



**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**DOUTORADO EM FILOSOFIA**  
**LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA SOCIAL, POLÍTICA E DO**  
**DIREITO**

**ALINE KAREN CRISTINA CANELLA**

**PROBLEMATIZANDO OS *PROBLEMAS DE GÊNERO*: UMA ANÁLISE**  
**A PARTIR DE BUTLER, OYEWÙMÍ E PRECIADO**

**CAXIAS DO SUL**

**2026**

**ALINE KAREN CRISTINA CANELLA**

**PROBLEMATIZANDO OS *PROBLEMAS DE GÊNERO*: UMA ANÁLISE  
A PARTIR DE BUTLER, OYEWÙMÍ E PRECIADO<sup>1</sup>**

Tese de doutorado apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. André Brayner de Farias

**CAXIAS DO SUL**

**2026**

---

<sup>1</sup>O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

C221p Canella, Aline Karen Cristina

Problematizando os problemas de gênero [recurso eletrônico] : uma análise a partir de Butler, Oyewùmí e Preciado / Aline Karen Cristina Canella. – 2026.

Dados eletrônicos.

Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.

Orientação: André Brayner Farias.

Modo de acesso: World Wide Web

Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>

1. Identidade de gênero - Aspectos sociais. 2. Teoria Queer. 3. Performativo (Filosofia). 4. Sexismo. 5. Biopolítica. 6. Filosofia - Aspectos sociais. I. Farias, André Brayner, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 316.346.2:141.72

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)  
Márcia Servi Gonçalves - CRB 10/1500

**“PROBLEMATIZANDO OS PROBLEMAS DE GÊNERO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE BUTLER, OYEWÙMÍ E PRECIADO ”**

**Aline Karen Cristina Canella**

Tese de Doutorado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutora em Filosofia Prática. Linha de Pesquisa: Filosofia Social, Política e do Direito.

Caxias do Sul, 30 de março de 2026.

**Banca Examinadora:**

Dr. André Brayner de Farias (Presidente)  
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Aline Passuelo  
Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***

Dr. Alexandre Cortez Fernandes  
Universidade de Caxias do Sul

***Participação por videoconferência***

Dra. Kelly Janaína Souza da Silva  
Universidade Estadual Paulista  
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

***Participação por videoconferência***

Dra. Renata Guadagnin  
Centro Universitário UNIFACVEST  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

***Participação por videoconferência***

Dra. Aline Matos da Rocha  
Universidade de Brasília

**CAMPUS-SEDE**

## AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares e amigos, expresso minha gratidão mais profunda. Obrigada por compreenderem as minhas ausências e o silêncio necessário para que esta pesquisa ganhasse corpo. Mais do que isso, obrigada pela paciência generosa em me ouvir falar, por vezes incansavelmente, sobre cada nova descoberta e angústia teórica. Este trabalho também é fruto do suporte e do afeto de vocês.

Em memória de Carlota, minha avó, e mestre na arte de viver, cuidar e amar. Sua sabedoria, vasta como o tempo, não precisou de diplomas para se fazer entender; ela se manifestava na palavra dita, no gesto de cuidado e na renúncia que permitiu a prosperidade dos seus. A ela, que foi o alicerce invisível desta jornada acadêmica, meu eterno reconhecimento. Por ter se ajoelhado em meu batizado e rezado, mesmo depois que todos levantaram, para que eu tivesse inteligência, fosse carinhosa, dedicada, trabalhadora e amorosa. Que estas páginas honrem a história de quem, mesmo partindo, continua a viver na memória e no afeto daqueles que teve o dom de amar profundamente.

Expresso meu carinho e reconhecimento aos colegas nesta jornada, Mariana Rocha Bernardi e Ismail Fagundes. A vocês, agradeço pelas valiosas trocas de vida e de pensamento que marcaram estes anos. Nossos diálogos, por vezes peripatéticos, mas na maior parte partilhados em forma de café da tarde, foram essenciais nessa jornada, não só acadêmica, como de vida. É um privilégio ter percorrido este caminho ao lado de amigos tão brilhantes.

Ao meu moço, pelo cuidado e pelo apoio que sustentaram meus passos nesta reta final. Por se importar e ser o abrigo. *“I'd never dreamed that I'd meet somebody like you”* Obrigada por estar ♥

Minha gratidão ao Prof. Dr. André Brayner de Farias, cuja orientação foi peça-chave para o desenvolvimento desta tese. Agradeço por compartilhar seu conhecimento, pela confiança depositada em meu percurso acadêmico, e pelo suporte, dado com tanta humanidade, respeito e carinho. O admiro demais, enquanto professor, enquanto ser humano.

Agradeço também ao corpo docente de Filosofia da UCS pela excelência no ensino e pela contribuição direta na minha trajetória acadêmica. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, agradeço o fomento à pesquisa através das bolsas concedidas nos níveis de mestrado e doutorado, essenciais para a concretização desta tese.

Por fim, agradeço aos olhares tortos, ao deslocamento constante e a toda a minha vivência como pessoa autista. Habitar o espectro, sendo uma estranha em meu próprio meio,

não foi apenas um desafio, mas o parâmetro cognitivo e existencial que me permitiu enxergar frestas onde outros viam paredes. É a partir desse lugar de “fora-dentro” que este trabalho se sustenta.

E finalmente, dedico um agradecimento especial àqueles que rotularam o tema desta pesquisa como uma “moda passageira” ou uma mera “questão cartorária” (bastaria, ao nascer, registrar a criança como homem ou mulher), e também àqueles que sentenciaram cedo demais de que o debate careceria de fundamento filosófico. A descrença de vocês não foi um obstáculo, mas combustível para provar o contrário. Pois bem, aqui apresento a “última moda”: uma tese de doutorado fundamentada, rigorosa e necessária. Se a desconstrução das normas é passageira, sigo vestindo-a com orgulho, enquanto entrego estas páginas como prova de que a filosofia acontece, justamente, onde vocês não conseguiram olhar.

*Quando eu nasci  
Ninguém disse nada  
Tomei muitas palmadas  
E vi algumas mentiras  
Um anjo torto até me esnobava  
Atravessava a calçada  
Pedia a mão  
Me cuspia  
E eu só estava querendo me apaixonar  
Fiquei rebelde com causa  
Pisei no chão como mártir  
E comecei a gritar  
Multidões de gargalhadas  
Enfrentei uma corrente de raiva  
Desnudei minhas canções com a carne dos meus versos  
E beijei todas as bocas e mãos que pensaram um dia me abandonar*

***Carne dos Meus Versos***

***As Baías (2019)***

## Resumo

A presente tese investiga o gênero e a binaridade sexual no pensamento ocidental, estabelecendo um diálogo crítico entre a teoria da performatividade de Judith Butler, a crítica ao colonialismo biológico de Oyèrónké Oyěwùmí e a análise de paradigmas psicanalíticos em Paul B. Preciado. A investigação adota uma metodologia teórica e bibliográfica, com abordagem qualitativa. A análise transdisciplinar articula aspectos da filosofia pós-estruturalista, estudos decoloniais e teoria *queer*. O trabalho parte da seguinte pergunta: diante das transformações sociais, culturais e científicas da contemporaneidade, de que maneira a articulação entre a performatividade de Judith Butler, a crítica ao somatocentrismo colonial de Oyèrónké Oyěwùmí e a desconstrução dos paradigmas psicanalíticos operada por Paul B. Preciado permite compreender o gênero como um dispositivo de poder e subjetivação? A pesquisa justifica-se pela urgência em enfrentar os determinismos biológicos que sustentam desigualdades e violências contra corpos que divergem da norma cis-heteronormativa, contribuindo para a desconstrução de estruturas coloniais que ainda regem a subjetividade contemporânea. Conclui-se que gênero é um produto de práticas performativas reiteradas e dispositivos de poder médicos, jurídicos e políticos. Enquanto Butler revela a fragilidade da identidade substancial e Oyěwùmí demonstra que o gênero como conhecemos na atualidade é uma imposição colonial eurocêntrica, Preciado aponta para a necessidade de uma abordagem ao gênero que ultrapasse o binarismo. Em última análise, a tese reafirma a importância de uma práxis filosófica voltada para a autonomia dos corpos frente aos processos de normalização e regulação social.

**Palavras-chave:** Gênero; Performatividade; Colonialidade; Biopolítica; Judith Butler; Oyèrónké Oyěwùmí; Paul B. Preciado.

## Abstract

This thesis investigates gender and sexual binarity in Western thought, establishing a critical dialogue between Judith Butler's theory of performativity, Oyèrónké Oyěwùmí's critique of biological colonialism, and Paul B. Preciado's analysis of psychoanalytic paradigms. The research adopts a theoretical and bibliographic methodology with a qualitative approach. The transdisciplinary analysis articulates elements of post-structuralist philosophy, decolonial studies, and queer theory. The work is guided by the following question: in the face of contemporary social, cultural, and scientific transformations, how does the articulation between Judith Butler's performativity, Oyèrónké Oyěwùmí's critique of colonial somatocentrism, and Paul B. Preciado's deconstruction of psychoanalytic paradigms allow for an understanding of gender as a device of power and subjectivation? This research is justified by the urgency of confronting biological determinisms that sustain inequalities and violence against bodies that diverge from the cis-heteronormative norm, contributing to the deconstruction of colonial structures that still govern contemporary subjectivity. It concludes that gender is a product of repeated performative practices and medical, legal, and political power apparatuses. While Butler reveals the fragility of substantial identity and Oyěwùmí demonstrates that gender as we know it today is a Eurocentric colonial imposition, Preciado points to the need for an approach to gender that moves beyond binarism. Ultimately, the thesis reaffirms the importance of a philosophical praxis aimed at the autonomy of bodies in the face of normalization and social regulation processes.

**Keywords:** Gender; Performativity; Coloniality; Biopolitics; Judith Butler; Oyèrónké Oyěwùmí; Paul B. Preciado.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>FIGURAS</b>		
Figura 1	Bloco de carnaval As Marrequinhas de 1913. Rio de Janeiro. Fotografia de Augusto Malta, Acervo IMS.	<b>p.31</b>
Figura 2	Artistas apresentados no documentário de Jennie Livingston de 1990, <i>Paris Is Burning</i> . Acervo de Off White Productions. The Kobal Collection.	<b>p.44</b>
Figura 3	Representação da percepção ocidental versus espectro real de gênero. Fonte: Elaboração própria.	<b>p.53</b>
Figura 4	Representação do corpo físico e social na Iorubalândia X Ocidente. Fonte: Elaboração própria.	<b>p.97</b>

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
2.1 PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO.....	27
2.2 CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE – SUJEITO MULHER.....	34
2.3 CORPOS COMO RESULTADOS DA PERFORMATIVIDADE.....	42
2.4 NORMAS DE GÊNERO E REGULAÇÃO SOCIAL.....	46
2.5 SUBVERSÃO E RESISTÊNCIA.....	54
2.6 PODER E GÊNERO ENQUANTO PRODUTO HISTÓRICO.....	62
2.7 IDEOLOGIA DE GÊNERO.....	70
3 A PROBLEMÁTICA DO GÊNERO POR OYÈRÓNKĚ OYĔWÙMÍ.....	76
3.1 CONTEXTO HISTÓRICO E INTELLECTUAL.....	79
3.2 OYĔWÙMÍ E A MULHER INVENTADA.....	86
3.3 CRÍTICA À UNIVERSALIDADE DO GÊNERO.....	93
3.4 A PERCEPÇÃO AFRICANA DE MUNDO E O GÊNERO.....	101
3.5 GÊNERO, COLONIALISMO E A “MULHER UNIVERSAL”.....	109
3.6 REFLEXÕES SOBRE POLÍTICA IDENTITÁRIA E A QUESTÃO DA RAÇA.....	130
4. ENTENDER O GÊNERO NA ATUALIDADE: DIÁLOGOS A PARTIR DE PAUL B. PRECIADO.....	142
4.1 A DIFERENÇA SEXUAL EM PAUL B. PRECIADO E A CRÍTICA DOS PARADIGMAS.....	145
4.2 ASPECTOS BIOLÓGICOS PRÁTICOS – CROMOSSOMOS, HORMÔNIOS E ÓRGÃOS SEXUAIS.....	163
4.3 PSIQUE: EVOLUÇÃO E EXPRESSÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO.....	176
CONCLUSÕES.....	188

## INTRODUÇÃO

Ao longo das últimas décadas, o termo “gênero” passou a ocupar um lugar central em disputas culturais, políticas e epistemológicas em diferentes partes do mundo. Longe de ser apenas uma categoria analítica das ciências humanas e sociais, tampouco se tratando de uma categoria biológica, o gênero tornou-se um campo de batalha simbólico, alvo de intensas resistências por parte de movimentos conservadores, religiosos e autoritários.

A transformação da noção de gênero em “ideologia de gênero” (expressão propositalmente distorcida por categorias políticas conservadoras<sup>2</sup> para desacreditar os estudos feministas e *queer*) revela não apenas uma reação à ampliação de direitos, mas uma recusa ativa à crítica das estruturas normativas que sustentam as desigualdades de poder. Diante desse cenário de disputa, a presente tese propõe uma análise crítica do conceito de gênero na contemporaneidade, investigando como o determinismo biológico é mobilizado para sustentar agendas políticas excludentes.

Para tanto, a investigação centra-se nas perspectivas teóricas de Judith Butler, Paul Preciado e Oyèrónkẹ Oyěwùmí, cujas obras oferecem abordagens fundamentais para desestabilizar a binaridade de gênero, seja pela via da performatividade ou pela denúncia da colonialidade do conceito. Pretende-se considerar tanto aspectos biológicos quanto suas construções sociais e teóricas. Ressalta-se que estas teorias foram escolhidas por oferecerem abordagens alternativas para a compreensão do conceito de gênero.

A problemática que se pretende abordar explora a definição de papéis sociais entre homens e mulheres. Isso ocorre com base na fisiologia humana. A partir das categorias macho ou fêmea, formas de agir são estipuladas e definidas, o que quer dizer que papéis sociais se derivam das categorias de gênero. Desta forma, a constituição física do ser humano quanto ao seu sexo biológico parece determinar variados fatores na vida do indivíduo, como suas perspectivas de vida, obrigações enquanto membros da sociedade e até mesmo sua sexualidade.

---

<sup>2</sup>Neste trabalho, o termo “conservador” é utilizado em sentido amplo para designar conjuntos heterogêneos de posições políticas, morais e intelectuais que se articulam em torno da defesa de valores tradicionais e da crítica às transformações sociais associadas às pautas de gênero e sexualidade. Reconhece-se, contudo, que o conservadorismo não constitui um campo homogêneo, abarcando diferentes correntes filosóficas, políticas e acadêmicas, como o conservadorismo clássico, o conservadorismo liberal, o neoconservadorismo e vertentes religiosas ou moralistas com distintas fundamentações teóricas e projetos políticos. Assim, a expressão “reação conservadora”, empregada ao longo do texto, refere-se a um conjunto de discursos e práticas que, embora diversos entre si, convergem na crítica aos estudos de gênero e na mobilização do determinismo biológico como argumento político. Não se pretende, portanto, reduzir o conservadorismo à moralização do debate, mas indicar uma convergência discursiva específica no contexto contemporâneo, especialmente na formulação e circulação da noção de “ideologia de gênero”, frequentemente associada a projetos políticos que articulam valores tradicionais, agendas institucionais e disputas culturais no espaço público.

Esta divisão biológica parece criar conflitos e questões sociais ao se deparar com aspectos da pluralidade da identidade humana. No entanto, é necessário fazer uma distinção epistemológica fundamental: a divisão biológica, apesar de poder aparentar desta maneira, não constitui um problema em si, mas torna-se a base de profundos conflitos sociais quando é instrumentalizada para justificar hierarquias e restringir a pluralidade da identidade humana. O fenômeno relevante a ser investigado não é a existência de distinções fisiológicas, mas sim a abordagem que utiliza a presença de determinados órgãos ou funções biológicas como fundamento último para a organização do mundo social. Tal perspectiva impõe uma ligação pretensamente intrínseca entre o sexo biológico e papéis sociais pré-determinados, estabelecendo normas rígidas que moldam as estruturas de poder. Os conflitos tornam-se evidentes quando essa simplificação biológica é mobilizada para desconsiderar a complexidade das subjetividades, transformando a diferença em desigualdade. Diante desse cenário, surge a necessidade de uma investigação aprofundada para compreender como esses usos ideológicos da biologia consolidam exclusões, buscando alternativas teóricas que dissociem a realidade corpórea da imposição de destinos sociais.

Ademais, é crucial considerar que a argumentação para a divisão rígida de papéis sociais com base no gênero carece de fundamentação lógica justificável. Ainda que a organização social no mundo ocidental tenha se consolidado historicamente a partir da observação das diferenças corporais, esse costume não valida o determinismo biológico como uma verdade absoluta<sup>3</sup>. Destaca-se que, sob um olhar científico contemporâneo, a dicotomia estrita entre macho e fêmea é objeto de intensos debates e revisões taxonômicas. Longe de ser um consenso estático, a biologia apresenta uma diversidade de modelos explicativos (que transitam entre a genética, a endocrinologia e o comportamento) nos quais a binaridade absoluta é frequentemente questionada por autores que exploram a intersexualidade e a variação biológica. É necessário reconhecer, à luz da epistemologia foucaultiana<sup>4</sup>, que o saber científico não é neutro, mas está imbricado em regimes de verdade que operam dentro de relações de

---

<sup>3</sup>Esta consolidação histórica se refere ao processo pelo qual sociedades predominantemente de matriz europeia elegeram a morfologia biológica como o critério primário e universal de diferenciação social. O termo "Ocidente" é aqui empregado não apenas em sua dimensão geográfica, mas como um constructo epistemológico e político (o que autores como Edward Said e Boaventura de Sousa Santos descrevem como um projeto de modernidade que universaliza seus próprios valores e categorias). Nesse sentido, a interpretação do corpo como fundamento da organização social é um traço do "biocentrismo" ocidental, que projeta em outras culturas a sua própria necessidade de binarismo sexual para estabelecer hierarquias e funções sociais.

<sup>4</sup>A epistemologia de Michel Foucault afasta-se da busca por uma verdade objetiva e universal, focando na análise dos regimes de verdade e na relação intrínseca entre poder e saber (*pouvoir-savoir*). Nesta tese, tal perspectiva será utilizada para investigar como os discursos científicos sobre o corpo e o gênero não são meras descobertas neutras, mas "produções de verdade" que visam disciplinar e gerir a vida (biopolítica). O método foucaultiano servirá como ferramenta arqueogenealógica para identificar o momento em que a biologia foi elevada à categoria de destino social e como essa "verdade" é mobilizada para sustentar a binaridade e a exclusão de corpos dissidentes.

poder. Assim, a produção de conhecimento encontra limites e disputas, evidenciando como usos biopolíticos da ciência são mobilizados por agendas políticas contemporâneas. Tais mobilizações, que serão analisadas nesta tese à luz das críticas de Oyèrónké Oyěwùmí ao somatocentrismo<sup>5</sup> colonial e das reflexões de Judith Butler e Paul B. Preciado sobre a gestão política dos corpos, demonstram como a biologia é frequentemente simplificada para sustentar narrativas de controle e exclusão.

Esta distorção se manifesta no uso de dados biológicos isolados para justificar a exclusão social, funcionando como uma expressão de misoginia disfarçada de ciência. Um exemplo central dessa prática é a transformação da função reprodutiva em um imperativo social, onde a capacidade biológica de gestar é utilizada para confinar mulheres ao domínio privado ou para questionar sua competência em esferas de liderança e poder. Nessa lógica, a biologia é seletivamente empregada para sustentar uma perspectiva dicotômica e hierárquica, convertendo a diferença anatômica em desigualdade de direitos e oportunidades. A análise presente sugere que essa interpretação deturpada representa uma agenda política que ignora a complexidade das identidades humanas em favor de um controle biopolítico dos corpos. Dessa maneira, destaca-se a urgência de distinguir a biologia, enquanto campo científico dedicado à compreensão da vida e da variabilidade orgânica, das narrativas que a instrumentalizam para impulsionar pautas conservadoras. Essa distinção é essencial para prevenir que a ciência seja manipulada como ferramenta de naturalização de preconceitos, permitindo refutar o argumento de que a hierarquia social é um desdobramento inevitável da natureza física com o intuito de justificar perspectivas simplificadas e discriminatórias em relação às identidades de gênero.<sup>6</sup>

Ao vincular responsabilidades, oportunidades e comportamentos a uma dicotomia biológica estrita, as estruturas de poder cis-heteronormativas negligenciam a vastidão da

---

<sup>5</sup>O conceito de somatocentrismo colonial se refere à visão de mundo eurocêntrica que privilegia o corpo físico (*soma*) como o locus primário de produção de significado social e identidade. Nessa perspectiva, a biologia é utilizada como o fundamento último das instituições e categorias sociais, sob a premissa de que o corpo "está sempre à vista" e dita o destino dos sujeitos. É denominado "colonial" por ter sido imposto às sociedades não ocidentais (em especial as africanas) como uma verdade universal e normativa, apagando sistemas de organização social que não se baseavam no gênero ou na morfologia sexual (como o sistema de senioridade iorubá), mas em relações de linhagem, idade e senioridade.

<sup>6</sup>As afirmações aqui tecidas encontram respaldo nas trajetórias críticas de Judith Butler, Paul B. Preciado e Oyèrónké Oyěwùmí, cujas obras operam o desmonte das naturalizações do corpo. Enquanto Butler (2015) oferece as bases para compreender como a norma de gênero produz a ilusão de uma substância biológica interna, Preciado (2019) aprofunda a crítica ao expor a gestão técnica e política dos corpos através das tecnologias biomédicas. Complementarmente, a perspectiva decolonial de Oyěwùmí (2021) fundamenta a denúncia de que o binarismo centrado no corpo é uma ferramenta de imposição colonial. Ao longo desta tese, tais teses serão justificadas por meio de uma análise comparativa entre os modelos epistemológicos ocidentais e as cosmopercepções africanas, bem como pelo exame da história da medicina e da biopolítica. É imperativo notar que estas afirmações não se apresentam apenas como pressupostos teóricos, mas como os próprios resultados da investigação, consolidando-se à medida que a análise demonstra a fragilidade das justificativas biológicas diante da complexidade das construções políticas e históricas do gênero.

experiência humana e perpetuam uma visão reducionista das identidades. A imposição desses papéis, operada por regimes de normalização, não apenas marginaliza indivíduos cujas subjetividades divergem do molde binário, mas também limita o próprio potencial humano ao subordinar a vida a padrões pré-estabelecidos.<sup>7</sup> Como se observa nos resultados desta pesquisa, tal dinâmica resulta em barreiras sistêmicas, estigmas e restrições de carreira para aqueles que desafiam as expectativas normativas. Além disso, a manutenção desses papéis de gênero alimenta violências estruturais e simbólicas que comprometem a saúde mental e a integridade de indivíduos que habitam as margens dessa regulação biopolítica.

A partir dessa perspectiva, a divisão rígida de gênero se mostra problemática. Torna-se, portanto, pertinente uma investigação aprofundada das teorias de Judith Butler, Oyèrónké Oyèwùmí e Paul Preciado, que revelam as limitações e os preconceitos intrínsecos às construções tradicionais que englobam a binaridade de gênero. Cada uma dessas teorias desafia de maneira significativa tal lógica binária, oferecendo perspectivas únicas que questionam as construções tradicionais e suas implicações.

Judith Butler, com sua teoria da performatividade de gênero, argumenta que a identidade de gênero não é inerente, mas sim construída através de práticas sociais repetidas. Butler desafia a noção binária ao destacar a fluidez e a variabilidade das expressões de gênero, desconstruindo a ideia de uma dicotomia fixa em favor de uma performatividade que pode, inclusive, subverter as normas vigentes.

Somando-se a essa perspectiva, Paul B. Preciado expande a crítica ao binarismo para a dimensão material e tecnológica, propondo a análise do regime farmacopornográfico. Para Preciado, o gênero não é apenas um desempenho gestual, mas uma 'tecnologia política' produzida por dispositivos biomédicos, hormonais e midiáticos que visam a gestão e a normalização dos corpos na contemporaneidade.

Oyèrónké Oyèwùmí, por sua vez, desafia a binaridade de gênero ao examinar criticamente as construções tradicionais na África, argumentando que muitas sociedades africanas pré-coloniais não operavam dentro de um sistema estrito de gênero binário. Oyèwùmí questiona as narrativas de gênero ocidental e suas limitações, demonstrando que as categorias de masculino e feminino são social e culturalmente construídas.

Dessa forma, a interseção entre Butler, Preciado e Oyèwùmí revela que a binaridade de gênero é uma lógica intrinsecamente ligada a mecanismos de poder e controle. Enquanto Butler e Preciado desconstruem as normas discursivas e tecnológicas do Ocidente, Oyèwùmí

---

<sup>7</sup>Ao categorizar comportamentos e expectativas com base em estereótipos de gênero, as instituições e práticas sociais reiteram normas que restringem escolhas e exercem pressões conformistas sobre o sujeito.

revela a origem histórica e colonial dessas categorias, evidenciando como a cristalização de estereótipos rígidos restringe o espectro da identidade humana e fomenta a hostilização de corpos dissidentes que não se ajustam a esses moldes fabricados.

Sendo assim, o problema de pesquisa que se apresenta é: diante das transformações sociais, culturais e científicas da contemporaneidade, de que maneira a articulação entre a performatividade de Judith Butler, a crítica ao somatocentrismo colonial de Oyèrónké Oyèwùmí e a desconstrução dos paradigmas psicanalíticos operada por Paul B. Preciado permite compreender o gênero como um dispositivo de poder e subjetivação? Partindo da premissa de que o gênero é uma tecnologia política que atravessa tanto o corpo quanto o psiquismo, busca-se investigar como essa tríade teórica oferece subsídios para desnaturalizar a binaridade (aqui entendida como um regime de verdade que utiliza a biologia e a psicanálise para justificar desigualdades) em vistas à promoção de uma equidade<sup>8</sup> de gênero efetiva.

Para abordar este questionamento, tem-se como objetivo investigar a perspectiva teórica de Judith Butler, especialmente quanto ao conceito de performatividade, e analisar a crítica de Oyèrónké Oyèwùmí ao determinismo biológico. A articulação entre essas autoras permite desconstruir as normas que sustentam o binarismo, revelando como a subversão dessas lógicas é fundamental para a promoção da equidade de gênero. Busca-se compreender, assim, como tais perspectivas contribuem para a construção de um horizonte social que não apenas respeite a diversidade humana em suas subjetividades, mas que também assegure os mecanismos políticos necessários para que as diferenças corporais e identitárias deixem de ser justificativas para a desigualdade, garantindo a paridade de direitos e a superação das hierarquias de poder.

Para tanto, de forma específica, busca-se: 1) estudar a performatividade de gênero proposta por Judith Butler, sua relação com a construção da identidade e as possibilidades de resistência e subversão; 2) analisar a perspectiva de Oyèrónké Oyèwùmí sobre gênero, abordando a crítica à universalidade do conceito de "mulher", ao determinismo biológico e sua

---

<sup>8</sup>A preferência pela "equidade" reflete uma crítica ao universalismo abstrato que ignora as marcas do corpo e da história. No contexto desta tese, a equidade é entendida como a ferramenta que viabiliza a justiça social ao considerar que corpos situados em diferentes regimes de poder (cis-normatividade, colonialidade) demandam intervenções distintas para que a desigualdade não seja perpetuada sob a máscara da "neutralidade". Trata-se, portanto, de garantir direitos específicos às diferenças para que se possa, ao fim, dissolver as hierarquias que as utilizam como pretexto para a exclusão. Dessa forma, opta-se pelo termo "equidade" em detrimento de "igualdade" por entender que a busca pela paridade social exige o reconhecimento das singularidades. Enquanto a igualdade pressupõe um tratamento idêntico a todos, a equidade parte da premissa de que corpos e subjetividades distintos possuem necessidades específicas. Portanto, para superar as hierarquias de gênero e alcançar uma igualdade de oportunidades de fato, é necessário aplicar direitos e mecanismos diferenciados que compensem as desvantagens históricas e biopolíticas, permitindo que sujeitos em condições diversas alcancem o mesmo patamar de dignidade e cidadania.

relação com o contexto colonial e linguístico; 3) investigar a proposta teórica de Paul B. Preciado, examinando a transição de gênero como uma estratégia de insurreição subjetiva e política, além de analisar o conceito de "sodateca" e a crítica à psicanálise. 4) avaliar as contribuições e desafios trazidos pelas teorias de Judith Butler, Oyèrónké Oyěwùmí e Paul B. Preciado no contexto da desconstrução das normas de gênero, realizando uma análise aprofundada dos conceitos basilares de gênero, explorando suas origens, fundamentos biológicos e teóricos, bem como examinar de que maneira essas concepções moldam o conceito de gênero na atualidade, compreendendo as diferenças entre sexo de nascimento e identidade de gênero e 5) investigar as bases biológicas e neurológicas do gênero e analisar a interseção entre identidade de gênero e expressão de gênero, explorando as normas de gênero e expectativas sociais que contribuem para a discriminação e exclusão, especialmente no contexto do binarismo e da cis-heteronormatividade.

Justifica-se a presente pesquisa por sua contribuição significativa ao debate filosófico, tanto nacional quanto internacional, ao fornecer uma análise aprofundada da complexidade das construções de gênero na contemporaneidade. Seus resultados têm o potencial de lançar luz sobre questões cruciais relacionadas à desigualdade que derivam da binaridade de gênero. Esse esforço se torna particularmente relevante considerando que na sociedade atual a divisão de papéis sociais ligados ao gênero binário é um fator perceptível, no entanto, por vezes este determinismo biológico de gênero cria problemas concretos no mundo, ligados a discriminação e a vulnerabilidade social. A constatação do nexos causal entre esta divisão e os problemas que dela decorrem é um desafio válido e justifica, por si só, as pesquisas relacionadas ao tema. O gênero surge como um meio de designação de papéis sociais – e de exploração daquele que, dentro do mecanismo de binarismo se coloca como categoria mais fraca, em detrimento de outra, considerada socialmente mais forte. Judith Butler (2015) explora a relação entre o conceito de gênero e a designação de papéis sociais, especialmente dentro do contexto do binarismo. Para a autora, o gênero não é uma característica inata, mas uma performatividade social construída por meio de práticas repetidas. Dentro do mecanismo de binarismo, onde as identidades são rigidamente categorizadas como masculino ou feminino, ocorre uma dinâmica de poder que leva à exploração. Butler argumenta que a imposição dessas categorias binárias cria uma hierarquia social na qual o masculino é frequentemente considerado socialmente mais forte do que o feminino. Essa hierarquia proporciona uma base para a exploração material, visível na divisão sexual do trabalho e na naturalização do trabalho doméstico e de cuidado como atributos inerentes à mulher, e uma exploração simbólica, que desvaloriza as subjetividades que não se alinham ao padrão produtivo. Dessa forma, as normas de gênero não

apenas categorizam corpos, mas os organizam em uma escala de valor que justifica a expropriação da autonomia e da força de trabalho daqueles situados nos estratos inferiores da hierarquia binária.

Ademais, observa-se que os discursos hegemônicos sobre gênero tendem a apagar as subjetividades individuais ao sustentar universalismos que naturalizam o binarismo. Um exemplo central dessa lógica é a visão biológica essencialista, que projeta a divisão entre 'macho' e 'fêmea' como um fundamento universal e imutável de todas as sociedades. Nessa perspectiva, o sexo biológico ditaria, obrigatoriamente, a identidade de gênero (homem ou mulher), ignorando que essa correspondência não é um fato da natureza, mas uma construção cultural. Ao elevar a biologia ao status de verdade absoluta, esses discursos omitem fatores identitários e históricos, utilizando a morfologia dos corpos como uma ferramenta para justificar e manter as hierarquias de poder do sistema binário.

A visão de Oyèrónké Oyěwùmí (2004) sobre a divisão de gênero baseada na biologia está intrinsecamente relacionada à crítica de discursos que ignoram fatores identitários e adotam universalismos, destacando como a categoria "mulher" foi imposta como uma lente colonial sobre corpos que, em outras culturas, não eram organizados pelo binarismo visual. Complementarmente, Paul B. Preciado (2019) radicaliza essa crítica ao demonstrar que o que chamamos de "natureza biológica" é, na verdade, uma tecnologia de governo. Para Preciado, o corpo não é um dado passivo, mas uma "somateca": um arquivo político vivo onde se inscrevem hormônios, códigos cirúrgicos e classificações psiquiátricas destinadas a produzir a aparência de um sexo natural. Assim, a divisão binária não seria uma descoberta da ciência, mas uma invenção biopolítica para gerir a vida e o desejo.

Nesse contexto, a pesquisa visa não apenas à identificação das problemáticas inerentes às divisões binárias de gênero, mas também à apresentação de alternativas teóricas que desafiam essas normas tradicionais. A análise das perspectivas de Judith Butler, Oyèrónké Oyěwùmí e Paul B. Preciado não apenas questiona a lógica<sup>9</sup> de gênero baseada em categorias rígidas, propondo ferramentas conceituais para a compreensão de subjetividades que operam para além do binarismo e resistem ao determinismo biológico. Ao fazê-lo, a pesquisa enriquece a discussão sobre gênero ao fornecer subsídios para a desconstrução de hierarquias de poder e para a fundamentação de práticas sociais pautadas na equidade e no reconhecimento político das diferenças.

---

<sup>9</sup>No sentido de racionalidade, modo de pensar as coisas.

No primeiro capítulo, a teoria da performatividade de gênero proposta por Judith Butler será minuciosamente explorada. Suas ideias sobre a construção da identidade através de atos repetidos, a relação entre corpo e performatividade, bem como a subversão das normas de gênero, serão discutidas em profundidade. O item 2.1 dedica-se à fundamentação conceitual da performatividade, detalhando como o gênero se constitui não como uma essência inata, mas por meio de uma 'repetição estilizada de atos' que produz a ilusão de uma substância interior. No item 2.2, pretende-se avançar para a análise da construção da identidade e do “sujeito mulher”, problematizando a suposição de uma categoria feminina universal. Neste tópico, discute-se como a identidade é moldada por padrões de inteligibilidade social e como a insistência em um sujeito político estável pode, paradoxalmente, reiterar as normas de exclusão que o feminismo busca combater. Já no item 2.3, se discutirá a relação entre corpo e identidade e como os corpos se tornam legíveis e inteligíveis por meio de atos performativos. No item 2.4, se explanará o argumento de que as normas de gênero são construídas através de atos performativos e de que a regulação social é um fator central na manutenção dessas normas. Já o item 2.5 se ocupará da questão sobre a possibilidade de subverter e resistir às normas de gênero através da desconstrução e da desestabilização da performatividade. O item 2.6, por sua vez, desenvolverá a análise de como o poder é exercido em relação ao gênero enquanto um produto histórico. Por fim, o item 2.7 expõe a problemática do discurso que estipula a suposta “ideologia de gênero”.

No segundo capítulo, pretende-se abordar a perspectiva de Oyèrónkẹ Oyěwùmí e sua crítica à universalidade das categorias de gênero e o determinismo biológico. No primeiro item, será abordado o contexto histórico e intelectual em que sua teoria se desenvolveu, bem como sua visão sobre a construção das noções de "mulher" e a relação com o colonialismo. Já no item 3.2, se explicará o conceito central de Oyěwùmí de que a noção moderna de "mulher" é uma invenção histórica e cultural, que não necessariamente se alinha com as identidades de gênero em sociedades pré-coloniais africanas. No item 3.3, será apresentado o desafio à ideia de que a noção de "mulher" é universal e transcende culturas e a teoria de que a imposição de categorias binárias de gênero pode ser uma forma de colonialismo cultural. Por sua vez, o item 3.4, abordará a influência da fala e da tradição oral nas comunidades Africanas na construção de sua identidade; Já no item 3.5, será retratada a análise do papel do colonialismo na imposição de normas de gênero ocidentais nas culturas africanas e como isso afetou as percepções locais de identidade de gênero, bem como a crítica a uma universalização da mulher. Neste panorama, o item 3.6 propõe uma reflexão crítica sobre abordagens superficiais ao identitarismo que se escondem sob o pretexto de universalismo.

Por fim, o quarto capítulo, intitulado “Entender o gênero na atualidade: diálogos a partir de Paul B. Preciado”, discutirá os fundamentos das compreensões contemporâneas sobre o tema. Nele, serão abordados conceitos-chave como a distinção entre sexo de nascimento e identidade de gênero, bem como as bases biológicas e neurológicas subjacentes a essas categorias. Para tanto, será empreendida uma análise aprofundada da discussão entre sexo de nascimento e gênero, bem como será abordado aspectos da fluidez no âmbito biológico e neurológico. Também será explorada a relação entre identidade de gênero e expressão de gênero, juntamente com a análise das normas de gênero e suas consequências sociais. Assim sendo, o item 4.1 abordará a teorização da diferença sexual e a crítica dos paradigmas, tratando da história de sujeição e exploração do corpo feminino, da constituição do gênero no Ocidente e das implicações do surgimento da psicanálise, a partir da teoria de Paul Preciado. O item 4.2, trará aspectos biológicos práticos – cromossomos, hormônios e órgãos sexuais, explorará o surgimento da ideia de papel de gênero e as diferenças corpóreas práticas entre corpos anatomicamente femininos e masculinos. Por fim, o item 4.3 analisará, também a partir das contribuições de Paul Preciado em conformidade com Judith Butler, as expressões de gênero e linguagem, e a evolução do gênero sob a perspectiva da experiência social em corpos dissidentes.

## 2 A PROBLEMÁTICA DO GÊNERO IDENTIFICADA POR JUDITH BUTLER

Contemporaneamente, gênero transcende as limitações tradicionais ocidentais, entendidas como o conceito de homem *versus* mulher, e assume uma dimensão muito mais ampla e fluida, que ultrapassa esta binaridade. Ou seja: não se restringe mais a uma dicotomia entre masculino e feminino, mas, em realidade, é possível conceber um espectro diversificado que reflete as complexidades da identidade humana. No entanto, ainda prevalecem contextos em que a binaridade se manifesta como uma lógica estruturante e hegemônica, o que evidencia a complexidade de desvincular as práticas sociais dessa norma dominante.

O movimento “Política de Saias” que ocorreu em Caxias do Sul em 2017, ao propor a busca por novas lideranças femininas, revela, paradoxalmente, a persistência da binaridade de gênero e a problemática de identificação do sujeito mulher com estruturas de poder preexistentes. Ao adotar o termo “saia” como símbolo central, o movimento reproduz uma concepção essencialista da feminilidade, ancorada em estereótipos de vestimenta. Essa abordagem, em vez de desafiar as normas de gênero, acaba por reforçar a ideia tradicional de feminilidade baseada em características superficiais. Em vez de romper com os estereótipos de gênero, o movimento, ao vincular liderança feminina à vestimenta, inadvertidamente contribui para a perenização dessas normas restritivas (Gauchazh, 2018).

Esses movimentos, embora fundamentais para a conquista de direitos, operam frequentemente sobre o que Butler define como uma 'identidade estável', utilizando a categoria 'mulher' como um sujeito universal de resistência. No entanto, é precisamente nessa busca por representatividade que surgem tensões epistemológicas. Em contextos locais, como o movimento 'Política de Saias', ocorrido em Caxias do Sul em 2017, a tentativa de fomentar lideranças femininas acabou por revelar a persistência de uma lógica essencialista. Ao adotar a 'saia' como símbolo central, o movimento ancorou a identidade política em estereótipos de vestimenta e biologia, correndo o risco de reiterar as mesmas normas binárias que historicamente confinam o feminino a padrões superficiais e restritivos.

Em contraste com essa tendência essencialista, emergem na contemporaneidade frentes que buscam desestabilizar a binaridade em favor de uma compreensão mais fluida das identidades. O debate sobre a identidade de gênero e a representação política ganha contornos globais por meio de movimentos que, embora partam de contextos geográficos distintos, convergem na denúncia da violência estrutural e da misoginia. Campanhas como o #MeToo (Estados Unidos), o #BalanceTonPorc (França) e o #NiUnaMenos (Argentina) mobilizaram milhões de mulheres ao redor do mundo, utilizando plataformas digitais para expor o assédio e

o feminicídio. Na África do Sul, a hashtag #AmINext surgiu como um grito de socorro diante de índices alarmantes de violência sexual, enquanto nas Filipinas, o movimento #BabaeAko (Eu sou mulher) uniu vozes contra a retórica misógina institucionalizada (Postai, 2019, 119-136).

No cenário nacional, a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/2006) estabeleceu um paradigma jurídico-político que elege o 'ser mulher' como sujeito de proteção prioritária frente à violência doméstica. É fundamental notar que a aplicação dessa norma tem transcendido interpretações puramente biológicas; a jurisprudência consolidada (STJ, REsp 1.977.124) estabelece que o amparo legal não é condicionado à genitália ou ao sexo biológico, mas à identidade de gênero da vítima. Dessa forma, a proteção estende-se plenamente às mulheres transexuais e ao homem transexual lido como mulher, uma vez que o fator determinante para a competência do Juizado de Violência Doméstica é a vulnerabilidade decorrente do gênero feminino em uma estrutura patriarcal, e não a conformação biológica de nascimento, nem a identificação pessoal de gênero.

Na mesma localidade em que o programa “Política de Saias” foi estabelecido, em contrapartida, outro movimento ganha força nos últimos anos: a ONG Construindo Igualdade, por exemplo, também de Caxias do Sul, atua na inclusão de pessoas não binárias e na defesa de direitos que transcendem a determinação biológica do gênero (Gauchazh, 2022). Esse movimento local alinha-se a debates internacionais que questionam se a 'mulher' deve ser o único sujeito do feminismo, ou se o foco deve deslocar-se para a desconstrução das normas que oprimem todas as dissidências de gênero. Assim, percebe-se que a contemporaneidade é marcada por esse embate: de um lado, a urgência política de proteger o sujeito 'mulher'; de outro, a necessidade ética e teórica de libertar a identidade das amarras de um binarismo imposto e limitador. Sob a ótica da filosofia social, essa tensão revela que o que está em jogo não é apenas uma escolha individual de identidade, mas o questionamento da própria categoria 'mulher' enquanto um constructo social e histórico utilizado como dispositivo de regulação dos corpos.

Dessa forma, ao reconhecermos que o gênero é uma construção social em destaque na contemporaneidade, naturalmente nos deparamos com a emergência da fluidez e dinamismo, permitindo que as pessoas explorem e expressem diversos aspectos de sua identidade. Contudo, ao abordar a identidade de minorias, surge um ponto crucial que merece nossa atenção: a representação desses sujeitos. Nesse contexto, a representação das mulheres em discursos feministas, por exemplo, revela-se como um tema complexo em constante discussão. A reflexão sobre como definir e representar esse sujeito específico levanta questões profundas,

especialmente no âmbito da identidade, poder e política. Surge, assim, a indagação sobre “o que é ser mulher”, uma questão central que influencia diretamente a emancipação desse sujeito. A representação política específica e limitadora dessa identidade feminina a confina a um sujeito preestabelecido, excluindo mulheres de diferentes cores, etnias, orientações sexuais e identidades transsexuais.

Em se tratando em posicionar o Sul global neste contexto, Rita Segato propõe uma reorientação radical do fazer antropológico e teórico, defendendo que a decolonialidade não deve ser compreendida como um exercício puramente abstrato, mas como uma resposta urgente e "situada" às demandas concretas de violência de gênero em contextos específicos, como é o caso do Brasil. Para a autora, o compromisso decolonial emerge do embate com a realidade brutal dessas violências, o que revela a insuficiência das ferramentas teóricas eurocêntricas e tradicionais para explicar as estruturas de poder locais. Segato aponta que categorias clássicas da antropologia (como "cultura", "tradição" e "relativismo") tornaram-se obsoletas ou inadequadas, pois muitas vezes funcionam como anteparos que ocultam a continuidade da dominação colonial sob novas roupagens. Assim, sua proposta envolve um desmonte conceitual necessário: para que a teoria seja capaz de responder aos apelos éticos e políticos das vítimas e dos movimentos sociais, o intelectual deve estar disposto a abandonar esquemas estabelecidos e formular novos argumentos que consigam capturar a complexidade das relações estruturadas pela ordem da colonialidade, onde o gênero opera como um eixo central de poder (Segato, p.87, 2021).<sup>10</sup>

Observa-se, no entanto, que a categoria “mulher” tem sido trazida, inclusive nos discursos feministas, com o intuito de, pressupondo uma identidade definida para esse sujeito, proporcionar a inserção desse na política e viabilizar sua representação. Ela se apresenta como uma forma operacional dentro de um processo político (Butler, 2015, pp. 17,18). Esse sujeito, no entanto, passou a ser questionado dentro do próprio discurso feminista e as concepções de “ser mulher” não são mais compreendidas em termos estáveis e permanentes. A noção de “mulher” deixou de ser tratada como algo fixo e garantido, como ocorria com frequência nos

---

<sup>10</sup>Rita Segato expõe uma tensão fundamental entre a urgência da proteção de grupos vulneráveis e a preservação da soberania dos povos originários, argumentando que o recurso a mecanismos estatais, como a Lei Maria da Penha, coloca as comunidades indígenas em um dilema político e existencial frente a um Estado que é, em sua essência, um agente colonizador. A autora demonstra que a violência de gênero no contexto indígena não pode ser dissociada da desestruturação do tecido comunitário provocada pela modernidade colonial, que substituiu formas tradicionais de convivência e regulação de conflitos pela lógica da cidadania individual e da dependência burocrática. Assim, o Estado opera em uma dinâmica contraditória: ele se apresenta como o salvador de mulheres que estão em perigo justamente porque a intervenção colonial prévia destruiu as redes de apoio e a autonomia dessas comunidades, criando uma armadilha onde a busca por direitos individuais acaba por fortalecer o poder tutelar de uma instituição que historicamente nega a existência plena dessas coletividades. (Segato, p.89, 2021).

discursos feministas das décadas de 1960 e 1970, justamente porque se passou a questionar e problematizar gênero, sexo e sexualidade enquanto categorias sujeitas ao discurso político (Salih, 2002, p.8). Butler avança nesta problemática, qual seja, a de a própria “representação” política e a linguística por si mesma estabelecerem o sujeito *a priori*. A autora argumenta que a representação política cria uma busca circular por um sujeito considerado estável e permanente, estabelecendo verdades sobre o elemento "mulher". Essa busca circular implica um entendimento fixo do que significa ser uma mulher, dentro de determinados requisitos políticos. Dessa forma, há uma limitação na representação que só se estende àquilo que ela mesma entende como sujeito, e, no mesmo sentido, os sujeitos acabam por se determinar a partir dessa concepção (Butler, 2015, p. 18). Em outras palavras, quando se aceita as regras do jogo que lhe estabelecem, há um vício que impede este de ser “vencido”. Neste caso, que impede uma verdadeira emancipação feminina.

É significativa a quantidade de material ensaístico que não só questiona a viabilidade do “sujeito” como candidato último à representação, ou mesmo libertação, como indica que é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui, ou deveria constituir, a categoria das mulheres. (Butler, 2015, p. 18).

Ao fazer tal observação, Butler está se inspirando na ideia de Michel Foucault sobre a compreensão da formação da identidade a partir do poder. Isto porque, a ideia de que os sistemas jurídicos produzem os sujeitos que passam a representar está ligada ao conceito de biopoder (Foucault, 1999, pp. 132, 133). Foucault argumenta que as estruturas de autoridade não apenas restringem ou controlam os indivíduos, mas também desempenham um papel fundamental na construção das identidades e subjetividades das pessoas.<sup>11</sup> Nesse contexto, a crítica de Butler às representações fixas de identidade de gênero se alinha a ideia de que as noções de feminilidade e masculinidade são construídas e mantidas pelo poder, em vez de serem simplesmente expressões naturais ou inatas. Inverte-se a lógica de que o sujeito constituiria a política pela ideia de que o próprio poder constitui o sujeito. No caso em pauta, a representação

---

<sup>11</sup>Se reflete no biopoder, o qual se refere ao poder exercido pelos Estados e instituições sobre as vidas e os corpos dos cidadãos. Isso inclui o poder de regulamentar a saúde, a sexualidade, a reprodução e outros aspectos da vida humana. Os sistemas jurídicos desempenham um papel crucial no exercício desse biopoder, estabelecendo normas e regulamentos que governam esses aspectos da vida social. Essas normas não apenas proíbem ou permitem comportamentos, mas também influenciam a maneira como as pessoas concebem a si mesmas e aos outros. Por exemplo, as leis que criminalizam determinadas formas de comportamento sexual não apenas punem os transgressores, mas também moldam as identidades e as categorias de gênero e sexualidade (Foucault, 1999, p.133). Dessa maneira as normas e regulamentos estabelecidos pelo sistema jurídico têm o poder de moldar a subjetividade das pessoas. Isso significa que as pessoas internalizam as normas sociais e desenvolvem uma noção de si mesmas de acordo com essas normas. Elas passam a se ver e a se definir em relação a categorias estabelecidas pelo poder. Essa internalização das normas contribui para a formação das identidades individuais e coletivas. É nesse sentido que Butler está comparando a criação do sujeito mulher.

da mulher decorre de uma relação de poder em que se ocupa um espaço delimitado pelo biopoder. Inserida nesse sistema, a atuação feminina ocorre sob as limitações que lhe foram impostas. O poder não se limita apenas a restringir ou controlar as ações pessoais, mas impacta profundamente na própria identificação pessoal. Ou seja: não só as estruturas de autoridade permitem ou proíbem comportamentos, mas também contribuem para a criação da identidade pessoal dos indivíduos.

Ainda, Butler investiga como as identidades são formadas pela linguagem e pelos discursos que nos cercam. Para entender quem uma pessoa “é”, precisamos olhar para as condições sociais e históricas que permitiram que certas ideias sobre identidade surgissem. Seguindo Foucault, Butler chama esse tipo de investigação de genealogia, que não busca descobrir uma verdade original ou um fato puro do passado; em vez disso, ela tenta entender como e por que certas noções passaram a existir e a ser vistas como verdade. A genealogia, portanto, mostra que aquilo que consideramos natural ou evidente (como categorias, normas e identidades) é resultado de processos de construção, influenciados por relações de poder, e não algo que sempre esteve ali ou que nasceu de forma espontânea (Salih, 2002, p.10).

Butler argumenta, no contexto específico da representação das mulheres, que o sistema de biopoder cria a imagem do que uma mulher deve ser e como ela deve se comportar, e as mulheres operam dentro desse sistema já estabelecido, inclusive o reproduzindo. Ou seja, o poder desempenha um papel crucial na maneira como as identidades individuais e subjetividades são moldadas. (Butler, 2015, p. 19).<sup>12</sup>

As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos – isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo “proteção” dos indivíduos relacionados àquela estrutura política (Butler, 2015, pp. 18,19).

Assim sendo, os sujeitos que são regulados por estas estruturas que controlam e moldam os indivíduos são condicionados a serem definidos e reproduzidos em favor delas. Quando se coloca que a “mulher” é o sujeito de um movimento, qual seja, o feminismo, há uma formação discursiva que limita o sujeito feminista e prejudica sua emancipação, o que é

---

<sup>12</sup>Um exemplo que pode elucidar a questão da criação do sujeito a partir da política, como defende Foucault e Butler, é o comparativo biológico de antes da criação do anticoncepcional nos anos 60. Antes da criação do anticoncepcional o papel da mulher na sociedade era essencialmente ligado à sua biologia, onde se estabelece uma repressão à sexualidade feminina para que o homem pudesse explorar a produção de filhos (Foucault, 1999, p. 27; 28) tendo a certeza de sua paternidade, para além da estipulação do espaço doméstico para ocupação feminina. Depois da criação do anticoncepcional, passa-se a explorar o trabalho da mulher na esfera pública além do trabalho doméstico, eventualmente também explorando sua maternidade ao criar políticas públicas desiguais em relação a licenças maternidade e paternidade.

politicamente problemático, tendo em vista, por exemplo, a exclusão de mulheres negras, indígenas, transsexuais, dentre outras que compõem diferentes minorias, das discussões políticas. A saber, este discurso binário de gênero afeta os indivíduos quanto à formação de suas identidades e sua própria subjetividade, e conseqüentemente, sua regulação política e jurídica.

Uma emancipação do sujeito “mulher” dentro desse sistema estaria fadada ao fracasso, porque se utilizaria de uma estrutura de poder que cria o sujeito “mulher”, ao mesmo tempo que o reprime, com o objetivo de se emancipar, tarefa que é contraditória. Isso porque não existe um momento anterior ao poder onde esse sujeito “mulher”, criado para ser uma peça em operação no sistema, tenha existido para além desta forma. Portanto, esses lugares de representação permanecem uma ilusão para que o poder continue igual. Ao se pensar nas instâncias jurídicas, têm-se que o sujeito se constitui pela própria norma, e a lei utiliza este como fundamento para si mesma (Butler, 2015, p. 20).

A hipótese prevalecente da integridade ontológica do sujeito perante a lei pode ser vista como o vestígio contemporâneo da hipótese do estado natural, essa fábula fundante que é constitutiva das estruturas jurídicas do liberalismo clássico. A invocação performativa de um "antes" não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social (Butler, 2015, p. 20).

Butler argumenta que as leis e regras que regem o funcionamento da sociedade acabam por assumir uma identidade fixa e estável aos seus sujeitos, adotando a fábula de que estas seriam naturais, universais, e imutáveis – ou seja, que se manifestaram de determinada forma desde sempre (Butler, 2015, p. 20). Daí que a comparação com o estado natural é feita<sup>13</sup>, no sentido de refutar a hipótese defendida por esta teoria de um modo de ser inato ao ser humano anterior a qualquer norma ou estado. A réplica da autora se dá no sentido de que essa ideia de “identidade natural” não têm um fundo de verdade, e busca explicitar que a identidade, ao contrário de inata, é construída pelas interações sociais e regras impostas pela sociedade. A partir desta análise, emerge a teoria da performatividade, aplicável às questões de gênero, especificamente no que se refere à concepção de que a identidade do sujeito mulher é construída por meio de convenções sociais.

Posiciono-me no sentido de que a insistência em uma identidade feminina fixa, como

---

<sup>13</sup>Teoria de filósofos políticos do século XVII, que se refere a uma concepção hipotética sobre a condição inicial da humanidade antes da formação das sociedades e governos e, em geral, explora como seria a vida antes de haver um governo organizado, defendendo uma vida hipotética dos sujeitos deste antes da existência do estado, e que, conforme Butler defende, implicaria características inatas a estes sujeitos, ou seja, que estariam lá “desde sempre”.

observado no movimento "Política de Saias", embora estrategicamente atraente para a mobilização política imediata, revela-se um teto de vidro para a verdadeira emancipação. Entendo que, ao aceitarmos os termos de um sistema que nos define previamente por símbolos superficiais (sejam eles biológicos ou estéticos), estamos, na verdade, assinando um contrato de submissão às mesmas estruturas de poder que pretendemos combater. Nesse sentido, minha percepção coincide com a provocação de Butler: se o sujeito "mulher" é uma fabricação do poder, buscar a libertação dentro dessa categoria sem questionar seus limites é circular em torno de uma gaiola aberta. Essa percepção será melhor explicada a partir da análise da teoria da performatividade de gênero, no próximo item.

## 2.1 PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO

A teoria da performatividade de gênero surge na data de 1988 em um artigo de Judith Butler denominado *Atos performativos e constituição de gênero: um ensaio de fenomenologia e teoria feminista*<sup>14</sup>. A filósofa começa abordando uma doutrina da constituição, pautada na consideração do agente social como um objeto em vez de sujeito. Nesse sentido, retoma-se a definição de Simone de Beauvoir:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino (Beauvoir, 2009, p. 267).

Neste trecho, Beauvoir argumenta que ser mulher não significa uma característica nem biológica, nem psicológica, mas sim de uma identidade que se constrói ao longo da vida e que se molda pela sociedade e pela cultura. Para além de enfatizar a inexistência de uma predeterminação à categoria “mulher”, a autora defende a ideia de que gênero é uma construção social. A partir disso, Butler argumenta que Beauvoir usa a ideia de “atos de constituição” para explicar como as identidades, dentre estas, o gênero, não são inatas, mas sim uma construção social ao longo do desenvolvimento do indivíduo.

Quando Simone de Beauvoir afirma: "Não se nasce mulher, torna-se mulher", ela está apropriando e reinterpretando essa doutrina de atos constitutivos da tradição fenomenológica. Nesse sentido, o gênero não é de forma alguma uma identidade estável ou um local de agência a partir do qual vários atos procedem; em vez disso, é

---

<sup>14</sup>Título original em inglês: “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”.

uma identidade tenuamente constituída no tempo - uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos (Butler, 1988, p. 519) [tradução nossa].<sup>15</sup>

Usa-se, portanto, a fenomenologia em sua proposta de análise da experiência consciente e compreensão dos fenômenos como são percebidos pela consciência para entender a experiência subjetiva do ser “mulher”. Tendo em vista que esta corrente é utilizada pelas teorias feministas para distinção entre “sexo biológico” e “gênero”, este último relacionado a construções socioculturais associadas a homens e mulheres. É dessa maneira que estas teorias desafiam a noção de que o gênero é determinado pela biologia (Butler, 1988, p. 520). Mas então, como se define o gênero? Butler apresenta a noção de estilização do corpo, ou seja, o gênero é instituído ao longo do tempo através de nossas ações e comportamentos. Longe de ser uma identidade fixa, o gênero é uma ilusão que criamos repetindo certos comportamentos e gestos ao longo do tempo. Isso ocorrerá de uma forma teatral. Explica-se: os atos pelos quais o gênero se constitui têm semelhança com os atos de performatividade executados no contexto da atuação, tendo em vista que o corpo é um processo ativo que incorpora ideias e significados culturais ao longo da vida. Noutras palavras, o corpo é parte de um processo dramático de expressão e reprodução de identidade, sendo a identidade de gênero algo que fazemos ativamente e que está sujeita a influências culturais, sociais e históricas (Butler, 1988, pp. 520; 521).

A partir do pensamento de Beauvoir sobre o sujeito mulher ser uma ideia histórica e não um fato natural, Butler enfatiza a ideia de que ser do sexo feminino é uma factualidade biológica atrelada a conformar o corpo e identidade de acordo com as ideias culturais de "mulher". Nesse sentido se estabelece um “projeto” ou “estratégia” que cumpre a função de descrever como as pessoas ativamente devem desempenhar papéis de gênero de acordo com sua cultura. Não somente isso, mas os atos relativos à performatividade são renovados e consolidados ao longo do tempo, e não têm uma estrutura fixa ou uma essência já determinada (Butler, 1988, p. 522). Sendo o gênero uma construção cultural, aqueles que não se conformam às expectativas criadas e estabelecidas na sua época são frequentemente castigados. Isso se dá porque se trata de uma performatividade cujo descumprimento traz consequências punitivas.

Porque não há uma 'essência' que o gênero expressa ou exterioriza, nem um ideal objetivo ao qual o gênero aspira; porque o gênero não é um fato, os vários atos de

---

<sup>15</sup>Original em inglês: When Simone de Beauvoir claims, "one is not born, but, rather, becomes a woman," she is appropriating and reinterpreting this doctrine of constituting acts from the phenomenological tradition.' In this sense, gender is in no way a stable identity or locus of agency from which various acts proceed; rather, it is an identity tenuously constituted in time -an identity instituted through a stylized repetition of acts.

gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum. O gênero é, portanto, uma construção que regularmente esconde sua origem. (Butler, 1988, p. 522) [tradução nossa].<sup>16</sup>

As pessoas concordam de forma não dita em seguir e manter ideias rígidas sobre gênero, como se fossem histórias culturais reais, universais e intrínsecas, e isso é o que torna difícil perceber que essas ideias são parte de uma performatividade inventada (Butler, 1988, p. 522). O cerne da lógica da performatividade do gênero é que se trata de uma ficção expressa através do corpo. Ou seja, são, na verdade, ficções culturais que são punidas caso o indivíduo não as siga rigidamente. Nesse sentido, as culturas tradicionalmente tendem a associar a reprodução sexual à cis-heteronormatividade<sup>17</sup> e ao matrimônio, e toda expressão de sexualidade que não objetive em sua finalidade a reprodução da cultura e das estruturas de parentesco estão sujeitas a punição. Essa associação é culturalmente construída e serve aos interesses reprodutivos sociais.

