

BUTLER ENTRE NIETZSCHE E LÉVI-STRAUSS: APROXIMAÇÕES E ESTRANHAMENTOS

Resumo: O presente artigo investiga a filosofia de Butler no que concerne ao problema da performance e abandono das noções essencialistas e científicas de gênero e sexualidade, especialmente a partir de dois referências teóricas lá presentes: Nietzsche e Lévi-Strauss. Partir-se-á, então, das contribuições nietzschianas para se pensar a crise da metafísica (mais pontualmente com a noção de Verdade) e da discussão estruturalista lévi-straussiana, situando os mecanismos de análise do mito para a dissolução da essência do sujeito. Para a mediação de ambos os autores, Foucault aparecerá como o fio condutor de texto e dobradiça de articulação que abrirá caminho para uma leitura mais aprofundada de *Gender Trouble* (1996). Buscar-se-á, então, o deslocamento da inscrição da identidade como essência, para a sexualidade enquanto tecnologia de poder e narrativa, marcando, as aproximações e estranhamentos metodológicos e epistemológicos entre os autores supracitados.

Abstract: *This article investigates Butler's philosophy regarding the problem of performance and abandonment of essentialist and scientific notions of gender and sexuality, especially from two theoretical references present: Nietzsche and Lévi-Strauss. It will start, then, from the Nietzschean contributions to think about the crisis of metaphysics (more punctually with the notion of Truth), and from the Lévi-Straussian structuralist discussion, situating the mechanisms of analysis of the myth for the dissolution of the essence of the subject. For the mediation of both authors, Foucault will appear as the guiding thread of text and articulation hinge that will pave the way for a more profound reading of Gender Trouble (1996). We will seek, then, the displacement of the inscription of identity as essence, for sexuality as a technology of power and narrative, marking the methodological and epistemological approaches and strangeness among the aforementioned authors.*

INTRODUÇÃO

O objetivo desta investigação, será, se utilizando da arqueologia¹ e genealogia foucaultiana, mesclar duas linhas heterogêneas de análise, apostando que ambas se encontram, pelo menos de modo sorrateiro, no exercício filosófico de Butler. Desta forma, apresentando a história do abandono da metafísica a partir da leitura de Nietzsche², objetivo específico do primeiro bloco deste artigo, a análise estrutural dos mitos empreendida por Lévi-Strauss, objetivo específico do segundo bloco, e articulando ambas as partes pelo projeto pós-estrutural de Foucault, mostrar-se-á como as perspectivas supracitadas são fundamentais para que o passo teórico empreendido por Butler nos estudos *queer* fosse efetivado.

Em Nietzsche (GD/CI, IV), então, retomar-se-á o conceito de Verdade para que se possa apresentar, mesmo que de maneira introdutória, o cenário pós-metafísico em que a discursografia butleriana se encontrará. Assim, apresentar-se-á o que se chama de "história de um erro", isto é, como a realidade inteligível se manteve presente na história da filosofia até que foi abandonada – momento que efetivamente interessa a este artigo. Para sustentar tal interpretação de Nietzsche serão utilizados alguns comentadores, entre eles: Derrida (1996) e Giacóia Jr. (2000). Num segundo movimento, tão relevante quanto o primeiro para se compreender o pensamento de Butler, pôr-se-á em paralelo o pensamento de Lévi-Strauss (1973; 2008), em especial no que concerne à dissolução do sujeito presente na metodologia estrutural proposta por ele. Os principais comentadores para este momento secundário serão Lebrun (1993) e Werneck (2002).

Para se fazer a conexão entre Nietzsche e Lévi-Strauss, sendo a dobradiça e também fio condutor epistemológico desta investigação, apresentar-se-á de modo breve a arqueologia e a genealogia foucaultiana, em especial aquilo apresentado na *História da Sexualidade I* (1966) e *As Palavras e as Coisas* (1988). Correlacionado a morte de Deus e

a morte do Homem, Foucault abrirá caminho para que se compreenda de modo mais claro e distinto aquilo que se operará no interior da obra de Butler (1990) – como se chegou ao conceito de *performance* enquanto mecanismo para combate às noções de gênero e sexualidade enquanto essências, partindo agora da ideia de tecnologia de poder e narrativa). O aporte teórico que auxiliará na construção deste terceiro bloco se encontra no texto de Duque-Estrada (2004).

O que se sustenta, então, é que apesar de Butler se afastar do estruturalismo, em especial no que circunda o debate de gênero de Hérítier (1981; 1988; 1996), mediada por Foucault, ela continua se utilizando de uma série de pressupostos metodológicos de Lévi-Strauss – em especial daquilo que foi feito nas análises dos mitos. Nietzsche entra, do mesmo modo, suplantando teoricamente a morte da metafísica necessária para que Butler pudesse abandonar as teorias científicas de gênero e sexualidade.

NIETZSCHE E SUAS MARCAS: OUTRAS POSSIBILIDADES ANALÍTICAS

De início, torna-se necessário dizer que, para a esteira nietzscheana³, não mais importa *o que* é a coisa, tão somente, mas sim *quem* ela é. Para o pensamento contemporâneo é fundamental tomar a filosofia de Platão como modelo da metafísica, esta é a fundamentação de uma concepção dualista do universo, estabelecendo uma oposição de valores entre duas esferas distintas da realidade. A filosofia platônica opõe o domínio do ideal (inteligível e/ou verdadeiro, se preferir), o plano das essências, em que qualquer fenômeno constitui sua pura forma ou conceito; ao domínio das coisas. Tais formas puras, denominadas tecnicamente *Ideias* por Platão, teriam sua origem na ideia do Bem, que viria posteriormente se transformar na *Ideia* de Deus. Tais entidades são inacessíveis a nossos órgãos dos sentidos, são imutáveis uma vez que não estão submetidas às leis do espaço e do tempo. Por serem as responsáveis pela realidade de todo real, foram tradicionalmente

Gustavo Ruiz da Silva

Mestrando em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Graduado em Filosofia (Universidade de São Paulo) e em Ciências Sociais (PUC-SP). Membro do "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (CNPq), do "GT Ética e Filosofia Política" (ANPOF) e dos projetos "Imagem, Imaginação e Imagem de Si" (PUC-SP) e "Representações de árabes e africanos em fontes europeias, árabes e africanas" (USP).

