero agem inevitavelmente no sentido de ocultar a perda de um objeto amoroso original, o qual, não reconhecido, não pode se resolver (Butler, 2021, p. 115-116 grifo nosso).

A perda de um objeto amoroso, para a sustentação de uma coerência heterossexual, não forclui apenas o desejo homossexual, mas uma identificação consequentemente não-heterossexual. Nesse sentido, o gênero binário que sustenta a heterossexualização da identidade e dos desejos é melancólico por se afirmar e se reiterar na perda não pranteada que é prévia e supostamente necessária, para que possa então materializar e corporificar na identidade de seu gênero reconhecível e coerente.

O repúdio implica essa melancolia para materializar uma heterossexualidade, “[...] ele quer a mulher que ele nunca seria” (Butler, 2019, p. 146), pois a heterossexualidade é a afirmação do repúdio do desejo ao mesmo tempo que é a afirmação da identificação que parte desse repúdio. Isso já se bastaria enquanto problema se pensarmos que então o desejo heterossexual se baseia no querer o que se repudia, e apenas por meio de uma alteridade que é materializada pelo outro, e que ainda os afetos podem estar sendo produzidos por um repúdio. Todavia, essa questão não é somente problemática no efeito relacionável que a normatividade heterossexual produz para os sujeitos, pois antes que se resolva a regulação dos afetos e das

relações afetivas, há de se tratar do problema de uma subjetividade melancolicamente formulada por meio das negações dos desejos em vista do gênero.

A não realização desse luto, que é o caso melancólico, não deixa de ser para a subjetividade do sujeito uma espécie de não realização do desejo, que fora solapado em vista do desejo heterossexualizado investido sobre o sujeito. À consciência, que deseja sempre em vista da realização do desejo, não passa despercebido essa negação, proibição ou o silenciamento dos desejos que não se realizam. Nesse sentido, uma subjetividade parece estar sempre próxima da melancolia na medida em que o sujeito é regulado por meio das realizações possíveis de seus desejos. Butler (2019, p. 148-149) indica que não considerar a melancolia e o luto em uma relação com a não realização do desejo é uma forma de reiterar a própria cultura de repúdio ao desejo não-heterossexual. Parece difícil não relacionar essas condições da consciência e da subjetividade na medida em que, mesmo na perspectiva do luto, o desejo parece ser um fator fundamental e que o pranto desse luto ou a busca pela perda desconhecida na melancolia se apresenta enquanto desejo ‘pranteável’ ou enquanto um pranto desejável dessas perdas.

Em *Problemas de gênero* Butler (2021) estabelece uma relação fundamental entre o desejo e as categorias do gênero e do sexo. Para a autora, um sujeito experiencia seu gênero na medida em que é exigido em sua constituição primária que se identifique com suas figuras da dependência, isso concomitantemente constrói não apenas a identificação generificada dos sujeitos como pressupõe um sexo sobre si e para a cultura. A partir disso o sujeito então pode tornar-se reconhecível e se reconhecer dentro de uma sexualidade sobreposta sobre seus desejos por meio desses processos normativos e constituintes, se reconhecer na heterossexualidade. Nesse sentido, o gênero e o sexo são correlatos culturais investidos sobre a subjetividade dos sujeitos e reguladores de um desejo que se torna padronizável e repetitivo. “Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo” (Butler, 2021, p. 52).

A identificação então opera pela via da semelhança – me reconheço homem a partir dos outros homens e do como esse papel é apresentado na cultura, e por meio da masculinidade que imito e repito. Essa mesma cartilha serviria para a formulação da subjetividade da mulher. Não obstante – opero meu desejo sexual pela via da oposição direta, desejo meu oposto pois não desejo o que sou, apenas o que não sou ou o que não posso ser.

O “velho sonho da simetria”, como o chamou Irigaray, é aqui pressuposto, reificado e racionalizado, seja como paradigma naturalista que estabelece uma continuidade causal entre sexo, gênero e desejo, seja como um paradigma expressivo autêntico, no qual se diz que um eu verdadeiro é simultânea ou sucessivamente revelado no sexo, no gênero e no desejo (Butler, 2021, p. 52).

Em alguma medida, o que a autora está criticando é que entre o gênero, o sexo e o desejo há uma estrutura de causalidade supostamente coerente, de dependência e limitação recíproca. O gênero é discursivamente afirmado como produto cultural e normativo de um desejo repudiado na mesma medida em que trabalha para repudiar esses desejos em relação ao sexo e ainda serve para que esse repúdio alimente o próprio gênero na sua suposta coerência. O sexo por sua vez pode ser efeito do gênero na materialização e na corporificação dos sujeitos na realização de desejos sexuais, todavia ele também causa o gênero enquanto produto coerente na medida em que esse sexo está discursivamente posto na cultura por meio de uma verdade naturalizante e biologicamente justificada sobre os corpos dos sujeitos enquanto funciona por meio de um desejo heterossexualizado.

Na medida em que a heterossexualidade, pensada então como norma e como estrutura da vida que é reiterada pela cultura, é afirmada enquanto uma forma de atuação no mundo por meio dos sujeitos. Como adiantamos no primeiro capítulo, essa atuação é entendida por Butler, no conjunto de suas obras e argumentos, como uma performance. A performance é em grande medida uma forma que o sujeito tem de representar um comportamento reconhecível, que ele próprio foi levado a reconhecer para se identificar, e que na medida em que se reconhece, se identifica, e atua no mundo, esse sujeito está performando não só as imagens representativas agora por meio de sua ação, mas performando também as regras, a coerência e a linguagem dos gêneros, dos desejos e dos comportamentos reprodutíveis e reconhecíveis no ambiente cultural e nas relações com os outros sujeitos. Nesse sentido, a heterossexualidade gera como efeito as performances que ela instaura via cultura, na medida em que o que não é performado – os comportamentos não-heterossexuais – não o são por que são culturalmente e discursivamente representados por um repúdio. A performance, nesse sentido, cumpre o tom da repetição. E a repetição, por sua vez, ocorre por meio da normatividade instaurada pela cultura que legitima e reconhece um comportamento (heterossexual) em vista da ilegitimidade e do não-reconhecimento de outro (não-heterossexual).