Para garantir a reprodução de uma cultura específica, vários requisitos, bem estabelecidos na literatura antropológica sobre parentesco, instituíram a reprodução sexual dentro dos limites de um sistema de casamento baseado na heterossexualidade, que requer a reprodução de seres humanos em certos modos de gênero específicos, que, na prática, garantem a reprodução futura desse sistema de parentesco. (Butler, 1988, p. 524) [tradução nossa]<sup>18</sup>

A ideia de gênero como um "ato" performático pode ajudar a entender como os corpos são moldados em diferentes identidades pela cultura. Butler argumenta que essa abordagem pode ser útil para compreender como as construções de gênero são produzidas e mantidas. Em outras palavras, o gênero, para a autora, é algo que as pessoas praticam e interpretam, como se fossem atores em uma peça de teatro. Este roteiro que é seguido existe independentemente de seus atores, através de uma convenção que o estipula, mas ele somente se torna real quando as pessoas desempenham seu papel (Butler, 1988, p. 526). É como seguir um *script* social, o que significa, no contexto do gênero, que as pessoas agirão de formas culturalmente esperadas para

---

<sup>16</sup>Original em inglês: Because there is neither an 'essence' that gender expresses or externalizes nor an objective ideal to which gender aspires; because gender is not a fact, the various acts of gender creates the idea of gender, and without those acts, there would be no gender at all. Gender is, thus, a construction that regularly conceals its genesis.

<sup>17</sup>A expressão cis-heteronormatividade refere-se a um sistema normativo que presume como padrão legítimo e desejável a identidade de gênero coincidente com o sexo atribuído ao nascimento (cisgeneridade) e a orientação sexual voltada ao sexo oposto (heterossexualidade). No mesmo sentido, a expressão cis-heterossexualidade se refere a uma expressão de gênero que coincide ao sexo atribuído ao nascimento e atração sexual ao sexo oposto.

<sup>18</sup>Original em inglês: To guarantee the reproduction of a given culture, various requirements, well-established in the anthropological literature of kinship, have instated sexual reproduction within the confines of a heterosexually-based system of marriage which requires the reproduction of human beings in certain gendered modes which, in effect, guarantee the eventual reproduction of that kinship system.

o gênero associado ao seu sexo de nascimento, e essas ações serão públicas e têm como objetivo manter uma ideia tradicional de gênero binário, ou seja, dividido em homem e mulher.

Ressalta-se, no entanto, que o gênero não é nem uma escolha individual nem algo inerente ao corpo, que não é um receptor passivo das regras culturais, mas também não está imune nem tem a possibilidade de existir de forma separada a estas regras, já que estas se impõem desde o início, ou seja, desde o nascimento do indivíduo.

O corpo não é passivamente "roteirizado" com códigos culturais, como se fosse um receptor inerte de relações culturais completamente preexistentes. Mas os seres encarnados também não preexistem às convenções culturais que essencialmente significam os corpos. Os atores já estão no palco, dentro dos termos da performance. Assim como um roteiro pode ser encenado de várias maneiras, e assim como a peça requer tanto o texto quanto a interpretação, o corpo com gênero desempenha seu papel em um espaço corpóreo culturalmente restrito e promulga interpretações dentro dos limites de diretrizes já existentes (Butler, 1988, p. 526) [tradução nossa].<sup>19</sup>

Butler compara o gênero à atuação em vários momentos. No entanto, ela não deixa de admitir que, na relação entre atuar em uma peça de teatro e desempenhar um papel na sociedade, fica evidente que as pessoas se comportam em relação ao gênero dentro do teatro de uma forma mais leve, enquanto na performatividade da vida real são mais rigidamente controladas por normas sociais e sujeitas a punições (Butler, 1988, p. 526).

De fato, a visão de uma travesti no palco pode suscitar prazer e aplausos, enquanto a visão da mesma travesti no assento ao lado no ônibus pode provocar medo, raiva e até violência. As convenções que mediam a proximidade e a identificação nesses dois casos são claramente muito diferentes. [...] Devido a essa distinção, pode-se manter o senso de realidade diante desse desafio temporário às nossas suposições ontológicas existentes sobre os arranjos de gênero; as várias convenções que anunciam que 'isso é apenas uma peça' permitem traçar linhas rígidas entre a performance e a vida (Butler, 1988, p. 526) [tradução nossa]<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup>Original em inglês: The body is not passively scripted with cultural codes, as if it were a lifeless recipient of wholly pre-given cultural relations. But neither do embodied selves pre-exist the cultural conventions which essentially signify bodies. Actors are always already on the stage, within the terms of the performance. Just as a script may be enacted in various ways, and just as the play requires both text and interpretation, so the gendered body acts its part in a culturally restricted corporeal space and enacts interpretations within the confines of already existing directives.

<sup>20</sup>Original em inglês: Indeed, the sight of a transvestite onstage can compel pleasure and applause while the sight of the same transvestite on the seat next to us on the bus can compel fear, rage, even violence. The conventions which mediate proximity and identification in these two instances are clearly quite different. I want to make two different kinds of claims regarding this tentative distinction. In the theatre, one can say, 'this is just an act,' and de-realize the act, make acting into something quite distinct from what is real. Because of this distinction, one can maintain one's sense of reality in the face of this temporary challenge to our existing ontological assumptions about gender arrangements; the various conventions which announce that 'this is only a play' allows strict lines to be drawn between the performance and life.

Isso acontece porque no teatro os atos podem ser transformados em algo distinto do que é real, e, nesse sentido, o gênero pode ser performado com mais liberdade porque as pessoas o imaginam, em um plano de faz-de-conta, como este deveria ser na realidade. A distinção entre performance e performatividade é fundamental para compreender o pensamento de Butler. Performance, nesse sentido, é um ato encenado por alguém, pressupõe um sujeito prévio, um ator consciente que executa uma ação. Já a performatividade não funciona assim: ela não parte de um sujeito que “faz” gênero, mas afirma que o próprio sujeito só existe porque certas normas, repetições e discursos o constituem antes mesmo que ele possa agir. Ou seja, a performatividade precede o performer, e não o contrário (Salih, 2002, p.10). É por isso que Butler insiste que identidade de gênero não é uma performance voluntária, como se alguém simplesmente escolhesse representar um papel, mas o efeito repetido de normas sociais que moldam o que entendemos como “ser” homem, mulher ou qualquer identidade.<sup>21</sup>



Bloco de carnaval As Marrequinhas de 1913. Rio de Janeiro. Fotografia de Augusto Malta, Acervo IMS.

Já na vida real, sem a existência das convenções teatrais que delimitam o caráter do ato, ao se deparar com a cena de uma pessoa que desafia a determinação de sua performatividade de gênero, a qual é puramente imaginária tanto na performance cênica quanto na realidade, a estranheza do público em geral é ativada. Isso porque as pessoas pressupõem que exista na realidade uma determinação do gênero, que seria universal e atemporal, e ao se depararem com uma performatividade que vai em desacordo com esta expectativa o choque acontece. Ressalta-

<sup>21</sup>A confusão entre os termos ocorre porque, inicialmente, a própria Butler não separou de modo tão claro essas ideias, mas ela enfatiza que performatividade é um conceito filosófico e linguístico complexo, bem diferente da noção de teatro ou encenação. Assim, compreender essa distinção é essencial para evitar leituras equivocadas que reduzem a teoria de gênero a uma simples escolha ou atuação individual (Salih, 2002, p.11).

se que, para Butler, o sujeito não é uma essência prévia, mas uma construção produzida por discursos e práticas. Nesse sentido, o sujeito não está “por trás” das ações, mas emerge delas como um efeito das normas de poder que o precedem. É importante notar que, mesmo em suas reflexões de influência fenomenológica<sup>22</sup>, a noção de poder de Foucault já atua como o pano de fundo que sustenta essa subjetividade: o “surgimento” do sujeito não é um ato de criação autônoma, mas o resultado de um campo de forças sociais que delimita o que é possível ser e expressar (Salih, 2002, p.45).

Sobre a presença de pessoa transgênero, ou seja, que desafia o modelo tradicional de gênero, Butler afirma:

Na rua ou no ônibus, o ato se torna perigoso, se o fizer, precisamente porque não há convenções teatrais para delimitar o caráter puramente imaginário do ato, de fato, na rua ou no ônibus, não há presunção de que o ato seja distinto da realidade; o efeito perturbador do ato é que não há convenções que facilitem essa separação (Butler, 1988, p. 526) [tradução nossa]<sup>23</sup>.

E, no final, a autora mais uma vez aponta que a performatividade do gênero da pessoa transgênero é tão real quanto a performatividade da pessoa cisgênero. Em termos simples, se o gênero é basicamente a maneira como você se apresenta e age, não existe um gênero "verdadeiro" ou "fundamental" para além disso. Assim sendo, o gênero de alguém que se veste ou age de forma diferente do esperado é tão real quanto o de alguém que segue essas expectativas sociais. A realidade do gênero só existe quando ela é representada ou demonstrada. Ou seja: ela será real quando expressa por meio de ações, comportamentos e gestos, independente da forma desta expressão, não existindo, no entanto, de forma automática em uma pessoa (Butler, 1988, pp. 527, 528).

Sendo assim, Butler defende que o gênero não é inerente ao indivíduo. Pelo contrário, somente se torna real quando este age e se comporta de maneira que corresponde às expectativas sociais que permeiam o “ser homem” ou “ser mulher”. Como se trata de uma performatividade, moldada e consolidada por práticas repetidas, a identidade de gênero se torna “real” não por conta de uma essência intrínseca, mas porque as pessoas agem de maneira que corresponde ou se encaixa nas normas e expectativas culturalmente estabelecidas para o que é considerado masculino ou feminino. Os seres humanos tendem a interpretar certas ações como expressões

<sup>22</sup>No contexto das primeiras obras de Butler, a abordagem fenomenológica é mobilizada para descrever o gênero como um 'ato' que o corpo realiza. Contudo, Butler subverte a fenomenologia clássica ao argumentar que esse 'fazer' do corpo não é um exercício de liberdade individual, mas uma ação situada em um contexto histórico e compulsório, onde o sujeito é 'atuado' pelas normas de poder antes mesmo de poder agir sobre elas.

<sup>23</sup>Original em inglês: On the street or in the bus, the act becomes dangerous, if it does, precisely because there are no theatrical conventions to delimit the purely imaginary character of the act, indeed, on the street or in the bus, there is no presumption that the act is distinct from a reality; the disquieting effect of the act is that there are no conventions that facilitate making this separation.

de uma identidade de gênero, e, normalmente, essas expectativas se baseiam na percepção do sexo biológico. Mais uma vez, isso, na visão da autora, é uma construção social, e não algo inerente ou natural: não há uma identidade de gênero que seja a “verdadeira” em contraposição a uma “falsa”, porque não existem papéis de gêneros rígidos, já que estes são invenções sociais. Assim, o sujeito é sempre instável, relacional e em processo, formado dentro de regimes de poder que definem quem pode aparecer, existir e ser reconhecido (Salih, 2002, p.45).

O gênero também não se relaciona a um “eu” interior, relacionado ao sexo biológico (ou não). No entanto, pode ser confundido como tal, tendo em vista que uma ficção social é criada pela performatividade constante do gênero, o interiorizando psicologicamente aos indivíduos. De fato, vivemos em um mundo onde o gênero é tido como universal e definitivo, determinado, o que conflita com a verdadeira natureza do gênero defendida por Butler (1988, p. 528): de fluidez e performatividade.

Dentro dessa realidade, expressar o próprio gênero de maneira contrária às expectativas pode ocasionar condenação social, enquanto o contrário oferece segurança. No entanto, a rapidez com que essa sensação de segurança pode se transformar em preocupação<sup>24</sup> e a prontidão da sociedade em castigar ou excluir aqueles que não conseguem manter a aparência de um gênero convencional sugerem que, de alguma forma, as pessoas sabem que a validade do gênero é algo que a sociedade cria, e não necessariamente algo intrínseco à natureza da realidade (Butler, 1988, p. 528).

Ao examinar a fundo a teoria da performatividade, entendo que a distinção que Butler faz entre a performance teatral e a performatividade da vida real é o ponto onde minha tese se ancora: enquanto no palco o desvio é aplaudido como arte, na rua o desvio é punido como subversão ontológica. O caso citado da agressão no restaurante em Recife (2023) reforça minha posição de que o sistema de gênero não pune apenas identidades, mas qualquer corpo que falhe em performar a "verdade" que a sociedade espera dele. Percebo, portanto, que a "naturalidade" do gênero é uma ficção política tão bem executada que esquecemos seu caráter de roteiro. Ao repetir gestos e falas generificados estamos sustentando uma estrutura que nos precede. Minha análise sugere que a verdadeira emancipação não virá da busca por uma identidade "mais

---

<sup>24</sup>Em 2023 uma mulher cisgenero foi agredida por ter sido lida como pessoa trans, no restaurante Guaiamum Gigante, no bairro do Parnamirim, na Zona Norte do Recife (G1, 2023). O caso ilustra como a violência transfóbica não depende da identidade real da vítima, mas da forma como seu corpo é percebido e classificado dentro de normas de gênero que regulam quem pode ocupar determinados espaços. A agressão ocorreu porque dentro de uma lógica transfóbica, o agressor considerou legítimo violentar. Assim, mesmo sendo uma mulher cis, a violência foi motivada por transfobia, evidenciando como esse regime de poder afeta qualquer pessoa que desestabilize expectativas normativas sobre gênero.

autêntica", mas da capacidade de expandir os limites do que é considerado humano e habitável dentro desses roteiros sociais. Essa percepção de que o gênero é uma construção feita de atos repetidos nos leva a um questionamento fundamental: se não há um "eu" natural por trás da máscara, como se sustenta a ideia do sujeito mulher? A seguir, buscarei aprofundar como essa ficção de estabilidade molda o que entendemos por "ser mulher" e de que maneira essa construção de identidade dita os rumos da nossa subjetividade.

## 2.2 CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE – SUJEITO MULHER

Não há nada de intrínseco a um sistema de gênero binário. O gênero é, na verdade, um terreno culturalmente moldado no qual se torna possível experimentar e inovar. “O gênero não é passivamente imposto no corpo, e tampouco é determinado pela natureza, linguagem, o simbólico ou pela avassaladora história do patriarcado” (Butler, 1988, p. 531). Retomando a problemática da criação de um sujeito político “mulher”, tem-se que tal termo não expressa um significado estável nem tem uma identidade comum. Isso porque, alguém que “é” mulher nunca é “somente” mulher, também porque os próprios traços de gênero não se constituem de uma maneira coerente e consistente na história, mas em realidade, estabelece intersecções que podem ser de ordem racial, classicista, étnica, sexual, regional, dentre outras (Butler, 2015, p. 20). Torna-se impossível separar a noção de gênero destas outras intersecções, pois é junto delas que o gênero se manifesta e é mantido.

Portanto, a representação política de um sujeito imaginário tido como “mulher” que pressupõe uma base universal para o feminismo encontra barreiras na realidade de que a opressão às mulheres não é singular, nem discernível, na estrutura universal. O patriarcado, nesse sentido, não é universal, e a falsa noção de que o seria vem sendo criticada tendo em vista que falha em explicar os mecanismos que oprimem o gênero. Explica-se: há uma problemática em tentar universalizar o patriarcado com o intuito de apresentar uma universalidade categórica da estrutura de dominação, com o pressuposto de fortalecer as reivindicações feministas, já que isto cria uma falsa noção de uma experiência comum e universal de subjugação das mulheres, que, em última análise, reforça a noção binária de masculino *versus* feminino como algo intrinsecamente biológico, e que desconsidera as nuances da identidade de gênero bem como de outras características do indivíduo, como classe, raça, etnia, dentre outros (Butler, 2015, p. 22).

Mas como a identidade do sujeito se relaciona com a identidade de gênero? Para responder a essa questão, em um primeiro momento, Butler questiona a suposição de que as

identidades são consistentes ao longo do tempo, bem como que as pessoas sempre são coerentes, unificadas, em sua própria definição de identidade própria. Isso afeta também o gênero. A discussão sobre identidade está interligada com a discussão sobre gênero tendo em vista que as pessoas apenas adquirem uma quando compreendidas através do outro. Isto se traduz em implicações profundas na maneira como entendemos a identidade de gênero e a autenticidade. Ao desafiar a suposição de que as identidades são estáveis e unificadas, Butler sugere que a identidade de gênero não é uma essência predefinida, mas sim uma construção dinâmica e performativa. Além disso, ao evidenciar que qualquer definição rígida de identidade implica necessariamente exclusões e imposições normativas, Butler mostra que a categoria “mulher”, por exemplo, não consegue dar conta da diversidade de experiências que reúne. Isso significa que a própria ideia de uma identidade feminina estável se torna instável, já que diferentes vivências desafiam a coerência dessa unidade. Assim, identidade e gênero não apenas se constituem de maneira relacional e performativa, mas também permanecem abertas, descontínuas e sujeitas a disputas constantes sobre quem pode ou não ser reconhecido dentro dessas categorias (Kirby, 2006, pp. 22, 23).

Ao desafiar a ideia de que as pessoas são sempre coerentes e unificadas em sua definição de identidade, Butler sugere que a autenticidade não é um estado fixo, mas sim algo que se manifesta de maneiras diversas ao longo do tempo.

Seria errado supor que a discussão sobre a “identidade” deva ser anterior à discussão sobre a identidade de gênero, pela simples razão de que as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero (Butler, 2015, p. 42).

Em outras palavras, nossa identidade de gênero influencia como as pessoas nos percebem e entendem. Butler afirma ainda que a filosofia normalmente olha para a “pessoa” como alguém cuja identidade é consistente e se relaciona a características internas.

No próprio discurso filosófico, a noção de “pessoa” tem sido analiticamente elaborada com base na suposição de que, qualquer que seja o contexto social em que “está”, a pessoa permanece de algum modo externamente relacionada à estrutura definidora da condição de pessoa, seja esta a consciência, a capacidade de linguagem ou a deliberação moral (Butler, 2015, pp. 42, 43).

Essa noção é desafiada ao assumirmos que as práticas sociais que regulam o gênero limitam a suposta constância da identidade. Para Butler, a identidade não deve ser compreendida como um dado intrínseco ou uma essência prévia; ela é, na verdade, um efeito de normas socialmente construídas que se estabilizam pela repetição. Portanto, não se pode

supor que exista uma “identidade humana” neutra que precede o gênero. Isso ocorre porque o indivíduo só se torna uma “pessoa”, ou seja, um sujeito inteligível, quando adquire um gênero de acordo com padrões reconhecíveis. Explica-se: para Butler, a categoria de “pessoa” não está ligada a capacidades internas como consciência ou deliberação moral, mas à sua conformidade com as matrizes de gênero que permitem que ela seja lida e aceita socialmente.<sup>25</sup>

Identidade pessoal, nesse sentido, não é uma característica lógica ou analítica da condição de pessoa, em vez disso, a “coerência” e “continuidade” da pessoa são normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas (Kirby, 2006, p. 23). Assim sendo, a identidade é moldada pelas práticas reguladoras que governam o gênero. Em outras palavras, as normas de gênero e as práticas culturais têm um papel fundamental na formação da identidade e na determinação da inteligibilidade social das pessoas. Nesse sentido, existem aqueles cujo gênero não se conforma às normas tradicionais, desafiando a normalidade dos gêneros “inteligíveis” que são aqueles que mantêm coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (Butler, 2015, p. 43).

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (Butler, 2015, p. 43).

Para Butler, identidades de gênero e sexualidade nunca se “estabilizam” por completo. A existência dessas normas culturais que determinam antecipadamente quais combinações entre sexo, gênero e desejo são consideradas legítimas cria um campo de tensão constante no qual qualquer experiência que escape ao modelo cis-heterossexual é vista como incoerente ou “desalinhada”. Assim, ao mesmo tempo em que essas normas produzem os sujeitos, também expõem os limites e contradições das próprias categorias que pretendem fixar. É nesse ponto que a análise de Butler se torna fundamental: ao mostrar como essas regulações moldam e restringem vidas, ela evidencia que a instabilidade e a descontinuidade das identidades não são falhas individuais, mas efeitos diretos de um regime normativo que tenta forçar coerência onde há, na realidade, multiplicidade e variação (Kirby, 2006, p. 123).

---

<sup>25</sup>Oyèwùmí, por sua vez, sustenta que o “olhar” ocidental é somatocêntrico, ou seja, ele projeta no corpo biológico a justificativa para a estratificação social. Para a autora, a existência de diferenças anatômicas entre machos e fêmeas não resulta obrigatoriamente na criação das categorias “homem” e “mulher”. Em sociedades não ocidentais, como a iorubá, a organização social prescindia do gênero; as distinções corporais não eram o *locus* da desigualdade, provando que a hierarquia baseada no sexo é uma construção cultural específica da modernidade europeia e não uma consequência inevitável da biologia. Isso não quer dizer que tais diferenças corpóreas não fossem sentidas enquanto identidade, apenas que não supunham uma hierarquia social. Ver capítulo 3.

Justamente só é possível uma “compreensão de incoerência” e “descontinuidade” pois existem normas culturais que determinam o que seria “correto” em termos de gênero e sexualidade. Essas normas buscam estabelecer ligações casuais ou expressivas entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual e ao mesmo tempo proíbem qualquer espectro que diferencie daquilo que é imposto como correto. Cria-se uma cis-heterossexualização do desejo que exige e institui a criação de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino” que os associa a “macho” e “fêmea”.

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea” (Butler, 2015, p. 44).

Essa matriz cultural, que impõe ser somente a partir dela que o gênero seja inteligível, é restrita, e certos tipos de identidades não são consideradas possíveis, como aquelas em que o gênero não decorre do sexo. Certas expressões da identidade são vistas como falhas ou impossibilidades lógicas, pois não se conformam às normas culturais. No entanto, a persistência e proliferação dessas expressões diversificadas criam a oportunidade de expor os limites dessa regulação e criam espaço para subversividade.

Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero (Butler, 2015, p. 44).

É importante ressaltar que Butler é contrária à crença de que sexo e gênero seriam puramente biológicos, ou seja, ela se coloca como oposta à metafísica da substância<sup>26</sup>, definida pela crença de que sexo e gênero seriam entidades naturais. Este conceito foi criado pela autora para denominar o paradigma que impõe como natural a relação entre corpos, gênero, sexualidade e desejo, como algo subjetivo de cada pessoa em vez de matéria de construção social a partir da coerção. Ou seja, metafísica da substância seria uma crença de que a sexualidade e o gênero são entidades naturais, enquanto para Butler são construções sociais

---

<sup>26</sup>Conceito que Butler utiliza para criticar a ideia, profundamente enraizada na tradição filosófica ocidental, de que existe um “núcleo” ou uma essência interior que define quem o sujeito é.

(Paiva, 2020, p.62). O mecanismo que afirma a substância de gênero dentro da dicotomia masculino/feminino tenta afirmar que o desejo entre homens e mulheres é algo natural. Assim sendo, mascara-se o caráter compulsório da cis-heterossexualidade. Isso fortalece a cis-heteronormatividade, já que ela se apresenta como um fato natural da vida, e não como um regime a ser imposto. Assim sendo reconhecido, torna-se difícil de ser contestado. (Firmino & Porchat, 2017. p. 56-57).

Essa naturalização e essencialização do gênero e do desejo heterossexual é amplamente operada nas milhares de imagens que são veiculadas nas novelas, filmes, desenhos, materiais didáticos, revistas e na publicidade. Na verdade, o que se vende é a ideia da heterossexualidade como a única forma viável de existência (Firmino & Porchat, 2017. p. 57).

Ainda assim, conforme já abordado, as pessoas, para possuírem uma identidade inteligível na sociedade, precisam ser reconhecidas ou como homens, ou como mulheres. Butler (2015, p.44) argumenta, sobre isso, que a própria identidade é efeito do discurso, ou seja, uma produção discursiva. Desta forma não temos o sujeito como anterior aquilo que expressa, mas como um efeito do que expressa. O gênero, nesse sentido, não é algo que se “é” mas algo que se “faz” (Firmino & Porchat, 2017. p. 57).

Em entrevista a Peter Osborne e Lynne Segal em outubro de 1993, Butler foi questionada. Os entrevistadores reafirmaram que a autora vê os corpos como sendo produzidos coercitivamente por meio do discurso, e que alguns poderiam dizer que a autora não aborda adequadamente restrições biológicas sobre os corpos. Sendo assim, foi elaborada a pergunta: tendo em vista a capacidade do corpo feminino de engravidar, enquanto o corpo masculino é incapaz de tal, existem restrições biológicas que a autora parece não reconhecer. Não deveria ela falar, então, sobre as restrições do discurso assim como “os limites discursivos do sexo”? (Osborne & Segal, 1993, entrevista pessoal).

Repórter: E quanto ao corpo? Você vê os corpos como sendo produzidos coercitivamente por meio de discursos específicos. Alguns podem dizer que você não abordou adequadamente as restrições biológicas sobre os corpos aqui. Pegue o exemplo da capacidade do corpo feminino de engravidar, por exemplo. Por que os corpos masculinos não são produzidos como portadores de crianças? Existem certas restrições provenientes do próprio corpo que você parece não reconhecer. Não deveria você estar falando sobre as restrições no discurso, assim como sobre 'os limites discursivos do "sexo"'? (Osborne & Segal, 1993, entrevista pessoal).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>Original em inglês: And what about the body? You see bodies as forcibly produced through particular discourses. Some might say that you haven't adequately addressed the biological constraints on bodies here. Take the female body's capacity for impregnation, for example. Why is it that male bodies don't get produced as childbearing? There are certain constraints coming from the body itself which you don't seem to register. Shouldn't you be talking about the constraints on discourse as well as 'the discursive limits of "sex"'.

A resposta de Butler, no entanto, vai de acordo com sua teoria e esclarece essa dúvida. Segundo a autora, não é porque um corpo é capaz de engravidar que isso o define. Ainda, embora alguns corpos femininos sejam capazes de engravidar, outros não o são. Ou seja: engravidar não é a característica mais marcante do corpo que possui útero.

Butler: [...] Agora me parece que, embora os corpos das mulheres em geral sejam entendidos como capazes de engravidar, o fato é que existem bebês e crianças do sexo feminino que não podem ser engravidados, há mulheres mais velhas que não podem ser engravidadas, há mulheres de todas as idades que não podem ser engravidadas, e mesmo que pudessem idealmente, isso não é necessariamente a característica mais marcante de seus corpos ou mesmo de serem mulheres. O que a pergunta faz é tentar tornar a problemática da reprodução central na atribuição de sexo ao corpo. Mas eu não tenho certeza se isso é, ou deveria ser, o que é absolutamente marcante ou primário na atribuição de gênero ao corpo. Se for, acho que é a imposição de uma norma, não uma descrição neutra das restrições biológicas. (Osborne & Segal, 1993, entrevista pessoal).<sup>28</sup>

Nesse sentido, a autora afirma que não nega certos tipos de diferenças biológicas, mas sim, se questiona em quais condições discursivas e institucionais estas diferenças, que não são necessárias, tendo em vista a pluralidade de corpos, se tornam características marcantes do sexo. Assim, afirma criticar a categoria do gênero da maneira como esta foi restrita pelas instituições que impõe uma reprodução compulsória. Segundo a autora, se trata de um problema prático, se alguém está em idade gestacional e não consegue engravidar por razões biológicas, ou mesmo não queira, este alguém está lutando contra uma norma que regula seu sexo. Essa norma dominante pode gerar nesse indivíduo sensações de fracasso, perda, empobrecimento e inadequação. Tais sensações não tem a ver com uma matriz biológica, mas sim, refletem o caráter performático do gênero, já que ilustram a pressão social por esta performatividade do gênero, qual seja, a performatividade do “ser mãe biológica”.

Butler: [...] Por que não pode ser que uma mulher que queira ter alguma participação na criação de filhos, mas não queira ter nenhuma participação na gestação, ou que queira ter nada a ver com ambos, possa habitar seu gênero sem um sentido implícito de fracasso ou inadequação? Quando as pessoas fazem a pergunta 'Essas não são diferenças biológicas?', elas não estão realmente perguntando sobre a materialidade do corpo. Elas estão realmente perguntando se a instituição social da reprodução é a

---

<sup>28</sup>Original em inglês: Now it seems to me that, although women's bodies generally speaking are understood as capable of impregnation, the fact of the matter is that there are female infants and children who cannot be impregnated, there are older women who cannot be impregnated, there are women of all ages who cannot be impregnated, and even if they could ideally, that is not necessarily the salient feature of their bodies or even of their being women. What the question does is try to make the problematic of reproduction central to the sexing of the body. But I am not sure that is, or ought to be, what is absolutely salient or primary in the sexing of the body. If it is, I think it's the imposition of a norm, not a neutral description of biological constraints.

mais marcante para pensar sobre o gênero. Nesse sentido, há uma imposição discursiva de uma norma (Osborne & Segal, 1993, entrevista pessoal).<sup>29</sup>

A abordagem de Butler vai em conformidade com o que ela defende na obra *Problemas de Gênero, Feminismo e Subversão da Identidade*, já que explica como o gênero se solidifica socialmente de uma forma que faz parecer que ele universalmente tem estado lá, mas em realidade, se trata de um processo sem origem ou final, justamente por ser algo que, conforme já dito, “fazemos” e não “somos”. Dessa forma, Butler afirmará que o gênero é não natural, para então desfazer a ideia que muitos têm de que gênero e sexo são conectados (Salih, 2013, p.63).

Sexo, gênero e sexualidade não existem, necessariamente, em mutualidade. Pode existir uma fêmea com traços masculinos, e de igual forma, um macho com características femininas.

Em vez disso, Butler declara que o gênero é "não natural"; assim, não há uma relação necessária entre o corpo de alguém e o seu gênero. Será, assim, possível, existir um corpo designado como "fêmea" e que não exiba traços geralmente considerados "femininos". Em outras palavras, é possível ser uma fêmea "masculina" ou um macho "feminino". (Salih, 2013, p.63)

Mas se o gênero se trata de um processo (devir<sup>30</sup>) ao contrário de um estado de ser, ou seja, um estado ontológico, como determinar o que, de que maneira, e em qual medida alguém escolhe seu gênero? Essa pergunta se faz no sentido de que Butler chega a declarar que o gênero é uma escolha, no entanto, por escolha ela não quer dizer que somos agentes livres que, se colocando fora do corpo, simplesmente seleciona e escolhe um gênero (Salih, 2013, p.63). Isso seria impossível tendo em vista que a própria identidade já se relaciona com o gênero.

Para Butler, o que ocorre é que a “escolha” de um gênero dentro do binarismo ocidental traduz-se na interpretação de normas preexistentes, visto que o gênero é um projeto

---

<sup>29</sup>Original em inglês: Why shouldn't it be that a woman who wants to have some part in child-rearing, but doesn't want to have a part in child-bearing, or who wants to have nothing to do with either, can inhabit her gender without an implicit sense of failure or inadequacy? When people ask the question 'Aren't these biological differences?', they're not really asking a question about the materiality of the body. They're actually asking whether or not the social institution of reproduction is the most salient one for thinking about gender. In that sense, there is a discursive enforcement of a norm.

<sup>30</sup>O conceito de *devir*, empregado aqui, remete à ideia (influenciada sobretudo por Deleuze e Guattari) de que identidades não são estados fixos, essências estáveis ou substâncias definidas previamente, mas processos contínuos de transformação. *Devir* não significa “tornar-se algo previamente dado”, mas entrar em movimento, deslocar-se, transformar-se de modo não linear e nunca totalmente previsível. Aplicado ao gênero, esse conceito enfatiza que ele não é uma condição ontológica concluída, mas um processo aberto, sempre em formação, composto por repetições, variações e improvisações dentro das normas sociais que moldam a inteligibilidade dos corpos. Assim, falar de gênero como *devir* significa reconhecer sua dinâmica, sua instabilidade e sua impossibilidade de ser reduzido a um núcleo fixo ou definitivo.

da história cultural. Contudo, é preciso notar que a identidade de gênero em si não constitui um problema em si mesmo, enquanto forma de identificação, ainda que apresente mutabilidade histórica e social; o conflito reside na transformação dessa identidade em um mecanismo de hierarquização, onde a diferença é utilizada como justificativa para a dominação e a desigualdade. Dessa forma, em uma sociedade generificada<sup>31</sup>, é impossível alguém existir, sendo um agente social, estando fora dos termos e hierarquias ligadas ao gênero. No entanto, a forma como se performa esse gênero não é natural ou biológica, e é nesse sentido que a autora faz o uso do termo “escolha”.

Butler argumenta que o sexo e o gênero são discursivamente construídos e que não há nenhuma posição de liberdade tácita para além do discurso. A sexualidade culturalmente construída não pode ser deixada de lado, de modo que para o sujeito resta a questão de como reconhecer e “fazer” a construção na qual ele já se encontra (Salih, 2013, p.64).

Butler aborda a questão de como o “ser mulher” veio a ser amplamente aceito como um conceito ontológico. A crítica que a autora faz ao feminismo é justamente no sentido de demonstrar como a categoria “mulheres” é produzida por estruturas de poder e restringida por estas mesmas estruturas. Nesse sentido, a autora não busca a origem ou a causa do gênero, já que o sujeito, em sua visão, é efeito da cultura na qual se insere ao invés de causa. Ela critica a noção convencional de que a identidade de gênero é pré-existente e inata. Não apenas não concebe o gênero como uma característica intrínseca e fixa, mas também argumenta que a identidade de gênero é uma construção contínua que resulta de um conjunto de ações repetidas.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um locus de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. (Butler, 2015, p. 242).

A repetição dessas ações não apenas reproduz normas de gênero, mas também constitui a própria identidade de gênero. Dessa forma, Butler busca desnaturalizar a noção de gênero, e desafiar as concepções tradicionais que pressupõe uma base biológica ou psicológica para a identidade de gênero, enfatizando a sua natureza performativa e destacando a importância das ações cotidianas na construção e manutenção das identidades de gênero.

Ao encerrar esta reflexão sobre a construção da identidade, posiciono-me de forma crítica à ideia de que exista um "núcleo" feminino universal. Entendo que a busca por uma

---

<sup>31</sup>O termo “generificada” refere-se ao processo pelo qual algo ou alguém é marcado, moldado ou interpretado segundo normas e expectativas de gênero, recebendo atributos considerados “masculinos” ou “femininos” dentro de um contexto cultural.

categoria "mulher" estável, embora tenha servido como ferramenta de coesão para o feminismo histórico, acabou por atuar como um novo mecanismo de exclusão. Apesar deste tópico ser melhor abordado a partir da análise conjunta com as teorias de Oyèrónkẹ Oyěwùmí e Paul B. Preciado, minha análise prévia sugere que, ao tentarmos universalizar o patriarcado como uma estrutura idêntica em todo o mundo, ignoramos como a raça, a classe e a colonialidade moldam diferentes formas de ser mulher, tornando o discurso feminista cego para aquelas que não se encaixam no padrão cis-heteronormativo ocidental. Dessa forma, torna-se imperativo investigar como essa performatividade não apenas "cita" normas, mas molda e limita o próprio corpo físico.

### 2.3 CORPOS COMO RESULTADOS DA PERFORMATIVIDADE

Judith Butler, no livro *Corpos que importam, Os limites discursivos do "sexo"*, argumenta pela existência de uma tendência de pensamento no sentido de o imaginário coletivo operar de duas formas: ou pelo lado de que a sexualidade seria algo construído, e portanto, de alguma forma seria algo livre, ou então, por outro sentido, de que seria algo determinado, em algum sentido fixa. De toda forma, ambas as opções, na visão da autora, não fazem jus à complexidade do que realmente é a sexualidade: isso é, da dimensão performativa desta. Nesse sentido, a construção da identidade de gênero não é apenas uma expressão livre ou uma escolha individual, mas, em verdade, seria uma repetição das normas sociais existentes onde as pessoas são forçadas a reproduzir determinados comportamentos, gestos e expressões socialmente aceitos como representativos de uma identidade de gênero específica. Mas também as regras não limitam a expressão da sexualidade como algo determinado, mas sim, as limitações são essenciais para a própria existência da performatividade, na medida que impulsionam e sustentam esta atuação (Butler, 2019, p.175).

Para compreender esse processo, é importante notar que Butler identifica justamente nas fissuras e negações produzidas pelas normas uma possibilidade de transformação. Mesmo quando as estruturas sociais parecem impor limites rígidos, operando de modo a restringir ou anular certas formas de vida, essas mesmas restrições podem abrir espaço para novas formas de existir e resistir. A negação (aquilo que rejeita, exclui ou tenta apagar certas identidades) não é apenas destrutiva; ela também cria brechas pelas quais outras possibilidades de subjetivação podem emergir. Assim, Butler mostra que, mesmo em contextos altamente normativos, há sempre uma margem para a reinvenção, para a agência e para o surgimento de modos de vida que desafiam o que parecia determinado de antemão (Kirby, 2006, p. 11).

É necessário considerar a iterabilidade<sup>32</sup>, que se trata da repetição regular e restritiva de normas sociais, que não é realizada por um sujeito como um ato isolado, mas sim é um processo contínuo que permite que um sujeito exista como tal. No mais, é preciso considerar que não é o sujeito que conscientemente e voluntariamente repete o processo de performatividade, mas, ao contrário, através desse processo que se constitui a identidade do indivíduo. A performatividade não se trata de um ato singular, mas sim um ritual reiterado sob e por meio de restrições, tais quais, proibições, tabus, e ameaças de ostracismo e até mesmo morte (Butler, 2019, p.175). Ainda assim, não há uma determinação total do sujeito de antemão. A repetição das normas, embora crucial para construção do sujeito, nunca o determina totalmente, havendo espaço para a agência e variação na expressão da identidade.

Sobre isso, Butler analisa os corpos travestis, a partir da análise do filme *Paris is Burning*, documentário dirigido por Jennie Livingston, lançado em 1990, que explora a subcultura *drag ball*<sup>33</sup> em Nova York, ou “bailes drag”, durante os anos 80. O filme, predecessor da série *POSE*, do serviço de streaming *Netflix*, oferece, assim como a série criada posteriormente, um olhar íntimo sobre a vida de *drag queens*<sup>34</sup> e membros da comunidade LGBTQIA+ afro-americana e latina envolvidos nesses eventos competitivos conhecidos como *balls*, bailes extravagantes que são espetáculos onde participantes competem em categorias como moda, dança e performatividade, buscando reconhecimento e respeito dentro de suas comunidades. O documentário também aborda questões sociais e identidade, incluindo a luta contra a discriminação, a busca por aceitação e os desafios enfrentados por indivíduos que vivem na interseção de identidades raciais, de gênero e sexuais. (The Guardian, 2015).

---

<sup>32</sup>Os atos performativos são chamados de "itarações". A iterabilidade, nesse contexto, refere-se à capacidade de repetir e recriar práticas culturais, discursos e gestos que constituem a identidade de gênero.

<sup>33</sup>É fundamental destacar que a cultura dos *Balls* e a organização em *Houses* (Casas) não apenas oferecem um espaço de performance, mas estabelecem um sentido profundo de pertencimento familiar e comunitário. Essa estrutura de "família escolhida" é, por si só, uma forma de subversão, pois reconfigura os laços de parentesco fora da norma heteronormativa. No que tange à distinção teórica, embora a *performance* (o ato teatral, consciente e delimitado, como o *drag*) difira da *performatividade* (a repetição incessante e inconsciente de normas que produzem o efeito de um sujeito), a performance drag atua como uma ferramenta política potente. Ao satirizar e hiperbolizar os signos de gênero, a performance drag denuncia o caráter construído da própria performatividade, revelando que o "original" que a norma tenta copiar é, ele mesmo, uma ficção.

<sup>34</sup>Uma *drag queen* é uma artista que faz uma performance exagerada da feminilidade, brincando com a diferença entre sua anatomia física, sua identidade de gênero e o gênero que está sendo representado. Já o *drag king* exagera em sua performance do masculino.



Artistas apresentados no documentário de Jennie Livingston de 1990, *Paris Is Burning*. Acervo de Off White Productions. The Kobal Collection.

Butler argumenta no sentido de que o filme sugere que esta mesma cultura que parece sempre atuar em desfavor e pela aniquilação do *queer*<sup>35</sup> na verdade também produz espaços onde se pode ressignificar as suas normas (Butler, 2019, p.221). No entanto, é posto em análise se simplesmente parodiar as normas dominantes, tal qual o papel de uma *drag queen* que performa o feminino, ou de um *drag king* que performa o masculino, é suficiente para deslocar as normas. Trata-se de uma ambivalência, já que a imitação pode estar intrinsecamente ligada ao projeto cis-heterossexual e aos binarismos de gênero. Mas é necessário considerar que o *drag* se torna, sim, subversivo quando ao expor essa estrutura imitativa desafia as reivindicações de naturalidade e originalidade da heterossexualidade hegemônica<sup>36</sup>.

Essas performances não apenas imitam um suposto “original”, mas revelam que o próprio gênero sempre foi imitação, sem fundamento fixo ou natural. Ao repetir o gênero de forma deslocada, o drag evidencia que não existe uma identidade verdadeira por trás das performances, apenas um estilo corporal reiterado e contingente. Dessa forma, o gênero não expressa uma essência anterior, mas é justamente a performance que cria a ilusão de uma origem natural (Kirby, 2006, p. 44). É necessário entender com isso que, ao afirmarmos que o gênero é uma performatividade, e assumindo o *drag* como tal, se pode entender que a

<sup>35</sup>Palavra que originalmente significava “estranho”, “anormal” ou “desviante”.

<sup>36</sup>Heterossexualidade hegemônica se refere a uma forma predominante ou dominante de expressão da heterossexualidade em uma determinada sociedade, onde as normas e expectativas sociais em torno dos relacionamentos heterossexuais são influenciadas por padrões culturais, de gênero e sociais específicos. Isso pode incluir a promoção de papéis de gênero tradicionais, como relacionamentos monogâmicos e valorização da família nuclear como modelo ideal, por exemplo.

“imitação” também está dentro do projeto social para a cis-heterossexualidade. Ou seja, o *drag* não se trata da imitação de um gênero primário e imutável, mas os próprios gêneros feminino e masculino do ponto de vista binários são esforços de imitação de suas idealizações sociais.

Afirmar que todo gênero é como se montar, ou como ser drag, é sugerir que a “imitação” está no próprio cerne do projeto heterossexual e de seus binarismos de gênero, que o travestismo não é uma imitação secundária que supõe um gênero anterior e original, mas que a heterossexualidade hegemônica é em si um esforço constante e reiterado de imitação de suas próprias idealizações (Butler, 2019, pp.221, 222)

Não obstante, a performatividade cis-heterossexual está sempre ameaçada por uma angústia que não pode ser superada, já que tenta afirmar a todo custo não se tratar de uma performatividade. Tanto o é que se utiliza de práticas patologizantes, que tentam incriminar toda expressão de gênero e sexualidade diferente, além de se utilizar da ciência de uma forma normatizadora, tudo isso com intuito de consagrar sua reivindicação de originalidade e universalidade.

[...] performatividade heterossexual está ameaçada por uma angústia que nunca pode ser completamente superada, que seus esforços para se tornar suas próprias idealizações nunca poderão ser alcançados de forma definitiva ou total, e que está continuamente assombrada por esse domínio de possibilidade sexual que deve ser excluído para que se possa produzir o gênero heterossexualizado (Butler, 2019, p. 222).

A discussão sobre a legibilidade e inteligibilidade dos corpos é central para compreender como a identidade de gênero é construída. A legibilidade do corpo está relacionada à capacidade de um corpo ser lido e compreendido dentro das normas culturais existentes, ou seja, se a leitura das características, expressões e comportamentos do sujeito são facilmente encaixáveis nas categorias binárias e normativas de gênero estabelecidas pela sociedade. Já a legibilidade se trata de uma compreensão mais profunda e sensível das práticas de gênero que podem desafiar ou transcender essas características, ou seja, de práticas que podem não se encaixar em categorias tradicionais de gênero, para além do binarismo, reconhecendo por exemplo a fluidez de gênero (Butler, 2001, p. 632).

É nesse sentido que o corpo *drag* pode ser tanto legível quanto inteligível, sendo subversivo porque, enquanto legível, o é de uma maneira que perturba as categorias de gênero, e enquanto inteligível contribui para a desconstrução e reconstrução contínua das normas de identidade de gênero.

Ao imitar o gênero, a *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero — assim como sua contingência. Aliás, parte do prazer, da vertigem da performance, está no reconhecimento da contingência radical da relação entre sexo e gênero diante das configurações culturais de unidades causais que normalmente são supostas naturais e necessárias. (Butler, 2015, pp. 237; 238)

Quando uma pessoa faz uma performance como *drag*, ela está brincando com a ideia de misturar sua aparência física, seu gênero fora do palco e o gênero que estão representando. Ou seja, isso mostra como as diferentes partes da experiência de gênero (como o corpo físico, a identidade de gênero e a expressão de gênero) são distintas e não deveriam ser consideradas automaticamente como uma unidade única, como muitas vezes são na sociedade. Isso destaca como a ideia de uma identidade de gênero única e "natural" é uma ficção que é mantida pela ideia de que todos devem se conformar à coerência cis-heterossexual (Butler, 2015, p. 237)

Ao analisar a relação entre corpos e performatividade, concluo que a grande angústia da norma cis-heteronormativa reside no fato de que ela é um "esforço constante de imitação de si mesma". Posiciono-me no sentido de que o drag, conforme explorado em *Paris Is Burning*, não é uma "falsificação" da feminilidade ou da masculinidade, mas o espelho que revela que a própria identidade "convencional" é uma montagem diária, um ritual de gestos repetidos sob coerção. Entendo que a subversividade não está em "escolher" um gênero como quem escolhe uma roupa, mas em usar a repetição (a iterabilidade) para produzir variações que desestabilizam o sistema. Minha análise sugere que, se o gênero é uma ficção que se torna real através da prática, então a inteligibilidade de corpos dissidentes é o que define as fronteiras do que a nossa sociedade aceita como humano. Apesar disso, acredito que a vivência do gênero enquanto identidade em si, desde que em termos que saciem a identidade individual sem impor limitações ao outro, é válida ainda que pertença ao padrão binário. Assim sendo, defendo que a resistência política não surge do nada, mas justamente das "fissuras" de um sistema que tenta ser totalizante, mas falha em conter a pluralidade da experiência corpórea.

No entanto, infelizmente, essa potência subversiva não ocorre em um vácuo de liberdade. Ela é constantemente confrontada por mecanismos que tentam recapturar o corpo desviante para dentro da "normalidade". É precisamente esse braço coercitivo da cultura que pretendo examinar a seguir, investigando como as normas de gênero operam enquanto dispositivos de regulação social.

## 2.4 NORMAS DE GÊNERO E REGULAÇÃO SOCIAL.

“Regulação” é um termo que pressupõe uma instância de normalidade pré-existente, de onde se pode eventualmente extraviar para posteriormente regular. No caso das normas de gênero, a regulação social se refere à institucionalização do processo de tornar as pessoas normais, implicando que leis, regras e políticas agem como instrumentos que contribuem para uma normalização das identidades de gênero. É importante destacar, no entanto, que não somente as leis limitam e regulam o gênero. Quando se fala em normas, portanto, não se está referindo estritamente a uma esfera da legalidade. Em se tratando de gênero, a instância do Direito é transcendida, já que as normas que governam a regulação desta natureza existem para além destas instâncias, apesar de serem incorporadas por elas. Ou seja: apesar de o direito estipular termos binários para estabelecer suas leis, a sociedade não se torna dicotômica em razão disso, mas o é anteriormente a isso. O mesmo acontece com as instâncias militares ou psiquiátricas. O poder regulatório não se confina a uma esfera, mas, em realidade, permeia a sociedade de maneira mais ampla (Butler, 2004, p. 251).

As normas regulatórias possuindo essa natureza implicam que o gênero é pré-existente? Ou seria esse produzido pela regulação? Butler levanta essas questões que, em análise última, pretendem responder se o gênero é inerente ou então produzido pela própria regulação. A autora argumenta que há, academicamente, muitos estudos feministas, gays e lésbicos que se concentram justamente nas regulações existentes, quais sejam, legais, militares ou psiquiátricas. Nesse sentido, esses trabalhos se perguntam como o gênero é regulado. No entanto, isso pressupõe uma existência do gênero que é anterior a sua regulação, e se assim considerarmos, seria possível enumerar as regulações as quais se submete o gênero e os meios de sujeição (Butler, 2004, p. 251).

Contudo, Butler problematiza esse pressuposto ao argumentar que a própria ideia de um gênero prévio à regulação é insustentável. Para ela, a regulação não apenas restringe ou molda algo que já existe, mas participa ativamente de sua produção (Kirby, V. 2006, p. 56). De toda forma, para responder a esse questionamento, Butler invoca duas advertências baseadas nas ideias da teoria foucaultiana sobre a sujeição e a regulação. Em primeiro plano (1) não existem sujeitos anteriores e destacados do poder regulador que existem primeiro para depois serem limitados por este, mas em verdade, o próprio indivíduo em sua formação é delimitado, moldado e formado por esta regulação. Em segundo lugar, a ideia relacionada de que (2) se tornar sujeito de uma regulação é o mesmo que se submeter a ela, tornando-se um sujeito específico porque foi regulamentado. Isso acontece porque a regulamentação não apenas age sobre nós, mas também nos influencia a nos tornarmos os sujeitos que somos. Ou seja, não apenas nos controla, mas nos molda (Butler, 2004, p. 252). Tome como exemplo uma conversa

de um *coach* de relacionamentos que fala sobre “energias femininas” e “energias masculinas”. Esse discurso não apenas pede para que o indivíduo passe a agir de determinada forma, mas também o influencia a se tornar um tipo de pessoa esperado. Dessa maneira, a regulamentação não é apenas algo que age externamente, mas nos molda internamente, influenciando a formação de nossa identidade e comportamento de acordo com normas sociais.

No entanto, Butler questiona a visão de Foucault sobre o poder regulador, em especial no que concerne à regulação de gênero. A autora discorda de que o gênero em si mesmo é uma parte de um sistema de poder regulador mais amplo.

Gostaria de argumentar contra essa subsunção do gênero ao poder regulador, que o aparato regulador que governa o gênero é ele próprio generificado. Com isso não quero dizer que a regulação de gênero é paradigmática das relações de poder enquanto tais, mas sim que gênero requer e institui seu próprio regime regulador e disciplinar específico (Butler, 2004, p. 252).

Tomando como exemplo as normas sociais de gênero que determinam como homens e mulheres devem se portar, Foucault diria que estas fazem parte de um sistema geral de poder que afeta a sociedade em muitos aspectos. Já Butler argumenta que as normas de gênero não apenas são controladas por esse sistema, mas possuem sua própria dinâmica interna, moldando regras específicas para homens e mulheres. Dessa maneira, o gênero não é apenas uma peça de um quebra-cabeça maior de poder, mas é em si mesmo um jogo completo e complexo que possui seu próprio conjunto de regras, ou seja, sua própria lógica interna. Nesse sentido, generificação se trata aqui da própria lógica da binaridade que nos permeia desde o nascimento com ditames de que determinado órgão sexual é inerente a determinado gênero, que por sua vez, deve agir de determinada forma (Butler, 2004, p. 252).

Ainda assim, sugerir que o gênero é uma norma é uma afirmação que merece maior esclarecimento. Se trata, conforme já explicado, não de uma regra ou lei, mas sim de uma prática social operada no contexto de um padrão implícito de normalização que possui a natureza de governar a inteligibilidade social das ações. Nesse sentido, a norma não é a mesma coisa que a ação que ela governa (Butler, 2004, p. 253).

A norma governa a inteligibilidade social da ação, mas não é o mesmo que a ação que ela governa. A norma parece ser indiferente às ações que ela governa, e com isso quero dizer apenas que a norma aparenta ter um estatuto e efeito independente das ações governadas por ela. A norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social (Butler, 2004, p. 253).

Se a norma é a responsável por conferir inteligibilidade e normalizar o gênero, estar fora dela ainda implica estar se definindo em relação a ela. Ou seja, cria-se um paradoxo no sentido que ainda que não se esteja dentro dos padrões de gênero se entenderá o indivíduo nos termos destes padrões que estão sendo desafiados (Butler, 2004, p. 253). Adiantando o conteúdo do próximo capítulo, tome como exemplo uma sociedade que não possua uma palavra para definir ou classificar homens e mulheres enquanto sujeitos generificados, tal qual a sociedade Iorubá originária<sup>37</sup>. Concorda-se que isso estaria desafiando as noções ocidentais de gênero, mas, uma vez inserida essa cultura para uma sociedade binária, mesmo que se tentasse descrever, por exemplo, que determinado indivíduo é o monarca da sociedade Iorubá, ainda assim usaríamos a nomenclatura rei ou rainha. (Oyèrónké, p.18, 2022).

A questão acerca do que estará excluído da norma estabelece um paradoxo, pois se a norma confere inteligibilidade ao campo social e normatiza esse campo para nós, então estar fora da norma é continuar, em certo sentido, a ser definido em relação a ela. Não ser totalmente masculino ou não ser totalmente feminina é continuar sendo entendido exclusivamente em termos de uma relação a “totalmente masculino” e “totalmente feminina” (Butler, 2004, p. 253).

O gênero, para as sociedades binárias, não é simplesmente uma expressão normativa da feminilidade e da masculinidade, mas sim está internalizado à forma de compreensão do mundo. Dessa forma o gênero é um mecanismo pelo qual a produção e normalização do feminino e do masculino ocorrem.

Gênero não é exatamente o que alguém “é” nem é precisamente o que alguém “tem”. Gênero é o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume (Butler, 2004, p. 253).

Nesse sentido, as performatividades de gênero que não se encaixam no binarismo tradicional são tão legítimas quanto aquelas que perfeitamente o fazem. Para além disso, se pensarmos que o gênero é somente masculino ou feminino perderemos de vista, para a autora, a noção de que essa produção binária é contingente, ou seja, variações de gênero podem ocorrer e estas, ainda que não se encaixem no sistema binário, são tão legítimas quanto. Ter uma expressão de gênero diferente dos padrões “masculino” ou “feminino” não é um erro, mas sim, parte da diversidade que é inerente ao gênero.

<sup>37</sup>A sociedade iorubá pré-colonial possuía termos para se referir a diferentes anatomias sexuais, porém esses nomes não operavam dentro de um sistema binário hierarquizado. Em vez de constituírem categorias opostas ou mutuamente excludentes (como “masculino” e “feminino” passaram a ser entendidos após a colonização europeia) tais designações não produziam um “outro” subordinado, nem organizavam a vida social com base em dicotomias rígidas. A introdução do binarismo de gênero tal como hoje é conhecido é um efeito da imposição colonial ocidental, e não uma característica originária das cosmologias iorubás. Ver item 3.5.

Assimilar a definição de gênero à sua expressão normativa é reconsolidar inadvertidamente o poder da norma em delimitar a definição de gênero. Gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados (Butler, 2004, p. 253).

Butler (2004, p. 253) argumenta que o gênero não deve ser rigidamente vinculado às diferenças corpóreas binárias, mas sim reconhecido como um dispositivo que articula elementos físicos, hormonais, cromossômicos, sociais e performativos, abrindo espaço para compreender identidades que não se encaixam nas categorias tradicionais e binárias. Trata-se, portanto, de uma matriz regulatória que, embora produza inteligibilidade social, não esgota as possibilidades de viver e expressar gênero.

Gênero não é exatamente aquilo que alguém “é”, nem tampouco algo que alguém “possui”. Gênero é o aparato pelo qual se viabiliza a produção e a normalização de masculino e feminino, em articulação com os atravessamentos corporais, intersticiais<sup>38</sup>, neurobiológicos e sociais que o compõem (Butler, 2004, p. 253). Ao deslocar a noção de gênero de uma determinação biológica para uma compreensão performativa e discursiva, abre-se espaço para reconhecer que as expressões de gênero que não se alinham ao binarismo tradicional são tão legítimas quanto aquelas que se encaixam perfeitamente às normas cis-heteronormativas.

Se aceitarmos, portanto, que gênero é uma construção que opera na intersecção entre elementos biológicos, culturais, simbólicos e subjetivos, torna-se evidente que restringir as possibilidades identitárias às categorias “masculino” e “feminino” significa ignorar a própria contingência desse sistema. Isto é, a produção binária de gênero não é natural, mas histórica e cultural, e, portanto, suscetível a variações, ressignificações e resistências. Ter uma expressão de gênero diferente dos padrões normativos não é um desvio, não é um erro, mas sim uma manifestação da diversidade constitutiva da experiência humana.

Ademais, é fundamental reconhecer que, embora o genótipo, os hormônios e certos marcadores biológicos possam compor elementos da corporalidade, eles não determinam a identidade de gênero. Uma pessoa trans, por exemplo, pode possuir um genótipo convencionalmente considerado “feminino” ou “masculino” (como é o caso de mulheres trans com genoma XY), sem que isso invalide sua identidade de gênero. As expressões corporais, os marcadores hormonais e inclusive as estruturas neurológicas podem ser moldados ou

---

<sup>38</sup>*Intersticiais* refere-se a aquilo que ocupa um espaço “entre”, isto é, zonas liminares, intervalares ou fronteiriças que não pertencem totalmente a uma categoria nem a outra. O termo é usado para descrever fenômenos, identidades ou posições que escapam a classificações fixas, existindo nos espaços intermediários onde as fronteiras rígidas se tornam instáveis.

desenvolvidos de maneiras que alinham a experiência subjetiva ao gênero com o qual o indivíduo se reconhece, o que a neurociência contemporânea já demonstra de forma robusta (Mueller et al., 2021).<sup>39</sup>

Por isso, é incorreto e epistemologicamente falho entender que o gênero é uma escolha. Identidade de gênero não é um ato volitivo, uma decisão tomada de forma racional, tampouco é uma simples adequação a partir de características anatômicas ou cromossômicas. Gênero está para a identidade da pessoa, não para um atributo físico, cromossômico ou genético. As pessoas não escolhem se identificar como homens, mulheres ou não-binários; elas vivenciam essa identidade de forma subjetiva, existencial e, muitas vezes, inescapável. Essa identidade emerge de processos complexos, biopsicossociais, nos quais o cérebro (e não a genitália) desempenha papel central na constituição da percepção de si (Bear; et. al 2017).

Essa compreensão rompe definitivamente com a lógica determinista<sup>40</sup> que tenta atrelar de forma linear sexo biológico, gênero e desejo, desmontando os pilares da cis-heteronormatividade. O que é lido socialmente como “coerência” entre corpo, gênero e desejo é, na verdade, fruto de uma construção reiterada, mantida pela performatividade e reforçada por tecnologias de poder que organizam corpos, práticas e subjetividades (Butler, 2004; Foucault, 1999). Ou seja, quando associamos gênero às normas preestabelecidas pela sociedade, estamos fortalecendo o poder dessas em limitar e definir o que é considerado gênero. Mas, ao mesmo tempo, o conceito de gênero não necessariamente precisa ser uma reprodução das normas existentes, ao contrário, pode ser uma ferramenta para questionar as ideias convencionais sobre masculinidade e feminilidade. Nada impede que “gênero” deixe de significar “homem” e “mulher” para significar outra coisa, para além desta dicotomia.