Contato:

<gustavo.ruizdasilva@sciencespo.fr.>

Palavras-chave:

Nietzsche; Lévi-Strauss; Judith Butler; Metodologia; Epistemologia.

Keywords:

Nietzsche; Lévi-Strauss; Judith Butler; Methodology; Epistemology.

1 Acerca do método arqueológico de Foucault, ver: Da Silva (2021).

2 Para mais aprofundamento acerca da Filosofia de Nietzsche, tal como lido por este autor, conferir o trabalho prévio: Da Silva & Purves, 2021.

3 A esteira nietzscheana é referência à incorporação da filosofia de Nietzsche, na medida em que, como pronunciado por Zarathustra, devemos (nós, os que seríamos discípulos) seguir só, afastarmos-nos de nosso mestre. Nietzsche (ZA, Da virtude dádiosa, III) não deve, assim, tendo Zarathustra como seu porta voz, se tornar um paradigma.

denominadas realidade inteligível, em contraposição a uma segunda ordem de realidade, a realidade aparente ou sensível, que é aquela de que temos a experiência ordinária.

Em virtude de nossa alma racional, imortal, somos aparentados com as puras Ideias e participantes do mundo inteligível. Todo conhecimento verdadeiro (episteme, *ἐπιστήμη*) seria, pois, uma espécie de recordação do que outrora (antes de nosso corpo se tornar o cativo de nossa alma no mundo terrestre), um ser verdadeiro e no mundo das ideias, um espírito, ou razão pura, e um bem em si (um bem ou valor cuja vigência é universal e necessária), constituindo as referências metafísicas que dão sustentação tanto ao conhecimento científico quanto às ações morais do ser humano no mundo (GLA-CÓIA JR., 2000, p. 12).

Deste modo, como pode ser visto no aforismo que aqui se retoma (*Como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula. História de um erro*, capítulo 4 de *Crepúsculo do Ídolo*), Nietzsche vai descrever como se deu o desenvolvimento decadente das formas de verdade da metafísica nos diferentes cenários filosóficos que surgiram na cultura ocidental. Como apontado por Derrida, Nietzsche intitula este texto a uma narrativa que conta nada menos do que a história do “mundo verdadeiro”, uma narrativa de ficção que anuncia uma (a)fabulação: como uma fábula se (a)fabulou (DERRIDA, 1996, p. 7-39). Eis o primeiro cenário filosófico proposto por Nietzsche:

“O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, ele mesmo é este mundo. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “eu, Platão, sou a verdade”)” (NIETZSCHE, GD/CI, IV, 2006, p. 11).

Assim, o anúncio, para Nietzsche, da morte de Deus significa o fim do mundo, tal como a metafísica enunciava, na medida em que, para ele, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios de populares⁴. Por sua vez, o cristianismo constitui, para Nietzsche, a medula ética do mundo ocidental; é da seiva moral do cristianismo que se nutrem todas as esferas importantes de nossa cultura, desde a mais abstrata e rarefeita investigação das ciências formais até o plano material de organização da vida e do trabalho.

Para Nietzsche, a morte de Deus é uma expressão simbólica do desaparecimento do horizonte metafísico baseado na oposição entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal. Isso significa que não se pode mais sustentar a crença num conhecimento verdadeiro, que ultrapasse a particularidade de nossos afetos⁵. Todo conhecimento é inevitavelmente guiado por interesses e condicionamentos subjetivos sempre determinados por certa perspectiva culturalmente estabelecida.

Se, como resultado do desenvolvimento das ciências e do aprofundamento do esclarecimento, chegou-se à experiência da morte de Deus, então é lícito colocar também em questão o único

valor absoluto que ainda permanece reconhecido pela consciência científica contemporânea: o valor absoluto da verdade. Com a consolidação do cenário moderno, da era kantiana, não mais se pode chegar à ideia de Deus, de Verdade e de Universo, mas deve-se pelos postulados da *Crítica da Razão Prática* agir como se possível: expulsou-se o ideal cristão, mas sua sombra ainda se mantém presente.

A morte de Deus implica, portanto, a possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade. A Razão julgará a si própria, o homem deixará a periferia do pensamento e se tornará seu centro, fazendo com que a verdade apareça como um problema, implicando na problematização também pares conceituais como o Bem-Mal, Justo-Injusto, Pio-Ímpio, na medida em que Verdade, Beleza e Bondade sempre foram termos que mantiveram íntima correlação.

Nietzsche é o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em anunciar a aurora das condições históricas das quais emergiram nossos valores, pondo em dúvida a pretensa sacralidade de sua procedência. Se não é mais possível alcançar ou comprovar a Verdade, vivemos sem ela – a era do positivismo não mais tenta alcançar o Sol de Platão, fixa-se no mundo sensível e não direciona atenção ao inteligível. Somente o cognoscível deve ser foco de atenção; a Vontade de Verdade, que coloca o Homem como ordenador da ciência, torna pensável tudo aquilo que se é no mundo, pondo o próprio Homem no lugar de Deus ao ordenar o mundo extenso por sua própria imagem e semelhança, de modo, assim, racionalizável.

Mata-se a Ideia, mata-se Deus e mata-se a Verdade. Em outras palavras, não mais tentamos sair da caverna sentido luz solar das essências, expulsamos todo o erro platônico.

“O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma ideia que se tornou inútil, supérflua; conseqüentemente, uma ideia re-futada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres)” (NIETZSCHE, GD/CI, IV, 2006, p. 11).

Entretendo, como previsto por Platão, o Mundo Sensível é interdependente do Mundo Inteligível, opera-se o pensamento ocidental por seu paradigma de modelo-cópia, vivemos e fazemos no mundo real aquilo que existe independentemente e é buscado por nós no mundo das Ideias. Mata-se junto nosso mundo, mata-se junto o Mundo Sensível.

“Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente! (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA)” (NIETZSCHE, GD/CI, IV, 2006, p. 11).