Se pensarmos no que essa complexa estrutura da heterossexualidade produz nas subjetividades, especialmente as não-heterossexuais/*queer* às quais o desejo heterossexual não se realiza – ou ao menos tenta não se realizar –, haverá na atuação dos sujeitos uma melancolia

intrínseca que é fundamentalmente constituinte desse tipo de incoerência normativa do gênero, sexo, desejo e afetividade. É como se a performance não cumprisse sua característica repetitiva, ou se alterasse em uma atuação de paródia como da *drag*. Por intermédio da cultura que reproduz o repúdio e a proibição do desejo homossexual e das identificações consequentes desse repúdio surge, portanto, a constituição de uma subjetividade que processa essa proibição como uma perda melancólica e não justificável. Essa perda não é uma perda apenas subjetiva, ao passo que também nega as possibilidades de relações e parentesco em vista da legitimidade heterossexual que a cultura e o Estado reafirmam.

Butler (2019) propõe uma crítica sobre esse aspecto marcadamente proibitivo em que o que é justificável está representado na masculinidade e na feminilidade, e que essas subjetividades ‘incoerentes’ – as subjetividades que não correspondem à expectativa e ao código cultural da heterossexualidade – distorcem e deformam. A autora percebe que o peso disso na constituição subjetiva e na formação da consciência seria uma cobrança internalizada e produzida¹². Esse processo, explica Butler, não é simplesmente uma autoflagelação de si que o sujeito opera sobre si por meio da melancolia, é também carregado de uma restrição e reverberação das proibições e repúdios que a cultura investe sobre os sujeitos e que alimentam essa melancolia.

Significativamente, a homossexualidade não é abolida, mas preservada, embora se preserve justamente na proibição da homossexualidade. [...] Nesse cenário, a renúncia exige a própria homossexualidade que condena, não como seu objeto externo, mas como sua fonte de sustento mais preciosa. O ato de renunciar à homossexualidade, portanto, fortalece a homossexualidade de modo paradoxal, mas a fortalece precisamente enquanto poder de renúncia (Butler, 2019, p. 151-152).

Isso significa dizer que o repúdio ou a proibição da homossexualidade ou do desejo homossexual, que como vimos sustentam a heterossexualidade e o desejo heterossexual, não necessariamente abole ou aniquila a homossexualidade e suas formas de desejo. Como no argumento freudiano diferencia-se o luto por sua realização e a melancolia enquanto perda que não se cumpre e se internaliza na consciência do sujeito, o luto se realizaria no “deixá-lo ir” enquanto a melancolia se internaliza no “não deixá-lo ir” em relação ao que é perdido (Butler, 2019, p. 154). A homossexualidade repudiada cumpre seu destino na subjetivação do desejo homossexual e na sua não-realização e que é internalizada enquanto melancolia, isso justamente o contrário de dizer sobre seu desaparecimento ou superação.

¹² Essa perspectiva de Butler se dirige de forma direta ao que Freud (2013, p. 28) defendeu como medida de autocensura em *Luto e Melancolia*: “[...] um rebaixamento extraordinário do seu sentimento de autoestima, um enorme empobrecimento do ego. No luto é o mundo que se tornou pobre e vazio; na melancolia é o próprio ego”.

Também podemos entender que essa compulsividade heterossexual que a cultura investe sobre os sujeitos se justifica por meio dos argumentos psicanalíticos sobre essas categorias e sobre os papéis que simbolicamente essa teoria normativamente instaura. O sujeito que para a psicanálise se forma no interior da proibição de um desejo e de uma certa expressão de gênero em vista de uma estrutura heterossexualizante da consciência, a qual estamos criticando, é ainda formulado a partir de uma fragmentação dessa consciência em vista de uma inconsciência imaterializável e obscura.

A psicanálise insiste que a opacidade do inconsciente limita a exteriorização da psique. Ela também afirma – com razão, acredito – que o que é exteriorizado ou performado só pode ser entendido por referência ao que é barrado da performance, o que não pode ou não será performado (Butler, 2019, p. 153).

Levando em consideração não apenas a crítica dessa instância inconsciente dos sujeitos enquanto uma metafísica inacessível e sem relação com o que é materializável pelo sujeito e sua subjetividade, uma coisa é certa nesse processo e a psicanálise acaba por reconhecer, a ação do sujeito – sua performance, atuação – são sim alteráveis por uma condição social como o parentesco, a família e as formas legítimas de relações, conjuntamente alterando sua subjetividade, tornando-a melancólica. Isto é, as próprias negações subjetivas e exteriores as quais o sujeito, seus desejos e identificações são alvo, alteram as possibilidades do próprio sujeito de agir no mundo. De uma forma ou de outra, o que está sendo negado e que supostamente é retraído por uma instância inconsciente se materializa, ainda que de modo melancólico, a partir de uma performance que retorna para a materialidade como insatisfação causada pela proibição e pelo estado melancólico. Assim, a melancolia não terminaria na internalização da perda e na autocensura, mas no retorno dessa perda por meio da atuação/performance que a subjetividade melancólica expressa (Butler, 2019, p. 170).