---

<sup>39</sup>Estudos recentes em neurociência vêm demonstrando que a identidade de gênero possui correlação com estruturas cerebrais específicas. Pesquisas conduzidas por Mueller et al. (2021), a partir de análises de neuroimagem com mais de mil pessoas trans e cis, revelam que determinadas regiões do cérebro associadas à percepção do self, à cognição social e ao processamento corporal apresentam padrões mais alinhados à identidade de gênero do indivíduo do que ao sexo atribuído no nascimento. Essas diferenças são observáveis, inclusive, antes da terapia hormonal, o que reforça que a identidade de gênero não é meramente um fenômeno social, nem tampouco uma questão volitiva, mas uma experiência que emerge de um complexo arranjo biopsicossocial. Além disso, os estudos de Bear, Connors e Paradiso (2017) em neurociência destacam que durante o desenvolvimento fetal, a diferenciação cerebral pode ocorrer de forma independente da diferenciação genital, sendo influenciada por fatores hormonais, genéticos e ambientais. Isso explica, do ponto de vista biomédico, por que uma pessoa pode nascer com genitália compatível com determinado sexo, mas desenvolver uma identidade de gênero incongruente com essa designação. A neurociência, portanto, reforça a inadequação das explicações simplistas e deterministas que tentam vincular, de forma linear, sexo biológico, identidade de gênero e orientação sexual.

<sup>40</sup>Por *lógica determinista*, refere-se à ideia de que certos aspectos da vida, como gênero, comportamento ou desejo, seriam totalmente definidos por fatores prévios, geralmente biológicos, de modo fixo e inevitável. Dentro dessa lógica, presume-se que o sexo biológico determina automaticamente o gênero e que ambos determinam o desejo, formando uma cadeia linear sem possibilidade de variação. Assim sendo, trata-se de uma visão que ignora a complexidade dos processos sociais, culturais e subjetivos que moldam a identidade humana.

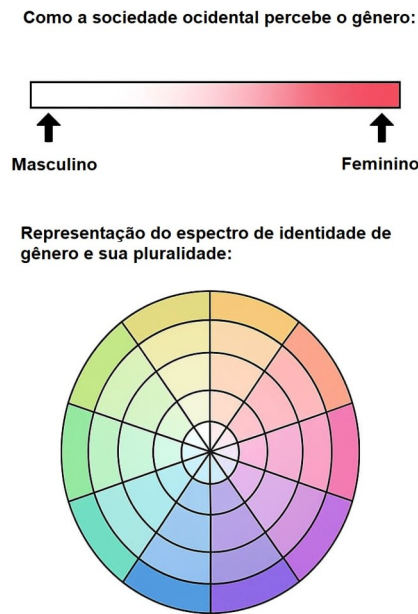
Manter o termo “gênero” em separado de masculinidade e feminilidade é salvaguardar uma perspectiva teórica que permite analisar como o binarismo masculino e feminino esgotou o campo semântico de gênero. Quer estejamos nos referindo à “confusão de gênero”, “mistura de gêneros”, “transgêneros” ou “cross-gêneros”, já estamos sugerindo que gênero se move além do binarismo naturalizado (Butler, 2004, p. 254).

A razão de a assimilação de gênero atuar como masculino *versus* feminino, homem *versus* mulher, macho *versus* fêmea, é para manter uma falsa naturalização da noção de gênero. Sendo assim, discursos que insistem no binarismo de gênero funcionam como fontes reguladoras de poder, que atuam pela manutenção de uma influência binária preponderante (hegemônica) e buscam impedir a ruptura do modelo criado (Butler, 2004, p. 254).

Mas quando imaginamos uma quebra do modelo de gênero binário é interessante pensar em qual seria sua alternativa, e, nesse sentido, a tendência dos estudos de gênero é supor uma multiplicação dos gêneros. Tendo em vista esta problemática, Butler é levada à indagação sobre quantos gêneros poderiam existir, bem como, quais as nomenclaturas para estes. A autora chega à conclusão de que perturbar o sistema binário não necessariamente nos leva a uma complicada quantificação dos gêneros. Por exemplo, o termo "transgênero" não representa exatamente um terceiro gênero, mas sim um modo de transição entre os gêneros. "Transgênero" é visto como uma figura intersticial e transitória que não pode ser reduzida à norma de um ou dois gêneros. É uma expressão que abrange a variedade de experiências de gênero que não se encaixam nas categorias tradicionais, destacando a fluidez e complexidade do gênero, que, em realidade, atua como um espectro.

Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (Butler, 2015, p. 43-44)

Tem-se que as próprias leis e normas que buscam definir e limitar as conexões causais entre sexo, gênero e expressão do desejo acabam por proibir e produzir essas descontinuidades e incoerências, que passam a criar o que concebemos como um espectro que denuncia que as categorias convencionais de gênero são mais fluidas do que as normas sociais reconhecem.



**Figura 3 – Representação da percepção ocidental versus espectro de gênero.<sup>41</sup>**

Fonte: Elaboração própria.

Diante dessa compreensão, torna-se necessário refletir sobre como o gênero tem sido representado socialmente. A noção predominante, especialmente nas sociedades ocidentais, tende a organizar o gênero como uma linha reta, um contínuo entre dois polos opostos: masculino e feminino. Essa percepção linear não apenas ignora, mas também apaga as múltiplas experiências que não se encaixam nesse molde dicotômico. Contudo, à medida que avançamos na desconstrução desse paradigma, compreendemos que o gênero não opera como uma linha de dois extremos, mas como um espectro complexo, dinâmico e multidimensional, no qual coexistem inúmeras possibilidades de identidade e expressão. Visualizar essa diferença conceitual ajuda a entender como a cis-heteronormatividade estrutura a percepção social, ao passo que uma visão baseada em espectro evidencia a insuficiência desse modelo binário para abarcar a pluralidade das existências de gênero.

Ao concluir esta reflexão, posicione-me no sentido de entender que a regulação, conforme descrita por Butler e Foucault, não "corrige" o gênero, mas o fabrica sob uma lógica de binarismo compulsório que ignora a riqueza das variações humanas. Aqui, proponho um deslocamento teórico central em minha tese: a substituição da linha reta binária pela noção de espectro. Assim como no espectro autista (do qual faço parte e que me serve de parâmetro cognitivo e existencial), a identidade de gênero não deve ser lida como um ponto fixo ou uma escala de "mais ou menos" masculino/feminino. No meu entendimento, o espectro revela que,

<sup>41</sup>Imagem figurativa representando a lógica de percepção utilizada no ocidente, em detrimento da lógica de espectro performativo, em interpretação à teoria da performatividade de Judith Butler.

mesmo dentro de categorias aparentemente idênticas, a experiência de cada indivíduo é única, multidimensional e não linear.

Defendo, portanto, que a inteligibilidade social não deveria depender da nossa capacidade de "encaixar" em um polo, mas do reconhecimento de que todos habitamos gradações distintas desse espectro. Minha análise sugere que o "sujeito normal" é, em si, uma ficção estatística mantida pelo poder regulador. Ao assumirmos o gênero como espectro, deixamos de ver as identidades trans, não binárias ou intersexo como "erros" ou "desvios" de uma norma, para compreendê-las como frequências legítimas de uma mesma pluralidade humana.

Essa compreensão da regulação como uma força que tenta achatar o espectro nos leva ao embate final deste capítulo. Se a norma nos regula e nos molda, onde resta espaço para o grito e para a mudança? É a partir dessa tensão entre o peso da regulação e a fluidez do espectro que passarei a examinar, a seguir, os mecanismos de subversão e resistência.

## 2.5 SUBVERSÃO E RESISTÊNCIA.

Judith Butler propõe uma abordagem subversiva que não busca simplesmente destruir as normas de gênero, mas sim repensar e reconfigurar as possibilidades de gênero dentro dos próprios termos do poder, através da repetição da lei de maneira deslocadora e crítica.

Se a subversão for possível, será uma subversão a partir de dentro dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. O corpo culturalmente construído será então libertado, não para seu passado "natural", nem para seus prazeres originais, mas para um futuro aberto de possibilidades culturais. (Butler, 2015 p. 164)

A subversão do gênero se daria, portanto, por meio de "paródias de gênero". Conforme já explicitado, o gênero na teoria performativa não é fixo, mas um conjunto de ações e comportamentos que repetimos ao longo do tempo até que se cristalizem em ideias rígidas sobre o que é ser homem ou mulher. A subversão acontece quando algumas dessas repetições são feitas de uma maneira que bagunça, perturba e desafia as normas tradicionais de gênero. Essas ações disruptivas e perturbadoras desestabilizam as categorias que costumamos aceitar como naturais, como sexualidade, identidade e desejo. Elas nos fazem repensar a ideia de diferença sexual e questionar a estabilidade da divisão rígida entre feminino e masculino. (Pombo, 2017, p. 393).

A autora traz como exemplo de identidades de gênero que desafiam as normas tradicionais as *drag queens* e as identidades lésbicas *butch/femme*<sup>42</sup>. O *drag queen* seria uma performance da feminilidade que, para Butler, não apenas copia o feminino exageradamente, mas mostra que as posições consideradas naturais (masculinas ou femininas) são, na verdade, imitações sujeitas a repetições e sanções constantes (sugerindo inclusive que a cis-heterossexualidade é uma espécie de imitação de gênero). Já o *butch* e *femme* são identidades lésbicas que recriam as categorias convencionais de mulher e homem, feminino e masculino. *Butch* é associada à lésbica "ativa" e identificada com a masculinidade, enquanto *femme* é associada à lésbica "passiva" e mais feminina. Butler argumenta que, embora essas identidades possam parecer reproduzir a interação cis-heterossexual, na verdade, elas a evocam e a deslocam ao mesmo tempo. As expressões de feminilidade e masculinidade nessas identidades são uma reinvenção desses termos em relação à cis-heterossexualidade. (Pombo. 2017, p. 394)

É importante não apenas compreender como os termos de gênero são instituídos, naturalizados e estabelecidos como pressupostos, mas também rastrear os momentos em que o sistema binário de gênero é contestado e desafiado, onde a coerência das categorias é posta em questão e onde a própria vida social do gênero se revela maleável e transformável. A virada para a performance drag foi, em parte, uma maneira de pensar não apenas sobre como o gênero é realizado, mas como é ressignificado por meio de termos coletivos. (Butler, 2004, p. 216)<sup>43</sup>

Embora o gênero seja influenciado pelas estruturas de poder em que estamos inseridos, ainda existem possibilidades de proliferação e subversão dentro dessas limitações. Ao se comparar o gênero a escolher roupas de um guarda-roupa, pode-se ilustrar como as nossas escolhas de gênero não são completamente "livres". Quando se diz que o gênero é um "fazer", pode-se pensar que se trata de ação semelhante a escolher uma vestimenta. O guarda-roupas representa a lei ou o interior de determinada cultura, e nele, não há liberdade uma vez que só se pode escolher as roupas que estão lá dentro (Salih, 2013, pp. 68,69).

Antes de tudo, teremos de nos livrar da noção de "liberdade de escolha": uma vez que estamos vivendo dentro da lei ou no interior de uma dada cultura, não há possibilidade de nossa escolha ser inteiramente "livre", e é bem provável que a "escolha" de nossas

---

<sup>42</sup>*Butch* e *femme* são termos usados, sobretudo em contextos lésbicos, para descrever estilos de expressão de gênero: *butch* costuma remeter a uma apresentação mais masculina, enquanto *femme* refere-se a uma expressão mais feminina.

<sup>43</sup>Original em Inglês: It is important not only to understand how the terms of gender are instituted, naturalized, and established as presuppositional but to trace the moments where the binary system of gender is disputed and challenged, where the coherence of the categories are put into question, and where the very social life of gender turns out to be malleable and transformable. The turn to drag performance was, in part, a way to think not only about how gender is performed, but how it is ressignified through collective terms.

roupas metafóricas se ajuste às expectativas ou talvez às demandas de nossos amigos ou colegas de trabalho, mesmo sem nos darmos conta de que estamos fazendo isso. Além disso, o conjunto de roupas disponíveis será determinado por fatores tais como a nossa cultura, o nosso trabalho, o nosso rendimento ou o nosso status e origem social (Salih, 2013, pp. 68, 69).

Na interpretação de Butler, não seria uma verdadeira subversão escolher uma vestimenta, ou gênero, que apenas contrariasse as expectativas sociais, escolhendo aquilo que vai em desencontro com o que as pessoas esperam de nós. Tão pouco bastaria comprar um novo armário com novas roupas, nem teria efeito a intenção de começar do zero, pois estaríamos limitados pela cultura e sociedade em que estamos inseridos.

Do modo como Butler vê as coisas, se decidíssemos ignorar as expectativas e as limitações impostas pelos amigos, colegas, etc., “vestindo um gênero” que por alguma razão fosse contrariar aquelas pessoas que têm autoridade sobre nós ou de cuja aprovação dependemos, não poderíamos simplesmente reinventar nosso guarda-roupa de gênero metafórico, tampouco adquirir um guarda-roupa inteiramente novo (e mesmo que pudéssemos fazer isso, obviamente estaríamos limitados pelo que estivesse disponível nas lojas) (Salih, 2013, p. 69).

Ao invés disso, a sugestão é que teríamos que modificar as roupas que já temos para mostrar que estamos as usando de uma maneira não convencional. Isso poderia envolver rasgar as roupas, adicionar lantejoulas, usá-las de maneira invertida, manchá-las com tinta, entre outras formas de indicar que estamos desafiando as normas tradicionais. Ainda assim, a nossa capacidade de escolher ou subverter o gênero seria limitada, o que significa que talvez não estejamos realmente “escolhendo” ou “subvertendo” nosso gênero da forma que imaginamos (Salih, 2013, p. 69). No entanto, esse exemplo pressupõe que exista um ator anterior ao gênero, e que esse possui o poder de escolha, ideia que, conforme já abordado<sup>44</sup>, é rejeitada por Butler, no sentido que não podemos escolher conscientemente sermos, por exemplo, homens ou mulheres, uma vez que a identidade está intrinsecamente ligada ao gênero e é impossível existir como um agente social fora dos termos do gênero.

Nesse sentido, a própria transsexualidade deve ser analisada como uma performatividade de gênero que entra no campo político. Isso porque se trata de forma de expressão da identidade que desafia não somente aquilo que é considerado real, mas também questiona as noções contemporâneas de realidade, abrindo espaço para a subversão desta (Butler, 2004, p. 217).

Butler segue o argumento de que os indivíduos não são imutáveis, mas estão em constante mudança no tempo, envelhecendo, se transformando e adquirindo significados diferentes com base em suas interações e histórias. Portanto, por viverem sempre com a

---

<sup>44</sup>Ver item 2.2.

possibilidade de se tornarem de outra forma, os corpos têm a capacidade de ocupar, exceder e retrabalhar normas, desafiando as realidades que pensamos serem imutáveis. Com isso, pode-se contestar o exemplo anterior de Salih, do armário de roupas, tendo em vista que o sujeito que performa o gênero possui realidades corpóreas que são ativamente habitadas, e essa “atividade” não é totalmente limitada pela norma (Butler, 2004, p. 217).

Como algo moldável, o corpo tem a capacidade de viver a norma de diversas formas, inclusive excedendo-a, retrabalhando-a e expondo-a a diferentes realidades. Ainda assim, a relação com a norma pode ser complexa, envolvendo conformidade e resistência ao mesmo tempo. Quando as regras sociais são vistas como algo necessário para viver, mas, ao mesmo tempo, ameaçam apagar existências, seguir essas regras e resistir a elas se torna uma relação complexa e paradoxal. Essa dinâmica pode envolver sofrimento e ser um espaço potencial para a politização (Butler, 2004, p. 217).

A questão de como se conformar com as regras muitas vezes está ligada à questão de sobrevivência, questionando se a própria vida será possível ao seguir ou resistir às normas. A performatividade de gênero das pessoas transexuais muitas vezes é considerada irreal, e esse mecanismo de rotulação (como “real” ou “irreal”) é não somente um meio de controle social, mas também uma forma de desumanização.

De fato, eu colocaria desta forma: ser chamado de irreal e se submeter a essa chamada, por assim dizer, institucionalizada como uma forma de tratamento diferencial, é tornar-se o outro contra o qual o humano é feito. É o desumano, o além do humano, o menos que humano, a fronteira que assegura o humano em sua realidade ostensiva. Ser chamado de cópia, ser chamado de irreal, é assim uma maneira pela qual se pode ser oprimido. (Butler, 2004, pp. 217, 218).<sup>45</sup>

Essa desumanização vai além de uma simples opressão. Isso é: aquele que é oprimido ainda é reconhecido como um sujeito visível. Mas ser considerado irreal vai além disso, significa não ser compreendido de maneira fundamental. Quer dizer que a linguagem considera o indivíduo invisível, uma impossibilidade em termos humanos.

Para ser oprimido, é necessário primeiro tornar-se inteligível. Descobrir que se é fundamentalmente incompreensível (de fato, que as leis da cultura e da linguagem consideram você uma impossibilidade) é descobrir que ainda não se alcançou o acesso ao humano. É se perceber falando sempre e apenas como se fosse humano, mas com a sensação de que não é. É descobrir que a própria linguagem é vazia e que nenhum reconhecimento é concedido porque as normas pelas quais o reconhecimento ocorre não estão a seu favor (Butler, 2004, p. 218).<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>Original em Inglês: Indeed, I would put it this way: to be called unreal, and to have that call, as it were, institutionalized as a form of differential treatment, is to become the other against which the human is made. It is the inhuman, the beyond the human, the less than human, the border that secures the human in its ostensible reality. To be called a copy, to be called unreal, is thus one way in which one can be oppressed.

Essa lógica de desumanização, que transforma sujeitos em ininteligíveis, não se restringe ao campo abstrato das normas culturais, mas se materializa em instituições, práticas e discursos que regulam quem é reconhecido como humano e quem é relegado à condição de abjeção. É nesse ponto que as reflexões de Paul B. Preciado se tornam fundamentais para aprofundarmos a análise. No livro *Eu sou o monstro que vos fala*, Preciado, cuja crítica à psicanálise será melhor abordada no último capítulo desta tese, narra a experiência de quando foi convidado a palestrar em uma conferência de psicanalistas intitulada “As mulheres na psicanálise”. A recepção foi marcada por censura, escárnio e hostilidade aberta. Seu discurso, que pretendia convocar a psicanálise a assumir responsabilidade diante das transformações epistemológicas sobre sexo e gênero, foi brutalmente interrompido. Metade da sala respondeu com risos, enquanto outra metade reagiu com insultos, chegando o autor a ser comparado com Hitler (Preciado, 2022, p. 9).

Quando pedi às instituições psicanalíticas que assumissem sua responsabilidade diante da atual transformação da epistemologia sexual e do gênero, metade da sala riu, enquanto outros reagiram com gritos ou me pedindo para sair. Uma mulher declarou, alto o suficiente para que eu pudesse ouvir da tribuna: “Não deveríamos permitir que ele falasse, ele é Hitler”. A outra metade da sala aplaudiu. Os organizadores me avisaram que eu havia estourado meu tempo; tentei me apressar, pulando alguns parágrafos, mas não consegui ler mais do que um quarto do discurso que havia preparado (Preciado, 2022, p. 9).

A violência simbólica operada naquele espaço não foi apenas a recusa ao conteúdo, mas a negação ontológica de sua existência enquanto sujeito de fala legítimo. O que Preciado denomina de epistemologia sexual e de gênero diz respeito exatamente ao regime de produção de saberes que define o que é considerado verdadeiro, natural e legítimo no campo das sexualidades e das identidades de gênero. Ele denuncia como esse regime é sustentado por ficções biopolíticas que mascaram como “natural” aquilo que é, na verdade, uma construção histórico-cultural. É nesse ponto que ele faz uma provocação incisiva: “Perdoem-me se, no relato que lhes vou fazer, eu não tomar a masculinidade e a feminilidade como fatos naturais” (Preciado, 2022, p. 12).

Sua crítica à psicanálise não é isolada, mas sim dirigida a todo um sistema epistemológico que não apenas patologiza, mas também desumaniza corpos trans e dissidentes

---

<sup>46</sup>Original em Inglês: For to be oppressed means that you already exist as a subject of some kind, you are there as the visible and oppressed other for the master subject as a possible or potential subject. But to be unreal is something else again. For to be oppressed one must first become intelligible. To find that one is fundamentally unintelligible (indeed, that the laws of culture and of language find one to be an impossibility) is to find that one has not yet achieved access to the human. It is to find oneself speaking only and always as if one were human, but with the sense that one is not. It is to find that one’s language is hollow, and that no recognition is forthcoming because the norms by which recognition takes place are not in one’s favor.

de gênero, relegando-os à condição de sujeitos abjetos, ilegítimos ou, como Butler pontua, fundamentalmente ininteligíveis (Butler, 2004, p. 218). Para ilustrar essa dinâmica, Preciado convoca a metáfora do conto *Relatório para uma Academia*, de Franz Kafka, no qual um macaco, Pedro Vermelho, aprende a se comportar como humano para escapar de sua jaula. Ao fazer isso, ganha certa liberdade, mas jamais se torna, de fato, humano. Apenas simula uma humanidade que lhe é permanentemente negada. Da mesma forma, Preciado se coloca como aquele que fala de dentro da “jaula” do diagnóstico (a marca de ser trans) que, nas epistemologias hegemônicas da medicina e da psicanálise, é tratado como patologia<sup>47</sup>. Como ele mesmo ironiza, sua presença naquele espaço não era a de um sujeito legítimo, mas a de um “monstro que vos fala” (Preciado, 2022, p. 13), aquele que existe apenas como exceção, como erro, como abjeção necessária para reforçar a ilusão de normalidade dos que se consideram detentores da humanidade plena.

Essa denúncia toca diretamente no cerne do debate proposto por Butler sobre a relação entre inteligibilidade, humanidade e reconhecimento. Se, como aponta Butler (2004, p. 218), “para ser oprimido é necessário primeiro tornar-se inteligível”, o que acontece com aqueles cuja própria existência é considerada uma impossibilidade ontológica? A resposta está justamente na produção sistemática da ininteligibilidade como dispositivo de poder, onde certos corpos são forçados a habitar a fronteira entre o humano e o não humano, entre o sujeito e o objeto, entre o que é considerado vida vivível e o que é condenado à não existência social.

É fundamental esclarecer que a crítica aqui desferida a partir da voz de Preciado, não se volta contra a psicanálise enquanto campo clínico ou método de investigação do inconsciente em sua totalidade, mas sim contra a persistência de uma leitura originária e dogmática que sobrevive às sucessivas reinterpretações da teoria. O que se questiona é o modo como certos fundamentos conceituais são frequentemente manipulados para uma aplicação injusta, servindo de anteparo para discursos que, sob o manto da neutralidade técnica, reiteram preconceitos de gênero e patologizam dissidências. Essa distorção, observada não raramente em espaços

---

<sup>47</sup>A relação entre diagnóstico médico, gênero e a regulação dos corpos no Ocidente pode ser exemplificada historicamente também com um exemplo cisgenero, pela “clorose” ou “doença das virgens”, condição que atingiu o seu auge no século XIX. Como aponta a investigação sobre a tese médica de Antonio Garcia Rosa (1870), a clorose era frequentemente associada à ausência de casamento e à suposta necessidade de “ativação” das funções reprodutivas para a cura de sintomas como palidez e distúrbios alimentares (SANTOS, 2024). Sob a ótica de Judith Butler, tal diagnóstico opera como um dispositivo de biopoder, no qual o saber médico prescreve não apenas uma cura, mas uma performatividade de gênero específica: a da mulher-esposa-mãe. Esse fenômeno reforça o “somatocentrismo colonial” denunciado por Oyèrónké Oyěwùmí, ao utilizar a fisiologia (ou a suposta carência dela) como fundamento último para confinar o sujeito mulher à esfera doméstica e reprodutiva. Trata-se, portanto, de uma tecnologia política que instrumentaliza a biologia para converter a diferença anatômica em desigualdade e controle social, alinhando-se ao “regime da diferença sexual” discutido por Paul B. Preciado, no qual o corpo feminino é historicamente construído como um desvio carente de regulação externa.

acadêmicos e clínicos de formação, revela um uso da teoria que trai o seu próprio potencial subversivo ao transformá-la em um dispositivo de disciplinamento dos corpos que não se ajustam à norma cis-heteropatriarcal.

Nesse sentido, a própria postura de Paul B. Preciado, conforme será analisado, não é a de um abandono niilista da psicanálise no que toca ao gênero, mas sim a de uma tentativa urgente de salvá-la de si mesma. Portanto, Preciado amplia e radicaliza a crítica de Butler ao explicitar que não se trata apenas de uma questão de reconhecimento simbólico, mas de um regime biopolítico que define quais vidas são passíveis de existir e de ser protegidas, e quais são descartáveis. Quando a psicanálise, enquanto aparato discursivo e institucional, e em última análise, os indivíduos psicanalistas (representando nesse exemplo a visão social comum acerca do gênero), recusam-se a ouvir uma pessoa trans, não estão apenas lhe negando a palavra; estão reafirmando um projeto epistemológico que produz a cisgeneridade como norma universal e, por extensão, transforma corpos trans em aberrações ontológicas. É exatamente nesse ponto que a metáfora do monstro se torna potente: o monstro é aquele cuja existência serve para delimitar a fronteira do que é considerado humano, normativo e inteligível.

O mecanismo de desumanização e expulsão da inteligibilidade, sustentado pelas instituições sociais, reforça a necessidade de repensarmos as bases sobre as quais construímos o conceito de gênero. E, como veremos a seguir, se gênero é uma performatividade, então a própria realidade do gênero é um efeito desta. Portanto, ainda que existam normas que governam aquilo que é ou não real e inteligível, estas são automaticamente questionadas quando a performatividade é reconhecida. Dessa maneira, a ideia de gênero é criada através das ações e comportamentos das pessoas, em vez de ser algo inerente e fixo. Se gênero é uma performatividade, então a própria realidade do gênero é um efeito desta. Portanto, ainda que existam normas que governam aquilo que é ou não real e inteligível, estas são automaticamente questionadas no momento em que a performatividade é reconhecida. Ou seja, a ideia de gênero é criada através das ações e comportamentos das pessoas. Mesmo que existam regras sobre o que é considerado real ou compreensível em termos de gênero, essas normas são constantemente questionadas e reafirmadas quando as pessoas realizam ou praticam o gênero: a própria ação gera tensões que resistem às regras. Apesar de, numa performatividade, a referência às normas existir, tal qual aquele que cola lantejoulas na roupa retirada do armário, elas podem ser transformadas. Isso significa que, através da prática da performatividade de gênero, não apenas observamos como as normas que governam a realidade são referenciadas, mas também entendemos um dos processos pelos quais a realidade é reproduzida e alterada ao longo desse processo.

O ponto sobre a performance drag não é simplesmente produzir um espetáculo prazeroso e subversivo, mas alegorizar as maneiras espetaculares e consequenciais pelas quais a realidade é tanto reproduzida quanto contestada. A desrealização da violência de gênero tem implicações para entender como e por que certas apresentações de gênero são criminalizadas e patologizadas, como sujeitos que transgridem o gênero correm o risco de internação e aprisionamento, por que a violência contra sujeitos transgêneros não é reconhecida como violência e por que, às vezes, é infligida pelos próprios estados que deveriam oferecer proteção a esses sujeitos (Butler, 2004, p. 218).<sup>48</sup>

Considerando novas formas de gênero possíveis, Butler questiona como afetariam a maneira que vivemos e necessidades da humanidade. Ainda, a autora se pergunta, considerando essa possibilidade, se algumas formas de gênero seriam mais valiosas que outras. Como resposta, Butler sugere primordialmente desenvolver uma linguagem e terminologia que reconheçam e validem as diversas formas de identidade de gênero que historicamente podem não ter sido reconhecidas ou aceitas dentro das normas culturais predominantes. Isso se daria através de um léxico legitimador dentro de áreas como o direito, psiquiatria, teoria social e literatura, e possibilitaria um ambiente em que as pessoas pudessem compreender seu gênero, o subverter e ressignificar sem ameaças de violência externa ou anulação de sua realidade.

A concepção de política em ação aqui está centralmente preocupada com a questão da sobrevivência, de como criar um mundo em que aqueles que compreendem seu gênero e seu desejo de serem não normativos possam viver e prosperar não apenas sem a ameaça de violência externa, mas sem o sentido pervasivo de sua própria irrealidade, que pode levar ao suicídio ou a uma vida suicida (Butler, 2004, p. 219).<sup>49</sup>

Butler não oferece uma resposta exata para quais performatividades de gênero seriam melhores ou piores, nem se propõe a oferecer um padrão, uma medida, ou uma norma. Ela justifica isso ao argumentar que imaginar uma vida possível é um privilégio daqueles que já são reconhecidos como possíveis e não possuem sua realidade contestada. Para esses, a própria possibilidade já deve ser considerada uma necessidade.

Por último, eu perguntaria qual é o lugar do pensamento do possível na teoria política. Alguém pode objetar e dizer: ah, você está tentando apenas tornar a complexidade de gênero possível. Mas isso não nos diz quais formas são boas ou ruins; não fornece a

---

<sup>48</sup>Original em Inglês: The point about drag is not simply to produce a pleasurable and subversive spectacle but to allegorize the spectacular and consequential ways in which reality is both reproduced and contested. The derealization of gendered violence has implications for understanding how and why certain gender presentations are criminalized and pathologized, how subjects who cross gender risk internment and imprisonment, why violence against transgendered subjects is not recognized as violence, and why it is sometimes inflicted by the very states who should be offering such subjects protection from violence.

<sup>49</sup>Original em Inglês: The conception of politics at work here is centrally concerned with the question of survival, of how to create a world in which those who understand their gender and their desire to be nonnormative can live and thrive not only without the threat of violence from the outside but without the pervasive sense of their own unreality, which can lead to suicide or a suicidal life.

medida, o padrão, a norma. No entanto, há uma aspiração normativa aqui, e ela tem a ver com a capacidade de viver, respirar, mover-se e, sem dúvida, pertencer a algum lugar do que é chamado de filosofia da liberdade. O pensamento de uma vida possível é apenas um indulgência para aqueles que já se reconhecem como possíveis. Para aqueles que ainda estão buscando se tornar possíveis, a possibilidade é uma necessidade (Butler, 2004, p. 219).

Nesse sentido, a política se torna importante para a própria sobrevivência, e esta deve buscar um mundo para que aqueles que subvertem as normas possam prosperar. Ao concluir esta análise sobre subversão e resistência, posiciono-me ao lado de Preciado e Butler para afirmar que a verdadeira rebeldia não é o abandono da norma, mas a sua ocupação crítica. Minha análise sugere que o perigo mais profundo não é tanto a opressão (que ainda pressupõe um sujeito visível), mas mais ainda a invisibilidade da irrealdade. Quando a psicanálise, o direito ou a medicina tratam corpos trans e dissidentes como "impossibilidades", ou patologias, eles estão retirando desses sujeitos sua humanidade. Defendo, portanto, que a política de gênero deve ser, antes de tudo, uma política de sobrevivência: o esforço de criar um léxico que nos permita, enquanto corpos dissidentes, respirar sem o peso constante de sermos considerados um "erro. Passarei agora a investigar como o poder e o gênero se consolidaram enquanto produtos históricos, rastreando a genealogia que transformou o corpo humano em um campo de batalha regulado por séculos de imposições coloniais e metafísicas.

## 2.6 PODER E GÊNERO ENQUANTO PRODUTO HISTÓRICO

Judith Butler aborda a relação entre poder e gênero em sua obra "A vida psíquica do poder: teorias da sujeição". O objetivo da autora com a obra é compreender de que forma, psiquicamente, o poder se estabelece. Segundo a autora, a sujeição, como uma figura do poder, é contraditória. Isso porque estamos familiarizados com o poder se manifestando de forma externa, como uma força para além de nós. Mas quanto a sujeição, se trata de descobrir que mesmo o "nós" que compõe a todos os indivíduos depende de algum modo deste poder.

Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito de fora, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Essa é certamente uma descrição justa de parte do que faz o poder. Mas, consoante Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos (Butler, 2017, pp. 9, 10).

Habitualmente entendemos esse processo de implementação do poder como algo que se impõe sobre nós, que, enfraquecidos pela sua força, acabamos aceitando os termos e interiorizando-os. No entanto, Butler aponta para uma lacuna nessa descrição ao questionar quem é esse sujeito que atende por “nós”, e que aceita tais termos.

O que essa descrição não diz, no entanto, é que “nós” que aceitamos tais termos somos fundamentalmente dependentes deles para “nossa” existência. Não existem condições discursivas para a articulação de um “nós” qualquer? A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação (Butler, 2017, p. 10).

Para a autora, a sujeição, ou seja, o processo pelo qual nos tornamos sujeitos, é profundamente paradoxal: representa, ao mesmo tempo, subordinação e possibilidade de existência. Conforme já estabelecido, o sujeito não surge antes do poder, mas *a partir dele*, dependente de um campo discursivo e normativo que o antecede e o constitui. Assim, o poder não se restringe a algo que oprime de fora, mas é também aquilo que possibilita que alguém se reconheça como sujeito no mundo (Butler, 2017, pp. 9, 10). Ou seja, Butler argumenta que aqueles que aparentemente “aceitam” os termos impostos pelo poder são, em realidade, dependentes desses termos para a própria existência. O paradoxo se dá no sentido de que esses indivíduos não escolheram o discurso que os subjuga, mas, ao mesmo tempo, se utilizam destas falas para sustentar suas identidades. É nesse sentido que sujeição se refere, segundo a autora, tanto ao processo de subordinação pelo poder quanto o de se tornar sujeito (Butler, 2017, p. 10). O mesmo poder que oprime também determina a existência. Dessa forma, não há um “eu” anterior que escolhe se submeter ou não. Ao contrário, a própria possibilidade de existir como um “eu” inteligível já depende de normas que nunca escolhemos, mas nas quais somos moldados desde antes mesmo de nossa consciência. Sujeição, portanto, é esse duplo movimento: ser produzido por normas que conferem existência social e, simultaneamente, ser subjugado por elas. O mesmo poder que dá existência também regula, disciplina e limita essa existência.

Butler sugere que a existência humana depende de fatores externos, tais como alimentação, cuidados e linguagem. Esses elementos são vistos como formas de poder que moldam o sujeito. A aceitação desse poder externo é necessária, pois os indivíduos precisam internalizá-lo para que sua personalidade se forme. Isso implica em incorporar as influências externas à sua identidade, o que contribui para a sua formação. Uma vez internalizado, o sujeito não é passivo, mas sim capaz de responder ao poder. Essa resposta pode se manifestar através de questionamentos, negações ou outras formas de interação com as influências que moldam a identidade. Butler destaca que o estatuto ontológico do sujeito é sempre incerto. Isso significa

que a natureza fundamental do sujeito, seu “momento fundador”, não é algo que possa ser definitivamente identificado. A existência do sujeito é constantemente moldada e reconfigurada. Para explicar essa incerteza ontológica, a autora utiliza a metáfora da "volta" sobre si mesmo, indicando um movimento de retorno sobre si mesmo, um processo contínuo de autorreflexão e transformação, embora o sujeito ainda não exista de maneira fixa em torno de algo específico (Santos, 2015, p.57).

Noutras palavras, o poder não é algo que o sujeito possua desde o início, mas sim uma força que age sobre ele, contribuindo para sua constituição. Isso sugere que o indivíduo, uma vez formado, incorpora o poder em suas ações cotidianas e relações. Ele também passa a ser voluntário conforme a pessoa o adota ativamente, participando e contribuindo para a reprodução desse poder em suas interações e práticas. Isso cria uma dinâmica aonde se deve destacar a ambivalência do sujeito, que simultaneamente provoca a subordinação ao poder e se prepara para resistir e opor a ele. Essa ambivalência sugere uma complexidade na relação entre o sujeito e o poder, indicando que o indivíduo não é passivo diante do poder, mas está envolvido em uma interação dinâmica e multifacetada (Santos, 2015, p.57).

Essa compreensão do poder como produtor do sujeito se torna central para entender como o gênero é construído como um regime de poder no Ocidente. Se a sujeição é o mecanismo pelo qual nos tornamos legíveis socialmente, ela também define os marcos do que é considerado inteligível dentro das categorias de gênero. Isso significa que as noções de “homem” e “mulher” não são dados naturais, mas produtos históricos de regimes normativos que organizam a vida social, a linguagem, a sexualidade e a própria percepção de humanidade. Para compreender como o gênero se constitui enquanto um produto histórico, deve-se entender a história não como simples narrativa de fatos, mas como campo de disputa, onde se produzem as verdades que sustentam as hierarquias contemporâneas<sup>50</sup>. Nesse sentido, o Ocidente produziu uma arquitetura simbólica na qual o gênero se alicerça sobre a violência, especialmente a violência contra os corpos femininos (Coelho, 2020, p.102). É importante salientar que

---

<sup>50</sup>A compreensão da história como campo de disputa interpretativa não implica negar sua dimensão disciplinar nem a existência de critérios metodológicos na produção do conhecimento histórico. A historiografia opera a partir de evidências documentais, materiais e testemunhais, submetidas a procedimentos críticos de análise, contextualização e validação intersubjetiva, que permitem distinguir entre fatos historicamente comprováveis e interpretações teóricas sobre seu significado. Nesse sentido, afirmar que a história é um campo de disputa se refere sobretudo à pluralidade de interpretações e às disputas narrativas em torno do sentido dos acontecimentos, e não à negação da evidência histórica ou da possibilidade de verdade. Assim, as “verdades” mencionadas no texto devem ser compreendidas como construções interpretativas produzidas no interior de regimes de saber e poder, sem que isso elimine a distinção entre evidências históricas, verificáveis por método, e leituras teóricas que lhes atribuem significados distintos no debate contemporâneo.

compreender a relação entre poder e a forma como narramos a história é essencial para desnaturalizar os processos que moldaram e continuam moldando nossa visão de mundo.

No contexto ocidental, a construção da Antiguidade como berço civilizatório exerce um papel central nesse processo. A elevação da Grécia e de Roma à condição de matrizes da racionalidade, da democracia e da cultura reflete não apenas uma operação historiográfica, mas também uma estratégia de consolidação de uma identidade europeia moderna, que se pretende universal e superior. Como pontua Gebara (2018),

A Antiguidade é uma forma da História que organiza o passado do Mediterrâneo e arredores como passado 'da' Europa. Ela é uma fronteira que recria aquelas sociedades antigas como uma etapa na evolução histórica da Europa; ela fez dos gregos e dos romanos, europeus. E isso mesmo quando eram gregos e romanos de regiões nada europeias, como, por exemplo, os gregos de Alexandria, ou os romanos de Antioquia. É por causa dessa incorporação e criação de fronteiras europeias sobre as sociedades antigas que ela é eurocêntrica. Porém, o estudo das sociedades antigas não precisa necessariamente ser eurocêntrico, mesmo porque aquelas sociedades não poderiam ser europeias se não havia ainda uma Europa. A narrativa do Ocidente moderno constrói o seu passado e a sua identidade incorporando alguns aspectos dessas sociedades e ignorando muitos (Gebara, 2018, p. 3).

Essa reflexão é particularmente relevante porque evidencia que o eurocentrismo<sup>51</sup> não é uma decorrência natural da história, mas um projeto político e epistêmico que busca ancorar o presente das nações europeias (e, por extensão, das elites ocidentalizadas) em uma suposta linhagem histórica direta que remonta à Antiguidade clássica. Essa operação não apenas silencia a pluralidade de experiências que compunham o mundo antigo, como os povos do Norte da África, do Oriente Médio e da Ásia Menor, mas também constrói uma genealogia fictícia que serve de fundamento para processos coloniais, racistas e patriarcais (Gebara, 2018, pp. 3, 6).

Ressalta-se que questionar as formas como a história é narrada não significa negar o passado, mas sim disputar e compreender seus sentidos para além das intenções do poder. Ou seja: implica reconhecer que o que entendemos como civilização, cultura e progresso está atravessado por relações de poder que definem quais vozes são ouvidas, quais são apagadas e quais são distorcidas. Trata-se de um movimento de recusar a naturalização de uma história construída a partir do olhar do colonizador, do homem branco europeu e das elites que se beneficiam dessa narrativa.

Ao trazermos esse debate para o campo dos estudos de gênero, torna-se evidente que a construção histórica do feminino e, mais amplamente, das relações de gênero, é atravessada

---

<sup>51</sup>Eurocentrismo refere-se a uma perspectiva que toma a Europa, seus valores, culturas e modos de conhecimento, como medida universal, marginalizando ou inferiorizando outras formas de saber e experiências não europeias.

pela mesma lógica. A mitologia fundadora de Roma é um exemplo clássico disso. Segundo a tradição, a virgem vestal Réia Sílvia foi violentada pelo deus Marte, resultando no nascimento dos gêmeos Rômulo e Remo. Embora o episódio seja revestido de uma aura mítica, envolvendo a intervenção de uma divindade, trata-se de um possível caso de estupro. Réia Sílvia, como virgem vestal, estava consagrada à castidade, e sua gravidez rompe com esse voto de forma abrupta, sem qualquer indício de consentimento. Esse episódio simbólico já revela a fundação de Roma marcada por uma violação do corpo feminino (Feitosa, 2008, pp. 119-135).

Outro fato emblemático é o chamado Rapto das Sabinas, episódio igualmente associado à fundação da cidade. Após fundar Roma, Rômulo percebeu que a cidade carecia de mulheres para garantir sua continuidade populacional. Para resolver o problema, ele organizou jogos em honra ao deus Netuno e convidou os sabinos, povo vizinho, a participar das festividades. Durante os jogos, enquanto os sabinos estavam distraídos, os homens romanos atacaram e raptaram as mulheres sabinas, que haviam vindo ao evento acompanhadas de seus maridos, pais e irmãos. A narrativa antiga não menciona diretamente o estupro, mas, considerando que essas mulheres foram levadas à força e tomadas como esposas (isto é, sem consentimento), é bastante provável que também tenham sido violentadas sexualmente (Feitosa, 2008, pp. 119-135).

O poeta romano Ovídio dedica parte de sua obra *Ars Amatoria* (A Arte de Amar) ao episódio do Rapto das Sabinas, descrevendo a brutalidade do ataque de forma vívida e perturbadora. Ele retrata o momento em que o grupo de homens de Rômulo avança sobre as mulheres sabinas que estavam distraídas, ouvindo a música de um flautista etrusco:

“o rei deu a sua gente o sinal aguardado para avançar sobre a sua presa; logo eles avançam e desvendam, com seus gritos, o que lhes vai na alma e às donzelas lançam as mãos ardentes de desejo. Tal como foge às águias um bando apavorado de pombas, tal como foge a ovelha, ainda bebê, ao avistar os lobos, assim se encheram elas de pavor diante dos guerreiros, em corrida desordenada; nenhuma logrou conservar a cor que antes trazia no rosto; em verdade, era um só, apenas o medo, mas não apenas um o rosto do medo. Umas arrancam os cabelos, outras ali ficam, sem se mexer desfalecidas; uma cai em silêncio triste, outra em vão grita por sua mãe; esta solta queixumes, aquela fica transida de espanto, outra queda-se imóvel, outra, ainda, desata a fugir. Assim são raptadas as jovens e feitas presa nupcial.” (Ov., A.A. I, pp. 114-125)

Esses versos revelam não apenas a violência física, mas também o terror psicológico imposto às mulheres, que se tornam “presas nupciais”, isto é, mulheres forçadas a uma união que não escolheram. A comparação com pombas e cordeiros diante de predadores sublinha a fragilidade das vítimas diante da brutalidade masculina. O retrato da cena, embora poeticamente elaborado, expõe uma sociedade patriarcal que objetifica e submete o corpo feminino aos

desejos masculinos, legitimando o uso da força como meio de apropriação das mulheres.

Outro caso que ilustra de forma dramática a violência sexual como motor de transformações políticas em Roma é o estupro de Lucrecia. Esposa de um nobre romano, Lucrecia foi violentada por Sexto Tarquínio, filho do rei Tarquínio, o Soberbo. Após o ataque, ela reúne seu pai e seu marido, revela o crime sofrido e, tomada pela vergonha e pelo sentimento de desonra, tira a própria vida. Este evento gerou forte comoção e revolta entre os romanos. Lucius Junius Brutus, primo de Lucrecia, lidera então uma revolta contra a monarquia, culminando na expulsão do rei Tarquínio e na fundação da República Romana. A tragédia de Lucrecia, além de refletir o desprezo pelas vontades e dignidade das mulheres, tornou-se um símbolo da luta contra a tirania (Carvalho, 2012, pp. 58-70).

Sobre este episódio, encontramos referências tanto em Ovídio, nos *Fastos (Fasti)*, quanto em historiadores modernos. Mary Beard, por exemplo, analisa como o *stuprum violentum*<sup>52</sup> (estupro violento) de Lucrecia se tornou um marco simbólico da transição do regime monárquico para a república romana (Ov., F. II, 721-856; Beard, 2017, pp. 119, 120).

Portanto, observa-se que dois episódios envolvendo violência sexual contra mulheres (a violação de Réia Sílvia e o estupro de Lucrecia) coincidem simbolicamente com os marcos do início e do fim da monarquia em Roma. Isso demonstra como a violência contra o corpo feminino foi usada como instrumento e metáfora política, perpetuando a reificação (transformação em objeto) das mulheres e o controle de seus corpos, mesmo nos momentos mais emblemáticos da história romana.

No caso do mito de Rômulo e Remo, é possível identificar, especialmente quando se associa o estudo da mitologia à arqueologia, diversos elementos que apontam para disputas territoriais e dinâmicas de poder nas origens da cidade de Roma. As evidências arqueológicas indicam que, por volta do século VIII a.C., pequenas aldeias começaram a se estabelecer na região do monte Palatino, área que viria a se tornar o núcleo inicial da cidade de Roma. O próprio mito, portanto, pode ser lido como uma narrativa simbólica da unificação dessas aldeias e da consolidação de um poder central (Carvalho, 2012, pp. 58-70).

Com isso, podemos interpretar que a herança da antiguidade, tomada posteriormente pela Europa como sua, foi fundada não apenas sobre disputas territoriais e glória imperialista, mas também sobre a violação do corpo feminino. O estupro de Réia Sílvia, o Rapto das Sabinas

---

<sup>52</sup>*Stuprum violentum* designa o crime de violência sexual cometido com força física e sem consentimento, entendido pelos romanos menos como uma violação da autonomia da mulher e mais como um ataque à honra masculina da família. Seu contraponto, o *stuprum* não violento, referia-se a relações sexuais consideradas ilícitas, mas não necessariamente forçadas, como adultério, envolvimento com pessoas socialmente “impróprias” ou perda de castidade antes do casamento, funcionando como uma categoria moral e jurídica de desonra, ainda que sem violência física.

e o estupro de Lucrecia não são episódios isolados ou meras tragédias pessoais; são, antes, eventos estruturantes da ordem política e social. Eles operam como rituais de poder que inscrevem no corpo das mulheres a marca da dominação masculina como requisito para a fundação e manutenção da ordem social (Feitosa, 2008, pp.119-135).<sup>53</sup>

Essa lógica não é acidental: ela expressa como o patriarcado, desde suas origens no mundo ocidental, organiza o gênero como um dispositivo biopolítico, sendo a prática do estupro e da exploração feminina (forçar a mulher à sexualidade masculina) umas das formas de exercer fisicamente poder sobre o corpo feminino (Rich, 2012). A própria linguagem latina revela essa estrutura: o termo *lupa*, que significa "loba", também designa "prostituta". Assim, até mesmo a figura materna do mito fundador de Roma, aquela que acolhe Rômulo e Remo, carrega a ambiguidade simbólica de uma mulher marginalizada, cuja existência é tolerada apenas nas margens da sociedade e é considerada indigna de ser rememorada (Feitosa, 2008, pp.119-135).<sup>54</sup>

Outro exemplo marcante das origens do patriarcado no ocidente está na pólis grega, costumeiramente exaltada como a matriz da democracia e da racionalidade, é também o cenário onde se inicia uma sistemática representação da mulher submissa. Tanto o é, que o papel feminino na pólis grega tem sido, nos últimos anos, objeto de reavaliações críticas por parte da historiografia. Embora as mulheres fossem, em termos legais, consideradas pessoas livres (especialmente em comparação com os escravizados), sua liberdade era profundamente limitada pela mediação masculina. Sua presença na esfera pública era sempre condicionada à figura de um tutor: pai, marido, irmão ou mesmo filho. Como observa Cuchet (2021, p. 283), sua participação em assembleias ou decisões políticas estava restrita a assuntos que lhes fossem diretamente concernentes, e mesmo assim, de forma indireta e representada.

Este modelo de organização social reflete uma dicotomia fundamental na tradição ocidental: a separação entre o mundo público (político/racional) e o mundo privado (doméstico/emocional). Entretanto, a origem dessa construção não é uniforme na filosofia grega. Platão, em *A República*, surge como um crítico disruptivo de sua própria época ao defender que a diferença biológica (o fato de a mulher "parir") não deve determinar o papel social ou a capacidade política. Para ele, o que define a função de um indivíduo na *pólis* é a natureza de sua alma; assim, se uma mulher demonstra aptidão para a filosofia ou para a guerra,

<sup>53</sup>Essa análise acompanha o que Mary Beard (2017) também identifica ao estudar o papel da violência sexual na fundação das instituições romanas e, por extensão, da própria cultura ocidental. A violência contra mulheres, nesses contextos, não é apenas um fenômeno social, mas uma metáfora estrutural de poder.

<sup>54</sup>Sobre o duplo sentido do termo *lupa* (loba/prostituta) e sua implicação na narrativa fundadora de Roma, ver Beard (2017, pp. 112-115) e os estudos linguísticos que exploram como a linguagem carrega marcas da dominação patriarcal.

ela deve ocupar tais cargos em pé de igualdade com os homens (Rep. 454e - 457b). Platão reconhece a biologia, mas se recusa a transformá-la em um destino social limitante. Por outro lado, no pensamento de Aristóteles, a desigualdade entre os sexos era "natural" e intransponível. Como se observa em sua *Ética a Nicômaco*:

A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher. Se o homem governa em tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo [...]" (EN, VIII, 10, 1161a).

Enquanto Platão buscava uma justiça baseada na aptidão da alma, Aristóteles cristalizava a ideia de que o "valor" de cada sexo é inerentemente diferente, confinando a mulher ao espaço doméstico sob a justificativa de uma inferioridade natural de comando. É nesta linhagem que o binarismo ocidental encontra sua justificativa para transformar a diferença biológica em hierarquia de poder.

Retornando à análise de Butler, torna-se evidente que essa lógica de dominação histórica é reproduzida nas estruturas discursivas e institucionais modernas. Se somos sujeitos apenas na medida em que nos tornamos legíveis dentro das normas de gênero, então o gênero é, ele mesmo, uma ferramenta do poder que define os parâmetros do humano. Isso significa que a categorização binária homem/mulher não é uma constatação biológica, mas uma imposição normativa que, ao mesmo tempo que concede existência social, delimita os modos possíveis de existir.

Essa dinâmica não opera apenas sobre as mulheres, mas sobre todas as pessoas cujas existências escapam ou ameaçam o binário de gênero. A transfobia, por exemplo, não é apenas uma rejeição individual, mas a manifestação de um sistema que depende da fixação das fronteiras de gênero para se sustentar. Como argumenta Paul Preciado (2022), quando o regime epistemológico da diferença sexual é questionado, não é apenas uma identidade que está em jogo, mas todo um edifício de poder, linguagem, economia e subjetividade.

A sujeição, portanto, não se resume à obediência. Ela é, também, o campo onde se torna possível a resistência. Se o poder constitui os sujeitos, ele nunca é totalmente absoluto, pois, ao mesmo tempo em que normatiza, abre brechas para a subversão. É na repetição das normas que reside a possibilidade de deslocá-las. Como afirma Butler, "onde há poder, há resistência, e, no entanto, essa resistência nunca está fora do poder" (Butler, 2017, p. 10). Assim, entender gênero é entender não apenas uma identidade, mas um campo de forças em permanente disputa.

Ao encerrar este percurso histórico/teórico, posiciono-me: o gênero no Ocidente não

nasceu de uma verdade biológica, mas de uma arquitetura de poder erguida sobre o silenciamento e a violação. Entendo que a sujeição, como descrita por Butler, explica por que é tão difícil romper com o binarismo: nós dependemos dessas categorias (homem/mulher) para sermos reconhecidos como "alguém", mesmo quando essas categorias nos ferem. Somos, paradoxalmente, prisioneiros de um discurso que nos dá vida. Minha análise sugere que a Antiguidade Clássica, ao ser apropriada pelo eurocentrismo como um ideal de racionalidade, camuflou o fato de que a democracia e a república romanas foram fundadas sobre o corpo violado de Lucrecia e Réia Sílvia.

Defendo, portanto, que o patriarcado não é uma "tradição a ser preservada", mas um regime biopolítico que utiliza a história para transformar a força bruta em norma natural. Ao confrontar o pensamento de Aristóteles com a visão disruptiva de Platão, percebo que a semente da resistência já estava lá: a percepção de que a alma (ou a subjetividade) não tem o sexo que a anatomia impõe. Concluo que a "lupa" (a loba/prostituta) que amamenta Roma é a metáfora perfeita da nossa condição: somos alimentados por um sistema que nos marginaliza. Se o poder nos forma, ele também nos fornece as ferramentas para a sua própria contestação. Essa tensão entre a história que nos molda e a nossa capacidade de agir sobre ela nos leva diretamente ao debate contemporâneo mais acirrado: a reação conservadora que, ao tentar estancar essas fissuras, criou o pântano retórico da "ideologia de gênero". É sobre esse mecanismo de defesa do poder que tratarei a seguir.

## 2.7 IDEOLOGIA DE GÊNERO

Ao longo das últimas décadas, o termo “gênero” passou a ocupar lugar central em disputas culturais, políticas e epistemológicas em diferentes partes do mundo. Longe de ser apenas uma categoria analítica das ciências humanas e sociais, o gênero se tornou também um campo de batalha simbólico, alvo de intensas resistências por parte de movimentos conservadores, religiosos e autoritários. A transformação da noção de gênero em “ideologia de gênero”, expressão criada e propagada como forma de desacreditar os estudos feministas, *queer* e de sexualidade, revela não apenas uma reação à ampliação de direitos, mas também uma recusa ativa à crítica das estruturas normativas que sustentam desigualdades de poder.

Algumas pessoas suspeitam que “gênero” é uma maneira de discutir a condição de desigualdade das mulheres ou supõe que a palavra é um sinônimo de “mulheres”. Outras pensam se tratar de uma maneira disfarçada de se referir a “homossexualidade”. Outras, ainda, presumem que gênero é mais uma forma de dizer “sexo”, embora algumas feministas tenham feito a distinção entre as duas coisas,

associando o sexo a biologia ou a atribuição legal no momento do Nascimento e o “gênero” as formas socioculturais do *tornar-se* (Butler, 2024, p.9).

A definição de “gênero” tem sido alvo de deturpações sistemáticas por parte de setores conservadores e religiosos nas últimas décadas. Como aponta Butler, o termo é frequentemente mal interpretado, reduzido ou manipulado para significar aquilo que ameaça uma determinada visão de mundo (Butler, 2024, p.10). Em vez de compreender o gênero como uma construção sociocultural dinâmica, há quem o confunda com simples referência ao sexo biológico ou com uma ameaça deliberada às estruturas tradicionais da sociedade.

No entanto, é preciso compreender que o temor em relação ao gênero não reside propriamente em seu conteúdo, mas no que ele desestabiliza: hierarquias, identidades fixas, padrões normativos de masculinidade e feminilidade, concepções naturalizadas da sexualidade e da família. Esse medo é frequentemente expresso por meio de estratégias discursivas que desfiguram o significado original da noção de gênero, reduzindo-a a uma ameaça moral, a um projeto ideológico obscuro ou a uma manipulação cultural com fins destrutivos (Butler, 2024, pp. 9-13). O que se teme, na verdade, é a força crítica que o conceito carrega e sua capacidade de interrogar uma lógica que se utiliza erroneamente de conceitos supostamente biológicos e tem a capacidade de mostrar que o cis-heteronormativo é resultado de processos históricos e políticos de normatização. Assim, em vez de ser compreendido como uma categoria analítica que revela os modos como a diferença é construída e hierarquizada, o gênero é reconfigurado como símbolo do caos social, gerando pânico e exigindo repressão.

O “movimento contra a ideologia de gênero”, no entanto, trata o gênero como monólito, assustador em seu poder e alcance. O mínimo que se pode dizer é que os debates lexicais sobre gênero não são realmente acompanhados por quem se opõe ao termo. Bem longe das formas mundanas e acadêmicas sobre as quais circula, o gênero se tornou em algumas partes do mundo, uma questão de extraordinário alarde (Butler, 2024, p.9).

De fato, como observa a autora, o debate público sobre o gênero muitas vezes se distancia radicalmente do campo acadêmico e político que lhe deu origem. No lugar de uma reflexão crítica sobre normas, corpos e desigualdades, o termo “gênero” passou a operar como um espantalho, um código para tudo aquilo que se deseja banir ou censurar. Na Rússia, por exemplo, o discurso de gênero foi caracterizado como ameaça à segurança nacional; no Vaticano, como um risco civilizacional. Em comunidades católicas e evangélicas conservadoras, disseminou-se a ideia de que gênero é um projeto político disfarçado, cujo objetivo seria destruir a família tradicional e apagar categorias como “pai” e “mãe” da

linguagem e da cultura (Butler, 2024, pp.10,11).

Nos Estados Unidos, o termo “gênero” foi associado, em campanhas eleitorais conservadoras, à pedofilia e à doutrinação sexual de crianças. Esse mesmo tipo de retórica foi importado para o Brasil durante o governo Bolsonaro, que acusou a discussão de gênero de pôr em xeque a “ordem natural” da heterossexualidade. Nesse cenário, o gênero é apresentado como a origem de uma crise moral: se a heterossexualidade deixa de ser norma sólida e incontestável, abrir-se-ia o caminho para toda sorte de “perversões sexuais”, numa manipulação apocalíptica que mistura medo, controle e violência simbólica (Butler, 2024, pp.10-12).

Acusar de abuso infantil que menciona educação sexual é projetar os males cometidos pela Igreja sobre pessoas que estão tentando ensinar como sexo funciona, porque o consentimento é importante e quais percursos existem tanto para o gênero como para a sexualidade. Essa externalização dos males é apenas um exemplo de como fantasma do gênero atua. (BUTLER, 2024, p.9)

O conceito de “fantasma do gênero” formulado por Butler é especialmente útil para compreender a lógica de inversão e deslocamento que marca a retórica anti-gênero. Trata-se de atribuir às iniciativas progressistas, como a educação sexual, os direitos LGBTQIA+ ou os estudos de gênero, as culpas e os traumas históricos produzidos por instituições hegemônicas, como a Igreja ou o Estado. Essa externalização funciona como um mecanismo de defesa social: o que deveria ser enfrentado é deslocado para um “outro”, fabricado como inimigo. A realidade do abuso é apagada em favor da fábula do perigo, e o debate se torna impossível diante da histeria moral alimentada por falsos dilemas (Butler, 2024, pp.10-13).

A construção do gênero como tabu e ideologia está, portanto, intimamente ligada à manutenção de regimes de poder que dependem da naturalização das desigualdades sexuais e de gênero. O que está em jogo não é apenas o conteúdo daquilo que se diz, mas os limites do que se pode dizer e quem pode dizer (Ferreirinha, et al. 2010). Dessa forma, invocamos novamente a perspectiva foucaultiana: o gênero pode ser entendido não apenas como uma categoria analítica, mas um "dispositivo" que reúne discursos, instituições e práticas que regulam o que é declarado como verdade e, por conseguinte, legitima certas formas de subjetividade e exclui outras (Foucault, 1999, pp. 60-70). Ao transformar “gênero” em sinônimo de ideologia perigosa, atua-se um mecanismo de interdição discursiva, onde certos objetos, palavras ou discursos são postos fora dos limites do que pode ser pensado, dito ou legitimado.