O fundamento platônico está morto e nós o matamos, o processo sócio-histórico ocidental matou a Verdade que ele mesmo criou – termina-se o erro

4 Vale lembrar que, para o autor, o cristianismo se constituiu como um platonismo para o povo.

5 Para mais apontamento acerta da Filosofia de Nietzsche, tal como lido por este autor, conferir o trabalho prévio: Da Silva & Purves, 2021.

decadente, termina-se a grande transvaloração feita por Platão. Se o platonismo fundou o que compreendemos por verdade e todo nosso pensamento ocidental nisso se embasou, agora vivemos no (a) fundado – o platonismo funda todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido, não por uma relação extrínseca ao objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento. Se a Razão kantiana vai julgar a si mesma, a Verdade vai eliminar a si mesma, sofrerá com a lei que ela mesma criou: o retorno de si sobre si na leitura nietzscheana.

LÉVI-STRAUSS: A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO E SUA METODOLOGIA

Os fundadores da etnologia religiosa⁶ sempre estiveram muito ligados às questões psicológicas, contudo, por não serem propriamente psicólogos, logo tornaram-se desatualizados – a redução dos estudos psicológicos à sentimentos amorfos e inefáveis, próprio da fenomenologia religiosa, acabou por tornar esse método estéril e fastidioso: o abandono do interesse pelos fenômenos mentais em detrimentos da vida afetiva levou os etnólogos a crer que ideias claras e distintas pudessem surgir de sentimentos e emoções confusas, um erro que, para o autor, deve ser abandonado (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 221).

O que mais sofreu com o problema supracitado foram os estudos sobre os mitos⁷: velhas interpretações caóticas⁸ somente passaram a ganhar novas roupagens – nunca passaram de reducionismos a jogos gratuitos de especulações filosóficas, uma escolha entre banalidade e sofismo. Para a maior parte dos etnólogos, diz Lévi-Strauss, a mitologia sempre foi considerada um reflexo da estrutura social e suas relações: os mitos eram sempre vistos como explicações de fenômenos⁹ de difícil compreensão, mesmo que isso significasse um esforço enorme para se atingir o significado esperado pela hipótese – conclui-se que esse método levava os estudos em questão a constatações contraditórias.

Esta contradição que, para Lévi-Strauss (2008, p. 222), foi identificada pelos filósofos da linguagem, logo precisou ser abandonada: antes, ligavam-se grupos de sons a grupos de sentido, esforço inútil que foi resolvido ao perceber que a função significativa da língua não estabelecia uma função de identidade com o som em específico, mas sim como estes se relacionam entre si¹⁰. Tal problema metodológico da linguística pode, paralelamente, ser também observado nos estudos dos mitos – Lévi-Strauss se preocupou com tal questão para responder: como podem os mais distintos lugares do mundo possuírem mitos tão parecidos?

Para tal pergunta, o autor vai retomar o dito por Merleau-Ponty¹¹ (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.225) e trabalhar com uma estrutura tripartite do pensar sobre o fenômeno, isto é, caracterizá-los no âmbito da *fala* (a ser analisado enquanto tal), da *língua* (na qual é formulado) e da *linguística* (o caráter absoluto do mito que o distingue dos outros dois aspectos), isto é, o mito é percebido enquanto tal por sua substância se encontrar em sua história¹², é uma linguagem que trabalha em nível elevado, descolado do fundamento na qual rodou. Neste sentido, os

elementos (unidades constitutivas) dos mitos possuem significância quando entram em composição, quando se relacionam, pertencendo à uma ordem específica (mais complexa) da linguagem que deve ser buscada acima do nível ordinário da vida social.

Como dito por Lévi-Strauss (1964, p. 14): “tal como os ritos, os mitos são intermináveis”. Os mitos, em sua “mitosfera”, estão em plena mudança e desenvolvimento, um movimento que constantemente atualiza o ambiente mítico; eles se ordenam numa “história mítica” e finalmente mostram como base para conclusões racionalizantes¹³. Ao autonomizar o campo mítico da referência ao sujeito constituinte¹⁴, Lévi-Strauss abandona a necessidade de um princípio transcendental¹⁵, de forma que seu relacionismo dispensa a necessidade de um ponto fixo ou de uma referência absoluta em valores universais para pensar a historicidade dos mitos.

Acentua-se com isso o afastamento do mito daquele que o produziu, isto é, abandona-se o sujeito: “aceitamos, pois, a qualificação de esteta, por acreditarmos que a última finalidade das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (LÉVI-STRAUSS *apud*. WERNECK, 2002, p. 52). Desta maneira, foi Mauss, segundo Lévi-Strauss, quem liberou a ideia do social como sistema, liberando assim um novo tipo de compreensão da sociedade: “pela primeira vez na história do pensamento etnológico, um esforço foi feito para transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 33). A heterogeneidade se mostra como aparência: a realidade verdadeiramente real é sintética, homogênea, universal e geral. Para Lévi-Strauss, se não foi atingida a realidade mais profunda do objeto em questão, foi por falta de procedimentos científicos, ficando-se somente na superfície consciente: o mito e a troca não são formados por elementos dissociados aguardando uma síntese *a posteriori*, não são formulados no nível da consciência, eles são sintéticos *a priori*.

Em *O pensamento selvagem*, vê-se uma investigação sobre a constituição, a partir de formas lógicas do pensamento, do que Kant chama de “mundo natural” ou “experiência”, isolando-se o processo cognitivo de suas determinações particulares. Isto é, pouco importa que o selvagem não tenha consciência das leis *apriorísticas* que regem suas formas de saber, em especial aquelas que produzem os mitos¹⁶, ele procede à instituição de uma legalidade natural, numa atividade que se pode dizer ser inconsciente, no sentido kantiano de espontânea e lévi-straussiano de eficaz. Como dito por Lebrun (1993, p. 371), justamente numa passagem em que se trata das condições de possibilidade das regras que constituirão, numa etapa posterior, o conhecimento científico da natureza, a “harmonia de leis, delimitação de classes e formação de conceitos enraizam-se no mesmo *a priori*”, podendo-se dizer, do selvagem, assim como do homem civilizado, é que ele “vive num mundo em que existe sentido antes que existam objetos”.