Todavia, partindo dessa argumentação proposta por Butler (2019), talvez a melancolia, não seja estritamente um sintoma ou condição patológica de um processo de luto que a teoria freudiana defendeu. A melancolia pode ser justamente a forma que a subjetividade tem de negar a proibição do desejo e, conseqüentemente, de formas não-heterossexuais de afeto, parentesco e família. Isto é, na melancolia se cristaliza a forma que a subjetividade tem de reutilizar uma negação que antes foi investida sobre ela. A melancolia seria o traço de revolta e insatisfação que um desejo não-heterossexual proibido causa na subjetividade e nos corpos dos sujeitos e que, supomos, pode resultar em uma resistência justamente por meio do desejo e do afeto. Em outras palavras, não é que sejamos todos sujeitos patologicamente melancólicos, é que antes, a

melancolia é a condição de insatisfação que traz os desejos dos sujeitos para o centro do debate, e potencializa a deformação de uma cultura que se sustenta na coerência da proibição e na ilegitimidade de certas expressões em vista de uma vida heterossexual.

Na medida em que os apegos homossexuais permanecem desconhecidos dentro da heterossexualidade normativa, eles não se constituem meramente como desejos que vêm à tona e depois são proibidos; antes, são banidos desde o início. E quando surgem do outro lado do censor, eles podem carregar consigo a marca da impossibilidade, performando, por assim dizer, o impossível dentro do possível (Butler, 2019, p. 155).

Ou seja, quando a heterossexualidade impõe para a constituição subjetiva a proibição de desejos não-heterossexuais, o sujeito tende a performar a melancolia. Tendo isso em vista, para os sujeitos *queer* que, em certa medida, tendem a repetir essa produção de desejos homossexuais, a melancolia ultrapassa a impossibilidade do pranto do desejo proibido e assume formas de performar essa proibição. Isso quer dizer que a melancolia, ainda que seja um traço na subjetividade causado por uma proibição, pode consequentemente gerar algum tipo de resistência ou mesmo de raiva em relação à proibição do desejo na medida em que isso se materializará de algum modo nas relações e nas possibilidades afetivas.

Essa estrutura descrita até aqui sobre a sexualidade e seus entremeios não se resume a um investimento gênero-sexo-desejo na constituição dos sujeitos, mas altera de forma marcante os modos de vida possíveis, estruturando formas legítimas e ilegítimas de afetos, de casal e de parentesco que, por sua vez, também constituem os sujeitos. Na trajetória do repúdio dos desejos em que se formula as identificações heterossexuais, os gêneros e os sexos legítimos da cultura, se investe também nos limites e supostas autonomias da constituição dos modos de vida. Toda uma coerência desde a formulação do gênero e do sexo, que desembocam no tabu do incesto e no repúdio à homossexualidade, nas estruturas do parentesco, e na formação do casal e da família, tudo isso para manter um modo de vida historicamente regulável, reprodutível economicamente, e supostamente estabilizado pelas regras que a própria cultura produziu para si.

Essa condição, explica Butler (2019), é não só a descrição como uma hipérbole que demonstra como os sujeitos são constituídos. Esse recurso, segundo a autora, é a tática pela qual funciona a própria heterossexualidade, e então é reutilizada para exemplificar como é exagerada a condição construída da subjetividade dos sujeitos, “Não há nenhuma razão necessária de que a identificação seja oposta ao desejo, ou de que o desejo seja abastecido pelo repúdio” (Butler, 2019, p. 158). Entretanto, demonstrar a cultura por meio da homossexualidade repudiada e da identificação do gênero melancólico heterossexual também pode ser uma forma

assumidamente crítica, mas justificada, de mostrar como essas estruturas não são estáveis e nem coerentes, mas exageradas, rígidas e esforçadamente trabalhadas e retrabalhadas momento sim e momento também pela cultura. É evidente, portanto, que o paradigma da heterossexualidade e da vida heterossexual se mantém e se justifica no repúdio e na falta que o próprio paradigma sustenta, mais uma vez é a cultura trabalhando em vista de si mesma.

Entretanto, é urgente que a condição melancólica que pode incidir no pranto não reconhecido dos sujeitos *queer* seja um requerimento político da comunidade LGBTQIAPN+. Como exemplo, as perdas não pranteáveis e não reconhecidas da epidemia da Aids no final do século XX geraram uma série de estados melancólicos aparentemente insuperáveis. Esse período da epidemia da Aids e de suas perdas gerou não apenas uma estigmatização desses sujeitos, fruto do repúdio ao desejo homossexual, mas também uma melancolia socialmente não reconhecida. Todavia, a partir dos argumentos discutidos nessa pesquisa, destacamos que essa condição é sim superável, por meio da luta política pela liberdade do desejo, do reconhecimento, das relações e do parentesco *queer*. Ou seja, a condição melancólica que surge da proibição e do repúdio aos desejos não-heterossexuais pode e deve ser ressignificada politicamente, para que a melancolia não se torne uma determinação psíquica de nenhum sujeito, mas que seja apenas a condição de passagem em que os sujeitos se reconheçam numa estrutura proibitiva e rígida, e então possam lutar pela liberdade de seus desejos.

Previamente à discussão sobre a melancolia Butler adianta que há mais maneiras possíveis de experimentar o gênero do que as formas que a heterossexualidade pode prescrever (Butler, 2019, p. 145). Entretanto, para além de uma prescrição do gênero e a constituição de uma identificação, os sujeitos são constituídos a partir da relação entre exterioridade e interioridade, em aspectos diversos que já tratamos nessa pesquisa. Para Butler, é justamente essa relação que torna possível dizer na linguagem sobre um corpo e uma materialidade, ou sobre um desejo e uma subjetividade.