Além disso, o poder disciplinar (aliado ao panoptismo<sup>55</sup>) explica como indivíduos passam a se vigiar e controlar sob a crença de que estão sempre sob observação, reproduzindo padrões normativos de gênero mesmo sem coerção explícita. Esse controle sutil molda corpos "dóceis", em conformidade ao que foi instituído como "natural": os corpos heterossexuais, cisgêneros, pautados por padrões tradicionais. Mas onde há poder, há também resistência, e é nesse espaço que os estudos feministas, *queer* e de biopolítica insurgem, desestabilizando esses dispositivos e recuperando a palavra, o corpo e a subjetividade para além dos seus limites impostos (Foucault, 1999, pp. 60-70).

O uso político do medo como instrumento de controle, nesse contexto, tem como objetivo central justificar a negação de direitos a pessoas que expressam sexualidades ou identidades de gênero diferentes daquelas consideradas "normais" ou "naturais" pela ordem dominante. Ao mobilizar esse temor pela diferença, constrói-se um ambiente hostil no qual identidades sexuais plurais são retratadas como ameaças que precisam ser controladas ou eliminadas. O temor de perder a própria identidade sexual só faz sentido se partirmos da ideia de que isso constitui, de fato, uma perda significativa. Ou seja: reconhecer que privar alguém de sua expressão sexuada é uma forma grave de violência. Se aceitássemos esse princípio como universal, deveríamos nos comprometer em proteger a identidade sexuada de todas as pessoas, inclusive das pessoas trans. No entanto, o que se observa, como aponta Butler (2024) em sua produção mais recente, é o contrário: a afirmação do "direito ao próprio sexo" é muitas vezes usada para justificar a exclusão daqueles cuja vivência do sexo e do gênero não corresponde à norma. Em vez de uma ética de coexistência, temos uma lógica de exclusividade que transforma o reconhecimento de uns na supressão de outros.

O medo de ser privado de algo tão íntimo e definidor como uma identidade sexuada depende de uma compreensão geral de que isso seria de fato uma privação. Em outras palavras, seria errado privar alguém do aspecto sexuada do seu próprio ser. A partir dessa premissa, deveria ser possível universalizar a reivindicação, recusar envolvimento em qualquer atividade que prive qualquer pessoa, inclusive as pessoas trans, de sua identidade sexuada; porém, é o oposto disso que tem se mostrado verdadeiro, quando a afirmação do direito ao próprio sexo significa exigir que outras pessoas percam esse mesmo direito (Butler, 2024, p. 14).

Mas afinal, o que é "ideologia" quando aplicada ao gênero? Ao contrário da ideia

---

<sup>55</sup>O panoptismo é um modelo de poder descrito por Michel Foucault a partir da arquitetura do Panóptico, concebida por Jeremy Bentham, que se trata de uma estrutura carcerária (como uma torre) onde um único vigia pode observar todos os presos sem que estes saibam quando estão sendo observados; a incerteza leva os indivíduos a se autocontrolarem constantemente. Para Foucault, essa lógica se estende a diversas instituições modernas nas quais o poder se exerce não tanto pela força, mas pela vigilância contínua e pela internalização da norma. O panoptismo, assim, exemplifica o funcionamento de um poder disciplinar que molda condutas e fabrica "corpos dóceis", em consonância com a ideia de que a identidade do indivíduo se molda ao poder (Foucault, 1987, pp.35-40).

comum de que ideologia é apenas um conjunto de crenças ou uma opinião política, Butler nos mostra que ideologia é também um modo de estruturar o mundo, de organizar a realidade de forma profunda, atuando desde os primeiros momentos da vida social. Ela está presente nas palavras que nos nomeiam e nos classificam: “menino”, “menina”, “normal”, “desviado”. Somos interpelados por essas categorias antes mesmo de podermos responder e, ao longo da vida, vamos tentando corresponder às normas que essas categorias carregam. No entanto, nem todos conseguem ou desejam atender a essas expectativas. Esse descompasso, esse “fracasso”, pode ser vivido não como uma derrota, mas como um espaço de liberdade, como a chance de repensar quem somos. A crítica à ideologia, portanto, não parte de um sujeito totalmente livre ou exterior ao sistema, mas de alguém que foi moldado por ele e, ainda assim, ousa desviá-lo. A verdadeira ideologia de gênero<sup>56</sup> não está na ideia de que o gênero é plural, mas na crença rígida de que só existem duas formas legítimas de ser, quais sejam, homem ou mulher e que cada uma está universalmente atrelada a normas específicas de comportamento, aparência e desejo (Butler, 2024, p. 19). É essa normatização que possui um aparato idealizador e que precisa ser problematizada.

Ao finalizar esta análise, posiciono-me de forma clara: a chamada "ideologia de gênero" é, na verdade, uma tecnologia do medo. Entendo que o termo "gênero" foi sequestrado por movimentos conservadores e transformado em um "fantasma" para evitar que a sociedade discuta o que realmente importa: a distribuição desigual de poder e a violência contra corpos que não se dobram à norma. Minha análise sugere que o verdadeiro projeto ideológico é aquele que tenta nos convencer de que o binarismo cis-heteronormativo é um fato biológico imutável, quando, na verdade, ele precisa de uma vigilância panóptica e constante para se sustentar. Como alguém que habita um espectro (neurodivergente e crítico), percebo que a resistência não é um ataque à existência alheia, mas a reivindicação de uma vida digna para todos.

---

<sup>56</sup>A trajetória teórica de Judith Butler apresenta deslocamentos significativos que consolidam a crítica à categoria "mulher" como um constructo social operado por dispositivos de poder. Em 1988, no artigo já analisado, “Performative Acts and Gender Constitution”, a autora introduz a teoria da performatividade com forte influência da fenomenologia, definindo o gênero como uma "identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos" no tempo. Esta tese é expandida em 1990 com a obra fundamental *Problemas de Gênero* (publicada no Brasil em 2015), na qual Butler argumenta que não existe um sujeito anterior ao discurso e que a própria identidade é um efeito da norma. Em 1993, em *Corpos que Importam* (publicado no Brasil em 2019), a autora refina o conceito de performatividade para diferenciá-lo de uma simples "performance" teatral ou escolha voluntária, introduzindo a noção de iterabilidade: o gênero como um ritual reiterado sob restrições e tabus que visam dar materialidade aos corpos. Já em 2004, com *Undoing Gender* (Desfazendo Gênero), Butler volta-se para a regulação social e biopolítica, analisando como o Estado e a medicina produzem a ininteligibilidade de corpos dissidentes (como pessoas trans e intersexo) e reafirmando a necessidade de uma ética que torne a vida vivível fora da norma binária. Finalmente, em 2024, na obra *Who's Afraid of Gender?* (Quem tem medo do gênero?), a autora posiciona sua crítica no cenário contemporâneo de ascensão conservadora, tratando o gênero como um "fantasma" manipulado para gerar pânico moral e reafirmando que o que se questiona não é a pluralidade identitária, mas a imposição de um modelo único e violento de humanidade.

Concluo que a "ameaça" do gênero só existe para quem depende da submissão do outro para se sentir seguro. No entanto, para desconstruir definitivamente esse fantasma ocidental, não basta olhar para o presente ou para a nossa própria história. É preciso questionar se esse sistema de gênero é mesmo uma constante da humanidade ou se é apenas uma invenção colonial. Dessa forma, passarei agora ao Capítulo 3, onde buscarei na teoria decolonial de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí a prova de que a categoria "mulher" e o próprio sistema de gênero não são universais, mas imposições de um olhar somatocêntrico que o Ocidente exportou compulsoriamente para o mundo.

### 3 A PROBLEMÁTICA DO GÊNERO POR OYÈRÓNKĚ OYĔWÙMÍ

Dando continuidade às reflexões sobre os corpos como resultados da performatividade, é fundamental delimitar as distinções conceituais entre sexo, gênero, identidade de gênero e atração sexual. Estas categorias, frequentemente confundidas no senso comum, são fundamentais para compreender tanto os processos de construção social dos corpos quanto as experiências subjetivas de indivíduos cujas existências desafiam os binarismos estabelecidos. Na sociedade ocidental, tradicionalmente, busca-se definir quem é homem ou mulher por meio de uma lógica biologizante simplista, que associa diretamente genitália, cromossomos e papéis sociais.

Isso ocorre porque no ocidente se busca definir quem é homem ou mulher por meio de uma lógica que associa diretamente genitália, cromossomos e papéis sociais. Assim, opera-se uma redução segundo a qual indivíduos com cromossomos XX seriam mulheres e aqueles com cromossomos XY seriam homens. No entanto, essa concepção ignora até mesmo a complexidade biológica do próprio desenvolvimento humano, uma vez que existem inúmeras variações intersexuais, como indivíduos com cariótipos XXY, X0, XXX, XY insensível a andrógenos<sup>57</sup>, além de casos de quimerismo genético, nos quais um mesmo corpo pode conter células com material genético XX e XY (Maciel-Guerra & Guerra-Júnior, 2005).

O argumento biológico, além de ser insuficiente para explicar a diversidade dos corpos, torna-se problemático quando é mobilizado como justificativa para impor normas sociais e papéis de gênero. Trata-se de uma estratégia de naturalização das construções sociais, que busca atribuir-lhes uma origem biológica que, de fato, não se sustenta nem mesmo nos próprios parâmetros da biologia contemporânea (Gaudenzi, 2017; Maciel-Guerra & Guerra-Júnior, 2005). A existência de variações corporais, cromossômicas, gonadais e hormonais (como no caso de pessoas intersexo) evidencia que a própria biologia não é binária, tampouco capaz de fornecer uma justificativa estável para a organização social cis-heteronormativa (Gaudenzi, 2017; Machado, 2020).

O caso de David Reimer é paradigmático para refletirmos sobre os limites e as violências decorrentes dessa tentativa de alinhar, de forma forçada, a anatomia corporal ao gênero social. Nascido em 1965 e designado como menino ao nascer, David foi vítima de um acidente durante

---

<sup>57</sup>Indivíduos com cariótipos XXY, X0, XXX ou XY com insensibilidade a andrógenos apresentam variações naturais do desenvolvimento sexual, conhecidas como intersexualidades. Pessoas XXY (Síndrome de Klinefelter) possuem um cromossomo X extra; indivíduos X0 (Síndrome de Turner) têm apenas um cromossomo X; aqueles XXX geralmente têm três cromossomos X; e pessoas XY insensíveis a andrógenos apresentam resistência total ou parcial aos hormônios androgênicos, o que faz com que corpos XY possam se desenvolver com características típicas do fenótipo feminino.

um procedimento de circuncisão, que levou à destruição de seu órgão genital. Sob orientação do sexólogo e psicólogo John Money, seus pais foram convencidos a submetê-lo a um processo de redesignação de gênero, criando-o como menina, na crença de que o gênero poderia ser determinado exclusivamente pela socialização. O fracasso dessa intervenção se tornou evidente na adolescência, quando David, sem inicialmente saber de seu histórico médico, persistia se identificando como homem. Ao tomar conhecimento dos fatos, reivindicou sua identidade masculina, retificou seu gênero e viveu como homem até sua morte em 2004 (Brown, 2021).

Este caso revela, de forma contundente, que a identidade de gênero não se constitui nem exclusivamente pela anatomia nem unicamente pela socialização, mas emerge de um complexo processo biopsicossocial, envolvendo estruturas neurobiológicas, experiências subjetivas e interações culturais (Mueller et al., 2021).

Diante disso, torna-se imprescindível diferenciar de pronto alguns conceitos fundamentais. Sexo atribuído ao nascimento corresponde à classificação inicial que se faz de um indivíduo como masculino, feminino ou intersexo, baseada em características fenotípicas visíveis, sobretudo a genitália externa. Contudo, essa classificação não contempla a diversidade cromossômica, hormonal e anatômica, frequentemente invisível no nascimento, como no caso de pessoas intersexo, cujos corpos não se enquadram nas definições biomédicas convencionais de masculino ou feminino (Maciel-Guerra & Guerra-Júnior, 2005; Gaudenzi, 2017).

Gênero, por sua vez, não é sinônimo de identidade de gênero. Trata-se de uma construção social, histórica e cultural que organiza os papéis, comportamentos, expressões e funções atribuídas aos corpos, conforme as expectativas normativas sobre masculinidade e feminilidade. Essa construção varia significativamente entre sociedades e períodos históricos, sendo uma categoria eminentemente relacional e situada (Oyèwumí, 2021; Le Doeuff, 1989). Inclusive, é fundamental observar que a própria noção de gênero, enquanto categoria estruturante da sociedade, não é uma universalidade, e diversas culturas, como algumas indígenas das Américas ou sociedades africanas pré-coloniais, organizavam-se a partir de outras lógicas, que não a dicotomia binária (Pember, 2016; Oyèwumí, 2021).

Já a identidade de gênero refere-se à experiência subjetiva, interna e profundamente enraizada de cada pessoa sobre seu próprio gênero. É o sentido de pertencimento ou não a um determinado limiar de gênero, que pode se alinhar (ou não) ao sexo atribuído no nascimento. Pesquisas em neurociência apontam que a formação da identidade de gênero envolve processos complexos de desenvolvimento neurológico, em interação com fatores genéticos, hormonais, psicológicos e sociais (Bear; et. al 2017).

Por sua vez, a atração sexual (ou orientação sexual) diz respeito aos padrões de desejo afetivo, romântico e/ou erótico que uma pessoa experimenta em relação a outras, podendo se direcionar a gêneros semelhantes, diferentes, múltiplos ou a nenhum gênero específico. Importa frisar que atração sexual, identidade de gênero, expressão de gênero e sexo atribuído ao nascimento são dimensões independentes, embora muitas vezes sejam equivocadamente confundidas no imaginário social (Brown, 2021).

O caso de David Reimer é um dos exemplos mais emblemáticos da aplicação do biopoder. David Reimer não era uma criança trans no sentido convencional, ele era um menino biológico que sofreu uma intervenção médica violenta e arbitrária. Nesse sentido, observa-se um quadro de sofrimento psíquico profundo, mas que não decorre de uma incongruência inata; pelo contrário, foi fruto de uma intervenção médica deliberada que buscou moldar uma identidade. Após um erro cirúrgico na infância, Reimer foi submetido a uma redesignação de gênero compulsória, fundamentada na crença de que a identidade seria puramente uma construção social maleável (Brown, 2021).

O sofrimento de Reimer evidencia que a disforia de gênero pode ser produzida externamente, ocorrendo quando o sistema tenta apagar a subjetividade do indivíduo em favor de normas binárias. O sofrimento não é uma patologia inerente, mas uma resposta à violência da não validação da identidade. Nesse sentido, a experiência de Reimer corrobora a tese de que o verdadeiro “problema” reside na cis-normatividade e na patologização das identidades dissidentes (Caponi, 2009; Foucault, 1999), que utilizam a autoridade clínica para intervir em corpos que desafiam as expectativas sociais heteronormativas, patriarcais e binárias.

O que se pretende demonstrar no capítulo que segue é que quando a sociedade ocidental insiste em associar funções sociais aos corpos biológicos, essa naturalização de diferenças culturais materializa uma lógica biopolítica na qual o saber biomédico é mobilizado como fundamento último para a manutenção e justificativa das desigualdades (Canguilhem, 2009; Caponi, 2009; Foucault, 1999). Esta busca sustentar, por meio de argumentos biologizantes, uma ordem social cis-heteronormativa, mesmo que tais argumentos estejam em desacordo tanto com os avanços da biologia como com os conhecimentos das ciências humanas e sociais (Oyèwumí, 2021).

Portanto, compreender as distinções entre sexo, gênero, identidade de gênero e atração sexual não apenas desmonta os discursos naturalizantes, mas também permite visualizar as intersecções entre os campos biológico, psíquico e social na constituição dos corpos e das subjetividades. Trata-se de um exercício epistemológico e ético fundamental para enfrentar os

dispositivos normativos que sustentam a binaridade, a transfobia e a patologização dos corpos dissidentes.

Ao finalizar esta delimitação conceitual de abertura deste capítulo, posiciono-me contra qualquer tentativa de reduzir a complexidade humana a cariótipos ou funções reprodutivas. Entendo que o caso de David Reimer não é apenas uma tragédia médica, mas uma denúncia histórica de como o biopoder tenta "consertar" o que não está quebrado para satisfazer o conforto de uma binaridade social controladora.

Ainda, como alguém que defende a noção de espectro, percebo que sequer a ciência suporta o peso da dicotomia XX/XY como destino final. Concluo que as definições de sexo, gênero e desejo são independentes e plurais. O que é lido como "fato biológico" no ocidente pode ser, em outros contextos, uma invenção colonial. Dessa forma, passarei agora a investigar o contexto histórico e intelectual africano onde Oyèrónké Oyěwùmí desenvolve sua crítica, para compreendermos como o olhar ocidental transformou o corpo biológico em fundamentos para impor hierarquias.

### 3.1 CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL.

Em um primeiro momento, é necessário destacar como a filosofia africana se desenvolve e em que medida sua cosmovisão difere substancialmente da ocidental. O conceito de gênero, tal como consolidado no Ocidente, não abarca plenamente as formas pelas quais a ancestralidade africana o compreende e o vivencia.

Para formular uma crítica consistente, Oyèrónké Oyěwùmí adota um lugar de enunciação específico: partindo de fora da socialização ocidental, ela analisa tanto a experiência histórica do Ocidente quanto o processo de ocidentalização da experiência tradicional nigeriana. Sua reflexão evidencia como a imposição de categorias ocidentais atravessou e transformou a experiência social tradicional, gerando tensões e deslocamentos na construção da ideia do que significa ser mulher, em ruptura com modelos sociais nigerianos anteriores (Oyěwùmí, 2021, pp. 22, 23);

Nesse sentido, cabe trazer a proposta de reflexão que o autor senegalês Cheikh Anta Diop elabora no livro *L'Afrique Noire Pré-Coloniale*<sup>58</sup>, qual seja, uma abordagem que vá além da cronologia linear e dos marcos históricos fragmentados pelos quais a África Negra foi tradicionalmente narrada. Como afirma o próprio Diop:

---

<sup>58</sup> Tradução nossa: A África Pré-Colonial;

Até agora, a história da África Negra sempre foi escrita com datas tão secas quanto listas de lavanderia, e quase ninguém jamais tentou encontrar a chave que abre a porta para a inteligência, para a compreensão da sociedade africana. Na ausência disso, nenhum pesquisador jamais conseguiu revivificar o passado africano, trazê-lo de volta à vida em nossas mentes, diante de nossos próprios olhos, por assim dizer, permanecendo estritamente dentro do domínio da ciência (Diop, 1960, p. 5).

Ao resumirmos a história Africana a datas e listas, torna-se impossível a verdadeira compreensão da cosmovisão que se pretende assimilar. Para além de uma cultura “Nigeriana” ou uma cultura “Iorubá”, é necessário entender em que contexto este povo, depois transformado em nação, estava inserido. Ou seja: resgatar a cosmovisão africana é um elemento indispensável para compreender o lugar do feminino, o que este significa, e as formas específicas de construção de gênero. Apenas a partir desse horizonte interpretativo que se pode avançar, inclusive para a análise do matriarcado enquanto instituição estruturante em diversos contextos africanos, escapando das categorias limitadas pela tradição historiográfica ocidental.

Tendo isso em vista, no livro *Unidade Cultural da África Negra*, Diop defende a existência de uma unidade cultural que atravessa os diversos povos africanos, a qual permite compreender formas de organização social e de pensamento que se diferenciam substancialmente do chamado “Ocidente”. A partir dessa perspectiva, e ultrapassando inclusive a noção contemporânea de nação, torna-se possível investigar como se configurava a figura do feminino na África pré-colonial. Para além da memória de mulheres que exerceram poder político e se tornaram referências mundiais de liderança feminina, Diop chama atenção para a centralidade do matriarcado como instituição originária de muitos contextos africanos. (Diop, 2014. pp. 25-30);

Porém, diferente da configuração de poder que extraímos enquanto ocidente do que entendemos como patriarcado, o autor compreende o matriarcado não como a dominação das mulheres sobre os homens, mas como um regime social pautado pela colaboração e pelo desenvolvimento pleno e harmônico entre os sexos, em que a proeminência feminina se explica por condições econômicas específicas e é reconhecida, aceita e até mesmo defendida pelos homens. Segundo Diop, esse modelo social característico Africano assumia formas institucionais próprias, como a divisão do poder em assembleias de homens e de mulheres, sendo a ascendência feminina justificada pelo papel decisivo na economia, especialmente na agricultura. A transmissão da herança e a centralidade da mulher nas práticas agrícolas asseguravam não apenas sua relevância econômica, mas também uma função política que partilhava a autoridade com os homens. Nesse sentido, o matriarcado se configurava como um

“dualismo harmonioso”, ou seja, a expressão de uma organização social em que cada sujeito podia se desenvolver plenamente em consonância com sua própria natureza psicológica, sem que a complementaridade entre os sexos fosse traduzida em hierarquia (Diop, 2014. pp. 51-53);

Dessa forma, a concepção de matriarcado formulada por Cheikh Anta Diop opera um deslocamento em relação às definições estabelecidas por autores colonialistas, que tendiam a classificá-lo como um estágio “primitivo” da sociedade, caracterizado por uma suposta dominação absoluta das mulheres sobre os homens. Enquanto nas culturas do “Norte” indo-europeu, que deu origem ao ocidente, consolidou-se um regime patriarcal que submetia as mulheres às estruturas privadas da família, negando-lhes direitos e participação no espaço público, nas sociedades africanas o matriarcado não implicava exclusão dos homens, mas configurava uma forma de organização fundada na partilha e na complementaridade de funções. (Diop, 2014. pp. 52-53) O patriarcado do Norte, por sua vez, restringia o papel feminino ao âmbito doméstico, reforçando um sistema de controle em que o marido ou o pai detinham inclusive o direito sobre a vida e a morte da mulher, e no qual o casamento servia como instrumento de manutenção da dominação masculina.

Ressalta-se que a cosmovisão africana pré-colonialismo se assenta sobre um princípio fundamental: a abundância. Diferentemente da lógica de escassez que marcou o desenvolvimento das sociedades indo-europeias do Norte, estruturadas pela luta contra a natureza, pela apropriação da terra e pela criação de sistemas de controle rígidos, as sociedades africanas elaboraram um modo de existir no qual a natureza não é inimiga a ser dominada, mas extensão da própria vida. A humanidade, nesse horizonte, é parte da natureza e não está acima dela (Diop, 2014. p. 53).

Na obra “A origem Africana na Civilização”, Diop explica que o próprio clima frio do Norte levou os povos indo-europeus a desenvolver costumes ligados ao fogo e à mobilidade. O fogo, essencial para a sobrevivência em regiões geladas, passou a ser objeto de culto (o que reverbera, até hoje, com a presença, por exemplo, da tocha olímpica). Ainda, há de se lembrar que tais povos praticavam o nomadismo, o que deu origem ao costume da cremação. Como as comunidades precisavam se deslocar, levar consigo as cinzas dos mortos em urnas era mais prático do que manter túmulos fixos. Essa prática se espalhou e chegou até mesmo à Grécia, à Índia e ao mundo moderno, como mostram os funerais de César e Gandhi (Diop, 2018, p.297).

Nesse tipo de sociedade nômade, o papel econômico da mulher era muito menor do que nas sociedades agrícolas africanas, onde a mulher tinha centralidade por estar ligada à terra e à produção de alimentos. Entre os povos indo-europeus, portanto, a família patriarcal foi o núcleo da organização social desde o início. O princípio patriarcal estruturou toda a vida desses

povos: dos gregos e romanos até o Código Napoleônico, marcando séculos de exclusão das mulheres da vida pública. Isso explica por que, historicamente, a participação feminina demorou muito mais a aparecer na Europa do que nas sociedades africanas (Diop, 2018, p.297).

Diop ressalta as diferenças entre esses dois modelos, aonde o africano, baseado na agricultura, abundância e centralidade feminina se diferencia do indo-europeu, baseado no nomadismo, escassez e no patriarcado. Ambos os costumes se encontraram e entraram em conflito na região do Mediterrâneo, devendo-se ressaltar que, durante a Antiguidade, a influência africana chegou primeiro, mas foi gradualmente sobreposta pela influência indo-europeia. Essa diferença de fundamentos repercute não apenas na economia e na organização social, mas também na própria filosofia da existência. Enquanto a escassez produz competição, hierarquia e exclusão, a abundância gera partilha, complementaridade e coletividade<sup>59</sup> (Diop, 2018, pp. 297, 298).

Essa visão contrasta fortemente com a narrativa eurocêntrica que, ao estabelecer a Grécia e Roma como “berços da civilização”, desconsidera que a humanidade, desde seus primórdios no continente africano, já vivia em sistemas de abundância que irradiaram cultura, saber e tecnologia para o resto do mundo. E dessa matriz derivam concepções de gênero e de organização social que desafiam os parâmetros coloniais.

O matriarcado, em muitas regiões da África, (entendido, como já afirmado anteriormente, não como um opositor ao patriarcado, mas sim como um sistema de igualdade de poder social) ainda permanece vivo.

O sistema matriarcal adequado é caracterizado pela colaboração e floração harmoniosa de ambos os sexos, e por uma certa preeminência da mulher na sociedade, devido originalmente à condições econômicas, mas aceita e até mesmo defendida pelo homem. (Diop, 2018, p.301).

Onde não houve forte interferência externa (como a do Islã ou da colonização europeia), a mulher é quem transmite os direitos políticos e sociais, pois a hereditariedade é reconhecida de forma matrilinear, ou seja, a linhagem é contada pela mãe (Diop, 2018, p.298).<sup>60</sup> Além disso, ao contrário da imagem difundida pelo olhar colonial, as mulheres

<sup>59</sup>É nesse sentido que autores como Cheikh Anta Diop afirmam a unidade cultural africana: um fio condutor que atravessa povos diversos e se manifesta em cosmologias, ritos, músicas, mitos e sistemas de parentesco, para além de nacionalidades. No entanto, não se quer dizer de uma abundância idealizada, mas sim, de uma não redução da experiência humana a uma lógica da escassez e tomada pela força; ao contrário, trata-se de uma cosmovisão onde a pluralidade não ameaça a unidade, mas a fortalece.

<sup>60</sup>Um dos costumes que mais gera incompreensão e críticas à cosmovisão africana é o dote. Em boa parte da África negra, é o homem quem paga o dote à família da esposa. Para observadores europeus, isso foi interpretado como se o homem estivesse “comprando” a mulher. Diop explica que ocorre exatamente o contrário: o dote funciona como uma garantia para a mulher, confirmando sua posição privilegiada no casamento. Se o marido falhar em seus deveres ou desrespeitar a esposa, o vínculo pode ser rompido rapidamente, e a mulher não fica “presa” ao lar conjugal por causa do dote (Diop, 2018).

africanas não eram sobrecarregadas por tarefas de cuidado e sustento. Pelo contrário, nas sociedades matriarcais, eram elas que tinham os papéis de maior prestígio, e as tarefas mais pesadas ficavam a cargo dos homens.

O fim da época Egeia<sup>61</sup> foi marcado justamente pela rejeição do matriarcado africano, ainda que os povos indo-europeus tenham absorvido dele certos elementos. Como aponta Cheikh Anta Diop, o matriarcado constitui uma característica fundamental das sociedades agrícolas negras, pois está diretamente vinculado à centralidade da terra, da produção de alimentos e da hereditariedade matrilinear. Seria, portanto, ilusório esperar que um princípio dessa natureza pudesse regular a sucessão política nos governos formados pelos europeus, cuja base social era patriarcal desde as origens. O que se observa, nesse processo, é um confronto entre dois modelos civilizacionais distintos: de um lado, a cosmovisão africana, enraizada na abundância e na complementaridade entre os sexos; de outro, a cosmovisão indo-europeia, estruturada a partir da escassez, da hierarquia e do patriarcado. No Mediterrâneo, esse embate resultou na sobreposição da lógica patriarcal branca sobre as formas de organização herdadas da África, apagando práticas que valorizavam a mulher como sujeito político e social (Diop, 2018, p.299).

A incorporação da cosmovisão africana sobre a mulher neste estudo se justifica pela centralidade do lugar de enunciação na construção do conhecimento histórico e social. Como afirma Oyèrónké Oyèwùmí (2024), ao apresentar sua conferência *The Invention of Women: Three Decades of Reflections and Perspectives on Gender, Colonialism and Decoloniality*, “Estou diante de vocês esta tarde como uma africana, uma mulher africana e o meu trabalho está localizado na história e nas experiências de África. Mas devo acrescentar imediatamente que a história de África é a história global, é a história de todas as pessoas, porque uma mulher africana fez nascer a humanidade”. A partir dessa perspectiva, torna-se evidente que a análise do gênero e da posição da mulher não pode prescindir da historicidade africana, uma vez que ela oferece ferramentas conceituais capazes de questionar categorias ocidentais hegemônicas e de revelar modos de organização social, poder e subjetividade que extrapolam os parâmetros eurocêntricos. Inserir a cosmovisão africana permite, assim, não apenas reconstituir a experiência histórica de sociedades pré-coloniais, mas também sustentar uma crítica epistemológica sobre a universalização de modelos de gênero, abrindo espaço para compreender as múltiplas dimensões de diferença e resistência que atravessam a construção

---

<sup>61</sup>A chamada *época Egeia*, ou Idade do Bronze Egeia, designa o período compreendido entre aproximadamente 3000 a.C. e 1100 a.C., na região do Mar Egeu. Engloba as culturas Cicládica, Minoica e Micênica, que se desenvolveram nas ilhas e no continente grego, constituindo as bases para a formação da Grécia Antiga.

contemporânea do feminino.

Para além da necessidade de revisitar a percepção de mundo africana e compreender formas históricas de construção do gênero, é igualmente imperativo refletir sobre a posição da mulher na contemporaneidade, reconhecendo que nem todas as experiências femininas se articulam da mesma forma. Há um deslocamento do sujeito mulher dentro dos movimentos dominantes de emancipação que pode ser compreendido no momento em que a mulher se percebe como diferente, como alguém situado “fora” do parâmetro hegemônico do que é ser mulher. Para a mulher negra, isso ocorre quando, ao sair da África, passa a ser identificada pela marca da “raça” e colocada em posição de alteridade em relação à branquitude. Para a mulher trans, esse momento se dá no processo de transição, quando sua existência desafia a norma cisgênera e a reduz a uma identidade que precisa ser constantemente legitimada. Para a mulher com deficiência ou idosa, a diferença emerge quando a deficiência ou a idade deixam de ser invisíveis e passam a definir a forma como a sociedade a enxerga, restringindo suas possibilidades de pertencimento. Em todos esses casos, o “ser mulher” deixa de ser tomado como uma categoria homogênea e passa a ser atravessado por marcadores que revelam sua complexidade: a experiência feminina não é apenas de gênero (Collins, 2000, p.11), mas também de raça, corpo, idade e identidade. É nesse ponto que a mulher deixa de ser lida apenas na função social de “mulher” e passa a ser estigmatizada como um indivíduo que, além de mulher, também é “outra coisa”, escapando aos limites impostos pelo universalismo ocidental: mas um escape que muitas vezes leva à opressão e poda de direitos. Ou seja: dependendo de sua raça, etnia, identidade de gênero ou condição corporal, algumas mulheres (negras, indígenas, trans ou pessoas com deficiência) ocupam simultaneamente posições de inclusão e exclusão nos espaços de disputa de gênero, assumindo aquilo que Patricia Hill Collins, ao pesquisar o tema da negritude dentro do feminismo, (2000) denomina *outside-inside*, ou “estrangeiras no próprio meio”.

Em conjunto, a participação das mulheres negras na construção da cultura afro-americana em ambientes totalmente negros e as perspectivas distintas adquiridas a partir de sua posição de “estrangeiras no próprio meio” no trabalho doméstico fornecem o pano de fundo material para um ponto de vista único das mulheres negras. Quando munidas de crenças culturais aprimoradas na sociedade civil negra, muitas mulheres negras que se encontravam realizando trabalho doméstico frequentemente desenvolviam visões próprias sobre as contradições entre as ações e ideologias do grupo dominante. Além disso, elas frequentemente compartilhavam suas ideias com outras mulheres afro-americanas<sup>62</sup> (Collins, 2000, p.11).

---

<sup>62</sup>Original em inglês: Taken together, Black women’s participation in constructing African American culture in all-Black settings and the distinctive perspectives gained from their outsider-within placement in domestic work provide the material backdrop for a unique Black women’s standpoint. When armed with cultural beliefs honed in

Nesse sentido, essas mulheres encontram-se “dentro” do espaço de gênero, mas também “fora”, na medida em que categorias como raça, corporalidade e outros marcadores sociais interferem e, por vezes, anulam a centralidade do gênero como eixo interpretativo. É preciso entender como a noção de gênero se consolida nas relações ocidentais: mesmo quando socialmente “fora” do local de gênero, essas mulheres são constantemente convocadas a disputar legitimidade e representatividade junto às mulheres brancas, cisgênero, heterossexuais e não portadoras de deficiência, sendo obrigadas a negociar simultaneamente múltiplas dimensões de subordinação e agência. Sobre esse aspecto, Oyěwùmí afirma:

[...] Consequentemente, a suposição e o desdobramento do patriarcado e das “mulheres” como universais em muitos escritos feministas são etnocêntricos e demonstram a hegemonia do Ocidente em relação a outros agrupamentos culturais. [...] estou sugerindo que as discussões sobre categorias sociais deveriam ser definidas e fundamentadas no meio local, em vez de baseadas em achados “universais” feitos no ocidente”. (Oyěwùmí, 2021, p.40)

A tendência à universalização do gênero, apresentada frequentemente como busca por justiça e igualdade, revela, no entanto, uma operação de poder que silencia experiências locais e impõe referenciais eurocêntricos como medida global. O problema não está em propor um horizonte comum, mas em fazê-lo sem considerar que aquilo que se anuncia como universal emerge, na verdade, de um contexto histórico específico, que se pretende centro do mundo.

Ao encerrar esta análise sobre a cosmovisão africana, posiciono-me de forma enfática: o matriarcado africano, conforme resgatado por Diop, não é o espelho invertido do patriarcado europeu, mas um modelo de civilização que o Ocidente sequer consegue conceber. O ponto de virada da cosmo percepção não ocidental é compreender que a diferença entre os sexos não precisa, obrigatoriamente, resultar em submissão. O "dualismo harmonioso" que Diop descreve nos prova que a desigualdade de gênero não é um fato da natureza, mas um subproduto cultural de sociedades fundadas em hierarquias de gênero. Minha análise sugere que, ao exportar o modelo patriarcal, o Ocidente não "civilizou" os outros povos; ele os "generificou" e dominou à força, destruindo sistemas onde a mulher era o eixo central da vida econômica e política. Os povos originários, de forma semelhante, foram submetidos a essa dupla vitimização, conforme será analisado adiante.

---

Black civil society, many Black women who found themselves doing domestic work often developed distinct views of the contradictions between the dominant group's actions and ideologies. Moreover, they often shared their ideas with other African-American women. (Collins, 2000, p.11)

### 3.2 OYĚWÙMÍ E A MULHER INVENTADA.

A análise de Oyěwù mí concentra-se na imposição de categorias de gênero no discurso sobre o povo iorubá. Os iorubás constituem um dos maiores grupos étnicos da África Ocidental, particularmente localizados na atual Nigéria, mas também presentes em Benim e Togo. Essa sociedade possui uma organização complexa, com sistemas próprios de parentesco, religião, política e economia, que não podem ser compreendidos a partir de categorias universais importadas do pensamento ocidental.

Partindo desse pressuposto, a autora busca compreender como se estruturam as epistemologias iorubá e ocidental, colocando em evidência as diferenças entre ambas. É nesse contexto que Oyěwù mí afirma não estar tratando da questão da “mulher” em termos ocidentais, pois a própria noção de “mulher” é um constructo produzido e consolidado na tradição intelectual ocidental, e não um dado universal. Ela reconhece que, apesar de ser um sujeito fundacional para os discursos de gênero no Ocidente, este não existia na Iorubalândia antes do contato com os europeus. Em outras palavras, a organização social iorubá não se estruturava em torno de categorias de gênero nos moldes binários consagrados pela modernidade ocidental (Oyěwù mí, 2021, p. 15).

Essa afirmação coloca em xeque as doutrinas universalistas que, sob a pretensão de abarcar a pluralidade das experiências humanas, acabam por impor categorias eurocentradas como se fossem válidas em escala global. O “cosmopolitismo de gênero” aparece, assim, como uma promessa de acolher a diversidade, mas em última instância, fixa o Ocidente como parâmetro epistemológico e normativo. Trata-se de uma estratégia de dominação intelectual que disfarça a homogeneização sob o rótulo da universalidade. Como argumenta Lugones (2008), o gênero não pode ser pensado fora da matriz colonial de poder, pois sua imposição é constitutiva do próprio processo de colonialidade.

Este sistema de gênero se consolidou com o avanço do(s) projeto(s) colonial(is) da Europa. Tomou forma durante o período das aventuras coloniais de Espanha e Portugal e se consolidou na modernidade tardia. O sistema de gênero tem um lado visível/claro e um oculto/obscuro. O lado visível/claro constrói, hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero. Ele organiza, de fato e de direito, apenas as vidas de homens e mulheres brancos e burgueses, mas constitui o próprio significado de “homem” e “mulher” no sentido moderno/colonial (Lugones, 2008, p. 98).

Butler (2004), embora situada em outra tradição, também alerta que discursos ditos cosmopolitas tendem a reiterar os referenciais ocidentais, ainda que sob a aparência de um horizonte global. A crítica de Oyěwù mí evidencia que, ao se universalizar a categoria “mulher”

como experiência supostamente comum a todos os povos, anula-se a possibilidade de compreender formas de sociabilidade que não se organizam em torno da lógica binária de gênero. Essa universalização não apenas silencia epistemologias locais, mas reforça a hegemonia eurocêntrica sob o manto de um cosmopolitismo inclusivo. Boaventura de Sousa Santos (2010) reforça que lógica universalista funciona como “epistemicídio”, eliminando ou subalternizando epistemologias locais. Só é possível uma verdadeira ecologia de saberes quando se reconhece a não universalidade das categorias ocidentais e se abre espaço para múltiplas formas de nomear e compreender a experiência humana.

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferenças internas. Assim, em razão do "epistemicídio" em massa perpetrado nos últimos cinco séculos, desperdiçou-se uma imensa riqueza de experiências cognitivas. Para recuperar algumas dessas experiências, a ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural. Embebidas em diferentes culturas ocidentais e não-ocidentais, essas experiências não só usam linguagens diferentes, mas também diferentes categorias, universos simbólicos e aspirações a uma vida melhor (Santos, 2010)<sup>63</sup>.

Além de pretender-se universal, a lógica cultural das categorias sociais ocidentais se funda em uma ideologia do determinismo biológico. Parte-se da concepção de que a biologia constitui a base racional e incontornável para a organização do mundo social. Nessa perspectiva, o social se ancora em uma “bio-lógica”, ou seja, em um raciocínio que naturaliza posições e hierarquias a partir da materialidade do corpo. Assim, categorias como “mulher” são construídas em função de um tipo de corpo e sempre elaboradas em relação (e em oposição) a outra categoria, “homem”. A presença ou ausência de determinados órgãos sexuais torna-se, nesse esquema, critério de definição e de atribuição de papéis sociais, como se o gênero estivesse inscrito diretamente nos genes (Oyèwùmí, 2021, p. 16).

A afirmação de Oyèwùmí de que a categoria social “mulher” não existia nas comunidades iorubás não deve ser compreendida como uma hermenêutica antimaterialista<sup>64</sup> ou como uma desconstrução pós-estruturalista<sup>65</sup> que dissolve o corpo em pura discursividade.

<sup>63</sup>O termo epistemicídio é empregado por Santos para designar a destruição, desqualificação ou invisibilização sistemática de saberes não ocidentais, processo intrinsecamente ligado à colonialidade do poder e à imposição de um pensamento abissal que divide o mundo entre saberes considerados válidos e não válidos (Santos, 2010).

<sup>64</sup>Quer dizer de abordagens interpretativas que desconsideram a materialidade do corpo ou que o reduzem a um simples efeito discursivo. Uma hermenêutica antimaterialista, nesse sentido, seria um método de interpretação que enxerga a corporeidade como algo secundário ou irrelevante, concentrando-se apenas nas dimensões simbólicas ou textuais da experiência social. Oyèwùmí, pelo contrário, não nega o corpo em si, mas afirma que em sociedades como a iorubá, a materialidade corporal não era mobilizada como fundamento de hierarquias sociais, diferentemente do que ocorre na tradição ocidental.

<sup>65</sup>Quer dizer do conjunto de teorias (inspiradas por autores como Derrida, Foucault e Butler, mas não necessariamente advindas desses autores em sua integralidade) que questionam a fixação das categorias sociais,

Muito ao contrário: o corpo, nas comunidades iorubás, sempre foi reconhecido em sua materialidade. O que difere é que, antes da imposição de noções ocidentais, o corpo não constituía fundamento de papéis sociais, tampouco era critério de inclusão ou exclusão em posições de prestígio ou subalternidade.

Conforme já abordado no capítulo anterior, a leitura ocidental do corpo se ancora em mecanismos de biopoder (Foucault, 1999, p.133), nos quais a gestão da vida se articula à normalização e hierarquização<sup>66</sup> dos corpos. Nesse horizonte, diferenças biológicas se tornam fundamento de desigualdades sociais, reforçando a lógica binária e excludente. É justamente essa “bio-lógica” que foi projetada sobre os iorubás, apagando a especificidade de sua organização social.

A maior parte da literatura acadêmica, ao analisar essa sociedade, partiu de uma lógica ocidental de interpretação, pressupondo a existência de um “raciocínio corporal” que não se aplica a todas as sociedades em todos os momentos da história. Dessa forma, estudos históricos e etnográficos acabaram reproduzindo uma leitura distorcida, aplicando categorias baseadas no corpo como se fossem neutras ou globais, quando na verdade expressavam apenas o horizonte ocidental de significação (Oyèwùmí, 2021, p. 16).

Por esse motivo, o raciocínio corporal e a bio-lógica derivada do determinismo biológico, característicos do pensamento ocidental, foram progressivamente impostos às sociedades africanas no processo colonial. A disseminação dessas categorias não se restringiu ao contato histórico inicial, mas estendeu-se à produção de conhecimento, de modo que até mesmo intelectuais africanos passaram a operar com os referenciais conceituais ocidentais sem questionamento crítico. Assim, a própria noção de gênero, enquanto construção social marcada pelo determinismo biológico, foi naturalizada como se fosse um dado universal e atemporal (Oyèwùmí, 2021, p. 17).

---

inclusive as relacionadas ao corpo e ao gênero. Essa perspectiva afirma que o corpo não é uma entidade natural e transparente, mas uma construção social e discursiva, sujeita a múltiplas interpretações e significados. No entanto, em algumas leituras, isso é interpretado como uma espécie de “dissolução do corpo”, que privilegia a instabilidade e a fluidez das identidades, também não sendo isso que Oyèwùmí afirma.

<sup>66</sup>Essa mesma lógica de hierarquização e violência, que sustentou tanto o patriarcado quanto o imperialismo, foi absorvida pelo capitalismo nascente, apoiando-se fortemente na exploração do trabalho feminino. Conforme aponta Fadel (2023, p. 24), o capitalismo naturalizou e sexualizou o trabalho doméstico, atribuindo às mulheres uma suposta habilidade “inata” para o cuidado. Esse processo estratégico apagou a dimensão social e política do trabalho reprodutivo, transformando-o em “trabalho gratuito” e sustentando a acumulação capitalista às custas da submissão e do empobrecimento feminino. Federici (2019) reforça essa crítica ao afirmar que “aquilo que eles chamam de amor, nós chamamos de trabalho não remunerado”. A genealogia do poder ocidental revela uma continuidade histórica entre a fundação patriarcal na Antiguidade, a violência colonial do imperialismo e a estrutura do capitalismo moderno, em que a exploração dos corpos femininos funciona como fundamento silencioso de sistemas de dominação globais. Em suma, o poder no Ocidente se estabelece historicamente a partir da subordinação feminina, já que a definição e a valorização do sujeito político masculino dependem da marginalização e instrumentalização do corpo e da agência feminina.

É a partir desse ponto que Oyěwùmí formula o objetivo de sua análise: problematizar pressupostos consolidados em grande parte da teoria feminista ocidental. Ela identifica cinco ideias recorrentes: (1) a crença de que as categorias de gênero são universais e atemporais, como se estivessem presentes em todas as sociedades desde “o princípio”; (2) a suposição de que o gênero constitui sempre um princípio organizador fundamental, onipresente em qualquer sociedade; (3) a postulação de uma categoria essencial e universal, “mulher”, marcada pela uniformidade de seus membros; (4) a afirmação de que a subordinação das mulheres é um universal histórico e cultural; e (5) a concepção de que “mulher” é uma categoria pré-cultural e fixa, definida sempre em oposição a “homem” (Oyěwùmí, 2021, p. 18).

Para a autora, essas suposições decorrem de uma tradição cultural específica: no Ocidente, os corpos físicos sempre foram construídos como corpos sociais, de tal modo que não há uma separação efetiva entre sexo e gênero, ainda que muitos feminismos tenham buscado marcar essa distinção. Nesse horizonte, as categorias sociais carregam uma longa história de incorporação, ou seja, de “generificação”, que as prende à lógica binária da biologia (Oyěwùmí, 2021, p. 19).

O caso iorubá, entretanto, oferece um contraste decisivo. A sociedade iorubá pré-colonial evidencia que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado nem compreendido como evidência para classificações sociais em todos os tempos e lugares. Nessa organização social, o tipo de corpo (macho ou fêmea) não determinava posições hierárquicas. Nunca se assumiu que um macho, em virtude de sua anatomia, fosse intrinsecamente superior a uma fêmea. A hierarquia existia, mas baseava-se em outros princípios, como a condição de liberdade ou escravização, ou ainda o status político, variando do governante ao sujeito subalterno (Oyěwùmí, 2021, p. 20).

É importante ressaltar que a diferença de cosmovisão sobre gênero não é exclusiva da sociedade iorubá. Outras culturas também apresentam sistemas de organização social que não se baseiam nas categorias binárias ocidentais. No Brasil pré-colonial, por exemplo, é possível identificar tal fenômeno nos povos ameríndios. Um caso emblemático é o do Índio Tibira, um indígena tupinambá executado em 1614, com anuência de religiosos da Igreja Católica em missão no Brasil, em razão de sua orientação sexual. Antes do contato com os colonizadores, porém, sua tribo não considerava a questão de gênero como um problema social. Esse episódio constitui, segundo registros históricos, o primeiro caso documentado de morte por homofobia no território brasileiro. Vale ressaltar que o termo *tibira* era utilizado pelos indígenas para designar pessoas homossexuais. Entre os povos ameríndios, havia um sistema de gênero em tríade (homem, mulher e pessoas habitadas por dois espíritos, que incluía aqueles com espíritos

femininos e masculinos). Dessa forma, não existia um sistema binário de gênero atrelado à orientação sexual, como seria posteriormente imposto pela colonização europeia (Pember, 2016).

A morte de Tibira<sup>67</sup> foi documentada pelo religioso e entomólogo francês Yves D'Évreux (1577–1632), durante expedição ao Brasil em que documentou acontecimentos no livro *História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos de 1613–1614*. No relato de D'Évreux, observa-se o tratamento simultaneamente interpretativo e colonizador submetido aos tupinambás. Caruatapirã, autoridade indígena convertida pelos padres, disse a Tibira:

Tens agora ocasião de estares consolado e de não te afligires, pois presentemente és filho de Deus pelo batismo que recebeste da mão de Tatu-uaçu (nome do senhor de Pesieux na língua dele) com permissão dos padres. Morres por teus crimes, aprovamos tua morte, e eu mesmo quero pôr o fogo na peça para que saibam e vejam os franceses que detestamos as sujeiras que você cometeu [...] Mas repara na bondade de Deus e dos padres para contigo, expelindo Jurupari para longe de ti por meio do batismo, de maneira que apenas tua alma saia do corpo vá direto para o Céu ver Tupã e viver com os Caraíbas que o cercam. Quando Tupã mandar alguém tomar teu corpo, se quiseres ter no Céu os cabelos compridos e o corpo de mulher antes do que o de um homem, pede a Tupã que dê o corpo de mulher e ressuscitará mulher, e lá no Céu ficarás ao lado das mulheres e não dos homens (D'Évreux, 2007, pp. 251; 252).

O relato evidencia a imposição de valores cristãos sobre uma sociedade com práticas de gênero distintas. O frade, em outro momento, ainda reforça a interpretação ocidentalizada do episódio:

[...] Erro deste Selvagem. [...] Desculpais este pobre selvagem, não cristão e nem catecúmeno, falando da ressurreição. Ele nos ouviu ensinar que em um dia ressuscitariam todos os homens, regressando cada alma do lugar em que estava para ocupar o seu corpo, acrescentando o que pensou ser indiferente à ressurreição, isto é que, uma alma recebe um corpo de homem ou de uma mulher, no que se enganou (D'Évreux, 2007, p. 252).

O caso de Tibira evidencia que, antes da imposição ocidental, os povos ameríndios possuíam formas de conceber o gênero que não se limitavam ao binarismo homem/mulher, refletindo uma lógica social e espiritual própria, na qual a materialidade do corpo não determinava posições ou hierarquias. A execução, portanto, foi produto direto da colonização e da introdução de normas e categorias de gênero europeias: que consideravam os povos colonizados como selvagens que deveriam ter sua cosmovisão<sup>68</sup> “corrigida”.

---

<sup>67</sup>Para facilitar a narrativa histórica, o indivíduo será referido nesse item pelo nome Tibira, conforme o relato de Yves D'Évreux (1577–1632), religioso e entomólogo francês que participou da expedição e documentou sua execução em *História das Coisas Mais Memoráveis Acontecidas no Maranhão nos Anos de 1613–1614*.

<sup>68</sup>Percebe-se que a cultura ameríndia demonstrava força suficiente para, mesmo em meio à colonização, resistir

O desfecho histórico do caso ilustra a violência concreta dessa imposição: Tibira foi levado à muralha do Forte de S. Luís, à beira-mar, amarrado pela cintura à boca de um canhão, e executado por Caruatapirã, na presença de nativos e franceses, quando o disparo dividiu seu corpo em dois. Parte dos restos caiu ao pé da muralha, outra parte no mar, nunca mais sendo recuperada (D'évreux, 2007, p. 253).

Quando aos dilemas do “mundo-aldeia”, Rita Segato argumenta que o conflito entre o “mundo-aldeia” e o “mundo-cidadão” revela a imposição de uma lógica universalista e colonial-moderna que tenta apagar ou julgar práticas comunitárias sob o prisma de uma cidadania individualista e estatal. É por isso que é necessário recuperar a compreensão do gênero no contexto “pré-intrusão”, ou seja, antes da imposição das hierarquias ocidentais, demonstrando que essas formas de organização pré-coloniais não desapareceram totalmente, mas persistem de forma fragmentada nas “margens e dobras” da contemporaneidade. Assim, a resistência do mundo-aldeia reside na manutenção dessas estruturas relacionais que operam em constante conflito com o cânone da modernidade e sua promessa de cidadania universal, a qual, em última análise, serve como uma ferramenta de padronização e controle que ignora as pluralidades e as temporalidades de vida situadas fora do horizonte colonial-moderno (Segato, p.90, 2021).

Dessa forma, o gênero não deve ser tratado como um tópico isolado ou secundário dentro da crítica decolonial, mas sim como uma categoria teórica e epistêmica central, capaz de revelar como a intrusão colonial-moderna desestruturou integralmente a vida comunitária.<sup>69</sup> Apesar de existirem outros exemplos que evidenciam a diversidade de concepções de gênero em sociedades não ocidentais (como exemplo do Brasil pré-colonial acima constatado), Oyèwùmí opta por delimitar seu estudo à cultura Oyó-Iorubá, concentrando-se em sua análise detalhada da lógica social dessa sociedade pré-colonial. Essa escolha metodológica não diminui a relevância dos princípios apontados, como a não universalidade das categorias de gênero, que se manifesta em diferentes contextos, mas permite um aprofundamento consistente no objeto central de investigação (Oyèwùmí, 1997, p. 24). A própria autora enfatiza a prudência dessa delimitação, ao proferir: “Embora esteja nítido que as conclusões deste estudo são aplicáveis a algumas outras sociedades africanas, hesito em aplicá-las amplamente” (Oyèwùmí, 1997, p.

---

parcialmente à imposição europeia – a figura de “Deus”, era referenciada como “Tupi”, bem como outras passagens que mesclam o catolicismo que estava sendo implementado com as crenças ameríndias.

<sup>69</sup>Para Segato, analisar as transformações no sistema de gênero do mundo pré-intrusão não serve apenas para descrever costumes passados, mas para iluminar os pontos cegos do projeto colonial e estatal, demonstrando que a imposição do binarismo e do igualitarismo abstrato de gênero foi um mecanismo fundamental para a destruição da autonomia coletiva. Assim, o objetivo da autora é elevar o gênero ao status de chave analítica que permite compreender todas as outras esferas da vida social, rompendo com a tradição antropológica que o classifica como um “tema especial” e colocando-o como o eixo que explica a reconfiguração de poder imposta pela modernidade sobre os corpos e os territórios. (Segato, pp.98-99, 2021).

24).

Há na proposta de Oyěwùmí um deslocamento epistemológico radical: a constatação de que a categoria “mulher”, longe de ser natural ou universal, constitui-se como um artefato colonial, ou seja, uma invenção conceitual e política utilizada para traduzir (e reduzir) realidades sociais não ocidentais aos moldes do binarismo europeu. Essa “mulher inventada” corresponde a um constructo produzido e disseminado pela modernidade ocidental, ancorado em um regime biológico e binário de significação. Como mostra a autora, o caso iorubá revela a possibilidade histórica e concreta de uma organização social em que o gênero, tal como formulado no Ocidente, simplesmente não constituía princípio ordenador da vida coletiva. Trata-se de um dado epistemicamente subversivo, pois ao revelar a contingência da categoria “mulher”, Oyěwùmí desestabiliza a própria pretensão de universalidade que sustenta grande parte da teoria feminista ocidental. Se o gênero é uma construção, então houve e pode haver tempos e espaços em que ele não foi construído. A potência dessa afirmação reside justamente em abrir caminho para que se reconheçam as pluralidades de mundos sociais e linguagens que escapam à gramática colonial do gênero. Em uma conferência apresentada na Rectoría de la Universidad de Costa Rica, em 23 de maio de 2024, Oyěwùmí explica essa mudança do paradigma de gênero:

A descoberta de que, historicamente, não havia nomes de gênero, nem pronomes de gênero, nem categorias de parentesco generificadas ou instituições exclusivas de gênero nas comunidades iorubás apresentou a existência de uma episteme diferente. Meu trabalho expôs o gênero como uma categoria colonial, questionando a ideia eurocêntrica de que as categorias de gênero são naturais, universais e inerentes à maneira como as comunidades humanas se organizam e pensam sobre si mesmas. Minha pesquisa causou uma mudança de paradigma no estudo acadêmico de gênero. (Oyěwùmí, 2024).

Assim, a noção de “mulher inventada” não apenas questiona a naturalização de categorias sociais, mas oferece uma chave de leitura decolonial: a de que a crítica feminista, para ser efetivamente plural e insurgente, precisa abandonar a pretensão universalista e abrir-se a uma pluralidade de existências.

Ao concluir esta análise sobre a "mulher inventada", posiciono-me contra o cosmopolitismo de gênero que, sob o pretexto de inclusão, opera um silenciamento abissal. Entendo que a categoria "mulher" não é um porto seguro para a emancipação, mas um constructo que, ao ser exportado pelo Ocidente, funcionou como um canhão (tanto metafórico quanto literal, como no caso de Tibira) para estilhaçar formas de vida que não se pautavam pela "bio-lógica" europeia. Se o gênero é uma invenção, então a nossa luta não deve ser apenas por igualdade dentro dessa categoria, mas pelo direito de existir fora e além dela. Essa percepção

nos leva à necessidade urgente de desconstruir o último refúgio do poder colonial: a pretensão de que as nossas lutas feministas podem ser universais sem antes passarem por uma profunda crítica à sua própria paroquialidade ocidental. É sobre essa ilusão da universalidade que tratarei a seguir.

### 3.3 CRÍTICA À UNIVERSALIDADE DO GÊNERO.

No pensamento ocidental, o corpo sempre desempenhou um papel central na definição de categorias sociais e políticas. Oyëwùmí destaca que, nesse contexto, as diferenças físicas entre homens e mulheres foram transformadas em marcadores de credibilidade, autoridade e legitimidade. Dessa forma, o corpo masculino passou a ser associado a força, racionalidade e poder, enquanto o corpo feminino foi interpretado como sinal de fragilidade e desqualificação. Essa leitura corporal não se limita à vida cotidiana, mas sustenta toda uma visão de mundo, onde a organização social se baseia em pressupostos biológicos convertidos em hierarquias sociais (Oyëwùmí, 2021, p. 34).

Ao analisarmos as bases do pensamento ocidental, percebemos que muitos comportamentos e ideias, frequentemente apresentados como verdades universais, são, na realidade, construções específicas desse contexto histórico e cultural. Entre esses elementos, destaca-se a forma como a diferença entre os gêneros foi pensada de maneira binária, ou seja, organizada em duas categorias fixas e opostas. Nessa perspectiva, torna-se necessário revisitar as origens do pensamento filosófico ocidental para compreender como esse modelo foi estruturado e consolidado. Aimé Césaire (1978, p. 27) argumenta que o movimento pós-colonial não deve simplesmente rejeitar ou ignorar o conhecimento produzido pelo Ocidente; ao contrário, é fundamental utilizá-lo de modo crítico, reconhecendo os problemas e limitações presentes no discurso colonialista. Dessa forma, é possível tanto questionar suas contradições quanto buscar alternativas. Com base nesse entendimento, propõe-se aqui investigar como a binaridade de gênero surgiu e ganhou força na antiguidade ocidental.

A primeira formulação que pode ser identificada como uma teoria sobre gênero no interior da filosofia ocidental aparece entre os pensadores pré-socráticos, especificamente em Empédocles (490–430 a.C.). Esse filósofo, que viveu no século V a.C., afirmava que toda a natureza era formada por quatro elementos fundamentais: terra, água, ar e fogo. Segundo ele, esses elementos não agiam de maneira isolada, mas estavam em constante interação sob a influência de duas forças opostas: o amor, que promovia união e harmonia, e o ódio (ou conflito), que produzia separação e ruptura. A combinação dos elementos, em movimento

permanente por meio dessas forças, era responsável pela origem e transformação de todas as coisas existentes (Chitwood, 2004, p. 17, 18). Destaca-se que Empédocles ocupa um lugar de destaque na filosofia pré-socrática, justamente porque sua teoria se situa em um ponto de transição entre o *mythos* e o *logos*, isto é, entre explicações religiosas do mundo e uma abordagem mais racional e científica.