Por isso, pode-se dizer, que a ciência de Lévi-Strauss é marcada pela imagem da dissolução, pois, se a estrutura é permanente, todo o resto se desvanece e se transforma: homens, mitos, tempos, cidades, sistemas de parentescos. Para compreender os mitos, é necessário, então, captá-los em seu mo-

6 Em suas palavras: Tylor, Frazer e Durkheim.

7 Lévi-Strauss abre uma exceção para G. Dumézil e H. Grégoire.

8 Nas palavras do autor: devaneios de consciência coletiva, divinização de personagens históricos etc.

9 Sejam eles cosmológicos, naturais, sociais ou psicológicos.

10 Este movimento pode ser visto na obra de Lévi-Strauss pela influência de F. Saussure e R. Jakobson.

11 Lévi-Strauss foi eleito, com apoio e influência de Merleau-Ponty, para a cadeira de Antropologia Social do *Collège de France*, em 1973.

12 O mito opera simultaneamente no presente, e passado e futuro, é supratemporal, sua estrutura permanente.

13 Lévi-Strauss retoma Kant ao pensar como se é possível conhecer e, em especial, quais são a categorias *a priori* de nosso pensamento. Vale lembrar que P. Ricoeur caracterizou a antropologia de Lévi-Strauss como um “*kantismo sem sujeito transcendental*”.

14 Pode-se ver em Kant que o sujeito é posto como algo constituído na particularidade do seu presente. O autor, buscando responder à questão “quem sou eu enquanto sujeito”, diz que este sofre uma inflexão histórica. Para tal, ver “O que é esclarecimento”, de 1784, onde torna-se possível uma gênese de um ou-

tro modo de pensar fora do paradigma cartesiano (o eu universal a-histórico). Isto é, o modo de pensar do alemão é justamente aquele que permite pensar o sujeito como sujeito historicamente constituído.

15 Pode-se ver na metodologia de Lévi-Strauss um abandono da intencionalidade dos sujeitos – considerados meros efeitos de superfície. Além disso, autonomizou-se o mito, separando-o e isolando-o do seu contexto. Com a possibilidade de afastar o mito do processo histórico, vemos a constituição de temporalidades que são irreduzíveis umas às outras. Trata-se de marcar uma temporalidade interna ao próprio mito, independente das determinações extra-mitológicas. É neste procedimento que se configura uma espécie de kantismo às avessas.

16 Mesmas leis que servem para a física, regendo a natureza, ou para a gramática, regendo a linguagem.

17 Retoma-se aqui a metáfora feita por Werneck (2002, p. 56) acerca do funcionamento dos mitos: eles operam como caleidoscópios.

18 Por Werneck (Ibid.) denominadas “contaminações semânticas”.

19 Cabe pensar os mitos como objetos que se relacionam entre si, como coisas que se ensimesmam, residindo em si uma plasticidade, isto é, por toda a América, uns mesmos mitos passam pelo

vimento, não importando a forma sob a qual eles se apresentam: estilhaçados, fragmentados ou versões mais acabadas, que jamais serão definitivas – o universo mítico apresentado está sempre em permanente mutação. A sua estrutura básica permanece, mas o conteúdo da célula variante já não é o mesmo. Do mesmo modo, quando um elemento se transforma, os outros se adaptam à mudança sofrida pelo primeiro e, por sua vez, também se modificam. Isto é, os mitos se modificam a si mesmos, sua mudança opera por contágio, uma influenciando a outra¹⁷.

O próprio Lévi-Strauss (2008, p. 19) reconhecendo a importância de Franz Boas, se referindo a essa busca de objetivos essenciais na etnografia dirá que “ninguém contribuiu mais do que Boas para denunciar essas contradições”, talvez por isso valha a pena retomar o dito pelo culturalista americano a fim de reafirmar o proposto acima: “Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos” (BOAS *apud*. LÉVI-STRAUSS, 2002, p. 237). Então, é a partir de fragmentos que Lévi-Strauss vai operar metodologicamente: como um demiurgo, ele organizará uma matéria pré-existente, reintegrando no mundo das ideias o que foi descolado da experiência sensível – o *bricoleur* elabora inventários, extraindo de suas interrogações um conhecimento desinteressado pelo mundo do nativo, já que a ordem do universo obedece à lógica do pensamento.

Conclui-se daí que, o mito, na produção lévi-straussiana, opera como fio condutor, onde, por meio de ampliações progressivas de seu campo de ação¹⁸, percorre todo o universo mítico, isto é, juntando-se os cacos e ruínas de sua matéria essencial, pode-se iniciar o trabalho analítico por qualquer ponto do mito de referência, mesmo que ele se alargue, se deforme-se ou se concentre. Tal como em *Como morrem os mitos* (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 310)¹⁹, eles podem sofrer deformações até perder sua nitidez, mas, de alguma forma, conservam sua substância mítica, já que, como dito, a mesma se encontra em sua história, que é alterada pela aplicação particular de suas leis próprias: essas transformações obedecem a um princípio de conservação da matéria mítica, em função da qual qualquer mito poderá sair de um outro mito.

BUTLER: A MORTE DAS IDENTIDADES

Pela marca de Nietzsche, na obra de Foucault, então, pode-se verificar que seus estudos compuseram um profícuo quadro em que o sexo pode ser desnaturalizado, passando a ser investigado como entidade discursivamente construída ao longo da história, mas em suas palavras: “Nietzsche encontrou de novo o ponto no qual Deus e o homem se pertencem um ao outro, no qual a morte do segundo é sinônimo da desaparecimento do primeiro e no qual a promessa do super-homem significa primeiro e antes de tudo a iminência da morte do homem” (FOUCAULT, 1996, p. 353). Deste modo, o “sentido” não era mais do um efeito da superfície²⁰, uma reverberação do que atravessa profundamente o “sistema”, este entendido como um conjunto de relações que se mantém e transforma independentemente das coisas que essas relações religam. Isto é, em sua análise arqueológica do mundo ocidental, o arqueólogo conceitua o que chama de *episteme*, circuns-

crevendo-se numa área estritamente acadêmica ao entrar em seu “campo”, enchendo-se, inclusive, com uma linguagem etnográfica. Por *episteme* Foucault entende um inconsciente de regras e leis em um sistema que agem e configuram a si mesmas num campo de experiência possível.