Assim, podemos pensar que a constituição do sujeito não é simplesmente uma fabricação, nem tampouco a imitação do outro, ou mesmo de um desejo-falta, mas sim de uma relação entre sujeito e uma exterioridade, que de forma contínua produz os desejos e também a perda desses desejos, e nesse cenário se constitui um interior do sujeito, uma ‘vida psíquica’. Ou seja, a melancolia é o atestado relacional da consciência com o social (Butler, 2019, p. 179-183). Desse modo, é justamente por meio da melancolia que se tornaria possível pensar que o sujeito pode reivindicar seu poder na sua própria constituição, os referenciais de subjetividade que o sujeito possui são os resultados de processos melancólicos que por sua vez são formulados

como constituintes de uma relação do sujeito com uma exterioridade. Assim, é evidente que as subjetividades e os sujeitos são constituídos em grande medida pelas formas culturais que são majoritariamente heterossexuais, quando a cultura afirma certos afetos, configurações familiares específicas e formas legítimas de parentesco, consequentemente isso está constituindo os modos possíveis de ser e de se relacionar no mundo.

Nesse ponto, argumenta Butler, é onde o objeto supostamente externo que está sendo perdido para a consciência e que retorna para ela em internalização e enquanto perda, não volta necessariamente como o próprio objeto. Isto é, o que a subjetividade recolhe é a perda e não o objeto, e no sentido de uma perda não reconhecida que gera a melancolia, o que a consciência pode internalizar disso é o não reconhecimento da perda, em outras palavras, a proibição de desejos, de afetos e de relações deslegitimadas e repudiadas pela cultura. A melancolia é onde o poder que é exercido na exterioridade – cultura, Estado, família – pode ser internalizado (Butler, 2019, p. 199-200).

O poder social desaparece se tornando o objeto perdido, ou o poder social desaparece efetivando uma série de perdas obrigatórias. Desse modo, provoca uma melancolia que reproduz o poder como a voz psíquica do juízo direcionado (voltado) para si mesmo, moldando assim a reflexividade sobre a sujeição (Butler, 2019. p. 205).

O poder atua em relação ao sujeito na via de mão dupla que está sempre correndo entre exterioridade e interioridade. Portanto, na medida em que o poder não é somente externo ao sujeito, e nem somente exercido pelo próprio sujeito, ele estabelece as possibilidades internas e externas desse sujeito. Ora, mas essa não é uma determinação terrível para o estatuto do sujeito, na medida em que, apesar das operações proibitivas e melancólicas que essa condição gera nos sujeitos, gera-se também as condições do sujeito operar em alguma medida esse poder, pela via da insatisfação de suas realizações. Isso significa dizer que o poder que constitui o sujeito, dota esse sujeito também do poder de se constituir por intermédio dessas operações de proibição e afirmação, de impossibilidades e possibilidades, mesmo que na condição subalterna de sujeito proibido.

Pois, se para uma luta política que se pretende não-heterossexual parece necessário que a coerência da identidade e da subjetividade seja desfeita, consequentemente é necessário transformar o debate sobre a identidade e sobre as questões da liberdade do desejo e do gênero por meio da crítica à essa falsa coerência, que inclusive opera a partir de todas essas instâncias constitutivas e categóricas do sujeito. Isto é, é politicamente impossível desfazer ou refazer a identidade nos termos dessa coerência. Não há um caminho político crítico na aceitação de que

alguma dessas formas são coerentes ou estáveis pois isso requer a aceitação de que essas formas de constituição não fossem alteráveis. Todavia, como já destacamos, assim como essas instâncias são fabricadas em vista da fabricação e regulação dos sujeitos, elas podem e devem ser repensadas e discursivamente alteradas no interior do debate sobre os direitos civis e na cultura em geral.

Assim como foi possível formular um sujeito no interior de uma dependência de identificação de gênero em homem-mulher e masculino-feminino; e por meio do estabelecimento de uma suposta verdade naturalizada sobre o corpo e sexo biológico dos sujeitos e assim criar algo como a sexualidade; ou ainda, por meio do processo melancólico da proibição, incumbir sobre esses sujeitos o repúdio de desejos não-heterossexuais e dessa forma regular quais relações e afetos são possíveis na cultura e quais são ‘impossíveis’, também será, portanto, possível conceber um sujeito que não depende da identificação estrita com os parâmetros binários do gênero, como identidades não-binárias e transsexuais, marcadamente fora das prescrições de oposição de gênero e de cisgeneridade, criando uma confluência ou uma fluidez do gênero, desfazendo a fraca suposição de que o sexo biológico é determinante para um corpo, para a sexualidade e para a identidade. Que se refaça então esse corpo, que se altere sua sexualidade ‘correspondente’ e que se negue a negação daqueles desejos repudiados que formulam nos encontros a prova cabal de que a heterossexualidade, a identidade e suas composições são extremamente instáveis e fabricadas.

Ou seja, a luta política precisará se pautar na crítica das formas de constituição do sujeito e, como consequência, no desfazimento das normas que mantêm essa constituição nos termos de uma coerência heterossexual. É nesse propósito que se dá a importância de perceber como o parentesco, a família e as formas legitimadas do afeto contribuem para a reprodução do modo de vida e, conseqüentemente, na constituição dos sujeitos enquanto formas culturais de sujeição. Isso não é o mesmo que instaurar uma luta política para abolimento da heterossexualidade, mas é, necessariamente, reafirmar a incoerência da norma a partir da crítica desse paradigma. Isto é, uma luta política pela liberdade dos desejos e dos modos de vida que não reitere discursivamente a coerência da heterossexualidade – e do gênero, do sexo, da naturalidade dos corpos, do afeto e dos desejos –, pois essa coerência é falsa. À luta política é imprescindível destacar a verdadeira incoerência da heterossexualidade.

O refazimento político do problema da identidade não está separado do refazimento e da possibilidade de outro tipo de modo de vida que não seja o heterossexual. Na discussão sobre casamento homoafetivo e da legitimidade que o Estado implica sobre as relações e as

identidades mostramos como uma luta pelo casamento – um direito civil importante na sociedade – pode ser uma forma da cultura heterossexual reiterar a regulação dos desejos, dos afetos e dos modos de vida desses sujeitos, e sobre os sujeitos não heterossexuais, isso incide como forma de cooptação de uma condição que poderia ser melancólica mas subversiva, em uma condição de reprodução de um paradigma que repudia esses sujeitos ao menos em alguma medida.