Empédocles elaborou a teoria da Zoogonia, segundo a qual as formas de vida surgiriam a partir da combinação de elementos inanimados, derivados dos quatro princípios fundamentais da natureza, influenciados pelos opostos amor e ódio (Kingsley, 2000). A partir dessa concepção, o filósofo construiu o que pode ser considerado um primeiro esboço de uma divisão de gênero, aplicando sua teoria à distinção entre o masculino e o feminino. Para ele, o ser humano era formado pela junção de duas partes: uma masculina, relacionada ao elemento fogo, e uma feminina, vinculada ao elemento água. Essa fusão resultaria em um ser humano completo. A água, nesse contexto, era vista como um elemento primordial, presente desde o início da criação e constitutivo da materialidade da maior parte dos objetos. O fogo, em contraste, era concebido como agente de transformação, responsável pelas mudanças e pelo desenvolvimento dos fenômenos naturais.<sup>70</sup> Em um de seus fragmentos, Empédocles descreve um ciclo vital em que a pessoa nascia como mulher, transformava-se em homem na fase da maturidade e retornava à condição feminina na velhice. Essa passagem pode ser interpretada como uma metáfora do próprio dinamismo do cosmos, no qual os seres estão sujeitos à ação das forças do amor e do ódio, podendo se configurar como masculinos ou femininos em diferentes momentos da existência.

É importante destacar, contudo, que essa aparente fluidez não corresponde à noção moderna de identidade de gênero, vinculada a aspectos psicológicos, sociais e subjetivos. O que Empédocles elaborava era, na verdade, uma reflexão sobre a natureza mutável do universo, em que o gênero era explicado a partir de princípios cósmicos e materiais. Assim, apesar de parecer sugerir certa variabilidade, sua teoria reafirma uma concepção fundamentalmente binária: os seres humanos eram compreendidos como combinações entre dois polos básicos – o feminino, representado pela água, e o masculino, representado pelo fogo. Dessa forma, a primeira formulação ocidental sobre a distinção entre os sexos aparece atrelada à teoria dos elementos, que vinculava diretamente os corpos humanos à ordem natural e à oposição entre masculino e feminino (Kahn, 2001, p. 28, 29).

---

<sup>70</sup>Importa destacar que, além de associar os elementos ao gênero, Empédocles considerava que todos os seres humanos eram compostos por uma mistura dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo) em constante interação. O desequilíbrio entre eles, segundo o filósofo, podia ocasionar enfermidades e outras disfunções no corpo.

Ainda no contexto pré-socrático, diversos pensadores se dedicaram à reflexão sobre a origem da vida e, em particular, à formação dos seres humanos. Entre eles, destacam-se Pitágoras, Alcmeão e Filolau de Crotona, Arquelau, Demócrito de Abdera, Hipócrates de Samos e Diógenes de Apolônia. A principal questão em debate era a natureza da chamada “semente da vida” e a possibilidade de que existisse uma contribuição materna capaz de interferir tanto na constituição do embrião quanto na definição do gênero e na herança biológica. Essas teorias, no entanto, em sua maioria, reforçavam a oposição entre masculino e feminino, estabelecendo categorias dicotômicas. Como visto no caso de Empédocles, a divisão se dava entre água e fogo; outros filósofos, por sua vez, empregavam pares de adjetivos contrastantes, como forte e fraco, rápido e lento. Esse recurso não era neutro: os qualificativos acabavam carregando sentidos valorativos, atribuindo superioridade ou inferioridade desde os primeiros esforços explicativos da filosofia ocidental (Bonnard, 2013, pp. 3, 4).

O mais relevante aqui é a correlação e associação da oposição mente/corpo com a oposição entre macho e fêmea, na qual homem e mente, mulher e corpo, alinham-se nas representações. Tal correlação não é contingente ou acidental, é central ao modo pelo qual a filosofia se desenvolveu historicamente e ao modo como ela se vê ainda hoje (Grosz, 2000, p. 49).

Além disso, não se pode ignorar que tais debates estavam profundamente ligados a um problema social recorrente: o desejo de garantir o nascimento de meninos, que fossem semelhantes ao pai, assegurando assim a continuidade da linhagem e do patrimônio familiar. Mais tarde, a tradição médica hipocrática passaria a admitir a hipótese de uma “semente materna”, mas restringindo seu papel à função de nutrir o embrião durante a gestação, e não de influenciar decisivamente na hereditariedade (Bonnard, 2013, pp. 3, 4). No âmbito da medicina antiga, estabeleceu-se a ideia de que desde o início da gestação o feto já possuía uma determinação sexual, sendo concebido como masculino ou feminino. Essa concepção originou tratados que afirmavam que os fetos masculinos eram naturalmente mais fortes e apresentavam um desenvolvimento mais rápido do que os femininos. A oposição entre “forte” e “fraco”, portanto, não se limitava ao período da gestação, mas era estendida à vida adulta. Nessa lógica, o corpo da mulher era interpretado como mais úmido e, por isso, mais vulnerável a doenças, enquanto o corpo do homem era visto como portador do equilíbrio adequado, funcionando como parâmetro de normalidade. Assim, o corpo feminino era classificado como “desvio”, em contraste com a suposta perfeição do corpo masculino.

Essa hierarquização pode ser compreendida à luz da teoria fisiológica dos humores e da noção de calor corporal, ambas centrais na medicina antiga. Defendia-se que o organismo

masculino, por ser mais quente e menos úmido, garantia maior vitalidade e resistência, ao passo que o organismo feminino, mais frio e úmido, era considerado deficiente. Antes mesmo das formulações de Aristóteles<sup>71</sup>, circulavam explicações variadas sobre a origem do esperma: alguns autores sustentavam que ele se formava no cérebro e descia pela medula, enquanto outros defendiam que era produzido em todas as partes do corpo (Bonnard, 2013, pp. 10,11).

Esse modo de pensar levou a que o gênero fosse concebido como um elemento ontológico, isto é, como algo que define a própria essência da existência social. A noção de cidadania no Ocidente é um exemplo claro: desde a Antiguidade, o direito de participar da vida política esteve atrelado ao corpo masculino, de modo que as mulheres foram historicamente excluídas do estatuto de cidadãs (Kunz & Stumpf, 2010, p. 5).

O contexto filosófico em que essas ideias são apresentadas é também relevante. No Livro V, Platão relaciona a organização da alma humana à estrutura da cidade ideal. A alma é composta por três partes: a razão, responsável pelo conhecimento; a emoção, ligada à honra; e os apetites, associados aos desejos e necessidades físicas. A justiça ocorre quando essas partes se encontram em equilíbrio no indivíduo e, na sociedade, quando cada classe social cumpre seu papel. Nesse esquema, embora Platão observe que, em termos de força física média, as mulheres tendem a ser mais fracas que os homens (Platão, Rep. V, 455e), ele sustenta que essa diferença é quantitativa, e não qualitativa. Para o filósofo, a aptidão para as tarefas da pólis advém da natureza da alma; portanto, se uma mulher possui uma alma de ouro (racional), ela deve governar, assim como um homem com a mesma aptidão.

É crucial notar, entretanto, que essa proposta não equivale à igualdade de gênero contemporânea. A diferença reside no fundamento: enquanto hoje buscamos a igualdade baseada em direitos individuais e autonomia, Platão a propunha com base na utilidade do Estado. Para ele, privar a cidade do talento de metade da população seria um desperdício de potencial humano e um erro de justiça distributiva. A radicalidade de Platão reside, justamente, no fato de ele ser um crítico contundente da realidade de sua época. Ao contrário da prática ateniense comum, que confinava a mulher ao domínio privado, ao silêncio e à vida doméstica

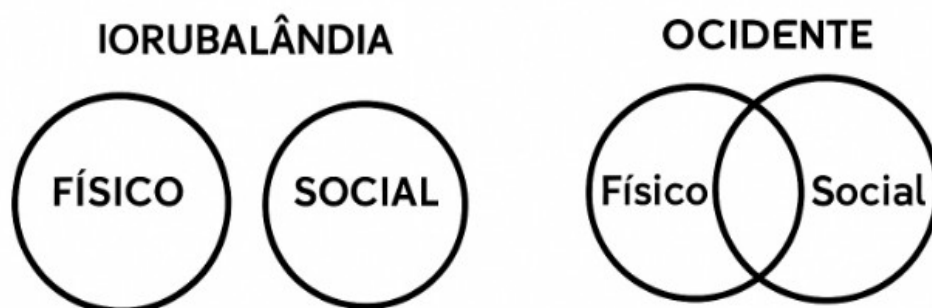
---

<sup>71</sup>Para Aristóteles, a distinção entre os sexos também se fundamentava na diferença de calor vital, aplicada à explicação da formação do sêmen. Segundo ele, o sêmen derivaria do sangue, sendo uma porção especial desse líquido, aerada como espuma, comparável a outros fluidos corporais, como leite, menstruação ou gordura. Dentre esses resíduos, o sêmen seria o mais refinado e completo, submetido a um processo de “cocção” mais intenso e de melhor qualidade, tornando-o apto para gerar vida. A menstruação, por sua vez, seria um resíduo menos valioso: como as mulheres seriam naturalmente mais frias, o líquido não atingiria a mesma “maturidade” e seria, em condições normais, considerado inútil. Apenas durante a gestação desempenharia função nutritiva, fornecendo matéria para o desenvolvimento do embrião, e posteriormente para a produção do leite materno. Essa diferenciação entre os resíduos corporais estabelecia uma hierarquia entre masculino e feminino, reforçando a ideia de que o masculino, associado ao fogo e ao calor, representava a norma ideal, enquanto o feminino ocupava uma posição subordinada (Bonnard, 2013, pp. 10,11).

(Alves-Jesus, 2015), Platão rompe com essa dicotomia ao propor que a esfera pública deve ser acessível a quem for capaz, independentemente do sexo. Sua teoria não reflete a sociedade grega; ela a desafia, sendo o primeiro grande esforço filosófico no Ocidente a desvincular a biologia do destino social.

De toda forma, a institucionalização dessas categorias de forma binária foi a forma que persistiu e estabeleceu padrões de comportamento e expectativas sociais que orientaram a vida cotidiana e definiram papéis distintos para homens e mulheres, reforçando desigualdades de gênero que se perpetuaram ao longo do tempo. As distinções entre os sexos, a partir dessa lógica, é tomada como reflexo de princípios universais e dualistas (ativo/passivo, público/privado ou razão/emoção) que, ao mesmo tempo em que organizavam o pensamento filosófico, serviam para naturalizar desigualdades. (Oyěwùmí, 2021, p. 35)

Assim, os dualismos que estruturaram o imaginário ocidental foram, em grande medida, construídos a partir de uma interpretação hierárquica dos corpos. A diferença sexual foi transformada em fundamento para outras divisões sociais e espaciais, legitimando a dominação masculina e relegando as mulheres a esferas de menor prestígio e poder. Nessa lógica, não apenas os corpos são diferenciados, mas também os lugares que ocupam no mundo social, configurando uma ordem em que as hierarquias parecem estar inscritas na própria natureza. Conforme argumenta Oyèrónkẹ Oyěwùmí, a binaridade de gênero deve ser vista como uma construção própria do pensamento ocidental, que foi posteriormente imposta a outras culturas por meio do colonialismo (Oyěwùmí, 2021, p. 35). Nesse sentido, na Iorubalândia, não existiam termos linguísticos específicos e claros para diferenciar gêneros, nem categorias sociais que privilegiassem homens ou mulheres de forma estrutural, de forma que um corpo físico não representava necessariamente um corpo social.



Representação do corpo físico e social na Iorubalândia X Ocidente.  
Fonte: Elaboração própria.

Em contrapartida, no pensamento ocidental, sempre que se fala em diferença ou

desigualdade social, o corpo é usado como justificativa. Ou seja, acredita-se que a organização da sociedade reflete diretamente a biologia: quem tem um corpo considerado "superior" (como o corpo masculino, por exemplo) é colocado automaticamente em posições sociais mais altas. Assim, nenhuma distinção social é criada sem recorrer ao corpo e sem transformar diferenças físicas em hierarquias (Oyěwùmí, 2021, p. 36). Por essa razão, a ideia de gênero como construção social foi muito importante para o feminismo, já que trouxe a possibilidade de pensar que as diferenças entre homens e mulheres não são naturais nem fixas, mas criadas socialmente e, por isso, podem mudar. Essa noção abriu caminho para lutar contra desigualdades, já que o que é construído pode ser transformado. Porém, ao mesmo tempo, criou-se uma oposição rígida: de um lado, o construcionismo social (que vê o gênero como produto da cultura), e de outro, o determinismo biológico (que vê as diferenças como resultado da natureza/biologia), como se fosse impossível combinar ou dialogar entre as duas visões.

Desta forma, Oyěwùmí defende que não faz sentido pensar estas duas vertentes como opostos absolutos. No Ocidente, sempre que se discute diferenças, recorre-se à biologia, seja usando teorias antigas, seja inventando “novas biologias” para explicar desigualdades. Por isso, no pensamento ocidental, explicações sociais e explicações biológicas não se excluem: elas funcionam juntas, reforçando-se mutuamente e sustentando hierarquias de gênero (Oyěwùmí, 2021, p. 37).

Em outras palavras, quando a questão é a diferença (seja porque as mulheres amamentam bebês ou porque não poderiam votar), antigas biologias serão encontradas ou novas biologias serão construídas para explicar a desvantagem das mulheres. A preocupação ocidental com a biologia continua a gerar construções de “novas biologias”, mesmo quando alguns dos antigos pressupostos biológicos são desalojados. De fato, na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda, uma vez que ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente (Oyěwùmí, 2021, p. 37).

No Ocidente, o social e o biológico se misturam o tempo todo: quando se criam categorias sociais como “homem” e “mulher”, inventam-se também explicações biológicas para sustentá-las. E como a biologia é vista como muito convincente, essas categorias ganham força e legitimidade a partir dela. Assim, sociedade e biologia se reforçam mutuamente. Mas isso não acontece em todas as culturas. O debate feminista sobre o que é “natural” e o que é “construído” só faz sentido em sociedades que entendem as categorias sociais como dependentes da biologia, algo típico do pensamento ocidental (Oyěwùmí, 2021, p. 37). Em outros contextos, onde essas categorias não se organizam dessa forma, tal debate simplesmente não aparece. Porém, ressalta-se que com o imperialismo, esse modo de pensar foi imposto a outras culturas, fazendo com que um problema específico do Ocidente fosse tratado como se fosse universal.

Ainda, é preciso considerar a cosmovisão africana e sua forma de transmissão de cultura: que é oral. Em culturas onde a visão e o corpo não são usados como modelo para organizar a sociedade, a biologia não tem tanto peso como explicação das diferenças sociais (Oyèwùmí, 2021, p. 38). Em outras palavras, a voz, que é o instrumento de transmissão da cultura nas comunidades iorubá, não tem corpo físico, portanto, indivíduos não obtêm classificações sociais com base em sua biologia. Já no Ocidente, como muitas categorias biológicas (como gênero) são vistas como construções sociais, cria-se uma busca constante por novas explicações biológicas para justificar diferenças sociais. No Ocidente, o corpo vira uma referência sem limites, usado repetidamente para legitimar desigualdades.

Assim, a biologia é dificilmente mutável; é muito mais uma combinação da Hidra e da Fênix da mitologia grega. A biologia é sempre mutante, não mutável. Em última análise, o ponto mais importante não é que o gênero seja socialmente construído, mas o grau em que a própria biologia é socialmente construída e, portanto, inseparável do social. (Oyèwùmí, 2021, p. 38)

Oyèwùmí observa ainda a tentativa do feminismo ocidental, em um primeiro momento, de separar sexo (como algo biológico e natural) de gênero (como algo social e construído), a partir da ideia de tratar o gênero como mudança possível, enquanto o sexo seria a base “dada pela natureza”. Mas com o tempo ficou claro que até o sexo envolve construção social. No entanto, mesmo assim, muitos discursos feministas continuaram tratando o sexo como fundamento e o gênero como uma camada construída em cima dele (Oyèwùmí, 2021, p. 38). O problema, segundo a autora, é que essa separação é ilusória: no pensamento ocidental, gênero e sexo estão sempre interligados, ambos tendo o corpo como referência central. Por isso, mesmo quando se defende o construcionismo social, o biologismo continua no fundo das explicações de gênero, sustentando hierarquias e naturalizando diferenças.

Quando esse discurso afirma que a desigualdade entre homens e mulheres é universal, isso dá a impressão de que ela tem uma causa biológica, já que a anatomia é a mesma em qualquer lugar. Mas, se entendemos que o gênero é uma construção social, percebemos que o que define “masculino” e “feminino” varia de acordo com a cultura. Isso coloca em dúvida a ideia de que exista um imperativo biológico determinando o gênero. Assim, ao mostrar que as categorias mudam conforme o contexto, o gênero deixa de ser visto como algo natural e fixo, ele é desnaturalizado, ou seja, entendido como histórico e transformável (Oyèwùmí, 2021, p. 39).

Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira

no tempo e no espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi “construído” e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido (Oyèwùmí, 2021, p. 39).

A possibilidade de transformar as categorias de gênero está intrinsecamente ligada ao modo como cada cultura as fundamenta. Nas sociedades ocidentais modernas, observa-se uma tendência historiográfica de ancorar essas categorias na biologia, o que torna sua subversão um desafio (Oyèwùmí, 2021, p. 39). Entretanto, essa “bio-lógica” não é uma constante universal do Ocidente, mas um desdobramento histórico. Como demonstra o historiador Thomas Laqueur (2001)<sup>72</sup>, a transição para um “modelo de dois sexos” onde a diferença biológica radical entre macho e fêmea passa a justificar a hierarquia social, consolidou-se apenas no século XVIII. Antes disso, predominava uma lógica na qual o corpo era visto como um contínuo de um único sexo, onde o gênero era definido muito mais pelo status social e político do que pela anatomia.

Nesse sentido, houve uma transição epistemológica entre o que Laqueur denomina “modelo de sexo único” (dominante da Antiguidade grega até o Iluminismo) e o surgimento do binarismo biológico moderno. Segundo o autor, durante milênios, a medicina ocidental não compreendia sequer machos e fêmeas como dois sexos biológicos opostos, mas como graus distintos de perfeição dentro de uma mesma escala humana. Nesse paradigma, a anatomia feminina era interpretada como uma homologia invertida da masculina: a fêmea seria, essencialmente, um “homem virado para dentro”, cujos órgãos reprodutivos permaneciam internos devido a uma suposta carência de “calor vital” (Laqueur, 2001, p. 19). Laqueur destaca que essa visão era tão profunda que se refletia na ausência de uma linguagem específica para o corpo feminino. Somente a partir do século XVIII é que a ciência passa a “inventar” o sexo como uma diferença biológica incomensurável, transformando o corpo em um campo de oposição binária para justificar a exclusão política das mulheres e sustentar novas normas de gênero.

Aprofundando essa transição, Thomas Laqueur demonstra que a modernidade não inventou apenas o gênero, mas o próprio conceito de “sexo” como uma categoria biológica fixa,

---

<sup>72</sup>Thomas Laqueur, em sua obra *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (2001), argumenta que até o século XVIII o Ocidente operava sob um “modelo de um único sexo”, no qual a vagina era vista como um pênis invertido e as diferenças corporais eram de grau, não de espécie. Foi apenas com o advento da modernidade e a necessidade de justificar a exclusão política das mulheres que a ciência médica passou a enfatizar diferenças biológicas incomensuráveis, criando a base para o que Oyèwùmí denomina “bio-lógica”.

binária e autoevidente.

[...] Eu não tenho interesse em negar a realidade do sexo ou do dimorfismo sexual como um processo evolucionar. Porém desejo mostrar, com base em evidência histórica, que quase tudo que se queira dizer sobre sexo – de qualquer forma que o sexo seja compreendido – já contém em si uma reivindicação sobre o gênero. O sexo, tanto no mundo do sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto de luta sobre gênero e poder (Laqueur, 2001, p. 23)

A "descoberta" da diferença biológica radical é ilustrada pelo fato de que, embora a fêmea sempre tenha gestado, o detalhamento de um esqueleto especificamente feminino só surgiu em tratados de anatomia em 1759. Até então, o corpo masculino era a medida universal, e a "ciência da diferença" que surgiu posteriormente serviu mais para legitimar exclusões sociais do que para descrever uma verdade neutra. Assim, como afirma Laqueur (2001, p. 32), torna-se claro que não existe uma representação "correta" ou definitiva da mulher em relação ao homem, uma vez que toda interpretação do corpo é guiada pelos imperativos culturais de sua época.

A posição defendida, portanto, é a de que o gênero, longe de ser um destino biológico, opera como uma tecnologia política de gestão dos corpos. Diante da articulação teórica aqui proposta, sustento que a desconstrução do binarismo não implica o apagamento das identidades, mas sim a destituição das hierarquias que as utilizam como pretexto para a dominação, tendo em vista que estas são uma construção estrutural ocidental. Essa fixação no corpo físico como destino social não é uma regra da humanidade, mas uma paroquialidade do Norte Global. Se o Ocidente olha para o corpo para definir o sujeito, a África tradicional olha para o mundo de outra forma. Dessa forma, passarei agora a investigar a percepção africana de mundo estruturada pela oralidade e senioridade.

### 3.4 A PERCEPÇÃO AFRICANA DE MUNDO E O GÊNERO

A análise de Oyèrónkè Oyěwùmí acerca da sociedade iorubá, especialmente no contexto de Oyó<sup>73</sup> pré-século XIX, evidencia a centralidade das relações sociais na constituição do sujeito. A autora identificou que a organização social não se estruturava a partir de categorias

---

<sup>73</sup>A sociedade iorubá de Oyó foi um dos mais relevantes impérios da África Ocidental, que floresceu entre os séculos XV e XIX, com capital em Oyo-Ile, também conhecida como Velha Oió (antiga Katunga), de onde hoje se encontra a Nigéria. O reino era governado pelo Aláàfin, cuja autoridade era equilibrada por um conselho de chefes denominado Oyomesi. A hierarquia social organizava-se não primordialmente pelo gênero, mas pela senioridade, linhagem e posições relacionais, de modo que idade e estatuto familiar eram critérios centrais de precedência.

de gênero, mas sim das posições relacionais ocupadas pelas pessoas. O corpo, na sociedade ocidental entendido como marcador biológico de masculinidade ou feminilidade, naquela realidade não determinava o status social dos indivíduos. A fisicalidade não antecedia nem orientava a vida social, de modo que a identidade se estabelecia primordialmente a partir da rede de vínculos familiares, políticos e comunitários (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

Nesse contexto, o princípio regulador das hierarquias sociais era principalmente a senioridade, isto é, a idade cronológica, que determinava precedência e autoridade. A centralidade da senioridade indica que os marcadores de poder estavam mais ligados ao tempo e à experiência do que a um binário sexual. Tal lógica se evidencia, por exemplo, na terminologia de parentesco iorubá, que não assinala gênero, mas, por outro lado, privilegia distinções como “mais velho” ou “mais novo”. Mesmo fora do parentesco, outras categorias sociais também não eram rigidamente definidas em termos masculinos ou femininos, mas baseadas em critérios relacionais e situacionais. (Oyěwùmí, 2021, p. 43)

O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *omo* (prole), *okọ*, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (sacerdotisa-advinhadora), tudo em um só corpo. Nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, tem especificidade de gênero. Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante. A senioridade como fundamento da relação social iorubá é relacional e dinâmica; e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo (Oyěwùmí, 2021, p. 43).

Dessa forma, o que está sendo posto em contraste é o mito da universalização das categorias de gênero construídas no Ocidente moderno. O binário homem/mulher, tão naturalizado nas ciências sociais ocidentais, não é uma gramática universal de organização das sociedades. A experiência iorubá revela que a centralidade atribuída ao corpo como base da diferenciação social é uma leitura historicamente localizada, e não uma condição humana generalizável (Oyěwùmí, 2021, p. 43). Há a necessidade de deslocar o olhar analítico: não se deve impor categorias ocidentais a outros contextos históricos e culturais sem considerar suas próprias lógicas internas. É dessa forma que Oyěwùmí, ao estudar a natureza e a origem dos conceitos de “homem” e “mulher”, assume uma crítica epistemológica: as teorias de gênero, quando aplicadas sem mediação, podem operar como instrumentos coloniais de interpretação, apagando categorias locais de organização social. Ao demonstrar que o corpo “nem sempre está em vista e à vista da categorização”, a autora pretende pensar o gênero como construção situada, contingente e relacional, em vez de uma estrutura universal e a-histórica.

Para além do gênero, a própria centralidade do corpo na organização social ocidental é questionada ao contrastá-la com a experiência iorubá. A autora questiona: por que, se o corpo

humano é uma realidade universal, ele adquire presença tão marcante no Ocidente, em especial como fundamento de diferenciações sociais? Sua resposta aponta para a diferença nos modos de apreensão do mundo: no Ocidente, historicamente, a visão é o sentido privilegiado, o que leva à ênfase naquilo que é imediatamente visível, como a forma física e as distinções corporais. Já na Iorubalândia, múltiplos sentidos, com destaque para a audição, são mobilizados na percepção da realidade, o que relativiza o peso do corpo visível na classificação social (Oyèwùmí, 2021, p. 44).

Para entender o uso da audição na formação cosmovisão desses povos, é preciso retomar à tradição oral africana: que é um dos elementos mais poderosos de unificação da África negra, revelando uma cosmovisão própria que transcende as fronteiras políticas e a diversidade étnica. Apesar da pluralidade de povos, línguas e práticas, há um núcleo civilizacional compartilhado que repousa sobre uma visão de mundo pautada na abundância e na intrínseca relação com a natureza (Diop, 2014. pp. 25-30). Conforme os já mencionados estudos do autor Cheikh Anta Diop, especialmente nos seus estudos sobre a unidade cultural da África negra, a diversidade não implica fragmentação, mas coexistência dentro de uma mesma matriz cultural, na qual o matriarcado não aparecem como uma estrutura antagônica em relação ao patriarcado, mas como uma forma distinta de expressão de uma unidade civilizatória comum. Assim, pode-se afirmar que, mesmo diante da multiplicidade de nações, há uma cultura africana que as perpassa.

Essa unidade encontra um de seus fundamentos na diferença de cosmovisão em relação ao chamado “berço nórdico”, ligado ao Monte Cáucaso. Enquanto os povos que migraram para regiões marcadas pela escassez natural desenvolveram sistemas de organização baseados em disputas, apropriação e dominação, o berço africano floresceu em uma relação com a abundância. Essa abundância não deve ser compreendida como mera fartura material, mas como princípio existencial que organiza a vida em sua pluralidade: não há dicotomias rígidas, mas uma visão do mundo que acolhe a totalidade da experiência humana como parte de um mesmo fluxo vital (Hampâté Bâ, 1982, p. 167). A cultura e filosofia africana, nesse sentido, é concebida como extensão da natureza e não como instância separada dela. O humano não se coloca em oposição ao mundo natural, mas como parte inseparável dele, vivendo em reciprocidade e circularidade. Essa concepção, reiterada e transmitida pela tradição oral, fortalece a unidade cultural africana ao oferecer não apenas narrativas, mas um sistema de valores que molda a ética, a espiritualidade e as práticas sociais. Amadou Hampâté Bâ reafirma a importância da tradição oral nestas comunidades:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos (Hampâté Bâ, 1982, p. 167).

A tradição oral, portanto, sustenta o que poderia ser chamado de uma ontologia africana, que resiste ao enfraquecimento provocado pela fragmentação colonial e pela imposição de categorias externas. A pluralidade cultural africana não nega a unidade; ao contrário, nela se ancora. Essa perspectiva oferece, um horizonte crítico capaz de confrontar paradigmas eurocêntricos baseados na linearidade, na dicotomia e na cisão entre cultura e natureza.

A cosmogênese africana, conforme apresentada por Niousséré Kalala Omotunde (2015) no livro *Cosmogênese Kamite*, remete a uma tradição intelectual que compreende os textos sagrados kamitas<sup>74</sup> (egípcios antigos) não como narrativas míticas evasivas, mas como sistemas de pensamento rigorosos, dotados de coerência interna e afinidade com princípios científicos modernos. O argumento central é que esses textos expressam uma cosmologia fundada em um Criador Único e em um nível superior de consciência, capaz de transcender as categorias reducionistas de “religião” no sentido moderno.

Essa cosmogênese deve ser entendida como uma verdadeira física, na medida em que descreve leis universais inescapáveis, comparáveis às leis da termodinâmica. A proximidade com a teoria do Big Bang reforça a ideia de que a tradição kamita elaborou, há mais de nove mil anos, uma explicação do surgimento do universo que antecipa formulações científicas contemporâneas (Omotunde, 2015, p. 181). Outras tradições africanas convergem nesse ponto: entre os Dogon, por exemplo, encontra-se a crença de que o universo teria se originado de uma pequena semente que explodiu, notável por sua semelhança com a cosmologia científica moderna do *Big Bang* (Hampâté Bâ, 1982, p. 171).

Essa dimensão cosmogônica também se evidencia na tradição Mande e Bambara do

---

<sup>74</sup>O termo *Kamita* remonta à autodesignação dos antigos egípcios, derivados da expressão *Kemet Niwt*. Enquanto “Ta” ou “To” era empregado em várias línguas africanas para designar “terra” (um vestígio linguístico ainda presente em idiomas da África Ocidental, incluindo o iorubá), a ausência desse prefixo em *Kemet Niwt* indica que não se tratava de uma referência à terra, mas sim a um povo. A raiz *Kem* significa carvão queimado, remetendo à cor preta, e a partícula *et* tem valor gramatical de gênero feminino, vinculando o termo a uma ideia de essência ou qualidade. Já *Niwt* refere-se à aglomeração de pessoas, semelhante ao que entendemos por cidade, comunidade ou população. Assim, *Kemet Niwt* pode ser traduzido como “o povo das terras negras”. A leitura eurocêntrica, entretanto, deturpou esse significado, traduzindo-o de forma pejorativa, como “povo de carvão queimado”, desqualificando sua força histórica e cultural. Para pensadores como Cheikh Anta Diop (2014), esse processo não foi apenas um equívoco interpretativo, mas uma operação política de apagamento, vinculada a uma epistemologia colonial que marginalizou a centralidade africana no desenvolvimento civilizacional.

Mali, onde a figura de Maa Ngala ocupa lugar central como divindade criadora suprema. Maa Ngala é compreendido como força infinita e incognoscível, impossível de situar no tempo e no espaço, origem de um “vazio vivo” e do ovo primordial que deu forma aos estados de existência. Dessa matriz nasceram vinte seres cósmicos que constituem o universo, e, a partir deles, o vigésimo primeiro ser: o ser humano. Ao criar o homem, Maa Ngala concedeu-lhe uma parcela de seu próprio nome e uma centelha divina, tornando-o interlocutor privilegiado do cosmos e síntese das forças existentes. Essa narrativa, transmitida pela tradição oral em contextos iniciáticos, reflete uma cosmoteoria monoriginista e polimórfica, que articula os mundos visível e invisível, material e imaterial, situando o ser humano como microcosmo e mediador da criação.

Iniciado por seu criador, mais tarde Maa transmitiu a seus descendentes tudo o que havia aprendido, e esse foi o início da grande cadeia de transmissão oral iniciatória da qual a ordem do Komo (como as ordens do Nama, do Kore, etc., no Mali) diz-se continuadora. Tendo Maa Ngala criado seu interlocutor, Maa, falava com ele e, ao mesmo tempo, dotava-o da capacidade de responder. Teve início o diálogo entre Maa Ngala, criador de todas as coisas, e Maa, simbiose de todas as coisas. (Hampâté Bâ, 1982, p. 171)

A criação do homem por Maa Ngala, portanto, não se limita à constituição física ou espiritual, mas envolve sobretudo a transmissão da *Palavra* como dom criador. O ser humano, designado Maa, foi concebido como síntese de todas as forças cósmicas e receptáculo da Força Suprema, recebendo não apenas a *Mente* (a capacidade de pensar e compreender) mas também o *Verbo*, isto é, o poder de nomear, comunicar e transformar. A palavra, nesse contexto, não é um simples instrumento de expressão, mas uma energia criativa capaz de ordenar o mundo e manter o equilíbrio universal (Hampâté Bâ, 1982, p. 171). É por meio dela que Maa pode se tornar interlocutor de Maa Ngala, compreender as leis cósmicas e atuar como guardião da Harmonia. A tarefa de zelar pelo universo, portanto, é inseparável do uso responsável da palavra: falar, ensinar e transmitir torna-se um ato de continuidade da obra divina. Por isso, “ser Maa” (ser humano) é uma condição penosa, pois implica não apenas existir, mas carregar a missão ética e cósmica de preservar a ordem e a harmonia por meio da palavra.

É por isso que, para o povo Kamita, o verbo possui uma dimensão profundamente cosmológica, que transcende a mera função comunicativa e se enraíza na própria ordem da criação. Em primeiro lugar, ela é compreendida como *invisível e material*, assim como o ar: embora não se veja, circula pelo espaço e dá forma ao mundo. Nesse sentido, a fala constitui uma fronteira que costura o visível ao invisível, o tangível ao intangível, o material ao imaterial, funcionando como elo de mediação entre dimensões distintas da existência. Em segundo lugar,

a fala é percebida como *vibração criadora*: quando *Maa* fala, não apenas expressa pensamentos, mas ativa em si os múltiplos seres e forças que o constituem, projetando essa vibração em diálogo com o cosmos (Hampâté Bâ, 1982, p. 172). Essa visão revela que a palavra não é neutra, mas carrega potência transformadora. É a partir desse entendimento que se estrutura a tradição oral africana, cuja função não é apenas transmitir conhecimentos de geração em geração, mas também manter viva a ligação entre o humano, a natureza e o divino, preservando a harmonia universal por meio da força criadora da palavra.

Se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa -warta*, em fulfulde) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação. Este movimento de vaivém é simbolizado pelos pés do tecelão que sobem e descem, como veremos adiante ao falarmos sobre os ofícios tradicionais. (Com efeito, o simbolismo do ofício do tecelão baseia-se inteiramente na fala criativa em ação). A imagem da fala de *Maa Ngala*, da qual é um eco, a fala humana coloca em movimento forças latentes, que são ativadas e suscitadas por ela – como um homem que se levanta e se volta ao ouvir seu nome. A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. É como o fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio. [...] a Palavra, não só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana (Hampâté Bâ, 1982, pp. 172, 173).

Assim, a cosmogonia africana não apenas desestabiliza a visão eurocêntrica que associa a racionalidade científica exclusivamente ao Ocidente, mas também revela que o pensamento ancestral africano já articulava ontologias e físicas do cosmos cuja profundidade ainda dialoga com a ciência atual. Em vez de mitos “arcaicos”, esses sistemas apresentam epistemologias próprias e complexas, onde a cosmovisão se dá a partir da audição e capacidade de fala. Dessa forma, quando *Oyëwùmí* mostra que a hegemonia da visão no Ocidente naturaliza uma leitura corporalizada da identidade, está tentando chamar atenção a outros contextos culturais: como o *iorubá*, onde a socialidade não se funda na imagem do corpo como categoria primeira de diferenciação, mas em princípios relacionais e sensoriais mais amplos (*Oyëwùmí*, 2021, p. 44).

É preciso ressaltar que esse contraste sensorial tem implicações epistemológicas centrais para a crítica de *Oyëwùmí*. Ao demonstrar que a primazia da visão no Ocidente produziu uma leitura social centrada no corpo e, conseqüentemente, no gênero como categoria universalizante, a autora evidencia o caráter histórico e culturalmente situado dessa forma de classificação. Em suas palavras, até mesmo os movimentos sociais estão implicados nesta cosmo percepção<sup>75</sup> “O feminismo não escapou da lógica visual do pensamento ocidental. O foco

<sup>75</sup>O próprio termo “cosmovisão” deriva da tradução do alemão *Weltanschauung* (*Welt* = mundo; *Anschauung* = visão, contemplação), difundido pela filosofia ocidental moderna e sua estrutura linguística está diretamente vinculada à primazia do sentido da visão como modo privilegiado de conhecimento no Ocidente. Por isso, a partir

feminista na diferença sexual, por exemplo, deriva desse legado” (Oyěwùmí, 2021, p. 45). A insistência em tomar o corpo visível como fundamento da identidade social não é neutra, mas parte de uma lógica eurocêntrica que, ao ser projetada para além de seu contexto, apaga modos distintos de organizar a vida coletiva. Na Iorubalândia, onde a multiplicidade dos sentidos e a centralidade da audição relativizam o peso do visível, a diferença corporal não se traduz automaticamente em hierarquias sociais. A crítica da autora, portanto, revela como o modelo ocidental de gênero, ao se impor como universal, atua como instrumento de colonização epistemológica.

O contraste entre a Iorubalândia e o Ocidente não reside apenas na valorização diferencial dos sentidos, mas na forma como cada tradição concebe a própria existência. Para os iorubás, assim como para diversas sociedades africanas, o mundo é experimentado como uma totalidade integrada, na qual dimensões físicas, espirituais e metafísicas se entrelaçam sem hierarquia rígida. Nesse horizonte, a presença humana no mundo não se restringe ao que é visível, mas inclui o invisível, o inaudível e o imaterial, em uma rede contínua de relações. O privilégio da visão no Ocidente, por outro lado, estabelece uma epistemologia seletiva que exalta apenas o que pode ser visto, perdendo de vista os múltiplos níveis da realidade e as nuances de uma existência plural.

As teorias ocidentais tornam-se ferramentas de hegemonia na medida em que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano. Por exemplo, um estudo com residentes Gãs de um bairro de Acra, Gana, começa assim: “É preciso melhorar nossa análise das mulheres e da formação de classes para refinar nossas percepções”. Mulheres? Que mulheres? Quem se qualifica para ser mulher nesse ambiente cultural e em quais bases elas devem ser identificadas? Tais questões são legítimas se quem pesquisa leva a sério a construção das categorias sociais e tem em conta as concepções locais da realidade. (Oyěwùmí, 2021, p. 47)

Segundo María Lugones, o sistema moderno/colonial de gênero impõe sobre as mulheres brancas burguesas uma forma específica de dominação, distinta daquela dirigida às mulheres racializadas, mas igualmente central para a manutenção do patriarcado e do colonialismo. Nessa configuração, a mulher branca é construída socialmente como pura, passiva e sexualmente disponível, o que a inscreve em um papel duplo: de um lado, como reprodutora da raça, da propriedade e da posição social dos homens brancos burgueses; de outro, como corpo disciplinado pela reclusão, pela exclusão dos espaços de autoridade coletiva e pelo afastamento dos meios de produção e do conhecimento. Essa exclusão é sustentada pela

---

desse momento, se passará a usar no texto o termo “cosmopercepção”.

ideia de que seus corpos e mentes são naturalmente frágeis, uma ficção social que justifica sua marginalização da esfera pública e a legitima como “guardadora do lar” e da moral burguesa (Lugones, 2008 p. 98). Além disso, o sistema de gênero, estruturado pelo heterossexualismo, obriga essas mulheres à heterossexualidade compulsória, o que assegura tanto a sua disponibilidade sexual quanto a perpetuação da linhagem e da propriedade branca. Nessa medida, a condição da mulher branca burguesa é marcada por uma contradição: ela é, simultaneamente, exaltada como símbolo da pureza racial e moral, e reduzida à sua função reprodutiva e sexual, sendo privada do exercício pleno de poder e agência.

Dessa forma, quando a mulher negra é racializada a partir da perspectiva ocidental, ela é despojada de sua autonomia simbólica e reduzida a um corpo subalterno, objetificado e sexualizado. Nesse sentido, falar em um “direito de gênero global” ou em um “sujeito universal” parece encobrir o verdadeiro desafio: lidar com as diferenças sem reduzi-las a variações de uma única matriz cultural. A pretensão de neutralidade do universal se desfaz quando lembramos que a biologia já foi usada para naturalizar desigualdades raciais e legitimar práticas de dominação (da escravidão ao nazifascismo). O mesmo se observa hoje em tentativas de ancorar o gênero em fundamentos biológicos, ignorando que papéis sociais são historicamente construídos e sustentados por sistemas de poder (Collins, 2000, p.11). Assim, reconhecer que categorias como “mulher” ou “raça” são construções sociais não significa negar seus efeitos concretos, mas justamente evidenciar como operam como dispositivos de subordinação. O corpo negro e o corpo feminino não nascem como signos de inferioridade; tornam-se tais em determinadas condições históricas. A mulher negra inserida no contexto ocidental, por exemplo, sofre a dupla violência de gênero e de raça, ambas categorias fictícias, mas que se materializam como barreiras concretas à sua plena humanidade. Falar, portanto, em uma mulher universal é insuficiente, pois apaga as hierarquias internas e as múltiplas formas de exclusão que atravessam a categoria.

A experiência da mulher negra revela como a pretensão de um sujeito universal ou neutro de gênero encobre desigualdades concretas, historicamente produzidas e naturalizadas. Essa análise prepara o terreno para compreender o impacto do colonialismo na imposição de normas de gênero ocidentais às sociedades africanas: a expansão colonial não apenas introduziu categorias europeias de masculinidade e feminilidade, mas também alterou profundamente as percepções locais de identidade de gênero, redefinindo papéis, corpos e relações sociais de acordo com interesses políticos e econômicos externos.

Ao finalizar este item, defendo que a crise do gênero no Ocidente é, no fundo, uma crise de percepção: ao pautar a estrutura social na visão, se esquece dos outros sentidos, em um

"curto-circuito" sensorial que ignora a totalidade da experiência humana. Essa percepção de que o gênero não é uma constante universal, mas um efeito de um olhar específico e limitado, nos leva à crítica definitiva: se o gênero não existia em todos os lugares, por que certas vertentes do feminismo insistem em uma "mulher universal"? É sobre essa miragem colonial que tratarei no próximo item.

### 3.5 GÊNERO, COLONIALISMO E A “MULHER UNIVERSAL”

Uma das principais críticas que Oyèrónké Oyěwùmí elenca em sua obra é a de que o gênero seria uma categoria universal que existiu em todos os tempos e espaços da forma como é entendido no Ocidente, ou seja: dentro de um discurso binário que divide rigidamente a sociedade em duas categorias opostas e hierarquizadas, homens acima de mulheres. No entanto, ao analisar a sociedade iorubá, a autora aponta que é um erro traduzir diretamente as categorias *obìnrin* e *òkùnrin* como “mulher/fêmea” e “homem/macho”, porque essa tradução parte de pressupostos ocidentais que não se aplicam à lógica iorubá. Entre os iorubás, essas categorias não se estruturam em oposição nem em hierarquia, de modo que a diferença entre elas não implica inferioridade ou superioridade (Oyěwùmí, 2021, p. 71).

A própria língua iorubá revela uma lógica diferente da ocidental na forma de pensar humanidade e pluralidade. Mesmo *obìnrin* e *òkùnrin* não têm entre si a mesma relação de dependência hierárquica que vemos em inglês entre *woman* (derivada de *man*). O sufixo *rin*, presente em ambas as palavras, indica que ambos pertencem a uma mesma condição de humanidade, e os prefixos apenas especificam variedades anatômicas, sem estabelecer oposição ou hierarquia (Oyěwùmí, 2021, p. 71). Além disso, os iorubás usam a palavra *Ènìyàn*, que é neutra em termos de gênero, para designar a humanidade em geral, o que contrasta com o inglês, onde a palavra *man* é usada tanto para designar “homem” quanto “ser humano”, mas na prática privilegia os homens como norma universal. O mesmo acontece no português. Assim, a autora evidencia que, no Ocidente, a linguagem estrutura uma visão de mundo em que os homens são tomados como o padrão, e as mulheres aparecem como o “Outro”; já no pensamento iorubá, essa lógica de oposição e hierarquia não se sustenta.

Na concepção iorubá, *òkùnrin* não é postulado como a norma, a essência da humanidade, contra a qual o *obìnrin* é o Outro. Nem é *òkùnrin* uma categoria de privilégio. *Obìnrin* não é classificada em relação a *òkùnrin*; não tem conotações negativas de subordinação e ausência de poder e, acima de tudo, não constitui em si uma classificação social. Outra razão pela qual *òkùnrin* e *obìnrin* não podem ser traduzidos para o inglês como “male” [“macho”] e “female” [“fêmea”] é que essas

categorias iorubás se aplicam apenas a seres humanos adultos e normalmente não são usadas para *omódé* (crianças) ou *eranko* (animais) (Oyěwùmí, 2021, p. 71).

A autora traz como exemplos de palavras iorubás, como *akọ* (macho) e *abo* (fêmea), que não são usados apenas para humanos, mas também para animais, árvores e até períodos de tempo, como o ano. O ponto importante é que eles não funcionam como opostos binários: um ano “*abo*” (frutífero, bom) não tem como oposto um ano “*akọ*”; um ano ruim é simplesmente um ano que não é “*abo*”. Ou seja, a lógica binária da oposição entre “um” e “outro” não está presente (Oyěwùmí, 2021, p. 72). Quando se fala de árvores, por exemplo, um mamoeiro sem frutos pode ser chamado de *akọ*, mas, quando tem frutos, ele não é descrito como *abo*; ele é apenas um mamoeiro, porque dar frutos é considerado o normal. Isso mostra que, para os iorubás, essas categorias (*akọ/abo*, *ọkùnrin/obìnrin*) não carregam a mesma carga de oposição e hierarquia que os termos ocidentais “macho/fêmea” e “homem/mulher”. São apenas descrições anatômicas ou funcionais, sem significar que um lado é mais importante ou representa a norma (Oyěwùmí, 2021, p. 72). Por isso, a autora percebe que, se continuarmos a usar apenas os termos em português ou inglês como “macho”, “fêmea” e “sexo”, mesmo no campo da biologia, acabamos carregando junto uma herança cultural ocidental que vê essas diferenças de forma hierárquica: o homem como norma, a mulher como “o outro”. Para escapar dessa armadilha, Oyěwùmí propõe a criação de novos termos: *anamacho*, *anafêmea* e *anassexo*. O prefixo “ana” vem de “anatômico” e serve para enfatizar que se trata apenas de uma distinção fisiológica, sem nenhuma carga de superioridade ou inferioridade.

Ao usar esses novos termos, a autora quer destacar que é possível reconhecer diferenças corporais, por exemplo, quem tem pênis/escroto ou quem tem vagina/útero, sem automaticamente transformá-las em base para hierarquias sociais. Este neologismo nada mais é do que um recurso para decolonizar o pensamento, permitindo que se entenda melhor a cosmopercepção iorubá e se evite impor sobre ela os moldes binários e hierárquicos do Ocidente. A autora relembra que no ocidente, a ideia de “mulher” foi construída a partir da falta, aquilo que a mulher não tem, em comparação ao homem, que é considerado o padrão.

De fato, o termo iorubá *obìnrin* não é equivalente a “mulher” porque o conceito de mulher ou fêmea evoca uma série de imagens, incluindo as seguintes: 1. Quem não tem pênis (o conceito freudiano de inveja do pênis decorre dessa noção e foi elucidado em profundidade no pensamento social ocidental e nos estudos de gênero); 2. Quem não tem poder; e 3. Quem não pode participar da arena pública. Portanto, o que as fêmeas não são as definem como mulheres, enquanto o macho é considerado a norma (Oyěwùmí, 2021, p. 73).

No Ocidente, Oyěwùmí aponta, para a psicanálise freudiana, no processo de

desenvolvimento psicosssexual, a menina, ao perceber que não tem pênis, desenvolveria o que ele chamou de “inveja do pênis” (*Penisneid*). Ele escreve em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), que a ausência de pênis nas meninas é sentida como um dano ou uma perda; daí surgiria a inveja do pênis (Freud, p.73, 2016). Para Freud, essa percepção da ausência<sup>76</sup> definiria uma parte central da subjetividade feminina, marcando as mulheres como seres de “menos-valia” em relação aos homens. Essa lógica da falta não parou em Freud, mas se expandiu no pensamento social ocidental. Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo* (1949), retoma essa visão de forma crítica dizendo que: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, p.18, 2009).

Com isso, se vê claramente o que Oyěwùmí está apontando: no Ocidente, “mulher” é uma categoria construída como derivada, subordinada e incompleta e esse tipo de definição não se aplica ao universo iorubá. Para os iorubás, os termos *obìnrin* e *òkùnrin* se referem apenas a diferenças anatômicas, sem implicar que uma parte é a norma e a outra é definida pela falta. Não existe, portanto, uma equivalência entre *obìnrin* e “mulher”, porque o termo em iorubá não pressupõe inferioridade, nem associa ausência de pênis à ausência de poder ou à exclusão da vida pública (Oyěwùmí, 2021, p. 73). Assim, quando Oyěwùmí diz que “o que as fêmeas não são as definem como mulheres”, na tradição ocidental, ela está resumindo uma crítica a este modelo: ser mulher significa ser pensada a partir da negação “quem não tem pênis”, “quem não tem poder”, “quem não pode participar”. Já no sistema iorubá, *obìnrin* não nasce dessa lógica da falta, mas de uma simples marca anatômica, sem hierarquia, sem oposições rígidas, e sem a construção cultural de inferioridade.

Oyěwùmí critica a maneira como, no pensamento ocidental, a biologia é tomada como uma justificativa universal para explicar qualquer diferença ou desigualdade entre homens e mulheres, mesmo quando a questão não é de ordem biológica. Essa concepção de que a biologia está “em toda parte” faz com que comportamentos sociais, papéis políticos e funções culturais sejam naturalizados como decorrências inevitáveis do corpo. Assim, desde tarefas como amamentar até a exclusão das mulheres do voto, tudo é explicado pela mesma lógica: a ideia

---

<sup>76</sup>Destaca-se que mesmo dentro da psicanálise, autoras passaram a contestar essa ideia. Karen Horney, por exemplo, foi uma das primeiras psicanalistas a questionar Freud. Rejeitou a ideia de que a menina seria marcada pela falta de pênis e propôs o contrário: que os homens poderiam, na verdade, sentir “inveja do útero”. Em *The Problem of Feminine Masochism* (1935), Horney afirma que o que se chama “inveja do pênis” é, muitas vezes, a inveja do poder e dos privilégios sociais dos homens, não do órgão em si. Dessa forma, aponta que Freud confundia diferenças anatômicas com desigualdades sociais, uma crítica que dialoga com a reflexão de Oyěwùmí. Somam-se a esse coro as contribuições de Melanie Klein, que deslocou a centralidade do falo para a importância do corpo materno, sugerindo que a inveja primária se dirige ao seio e à capacidade criadora da mulher, e não à anatomia masculina.

de que as mulheres são biologicamente determinadas para certos papéis. O efeito disso é a cristalização de uma visão essencialista, segundo a qual homens e mulheres seriam categorias fixas, radicalmente distintas, cada uma definida por uma essência própria, o que reforça hierarquias e limita a compreensão das relações de gênero como construções sociais e históricas (Oyèwùmí, 2021, p. 74).

Consequentemente, se as mulheres estão na sala de parto ou na sala de reuniões, sua essência é utilizada para determinar seu comportamento. Em ambas as arenas, então, o comportamento das mulheres é, por definição, diferente do dos homens. O essencialismo torna impossível confinar a biologia a um único domínio. O mundo social, portanto, não pode, verdadeiramente, ser construído socialmente (Oyèwùmí, 2021, p. 74).

Dessa forma, o essencialismo biológico ultrapassa os limites do corpo e invade todos os âmbitos da vida social. Se se parte da ideia de que as mulheres têm uma “essência” natural diferente da dos homens, essa essência passa a ser usada como justificativa universal para qualquer situação: seja no espaço reprodutivo (a sala de parto) ou no espaço de poder (a sala de reuniões). Assim, o comportamento das mulheres é sempre interpretado como distinto, não porque decorra de escolhas, contextos ou construções sociais, mas porque seria fruto de uma suposta determinação biológica. Nesse cenário, a biologia deixa de estar restrita ao campo da saúde ou da reprodução e se torna um princípio totalizante que explica toda a vida social. O resultado é que o mundo social não é visto como algo historicamente construído, pois ele é reduzido a uma extensão das diferenças naturais, o que reforça desigualdades (Oyèwùmí, 2021, p. 74).

A autora aponta que há uma limitação no feminismo construcionista ao reagir contra o discurso essencialista masculino. Diante da tradição ocidental, que usa constantemente a biologia para justificar desigualdades, muitas feministas responderam negando qualquer fundamento natural, tratando todas as diferenças entre homens e mulheres como construções sociais (Oyèwùmí, 2021, p. 75). O problema, segundo Oyèwùmí, é que, nesse movimento, diferenças relevantes, como a capacidade de gestar e dar à luz, acabam sendo relativizadas e colocadas no mesmo nível de distinções superficiais, como a quantidade de pelos corporais. Com isso, mesmo ao criticar o essencialismo masculino, o feminismo construcionista acaba reproduzindo uma forma de reducionismo: ignora a materialidade dos corpos e suas funções sem, no entanto, escapar da lógica binária que procura questionar. Ou seja, em vez de superar o essencialismo, acaba internalizando uma nova versão dele, pois não consegue lidar com a diferença sem imediatamente transformá-la em hierarquia ou opressão, já que se constrói dentro desse espaço.

Oyèwùmí enfatiza, ainda, que tanto o discurso conservador masculino quanto certas vertentes do feminismo compartilham um mesmo impasse: nenhum deles consegue lidar adequadamente com a questão da diferença.

Como os tradicionais discursos de dominância masculina, o feminismo não cogita a possibilidade de que determinadas diferenças sejam mais fundamentais que outras. Que as mulheres deem à luz exige uma avaliação distinta. Se os discursos conservadores ocidentais esgotam o mundo social na biologia, vendo todas as diferenças observadas entre homens e mulheres como naturais, o feminismo manteve essa falta de limite entre o social e o biológico ao homogeneizar homens e mulheres e insistindo que todas as diferenças observadas são construções sociais. Este é o problema. (Oyèwùmí, 2021, p. 75)

Ou seja: o conservadorismo dissolve o social no biológico, afirmando que tudo o que se observa nas relações entre homens e mulheres é reflexo direto da natureza. Já o feminismo construcionista e universalista, ao tentar se opor a essa visão, cai no extremo oposto: trata todas as diferenças como se fossem puramente sociais, sem distinguir entre aspectos mais profundos (Oyèwùmí, 2021, p. 75). Para Oyèwùmí, isso significa que o feminismo, embora tenha desafiado o essencialismo masculino, ainda manteve uma confusão entre biológico e social, mas por meio da homogeneização, como se homens e mulheres fossem idênticos e todas as diferenças fossem “invenções”. O problema, portanto, está em não reconhecer que certas diferenças corporais podem ter relevância própria, sem que isso implique automaticamente hierarquia ou opressão.

Ressalta-se que o feminismo universalista tende a tratar “a mulher” como uma categoria única e homogênea, assumindo que todas as mulheres compartilham a mesma experiência de opressão (Beauvoir, 2009). Essa abordagem, no entanto, foi amplamente criticada por feministas negras, pós-coloniais e decoloniais, que denunciaram a invisibilização das especificidades históricas e culturais. Autoras como Chandra Talpade Mohanty (1984) mostraram como a universalização da categoria “mulher” reforça um olhar eurocêntrico que desconsidera contextos não ocidentais:

Por “mulheres” como uma categoria de análise, refiro-me à suposição crítica de que todas nós, do mesmo gênero, atravessando classes e culturas, somos de algum modo constituídas socialmente como um grupo homogêneo, identificado antes do processo de análise. Esta é uma suposição que caracteriza grande parte do discurso feminista. A homogeneidade das mulheres como grupo não é produzida com base em essências biológicas, mas sim com base em universais secundários de natureza sociológica e antropológica. Assim, por exemplo, em qualquer análise feminista específica, as mulheres são caracterizadas como um grupo singular com base em uma opressão

compartilhada<sup>77</sup> (Mohanty, 1984, p.337, tradução nossa).

No entanto, há um contraste entre a visão ocidental e a concepção de gênero e diferenças corporais em outras cosmopercepções. No Ocidente, mesmo em contextos altamente tecnológicos ou científicos em que genes, cromossomos e hormônios são vistos como determinantes universais do comportamento, a atribuição de papéis reprodutivos distintos a homens e mulheres é quase automaticamente convertida em hierarquias sociais. Ou seja, diferenças biológicas são tomadas como justificativas para desigualdades de poder e status. A concepção iorubá, por outro lado, apresenta um desafio a essa lógica: ela permite reconhecer que homens e mulheres têm funções reprodutivas diferentes sem que isso se transforme em base para classificação social, inferiorização ou exclusão (Oyèwùmí, 2021, p. 75). Em outras palavras, é possível observar diferenças biológicas sem derivar delas uma escala de valor ou uma estrutura de opressão, demonstrando que as hierarquias sociais não são naturais, mas construídas, e que outro tipo de organização social é possível, ainda que diferenças corporais possam sim existir na biologia dos corpos.

Explica-se: no contexto em que a autora toma como exemplo, o fato de que a *obìnrin* (anafêmea) pode procriar é considerado relevante apenas para questões diretamente relacionadas à gravidez, sem gerar uma categorização social mais ampla ou hierárquica. Tanto *obìnrin* quanto *òkùnrin* (anamacho) permanecem, antes de tudo, *èniyàn* (seres humanos), e essa humanidade não é definida pelo sexo ou gênero. A distinção entre os dois não se estende a outros aspectos da vida social, como agricultura, política ou cultura, e não implica superioridade ou subordinação intrínseca. A autora chama isso de “distinção sem diferença social”: a separação existe, mas não é usada como justificativa para hierarquia ou exclusão, enquanto no ocidente, o próprio cerne desse conceito “gênero” é pautado numa diferenciação de poderes e categorização/organização social (Oyèwùmí, 2021, p. 75). Já na Iorubalândia, independente da anatomia, deve-se obediência aos seus superiores, e isso demonstra que, mesmo na prática social, as regras de comportamento não são determinadas pela categoria anatômica, mas sim pelas posições e papéis sociais específicos, sem transformar sexo biológico em gênero ou em base de poder.

---

<sup>77</sup>Original em Inglês: By women as a category of analysis, I am referring to the critical assumption that all of us of the same gender, across classes and cultures, are somehow socially constituted as a homogeneous group identified prior to the process of analysis. This is an assumption which characterizes much feminist discourse. The homogeneity of women as a group is produced not on the basis of biological essentials, but rather on the basis of secondary sociological and anthropological universals. Thus, for instance, in any given piece of feminist analysis, women are characterized as a singular group on the basis of a shared oppression.

Na introdução do livro “Qual é o gênero da maternidade?<sup>78</sup>” Oyèrónké Oyèwùmí parte de um diagnóstico crítico acerca dos efeitos epistemológicos<sup>79</sup> da colonização sobre sociedades africanas, em particular a sociedade iorubá. A autora sustenta que, para além dos impactos econômicos e políticos, a colonização produziu um processo profundo de subalternização do conhecimento local, marginalizando sistemas epistêmicos endógenos<sup>80</sup> e impondo categorias analíticas exógenas (notadamente as categorias ocidentais de gênero) como universais (Oyèwùmí, pp. 1-2, 2016). O projeto do livro consiste em levar a sério as categorias nativas de pensamento, linguagem e organização social, interrogando em que medida a produção acadêmica tem sido capaz de reconhecer e incorporar as epistemologias iorubás em seus próprios termos. Neste processo, Oyèwùmí enfatiza a centralidade da linguagem como meio de codificação do conhecimento. Dessa forma, a autora usa um programa metodológico que parte das próprias categorias iorubás (isto é, dos conceitos, distinções e formas de organização que fazem sentido dentro dessa cultura) em vez de aplicar, de modo automático, categorias vindas do pensamento ocidental.

É preciso observar que, quando o texto afirma que o projeto do livro é “levar a sério as categorias nativas de pensamento, linguagem e organização social”, isso significa tratar essas categorias como teoricamente válidas e analiticamente centrais, e não como meras curiosidades culturais. Oyèwùmí quer investigar se a produção acadêmica tem realmente sido capaz de reconhecer essas epistemologias em seus próprios termos, ou se tem traduzido a realidade iorubá para dentro de esquemas conceituais externos que a distorcem.