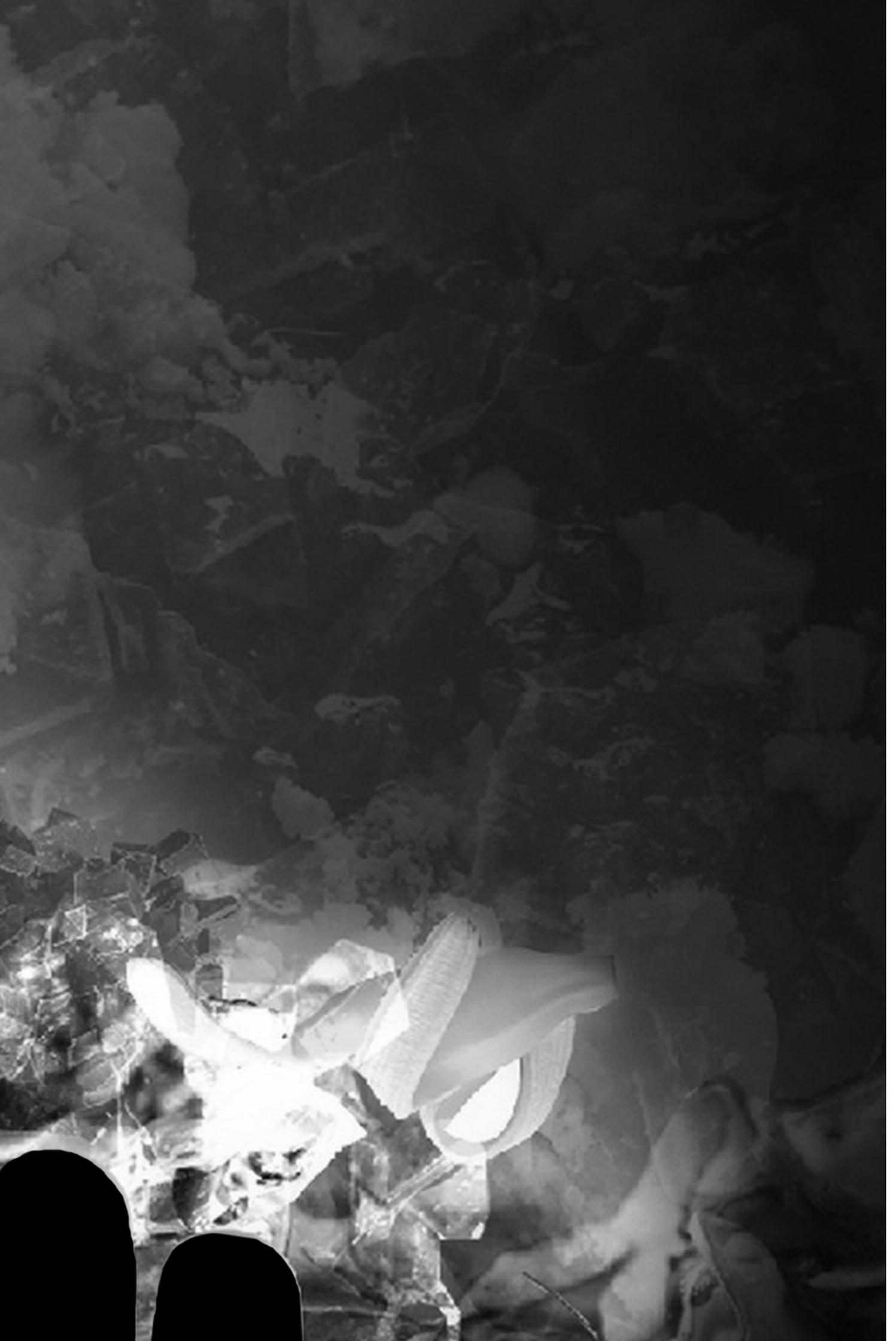
Ou seja, segundo os saberes – que não são outra coisa senão formações históricas constituídas por práticas formais de enunciados e visibilidades – o sujeito é visto como sujeitado à ordem do discurso. Já no campo das relações de forças, a sujeição se redobra, tendo em vista que o poder que atua por estímulo, incitando forças, extraindo dos corpos ações úteis para o funcionamento do campo social. A constituição de um sujeito, segundo Foucault, pressupõe, maneiras que devem ser entendidas como um conjunto de práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens fixam as regras de conduta, procurando igualmente “se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 1984, p. 15).

Deste modo, voltando ao início do texto, não basta dizer o que se é, dado que esta é uma categoria epistêmica de base platônica, mas sim se perguntar como se opera, quem se é, nesse caso, o regime discurso sob o qual vivemos. Qual a nervura que por trás da máscara ordena os poderes aqui envolvidos? Assim, para Foucault: a ficção, sendo o regime na qual a produção fabular é narrada, é “a nervura verbal do que não existe, tal como se é” (FOUCAULT, 2009, p. 69).

No mais, a partir da obra de Foucault, pode-se dizer também que vivemos em uma sociedade punitiva²¹, que desde o século XVII desenvolve métodos de poder para avassalar o homem, visando tornar seus corpos dóceis, obedientes e disciplinados, para que estes circulem somente numa rede de poder demarcada pelas próprias táticas do poder disciplinar. Em *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, vemos como a disciplina opera pelo dispositivo da sexualidade – o entrecruzamento entre o poder e os prazeres sexuais, a fim de administrar as afecções²² por técnicas do Estado. A monogamia heterossexual é, então, instituída como a norma em nossa sociedade moderna, criando um mal-estar entre o indivíduo e o Estado.