Nesse sentido, é imprescindível que a luta pelo casamento considere suas reivindicações ainda por meio de uma incoerência normativa. O casamento não deveria ser reivindicado como o solucionador para todos os problemas que a cultura heterossexual pode gerar para um sujeito e uma relação *queer*, pois não o é. O casamento deveria ser nada mais do que um meio provisório para que sujeitos que não são legitimados pela força normativa da lei e do Estado conquistem direitos civis básicos, e não como uma permissão para um modo de vida coerente. Isto é, mesmo que se materialize uma oportunidade política na luta pelos direitos civis, ela não deve esquecer a crítica aos modos de vida paradigmáticos que a cultura mantém. O casamento homossexual pode ser reivindicado e ainda assim ser criticado enquanto incoerência da cultura heterossexual que mantém o modo de vida regulado por meio da monogamia, de papéis de gênero reprodutíveis – mesmo dentro de relações homoafetivas –, da pressão para uma relação parental e da criação de filhos, ou ainda da regulação dos desejos que o pacto do casal opera pela via proibitiva que é uma marca da cultura heterossexual sobre as relações afetivas.

Dessa forma, os modos de identificação que se produzem fora da heterossexualidade mostram como uma coerência reiterada pela cultura heterossexual não é a determinação última da identidade do sujeito. Não é que não se identifique a não-heterossexualidade, entretanto não há dentro dos termos da coerência heterossexual uma forma concreta de reconhecer a todos de forma igualmente humana e normativamente legítima justamente por que essa coerência se sustenta na proibição e no repúdio do que é identificado como não-heterossexual. Isso traz à tona a condição fantasiosa que a cultura heterossexual constrói na consciência dos sujeitos na luta por reconhecimento, mas também mostra a partir do repúdio à não-heterossexualidade que de fato não há nada de estável ou de natural na heterossexualidade. A forma politicamente prática de desconstruir essa condição paradigmática da cultura é produzindo e materializando – sabemos, não sem resistência – as incoerências que a própria proibição da heterossexualidade reitera.

Sendo assim, há de se disputar no discurso e na linguagem aspectos muito caros para a os sujeitos, não só a liberdade da consciência no que diz respeito a constituição dos sujeitos

enquanto desejantes e afetivos nas relações, como também no que diz respeito à possibilidade dos corpos e a materialização desses desejos e afetos. Questionar o discurso da identificação do gênero demanda questionar a necessidade de um repúdio do desejo homossexual e da afetividade *queer*. Não obstante, desfazer a necessidade de um parentesco heterossexual, do mito do tabu do incesto, e da reprodutibilidade humana enquanto espécie demandará, necessariamente, questionar qual é a necessidade dessas instâncias para a vida humana, mais ainda, questionar o que é a vida e quem tem direito a vivê-la plenamente.

Sempre haverá desacordo sobre o que isso significa, e aqueles que afirmam que uma direção política única é necessária em virtude desse compromisso estarão enganados. Mas isso ocorre apenas porque viver é viver uma vida politicamente, em relação ao poder, em relação aos outros, no ato de assumir a responsabilidade por um futuro coletivo (Butler, 2004, p. 226).

Nesse sentido, a própria existência dos sujeitos *queer* e as performances que esses corpos operam em desacordo com a normatividade heterossexual já afirma uma forma de vida não-heterossexual e, portanto, de resistência coletiva e de luta no ambiente social. Na medida em que esses corpos performam uma variável do desejo que, para a cultura, deveria ter sido repudiada, eles já estão em alguma medida transformando a linguagem e o discurso sobre a heterossexualidade e sua coerência. A negação de um repúdio tem a capacidade ainda de impor a existência da subjetividade, dos desejos e da materialização das relações afetivas *queer*, instaurando uma forma de vida que distorce, deforma e transforma a cultura. Uma vida fora dos costumes e regras da heterossexualidade é possível na medida em que uma potência desejante e afetiva se expressa no mundo em desacordo à essas normas.

O sujeito *queer* é a possibilidade de implodir a cultura por meio de seu próprio repúdio, é não apenas o estado performativo da não-heterossexualidade, mas também a aliança política de um reconhecimento enquanto sujeito não-reconhecível. Nesse sentido, apostar na diferença é não apenas uma forma de resistência e de luta política, mas uma forma ética de se afirmar a partir dos desejos, e de afirmar a diferença que a cultura repudia. A diferença ao menos se mostra muito mais coerente do que uma heterossexualidade que se mantém no repúdio daquilo que não é semelhante. Entre os sujeitos *queer* a diferença se apresenta como forma política de luta que atesta não apenas a fantasia da heterossexualidade, mas também reafirma o sujeito na resistência ao repúdio, na melancolia e na negação de uma ilegitimidade de sua própria existência – e da existência de seus desejos *queer* – e, portanto, atesta também a própria materialização de seu reconhecimento justamente nesse repúdio da estrutura heterossexual que ao repudiar, reafirma a existência daquilo que ela quer que desapareça.

Foucault (2010, p. 349) já havia esboçado a necessidade de criarmos modos de vida diversos e que produzisse para a vida mais liberdade e respeito aos desejos possíveis, isso enquanto forma de os próprios sujeitos constituírem a si e as suas próprias vidas. Na entrevista nomeada *Amizade como modo de vida* publicada originalmente em 1981, o autor propõe que antes que busquemos a identificação ou a definição dos nossos desejos por meio do afeto homossexual, que pensemos, pois, no modo de vida que isso gera e que assim possamos valorizar mais as práticas vivíveis do que as formas de reconhecimento e identificação que buscamos socialmente no interior da cultura. O autor destaca que para além de institucionalizar o desejo enquanto homossexual por meio de uma instância reconhecível como a família, é sumamente importante perceber a inquietação que esses desejos produzem nas formas e possibilidades de vida.