Um dos temas que emergiu da minha investigação sobre gênero na sociedade Iorubá é o papel da escrita e dos acadêmicos na interpretação e, portanto, na representação da cultura. Com muita frequência, percebi que as pesquisas revelavam uma falta gritante de compreensão das realidades locais. [...] Do ponto de vista da produção de conhecimento, as categorias de saber Iorubás — as formas pelas quais a cultura codificava e organizava a informação — tendiam, em geral, a não influenciar as afirmações e conclusões acadêmicas (Oyèwùmí, pp. 1-2, 2016).<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Original em Inglês: *What Gender is Motherhood?*

<sup>79</sup> Refere-se às consequências que determinados processos históricos, sociais ou políticos produzem sobre o modo como o conhecimento é produzido, organizado, validado e transmitido. No contexto da obra *What Gender is Motherhood?*, quando Oyèrónké Oyèwùmí menciona os efeitos epistemológicos da colonização, ela está se referindo ao fato de que a colonização não apenas dominou territórios e corpos, mas também reconfigurou os sistemas de conhecimento das sociedades colonizadas. Isso ocorreu, por exemplo, por meio da imposição de categorias analíticas europeias (como o próprio conceito de “gênero” entendido de forma binária e hierárquica), da desvalorização de línguas locais e da marginalização de epistemologias indígenas. O resultado foi a substituição ou distorção das formas locais de interpretar a realidade.

<sup>80</sup> Conjuntos de princípios, categorias, métodos e critérios de validação do conhecimento que se originam dentro de uma determinada sociedade ou cultura, desenvolvidos a partir de sua própria história, língua, práticas sociais e cosmologia. Nesse sentido, Oyèrónké Oyèwùmí defende que, para compreender adequadamente a sociedade iorubá, é necessário partir de suas próprias categorias de pensamento, e não de categorias importadas.

Em sua obra, a autora atribui à linguagem um papel fundamental. Para ela, a língua não é apenas um meio de comunicação, mas um sistema de codificação do conhecimento: é na linguagem que uma sociedade organiza classificações, relações sociais e categorias ontológicas. Por isso, a crítica principal dirige-se à tradição acadêmica que estudou a sociedade iorubá a partir da categoria ocidental de gênero. Segundo Oyěwùmí, muitos pesquisadores presumiram que toda sociedade é organizada a partir de uma divisão sexual binária e hierárquica (homens/mulheres), e aplicaram esse modelo à realidade iorubá. No entanto, ela argumenta que, na organização social iorubá, as relações de parentesco e de autoridade são estruturadas principalmente pela senioridade (idade relativa e posição geracional), e não pelo sexo biológico. Além disso, muitas categorias de parentesco são neutras em termos de gênero, o que contraria a suposição de que o gênero seja sempre o princípio organizador central (Oyěwùmí, pp. 1-4, 2016).

Assim, quando a autora afirma que essa negligência revela um problema epistemológico, ela quer dizer que há um descompasso entre os conceitos usados pelos acadêmicos e a lógica interna da sociedade estudada. Ou seja, o problema não é apenas empírico (pela falta de dados), mas epistemológico: os próprios instrumentos de análise estão inadequados porque não partem das categorias nativas. O resultado é uma produção de conhecimento que, embora pretenda descrever a sociedade iorubá, acaba por reproduzir categorias externas e, portanto, não representa fielmente suas formas próprias de organização social e de pensamento. Justamente por conta disto, a autora busca privilegiar discursos endógenos, sistemas linguísticos e práticas interpretativas locais, para reconstruir o modo pelo qual a sociedade iorubá organiza conceitos fundamentais como família, casamento e maternidade.

No centro da obra está a análise da categoria Ìyá (maternidade), que, segundo Oyěwùmí, constitui historicamente a instituição mais significativa na organização social, política e espiritual iorubá. A autora argumenta que Ìyá não deve ser compreendida como uma categoria de gênero nos moldes ocidentais, mas como um princípio relacional e ontológico que estrutura autoridade, pertencimento e poder. Para dar conta dessa especificidade, Oyěwùmí propõe o conceito de “matripotência”, entendido como a primazia simbólica, social e cosmológica da maternidade. Esse conceito funciona como uma lente analítica capaz de

---

<sup>81</sup> Original em Inglês: One of the themes that emerged from my investigation of gender in Yorùbá society is the role of writing and scholars in interpreting and therefore representing the culture. All too often, I found, research betrayed a glaring lack of understanding of local realities. [...] From the perspective of knowledge making, Yorùbá categories of knowledge—the ways in which the culture codified and organized information—tended in the main not to influence scholarly claims and conclusions.

evidenciar a disjunção entre a epistemologia iorubá e os enquadramentos coloniais que passaram a interpretar a maternidade como uma função subordinada dentro de um sistema de gênero hierarquizado.

Esse conceito (matripotência) é entendido como a “supremacia da maternidade”, ou seja, é a potência que constitui o eixo central de autoridade, organização social e produção de sentido nas sociedades iorubás originárias, operando como um modelo de liderança que não se fundamenta na binaridade de gênero própria do pensamento ocidental. Nesse quadro teórico, a matripotência não se confunde com a noção de matriarcado enquanto simples inversão do patriarcado (conforme já abordado); ao contrário, designa um regime social de dualismo harmonioso, baseado na colaboração, na complementaridade e na interdependência, no qual a proeminência feminina emerge de sua função estruturante na linhagem, na economia agrícola e na manutenção da vida comunitária. A maternidade, nessa cosmopercepção, configura-se como uma instituição política e social de máxima relevância, diferindo radicalmente da concepção ocidental que tende a reduzi-la a uma função biológica, doméstica e subordinada (Oyèwùmí, pp. 5-8, 2016).

Conforme abordado, no contexto iorubá, a maternidade é concebida como prática de liderança e como metáfora de humanização da ordem política; a linhagem, ainda que por vezes descrita como patrilinear, é atravessada e flexionada pela centralidade da mãe; e a categoria Ìyá<sup>82</sup> (mãe) não se organiza originariamente como categoria de gênero, permitindo que indivíduos do sexo feminino ocupem múltiplos papéis (governança, sacerdócio, procriação) sem que a anatomia determine uma hierarquia de subordinação. A autora sustenta ainda que tal arranjo foi progressivamente obscurecido pelo que denomina de somatocentrismo colonial, isto é, pela imposição europeia de um binarismo biológico que transformou a diferença sexual em princípio organizador da vida social, convertendo a função reprodutiva em mecanismo de confinamento das mulheres ao espaço privado.

Neste estudo, ocupo-me das interseções entre poder, gênero, história e produção de conhecimento, bem como o papel dos intelectuais nesse processo. Ao explorar as interseções entre conhecimento e gênero, foco no Ifá<sup>83</sup>, o mais importante sistema

<sup>82</sup> Ìyá significa, em termos literais, “mãe” em iorubá, mas o conceito vai muito além do sentido biológico ou doméstico associado à maternidade no pensamento ocidental. Na análise de Oyèwùmí, Ìyá é uma categoria social, política e espiritual central, historicamente dotada de grande autoridade.

<sup>83</sup> Ifá é um sistema divinatório, filosófico e epistemológico da tradição iorubá. É um conjunto de saberes que envolve textos orais, métodos rituais de consulta, e um sistema interpretativo que orienta decisões, diagnósticos e ações na vida social, espiritual e moral. Porém, mais do que “adivinhação” no sentido ocidental, Ifá é uma forma de produção e organização do conhecimento, por meio da qual se interpretam eventos, relações sociais, saúde, destino e equilíbrio cosmológico. Por isso, Oyèwùmí o utiliza como exemplo de um sistema epistêmico endógeno, isto é, uma maneira própria de conhecer e interpretar o mundo, baseada na cosmologia iorubá.

endógeno de conhecimento e adivinhação. Nos dois primeiros capítulos do livro, aplico a descoberta de uma ontologia não generificada à instituição do Ifá e exploro como o gênero está implicado nas interpretações do sistema de conhecimento, como prática social e ritual, e como uma instituição cultural em um mundo em mudança. Neste capítulo, examino o que chamo de “a questão do homem” no Ifá, em oposição à padrão e eurocêntrica “questão da mulher”, como a maneira mais adequada de analisar o gênero nos textos de Ifá.<sup>84</sup> (Oyèwùmí, p. 7, 2016)

Dessa forma, evidencia-se uma divergência epistemológica profunda entre o paradigma ocidental, baseado na morfologia sexual, na visualidade e em um dualismo excludente que hierarquiza homens sobre mulheres, e o paradigma iorubá, estruturado pela senioridade, pela tradição oral, pela escuta e por um dualismo complementar no qual a maternidade constitui fonte de potência, autoridade pública e continuidade social. Em síntese, a matripotência, tal como formulada por Oyèwùmí, demonstra que o gênero não é um princípio organizador universal e que a recuperação desse conceito permite descolonizar o pensamento feminista, recolocando a maternidade como força de transformação social e como forma de resistência às lógicas coloniais que converteram o corpo em destino hierárquico. Ainda, a autora reforça que a imposição de epistemologias coloniais (mediadas por processos como a cristianização, a islamização, a difusão do individualismo e a globalização) provocou um “abalo epistêmico sísmico” nas formas iorubás de organização do conhecimento e da vida social. A crescente centralidade das categorias de gênero, racializadas e sexualizadas segundo moldes europeus, reconfigurou instituições e práticas sociais, obscurecendo a lógica relacional e não generificada que caracterizava o sistema iorubá pré-colonial.

Anteriormente, na obra *A Invenção das Mulheres*, Oyèwùmí argumenta que a sociedade iorubá pré-colonial não operava ontologicamente com base no gênero. A organização social estruturava-se pela senioridade e linhagem, onde as distinções anatômicas não eram traduzidas em hierarquias de poder ou subordinação social. Nesta fase, a autora expõe como a categoria “mulher” foi uma invenção colonial utilizada para reduzir realidades africanas fluidas ao binarismo biológico europeu. Em comparação com a obra *“What Gender is Motherhood”*, pode-se observar um movimento de aprofundamento e refinamento do projeto intelectual da autora, particularmente no que diz respeito à crítica à universalização da categoria “gênero” e à reconstrução das epistemologias iorubás a partir de seus próprios termos. Embora ambas as obras compartilhem o mesmo horizonte de crítica decolonial, elas se diferenciam quanto ao

---

<sup>84</sup> Original em inglês: In this study, I am concerned with the intersections of power, gender, history, and knowledge making, and the role of intellectuals in the process. In exploring the intersections of knowledge and gender, I focus on Ifá, the most important endogenous system of knowledge and divination. In the first two chapters of the book, I apply the finding of a nongendered ontology to the institution of Ifá and explore how gender is implicated in interpretations of the knowledge system, as social and ritual practice, and as a cultural institution in a changing world. In this chapter, I examine what I call “the man question” in Ifá, as opposed to the standard Eurocentric “woman question,” as the most apposite way of analyzing gender in Ifá texts.

foco analítico, ao nível de elaboração conceitual e ao modo de tratar a questão da ausência (ou da não centralidade) do gênero na organização social iorubá. Dessa forma, antes Oyèwùmí apresentava uma tese forte e deliberadamente provocativa (a de que a sociedade iorubá, em sua configuração pré-colonial, não era ontologicamente organizada a partir do gênero), e o seu argumento assumia um caráter mais desconstrutivo: tratava-se de demonstrar que aquilo que muitos estudos tomaram como universal (a centralidade do gênero) é, na verdade, uma construção histórica situada, vinculada à experiência ocidental e posteriormente imposta a outras sociedades por meio da colonização, da missionização e da institucionalização acadêmica.

Já nos estudos de 2016, a autora desloca o foco da demonstração da inexistência ontológica do gênero para uma investigação positiva das categorias nativas de organização da vida social, em especial a instituição de Ìyá (maternidade). Se, no primeiro livro, a ênfase recai sobre a crítica à projeção de categorias ocidentais, no segundo há um esforço mais sistemático de reconstruir a lógica interna da epistemologia iorubá. Assim, ela não apenas reafirma que Ìyá não é uma categoria de gênero nos moldes ocidentais, mas demonstra que a própria maternidade, na cosmologia iorubá, opera como uma categoria ontológica e relacional, e não como uma função subordinada dentro de um sistema binário homem/mulher.

Essa mudança de ênfase revela uma evolução do pensamento da autora, mas que já começava a ser construída em “A invenção da mulher”. O argumento sobre o “operar sem gênero”, aparecia sobretudo como uma negação da universalidade do gênero; e na obra mais recente, esse mesmo argumento é desenvolvido de forma mais complexa, ao mostrar quais são, então, as categorias que estruturam positivamente a vida social iorubá (a maternidade, a senioridade, a linhagem e os sistemas de conhecimento, como o Ifá). Assim, a questão deixa de ser apenas “o gênero não é central” e passa a ser “quais são os princípios que ocupam esse lugar e como eles organizam identidade, procriação, espiritualidade e poder” (Oyèwùmí, pp. 7-8, 2016).

As discussões acadêmicas sobre gênero no Ifá são geralmente estruturadas em torno da 'questão da mulher' — uma questão que não se origina do sistema baseado na senioridade. As abordagens às construções de gênero, expressas como domínio masculino nesses escritos, são do tipo 'imagens de mulheres'. Dois artigos, por exemplo, 'A Imagem das Mulheres no Corpo Literário do Ifá' e 'Imagens de Mulheres no Corpo Literário do Ifá', defendem exatamente esse ponto. Dois problemas tornam-se imediatamente aparentes com essa orientação: primeiro, os escritos acadêmicos sobre gênero na sociedade Iorubá não problematizam as categorias de gênero, mas as assumem como naturais e integrantes da cultura e do sistema de conhecimento. Segundo, não importa quantas imagens de mulheres esses autores apresentem, a abordagem deles exibe um viés antifeminino inerente pois, ao procurarem por imagens de mulheres no Ifá, eles já o definiram como um mundo de homens. Nessas representações, os homens são a categoria normativa, e as mulheres, então, são tratadas como subsidiárias a esse suposto mundo masculino. Como a sociedade Iorubá

primordial era baseada na senioridade e não no gênero, a 'questão da mulher' é uma premissa inválida para iniciar a análise de suas instituições sociais (Oyèwùmí, p. 10, 2016).<sup>85</sup>

À luz dessa crítica, torna-se evidente que a intervenção de Oyèwùmí visa deslocar o eixo analítico da investigação acadêmica sobre a sociedade iorubá, recusando a naturalização das categorias de gênero e denunciando sua aplicação acrítica como princípio universal de interpretação. A problematização da chamada “questão da mulher” não implica a negação da existência de mulheres enquanto sujeitos sociais, mas a recusa de um enquadramento teórico que presume, a priori, a centralidade do gênero como fundamento organizador da vida social. Ao evidenciar que a sociedade iorubá se estruturava historicamente a partir da senioridade e de outros princípios relacionais, a autora demonstra que a adoção da categoria “mulher” como ponto de partida analítico já constitui uma operação epistemológica que projeta sobre a realidade iorubá um modelo ocidental de hierarquização sexual.

O Ifá é um sistema de conhecimento que era originalmente transmitido de forma oral. Estruturados na instituição estão um conjunto de procedimentos que facilitam a recuperação de informações sobre todos os aspectos da vida Iorubá: passado, presente e futuro. Este conhecimento torna-se acessível através de um sistema de adivinhação, um processo que gera histórias, mitos e narrativas que professam ser enviadas por Deus, e que fazem afirmações sobre toda e qualquer coisa na vida Iorubá. [...] as narrativas de Ifá reivindicam 'origens divinas e afirmam expressamente a autoridade para fazer proclamações a respeito do ser essencial de cada objeto e ideia, desde o início dos tempos e estendendo-se ao futuro ilimitado'. Assim, o Ifá é visto como um registro abrangente da cultura Iorubá, fornecendo precedentes históricos para eventos e condutas, e orientação para o futuro. [...] Consequentemente, nossa compreensão do lugar do Ifá na cultura não tem estado imune à mudança social que acompanha a colonização. Antes do século XX, o Ifá e outros sistemas de adivinhação eram imensamente importantes na vida Iorubá (Oyèwùmí, p. 12, 2016).<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Original em inglês: Academic discussions of gender in Ifá are usually framed around the “woman question,” a question that does not originate from the seniority based system. Approaches to gender constructs, expressed as male dominance in these writings, are of the “images of women” variety. Two papers, for example, “The Image of Women in Ifá Literary Corpus” 3 and “Images of Women in the Ifá Literary Corpus,” 4 make exactly this point. Two problems are immediately apparent with this orientation: academic writings on gender in Yorùbá society do not problematize gender categories but assume them to be natural and integral to the culture and knowledge system. Second, no matter how many images of women these authors present, their approach exhibits an inherent antifemale bias, because in searching for images of women in Ifá, they have already defined it as a man’s world. In these representations, men are the normative category, and women then are treated as the subsidiary to the putative male world. Because primordial Yorùbá society was seniority and not gender-based, the woman question is an invalid premise from which to start analysis of its social institutions.

<sup>86</sup> Original em inglês: Ifá is a system of knowledge that was transmitted orally originally. Structured into the institution are a set of procedures that facilitate the retrieval of information on all aspects of Yorùbá life past, present, and future. This knowledge is made accessible through a system of divination, a process that generates stories, myths, and narratives that profess to be Godsend, and which make assertions about anything and everything in Yorùbá life. [...] Ifá narratives claim “divine origins and expressly assert the authority to make proclamations regarding the essential being of every object and idea, from the beginning of time and extending into the limitless future. [...] Consequently, our understanding of the place of Ifá in the culture has not been immune from social change attending colonization. Before the twentieth century, Ifá and other divination systems were hugely important in Yorùbá life.

Nesse sentido, a crítica à literatura sobre o Ifá revela um problema mais amplo de ordem metodológica: ao buscar “imagens de mulheres” em um corpus que não foi produzido segundo uma lógica generificada, os pesquisadores não apenas deixam de compreender a estrutura interna desse sistema de conhecimento, como também reforçam uma leitura androcentrada que toma o masculino como norma e o feminino como derivação. Tal procedimento obscurece as formas específicas pelas quais autoridade, identidade e pertencimento são concebidos no contexto iorubá, substituindo categorias endógenas por esquemas interpretativos exógenos. A proposta de Oyěwùmí, portanto, consiste em reorientar a análise para os princípios que efetivamente organizam a vida social iorubá, interrogando historicamente a emergência das hierarquias de gênero em vez de pressupô-las. Ao fazê-lo, a autora não apenas desmonta a universalidade da categoria “mulher”, mas também restitui a centralidade de categorias como senioridade, maternidade e linhagem na compreensão das instituições sociais e dos sistemas de conhecimento iorubás. Trata-se, assim, de uma inflexão epistemológica que desloca o foco da descrição de supostas representações femininas para a investigação das condições históricas e conceituais que produziram a própria ideia de gênero como categoria normativa (Oyěwùmí, pp. 10- 12, 2016).

A autora esclarece que sua crítica a interpretação do sistema Ifá por estudiosos não implica afirmar que não existam referências a gênero, dominação masculina ou mesmo discursos anti-mulheres no Ifá. Pelo contrário, ela reconhece a presença desses elementos em determinados versos, mas propõe que eles sejam compreendidos como produtos históricos e situados, e não como traços constitutivos da epistemologia iorubá original. Com isso, Oyěwùmí introduz uma distinção crucial entre, de um lado, a estrutura endógena do sistema de conhecimento iorubá e, de outro, as camadas históricas de generificação que se sedimentaram sobre esse sistema ao longo do tempo. Para sustentar essa distinção, a autora insiste na ideia de que o Ifá deve ser compreendido como um corpus aberto e dinâmico, continuamente ampliado e editado pelos adivinhos em diálogo com as transformações da sociedade. Ao contrário da tendência de tratá-lo como um corpo textual atemporal (uma espécie de “escritura” fixa), Oyěwùmí destaca que os próprios *odù* (256 “capítulos” do sistema Ifá) contêm referências a eventos históricos relativamente recentes, como a chegada do Islã ou a formação de cidades iorubás do século XIX. Essa abertura indica que o Ifá registra e responde às mudanças sociais, funcionando como um arquivo vivo das preocupações, conflitos e valores de diferentes épocas. Conseqüentemente, a presença de discursos generificados no corpus não pode ser tomada como evidência de uma estrutura originária baseada no gênero, mas deve ser lida como efeito de transformações históricas que introduziram e normalizaram tais categorias. (Oyěwùmí, pp. 32-

33, 2016).

Nessa perspectiva, o papel dos adivinhos, que interpretam o sistema, torna-se central. Longe de serem meros transmissores passivos de uma tradição imutável, eles participam ativamente da produção, interpretação e atualização do conhecimento. Como observa Oyěwùmí, os adivinhos incorporam múltiplas formas de saber e respondem às circunstâncias sociais de seu tempo. Assim, em um contexto marcado pela difusão do patriarcado (intensificada pela colonização, pela cristianização e pela islamização), é plausível que elementos de dominação masculina e de desvalorização do feminino tenham sido incorporados às interpretações e narrativas do Ifá. A autora reforça, portanto, que a generificação observada em certos versos não deriva da lógica interna original do sistema, mas da interpenetração entre a tradição iorubá e discursos religiosos e sociais exógenos que passaram a valorizar a superioridade masculina.

Essa análise permite compreender por que Oyěwùmí insiste em uma leitura historicamente situada das tradições orais. Se o gênero é uma categoria tardia e derivada na sociedade iorubá, então sua presença em narrativas do Ifá funciona como um marcador de historicidade: indica que tais narrativas foram compostas, editadas ou reinterpretadas em períodos mais recentes, já sob a influência de epistemologias generificadas. Desse modo, a autora propõe um critério hermenêutico importante: identificar a presença de marcações de gênero como indício de que se está diante de camadas discursivas posteriores, e não da estrutura original da cosmologia iorubá (Oyěwùmí, pp. 32-34, 2016).

Por fim, a conclusão da autora propõe uma revalorização da maternidade como vetor fundamental para a transformação social africana. A autora argumenta que a restauração da agência de mulheres e crianças no continente depende da recuperação de epistemologias matripotentes, nas quais a maternidade (entendida como a categoria *ìyá*) atua como um princípio organizador de poder, ética e autoridade pública, distanciando-se radicalmente das noções de domesticidade e subordinação vigentes na família nuclear ocidental. Diferente do modelo euro-americano, onde a maternidade é frequentemente interpretada como um obstáculo à emancipação individual ou uma fonte de opressão patriarcal (fenômeno ilustrado pela autora por meio da crescente retórica *childfree* e do feminismo corporativo), a ontologia iorubá posiciona a mãe como o cerne da continuidade comunitária e da liderança moral (Oyěwùmí, pp. 211-213, 2016).

Para Oyewùmí, a maternidade é intrinsecamente uma prática política e visionária, voltada à preservação das gerações e ao bem-estar coletivo, o que a configura como uma metáfora para a própria humanização do Estado. Entretanto, esse costume matripotente sofreu

o que se pode classificar como um epistemicídio decorrente da colonialidade do poder. A imposição do binarismo de gênero e a expansão de religiões abraâmicas não apenas demonizaram a autoridade espiritual feminina, como também operaram uma substituição simbólica nos sistemas de nomeação e na organização familiar. Esse processo de "patriarcalização" da cultura é reforçado pela indústria do desenvolvimento e por pesquisas orientadas por doadores ocidentais, que exportam modelos de "correção" para a África baseados em categorias exógenas, ignorando as soluções endógenas contidas na tradição iorubá.

A gravidade dessa ruptura epistêmica manifesta-se de forma letal nas altas taxas de mortalidade materna no continente. Oyewùmí sustenta que, em uma sociedade fundamentada na matripotência, a morte de uma mãe seria tratada como uma catástrofe social absoluta; sua atual banalização estatística é, portanto, o sintoma de uma crise profunda gerada pela desvalorização colonial da vida das mulheres. Em última análise, a proposta de Oyewùmí não reside no abandono da maternidade, mas em sua reinscrição na lógica original de poder e cuidado coletivo. O projeto político-epistemológico final da obra convoca à resistência contra a universalização do modelo ocidental, sugerindo que a verdadeira transformação social africana emerge da recuperação da maternidade como uma instituição de liderança capaz de reorganizar a sociedade sob princípios de justiça, paz e soberania intelectual (Oyěwùmí, pp. 213-216, 2016).

Nesse sentido, o colonialismo europeu pode ser entendido como um vetor de imposição de um universalismo essencialista, que busca reduzir a pluralidade social e cultural a categorias homogêneas e hierárquicas baseadas na biologia e em princípios ocidentais de gênero. Além disso, essa lógica ignora os efeitos da colonização sobre a organização social local e a diversidade de modos de vida, ao passo que impõe uma narrativa de inferioridade ou atraso às sociedades colonizadas. Na Iorubalândia, por exemplo, a introdução do cristianismo e da educação ocidental desempenhou um papel central na estratificação social durante o período colonial, afetando tanto a posição de classe quanto a de gênero. As mulheres, em particular, sofreram uma desvantagem inicial no acesso à educação, que se tornou um determinante crucial de sua posição subordinada e da limitação de recursos ao longo do período colonial e mesmo na contemporaneidade (Oyěwùmí, 2021, p. 195). Isso ocorreu especialmente porque a escola funcionava como extensão da igreja e vice-versa, e o objetivo desses missionários não era preservar as estruturas sociais africanas, mas transformá-las segundo padrões europeus, considerados "superiores", impondo valores, hierarquias e categorias de gênero alinhadas à lógica biológica ocidental, independentemente das concepções locais de humanidade e diferença.

É importante destacar que essa suposta superioridade se sustenta em uma falsa linearidade do progresso, definida a partir da experiência ocidental e apresentada como modelo universal. Tal percepção funciona como um mito de legitimação, no qual a pluralidade de experiências sociais e culturais não é reconhecida em sua diferença, mas assimilada a um padrão externo. Esse mecanismo, longe de eliminar hierarquias, na verdade as reforça, pois exige que indivíduos e grupos que resistem à norma dominante abandonem seus próprios referenciais e se ajustem a um molde alheio. No contexto colonial, isso se manifesta de maneira explícita na imposição do cristianismo e da educação ocidental, que redefiniram a organização social e de gênero, subordinando as experiências locais aos critérios e valores europeus e naturalizando desigualdades que antes não existiam de forma hierárquica.

A redução do gênero ao âmbito privado, ao controle sobre o sexo e seus recursos e produtos é uma questão ideológica, apresentada ideologicamente como biológica, e faz parte da produção cognitiva da modernidade, que conceitualizou a raça como “engenérica” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas entre europeus/brancos e povos colonizados/não-brancos. A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia do que o gênero — ambos são ficções poderosas (Tradução nossa, Lugones, 2008, pp. 93, 94).<sup>87</sup>

É nesse ponto que a crítica ao universalismo se radicaliza: não se trata apenas de uma tensão entre Ocidente e o “resto do mundo”, mas também de reconhecer que, dentro dos próprios movimentos emancipatórios, persistem mecanismos de invisibilização. Como aponta Patricia Hill Collins (2016, p.99), o conceito de *outsider within* revela precisamente essa posição ambígua: pessoas que estão inseridas em instituições ou espaços de poder, mas simultaneamente marginalizadas dentro deles, carregando uma perspectiva crítica que permanece muitas vezes invisibilizada. A figura da “forasteira de dentro”<sup>88</sup>, qual seja, a mulher negra, lésbica, indígena, deficiente, pobre, idosa, é frequentemente convocada para sustentar lutas sociais e políticas, mas raramente é reconhecida como produtora de saber ou como sujeito epistemológico legítimo.

Essa contradição evidencia que o universal, longe de ser um espaço de acolhimento ou igualdade, funciona como um campo de disputa, no qual certas experiências, tipicamente brancas, ocidentais e normativas, são reiteradamente centralizadas, enquanto outras vozes, historicamente silenciadas, continuam marginalizadas. Nesse sentido, as lutas contemporâneas não se resumem à reivindicação de políticas de morte, como alegam aqueles que temem um

<sup>87</sup>Original em espanhol: La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «engenerizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambos son ficciones poderosas.

<sup>88</sup>Tentativa de adaptação do termo em inglês *outsider within*.

“identitarismo”<sup>89</sup>, mas à afirmação de políticas de vida. As vozes das forasteiras de dentro não pedem destruição, mas sim reconhecimento, legitimidade e a possibilidade de existir em seus próprios termos. A morte, entendida como violência racializada, colonial e estrutural, já foi e continua sendo uma política de Estado. A diferença é que agora ela é exposta e enfrentada por aqueles que se recusam a ser absorvidos por uma universalidade que, em nome da igualdade, perpetua hierarquias e invisibiliza a diversidade (Collins, 2016, p.105; 107).<sup>90</sup>

Por outra perspectiva, analisando também o contexto Sul Americano, Rita Segato estabelece uma terceira via teórica, distanciando-se tanto do feminismo eurocêntrico quanto de uma suposta negação total do gênero como a que seria proposta por Oyèrónké Oyèwùmí. Ao criticar a visão eurocêntrica, Segato argumenta que a pretensão de uma "missão civilizatória" ocidental ignora as rupturas históricas e coloniais, tratando o patriarcado como uma constante a-histórica que justificaria intervenções externas salvacionistas, o que entra em conflito com a necessidade de uma análise situada. Por outro lado, a autora problematiza a tese de Oyèwùmí ao discordar da ideia de que o gênero seria inexistente antes da colonização; para Segato, existia um "patriarcado de baixa intensidade" nas sociedades pré-coloniais, caracterizado por uma dualidade que, embora hierárquica, não possuía a letalidade ou a exclusividade do binarismo moderno-colonial. Com isso, busca reconhecer que o colonialismo não teria “inventado” o gênero, mas sim capturado estruturas pré-existentes e as transformado num sistema de dominação binário e biológico muito mais rígido. (Segato, pp.98-99, 2021).

A autora propõe que o patriarcado não é uma invenção da modernidade, mas uma estrutura de "longa duração" que remonta a uma pré-história da espécie, caracterizada por uma temporalidade lenta onde a masculinidade é concebida como um status a ser conquistado e constantemente provado diante de outros homens. Assim, o sujeito masculino no mundo pré-intrusão se constitui através de rituais de iniciação e da demonstração de força, agressividade e domínio sobre as mulheres, as quais são forçadas a oferecer um "tributo feminino" que valida o poder desse homem perante seus pares. Essa dinâmica, segundo ela, revela que o gênero e a hierarquia “sempre existiram”, porém operavam sob uma lógica de prestígio e reconhecimento

---

<sup>89</sup>Muitas vezes, há confusão e até temor em relação ao chamado *identitarismo*, pois algumas pessoas acabam misturando o fenômeno político das políticas identitárias com a existência concreta de identidades dissidentes. No entanto, identidade, seja de gênero, sexualidade, racialidade ou outras formas de subjetivação, não é sinônimo de *identitarismo*. Enquanto identidades dissidentes dizem respeito a experiências vividas, modos de existir e formas de reconhecimento social, o identitarismo se refere a outro conceito. Ver item 3.6.

<sup>90</sup>O termo identitarismo está associado a movimentos e discursos que valorizam e reivindicam identidades específicas, como raça, gênero, sexualidade ou origem étnica, buscando reconhecimento, respeito e justiça social para grupos historicamente marginalizados. Aqui, ele é citado de forma crítica a interpretações simplistas que o associam a políticas de exclusão ou “divisão da sociedade”, quando, na realidade, as lutas identitárias visam à afirmação da vida, à legitimação das experiências diversas e à correção das desigualdades estruturais que a universalidade normativa tende a invisibilizar.

social baseada na resistência física e marcial, diferenciando-se da forma biopolítica e binarista rígida imposta posteriormente pela ordem colonial-moderna (Segato, pp.101, 2021). Segato reafirma que, embora o patriarcado seja um desenvolvimento histórico universal em sua gênese, ele se manifesta como um sistema de baixa intensidade nas sociedades tribais e comunitárias, onde a masculinidade depende de uma performance contínua de soberania e poder para ser reconhecida pelo tribunal dos pares masculinos.<sup>91</sup>

Principalmente no que se refere à crítica de Segato à Oyèwùmí, parece necessário, de forma crítica, realizar uma distinção sobre o que cada autora define, ontologicamente, como "gênero", uma vez que o dissenso entre ambas reside, aparentemente, no fato de que não estão falando do mesmo fenômeno. Enquanto Segato projeta uma "longa duração" do patriarcado baseada em uma masculinidade de prestígio e iniciação, Oyèwùmí argumenta que o gênero é uma categoria estritamente colonial e ocidental, cuja essência é a hierarquização necessária, de modo que, na ausência dessa estrutura de poder binária, o que resta são corpos anatômicos e não sujeitos generificados. Nesse sentido, a defesa de Oyèwùmí sustenta que existem "coisas de mulheres" do ponto de vista puramente anatômico (como a gestação ou a lactação), mas que essas funções biológicas não constituíam, nas sociedades iorubá pré-coloniais, uma identidade política ou uma posição de subordinação, assemelhando-se à lógica platônica em que a alma e a vocação não estão intrinsecamente acorrentadas ao recipiente corpóreo.

Assim, se Segato admite que o gênero na aldeia operava de forma distinta e menos letal, ela acaba por validar a tese de que o fenômeno "originário" por ela descrito possui uma função social e uma natureza tão díspares do gênero colonial que a tentativa de universalizar o termo "gênero" para ambos os contextos torna-se um anacronismo teórico. Sob a ótica da biologia e da socialização evolutiva, mesmo a agressividade e a hierarquia não podem ser lidas como heranças biológicas imutáveis da testosterona ou do gênero, mas como adaptações<sup>92</sup>; logo, a hierarquia tribal, baseada frequentemente na senioridade e na competência, não era necessariamente de gênero, sendo esta última uma imposição do olhar colonizador que transformou identidades relacionais em instrumentos de controle e biopoder, desfigurando a

---

<sup>91</sup>Ao defender esta tese, Rita Segato estabelece uma crítica fundamental também à obra de Judith Butler ao apontar que a teoria da performatividade, embora revolucionária, pauta-se em uma pretensa universalização discursiva que ignora as especificidades das estruturas de dominação em contextos não ocidentais. Para a antropóloga argentina, ao focar excessivamente na linguagem e na repetição de atos como produtores do sujeito, Butler acaba por exportar uma gramática de gênero que não alcança as complexidades das sociedades do Sul Global, onde a violência e a hierarquia operam sob lógicas que antecedem e extrapolam o binarismo moderno-colonial. Nesse sentido, Segato também se distancia da proposta de María Lugones: enquanto Lugones defende que o gênero foi uma imposição total do colonialismo, Segato argumenta pela existência de um "patriarcado de baixa intensidade" nas sociedades pré-coloniais.

<sup>92</sup>Ver página 143-144.

função originária da organização social em prol de uma estrutura de dominação totalizante.

Por outro lado, não se está negando que no mundo-aldeia existisse uma forma de constituição de gênero dual, que ao entrar em contato com o ocidente, tenha se mutado para se adequar ao binarismo ocidental. Nesse sentido, Segato argumenta que a intrusão colonial-moderna não apenas sobrepõe uma nova cultura às sociedades indígenas, mas opera uma reconfiguração interna perversa que transforma a dualidade ancestral em um binarismo hierárquico letal. Dessa maneira, a autora acerta ao identificar que as estruturas de organização da aldeia (ao entrarem em contato com o Ocidente) sofrem uma mutação funcional: os homens, que anteriormente ocupavam uma esfera pública de prestígio mas em equilíbrio com a esfera doméstica, passam a concentrar um poder desproporcional ao assumirem o papel de intermediários exclusivos com o Estado e a administração branca. Essa transição cria o que Segato denomina "híbrido fatal", pois as nomenclaturas tradicionais são mantidas, mas reificadas sob uma lógica de desigualdade moderna que despolitiza e privatiza o espaço das mulheres, antes dotado de agência e valor comunitário. Por outro lado, o argumento sugere que a constituição da sociedade indígena, ao tentar manejar essa nova estrutura de poder para sobreviver ao contato, acaba por hiperinflar a figura masculina como uma resposta à emasculação e à perda de status que esses mesmos homens sofrem no mundo exterior. Assim, o sistema de gênero da aldeia, sob pressão, é capturado e reorganizado "por dentro", de modo que a busca por uma suposta "igualdade" moderna acaba por destruir a autonomia do tecido comunitário e instaurar um regime de dominação que, embora utilize termos nativos, é regido pelas normas de controle e binarismo da ordem colonial<sup>93</sup> (Segato, pp.101-102, 2021).

---

<sup>93</sup>Há uma espécie de transição da "dualidade" para o "binarismo" que marca a destruição da organização social indígena pela lógica colonial-moderna, transformando uma estrutura de status baseada em equilíbrios distintos em um sistema de opressão totalizante. Na dualidade do mundo-aldeia, as esferas masculina e feminina, embora hierarquizadas em termos de prestígio, possuíam autonomia e funções políticas reconhecidas, permitindo que o "contrato sexual" fosse explícito e negociado internamente. Contudo, a intrusão do Estado e da esfera pública liberal opera uma "hiper-hierarquização" ao cooptar os homens como interlocutores exclusivos e intermediários do poder colonial, ao mesmo tempo em que domestica e privatiza o espaço das mulheres, retirando-lhes a relevância pública. Esse processo é mascarado por uma "miopia histórica" ou "invenção do direito consuetudinário", onde caciques e líderes passam a alegar que o controle absoluto sobre as mulheres é uma tradição imemorial, quando, na verdade, esse domínio é um código novo e exógeno. Assim, a modernidade utiliza a linguagem do "contrato cidadão" e da igualdade abstrata para disfarçar a marginalização do "outro" e o fortalecimento de uma classe masculina que, embora submetida ao Estado branco, compensa sua perda de status exercendo um binarismo rígido e violento dentro da comunidade, mantendo as nomenclaturas ancestrais para legitimar uma estrutura de poder que agora serve aos interesses da expansão colonial. (Segato, pp.102-105, 2021) Nesse sentido, Segato descreve a transição catastrófica da "dualidade" indígena para o "binarismo" colonial-moderno como um processo de captura e deformação subjetiva, onde o homem da aldeia passa a representar um "drama que não é seu" ao adotar o olhar exterior, gerencial e objetificador do colonizador. A autora argumenta que a intrusão colonial opera uma mimese perversa: ao mesmo tempo em que o homem indígena é emasculado e subordinado perante o mundo branco, e é por isso que ele compensa essa perda de status hiperinflando sua autoridade dentro da comunidade, restaurando uma masculinidade ferida através do controle e da violência contra as mulheres. Essa dinâmica revela que a vulnerabilidade das sociedades pré-coloniais residia justamente em sua "pré-história patriarcal", que serviu de porta de entrada para que o colonizador cooptasse os homens como

Diferente do mundo-aldeia, onde o espaço doméstico possuía uma "politicidade própria" e a consulta às mulheres era um protocolo ritual obrigatório que impedia o monopólio masculino sobre o bem comum, a modernidade impõe a privatização e a marginalização da esfera doméstica, reduzindo-a a um espaço residual e apolítico. Na estrutura binária colonial, o masculino é alçado à categoria de "universal" e neutro, enquanto o feminino, o indígena e o não-branco tornam-se "suplementos" ou "sobras" que só adquirem voz se forem processados e filtrados pela grade de equivalência do sujeito moderno (branco, proprietário e chefe de família). Portanto, para Segato, o feminicídio e a barbárie de gênero contemporâneas não são vestígios de um passado tribal, mas produtos genuínos da racionalidade moderna que, ao dismantelar as alianças políticas entre mulheres e confinar a domesticidade ao privado, criou as condições de impunidade e exclusão ontológica que definem a colonialidade do poder (Segato, p.109, 2021).

Rita Segato utiliza o termo *pater familias* para descrever o sujeito hegemônico da modernidade colonial, caracterizando-o não apenas por uma orientação sexual, mas por um status de "respeitabilidade" e autoridade como chefe de família que o torna o habitante natural da esfera pública e o criador das regras de cidadania. Esse sujeito (homem, branco, proprietário e alfabetizado) estabelece um padrão universal que obriga qualquer outra subjetividade a converter-se ao seu perfil para adquirir capacidade cívica, transformando a ágora moderna em um ambiente que expurga a diferença. Em contraste, a autora define o "patriarcado de baixa intensidade" como uma estrutura própria do mundo-aldeia, onde, embora exista uma hierarquia de prestígio e uma desigualdade entre os termos, vigora uma lógica de dualidade e complementaridade em que o feminino possui plenitude ontológica e politicidade própria. Diferente do binarismo moderno, que é uma matriz do "Um" e seus outros suplementares e dependentes, a dualidade indígena reconhece o "Outro" como irreduzível e completo, mantendo a esfera doméstica como um espaço politicamente ativo e capaz de autodefesa.

*A dualidade*, como é o caso da dualidade de gênero no mundo indígena, é uma variante do múltiplo. O "dois" resume e representa a multiplicidade. O binarismo, que é característico da modernidade, resulta da episteme do mundo do "um", que se baseia no expurgo e na exterioridade. O "um" e o "dois" da dualidade indígena são apenas uma entre muitas possibilidades do múltiplo. E embora o "um" e o "dois" possam ser complementares, eles são ontologicamente completos e dotados de politicidade, apesar de serem desiguais em valor e prestígio. O segundo dentro dessa dualidade hierárquica não é um problema que deva ser transformado por meio da frade da equivalência de transposição do um. Em vez disso, o segundo é plenamente outro, um outro completo e ontologicamente irreduzível. (Segato, pp.109-110, 2021)

---

interlocutores exclusivos, transformando o que era uma hierarquia de prestígio e complementariedade em um abismo de dominação. (Segato, pp.105-108, 2021).

Assim, Segato argumenta que as políticas de gênero eurocêntricas frequentemente fracassam por ignorarem essa organização dual e comunitária, tentando aplicar uma grade de equivalência universalista sobre um tecido social onde o gênero não é um abismo de exclusão, mas uma forma de distribuição de responsabilidades e direitos dentro de coletivos que preservam sua própria soberania e modos de convivência.

De maneira geral, os projetos de cooperação técnica formulados por países europeus revelam como é difícil perceber as especificidades de gênero no ambiente comunitário. É por essa razão que os projetos que visam a promover a igualdade de gênero incorretamente enquadram seu trabalho como sendo sobre empoderar mulheres individualmente, ou produzir igualdade entre mulheres e homens individualmente. O objetivo desses projetos é promover a igualdade diretamente, sem a mediação de entendimentos locais de gênero, porque a igualdade de gênero é concebida como a igualdade de indivíduos e não de grupos de gênero. (Segato, pp. 110-111, 2021)

A conclusão que a autora chega é a de que as políticas públicas e os programas de cooperação internacional cometem um erro categórico ao projetarem o individualismo liberal e a lógica da transversalidade sobre o mundo-aldeia, pois falham em reconhecer que a emancipação das mulheres indígenas deve ocorrer como um fortalecimento do coletivo feminino e do espaço doméstico, e não através da alienação individual. Ainda, argumenta que a estratégia de "transversalizar" o gênero pressupõe que os assuntos públicos são universais enquanto os domésticos são particulares, uma distorção eurocêntrica que não se aplica à dualidade indígena, onde ambas as esferas são ontologicamente completas, politicamente soberanas e irredutíveis uma à outra.

Ao tentar processar a outridade através da grade de equivalência universal da modernidade, o Estado acaba por dismantelar as formas de vida que não se encaixam no binário, transformando o que era uma dualidade complementar em um sistema de "um e seus outros", onde o que não é branco e masculino torna-se um resto defeituoso. Assim, Segato reafirma que muitos dos preconceitos hoje rotulados como "tradição", incluindo a homofobia e a violência patriarcal extrema, são, na verdade, subprodutos da própria modernidade colonial, que primeiro destrói o tecido comunitário e as alianças políticas entre mulheres para depois oferecer o direito estatal como um antídoto paliativo. Essa captura de um mundo pela "religião cívica" do outro confirma que o Estado oferece com uma mão apenas o que previamente roubou com a outra, utilizando a camisa de força da identidade e a hegemonia do padrão universal para

colonizar a multiplicidade e transformar a diferença em um problema a ser administrado (Segato, pp. 111-114, 2021).

Ao encerrar este capítulo, posiciono-me em uma zona de convergência crítica: enquanto Oyěwùmí nos alerta para o fato de que a "mulher" é uma invenção colonial, Segato nos mostra que essa invenção não ocorreu no vácuo, mas através da captura de hierarquias pré-existentes que foram "binarizadas" e tornadas letais. Entendo que o grande crime da modernidade colonial não foi apenas a opressão, mas a tradução forçada de mundos plurais para a "grade de equivalência" do *pater familias* branco. O que chamamos de "tradição" em muitos contextos de violência atual é, na verdade, o "híbrido fatal", resultado de homens colonizados que, feridos em seu status pelo homem branco, compensam sua emasculação exercendo uma dominação totalitária sobre as mulheres e crianças de sua própria aldeia.

Minha análise sugere que a "matripotência" iorubá e a "politicidade do doméstico" indígena foram vítimas desse processo. Ao privatizar o lar e universalizar o espaço público como masculino, o Ocidente não apenas excluiu as mulheres; ele desumanizou a própria política. Se o gênero é uma ficção poderosa, a raça é o seu espelho. Ambas foram forjadas no mesmo cadinho colonial para decidir quem pode ou não ser considerado "humano". Essa compreensão de que o gênero e a raça são ferramentas de gestão biopolítica nos conduz agora ao debate mais sensível da contemporaneidade: como as identidades que foram feridas por esse processo podem se organizar politicamente sem cair na armadilha de reproduzir as mesmas exclusões que as criaram? É sobre a política identitária e o atravessamento da raça que tratarei a seguir.

### 3.6 REFLEXÕES SOBRE POLÍTICA IDENTITÁRIA E A QUESTÃO DA RAÇA

A noção de identidade merece ser analisada, tendo em vista que nas últimas décadas se tornou um dos eixos centrais de debates acadêmicos, culturais e políticos. Antes considerada um conceito secundário dentro das ciências sociais, a identidade ganhou relevo principalmente a partir das discussões sobre sujeito, cultura e poder. Nessa perspectiva, identidade não é concebida como uma essência fixa, mas como uma construção histórica e relacional, marcada por processos de diferenciação e reconhecimento. Como destaca Stuart Hall (2006, p.7), a identidade é sempre provisória, múltipla e atravessada por relações de poder, o que significa que ela não pode ser entendida de forma estática, mas como um processo em constante negociação. Nesse sentido, a identidade, antes percebida como algo sólido e previsível, entrou em crise porque os fundamentos sociais que a sustentavam se transformaram. O indivíduo

moderno deixou de ser pensado como um sujeito unitário e estável, passando a ser compreendido como fragmentado, múltiplo e em constante processo de mudança.

A partir dessa concepção, abre-se espaço para refletir sobre a distinção entre identidade e política identitária. A identidade, em termos conceituais, diz respeito a modos de pertencimento e reconhecimento de si em relação ao outro, articulando marcadores sociais como gênero, raça, sexualidade, classe, nacionalidade e religião. Já a política identitária consiste na apropriação desses marcadores como base de mobilização política, organizando coletivamente reivindicações que buscam reconhecimento, reparação e direitos específicos.

Trata-se de um uso político contemporâneo da categoria de identidade, especialmente voltado às lutas contra opressões e desigualdades estruturais (Alvez, 2021, p. 633). Essa diferenciação é crucial: enquanto a identidade é uma categoria analítica ampla, que pode ser mobilizada para compreender processos sociais diversos, a política identitária é uma estratégia política que instrumentaliza a identidade em disputas públicas e institucionais. Assim, as características identitárias compartilhadas por um grupo se tornam fundamentos para a construção de solidariedade coletiva e para a formulação de demandas dirigidas ao Estado, ao Direito e às demais instâncias de poder.

Convém ressaltar que a política identitária não é exclusividade de grupos historicamente marginalizados. Embora ela tenha sido inicialmente associada às lutas de movimentos feministas, de raça, e *queer*, também pode ser observada em movimentos de caráter conservador, nacionalista ou mesmo supremacista, que igualmente se valem da noção de identidade como recurso mobilizador. Butler (2018), conforme abordado no capítulo anterior, faz afirmações quanto a identidade e defende que esta não é uma essência fixa, mas uma construção discursiva e performativa. Isso significa que ela pode ser mobilizada estrategicamente para afirmar direitos e promover reconhecimento, funcionando como ferramenta de emancipação. Ao mesmo tempo, contudo, o próprio ato de definir uma identidade coletiva pode estabelecer fronteiras que excluem sujeitos que não se ajustam plenamente à norma daquele grupo. Ou seja: a identidade pode operar tanto como ferramenta de emancipação quanto de exclusão, dependendo do modo como é apropriada.<sup>94</sup>

Destaca-se, para objeto desta análise, o trecho de *Problemas de Gênero: Feminismo e*

---

<sup>94</sup>Por exemplo, testes anticoncepcionais precoces realizados em mulheres negras e latinas, refletem desigualdades históricas no design clínico de ensaios médicos. Conforme reportagem da BBC (2018), essas populações foram submetidas a testes em pesquisas de contracepção, o que comprometeu a segurança desses grupos (BBC News, 2018). Ainda, a lógica determinista de várias pesquisas médicas priorizam corpos masculinos, e isso se evidencia na constatação de que muitos tratamentos são desenvolvidos com base em dados de homens (Globo, 2024), resultando em menor eficácia ou maiores efeitos adversos em mulheres.

*Subversão da Identidade* denominado “A permuta crítica do estruturalismo<sup>95</sup>”, onde Butler, ao analisar a teoria do antropólogo Claude Lévi-Strauss, explica que este via as relações sociais organizadas por uma lógica universal de trocas, especialmente nos sistemas de parentesco. Para ele, o casamento é uma forma de troca entre grupos de homens, e as mulheres aparecem como o “objeto” dessa troca (como o dote ou a noiva oferecida de um clã a outro). Assim, as mulheres não têm uma identidade própria nesse sistema; elas funcionam como peças de ligação que permitem que os homens estabeleçam alianças entre si (Butler, 2018, p.77). Nessa lógica, os homens constroem sua identidade de grupo, seu “nome” e sua linhagem, enquanto as mulheres apenas circulam enquanto “posses”, sem poder se afirmar como sujeitos plenos. Elas são necessárias para manter os laços sociais, mas estão excluídas da identidade que ajudam a sustentar. Ou seja: a identidade masculina depende da exclusão e da objetificação das mulheres.

Oyèwùmí, por sua vez, não deixa de analisar esta questão, e explica a questão do dote do ponto de vista da sociedade Oyó-Iorubá. Para eles, o casamento não significava a transferência da mulher como propriedade de um clã para outro, mas sim um contrato entre linhagens que formalizava direitos de paternidade. O pagamento do dote pela família do noivo concedia acesso sexual e reconhecimento da paternidade da prole nascida no casamento. Contudo, esse dote não conferia direitos sobre a pessoa da noiva, nem sobre seu trabalho ou seus bens. Em outras palavras, o dote não era um mecanismo de apropriação da mulher, mas uma forma de legitimar a filiação (Oyèwùmí, 2021, pp. 94, 95). Outro ponto crucial é que, mesmo com a atribuição dos direitos de paternidade à linhagem do noivo, os direitos maternos e da linhagem da mãe não eram anulados. A mãe e sua família continuavam a ter reconhecimento social sobre os filhos, o que mostra uma lógica distinta da patriarcalidade excludente pensada por Lévi-Strauss. Aqui, o casamento funcionava como um processo coletivo de negociação entre famílias, marcado por trocas de presentes, rituais e deslocamentos simbólicos da noiva, reforçando a interdependência das linhagens, onde o dote se mostra não um mecanismo de subjugação, mas uma tradição para que a paternidade fosse exercida.

[...] a paternidade era possível sem o envolvimento conjugal sexual – mesmo os parceiros conjugais impotentes podiam ser pais, desde que tivessem passado pelo processo conjugal, culminando no pagamento do dote. No caso de impotência do parceiro conjugal sexual, a aya poderia ter relações sexuais com um membro da família ou um forasteiro. A prole seria considerada de seu companheiro, visto que a

---

<sup>95</sup>O estruturalismo é uma corrente teórica, especialmente influente nas ciências humanas no século XX, que entende que fenômenos sociais, culturais e linguísticos são organizados por estruturas profundas e universais, muitas vezes inconscientes, que moldam o comportamento humano. Em vez de focar nos indivíduos, o estruturalismo analisa os sistemas de regras, relações e oposições que organizam símbolos, parentesco, linguagem e cultura. No caso de Lévi-Strauss, essas estruturas aparecem nos sistemas de parentesco e nas trocas matrimoniais, entendidas como padrões universais que antecedem e determinam as práticas sociais.

paternidade não dependia de ser o pai biológico. O casamento, portanto, era de suma importância para os *okùnrin*, já que sem isso os direitos de paternidade não podiam ser estabelecidos. (Oyèwùmí, 2021, p.96)

Caso o parceiro não pudesse gerar filhos biologicamente, a aya (noiva) poderia ter relações sexuais com outro membro da família ou até com um forasteiro, e os filhos seriam socialmente atribuídos ao marido oficial. Isso revela que, na sociedade Oyó-Iorubá, o casamento não tinha o objetivo de subordinar ou transformar a mulher em propriedade, mas sim de formalizar direitos e deveres de paternidade e organizar relações entre linhagens. O casamento funcionava, portanto, como um processo coletivo e negociado, envolvendo ambas as famílias, trocas de presentes, rituais e deslocamentos simbólicos da noiva. O dote não era um pagamento para “possuir” a mulher, mas uma tradição que legitimava o exercício da paternidade e consolidava a interdependência das linhagens. Ele assegurava que os direitos do pai e da mãe sobre a prole fossem reconhecidos socialmente, reforçando a dimensão coletiva do casamento e a importância das relações familiares para toda a comunidade (Oyèwùmí, 2021, p.96). Assim, o dote, no contexto iorubá, não era um pagamento que transformava a mulher em objeto de troca entre homens, mas um recurso simbólico e contratual que regulava relações de paternidade. Isso contradiz a lógica estruturalista, pois mostra que nem o acesso sexual nem a filiação dependiam de uma suposta universalidade da troca de mulheres como objetos. Esse exemplo evidencia que as formas de parentesco e de organização familiar são múltiplas e situadas historicamente.

Ao contrário da visão estruturalista universalizante, a experiência Oyó-Iorubá demonstra que a identidade de gênero e o papel das mulheres no casamento não podem ser reduzidos a categorias fixas. O caso africano pré-colonial revela a necessidade de reconhecer a diversidade cultural dos arranjos sociais e, sobretudo, o quanto a ideia de uma estrutura universal de parentesco, baseada na troca das mulheres, é insuficiente para compreender as dinâmicas reais das sociedades. Da mesma forma, Butler critica o universalismo estruturalista, rejeitando que essa ideia seria válida para todas as culturas. Para ela, Lévi-Strauss apresenta como “lei geral da humanidade” algo que, na prática, reproduz desigualdades de gênero. Essa “universalidade” precisa ser questionada, porque ela naturaliza uma hierarquia em que os homens aparecem como sujeitos de identidade e as mulheres como ausências, como “não-identidade” (Butler, 2018, pp. 78, 79). Butler prefere dialogar com o pós-estruturalismo<sup>96</sup>,

---

<sup>96</sup>Butler propõe uma análise a partir das teorias de autores como Derrida e Irigaray. Sua crítica é que tanto Lévi-Strauss quanto Saussure (na linguística) tendiam a ver sistemas fechados, totalizantes, nos quais cada termo só faz sentido dentro de uma estrutura completa. O pós-estruturalismo rompe com essa ideia de fechamento, mostrando que o significado é sempre instável, aberto, sujeito a deslocamentos. Isso abre espaço para questionar também as

buscando superar as limitações do estruturalismo clássico. Ao contrário do estruturalismo, que tende a propor sistemas fechados, universais e totalizantes para explicar as relações sociais e culturais, o pós-estruturalismo, defendido pelos autores supracitados, reconhece a instabilidade dos significados e a multiplicidade das interpretações. Dessa forma, Butler aproveita para problematizar a ideia de identidade fixa, mostrando que categorias como gênero e sexualidade tampouco são universais ou estáveis, mas construções discursivas atravessadas por relações de poder (Butler, 2018, p.80). Assim, questiona o esquema de Lévi-Strauss, apontando que, naquele, o que realmente importa é a diferença entre os grupos de homens, não entre homens e mulheres. As mulheres aparecem apenas como meios para que os homens se diferenciem e criem alianças sociais. Ou seja, a lógica estruturalista não enxerga a mulher sequer como sujeito, mas como objeto que facilita a união ou distinção entre os homens.

É por meio desse diálogo que Butler argumenta que identidades são fluidas e múltiplas, e a política baseada nelas corre o risco de se tornar normativa e excludente se tratada de forma rígida. É necessário lembrar, ainda, o caráter político dessa discussão. Asad Haider, em *Armadilha da identidade* (2019, p.19), argumenta neste sentido. Para ele, as identidades sociais estão intimamente ligadas à forma como o capitalismo organiza a sociedade, distribuindo poder, recursos e oportunidades. Ou seja, a maneira como reconhecemos e valorizamos certas identidades influencia diretamente quem se beneficia ou é prejudicado na economia e na política. Dessa forma, se tratada de forma superficial ou acrítica, a política identitária pode reproduzir as mesmas desigualdades que pretende combater. Ele sugere, portanto, que compreender a identidade exige analisar as relações de poder, a lógica econômica e as contradições sociais que moldam a vida das pessoas.

De modo semelhante, Mbembe (2018) evidencia como discursos de identidade nacional e racial podem ser mobilizados para sustentar hierarquias, violências e políticas de segregação. Em *Crítica da razão negra*, o autor analisa como a noção de raça é uma construção histórica, e não um dado natural ou biológico. Ele argumenta que a modernidade produziu a ideia de raça como um “delírio”, uma ficção ideológica que justificou crimes, massacres e dominação ao longo dos últimos séculos. (Mbembe, 2018, pp. 27, 28). A raça, segundo Mbembe, foi um instrumento central para organizar desigualdades e violências, especialmente no contexto do colonialismo.

O autor defende que, no mundo contemporâneo, diversos grupos humanos são tratados como “excedentes” ou “dispensáveis”, em condições de vulnerabilidade semelhantes às

---

categorias fixas de identidade e gênero, conforme Butler se propõe a fazer (BUTLER, 2018, p.80).

experimentadas pelos negros escravizados no passado. Ele chama esse fenômeno de “devir-negro do mundo”, que consiste na generalização dessa condição de exploração e exposição à violência (Mbembe, 2018, p.17). Assim, a experiência negra torna-se um ponto de análise para compreender as formas de poder, desigualdade e diferenciação que atravessam a sociedade atual.

Nesse sentido, a análise de raça não se limita apenas à descrição da experiência histórica dos grupos, mas funciona como um deslocamento para um outro ponto de vista, uma outra cosmo percepção. Ou seja: ao examinar a forma como a raça foi construída e como os corpos foram historicamente tratados, é possível rever e questionar outras estruturas de poder que atravessam toda a sociedade, e que também se baseiam numa suposta biologia do corpo, ora quanto a cor, ora quanto ao gênero, ora quanto a deficiência. A experiência negra torna-se um locus analítico para compreender quem é protegido, quem é descartável e como operam as relações de dominação em diferentes contextos sociais e históricos (Mbembe, 2018, p.23).