Decorre-se disto uma importante questão: a própria troca da *Ars erótica* (desenvolvida, por exemplo na Roma antiga, em que o próprio sexo se revela no prazer, segundo suas intensidades, qualidades etc.) pela *Scientia sexualis*, que, nas sociedades ocidentais modernas, restringindo quase todos os pontos da nossa vida, quer afirmar o direito do indivíduo de ser diferente, mas reforçando aquilo que o torna verdadeiramente igual (FOUCAULT, 1988, p. 57). A homossexualidade, na modernidade, passou a se apresentar como uma anormalidade que precisaria ser combatida²³, mas esta interferência do poder público no indivíduo modificaria sua imagem. A relação entre os súditos e o seu soberano está intrinsecamente relacionada a como este primeiro se dobra sobre si – a saber, trata-se aqui de “transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isso seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma ‘dobra’, segun-





do Foucault, uma relação de força consigo” (DELEUZE, 2000, pp. 123)²⁴.

Pode-se entender, deste modo, como e por que Butler abandona a chave identitária. Como feito por Foucault, o par gênero-sexualidade operará em Butler fora do discurso biologizante, fora daquilo que garante um sentido determinado aos polos citados, da sua substancialização, que garante algo de mesmo aos entes em particular. Irrompe-se, então, a resignificação do termo *queer*: o termo construiu-se como a ferramenta para uma problematização construtivista de qualquer termo alegadamente universal. Ao mesmo tempo, o *queer* apresentou-se como uma nova possibilidade nomenclatural, uma nova significação, todavia sem pretensões de representar qualquer essência dos que o reivindicam. O *queer*, portanto, recusa a definição e a estabilidade, é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação. Recusando-se a aceitar a existência do sujeito (seja ele feminino, gays e/ou lésbicos) como pressuposto, a teoria *queer* pretende realizar a desconstrução dessa categoria, defendendo a instabilidade e a indeterminação de todas as identidades sexuadas e genericadas. Opera-se com o *queer* do mesmo modo que se operou com os mitos ou com a *episteme*. Decorrente-se disso, surge a necessidade de algo que operacionalize todo esse sistema de transformações em algo que se mostre fora das análises tautegógicas, que desça deste descolamento das pessoas reais; surge a ideia de *performance*.

Em *Gender Trouble: feminism and the subversion of Identity* (1990)²⁵, o termo *performance* se apresenta como o tema central na caracterização de significação de prática que é construída no e pelo discurso, com um sujeito sempre em um processo de construção pelos discursos que executa. Tira-se disso que Butler, seguindo o processo supracitado, quer, tal como Nietzsche, combater a chamada metafísica da substância, dizendo que corpo e sexo não são nem auto-evidentes, nem diretamente relacionados com a ideia de gênero²⁶. Pensando na *performatividade*, o gênero se mostra como um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido, onde a “identidade” é constituída pelas próprias expressões que supostamente são seus resultados.

Performatividade não é um “ato” singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e, na medida em que adquire um status de ato no presente, esconde ou dissimula as convenções das quais é uma repetição (BUTLER, 1993, p.12). Baseando-se na apropriação feita por Derrida da teoria dos atos de fala, Butler considera a *performatividade* como uma reencenação, como uma iteração que no processo de enunciação também transforma o que enuncia ou itera. não é um ‘ato’ singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou de um conjunto. A *performatividade* é um ato que faz surgir o que nomeia e constitui-se na e pela linguagem.

Apropriando-se do modelo foucaultiano de *inscrição*, Butler estabelece toda identidade de gênero como uma forma de simulacro produzida nas relações de poder. A lei é incorporada e, como consequência, são produzidos corpos que significam essa lei sobre o corpo e através do corpo. Logo, os gêneros são apenas efeitos de verdade. Nesse sentido, a

autora vai buscar fazer uma genealogia da ontologia do gênero no sentido foucaultiano do termo, retirando as máscaras que se apresentam nesse cenário filosófico ocidental, escavando sob os próprios pés a fim de buscar onde verdade nenhuma se manteve resguardada.

O que se mostra com isso é a opção teórica da autora de usar a noção nietzscheana de poder, algo múltiplo, proliferativo e potencialmente subversivo a si mesmo. Entendido dessa maneira, o gênero é um projeto tácito para renovar a história cultural do indivíduo segundo seus próprios termos; uma tarefa na qual ele está empenhado desde sempre. Porém, sempre com as limitações impostas pelos dispositivos discursivos de poder, uma vez que esta filósofa postula que não há posição de liberdade para além do discurso – as possibilidades de resistência estão dispostas, assim, dentro das próprias relações de poder.

Vê-se o reflexo desta ideia na obra de Butler quando a mesma vai colocar, por exemplo, a *Drag Queen* como aquela com potencial de desestabilizar as estruturas, rompendo com as genericificações estabelecidas, com os padrões enunciados, com as práticas que se cristalizaram e se transformaram em normas – elas expõem publicamente a possibilidade de dissonância entre sexo, sexualidade e gênero, revelando que a fundamentação das identidades na natureza humana é uma ficção. Desmascarada essa farsa, é possível questionar a regra disciplinar hegemônica que sustenta a heteronormatividade.

Desta maneira, com o passar do tempo, normalizaram-se determinadas práticas sexuais, forçaram-se repetidas enunciações que criam o que entendemos por sexualidade, biologizou-se o que entendemos por corpo e criou-se o que entendemos por sexo, e por consequência gênero. Diversas pressões levou o mundo a ser genericado em dois grandes grupos baseados em características biológicas, assim como a normalização das diversas práticas sexuais na estratificação de apenas uma: a heterossexualidade.

Aqui, avançando no pensamento de Butler, vale ressaltar a ideia de *différance* apresentada por Derrida. Uma definição relativamente simples explica *différance* primeiro pelo que ela não é: “não é nenhuma diferença particular ou qualquer tipo privilegiado de diferença, mas sim uma diferencialidade primeira em função da qual tudo o que se dá só se dá, necessariamente, em um regime de diferenças (e, portanto, de relação com a alteridade)” (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 33). Em outras palavras, como apontado por Nietzsche, nada é em si mesmo, tudo só existe em um processo de diferenciação²⁷. Butler diz que não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, e que a identidade é performativamente constituída. Assim, a identidade não é algo, mas é efeito que se manifesta em um regime de diferenças, num jogo de referências. Para Derrida, por exemplo, no signo não há significado por trás do significante, o sentido é efeito constituído por uma cadeia de significantes. Isto é, na linguagem só existem significantes, que se expressam em uma relação de remetimentos. Em relação à *différance*:

A ruptura pós-estruturalista com Saussure e com as estruturas identitárias de troca

mesmo sistema de transformação, em que cada variante desse pode se transformar, ampliar ou inverter.