Para além da prescrição que a cultura e o Estado já operam sobre as relações heterossexuais, legitimando-as e guiando-as à felicidade do casal, uma relação que não está prescrita nessa legitimidade e normalidade da instituição apesar de não ter seus direitos tem, em contrapartida, a liberdade de se criar plenamente pelo desejo. Essa é uma potência que a amizade e a relação não-heterossexual colocam em ato na medida que a instituição das relações já está previamente estabelecida na relação heterossexual, é a forma de vida mais “perturbadora”, que se mede pelo amor e pelo desejo, e não pela norma instituída: “estas relações instauram um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito” (Foucault, 2010, p. 349-350). Não obstante, o repúdio e a proibição apontados por Butler se mostram também como o medo do desfazimento dessa família habituada, desse parentesco e dessa vida institucionalizada via gênero e heterossexualidade.

A partir dessa perturbação está a possibilidade de construir novas formas de vida e uma nova cultura. Não é que seja simples e fácil colocar essa mudança em prática na medida em que os sujeitos *queer* dependem, como já apontamos, do Estado e da cultura para acessar direitos civis básicos. Todavia, é sumamente importante perceber que na alteração do modo de vida não se constrói somente uma nova cultura, mas uma ética e, portanto, uma nova política, que não reivindica de forma fragmentada as concessões ao Estado e à cultura dominante, mas reivindica seu direito à vida, à dignidade, a liberdade afetiva e de desejo simultaneamente às reivindicações de sua humanidade na esteira dos direitos básicos e de reconhecimento possibilitados por meio de uma democracia que reconheça a diferença e não se paute pela homogeneização dos sujeitos.

Uma luta política pela via da diferença e da perturbação da heterossexualidade pauta antes uma equivalência da condição humana do que o fim do desejo heterossexual em vista da generalização do desejo homossexual. Isto é, a condição humana reverbera-se justamente na diferença entre os sujeitos, ao mesmo tempo, uma diferença democrática defende que não se destitua nenhum sujeito de sua humanidade pelo intermédio de repúdios incoerentes e fantasiosos sobre uma ameaça à liberdade heterossexual. É sobretudo, lutar por uma cultura que busca “possibilitar os instrumentos para relações polimorfos, variáveis, individualmente moduladas”, não por meio da lei e da norma como na cultura heterossexual, pois aí onde a lei se sobrepõe, há também “uma proibição de inventar” as formas de viver (Foucault, 2010, p. 352-353).

A formulação de outros modos de vida passa, portanto, em indicar na linguagem e no discurso que os próprios sujeitos *queer* produzem que tanto a identidade, quanto o gênero e as formas de sexualidade conhecidas e reiteradas na heterossexualidade não são nem coerentes, nem naturais, nem tampouco estáveis. Os sujeitos são investidos de poder e de poder investem as relações e o mundo, nesse sentido, como estratégia política e feita ética, que se aposte na diferença, de não ser o que esperam, para denunciar os próprios termos da exclusão social. A condição melancólica e a constituição da subjetividade enquanto diretamente relacionadas com o social só mostra o quanto o desejo e o afeto podem ser subversivos e destituir assim a condição estável que a cultura heterossexual reclama para si.

Assim, como a performance *drag* ou ainda como as expressões e as transformações do corpo, do comportamento e do afeto que as identidades *queer* produzem, que por meio da arte e do viver podem confundir o espectador com uma anatomia, um gênero e um atuação que perturbam as normas estabelecidas na cultura, essa confusão é positiva pois reverbera na cultura as formas de desnaturalização do gênero e da identidade e, por conseguinte, de desestabilização da cultura (Butler, 2021, p. 237-239). Assim como os sujeitos são efeitos das condições postas na cultura sobre seus corpos e subjetividades, os sujeitos também agem sobre a cultura e podem alterá-la. Se a cultura é a repetição daquilo que se exerce e se performa, que seja uma performance *queer*, exercendo desejos e afetos mais livres e formulando outras condições de sua própria constituição, sem pretensão de coerência e estabilização das identidades. O sujeito tem a possibilidade de se afirmar e de se alterar pois ele é “diversamente construído no e através do ato” (Butler, 2021, p. 246).

A possibilidade do sujeito de agir ou de ser agência é justamente a condição subversiva dos sujeitos de alterarem o que está posto enquanto verdade e normalidade. Salih (2015, p. 181)

resume bem essa condição subversiva dos sujeitos “[...] a agência consiste em renunciarmos a qualquer pretensão à coerência ou à autoidentidade, submetendo-nos à interpelação e subversivamente *não* reconhecendo os termos pelos quais somos intimados”. A partir de práticas e discursos diversos, mesmo que considerados diferentes pela cultura heterossexual, os sujeitos se alimentam na diversidade e na incoerência que a própria cultura produz.

Portanto, mesmo em condição de sujeição, esses sujeitos devem poder se reconhecer enquanto forças de sua própria materialidade e subjetividade. Na resistência dessas condições diversas que sujeitam os indivíduos, eles se encontram em uma luta pela liberdade de desejar e viver de outros modos. Os desejos, os afetos e as relações possíveis para os sujeitos são diversos, e não se esgotam na prescrição normativa ou no repúdio, ao contrário, ganham força social e subjetiva de existir e resistir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo, fica evidente a importância de se discutir as condições de sujeição na vida dos sujeitos. Por meio dos argumentos de Judith Butler em diversos textos percebemos uma série de aspectos que marcam e constituem os sujeitos em sua subjetividade e materialidade. O desejo é um ponto crucial que se estabelece no exercício do poder sobre os sujeitos e na formulação subjetiva e psíquica dos mesmos a partir de investimentos da cultura. Nesse sentido, um sujeito é sujeitado na absorção de seu aspecto individual, a sujeição é justamente a tentativa contínua de transformar as individualidades e diferenças em homogeneidade reconhecível, controlando o comportamento, o desejo, o afeto, a identidade e as formas de viver.