Mbembe enfatiza que o negro, enquanto categoria social, é constituído historicamente. Produzir o negro significa gerar um “vínculo social de sujeição”, um corpo totalmente exposto ao poder de outro, de onde se extrai o máximo rendimento possível. Ou seja, a construção do negro não é natural, mas uma criação ideológica que organiza relações de dominação e exploração econômica e social, advinda de mecanismos como o colonialismo. De acordo com Oyèwùmí:

O processo colonial foi diferenciado por sexo, na medida em que os colonizadores eram machos e usaram a identidade de gênero para determinar a política. Pelo exposto, fica explícito que qualquer discussão sobre hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base das distinções, deve levar em conta seu forte componente de gênero. As duas categorias racialmente distintas e hierárquicas do colonizador e do nativo devem ser expandidas para quatro, incorporando o fator de gênero. No entanto, as categorias de raça e gênero emanam obviamente da preocupação na cultura ocidental com os aspectos visuais e, portanto, físicos da realidade humana. Ambas as categorias são uma consequência da bio-lógica da cultura ocidental. Assim, na situação colonial, havia uma hierarquia de quatro, e não duas, categorias. Começando no topo, eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas). As mulheres nativas ocupavam a categoria residual e não especificada do Outro. [...] As fêmeas africanas foram colonizadas pelos europeus como africanas e como mulheres africanas. Elas foram dominadas, exploradas e inferiorizadas como africanas juntamente com homens africanos e, então, inferiorizadas e marginalizadas como mulheres africanas (OYÈWÙMÍ, 2021, p.186 -187).

Essa análise da raça abre caminho para discutir o gênero, já que, de maneira semelhante, as categorias de gênero são socialmente produzidas e atravessadas por relações de poder. Tal como o negro é historicamente constituído para ocupar posições de subordinação ou

vulnerabilidade, os corpos femininos e outros corpos marginalizados também são regulados e hierarquizados segundo normas sociais e econômicas que definem seus direitos, capacidades e visibilidade (Mbembe, 2018, pp. 41,42);

Assim, mobilizar uma identidade coletiva para reivindicar direitos e reconhecimento, pode ser essencial e emancipatório quando grupos historicamente marginalizados utilizam categorias como raça, gênero ou sexualidade para exigir acesso a direitos políticos, sociais e econômicos (Haider, 2019, p.19), e, nesse sentido, a identidade funciona como instrumento de visibilidade e proteção, permitindo que demandas específicas sejam ouvidas dentro de sociedades marcadas por desigualdades estruturais. No entanto, tratando-se do identitarismo, aborda-se outro conceito, e se pode perceber efeitos opostos: quando a própria lógica da identidade é moldada a partir de um ponto de vista dominante, geralmente branco, eurocêntrico e heteropatriarcal, o “outro” só existe como categoria que deve se definir em relação a esse “eu” normativo (Mbembe, 2018; Haider, 2019). Nesse contexto, a identidade deixa de ser emancipatória e se torna reprodutora de hierarquias, porque o grupo subordinado acaba funcionando dentro de um paradigma imposto pelo dominador, assumindo identidades pré-definidas para ser reconhecido.

Vale ressaltar que Mbembe (2018, p. 305) não deslegitima as lutas negras, pelo contrário, afirma que toda luta contra o racismo é válida enquanto houver racismo no mundo. Mas Mbembe insiste que essas lutas não devem ter como horizonte a separação ou o fechamento em identidades rígidas; ao contrário, devem apontar para um mundo comum, em que todos pertençam igualmente à humanidade. Para ele, o antirracismo só faz sentido se for um caminho em direção a uma humanidade compartilhada, não a um isolamento entre grupos. Esse alerta pode ser estendido também às lutas feministas, que, embora absolutamente necessárias diante da persistência e a exploração da mulher por meio do do patriarcado, correm o risco de se encerrar em categorias identitárias rígidas. Assim como no caso das lutas raciais, a força do feminismo não deve residir em criar fronteiras impermeáveis entre homens e mulheres, mas em abrir espaço para novas formas de convivência, em que as diferenças de gênero sejam reconhecidas sem se tornarem prisões normativas: assim como é o matriarcado na sociedade originária africana, que se define não como a simples inversão da dominação masculina, mas como modelo simbólico e social de equilíbrio, como um “dualismo harmonioso”, onde seres humanos com características diferentes são vistos como complementares, cada um contribuindo com suas próprias potencialidades (Diop, 2014, p. 53). Desta forma, a análise de Oyèwùmí evidencia:

Mães e prole feminina são tão centrais na determinação da identidade e características dessas instituições quanto os pais e prole masculina. A linhagem patrilinear não é tanto a casa do pai, mas sim o quanto a casa do pai é flexionada pela identidade da mãe. [...] Em um mundo dominado pelo Ocidente, no qual o gênero é invocado como uma categoria fundamental e universal, há uma preocupação em estabelecer o gênero. Deve-se entender, no entanto, que, no passado iorubá, as categorias de gênero não faziam parte do quadro de referência; portanto, o gênero não pode ser usado como linha divisória na reconstrução do passado. No período contemporâneo, as invocações de gênero devem levar em consideração a história da generificação, sendo as próprias pessoas que pesquisaram parte desse processo, que está em andamento (Oyèwùmí, 2021, p.166).

O desafio, portanto, é articular a luta contra as desigualdades sem que ela se converta em um essencialismo que reproduza exclusões, mas sim como parte de um projeto mais amplo de humanidade compartilhada. Por sua vez, a afirmação da possibilidade e da validade de cosmovisões diferentes exige deslocar o olhar: em vez de tratar a identidade como instrumento de normatização, deve-se entendê-la como um lugar de experiência e reflexão crítica, marcado por sua fluidez, multiplicidade e historicidade (Butler, 2018, p. 80). A solução, portanto, não é excluir ou negar identidades dissidentes, mas reconhecê-las em seus próprios termos, permitindo que diferentes formas de existência, de percepção do mundo e de organização social coexistam com dignidade sem depender da validação do ponto de vista dominante – nem da subordinação e exploração por este.

Neste ponto da discussão, inserir a discussão sobre interseccionalidade neste item é fundamental, já que este conceito funciona como um elo teórico-metodológico dos elementos de identidade, política identitária, raça, gênero e poder apresentados. Dessa forma, essas categorias podem ser analisadas como processos interdependentes. É nesse sentido a perspectiva de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge deve ser apresentada. Estas autoras procuram demonstrar como a interseccionalidade opera tanto como ferramenta teórica quanto como prática política voltada à justiça social, articulando as dimensões de diferenciação social para revelar desigualdades estruturais historicamente invisibilizadas. Nesse sentido, interseccionalidade é um paradigma teórico e político que busca compreender como diferentes sistemas de poder e formas de desigualdade (como racismo, sexismo, classismo, heteronormatividade, colonialidade e nacionalismo) operam de maneira simultânea, articulada e mutuamente constitutiva na organização da vida social.

Dessa maneira, para as autoras, não se trata apenas de somar categorias identitárias, mas de analisar como essas categorias são produzidas em conjunto e estruturam posições sociais específicas, de modo que experiências de opressão e privilégio nunca são unidimensionais. Nesse sentido, a interseccionalidade funciona, em primeiro lugar, como uma ferramenta de investigação crítica, permitindo examinar fenômenos sociais em diferentes níveis (local,

nacional e global) e revelar as relações de poder que atravessam tais contextos. Assim, a interseccionalidade propõe uma reconfiguração do pensamento social: em vez de categorias fixas e universais, ela enfatiza processos históricos, contextuais e relacionais, mostrando que identidades e desigualdades são construídas em interações complexas e que a superação dessas desigualdades exige abordagens igualmente complexas, capazes de enfrentar as múltiplas dimensões do poder (Collins; Bilge; 2016, p.40).

É através dessa proposta que as as autoras analisam o caso brasileiro para evidenciar como o mito da democracia racial (sustentado pela negação oficial da existência de “raças” e pela recusa em reconhecer categorias raciais nas estatísticas) produziu um apagamento político das mulheres negras, retirando delas a possibilidade de nomear e reivindicar as desigualdades que vivenciam.

Mais de mil mulheres negras e pessoas aliadas participaram da sétima edição do Festival Latinidades, evento anual de afro-latinas e afro-caribenhas realizado em Brasília. [...] O Latinidades não é um festival comum. Várias décadas de ativismo de mulheres negras no Brasil criaram o espaço político, social e artístico para esse evento dedicado às questões e necessidades das mulheres negras no Brasil especificamente, mas também das afro-latinas e afro-caribenhas de forma geral. [...] A política nacional brasileira sobre raça e democracia combatia esse ativismo. O Brasil alegou oficialmente não ter “raças”, posição que se baseava no modo como o governo abordava as estatísticas raciais. Sem categorias raciais, o Brasil oficialmente não tinha “raças” nem negros como grupo “racial” socialmente reconhecido. Ironicamente, o mito da identidade nacional brasileira apagou a raça para construir uma filosofia de democracia racial em que ser brasileiro substituiu outras identidades, como as de raça. Em essência, ao apagar a categoria política de raça, o discurso nacional da democracia racial eliminou a linguagem que poderia descrever as desigualdades raciais que afetavam a vida das pessoas negras brasileiras (Collins; Bilge; 2016, p.40).

O surgimento de espaços de existência, como o Festival Latinidades, é interpretado como resultado de décadas de ativismo que desafiam um apagamento e reconstruem uma identidade política negra feminina, evidenciando que a nação brasileira se construiu também a partir da negação dessas mulheres como sujeitos coletivos. Collins e Bilge também aprofundam a relação entre interseccionalidade e justiça social, argumentando que a crença na meritocracia e na igualdade formal das democracias contemporâneas mascara desigualdades estruturais que permanecem operando por meio de regras aparentemente neutras, mas que produzem resultados injustos; nesse sentido, a interseccionalidade é proposta como instrumento crítico para revelar essas contradições, mostrando que igualdade formal não equivale a justiça substantiva.

Muitas pessoas acreditam que os ideais sociais, como a crença na meritocracia, na justiça e na realidade da democracia, já foram alcançados. Para elas, não há crise global de desigualdade social, porque a desigualdade econômica é o resultado de uma competição justa e de instituições democráticas em pleno funcionamento. A

desigualdade social pode existir mesmo não sendo socialmente injusta. [...] A justiça social é ilusória em sociedades desiguais, nas quais as regras podem parecer justas, mas são aplicadas de maneira diferenciada por meio de práticas discriminatórias, como é o caso da democracia racial no Brasil. A justiça social também é ilusória onde aparentemente as regras são aplicadas de maneira igual a todos, mas ainda assim produzem resultados desiguais e injustos: nas social democracias e nos Estados-nação neoliberais, todos podem ter o “direito” de votar, mas nem todos têm igual acesso para fazê-lo, e os votos têm pesos diferentes. (Collins; Bilge; 2016, p.48).

Ressalta-se que o diálogo entre a presente análise e a proposta teórica de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge não se estabelece como mera aproximação temática, mas como convergência estrutural de pressupostos. Ao longo deste capítulo, parto da compreensão de que identidade não constitui uma essência fixa, mas uma construção histórica, relacional e atravessada por relações de poder (perspectiva que se desdobra a partir das contribuições de Stuart Hall, Judith Butler, Achille Mbembe, Asad Haider e Oyèrónké Oyěwùmí). Nesse quadro, a interseccionalidade não surge como um acréscimo externo, mas como o instrumento analítico que permite dar consequência metodológica a essa compreensão, evidenciando que categorias como raça, gênero, classe e sexualidade são produzidas de forma co-constitutiva e operam simultaneamente na organização das desigualdades sociais.

Assim, ao mobilizar a interseccionalidade como eixo de análise, assumo que tais categorias não podem ser tratadas como dimensões isoladas da experiência social, mas como processos interdependentes que estruturam posições sociais específicas. Essa perspectiva permite aprofundar a crítica já delineada neste trabalho ao universalismo estruturalista, sobretudo à ideia de categorias universais e atemporais que naturalizam hierarquias sociais. Essa crítica converge com a perspectiva interseccional ao rejeitar a universalização de categorias ocidentais e ao demonstrar que as relações de poder se constituem de forma situada e múltipla.

Do mesmo modo, a discussão desenvolvida neste capítulo acerca da política identitária encontra na interseccionalidade um critério de aprofundamento crítico. Se, por um lado, a mobilização de identidades coletivas pode constituir ferramenta indispensável de visibilidade, reconhecimento e reivindicação de direitos, por outro, ela corre o risco de se cristalizar em formas normativas e excludentes quando ignora as diferenças internas aos próprios grupos. A abordagem interseccional permite evidenciar que não existe uma experiência homogênea de “mulher”, “negro” ou “trabalhador”, mas múltiplas experiências atravessadas por desigualdades internas, de modo que políticas que não considerem tais intersecções tendem a reproduzir hierarquias e silenciar sujeitos mais vulnerabilizados.

Além disso, a análise de Mbembe acerca da raça como construção histórica produtora

de sujeição encontra ressonância na leitura interseccional proposta por Collins e Bilge, sobretudo no que diz respeito ao contexto brasileiro, no qual a negação formal da raça (por meio do mito da democracia racial) não elimina o racismo, mas o oculta e dificulta seu enfrentamento). A interseccionalidade, nesse sentido, oferece uma linguagem capaz de tornar visíveis essas articulações entre raça, gênero e classe que estruturam desigualdades concretas, como no caso das mulheres negras, cuja experiência social não pode ser reduzida a nenhuma dessas dimensões isoladamente (Collins; Bilge; 2016, p.58).

Dessa forma, sustento que a incorporação da interseccionalidade como eixo teórico deste capítulo fortalece a coerência interna da análise, ao permitir integrar as diferentes contribuições mobilizadas em um quadro analítico comum. Mais do que uma categoria descritiva, a interseccionalidade é aqui compreendida como uma ferramenta crítica e normativa, comprometida com a justiça social, que possibilita não apenas descrever desigualdades, mas também orientar a construção de respostas políticas capazes de enfrentá-las de maneira integrada.

Nesse sentido, a adoção dessa perspectiva também dialoga com o horizonte normativo delineado. A interseccionalidade permite sustentar que a superação das desigualdades não se dá pela negação das identidades, mas pela compreensão de como estas são historicamente produzidas em relações de poder e pela elaboração de práticas políticas que enfrentem essas múltiplas dimensões de forma articulada. Assim, longe de reforçar essencialismos, a interseccionalidade oferece o arcabouço conceitual que permite pensar identidades como campos de disputa, como instrumentos de resistência e, simultaneamente, como pontos de partida para a construção de formas mais amplas e inclusivas de pertencimento coletivo.

Portanto, refletir sobre a política identitária (e, conseqüentemente, sobre interseccionalidades) também implica compreender a complexidade e a ambivalência da própria noção de identidade. Por um lado, ela representa um poderoso recurso de resistência e luta por reconhecimento. Por outro, abre espaço para disputas que podem reforçar essencialismos ou ser instrumentalizadas em agendas excludentes. A identidade, nesse sentido, deixa de ser apenas um conceito descritivo e passa a ser um terreno de disputa política, no qual se travam as chamadas “guerras culturais” contemporâneas, revelando o quanto o pertencimento coletivo e a construção de diferenças continuam a ser centrais para a vida social e para os conflitos do presente.

Ao encerrar esta reflexão sobre a política identitária e a interseccionalidade, entendo que o grande perigo do "identitarismo" não é a fragmentação da sociedade, mas a cristalização de categorias que, ao tentarem nos proteger, acabam por nos encarcerar em novos binarismos.

Defendo que a interseccionalidade não é um "acessório" da luta por direitos, mas a sua condição de existência. Como alguém que compreende a realidade através de um espectro e da posição de estrangeira no próprio meio, percebo que a libertação só será real quando o "nós" do feminismo ou do antirracismo for capaz de acolher a dor daquela que habita a intersecção mais profunda da exclusão. Se o dote iorubá nos ensinou que o parentesco pode ser um contrato de vida e não de posse, a interseccionalidade nos ensina que a solidariedade deve ser um contrato de reconhecimento e não de assimilação.

Essa compreensão de que somos sujeitos múltiplos, atravessados por sistemas de poder que moldam nossa própria carne, nos conduz agora ao Capítulo 4. Nele, dialogarei com Paul B. Preciado para investigar como essas ficções políticas de gênero e raça são administradas tecnologicamente em nossos corpos e como a transição (seja ela de gênero, de pensamento ou de paradigma) é o horizonte da nossa emancipação.

#### **4. ENTENDER O GÊNERO NA ATUALIDADE: DIÁLOGOS A PARTIR DE PAUL B. PRECIADO**

Compreender o gênero na atualidade implica enfrentar um campo de tensões entre o biológico e o social, o natural e o construído, o anatômico e o simbólico. Ainda que o discurso contemporâneo sobre gênero tenha se afastado de interpretações estritamente biológicas, é inegável que as diferenças anatômicas, sexuais e hormonais entre machos e fêmeas da espécie humana continuam sendo mobilizadas (tanto pela ciência quanto pela cultura) para sustentar determinadas noções de masculinidade e feminilidade. A proposta deste capítulo consiste em problematizar a incidência dos discursos biológicos na fundamentação das identidades de gênero. Busca-se compreender como a distinção entre 'sexo' e 'gênero' deixa de ser uma clivagem meramente técnica para se tornar um dispositivo de poder e um terreno de embates políticos.

Para tanto, propõe-se um olhar que retoma a própria medicina moderna e suas formas de interpretar e classificar os corpos, analisando como certos saberes e práticas (como a psicanálise, por exemplo) emergem historicamente com o propósito de explicar ou corrigir o chamado “desvio do gênero”. Ao investigar por que determinados comportamentos ou identidades passaram a ser tratados como patológicos ou desviantes, busca-se compreender não apenas o funcionamento desses discursos científicos, mas também as implicações sociais e morais que deles derivam.

A reflexão se ancora na perspectiva de que o biológico, embora não seja a totalidade da experiência humana, constitui uma dimensão significativa para a compreensão dos fenômenos sociais.<sup>97</sup> Entende-se que as relações entre corpo, comportamento e cultura não são estáticas, mas sim atravessadas por mecanismos simbólicos e históricos que condicionam tanto a percepção da diferença sexual quanto a definição do que é considerado “normal” ou “desviante”. Ainda que, como visto nos capítulos anteriores, a sociedade ocidental se paute em uma lógica que utiliza a biologia como justificativa para hierarquias e desigualdades de gênero, trata-se, como aponta Oyěwùmí (2021, p. 16), de uma falsa lógica, uma distorção imposta por estruturas coloniais de pensamento que transformaram diferenças corporais em fundamentos de dominação. Essa operação reduz a complexidade da existência humana a um binarismo rígido (homem e mulher), naturalizando papéis sociais e morais a partir de uma leitura limitada da biologia.

Mesmo assim, é necessário compreender o que é essa biologia e de que modo ela foi apropriada culturalmente, para refazer o pensamento que ainda sustenta tais hierarquias.

---

<sup>97</sup>Josué de Castro afirma, na introdução de *Biologia Social* (1959): “O biológico se não é tudo, é muita coisa e a sua contribuição quando indagada com critério pode esclarecer inúmeros aspectos dos fenômenos sociais” (Castro, 1959, p. 7). É em base a essa reflexão que este capítulo trata de analisar, também, a questão biológica com maior profundidade.

Enquanto nas comunidades iorubá, conforme nos mostra Oyèwùmí, antes da colonização não havia uma expressão de gênero hierarquizada, no Ocidente a experiência de gênero foi moldada a partir de uma dicotomia sexual que justifica papéis sociais por via biológica. Entender essa diferença é fundamental para revelar a natureza da ligação entre corpo e papel social.

Nessa direção, a teoria de Judith Butler (1988, p. 527–528) oferece uma chave interpretativa essencial ao compreender o gênero como performatividade. Para Butler, conforme já abordado, o gênero não é uma essência nem um reflexo da biologia, mas uma repetição de atos e discursos que produzem a aparência de estabilidade. Essa performatividade, conforme define a autora, ainda que socialmente construída e não pautada em um gene, em um DNA ou em uma determinação biológica, é válida e constitutiva tanto para pessoas cisgênero quanto para pessoas transgênero: ela existe e, a partir de sua existência, tem efeitos no mundo e nas relações. O reconhecimento dessa validade, no entanto, impõe uma questão ética e política: se o gênero é uma atuação socialmente reconhecida, o que fazer, então, para que essa atuação não reproduza opressões, mas abra espaço para a pluralidade das existências e para a liberdade dos corpos?

Josué de Castro, ao afirmar que “cada cultura é um mundo fechado ao entendimento das outras culturas” (Castro, 1959, p. 9), propõe uma crítica à pretensão universalista do pensamento ocidental. Para ele, os significados culturais não podem ser plenamente compreendidos a partir de fora, pois cada cultura possui uma lógica interna própria, que dá sentido às suas práticas, valores e símbolos. O que o Ocidente faz, segundo Castro, é uma tradução imperfeita dessas realidades: uma tentativa de compreensão que, inevitavelmente, carrega uma “traição” (Castro, 1959, pp. 11, 12). Essa traição é o risco constante da tradução cultural. Ou seja: traduzir não é apenas decodificar palavras, mas reinterpretar um mundo simbólico a partir de outro horizonte. Quando Castro diz que “só podemos traduzi-la”, ele denuncia justamente o gesto colonial e eurocêntrico de transformar o diferente em familiar, de enquadrar o outro dentro das categorias ocidentais de entendimento. Assim, explica que o “tabu” (que para os povos polinésios possuía uma dimensão espiritual, social e ecológica específica) torna-se, na leitura ocidental, um simples interdito moral ou irracional, perdendo o sentido profundo que tinha em sua origem.

Essa reflexão de Castro pode ser associada diretamente com a discussão sobre o gênero. Se o gênero, conforme Butler (1988), é uma performatividade, isto é, uma construção simbólica que ganha força na repetição dos atos sociais, então ele também é, de certo modo, uma tradução cultural. O que entendemos por “homem” e “mulher”, “masculino” e “feminino”, é uma tradução específica da experiência humana dentro da matriz cultural ocidental moderna.

Seguindo o raciocínio de Josué de Castro, ao afirmar que “nunca podemos entender inteiramente o que os polinésios queriam exprimir pela palavra ‘tabu’, isto é, entender como eles entendiam” (Castro, 1959, pp. 11, 12), reconhece-se que todo esforço de tradução cultural implica uma perda, uma “traição” (como ele mesmo nomeia) em relação ao significado original. O Ocidente, ao tentar compreender o “tabu” com suas próprias categorias morais e científicas, transforma um conceito simbólico e espiritual em mera interdição ou superstição. Essa operação de tradução não apenas altera o sentido do termo, mas revela também a tendência ocidental de converter experiências coletivas e afetivas em sistemas racionais de controle. Dessa forma, assim como o Ocidente traduziu “tabu” segundo seus próprios códigos, também traduziu o corpo e a diferença sexual segundo uma lógica binária, hierárquica e biologizante.

O que Josué de Castro nos ajuda a perceber, nesse contexto, é que não existe uma leitura neutra do biológico ou do social. Toda interpretação está atravessada por uma cultura e por um sistema simbólico. O gênero, portanto, pode ser percebido como não apenas uma “ficção” performada (como sugere Butler), mas como uma ficção culturalmente situada, que só pode ser compreendida dentro do contexto que a produz. Quando tentamos entender as formas de gênero de outras sociedades, como as descritas por Oyèwùmí (2021) entre os iorubás, precisa-se cautela para evitar o risco apontado por Castro: o de “traduzir” mal, o de projetar sobre o outro a cosmovisão ocidental. Por outro lado, aproximar-se de outras cosmovisões e cosmopercepções, permite perceber que, por exemplo, tanto o “tabu” quanto o “gênero”, são expressões simbólicas que não podem ser explicadas por uma racionalidade universal. Dessa forma, entende-se que a tradução do gênero em outras culturas exige reconhecer as fronteiras e as falhas de nosso próprio olhar.

Neste capítulo, apesar de não pretender adentrar mais profundamente na teoria do autor, propõe-se algo semelhante ao gesto de Castro: compreender biologicamente e fisiologicamente (ou, de modo mais amplo, estruturalmente) como se forma o conceito de gênero e a necessidade de performatividade. Assim como o autor buscou explicar o complexo mecanismo de formação das interdições tabus por meio da fisiologia dos reflexos condicionados, procura-se aqui compreender quais mecanismos psicológicos, sociais e culturais sustentam a repetição performática do gênero.

Quando Josué de Castro afirma que “fisiologicamente podemos definir os tabus como produtos de reflexos condicionados, nos quais a coisa, pessoa ou palavra, isto é, o objeto tabu desempenha o papel de estímulo condicionado [...] provocador de um reflexo de medo” (Castro, 1959, p. 20), ele sugere que o tabu nasce da associação emocional entre um gesto e uma sensação de ameaça. O gesto em si (como comer um alimento, ou realizar um ato) é neutro,

mas passa a ser evitado quando vinculado repetidamente a uma experiência negativa. A emoção se sobrepõe à razão e, com o tempo, o medo se cristaliza em norma.

De modo análogo, poderíamos pensar o gênero como um tipo de reflexo condicionado social. Desde cedo, corpos são expostos a estímulos simbólicos (aprovação, punição, reconhecimento, vergonha) que associam determinados comportamentos à ideia de masculino ou feminino. Assim como o alimento se torna tabu pelo medo que desperta, determinados gestos, posturas ou expressões se tornam “impróprios” para certos corpos. O gênero, portanto, adquire forma e estabilidade pela repetição desses condicionamentos, não por uma lógica biológica, mas por um aprendizado social e afetivo que naturaliza as hierarquias.

Se, conforme Butler (1988), o gênero é uma performatividade (uma ficção reiterada que produz a aparência de essência), podemos ler essa performatividade à luz de Castro como um comportamento condicionado, perpetuado pela força das sanções sociais. O corpo aprende a agir “como homem” ou “como mulher” não por instinto, mas por reflexo: uma resposta moldada por séculos de reforço cultural e medo da exclusão.

Com isso, compreender o gênero “na atualidade” exige ir além da sua superfície discursiva para investigar a sua biologia (ou fisiologia) social: a forma como as emoções coletivas, os medos e os desejos operam como reflexos condicionados que sustentam as normas de gênero. Assim como Castro buscou entender a fisiologia do tabu para desvendar suas raízes na experiência humana, aqui se busca compreender a performatividade de gênero, para revelar a verdadeira natureza de sua estrutura. Este capítulo se propõe a examinar as fronteiras e os cruzamentos entre biologia, cultura e subjetividade, buscando compreender como, entre o corpo e o discurso, o gênero se constitui como campo de disputa e de possibilidade.

Entendo que o gênero, para além de ser uma “ficção política”, funciona no Ocidente como um reflexo condicionado de massa. Se a biologia “não é tudo, mas é muita coisa”, precisamos entender como ela está sendo editada por tecnologias de poder. Essa necessidade de decifrar a gestão política da carne nos conduz diretamente ao pensamento de Paul B. Preciado. A partir de agora, investigaremos como ele desafia os paradigmas da diferença sexual.

#### 4.1 A DIFERENÇA SEXUAL EM PAUL B. PRECIADO E A CRÍTICA DOS PARADIGMAS

A constituição ocidental do gênero está profundamente vinculada a uma história de sujeição e exploração do corpo feminino, cuja origem remonta à Antiguidade clássica e se estende pelas formações dos séculos seguintes. Desde então, o pensamento ocidental construiu

a diferença sexual como um princípio de organização social, simbólica e política, em que o masculino se afirmou como medida universal de racionalidade e humanidade. Essa hierarquia, longe de ser um simples dado cultural, tornou-se o fundamento sobre o qual se ergueram as instituições do poder e do saber no Ocidente.

Com o avanço da modernidade, essa lógica encontrou continuidade e amplificação na expansão imperialista europeia. O discurso civilizatório, apresentado como missão de progresso e universalização da razão, opera como máscara de um processo essencialmente violento e mercantilizador. Como observa Alfredo R. S. Lopes (2017), o declínio da crença no “dever civilizador” do homem branco revelou que a empresa imperialista estava intimamente ligada à racionalidade destrutiva do capitalismo, que convertia territórios, corpos e culturas em recursos exploráveis.

Nesse contexto, consolida-se a história. O corpo feminino da mulher branca permanece subjugado aos olhos do ocidente por sua suposta diferença, enquanto o corpo das mulheres colonizadas se torna objeto de uma dupla dominação: enquanto símbolo da alteridade a ser controlada, mas também enquanto território sobre o qual se exercia o poder econômico e político. Dessa forma, o ocidente pinta o cenário do ideal da subordinação de gênero. De um lado, as mulheres brancas viviam submetidas ao controle masculino, enclausuradas no espaço doméstico e subordinadas à autoridade do pai e, posteriormente, do marido. Inseridas em uma cultura profundamente misógina, deveriam ser educadas para a obediência e o recato, e o menor indício de transgressão (ou mesmo a simples suspeita de desvio) podia resultar em punições severas, inclusive na morte. De outro lado, as mulheres indígenas, negras e, sobretudo, as mestiças, eram lançadas ao polo oposto dessa construção: vistas como corpos disponíveis, associadas à sexualidade desregrada e à permissividade moral. Enquanto as primeiras encarnavam o ideal da pureza e da honra, as segundas eram reduzidas a objetos de desejo e exploração, transformadas em símbolos do “desregramento” que, segundo a moral metropolitana, marcava os domínios portugueses na América (Dias, M. O. L. da S., 1994, p.376).

Como destacam Alves e Becker (2018, p. 126), a revisão historiográfica das últimas décadas revelou a atuação concreta das mulheres na economia e na vida pública colonial, desafiando os estereótipos tradicionais de submissão e reclusão. A partir da década de 1980, descobriu-se uma realidade mais complexa: mulheres atuando na administração de propriedades, na condução de engenhos, no comércio, em tabernas e outros negócios urbanos. Além disso, mesmo durante o período colonial, havia um número expressivo de lares chefiados por mulheres, o que desmonta a ideia de uma passividade feminina absoluta naquele momento

da história.

Ressalta-se: reconhecer essa complexidade não significa negar o caráter patriarcal e misógino da sociedade colonial, mas compreender que, mesmo dentro das estruturas de dominação, as mulheres encontraram brechas e estratégias de agência. Ainda assim, esses esforços sofreram contínuo apagamento histórico, já que a dominação europeia sobre África, Ásia e América Latina necessitava da mentalidade de exploração para naturalizar a subordinação de determinados povos e corpos. Essa naturalização se sustentava em ideologias racializadas e sexualizadas que projetavam a diferença (seja ela de raça, cultura ou gênero) como sinal de inferioridade e de incapacidade. Edward Said (1995, p. 40) evidencia o caráter ideológico desse processo ao afirmar que “o imperialismo não é um ato de simples acumulação e aquisição. Ele é sustentado e talvez impelido por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação”.

Assim, antes de emergir como categoria teórica nas discussões contemporâneas, a diferença sexual já operava como instrumento de poder e como eixo estruturante das hierarquias sociais ocidentais, e quando surge enquanto história, sofre a tentativa de apagamento de comportamentos considerados subversivos. Compreender essa trajetória é fundamental, e para a situar é necessária a análise das teorias psicanalíticas que, a partir do século XX, procuraram pensar a diferença sexual como estrutura biológica, simbólica e discursiva que organiza o sujeito e o desejo no interior dessa mesma tradição ocidental. A análise crítica da psicanálise se faz necessária, nesse sentido, para compreender como as teorias da diferença sexual no Ocidente foram moldadas por uma epistemologia que, ao mesmo tempo em que pretende desvendar o inconsciente, reproduz o inconsciente político do patriarcado e da colonialidade.

Ao se entender que a constituição do gênero no Ocidente esteve desde o início atravessada por relações de poder e dominação, torna-se inevitável reconhecer que a própria psicanálise não escapou de reproduzir tais estruturas. Forjada no contexto europeu do final do século XIX, a psicanálise surge como discurso científico sobre o sujeito, mas esse sujeito é, desde o princípio, masculino, branco e burguês. O “universal” freudiano é o homem europeu moderno, e a mulher, quando aparece, o faz como alteridade, como falta ou como mistério a ser decifrado. Assim, o inconsciente freudiano se torna também um espaço de inscrição da diferença sexual nos moldes do patriarcado, onde a docilidade e a submissão femininas são naturalizadas como expressões de uma essência psíquica, e não como produtos históricos de uma longa tradição de controle e silenciamento (Preciado, 2022, pp.14,15).

Nesse sentido, a psicanálise não apenas reflete, mas participa ativamente da consolidação de uma racionalidade que busca apagar as experiências femininas de subversão e

agência, reinscrevendo-as em categorias simbólicas que reafirmam o poder masculino. Paul B. Preciado (2019) chama atenção para essa continuidade ao ironizar a persistência de um olhar condescendente e naturalizado sobre as mulheres dentro da própria instituição psicanalítica:

“As senhoras e os senhores organizaram um encontro para falar das ‘mulheres na psicanálise’ em 2019 como se estivéssemos ainda em 1917, como se esse tipo particular de animal que chamam de ‘mulheres’, de forma condescendente e naturalizada, ainda não tivesse adquirido pleno reconhecimento como sujeito político, como se as mulheres fossem apêndices ou notas de rodapé, criaturas estranhas e exóticas sobre as quais é imperativo refletir de tempos em tempos, em colóquios ou mesas-redondas. Seria preciso antes organizar um encontro sobre ‘homens brancos heterossexuais e burgueses na psicanálise’, porque a maior parte dos textos e práticas psicanalíticas giram em torno do poder discursivo e político desse tipo de animal: um animal necropolítico que vocês tendem a confundir com o ‘humano universal’ [...]” (Preciado, 2022, p.14).

A crítica de Preciado evidencia o quanto a psicanálise, enquanto discurso sobre o desejo, o corpo e a diferença sexual, está enraizada nas mesmas estruturas de poder que sustentaram a colonização e o patriarcado. O sujeito que fala, interpreta e teoriza o desejo continua sendo o sujeito da modernidade colonial: o homem branco heterossexual, aquele que ocupa o centro da enunciação e define o que é humano, normal ou desejável. Assim, o discurso psicanalítico, ao universalizar esse ponto de vista, contribuiu para mascarar as dimensões políticas da diferença sexual, convertendo em natureza aquilo que é, em sua origem, construção histórica e ideológica.

Sua narrativa emerge como testemunho de um corpo submetido desde o nascimento a um regime de gênero rigidamente normativo. Nascido sob o signo do feminino em uma Espanha ainda marcada pela moral católica e pelo autoritarismo franquista, seu corpo foi imediatamente inscrito em um sistema de expectativas e proibições que delimitavam o que uma menina poderia ou não fazer. A designação do gênero não era apenas um dado biológico, mas um dispositivo de controle social: ao ser declarado “feminino”, aquele corpo passava a carregar o destino simbólico da docilidade, da reprodução e do silêncio (Preciado, 2022, p.19).

Desde cedo, relata o autor, sua infância foi cercada por narrativas de medo (histórias de violência sexual, de mulheres punidas por desafiar as normas, de amores entre mulheres condenados à clandestinidade). Essas histórias não apenas informavam sobre o mundo, mas o produziam, reiterando a norma heterossexual e a hierarquia de gênero como se fossem inevitáveis (Preciado, 2022, p.20). A menina, nesse contexto, aprende a amar seus próprios opressores, a desejar segundo o desejo do outro o que, na leitura psicanalítica tradicional, seria interpretado como a internalização do pai simbólico<sup>98</sup>, mas que, sob o olhar crítico de Preciado,

---

<sup>98</sup>O conceito de pai simbólico, desenvolvido por Jacques Lacan a partir da releitura da teoria freudiana, designa uma função estruturante do sujeito na linguagem. No Seminário sobre as Formações do Inconsciente (1957-1958),

revela-se antes como um processo de domesticação política do corpo e do desejo (Silva, M. M. 2018, pp. 123, 124).

A interrogação que atravessa sua experiência “O que havia no meu corpo de criança que permitia predizer toda a minha vida?” (Preciado, 2022, p.18) toca o núcleo da crítica contemporânea à psicanálise: a denúncia de que, ao naturalizar o destino sexual e afetivo a partir da anatomia, a teoria psicanalítica reproduziu o determinismo de gênero que o patriarcado sempre impôs às mulheres. Freud interpretou a feminilidade como uma falta, uma ausência de falo<sup>99</sup>, e Lacan a traduziu como “não-toda”<sup>100</sup>, situando a mulher num lugar estruturalmente fora da linguagem, um “Outro” em relação ao sujeito universal masculino. Assim, o corpo feminino foi inscrito na ordem simbólica como signo de castração, de silêncio e de limite (Magalhães, M. P. de, 2022, pp. 19, 20).

Contra essa lógica, Preciado afirma:

Mas resisti a essa domesticação, sobrevivi a esse processo sistemático de aniquilação da minha potência vital que se organizou em torno de mim durante toda a minha infância e adolescência. Não devo essa força que me permitiu sobreviver nem à psicanálise nem à psicologia, mas, pelo contrário, aos livros feministas, punks, antirracistas e lésbicos (Preciado, 2022, p.19).

---

Lacan propõe o Nome-do-Pai como o significante que introduz a lei e o limite, substituindo o Desejo da Mãe e instaurando a diferença simbólica que permite ao sujeito entrar na ordem da linguagem e do desejo. Essa operação, chamada de metáfora paterna, não se refere ao pai empírico, mas a uma instância simbólica que organiza o campo do significante e circunscreve a falta, isto é, aquilo que torna possível desejar. O pai simbólico, portanto, é o mediador entre o sujeito e o desejo do Outro, e sua função é fazer existir a lei como condição da significação (Silva, M. M. 2018, p.125). Contudo, pensadores contemporâneos, como Paul B. Preciado, problematizam o caráter universal e aparentemente neutro dessa função. Segundo ele, o sujeito que a psicanálise toma como modelo é historicamente situado: trata-se do homem branco, burguês e heterossexual da modernidade ocidental. A “lei do pai”, nesse contexto, não seria apenas uma estrutura simbólica, mas também uma estrutura política, fundada sobre o poder masculino e colonial que define o humano e o desejável a partir de sua própria posição de privilégio. Quando Preciado ironiza o “animal necropolítico” que a psicanálise confunde com o “humano universal”, denuncia justamente essa naturalização da função paterna como princípio organizador da subjetividade, mostrando que o Nome-do-Pai também é um nome do poder que apaga outras formas de vida, desejo e enunciação que escapam à norma heteropatriarcal.

<sup>99</sup>Na teoria freudiana, a feminilidade foi concebida em torno da noção de “falta” (*Mangel*), isto é, da ausência do falo, entendido não como o membro “pênis” mas a partir de um significado simbólico, ou seja, o significante privilegiado da diferença sexual. Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e em *A organização genital infantil* (1923), Freud interpreta a diferença anatômica entre os sexos como fundamento simbólico da subjetividade: a menina, ao perceber a ausência do pênis, reconhecera-se como castrada e desenvolveria sentimentos de inveja e de inferioridade, enquanto o menino se confrontaria com o medo da castração. Essa leitura inscreve a feminilidade em um registro de negatividade. Ser mulher seria, para o inconsciente freudiano, “não ter” o falo, ocupando assim o lugar do Outro em relação à norma fálica. Como observa Butler (2015), tal concepção reduz a mulher à posição de espelho da masculinidade e reforça a lógica patriarcal que associa o masculino ao ser e o feminino ao faltar.

<sup>100</sup>Lacan retoma essa discussão ao afirmar, no *Seminário 20: Encore* (1972-1973), que a mulher não se inscreve “toda” na função fálica, ou seja, não se encontra completamente submetida à lógica do significante do falo. A expressão “não-toda” (*pas-toute*) indica que o gozo feminino (o prazer da mulher) não se limita ao gozo regulado pela lei simbólica da castração. Há, no feminino, um gozo suplementar, que escapa à linguagem e à estrutura fálica, o que faz da mulher um enigma para o discurso masculino e para a própria psicanálise. Entretanto, como assinala Irigaray (2017), essa formulação lacaniana, embora reconheça a alteridade do feminino, continua definindo a mulher em relação ao falo, não por si mesma (ela é “não-toda” apenas em referência à lógica fálica, e não como sujeito pleno de desejo).

Ao recusar a “cura” e as narrativas normativas da psicanálise, Preciado desloca o eixo do inconsciente para o campo político e coletivo. A “potência vital” à qual ele se refere não é, como na tradição psicanalítica, o simples impulso libidinal que busca descarga ou satisfação: o *Trieb*<sup>101</sup> freudiano, a pulsão que oscila entre Eros e Tanatos. Em seu uso crítico, essa potência é a força de afirmação que resiste à captura simbólica do corpo, uma energia de vida que insiste em escapar às categorias fixas do gênero e da sexualidade.

Pois bem, como no circo do regime binário heteropatriarcal as mulheres desempenham ora o papel da bela, ora o da vítima, e como eu não era nem me sentia capaz de ser nem uma nem outra, decidi deixar de ser mulher. Por que o abandono da feminilidade não pode se tornar uma estratégia fundamental do feminismo? Essa foi uma admirável associação de ideias, clara e distinta, que deve ter ocorrido em alguma parte do meu útero, já que se diz das mulheres que a sua única parte criativa é o útero. Do meu útero rebelde e não reprodutivo devem ter surgido então todas as outras estratégias: a raiva que me fez desafiar a norma, o gosto pela desobediência... Assim como as crianças repetem sem cessar os gestos que lhes proporcionam prazer e lhes permitem aprender, repeti os gestos que enfrentavam a norma afim de encontrar uma saída. Eu não tinha, contudo, nenhum desejo de me tornar um homem como os outros. Sua violência e arrogância política não exerciam sobre mim nenhuma sedução. Não tinha a menor inveja de me tornar isso que as crianças da burguesia branca chamavam de seres normais ou de boa saúde (Preciado, 2022, p.21).

Na psicanálise, essa potência, entendida como uma força de afirmação, corresponderia ao movimento pulsional que insiste, que retorna, que não se deixa totalizar pela lei do significante. Na psicanálise lacaniana, o significante é o elemento da linguagem que organiza o desejo. Mas essa pulsão não se submete completamente à lógica da linguagem; há algo dela que escapa, que não pode ser plenamente capturado, nomeado ou regulado (Lima, V. M, 2022, pp. 20-26) Mas, ao contrário da leitura normativa que faz da pulsão um motor de repetição dentro da estrutura, Preciado a reinscreve como potência de invenção, ou seja, como possibilidade de reescrever o próprio corpo e o próprio desejo fora da matriz heteronormativa. Trata-se, portanto, de uma vitalidade que não se reduz ao instinto nem ao gozo, mas que se manifesta como ato político: a recusa de submeter o corpo às formas coloniais e patriarcais do humano. Em outras palavras, é uma energia de vida e desejo que não se encaixa totalmente nas regras sociais, simbólicas ou patriarcais. É justamente esse excesso que permite que o sujeito crie, resista, se reinvente e, no caso da leitura de Preciado, que a potência vital continue existindo apesar das estruturas de opressão (Preciado, 2022, pp. 20, 21).

<sup>101</sup>O termo alemão *Trieb*, traduzido geralmente como pulsão, refere-se à energia psíquica que move o sujeito, distinta de simples instinto biológico. Segundo Freud, a pulsão não é apenas um impulso físico, mas uma força que busca satisfação psíquica, articulando o corpo, o desejo e o inconsciente. No âmbito freudiano, as pulsões se dividem principalmente em duas categorias complementares: Eros e Tanatos. Eros é a pulsão de vida, voltada à preservação, à reprodução, ao vínculo e ao prazer; Tanatos é a pulsão de morte, associada à agressividade, à destruição e à tendência de retorno ao estado inorgânico. Essas duas pulsões não existem isoladamente, mas oscitam e se articulam, organizando o comportamento humano e os processos psíquicos de maneira complexa, sendo a cultura, a socialização e a linguagem instrumentos que modulam essa dinâmica.

Nesse sentido, Preciado critica o feminismo reformista<sup>102</sup>, que se limita a pequenas mudanças superficiais dentro das estruturas patriarcais existentes. Para ele, a simples redistribuição de tarefas domésticas ou a aceitação performativa de identidades femininas e masculinas não constitui verdadeira emancipação; ao contrário, reforça a ilusão de liberdade enquanto mantém intactas as normas de gênero e os mecanismos de opressão. Quando afirma que “a liberdade de gênero e sexual não pode ser de forma alguma uma distribuição mais equitativa da violência, nem uma aceitação mais pop da opressão” (2019, p.23), Preciado está ressaltando que a liberdade não é concessão, mas uma prática de invenção, um processo ativo que exige coragem e ação concreta.

Liberdade não é um estado dado, mas, nas palavras do autor, um “túnel que se cava com as mãos” (Preciado, 2022, p.23), uma porta de saída que se constrói, se fabrica, através da resistência política e da transformação dos próprios corpos, desejos e normas sociais. Dessa forma, qualquer tentativa de emancipação que não questione radicalmente as bases do poder simbólico, econômico e sexual, permanece limitada. Nesse ponto, Preciado problematiza a diferença sexual como um regime de poder e significado, um arcabouço semiotécnico<sup>103</sup> e cognitivo que define o que é humano, normal e aceitável, e que limita não apenas o corpo, mas também a percepção, o sentir e a capacidade de amar.

Quando compreendi que deixar o regime da diferença sexual significaria deixar a esfera do humano e entrar em um espaço subalterno, de violência e de controle, fiz — como Galileu em sua época, quando retraiu suas hipóteses heliocêntricas — tudo que era necessário para continuar a viver o melhor possível e exigir um lugar no regime de gênero binário. Designado ao gênero feminino em meu nascimento, e vivendo como uma mulher supostamente livre, comecei a atravessar um túnel, aceitei o jugo de me identificar como transexual e, por consequência, aceitei que minha condição, meu corpo, minha psique fossem considerados patológicos [...] Permitam-me dizer, no entanto, que encontrei nessa condição de aparente assujeitamento mais liberdade do que havia tido como mulher supostamente livre na sociedade tecnopatriarcal do início do século XXI, se por liberdade se entende sair, vislumbrar um horizonte, construir um projeto, ter a oportunidade, nem que por breves instantes, de experimentar um senso radical de comunidade com tudo que é vivo, com toda a energia, toda a matéria, para além das taxonomias hierárquicas que a história humana inventou (Preciado, 2022, p.25).

Ao comparar sua experiência à trajetória de Galileu, que precisou se submeter às

<sup>102</sup>O feminismo reformista, nesse sentido, também pode ser entendido como feminismo liberal ou convencional, que busca alcançar a igualdade de gênero por meio de reformas políticas e legais dentro das estruturas sociais existentes, como o casamento e o sistema jurídico, sem, contudo, questionar tais estruturas.

<sup>103</sup>O termo arcabouço semiotécnico refere-se a um conjunto de normas, códigos, técnicas e dispositivos simbólicos que estruturam a percepção, a linguagem e a ação dos sujeitos em uma determinada cultura. Na perspectiva de Preciado (2019), o regime da diferença sexual funciona como um arcabouço semiotécnico porque organiza e limita a maneira como corpos, desejos e subjetividades são compreendidos e vividos, estabelecendo categorias fixas de masculino e feminino, normalidade e desvio, humano e subalterno.

regras epistemológicas de sua época para continuar vivendo e investigando, Preciado evidencia que a resistência ao regime binário de gênero não é simplesmente uma fuga ou transgressão espontânea. Pelo contrário, trata-se de uma estratégia consciente, que exige compreender as linguagens simbólicas, sociais e científicas pelas quais o corpo e o desejo foram historicamente controlados. A experiência transexual, nesse sentido, torna-se um experimento político e existencial, permitindo viver para além dos limites impostos pelo binarismo de gênero, mas ao mesmo tempo exigindo que se navegue e se aproprie das ferramentas do próprio sistema de dominação. Assim, o processo de libertação não é um abandono da realidade, mas uma aprendizagem profunda das normas para, então, subvertê-las, transformando o corpo, a subjetividade e as relações de poder que o atravessam (Preciado, 2022, pp. 24, 25).

É nesse sentido, ainda, que Preciado se refere a sua experiência acadêmica:

No infinito labirinto de instituições em nossa sociedade que lidam com a construção das “verdades” de gênero e sexualidade, encontrei muitos professores: visitei uma série de universidades, aprendi a linguagem dos filósofos, dos psicanalistas e dos sociólogos, dos médicos e dos historiadores, dos arquitetos e dos biólogos. Ah, quando é preciso aprender, aprendemos; quando é preciso encontrar uma saída, somos implacáveis! Controlamo nos com o chicote, chicoteando-nos à menor fraqueza. Que progresso! Que progresso em todos os domínios do conhecimento, no cérebro estúpido de um simples transexual! (Preciado, 2022, p.26).

A partir das décadas de 1970, com a emergência da crítica pós-colonial, dos movimentos feministas, LGBTQIA+ e operários, tornou-se possível acessar não apenas os discursos normativos da academia e da ciência ocidental, mas também essas tradições subalternas<sup>104</sup>, que articulam experiências de luta, sobrevivência e transformação social. Esses saberes não se limitam à produção acadêmica formal; eles incluem práticas políticas, culturais e coletivas que desafiam estruturas de poder e propõem alternativas de subjetivação e organização social, oferecendo ferramentas conceituais e práticas para questionar a dominação simbólica e material. No entanto, o autor reconhece que abordar e apropriar essas narrativas dentro da academia pode gerar tensões, pois mesmo os espaços de reconhecimento intelectual podem reproduzir novas formas de controle e hierarquia (Preciado, 2022, p.26).

Com um esforço que parecia excessivo, levando em conta meu suposto estado de doença mental e de disforia, alcancei a cultura acadêmica de um burguês ocidental. Quando recebi um diploma de doutorado da universidade de Princeton e vi um grupo de formandos me aplaudir, percebi que devia ser prudente. Aí está de novo, a jaula: dourada, dessa vez, mas tão sólida quanto as precedentes. (Preciado, 2022, p.27)

---

<sup>104</sup>Os saberes subalternos, no sentido defendido por Preciado, referem-se a formas de conhecimento produzidas por grupos historicamente marginalizados, cujas experiências, práticas e resistências são frequentemente invisibilizadas ou desvalorizadas pelos discursos hegemônicos.

Dessa forma, Preciado rompe com a leitura tradicional da psicanálise e da psiquiatria, que interpretam a experiência transexual a partir de uma lógica heteropatriarcal e colonial, isto é, como um desvio a ser justificado pela busca de uma identidade “normalizada” dentro da estrutura binária de gênero.

Contrariamente ao que pretendem a psiquiatria e a psicanálise heteropatriarcal e colonial, não houve na minha infância o desejo de ser um “homem” que pudesse legitimar ou justificar minha transição. Se eu estivesse obstinadamente amarrado a isso que vocês chamam de “minhas origens”, se tivesse seguido apenas as evocações da minha infância, limitadas pela educação, a punição e o medo, teria sido impossível para mim realizar o que realizei. Para poder mudar, me impus duas leis, mais fortes do que todas as regras que a sociedade patriarcal e colonial quis me inculcar (Preciado, 2022 pp. 33, 34).

Ao afirmar que não houve, em sua infância, o desejo de “ser um homem”, o autor desarticula a narrativa médica e psicanalítica que tenta legitimar a transição de gênero como expressão de um desejo essencial e fixo, uma tentativa de “reparação” da falta simbólica. O que Preciado propõe é o contrário: a transição não é uma restauração da norma, mas uma insurreição subjetiva contra o regime de diferença sexual, uma recusa às categorias que sustentam o edifício simbólico da psicanálise clássica.

Ao abolir o terror de ser anormal e rejeitar toda simplificação identitária o autor desafia o próprio princípio de organização da psicanálise, fundada na castração como estrutura universal e no falo como significante central da subjetividade. Nessa perspectiva, a experiência trans se torna uma prática de liberdade, uma experimentação do corpo e do desejo para além da economia fálica e da lei simbólica do pai. Ao tentar pensar e sentir fora da diferença sexual, Preciado realiza o gesto teórico que a psicanálise tradicional não pôde: o de conceber um sujeito que não se estrutura pela falta, mas pela potência de criar novos modos de existência e significação (Preciado, 2022 p.34).

Para tal, Preciado assume conscientemente sua condição de “monstro”, recusando a necessidade de se encaixar em categorias binárias. Nas palavras do autor “Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou de mulher, porque ela é como um passo que avança no vazio, indicando a direção de um outro mundo” (Preciado, 2022 p. 36). Ao dizer que prefere ser monstro, o autor reivindica o direito de existir no entre, no espaço do que ainda não tem nome, um lugar de invenção e de futuro. O “monstro”, aqui, é a figura daquele que anuncia o que ainda não foi assimilado pela norma, aquele que expõe a falência dos sistemas de saber e poder que tentam definir o que é o corpo “verdadeiro”.

Não falo aqui do corpo vivo como um objeto anatômico, mas como aquilo que chamo de “somateca”, um arquivo político vivo. Assim como Freud evocava um aparelho psíquico mais amplo do que a consciência, é necessário hoje articular um novo conceito de aparelho somático para levar em conta as modalidades históricas e externalizadas do corpo, aquelas que existem mediatizadas pelas tecnologias digitais ou farmacológicas, bioquímicas ou protéticas. A “somateca” está em mutação. O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, corpo e práticas não podem ainda ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinados (Preciado, 2022 p. 36).

Quando afirma que o corpo não é apenas um objeto anatômico, mas uma “somateca”, o autor quer designar o corpo como um arquivo político e tecnológico, no qual se inscrevem as práticas de poder, saber e resistência. A “somateca”, nesse sentido, reúne as marcas da história (hormonais, cirúrgicas, digitais, simbólicas) que configuram o corpo como espaço de experimentação e de luta. Trata-se de uma ampliação do conceito foucaultiano de “tecnologias do corpo”, mas de uma forma articulada, que contempla ainda a noção contemporânea de biotecnologia e farmacologia. Dessa forma, Preciado propõe uma nova forma de pensar a materialidade do corpo, não como estrutura fixa e natural, como o armário proposto por Sarah Salih, mas como um arquivo político e vivo, constantemente modificado por tecnologias, discursos, hormônios, próteses, imagens e medicamentos. Assim como Freud descreveu o “aparelho psíquico”<sup>105</sup> como um conjunto de instâncias mentais (inconsciente, pré-consciente e consciente) que estruturam o desejo e a subjetividade, Preciado propõe um “aparelho somático”, capaz de dar conta das transformações históricas e tecnológicas que atravessam os corpos contemporâneos. A somateca, portanto, é um espaço em mutação onde o corpo é ao mesmo tempo biológico, técnico, simbólico e político. Nesse sentido, ser monstro é estar em trânsito permanente, vivendo nas fronteiras do humano e inventando novas formas de existência que desafiam o regime de verdade sustentado pela psicanálise, pela medicina e pelo patriarcado (Preciado, 2022 p. 36).

A partir dessa concepção, o autor propõe uma transformação epistemológica, com o objetivo de uma mudança nas formas pelas quais o conhecimento sobre o corpo, o sexo e o gênero é produzido e legitimado. Ao propor tal reforma, reflete a própria transição de gênero como um “agenciamento maquínico com o hormônio”:

Fazer uma transição de gênero é inventar um agenciamento maquínico com o hormônio ou com algum outro código vivo — que pode ser uma língua, uma música, uma forma, uma planta, um animal ou outro ser vivo. Fazer uma transição de gênero

---

<sup>105</sup> Aparelho psíquico é um termo criado por Freud para descrever a estrutura funcional da mente humana, composta por instâncias (inconsciente, pré-consciente e consciente) que regulam o desejo, o gozo e a repressão. Ao propor um aparelho somático, Preciado faz um deslocamento desse modelo para o corpo físico, indicando que o corpo também é atravessado por linguagens, memórias e tecnologias que excedem a anatomia (Preciado, 2022 p. 36).

é estabelecer uma comunicação transversal com o hormônio, que apaga — ou melhor, eclipsa — isso que vocês chamam de fenótipo<sup>106</sup> feminino e que permite o despertar de outra genealogia. Esse despertar é uma revolução. Trata-se de uma sublevação molecular. Um assalto contra o poder do ego heteropatriarcal, da identidade e do nome. É um processo de descolonização do corpo (Preciado, 2022 p. 37)

Ou seja: já não se pode pensar no corpo como fixo e fechado, mas sim se deve reformar o olhar biomédico/biológico para entendê-lo como um sistema aberto, capaz de estabelecer comunicações transversais com outros códigos vivos e em mutação – sejam eles biológicos, tecnológicos, linguísticos ou simbólicos. Essa noção desloca o entendimento tradicional do corpo, aproximando-o de uma ideia de vida na qual o humano se conecta a fluxos não humanos (hormônios, linguagens, próteses, plantas, afetos), inventando novas possibilidades de existência.

Assim, a transição é uma “sublevação molecular”: uma revolução que acontece não apenas no plano visível ou social, mas no nível microfísico do corpo, justamente de onde as normas do gênero e da sexualidade do ocidente foram inscritas, não por um viés biológico, mas por um viés social biologizante. A mudança, nesse sentido, é uma descolonização do corpo, uma libertação das tecnologias psíquicas e médicas que o moldaram historicamente para servir à reprodução do poder heteropatriarcal<sup>107</sup> (Preciado, 2022 p. 49).

O autor reafirma que as categorias de “masculino” e “feminino”, “heterossexual” e “homossexual” não são expressões naturais da vida, mas justamente artefatos políticos, qual sejam, construções coletivas que em algum momento histórico serviram à organização social e econômica do Ocidente, mas que hoje se tornaram estruturas opressivas, verdadeiras armaduras que aprisionam os corpos e os desejos (Preciado, 2022 p. 45). E, nesse sentido, a psicanálise merece revisão, pois ao adotar essas categorias como universais, acaba naturalizando convenções históricas, transformando produtos culturais em verdades psicológicas (Preciado, 2022 p. 47).

Por isso, Preciado propõe pensar a diferença sexual como uma epistemologia política do corpo, ou seja, como um sistema de conhecimento e poder que organiza o modo como uma sociedade define o que é um corpo legítimo, o que é um desejo normal, e o que deve ser considerado patológico. Ao nomear o “regime da diferença sexual” como epistemologia, o autor

---

<sup>106</sup>O fenótipo é um termo da biologia, que designa o conjunto de características observáveis de um organismo, determinadas pela interação entre a genética e o ambiente. Ressalta-se que, ao dizer que o hormônio “eclipsa o fenótipo feminino”, Preciado indica que as transformações corporais não são meras alterações biológicas, mas atravessadas por linguagens, tecnologias e decisões políticas.

<sup>107</sup>Ressalta-se que, na teoria freudiana, o “ego” é uma das três instâncias psíquicas (junto do *id* e do *superego*) responsáveis por mediar o desejo inconsciente e as exigências da realidade. Para Preciado, o *ego heteropatriarcal* é a forma histórica de subjetividade moldada por séculos de patriarcado, que regula as identidades de gênero e desejo dentro de padrões binários e normativos (Preciado, 2022 p. 49).

denuncia que aquilo que Freud e Lacan chamavam de ordem simbólica<sup>108</sup> não é uma estrutura atemporal, mas uma invenção histórica, nascida junto com o colonialismo e o capitalismo moderno. Trata-se, portanto, de uma máquina performativa: um conjunto de práticas discursivas, científicas, religiosas e econômicas que não apenas descrevem a realidade, mas a produzem: criando corpos, identidades e subjetividades compatíveis com o patriarcado heterocolonial (Preciado, 2022 p. 49).

Dessa forma, Preciado busca criticar o entendimento epistemológico para que esse sofra uma reforma no sentido de não apenas compreender o mundo, mas dismantelar as formas de saber que sustentam as opressões corporais e sexuais. Fazer uma transição de gênero, nesse contexto, é uma forma de experimentação filosófica e política: um modo de produzir conhecimento a partir do corpo vivo, fora das categorias da normalidade médica e da metafísica da diferença sexual. Ressalta-se que, para o autor, a psicanálise, na forma como se encontra engessada em paradigmas do século XIX e XX, não possui mais sustentação teórica ou ética para lidar com as complexidades contemporâneas do gênero. É justamente nesse sentido, de “atualização”, que Preciado interpela a instituição psicanalítica para que ela realize uma autocrítica radical de sua epistemologia; do contrário, continuará a produzir uma violência diagnóstica que a torna obsoleta e cúmplice de regimes de opressão.