20 Como dito por Lebrun (1998, p.119): “não existem fundamentos firmes. Aí está o perigo”.

21 Uma sociedade, nas palavras de Deleuze (1992, p. 219-226), atualmente do controle.

22 Uso, seguindo a linha de Deleuze, conscientemente, um vocabulário espinosano, mesmo que o mesmo seja rejeitado por Foucault.

23 Uma marca disso pode ser vista na fervorosa defesa à posição Lévi-straussiana que foi feita por Françoise Héritier. Para sua oposição mais veemente, ver Entretien (1988), onde ela nota que “nenhuma sociedade admite o parentesco homossexual”. Ver também: *Masculin/Féminin: La pensée de la différence* (1996) e *L'Exercice de la parenté* (1981).

24 Portanto, o subjetivo não é apenas o de “dentro”, tampouco é mero receptáculo do lado de “fora”; é também uma dobra do lado de fora (força, como diria Gilles Deleuze) para se constituir um dentro. Não é um dentro autônomo, muito menos simples receptor dos mecanismos de controle, mas sim, uma construção, um processo intenso de produção dessa individualidade nascido entre os poderes e os saberes para se tornar uma relação consigo (*self*). Processo esse heterogêneo no espaço e

no tempo da produção dessa subjetividade.

25 A posição de Butler na história do pensamento dos estudos de gênero já foi mais bem descrito em: Da Silva & Purves, 2020.

26 A primeira objeção forte de Butler a Beauvoir é que, caso se aplique consistentemente a distinção sexo/gênero, a explicação beaivoiriana não permite ver com clareza se um sexo dado se torna necessariamente um gênero determinado. Isto é, se "mulher" é uma interpretação cultural de "fêmea", então, poder-se-ia concluir que não é qualquer corpo que é arbitrariamente o locus do gênero "mulher", mas sim um corpo previamente definido (BUTLER, 1990, p. 37).

27 Como apontado por Giannotti (2012, p. 135), "cada interpretação é uma forma de nomear, e, no fundo, diz Nietzsche, não existem coisas, mas apenas interpretações. Daí seu perspectivismo, a necessidade de sempre nomear o devir levando em conta pontos de vista diferentes, para que ele não perca seu próprio caráter móvel".

28 Ver: LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 154-155.

29 D. Schneider pode ser visto como o último dos antropólogos do parentesco, isto é, em sua obra, ele desmontou toda a ideia de possibilidade de existência de um parentesco que operasse fora do mundo das representações do próprio antropólogo. Para mais, ver: SCHNEIDER, 1984.

*encontradas em Lévi-Strauss refuta as afirmações de totalidade e universalidade, bem como a presunção de oposições estruturais binárias a operarem implicitamente no sentido de subjugar a ambiguidade e a abertura insistente da significação linguística e cultural. Como resultado, a discrepância entre significante e significado torna-se a *différance* operativa e ilimitada da linguagem, transformando toda a referência em deslocamento potencialmente ilimitado (BUTLER, 2003a, p. 70).*

Deste modo, Butler vai dizer que o raciocínio estruturalista (em especial o de *Les structures élémentaires de la parenté*, de 1949) postula uma exogamia compulsória, articulada através da heterossexualidade compulsória. O que se quer mostrar com isso é que Butler vai julgar, as visões lévi-straussianas promulgadas no final dos anos 40 como ultrapassadas, dado que o próprio Lévi-Strauss já não as considera da mesma forma. Ele apontou sua própria contribuição ao debate, deixando claro que seus pontos de vista de mais de 50 anos atrás não coincidem com suas posições atuais, sugerindo que a teoria da troca não precisa estar vinculada às diferenças sexuais, mas deve ter sempre uma expressão formal e específica (BUTLER, 2003b, pp. 219-260)²⁸.

Para Lévi-Strauss, o drama edipiano consiste numa proibição que age no início da linguagem, uma proibição que funciona todo o tempo para facilitar a transição da natureza à cultura de todos os sujeitos emergentes. Contudo, existem muitas razões para rejeitar essa transcrição do complexo de Édipo como condição da linguagem e da inteligibilidade cultural, isto é, para se criticar as conceituações lévi-straussianas acerca do parentesco, a tarefa seria considerar a sugestão de David Schneider²⁹ segundo a qual o parentesco é um tipo de construção, um tipo que não reflete uma estrutura anterior, mas que só pode ser compreendida como uma prática efetivada. Na ideia de Butler, isso seria necessário para que consigamos nos apartar de uma ideia de estrutura hipostasiada, em que as relações se escondem atrás de diversos arranjos sociais, nos permitindo considerar como os modos de construção padronizados e performáticos põem as categorias de parentesco em operação, em que se tornam os meios pelos quais sofrem transformação e deslocamento. Butler, então abandona o estruturalismo do parentesco³⁰, mas não o método utilizado pela corrente antropológica em sua análise dos mitos, tal como supracitado.

Cabe agora pensar, após Nietzsche, como é possível operar no mundo real quando, em um embate contra toda e qualquer substancialização, tomamos distância do próprio mundo a fim de conseguirmos, por um muito bem-acabado processo metodológico, destruir a metafísica para que consigamos somente trabalhar no campo das relações dos entes do mundo? Isto é, dado que não mais temos onde assegurar uma unidade aos dissonantes, como podemos, fora da esfera criada para análise, promover transformação neste mundo?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões sobre gênero e sexualidade, quando pensadas na história da filosofia, se mostram em diversas possibilidades, variando entre momentos de se pensar mais ou menos em categorias abstratas ou objetos concretos; e é neste aspecto que este artigo se insere.

A filosofia do martelo de Nietzsche foi fundamental para se perceber que luvas devem ser postar para se ler Platão, no sentido de abandonar os dogmas filosóficos que privilegiavam o mundo das ideias em detrimento do mundo concreto. A distinção feita pelo filósofo grego entre forma e essência, em que podemos observar os baixos começos da metafísica, foi o material para a fé cristã ocidental, seja ela eclesial ou laica. Com o anúncio da morte de Deus, cabe voltar à filosofia para questões que não sejam uma pura ode a metafísica, mas que constituam uma contribuição teórica significativa para o nosso tempo.