A identidade, por sua vez, foi concebida como forma de sujeição no interior das prescrições da cultura para que os sujeitos possam supor uma autonomia no seu processo de constituição ao passo que são controlados e categorizados, isto é, tornado identificável. Como vimos, a identidade na verdade funciona como tarefa dos sujeitos em se reconhecer de algum modo, para assim serem reconhecidos. A identidade não é primariamente pensada para que o sujeito possa ser algo, antes, ela é a forma de a cultura regular os sujeitos de acordo com os códigos de linguagem e das normas que a heterossexualidade e os parâmetros do gênero investem sobre eles. Por meio da relação com o outro, da necessidade do reconhecimento e, dos desejos, do gênero e da sexualidade, fortalecendo os limites que a própria cultura reitera.

Desse modo, percebemos que a cultura e a linguagem operam certo controle não apenas nas formas de os sujeitos desejarem, como também na formulação de suas identidades e nas possibilidades de reconhecimento. Discursivamente, a cultura investe sobre esses sujeitos os argumentos e as performances da heterossexualidade, e estabelecem assim uma cultura hegemônica e supostamente estável, ainda que somente em relação à suas próprias regras. Esse condicionamento via cultura e linguagem é o que reitera justamente por meio dos comportamentos e dos sujeitos seus próprios limites e possibilidades. Por fim, esses sujeitos podem ser identificados e reconhecidos no meio cultural e pelas formas da linguagem corrente, nas formas coerentes que a própria cultura heterossexual estabelece.

Por conseguinte, esse cenário nos levou a entender que as formas de afeto e afetividade também sofrem os efeitos do exercício do poder. Mais do que o movimento dos sujeitos de agir em relação a um outro, de afetar ou ser afetado, ele é transformado em meio de regulação das relações, enquanto limitante do desejo e das formas possíveis de exercer afeto nessas relações.

Para além disso, o afeto também pode ser usado para manter certas formas de sujeição porquanto traduzem os meios pelos quais os sujeitos se relacionam e estabelecem relações as quais nomeamos afetivas. Todavia, esse afeto, assim como o desejo, é um efeito de certas proibições e regulações que a heterossexualidade alimenta nos sujeitos e nos modos de se relacionar e desejar. Em certo sentido, o afeto é transformado em mais um código de comportamento dos sujeitos e de modos de expressar o desejo e os sentimentos surgidos das relações. Nesse sentido é possível pensar não apenas na condição própria da afetividade heterossexual, monogâmica e familiar, bem como estruturas seculares que estruturam os modos de vida dos sujeitos.

Por meio de uma rica discussão proposta por Butler nos textos *O parentesco é sempre heterossexual* e em *O clamor de Antígona – parentesco entre a vida e a morte*, podemos vislumbrar como os modos de vida dos sujeitos são especificamente construídos durante séculos e em diferentes épocas, inclusive na atualidade. A fim de manter não apenas uma produção regulável da subjetividade dos sujeitos como também quais comportamentos e formas de viver serão legitimados pelo Estado e pelo direito, a heterossexualidade se estrutura na representação do casal monogâmico, do parentesco, da reprodução e do tabu do incesto, estabelecendo como consequência quais comportamentos e formas de vida serão deslegitimados, repudiados e marginalizados. É nesse sentido que buscou-se esclarecer que a coerência suposta pela heterossexualidade é, na verdade, uma construção historicamente posta. Desse modo, discursos sobre a estabilidade, naturalidade ou coerência da cultura heterossexual são colocados em xeque para a teoria de Butler, pois se todo esse modo de viver, de se relacionar e de desejar é construído na finalidade da heterossexualidade, então deve poder ser desfeito ou refeito através dos sujeitos que a cultura nomeia incoerentes.

Finalmente, foi possível perceber como o processo da relação da subjetividade e da construção de uma consciência pode ser influenciada pela exterioridade e pelas normas da cultura em geral. Desse modo, se apresentou uma perspectiva interessante na leitura de Judith Butler sobre esses aspectos do sujeito, subjetividade e poder em uma relação com a teoria freudiana: a possibilidade de uma melancolia – criada pela estrutura binária do gênero na heterossexualidade – que se reverte para a subjetividade dos sujeitos em forma de resistência e de luta, como uma insatisfação psíquica e material dos sujeitos em perder a possibilidade daquele desejo ou afeto cuja heterossexualidade repudiou antes que se pudesse realizá-los. Retrabalhado por Butler, esse processo mostra como as estruturas de gênero e de sexualidade heterossexual impõe o discurso sobre uma coerência que é falsa e que só se sustenta na

proibição das formas desejantes incoerentes à heterossexualidade. A melancolia, portanto, nascida do repúdio ao desejo homossexual, se transforma em força de resistência e em uma busca por uma liberdade que é fundamentalmente *queer*. A melancolia parece ser a forma, ainda que surgida por meio do repúdio, de entender que o desejo, o afeto e o parentesco são formas fundamentais de constituir os sujeitos. Isso, por sua vez, não busca determinar os desejos, afetos ou relações *queer* como a mais nova hegemonia e regra cultural para sujeitar todos à não-heterossexualidade, antes, reafirma a fragilidade da cultura heterossexual e sua própria incoerência, ao passo que denota aos sujeitos e ao desejo não-heterossexualizado a possibilidade de criar novas formas de ser, de agir e de sentir no mundo, portanto, novas formas de viver.