Em Lévi-Strauss, o encontro de várias partes, fragmentos, estilhaços em um *bricoleur* nos indica que já não é mais possível pensar a filosofia por categorias transcendentais. Embora o universalismo não tenha deixado de pensar um psicologismo universal do gênero humano, o mito já era um indicativo de que se podia elaborar um pensamento a partir de uma realidade concreta que não fosse refém de um princípio de Verdade, neste sentido, viu-se em Lévi-Strauss um Kant, mas sem o sujeito transcendental, onde, em sua primeira fase, o universalismo é renegado por Foucault e Butler, mas acerca dos mitos, ainda se é possível ver como operar em busca de distância e aspecto para se constituir uma procedência.

Posto que Foucault tem uma filosofia voltada ao saber, para como se constituem os discursos e as formas mentais de se produzirem os saberes – afasta-se o discurso produzido daquele que o produziu a fim de analisá-lo de modo tautológico em suas transmutações constantes, em seus contágios, proliferação e interdependências, mas de forma independente do corpo social naquela rodou. Pode-se ver também, no eixo poder, uma filosofia voltada ao corpo: a sexualidade aparece como objeto da política, na medida em que, a partir das tecnologias de poder provenientes da arte de governar, volta-se ao corpo e a proibição do prazer como incidência de poder disciplinar. O conceito de biopolítica dispõe da importância fundamental do controle da sexualidade para a incidência de poder e a extração de docilidade política e utilidade econômica.

Por fim, destaca-se a importância de Butler e do conceito de *queer* como a resistência às formas de normalização, e, conseqüentemente, às incidências de poder normalizador. Por fim, situa-se também que não se trata de uma questão de identidade (que jamais deixou de ser uma abstração metafísica), onde esta se mostra como uma forma de estabelecimento de normalização, a partir do momento que ela inscreve a sexualidade como tecnologia de poder.

Neste sentido, pode-se dizer, fazendo um retorno à história da epistemologia presente em Butler, que a autora findou os movimentos identitários, ela demonstrou como as lutas por igualdade e re-

conhecimento até então travadas, no fundo, ainda tinham, de algum modo, resquícios de substancializações, essências em entes do mundo sensível que deveriam ser destruídas para que pudéssemos operar fora daquele esquema descrito por Platão e, conseqüentemente, fora das normatizações que foram asseguradas por essa lógica de saber. É nesta batalha contra os essencialismos que Butler sai da esteira tradicional das lutas baseadas em identida-

des (organizadas por marcadores sociais baseados em características biológicas), para adentrar num pós-estruturalismo que propõe a *pós-identidade*. Uma metodologia que, mesclando Nietzsche e Lévi-Strauss a partir de Foucault, permite abandonar as formas cientificizantes de discurso, isto é, abdicar tudo aquilo que garante um falso gregarismo e igualdade entre mais dissonantes entes e fenômenos.

30 Pode-se ver aqui que Butler se afasta, especificamente, do Lévi-Strauss das Estruturas elementares, não do último Lévi-Strauss, que ela inclusive faz questão de lembrar ter mudado de ideia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge, _____ (2003a), *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003a.

_____. (2003b), "O parentesco é sempre tido como heterossexual?". *Cadernos Pagu*. V. 21.

DA SILVA, Gustavo Ruiz. (2021), "FOUCAULT E BORGES da Literatura ao Método Arqueológico." *Communitas*, 9,5: 379-392.

_____; PURVES; Ian Alankule. (2020), "APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS DAS GRAFIAS CENTRAIS DO DEBATE DE GÊNERO." *Occursus* 5,2: 59-76.

_____. (2021), "Os sons e a embriaguez na tragédia segundo Nietzsche." *Humanidades em Diálogo*, 1,10: 86-99.

DELEUZE, G. (2000), "Michel Foucault". In: _____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 103-147.

DERRIDA, J. (1996), "História da Mentira, prolegômenos". *Estudos Avançados*. V. 10, n. 27.

DUQUE-ESTRADA, P. C. (2004), "Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução". In: _____. (Org.). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Edições Loyola, p. 33- 64.

ESPINOSA, B. (2008), *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.

FOUCAULT, M. (1966), *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.

_____. (1969), *L'archéologie Du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. (1985), *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 5 a ed. Rio de Janeiro, Graal.

_____. (1988), *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (2001), *Dits et écrits. Vol. II: 1976-1988*. Paris: Gallimard.

_____. (2009), *Dits e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. M. B. Motta (Org.). Trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

GIACOIA JR, O. (2000), *Nietzsche*. Col. Folha explica. São Paulo: publifolha.

GIANNOTTI, J. A. (2012), "Lebrun, o único em suas propriedades". *Novos Estudos*, v. 92.

HÉRITIER, F. (1988), "Aucune société n'admet de parenté homosexuelle. Interview". In : M. GÓMEZ (Org.). *La Croix*, v. 16.

_____. (1981), *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard.

_____. (1996), *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.

LEBRUN, G. (1988), *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1993), *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

LÉVI-STRAUSS, C. (2008), *Antropologia Estrutural*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, Rio de Janeiro: Cosac Naify.

_____. (1973), "Comment meurent les mythes". In: _____. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris : Plon.

_____. (2000) "Postface". In : _____. *L'Homme : Special issue on "Question de parenté"*. Paris: Plon, p. 154-155

NIETZSCHE, F. (2011), *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2006), *Crepúsculo dos Ídolos, ou como filosofar com o martelo*. Sabotagem Contracultura. Disponível em: <https://veel.files.wordpress.com/2010/02/crepusculo-dos-idolos.pdf>.

SCHNEIDER, D. (1984), *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan.

WERNECK, M. (2002), "Claude Lévi-Strauss e as anamorfozes do mito". *Revista Margem*. São Paulo, nº 16, p. 51-63.

RECEBIDO em 11 de maio de 2020.
APROVADO em 31 de agosto de 2020.