REFERÊNCIAS

- ALCURE, Luís F. N. *O papel dos afetos na sustentação do poder*. 58 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Mestrado em Psicologia Clínica, São Paulo, 2020.
- BRASILIENSE, Danielle; POMBO, Mariana. *Melancolia de gênero e subversões drag: um ensaio sobre a série Pose a partir da teoria queer de Judith Butler*. REBEH - Revista Brasileira de Estudos da Homocultura, vol. 07, n. 22, p. 1-28, março, 2024.
<https://doi.org/10.29327/2410051.7.22-96>
- BUTLER, Judith. *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions*. The Journal of Philosophy Vol. 86, N. 11, p. 601-607, novembro, 1989.
<https://doi.org/10.5840/jphil198986117>
- BUTLER, Judith. *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* Cadernos Pagu, Campinas, n.21, p.219–260, 2003. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332003000200010>
- BUTLER, Judith. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. 1ª ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”*. Tradução Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. 1ª ed. São Paulo: N-1 edições / Crocodilo edições, 2020.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 21ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- BUTLER, Judith. *Sujeitos do desejo: reflexões hegelianas na França do século XX*. Tradução de Beatriz Zampieri. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2024.
- CHAVES, Ernani. *Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho*. Revista Filos., Aurora, Curitiba, v31, n.52, jan/abr., p. 257-277, 2019.
- CHAVES, Ernani. *A invenção do “casal”: subjetividade, verdade e sexualidade*. Revista Ideação, Feira de Santana, n.44, jul/dez., p. 48-62, 2021.
- CHAVES, Ernani; CHAGAS, Nilton. *Luto como categoria clínica, luto como categoria ético-política: desdobramentos butlerianos*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.9, n.2, ago., p. 151-174, 2021.
- COLLARES, R. L.; FRANÇA JUNIOR, L. C. de. *Escritas melancólicas de gênero em Judith Butler e Édouard Louis*. Passagens: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, v. 16, n. especial, p. 24-43, 2025.
- DELEUZE, Gilles. *Désir et plaisir*. Magazine Littéraire., n. 325, Paris, p. 57-65, 1994.
- DUARTE, André. *Rer Foucault à luz de Butler: repensar a Biopolítica e o Dispositivo da Sexualidade*. DoisPontos: Curitiba, São Carlos, vol. 14, n. 1, p. 253-264, abril, 2017.
<https://doi.org/10.5380/dp.v14i1.56552>
- ESPINOSA, Benedito de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 8ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984a.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984b.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder* In: Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Da amizade como modo de vida – In: Ditos e Escritos, Vol. VI. Repensar a política*. Tradução Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo. Poder e a Política da Identidade de 1984* In: *Ditos e Escritos, Vol. IX. genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France, 1980-1981*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (1900)*. Tradução Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia Das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia*. Tradução Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

GUATARRI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica – Cartografias do desejo*. 4ª Edição. – Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

MORAIS, L.C.C. *Afetividade enquanto performatividade: problematização conceitual e desafios para o reconhecimento de famílias do brasil*. Revista de Direito de Família e Sucessão, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p.46-60, 2015.

<https://doi.org/10.26668/IndexLawJournals/2526-0227/2015.v1i1.370>

MOREIRA, Geraldo E. *Por trás do monograma do movimento LGBTQIAPN+: vidas, representatividade e esclarecimentos*. Revista Temporis[ação], v. 22, n. 02, p. 20, 2022. <https://doi.org/10.31668/rta.v22i02.13262>

MOURINHO, Cristiane M.; SOUSA, Antônio A. P. de. *A genealogia do desejo na História da sexualidade de Michel Foucault*. Argumentos - Revista de Filosofia/UFC, Fortaleza, ano 17, n. 1, jan./jun., 2025.

- NOVAIS, Adauto. *O Desejo*. Organizador Adauto Novais. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.
- PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.
- PLATÃO, *O Banquete*; 1ª ed. Editora Virtual Books 2003, p. 60. Domínio Público. disponível em: <https://www.baixelivros.com.br/ciencias-humanas-e-sociais/filosofia/o-banquete-platao>, acesso em 20/05/2025.
- PLATÃO, *As Leis*; 1ª ed. 2004, p. 196. Domínio Público. Disponível em: <https://www.baixelivros.com.br/ciencias-humanas-e-sociais/filosofia/as-leis>, acesso em: 22/05/2025.
- QUINTELLA, João Paulo. *Afeto e derivações* 79 f., Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Artes. Programa de Pós-Graduação em Artes. Rio de Janeiro, 2014.
- SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. 4ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução e notas Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SCHNEIDER, David M. *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan: The University of Michigan Press, 1984. <https://doi.org/10.3998/mpub.7203>
- SILVEIRA, Ederson Luís da. *Édipo não é rei: Foucault, Butler e o sexo em discurso*. 120 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-Graduação em Linguística. Florianópolis, 2016.
- SIMANKE, Richard. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.
- TEMPLE, G. C. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas: Editora da UFRB, 2013.
- TEMPLE, G. C. *O desejo no pensamento de foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade*. Lampião – Revista de Filosofia (PPGFIL/UFAL), Maceió, p. 111-141, 2020.
- VEYNE, Paul. *La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain*. In: Annales. Economies, sociétés, civilisations. 33º année, n. 1, p. 35-63, 1978. <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293904>
- VILLELA, João Baptista. *Desbiologização da paternidade – Conferência de maio 1979*. Revista da Faculdade de Direito – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. v. 27. n. 21. p. 400-418, 2014.
- YONEZAWA, Fernando H. *Só a alegria produz conhecimento: corpo, afeto e aprendizagem ética na leitura deleuziana de Spinoza*. Revista Educação: teoria e prática. Rio Claro, v. 25, n. 48, p. 186-199, 2015. <https://doi.org/10.18675/1981-8106.vol25.n48.p186-199>