Ao aprofundar essa reflexão, Preciado aproxima sua crítica das teorias sobre a mudança de paradigmas de Thomas Kuhn, compreendendo que “um paradigma determina uma ordem do visível e do invisível” e, como tal, estabelece tanto uma ontologia quanto uma ordem política, “isto é, define a diferença entre o que existe e o que não existe social e politicamente” (Preciado, 2022, p. 50). Nessa perspectiva, o paradigma não é apenas um modelo teórico, mas um dispositivo epistêmico e institucional que regula o modo como uma sociedade experimenta a realidade e organiza suas formas de conhecimento e poder. Assim, quando Preciado nomeia o regime da diferença sexual como uma epistemologia, ele indica que este atua como um paradigma histórico que institui o campo do pensável e do impensável sobre os corpos e os gêneros.

Thomas Kuhn, ao desenvolver o conceito de *paradigma*, rompe com a concepção tradicional de ciência como processo linear e cumulativo de descoberta da verdade. Em *A estrutura das revoluções científicas*, o autor propõe que a ciência se organiza em torno de comunidades científicas formadas por grupos de pesquisadores que compartilham uma mesma

---

<sup>108</sup>Conceito que designa o sistema de significações e leis de linguagem que estrutura o inconsciente. Para a psicanálise, a diferença sexual é um pilar dessa ordem simbólica. Preciado, no entanto, argumenta que essa estrutura não é universal, mas produto de um contexto histórico e político específico, qual seja, o do ocidente, pautado no patriarcado colonial europeu.

formação, linguagem, objetos de estudo e critérios de validação. Como o próprio Kuhn explica, essas comunidades são formadas pelos praticantes de uma especialidade científica e se constituem como unidades produtoras e legitimadoras do conhecimento, nas quais os membros absorvem praticamente a mesma literatura técnica e compartilham “lições semelhantes”, estabelecendo, assim, uma base comum de comunicação e julgamento (Kuhn, 1996b, pp. 219,220).

Desse modo, um paradigma não é apenas um conjunto de teorias, mas um sistema de práticas, valores e percepções que estrutura a maneira como a realidade é vista e interpretada. Ele define quais perguntas são legítimas, quais métodos são válidos e quais respostas podem ser reconhecidas como científicas. É, portanto, um modelo de racionalidade coletiva, sustentado por uma comunidade que o reproduz por meio da formação, da linguagem e das instituições que garantem sua continuidade. Kuhn mostra que os paradigmas também são resistentes à mudança. Isso quer dizer que as comunidades científicas tendem a conservar seus pressupostos mesmo diante de anomalias, até que a acumulação de contradições leve à substituição do paradigma vigente por outro: um processo que ele denomina de revolução científica (Kuhn, 1996b, p. 222).

É justamente essa concepção de paradigma (como estrutura epistêmica e social) que Preciado mobiliza ao refletir sobre o regime da diferença sexual. Assim como Kuhn descreve as ciências como comunidades que compartilham uma gramática comum do verdadeiro, Preciado (2019, p. 50) entende o regime de gênero como “uma ordem do visível e do invisível”, um sistema de representação que determina o que pode existir ou ser reconhecido social e politicamente. O regime da diferença sexual também funciona como um paradigma cultural e científico, um modo de organizar o saber e o sensível que naturaliza as distinções entre masculino e feminino, entre normal e anormal, humano e monstruoso.

Seguindo essa linha, o autor destaca que as epistemologias são sistemas de conhecimento dotados de certa estabilidade e coerência, mas também de viscosidade e conservadorismo. Como explica, as ciências avançam de uma forma tão “conservadora, lenta e viscosa”, porque dependem de estruturas materiais, institucionais e sociais que garantem a reprodução de seus próprios paradigmas (Preciado, 2022, p. 51). Ou seja, os regimes de saber não apenas produzem respostas, mas delimitam as perguntas possíveis, determinando os contornos do que pode ser percebido e nomeado. Desse modo, o regime da diferença sexual funciona como uma epistemologia que não apenas descreve, mas cria e sustenta a divisão entre o masculino e o feminino, entre o humano legítimo e o abjeto, instituindo hierarquias e exclusões no próprio nível do sensível e do cognitivo.

Preciado (2019, p. 52) enfatiza que “uma epistemologia é um fechamento do nosso sistema cognitivo que não apenas dá respostas às nossas questões, mas que define as próprias questões que podemos nos colocar”. Essa definição é essencial para compreender por que o regime da diferença sexual, embora historicamente contingente, adquire aparência de universalidade. Ele produz uma “paz tecno-semiótica”, uma coerência simbólica que mascara sua origem política e colonial. Entretanto, como todo paradigma, esse regime também é instável: ele começa a ruir quando os problemas que cria (exclusões, violências, patologizações), tornam-se mais numerosos do que os que resolve. É nesse ponto que se torna possível a emergência de novas epistemologias, de novos modos de habitar o corpo e o conhecimento. Assim, ao afirmar que “o regime da diferença sexual é uma epistemologia histórica, um paradigma cultural e tecno-científico, que nunca existiu e que está sujeito, como toda epistemologia, a críticas e mudanças” (Preciado, 2022, p. 52), o autor reivindica a necessidade de um novo paradigma pós-binário, capaz de pensar o corpo e a subjetividade fora das oposições de gênero que estruturaram o pensamento moderno e a psicanálise. O colapso de um paradigma, dessa forma, não é uma falha, mas um sinal de transformação onde a realidade exige novas formas de pensar. Nesse sentido as dissidências de gênero e sexualidade se configuram como o laboratório onde essa nova epistemologia começa a ser forjada, a partir daquilo que o paradigma anterior recusava ver.

Poderíamos dizer, portanto, que o regime da diferença sexual é uma epistemologia histórica, um paradigma cultural e tecno-científico, que nunca existiu e que está sujeito, como toda epistemologia, a críticas e mudanças. Os historiadores contemporâneos da ciência e da sociedade renascentista concordam que durante a Idade Média, e provavelmente até o século XVII, uma epistemologia “monossexual” dominou o Ocidente, uma epistemologia na qual somente o corpo e a subjetividade masculinos eram reconhecidos como anatomicamente perfeitos. Nos textos de Hipócrates e de Galeno, nos traços anatômicos de Vesálio, o corpo das mulheres compartilhava a mesma anatomia dos homens: mas, por conta da ausência de calor interno, os órgãos genitais femininos permaneciam no interior do corpo, enquanto nos homens, o sexo mais quente e perfeito, a genitália era exposta (Preciado, 2022 p. 53).

O pensamento de Preciado amplia o conceito de paradigma kuhniano para o campo das políticas do corpo, mostrando que as categorias de gênero e sexualidade também são produtos históricos de comunidades epistêmicas, e que sua transformação depende, igualmente, de uma mudança coletiva nos modos de saber e de viver. E é a partir disso que o autor se propõe a fazer uma breve reconstrução da trajetória do gênero no ocidente (Preciado, 2022, p. 52).

Preciado inicia demonstrando que a própria categoria de “mulher” é uma construção histórica recente, nascida de uma transformação epistemológica ocorrida entre os séculos XVIII

e XIX. Em períodos anteriores, explica o autor, não existia uma concepção binária e essencialista de diferença sexual tal como hoje é entendida. Na cosmologia pré-moderna, os corpos eram pensados em continuidade com outras formas de existência “falava-se de homens e mulheres, mas também de anjos e demônios, de monstros e quimeras” (Preciado, 2022, p. 53). Isso significa que os limites entre humano, animal e divino, masculino e feminino, eram mais fluidos; contudo, dentro dessa ontologia hierárquica, o masculino (associado à razão e ao espírito) possuía maior valor ontológico e político do que o feminino, vinculado à matéria, ao corpo e à reprodução.

O autor denomina esse modo de organização do saber de paradigma monossexual, em oposição ao paradigma binário moderno. Nesse sistema de pensamento, o corpo feminino não era reconhecido como diferente, mas como uma variação imperfeita do corpo masculino, ou “um pênis invertido”, como descreviam os tratados médicos e filosóficos desde Aristóteles até Galeno. Assim, a mulher não existia como sujeito político ou anatômico autônomo: era concebida apenas como uma mãe em potência, um útero a serviço da reprodução. O que definia a feminilidade, portanto, não era uma identidade sexual, mas a função biológica de gestar e menstruar (Bonnard, J. B. 2013, pp. 10,11).

Essa epistemologia começa a se transformar apenas com o surgimento das ciências médicas modernas e com a invenção da ginecologia como campo específico de saber. É nesse contexto que se institui o que Preciado chama de “genitalidade como marcador anatômico-político”, ou seja, a ideia de que a diferença entre homens e mulheres reside na forma e na função dos órgãos genitais. Esse deslocamento marca a passagem do paradigma monossexual para o paradigma binário da diferença sexual, no qual masculino e feminino passam a ser vistos como naturezas opostas, complementares e hierarquizadas.

Ao longo dos séculos e XVII e XIX, as novas técnicas médicas e visuais deram origem progressivamente a uma “estética da diferença sexual”, que opõe a anatomia do pênis à da vagina, os ovários aos testículos, a produção de esperma e a reprodução uterina, os cromossomos X e Y, mas também o trabalho produtivo masculino e a domesticidade reprodutiva feminina. Uma nova epistemologia binária, baseada num sistema de oposições entre os sexos, é estabelecida com os tratados biológicos de Lineu, Georges Cuvier e Georges du Buffon, com as teorias genéticas de Hermann Henking — que descobriu e nomeou o cromossomo em 1891 —, com os tratados de obstetrícia de Alfred Louis Velpeau e Charles Clay e com a ginecologia colonial de J. Marion Sim (Preciado, 2022 p. 54).

No interior desse novo regime, o corpo masculino é tomado como referência soberana da humanidade, enquanto o corpo feminino continua sendo definido por sua subalternidade biológica e política. Assim, a distinção entre “homem” e “mulher” como fatos anatômico-biológicos é, para Preciado, resultado de uma operação epistemológica, um modo de organizar

o saber e o poder sobre os corpos. Ao afirmar que “no regime patriarcal, só são reconhecidos como soberanos o corpo masculino e sua sexualidade” (Preciado, 2022, p. 53), o autor evidencia como a diferença sexual é menos uma realidade natural do que uma tecnologia política de classificação e dominação.

Sobre esse instrumento de tecnologia política, é possível relembrar, por exemplo, a tentativa de formulação de uma Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, em 1791, por Olympe de Gouges, que representa um marco simbólico e político na genealogia das lutas feministas no Ocidente. A autora, ao propor uma releitura da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), denunciava o caráter excludente do termo “Homem”, que, sob a aparência de universalidade, funcionava como sinônimo de humanidade masculina. Olympe questionava, assim, o regime de representação política instaurado pela Revolução Francesa, um regime que, mesmo fundado sobre os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, continuava a excluir as mulheres do espaço da soberania. Ao afirmar que a opressão do homem sobre a mulher constituía um “império tirânico”, ela não apenas denunciava a desigualdade jurídica, mas desnudava a estrutura epistemológica que sustentava o patriarcado moderno: a ideia de que o masculino representa o humano, enquanto o feminino permanece na esfera da natureza, da emoção e da domesticidade (Rocha *et al.*, 2020, pp. 182-184).

Olympe de Gouges foi guilhotinada em 1793, o que ilustra com crueldade o que Preciado chamaria, séculos depois, de efeito de uma “tecnologia política do corpo”. A eliminação física de uma mulher que ousou falar em nome de um “universal feminino”, dentro de uma revolução que propunha, dentre outros valores, a igualdade, evidencia a violência simbólica e material que acompanha a produção do sujeito político moderno. Nesse sentido, a “Declaração dos Direitos da Mulher” pode ser lida como um primeiro gesto de desobediência epistêmica no ocidente moderno, uma tentativa de romper o monopólio masculino sobre o discurso da humanidade. Um gesto que antecipa o esforço de desmontar essa máquina que Preciado (2019, p. 49) chamará de epistemologia política, “uma máquina performativa que produz e legitima uma ordem econômica e social específica: o patriarcado heterocolonial”.

Ressalta-se que, mais de dois séculos depois, as tecnologias simbólicas de gênero continuam operando diariamente, mesmo sob o discurso de inclusão. Campanhas contemporâneas, como o projeto “Mecânica de Batom” (Prefeitura Municipal De Caxias Do Sul, 2025), promovido em Caxias do Sul em 2025, exemplificam esse paradoxo. A ação, voltada para incentivar mulheres a aprenderem mecânica automotiva, surge com o objetivo de promover autonomia e inserção em espaços tradicionalmente masculinos — o que é, em si, um gesto relevante de democratização social. No entanto, o próprio nome da campanha, ao associar

o aprendizado técnico ao batom, retoma e reforça uma semiótica tradicional da feminilidade, reduzindo o feminino a seus signos de aparência, vaidade e docilidade. Assim como a antiga “Política de Saias”, de 2017, mencionada na abertura desta tese, esse tipo de política pública, mesmo bem-intencionada, reproduz a epistemologia que pretende questionar, ao definir as mulheres a partir de objetos simbólicos que as vinculam ao regime heteronormativo.

Na leitura de Preciado, essa operação não é acidental: ela revela a persistência do que ele chama de “regime da diferença sexual como tecnologia de governo dos corpos”. A categoria “mulher”, nesse contexto, não é uma entidade ontológica, mas um efeito discursivo e institucional que continua a organizar o campo do visível e do pensável. A iniciativa da “Mecânica de Batom”, portanto, pode ser lida como uma tentativa de reinscrição das mulheres no campo do possível, mas ainda a partir dos códigos do mesmo regime epistemológico que as define como “outras”. Assim como Olympe de Gouges foi excluída por reivindicar um lugar de fala universal, as políticas contemporâneas de gênero, quando operam com a lógica da diferenciação simbólica (“para mulheres”), acabam por reafirmar a separação que deveriam desestabilizar.

Nessa perspectiva, a crítica de Preciado se torna essencial: é preciso reformar a epistemologia, e não apenas incluir novos sujeitos dentro dela. Enquanto o pensamento político e científico continuar estruturado a partir da diferença sexual como categoria fundante, a mulher (assim como a pessoa trans, intersexo, não binária) continuará a existir apenas como variação ou exceção, nunca como sujeito pleno. Como escreve o autor, “a liberdade é um túnel que se cava com as mãos” (Preciado, 2022, p. 23): um gesto de escavação epistemológica, de desmonte paciente das linguagens, instituições e tecnologias que, há séculos, fabricam o corpo e o gênero como destino.

Diante de todo o percurso de crítica à epistemologia da diferença sexual e ao regime heterocolonial do saber, Preciado formula um diagnóstico contundente:

A psicanálise está diante de uma escolha histórica sem precedente: ou continua a trabalhar com a antiga epistemologia da diferença sexual e a legitimar o regime patriarco-colonial que a sustenta, tornando-se assim responsável pelas violências que produz, ou então se abre a um processo de crítica política de seus discursos e práticas (Preciado, 2022, pp. 88, 89).

Essa escolha, que se coloca para a psicanálise, pode ser estendida também à psicologia enquanto campo de saber e prática social. Ambas emergem como tecnologias de normalização dos corpos e dos comportamentos, historicamente ligadas à regulação do desejo e à produção

de sujeitos ajustados às demandas do capitalismo industrial e colonial<sup>109</sup>. Nesse sentido, compreender o diagnóstico de Preciado é também repensar a própria história da psicologia e sua função social.

Entretanto, o mesmo campo que serviu à dominação também abriga forças de resistência. A psicologia crítica, a psicologia social comunitária, a antipsiquiatria, o movimento de reforma psiquiátrica e as práticas decoloniais demonstram que é possível tensionar os próprios fundamentos do campo e transformá-lo em espaço de luta e de invenção de liberdade. Como afirma Preciado: “Digamos que não tive outra via, sempre assumindo que não se tratava de escolher a liberdade, mas de fabricá-la” (Preciado, 2022, p. 28). Essa fabricação da liberdade é o que a psicologia, em seu potencial emancipador, pode também reivindicar, uma prática que não normalize, mas crie brechas, que não adoeça, mas restitua o poder de existir e de se inventar.

Assim, o diagnóstico de Preciado ressoa como um chamado: cabe à psicanálise e à psicologia decidir se permanecerão como engrenagens de um regime que produz sofrimento e exclusão ou se se reinventarão como práticas críticas, capazes de escutar e produzir outras formas de vida, outros modos de ser e de saber. Salvar a psicanálise significa, portanto, despojá-la de seu 'inconsciente colonial' e abrir sua estrutura para que o desejo e a identidade possam ser pensados fora da grade binária da falta e da castração, permitindo que ela volte a ser, de fato, uma prática de libertação do sujeito.

Ao travar este diálogo com Paul B. Preciado, posiciono-me ao lado da "monstruosidade" como um lugar de dignidade política. Defendo que a liberdade não é uma concessão da medicina ou da lei, mas, como diz Preciado, um "túnel cavado com as mãos". Como pesquisadora que observa a realidade a partir de um espectro, percebo que a verdadeira disforia não está no sujeito trans, mas na própria sociedade que não consegue conceber a vida fora da grade fálica e castradora. Concluo que a psicologia e a psicanálise só serão verdadeiramente humanas quando todos os profissionais vinculados a estas áreas

---

<sup>109</sup>A psicologia, como aponta o pensamento marxista crítico, não nasce neutra. Pelo contrário, a própria história da psicologia tem sido, até agora, paralela e transversal à história da luta de classes, em uma disputa constante entre projetos de controle e emancipação, de adaptação e resistência. É comum afirmar-se que a psicologia começou com Wundt em 1879, mas, na verdade antes mesmo de Wundt, a psiquiatria já operava como um dos braços da biopolítica moderna (Araújo, S. de F. 2009, pp. 09-10). Como lembra a tradição marxista de análise da loucura (especialmente em diálogo com as críticas de Foucault), o auge da psiquiatria coincide com o auge da miséria da classe trabalhadora, e seus hospitais funcionavam menos como espaços de cuidado e mais como instituições de reclusão daqueles que perturbavam a ordem produtiva. A psiquiatria surge, assim, como uma tecnologia de assistência, ordem e punição, e a psicologia, ao ocupar esses mesmos espaços, muitas vezes herda o papel de polícia do comportamento, definindo o que é saudável, útil e aceitável dentro da racionalidade capitalista. Com isso, o sofrimento mental, em vez de ser compreendido como resultado de um sistema de exploração, passa a ser tratado como falha individual, algo a ser corrigido ou medicalizado (Caponi, 2009). A “cura” torna-se a readequação do sujeito à norma, e a norma é o próprio capitalismo. Nesse sentido, a psicologia, assim como a psicanálise criticada por Preciado, corre o risco de funcionar como uma máquina de manutenção da ordem social, fundada sobre desigualdades de classe, gênero, raça e sexualidade.

verdadeiramente se comprometerem com subversão, com a resistência, e pararem de tentar "curar" a diversidade para passarem a curar a si mesmos de seu próprio delírio de universalidade branca e heteronormativa.

No entanto, se o regime da diferença sexual se diz biológico, é na própria biologia que encontraremos as provas de sua falência. Dessa forma, passarei agora a investigar aspectos biológicos práticos para demonstrar que a natureza é infinitamente mais diversa do que o binarismo ocidental ousa admitir.

#### 4.2 ASPECTOS BIOLÓGICOS PRÁTICOS – CROMOSSOMOS, HORMÔNIOS E ÓRGÃOS SEXUAIS.

A percepção de que o sexo anatômico não é o elemento definidor do que chamamos de masculinidade e feminilidade não é nova, tendo sido questionada já no final do século XVIII por Mary Wollstonecraft (1792), precursora do feminismo político<sup>110</sup>. Em sua obra *A Vindication of the Rights of Woman*, a autora denuncia que as diferenças intelectuais e de papel social entre homens e mulheres não decorrem de uma essência biológica, mas da forma desigual como cada sexo é educado e socializado. Contra as teorias dominantes de sua época que atribuíam à natureza ou à vontade divina a origem da inferiorização feminina, Wollstonecraft sustenta que o que se chama de “feminilidade” é, antes, um produto histórico e cultural, moldado por instituições que limitam o acesso das mulheres à razão, à educação e à vida pública. No primeiro capítulo da obra, intitulado *Considerações sobre os direitos da humanidade e correspondentes deveres*, Wollstonecraft (1792, p. 20) escreve:

Os homens, em geral, parecem empregar sua razão para justificar preconceitos que absorveram, sem saber como, em vez de erradicá-los. A mente deve ser forte para formar resolutamente seus próprios princípios; pois uma espécie de covardia intelectual prevalece, fazendo com que muitos homens recuem diante dessa tarefa, ou a realizem apenas pela metade. Ainda assim, as conclusões imperfeitas assim obtidas são frequentemente muito plausíveis, porque se baseiam em experiências parciais, em visões justas, porém estreitas.” (Wollstonecraft, 1792, p. 20, tradução nossa).<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> No contexto de Wollstonecraft, feminismo político refere-se à vertente do pensamento feminista que questiona as estruturas jurídicas, sociais e educacionais que subordinam as mulheres, reivindicando direitos iguais de participação na vida pública, educação, propriedade e tomada de decisão. Diferentemente de abordagens que poderiam enfatizar apenas a moralidade ou a virtude feminina, o feminismo político de Wollstonecraft articula a luta pela igualdade de gênero com a crítica às instituições políticas e culturais que naturalizam a desigualdade, sinalizando que a opressão feminina não é um dado biológico, mas um resultado histórico e social (Wollstonecraft, 1792).

<sup>111</sup> Original em inglês: Men, in general, seem to employ their reason to justify prejudices, which they have imbibed, they cannot trace how, rather than to root them out. The mind must be strong that resolutely forms its own principles; for a kind of intellectual cowardice prevails which makes many men shrink from the task, or only do it by halves. Yet the imperfect conclusions thus drawn, are frequently very plausible, because they are built on partial

Esse trecho revela a crítica central de Wollstonecraft, qual seja, a de que o pensamento ilustrado e racionalista de sua época não se aplicava às mulheres, que eram educadas apenas para a delicadeza e a obediência. A autora critica ainda o uso e abuso do poder pelos homens, mostrando que qualquer tentativa de exaltar um poder em detrimento de outro intoxica o sujeito que o exerce e reforça a desigualdade social. Como ela observa: “Todo o poder que inebria o homem fraco, e o abuso do poder prova que quanto mais estabelecida estiver a igualdade entre os homens, tanto mais a virtude e a felicidade hão de reinar na sociedade”<sup>112</sup> (Wollstonecraft, 1792, p.21).

Para Wollstonecraft, o que impede a igualdade não é uma suposta natureza biológica, mas sim a estrutura educacional e cultural que limita mulheres e homens. Nos capítulos II e III de *A Vindication of the Rights of Woman*, a autora argumenta que o modelo educativo da época mantém a mulher sob a alçada masculina: a ignorância é confundida com inocência, a virtude é reduzida à docilidade, e a liberdade é interpretada como libertinagem. Esse padrão forma mulheres confinadas a um mundo superficial, tornando-as, como escreve Wollstonecraft, “mais tristes” (Wollstonecraft, 1792, p.21), sem acesso pleno à razão e à cidadania. A autora critica ainda os conselhos de que as mulheres devem se tornar “brutas domésticas e dóceis”, governando por obediência e suaves métodos de persuasão. Como ela pontua:

Que grosseiros insultos nos dirigem aqueles que nos aconselham apenas a nos tornarmos gentis, dóceis e domésticas! [...] Se for permitido que as mulheres foram destinadas pela Providência a adquirir virtudes humanas e, pelo exercício do entendimento, a estabilidade de caráter que sustenta nossas futuras esperanças, elas devem ser autorizadas a dirigir-se à fonte da luz, e não forçadas a moldar seu caminho pelo cintilar de um mero satélite” (Wollstonecraft, 1792, p.28).

Wollstonecraft denuncia que homens tentam manter as mulheres em um estado infantil, limitando o desenvolvimento de sua razão e autonomia, como se a infância intelectual fosse a única condição aceitável para o sexo feminino. Essa crítica inaugura a ideia de que a opressão não decorre da biologia, mas de uma política que controla corpos e mentes desde a infância, sendo central para o surgimento do que hoje reconhecemos como feminismo político: a luta por direitos, educação e igualdade social fundamentada na razão, e não na submissão ou na suposta inferioridade natural das mulheres. Dessa forma, a denúncia da autora antecipa o debate contemporâneo sobre a construção social do gênero e abre espaço para compreender que

---

experience, on just, though narrow, views.

<sup>112</sup> Original em inglês: But one power should not be thrown down to exalt another—for all power intoxicates weak man; and its abuse proves, that the more equality there is established among men, the more virtue and happiness will reign in society.

os discursos sobre corpo, biologia e diferença sexual também são instrumentos de poder. Ao propor que a desigualdade entre os sexos é produzida pela cultura e não pela natureza, Wollstonecraft inaugura o que séculos depois seria reconhecido como a genealogia crítica do gênero: a mesma que autores como Beauvoir, Butler e Preciado retomariam, cada um em seu tempo, para tensionar a relação entre corpo, norma e saber (Wollstonecraft, 1792, p.28).

Embora a noção de que as diferenças entre homens e mulheres não se esgotam na anatomia já estivesse presente desde o século XVIII, é apenas no século XX que essa percepção ganha um enquadramento conceitual dentro das ciências biomédicas. Nesse contexto, o psicólogo e sexólogo norte-americano John Money, na década de 1950, foi o primeiro a empregar o termo *gênero* em um sentido que o dissociava parcialmente da biologia, propondo a distinção entre o “sexo anatômico” e o “sexo psicológico”. Segundo Paul. B Preciado (2019):

O discurso médico e psiquiátrico parece ter cada vez mais dificuldades para lidar com o surgimento de corpos que não podem ser imediatamente identificados como do sexo feminino ou masculino. A partir de 1940, com as novas técnicas cromossômicas e endocrinológicas, além da medicalização da gestação, começam a aparecer cada vez mais bebês “intersexuais”, antes chamados “hermafroditas”. Diante desses recém nascidos, a comunidade científica decide inventar uma nova taxonomia. O psiquiatra infantil John Money, trabalhando na Universidade John Hopkins, nos Estados Unidos, ao lado de Lawson Wilkins, fundador da endocrinologia pediátrica, deixa de lado a noção moderna de “sexo” como realidade anatômica e concebe a noção de “gênero” para se referir à possibilidade de produzir tecnicamente a diferença sexual (Preciado, 2022, p. 65).

A partir de suas pesquisas e experimentos com crianças intersexo Money formulou a ideia de *gender role* (papel de gênero) e *gender identity* (identidade de gênero), sustentando que o pertencimento ao masculino ou ao feminino não é determinado apenas pela configuração cromossômica ou pelos órgãos sexuais, mas também pelos processos de socialização, pela educação e pelas experiências subjetivas do indivíduo (Money, 1955, p. 257).

Antes de Money, o termo *gênero* possuía uso restrito a campos como a linguística ou a taxonomia biológica, designando categorias de classificação (masculino, feminino, neutro; animal, vegetal, mineral) sem referência direta à experiência humana do corpo e da subjetividade. Ao transpor o termo para o estudo da sexualidade e do comportamento humano, Money inaugura uma ruptura epistemológica importante: o reconhecimento de que os aspectos biológicos (como cromossomos, hormônios e órgãos sexuais) não são, por si sós, determinantes do que se entende por masculinidade ou feminilidade (Money, 1955, p. 254). Ainda que suas teorias tenham sido alvo de fortes críticas éticas e metodológicas, sobretudo após a divulgação dos resultados controversos de suas experiências com gêmeos, sua contribuição conceitual foi decisiva para a consolidação da distinção entre sexo e gênero, que permitiria, nas décadas

seguintes, o desenvolvimento de perspectivas feministas, psicanalíticas e sociológicas sobre o corpo e a identidade.

Ao estudar casos de hermafroditismo (atualmente denominados intersexo), Money identificou que a identidade de gênero de uma pessoa (a forma como ela se percebe e se comporta) não dependia exclusivamente de suas características biológicas, mas também da forma como era socializada e reconhecida pelos outros. Sua hipótese era de que o “sexo de criação” (aquele atribuído à criança pelos pais e profissionais de saúde logo após o nascimento) exercia influência determinante na formação do papel de gênero e da orientação sexual. Não há, no entanto, uma noção não binária de gênero em Money, e suas observações partiram do entendimento de que o hermafroditismo funcionava, para a medicina, como um “experimento natural”: uma condição em que a ambiguidade sexual possibilitava investigar a interação entre fatores biológicos e sociais (Money, 1955, p. 254). Ao constatar que a maioria dos indivíduos intersexo desenvolvia sua identidade de gênero em conformidade com o sexo designado no nascimento, e não necessariamente com suas gônadas ou cromossomos, Money concluiu que o componente social era o fator mais decisivo na constituição do gênero. Em suas palavras, o sexo designado oferecia “um prognóstico extremamente fidedigno” para o papel de gênero futuro, ao passo que as características anatômicas e gonadais mostravam-se insuficientes para predizê-lo.

A partir dessas conclusões, o gênero passou a ser entendido não como um dado natural, mas como um processo: o resultado de uma série de interações entre corpo, psique e cultura. O conceito, então, desloca o foco da biologia para a socialização, evidenciando que as categorias de “homem” e “mulher” não são apenas reflexos da anatomia, mas construções sustentadas por práticas discursivas, institucionais e afetivas. Tal formulação abriu caminho para os debates posteriores sobre identidade de gênero. Entretanto, é importante observar que a teoria de Money, embora inovadora, permaneceu, como supra mencionado, presa a uma lógica binária: o pressuposto de que toda pessoa deveria adequar-se a um dos dois polos (masculino ou feminino) para garantir um desenvolvimento “saudável” (Money et al., 1955, p. 285). Essa limitação metodológica e ética seria amplamente criticada nas décadas seguintes, sobretudo após casos como o já mencionado de David Reimer, que expuseram as consequências traumáticas de intervenções médicas baseadas na imposição de um gênero. Ainda assim, o trabalho de Money consolidou as bases conceituais para a distinção entre sexo biológico e gênero social, fundamental para a crítica contemporânea às noções naturalizadas de corpo e identidade e à própria imposição de gênero.

Mas, quanto ao aspecto estritamente anatômico e seu núcleo biológico? Se, por um

lado, a noção de gênero evidencia que o pertencimento ao masculino e ao feminino é mediado pela cultura e pela socialização, por outro, é inegável que o corpo possui uma base material anatômica que possui diferenças entre os sexos. Nesse sentido, a biologia busca compreender não apenas as distinções anatômicas visíveis, mas também os processos genéticos, hormonais e evolutivos que sustentam tais variações. Como observa Bobbi S. Low (2003), a explicação biológica das diferenças sexuais é muito mais complexa do que uma simples oposição entre “homens” e “mulheres” definida por cromossomos ou hormônios. O que se entende por “causas biológicas” envolve uma rede de fatores interdependentes (genéticos, fisiológicos e ecológicos) moldados por pressões evolutivas ao longo do tempo.

Segundo a autora, em termos evolutivos, o surgimento da reprodução sexual representou uma estratégia adaptativa diante de ambientes imprevisíveis, uma forma de aumentar a variabilidade genética e, conseqüentemente, as chances de sobrevivência da espécie. Essa variabilidade, resultante da combinação de genes de dois indivíduos distintos, tem custos biológicos (como a perda de parte do material genético próprio), mas oferece a vantagem de produzir descendentes mais diversos e, portanto, mais capazes de se adaptar a mudanças ambientais (Low, 2003, p.27). Assim, as diferenças sexuais são produtos históricos da evolução, nos quais certos traços físicos, comportamentais e fisiológicos se consolidaram em resposta a pressões seletivas específicas.

No caso dos seres humanos, a diferenciação sexual é determinada, em grande medida, pela configuração do 23º par de cromossomos: indivíduos com combinação homocigótica XX desenvolvem-se, em geral, como fêmeas, enquanto indivíduos heterocigóticos XY se desenvolvem como machos. Essa diferenciação, no entanto, não é universal entre as espécies. Em aves, por exemplo, é o macho quem possui cromossomos diferentes (ZZ e ZW), e em algumas espécies de invertebrados, fungos e protozoários, podem existir múltiplos sistemas sexuais ou mesmo a ausência de diferenciação cromossômica fixa (Low, 2003, p.27).

Quando se observam as diferenças físicas entre homens e mulheres do ponto de vista biológico, é possível identificar um conjunto de características corporais que, à primeira vista, parecem óbvias. Em média, os homens apresentam maior força na parte superior do corpo, maior massa muscular, mandíbulas mais largas e arcadas supraciliares mais proeminentes. As mulheres, por sua vez, possuem seios, quadris mais largos e estruturas reprodutivas internas (clitóris, grandes e pequenos lábios, vagina e útero) que desempenham papéis essenciais nos processos de reprodução e prazer sexual. Essas distinções anatômicas não são aleatórias: segundo Low (2003), elas refletem pressões evolutivas que moldaram a espécie humana ao longo de milhões de anos, em função da reprodução e da sobrevivência. Do ponto de vista

evolutivo, a largura dos quadris femininos está diretamente associada à função obstétrica: o alargamento da pelve facilita o parto, especialmente considerando o tamanho do crânio humano, que aumentou significativamente com o desenvolvimento do cérebro. As mamas, por sua vez, teriam evoluído não apenas com fins de amamentação, mas também no contexto da seleção sexual, funcionando como sinais visuais e simbólicos de fertilidade e saúde. Da mesma forma, as feições faciais mais suaves e arredondadas das mulheres, denominadas *neotênicas*<sup>113</sup>, contrastam com as feições mais marcadas dos homens e parecem ter desempenhado papel importante nos mecanismos de escolha de parceiros (Low, 2003, pp. 27, 28). Outro exemplo notável é a relação cintura–quadril, que está ligada à distribuição de gordura e à regulação hormonal (especialmente de estrogênio e cortisol), também se altera em momentos como a gestação e a menopausa, diferenciando-se em organismos anatomicamente femininos ou masculinos.

A biologia evolutiva mostra que as diferenças entre os corpos masculinos e femininos não se restringem à anatomia ou à genética, mas estão profundamente relacionadas a fatores ecológicos e comportamentais<sup>114</sup>. Em termos gerais, a maneira como cada sexo obtém sucesso reprodutivo depende dos custos e benefícios associados às suas estratégias de sobrevivência. Em muitas espécies, incluindo a humana, isso se traduz em padrões distintos de comportamento, aparência e função fisiológica (Low, 2003, p.28).

A partir do fenômeno da anisogamia (a diferença entre gametas masculinos e femininos), estabeleceu-se uma assimetria fundamental nos investimentos reprodutivos: enquanto os machos produzem uma grande quantidade de gametas pequenos e móveis (espermatozoides), as fêmeas produzem gametas grandes e ricos em nutrientes (óvulos), além de investirem tempo e energia na gestação e, em muitas espécies, no cuidado pós-natal. Essa diferença gera uma ecologia distinta de sucesso reprodutivo para cada sexo (Low, 2003 p.28).

É válido ressaltar que, durante séculos, o processo de fecundação foi narrado como

---

<sup>113</sup> “Feições neotênicas” significam as características de um organismo jovem que são retidas na fase adulta.

<sup>114</sup> Nos mamíferos, por exemplo, os machos tendem a ser mais bem-sucedidos reprodutivamente quando buscam múltiplas parceiras, enquanto as fêmeas obtêm maior sucesso investindo na sobrevivência e no bem-estar da prole. Essa divergência cria pressões seletivas diferentes: machos maiores, mais fortes e mais competitivos, capazes de enfrentar rivais e conquistar parceiras; e fêmeas com maior capacidade de resistência, cooperação e proteção. Essa relação entre o grau de competição sexual e o nível de dimorfismo físico é um padrão consistente na biologia. No caso dos humanos, a espécie apresenta um dimorfismo sexual moderado, tanto em estrutura corporal quanto em comportamento. Homens, em média, têm maior estatura, massa muscular e níveis de testosterona, o que favorece atividades de mobilidade e competição. Mulheres, por sua vez, possuem níveis mais elevados de estrogênio e progesterona, hormônios associados à reprodução, ao acúmulo de gordura corporal e a funções de proteção metabólica. Entretanto, é fundamental destacar que as distribuições dessas características se sobrepõem amplamente: há mulheres mais fortes do que muitos homens, homens mais cooperativos e cuidadosos do que a média, e uma enorme variabilidade individual que desfaz qualquer tentativa de fixar comportamentos “naturais” de gênero (Low, 2000, p.28).

uma corrida em que milhões de espermatozoides se lançam em direção a um único e passivo óvulo (uma metáfora de competição, conquista e vitória). Essa narrativa, profundamente enraizada na linguagem científica moderna, ecoa antigas cosmogonias pré-socráticas em que o princípio masculino, ativo e penetrante, organiza o caos da matéria feminina, inerte e receptiva. O “mito do espermatozoide vencedor” perpetua, assim, uma cosmologia de poder, em que o masculino é associado à ação e à criação, e o feminino à espera e à forma (Bonnard, 2013, pp. 10-11).

Mas a biologia contemporânea revela uma história bem diferente. O óvulo não é um corpo imóvel, à deriva no espaço reprodutivo, esperando ser alcançado. Ele participa ativamente do processo, liberando substâncias químicas que atraem ou repelem espermatozoides, conforme a compatibilidade genética entre os gametas. Essa interação molecular não é uma corrida, mas uma dança seletiva e colaborativa, na qual o sistema reprodutivo feminino define as condições do encontro. O “vencedor”, portanto, não é o espermatozoide mais veloz, mas aquele que melhor se harmoniza com o óvulo, em termos de potencial genético e imunológico. A fecundação é, assim, um ato de reconhecimento mútuo, e não uma conquista unilateral (Martin, E.1991, pp. 485-487).

Segundo a antropóloga Emily Martin, essa inversão narrativa expõe o quanto a ciência é atravessada por metáforas culturais. Em seu ensaio clássico *The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles* (1991, pp. 485-487), Martin argumenta que as descrições científicas do óvulo e do espermatozoide refletem valores sociais que atribuem atividade e protagonismo ao masculino e passividade e receptividade ao feminino. Assim, a linguagem científica reproduz hierarquias simbólicas que antecedem o laboratório.

Ainda, quanto aos aspectos hormonais, embora os cromossomos sexuais (XX e XY) influenciem a produção hormonal, ambos os sexos produzem testosterona, estrogênio e progesterona, apenas em proporções diferentes. Esses hormônios interagem constantemente com fatores ambientais (como alimentação, estresse, cultura e experiências sociais), o que significa que a biologia do sexo é dinâmica, e não uma estrutura fixa (LOW, 2003, pp. 28-29). Dessa forma, a concepção tradicional de sexo e gênero, estruturada em pares opostos e hierárquicos (masculino/feminino, ativo/passivo, cultura/natureza) começa a ruir diante das transformações epistemológicas do século XX. Como observa Paul B. Preciado, essa crise não decorre apenas das reivindicações políticas de grupos dissidentes, mas também de descobertas científicas que desafiam a própria ideia de uma divisão biológica estável entre os sexos:

[...] essa epistemologia binária e hierárquica encontra-se em crise desde os anos 1940, não apenas por força da contestação exercida pelos movimentos políticos das minorias dissidentes, mas também por conta do surgimento de novos dados morfológicos, cromossômicos e bioquímicos que tornam a atribuição binária do sexo ao menos conflituosa, se não impossível (Preciado, 2022 p. 47).

No entanto, a ideia de uma divisão biológica entre seres humanos ainda encontra respaldo no imaginário coletivo. Quando se fala em diferenças entre cérebros masculinos e femininos, é comum pensar em dois sistemas quase opostos, e esterótipos, como o cérebro “lógico” do homem e o cérebro “emocional” da mulher. No entanto, a neurociência contemporânea mostra que essa oposição é muito mais uma construção cultural do que uma realidade biológica. Embora existam diferenças anatômicas sutis, elas não definem rigidamente comportamentos, capacidades cognitivas ou identidades. O cérebro humano é altamente plástico e moldado tanto por influências hormonais e genéticas quanto (e sobretudo) por experiências, aprendizagem e contextos sociais.<sup>115</sup> Em média, o cérebro masculino é cerca de 10 a 15% maior que o feminino, o que acompanha a diferença corporal geral entre os sexos. Quando se considera a proporção entre o tamanho do cérebro e o peso corporal, essa diferença desaparece. Mais importante ainda: o tamanho do cérebro não se traduz em maior capacidade intelectual. Estudos de desempenho cognitivo revelam que, embora existam pequenas variações médias em determinadas tarefas (homens tendendo a se destacar em algumas habilidades espaciais e mulheres em tarefas verbais ou de memória), as distribuições se sobrepõem amplamente. Em outras palavras, há muito mais variação entre indivíduos do mesmo sexo do que entre os sexos em si. A neuroplasticidade, isto é, a capacidade do cérebro de se reorganizar e aprender, garante que essas variações não sejam limites fixos, mas tendências moldáveis pela experiência e pela cultura (Low, 2003, p. 29).<sup>116</sup>

As diferenças hormonais são outro ponto frequentemente mal interpretado. Hormônios como os andrógenos (testosterona) e os estrógenos (como o estrogênio e a progesterona) existem em ambos os sexos, em proporções distintas. Durante o desenvolvimento embrionário, os andrógenos são responsáveis por “masculinizar” determinadas estruturas anatômicas e

---

<sup>115</sup>Entre as diferenças estruturais identificadas, estudos clássicos apontam variações no hipotálamo, região do cérebro relacionada a comportamentos sexuais e reprodutivos. Certas áreas, como os núcleos intersticiais do hipotálamo anterior (INAH), são em média maiores em homens heterossexuais do que em mulheres e homens homossexuais. Já a comissura anterior, estrutura que conecta os dois hemisférios cerebrais, tende a ser ligeiramente maior em mulheres e em homens homossexuais. Essas observações, no entanto, são correlacionais, não deterministas. Ou seja, indicam associações estatísticas, mas não permitem concluir que tais diferenças anatômicas “causem” orientações sexuais ou modos de pensamento específicos.

<sup>116</sup>Essa tese de que a variação intra-gênero é superior à variação inter-gênero retoma, em termos modernos, o argumento pioneiro de Platão. Na *República*, ele antecipa essa visão ao afirmar que as capacidades da alma não são determinadas pelo sexo biológico, sendo as distinções individuais de natureza e talento muito mais determinantes para a função social do que a categoria biológica de pertencimento.

comportamentais, enquanto a ausência desses hormônios mantém o padrão de desenvolvimento “feminino”, considerado a linha de base biológica. Entretanto, o modo como esses hormônios atuam é profundamente influenciado pelo ambiente, pela história de vida e até por fatores sociais, o que significa que biologia e cultura são sistemas em interação contínua, não esferas separadas (Low, 2003, p. 29). Assim, as pesquisas neurobiológicas indicam que, embora existam dimorfismos cerebrais sutis, o cérebro humano não pode ser rigidamente classificado como “masculino” ou “feminino”. Ele é, antes, um órgão relacional, permeável e adaptativo, que reflete tanto pressões evolutivas quanto histórias pessoais e culturais. A partir dessa perspectiva, a diferença sexual no cérebro não é destino, mas contexto: um ponto de partida biológico constantemente reescrito pelas experiências, pelos afetos e pelas práticas sociais que constituem cada sujeito.

A agressividade é uma das diferenças comportamentais mais estudadas entre homens e mulheres, frequentemente associada à ação da testosterona. Segundo Low (2003, p.30), embora existam componentes genéticos e hormonais que contribuem para comportamentos agressivos, eles não operam isoladamente: são sempre mediados por fatores ecológicos, sociais e culturais. A pesquisa do neurocientista e biólogo Robert Sapolsky, também amplia o debate sobre a relação entre hormônios e comportamento, oferecendo uma leitura que desmonta as narrativas biologizantes sobre a agressividade masculina. Em sua obra *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst* (2017, pp. 99, 100), Sapolsky demonstra que a testosterona não é a causa direta da violência, mas um amplificador comportamental: ela intensifica os padrões de conduta que são socialmente valorizados dentro de determinado contexto.

Durante décadas, difundiu-se a ideia de que a testosterona seria o “hormônio da agressividade”, a força biológica responsável por tornar homens mais impulsivos, competitivos e violentos. Sapolsky questiona essa simplificação e propõe uma análise integrada entre biologia e cultura. A testosterona, segundo ele, não cria comportamentos do nada: ela potencializa aquilo que o ambiente reconhece como fonte de prestígio, poder ou status. Assim, o hormônio não é um gatilho universal da violência, mas um espelho químico das normas sociais que definem o que significa “ter status” em um grupo (SAPOLSKY, 2017, pp. 104-105). Se em determinada sociedade o status está associado à força física, dominação e controle, a testosterona tende a reforçar condutas agressivas e hierárquicas.

Estudos adicionais mostram que a testosterona promove comportamentos pró-sociais quando o contexto é adequado. [...] em circunstâncias em que o senso de orgulho de uma pessoa dependia da honestidade, a testosterona reduziu a tendência de homens trapacearem em um jogo. Em outro estudo, os participantes tinham que decidir quanto de uma quantia em dinheiro ficariam para si e quanto contribuiriam publicamente para

um fundo comum compartilhado por todos os jogadores; a testosterona fez com que a maioria se tornasse mais pró-social. O que isso significa? A testosterona nos torna mais dispostos a fazer o que for necessário para atingir e manter status. E o ponto chave é o que é necessário. Se as circunstâncias sociais forem organizadas de maneira adequada, aumentar os níveis de testosterona durante um desafio faria as pessoas competir intensamente para realizar o maior número possível de atos de bondade aleatória. No nosso mundo, repleto de violência masculina, o problema não é que a testosterona possa aumentar os níveis de agressividade. O problema é a frequência com que recompensamos a agressividade. (Sapolsky, 2017, p. 105)<sup>117</sup>

Por outro lado, se o prestígio é conquistado por meio da cooperação, generosidade e cuidado, esse mesmo hormônio amplifica atitudes de colaboração e empatia. Ou seja, a testosterona não é moralmente orientada: ela apenas segue as regras simbólicas de um sistema social. Sapolsky baseia suas conclusões em décadas de pesquisa com babuínos selvagens, espécies sociais em que a estrutura de poder e as estratégias de sobrevivência dependem de dinâmicas coletivas (Sapolsky, 2017, p. 102). Em grupos em que o domínio e a violência eram valorizados, os machos com maiores níveis de testosterona apresentavam mais comportamentos agressivos. No entanto, quando o contexto social se transformou (após uma mudança ambiental que reduziu a competição e estimulou o convívio pacífico), os mesmos níveis hormonais passaram a se associar a comportamentos de cuidado, partilha e afiliação. Essa mesma lógica foi observada em ambientes humanos. Em contextos corporativos altamente competitivos, a testosterona tende a reforçar comportamentos de rivalidade e disputa; já em ambientes cooperativos e horizontais, o mesmo hormônio está associado ao engajamento e à liderança empática. Dessa forma, a biologia se mostra plástica e relacional, moldada pelas estruturas culturais e econômicas que definem o que é sucesso e poder em cada época.

Low (2003, p.30) também ressalta que a correlação entre hormônio e agressividade é contextual e bidirecional: a testosterona não apenas influencia o comportamento, mas também é influenciada por ele. Ou seja, níveis hormonais podem aumentar após uma vitória ou experiência de poder, e diminuir após situações de perda ou subordinação. Assim, a testosterona reflete mais um termômetro social do que um determinante fixo da agressividade.

As implicações dessa perspectiva são profundas para o debate sobre gênero e poder. Ao mostrar que a testosterona apenas amplifica os comportamentos socialmente valorizados,

---

<sup>117</sup>Original em inglês: Additional studies show that testosterone promotes prosociality in the right setting. In one, under circumstances where someone's sense of pride rides on honesty, testosterone decreased men's cheating in a game. In another, subjects decided how much of a sum of money they would keep and how much they would publicly contribute to a common pool shared by all the players; testosterone made most subjects more prosocial. What does this mean? Testosterone makes us more willing to do what it takes to attain and maintain status. And the key point is what it takes. Engineer social circumstances right, and boosting testosterone levels during a challenge would make people compete like crazy to do the most acts of random kindness. In our world riddled with male violence, the problem isn't that testosterone can increase levels of aggression. The problem is the frequency with which we reward aggression.

Sapolsky desmonta uma das justificativas mais recorrentes da naturalização do patriarcado: a ideia de que os homens seriam “agressivos por natureza”. Em vez disso, o autor revela que a agressividade masculina é um produto cultural retroalimentado pela biologia, e não seu oposto. Assim, a leitura de Sapolsky converge com a de Bobbi Low (2003), ao mostrar que a agressividade não deriva de uma essência masculina, mas de interações complexas entre ambiente, status e herança evolutiva. Ambos os autores defendem que os hormônios funcionam como mediadores, e não determinantes, das condutas humanas.

Para além dos hormônios, há que se analisar também a atuação de neurotransmissores. Um exemplo é o gene que codifica a enzima monoamina oxidase A (MAOA), envolvida na metabolização de substâncias como dopamina e serotonina. Alterações nesse gene têm sido associadas a níveis mais altos de impulsividade e agressividade em alguns estudos (Low, 2003, p. 31). No entanto, a autora enfatiza que tais traços não são universais, pois a expressão desses genes depende fortemente do ambiente e das normas sociais. Sociedades que valorizam cooperação e autocontrole tendem a reduzir a manifestação de comportamentos agressivos, mesmo quando as predisposições biológicas estão presentes.

Compreender os aspectos anatômicos e fisiológicos das diferenças sexuais não implica reduzir o ser humano à biologia. Pelo contrário, a análise dessas bases permite reconhecer que o corpo é, simultaneamente, um produto da evolução e um campo de significação cultural. As formas, funções e variações corporais são moldadas por processos biológicos, mas também reinterpretadas pelos sistemas simbólicos, morais e políticos que definem o que cada sociedade entende como masculino, feminino ou, cada vez mais, como múltiplo. Portanto, mesmo quando restrita ao campo da biologia, a diferença sexual revela-se como um fenômeno de ampla complexidade, que ultrapassa a simplificação anatômica dos corpos. A diversidade de mecanismos de determinação sexual observada na natureza (seja cromossômica, hormonal, ambiental ou comportamental) evidencia que o modelo binário humano é apenas uma forma particular de organização entre outras possíveis. Reconhecer essa pluralidade não nega a materialidade biológica, mas impede que ela seja utilizada como fundamento para hierarquias sociais ou para a naturalização das desigualdades entre os gêneros. Assim, o comportamento humano reflete uma combinação complexa de influências, sejam elas anatômicas, hormonais ou comportamentais, que devem ser compreendidas como respostas adaptativas específicas, moldadas por pressões seletivas do passado, mas continuamente reinterpretadas no presente pela cultura.

Ressalta-se que a proposta desenvolvida neste capítulo, e em especial no presente item, não consiste em excluir o biológico da análise do gênero, mas em reinscrevê-lo

criticamente dentro de um quadro interpretativo mais amplo, no qual corpo, cultura e poder se articulam. Ao recuperar tanto os debates inaugurados por Mary Wollstonecraft quanto as contribuições posteriores das ciências biomédicas e da teoria social, o objetivo foi justamente tensionar a ideia de que cromossomos, hormônios e estruturas anatômicas constituiriam fundamentos deterministas da identidade. Nesse sentido, a biologia aparece no capítulo não como instância de verdade última sobre o sujeito, mas como um campo de saber atravessado por interpretações históricas, metáforas culturais e regimes de poder que moldam a forma como os corpos são classificados, compreendidos e governados.

Essa posição dialoga com a tradição foucaultiana ao compreender que o saber biológico não é neutro, mas participa da produção de subjetividades. Tal perspectiva torna possível tratar o sexo anatômico e seus correlatos neuroendócrinos não como dados isolados, mas como elementos que adquirem sentido dentro de dispositivos sociais e discursivos que organizam a vida coletiva. É precisamente nesse ponto que a leitura proposta neste capítulo converge com reflexões contemporâneas sobre o corpo como interface técnica e política. Como sugere Maria Lucas, quando define o corpo pela ideia de “prótese”:

Para compreendermos o que venho definindo como prótese, será preciso pensar que o ato de renegar o lugar de corpO e reivindicar-me como corpA está mais ligado a expandir os limites corporais do que a perder algo intrínseco à natureza. A natureza, aqui, está ligada ao corpo biológico, ao que já possuímos quando do nosso nascimento. Nesse caso, podemos pensar em expandir, ou melhor, nos tornar, em vez de nos limitarmos pelo que já nos foi imposto, nos foi dado. (LUCAS, 2020, p. 7).

Ao pensar o corpo como uma espécie de “prótese de proteção”, a autora indica que as formas corporais e seus usos são continuamente modulados por contextos sociais, afetivos e institucionais, o que reforça a ideia de que a materialidade biológica não é autossuficiente para explicar a constituição do sujeito. Dessa forma, ao incorporar discussões sobre cromossomos, hormônios, cérebro e comportamento, a intenção foi justamente oferecer uma leitura mais franca e menos reducionista da biologia, reconhecendo sua complexidade e sua plasticidade. Os dados apresentados mostram que a biologia sexual não opera por determinismos simples: hormônios interagem com contextos sociais, o cérebro é altamente plástico e as expressões comportamentais dependem de sistemas simbólicos que atribuem valor e significado às diferenças corporais. Assim, o que a análise evidencia é que a biologia participa da constituição do sujeito, mas não o determina de forma absoluta; ela funciona como um campo de possibilidades que é continuamente interpretado e reorganizado pela cultura.

Nesse contexto, a noção de performatividade torna-se central para compreender como

o gênero se consolida como experiência social. Tal como formulado por Judith Butler, o gênero não é uma essência interior que se expressa no corpo, mas um conjunto de atos reiterados que, ao serem repetidos ao longo do tempo, produzem a aparência de uma identidade estável. Essa performatividade não é meramente individual, mas socialmente regulada: os sujeitos aprendem, desde a infância, a agir, falar e se apresentar de acordo com normas de gênero que são continuamente reforçadas por instituições, discursos e práticas cotidianas. Nesse sentido, a materialidade biológica do corpo fornece um ponto de partida, mas é a repetição de práticas sociais (gestos, modos de vestir, posturas, afetos) que efetivamente constitui o sujeito como inteligível dentro de uma ordem de gênero.

Portanto, ao articular biologia, psicanálise e performatividade, este item busca demonstrar que a constituição do sujeito de gênero ocorre na intersecção entre um corpo material e um conjunto de normas sociais que o interpretam e o regulam. A análise dos aspectos biológicos não contradiz a perspectiva construtivista; ao contrário, a complexifica, ao mostrar que a própria biologia é dinâmica, relacional e permeável às condições históricas e culturais. Assim, a performatividade de gênero revela-se fundamental porque é por meio dela que o indivíduo se torna reconhecível em uma sociedade estruturada por expectativas de masculinidade e feminilidade. É nesse processo reiterativo (simultaneamente corporal e social) que o sujeito é produzido, reconhecido e, também, pode resistir às normas que o constituem.

Ao encerrar esta análise técnica dos aspectos biológicos, entendo que as diferenças biológicas são reais, mas elas não carregam em si um valor de hierarquia. Minha análise sugere que o "mito do espermatozoide vencedor" e a redução da testosterona ao "hormônio da agressividade" são projeções de um imaginário patriarcal que tenta sequestrar o microscópio para validar a dominação. Percebo que a nossa biologia não é um destino rígido, mas como Preciado defende, um somateca: um arquivo vivo e plástico, feito para a adaptação e para a mudança.

Defendo, portanto, que a natureza é a nossa maior aliada na desconstrução do binarismo. Se o óvulo e o espermatozoide realizam uma dança de reconhecimento mútuo, e se a testosterona pode amplificar tanto a violência quanto a bondade (dependendo apenas do que a cultura premia), então a responsabilidade pelo gênero não está nos genes, mas na nossa ética social. Concluo que o corpo não é uma "jaula" biológica, mas uma "prótese" que expandimos através da nossa identidade e do nosso desejo.

Contudo, a biologia sozinha não explica o sentimento profundo de "ser". É na mente, em conjunto com o corpo, que o drama da identidade é escrito e encenado. Dessa forma, passarei agora a investigar a evolução e a expressão da identidade de gênero, buscando

compreender como os processos mentais e subjetivos interpretam essa base biológica para dar origem à experiência única e inalienável de quem somos no mundo.

#### 4.3 PSIQUE: EVOLUÇÃO E EXPRESSÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO

O Mapa da Segurança Pública 2025 (MJSP, 2025, p. 12) apresenta uma média alarmante de quatro mortes violentas de mulheres, classificadas como feminicídio<sup>118</sup>, por dia no Brasil. Esses números não necessariamente incluem as mulheres trans e travestis, cuja identificação depende do entendimento e da sensibilidade das autoridades locais no momento do registro. Essa lacuna revela uma subnotificação estrutural, onde a violência de gênero encontra barreiras até mesmo em sua quantificação, já que mesmo o registro da violência contra corpos trans é sistematicamente invisibilizado pelas instituições estatais. Assim, as estatísticas oficiais não captam a totalidade de uma realidade marcada por vulnerabilidades extremas, discriminação e apagamento.

O único levantamento nacional que busca sistematizar esses dados é o Dossiê da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2025, p. 64), documento não governamental que contabiliza, em média, 125 assassinatos de pessoas trans por ano (cerca de 12 casos por mês). Esses números, embora subestimados diante da ausência de registros oficiais consistentes, apontam para uma dimensão psíquica e social do extermínio simbólico e material das identidades trans. A morte física é precedida e sustentada por uma morte simbólica: a negação de existência, de reconhecimento e de humanidade.

É nesse contexto que se torna fundamental compreender como a psique e a identidade de gênero são moldadas, tensionadas e reinventadas dentro de um campo de forças políticas, discursivas e afetivas. A subjetividade de pessoas trans e não binárias se forma em meio à resistência, à deslegitimação e à tentativa de afirmação diante de uma sociedade que insiste em definir o humano por parâmetros binários e heteronormativos.

Ao narrar sua própria trajetória, Paul B. Preciado (2019, p. 30) descreve:

---

<sup>118</sup>Feminicídio é o assassinato de mulheres motivado por razões de gênero, ou seja, pela condição de serem mulheres. Diferentemente do homicídio, que designa genericamente a morte intencional de uma pessoa, o feminicídio implica a presença de violência de gênero, manifestada em contextos de domínio, controle, discriminação ou misoginia. No Brasil, o feminicídio foi incluído no Código Penal pela Lei nº 13.104/2015, que o define como circunstância qualificadora do crime de homicídio, reconhecendo o caráter estrutural da violência contra a mulher e ampliando a proteção legal frente às desigualdades históricas de gênero (Brasil. Decreto-Lei nº 2.848, de 1940).

Como pessoa trans, a primeira coisa que aprendi foi a caminhar na rua sendo olhado pelos outros como se fosse um homem. Aprendi a olhar reto e para o alto em vez de para o lado e para baixo. Aprendi a cruzar o olhar com outros homens sem baixar os olhos e sem sorrir. Mas, nesse aprendizado, nada foi tão importante quanto entender que, sendo supostamente ‘homem’ e ‘branco’ em um mundo patriarco-colonial, poderia acessar pela primeira vez o privilégio da universalidade (Preciado, 2022. p. 30).

O gesto de “olhar reto e para o alto” marca a internalização de uma gramática de gênero que se manifesta nos corpos e nas práticas cotidianas. A masculinidade, nesse sentido, não é apenas uma categoria biológica, mas uma tecnologia psíquica e social que define modos de presença, de olhar e de ser olhado. A psique, portanto, torna-se o campo onde essas normas são inscritas, reproduzidas e também questionadas. A partir dessa experiência, é possível compreender como a identidade de gênero é aprendida e performada no cotidiano, inscrita em gestos, olhares e posturas. A psique, nesse caso, não é um espaço puramente interno, mas um campo de inscrição das normas de gênero, que definem quem pode ser visto, reconhecido e validado (Preciado, 2022. p. 30).

Por trás das máscaras da feminilidade e da masculinidade dominantes, afirma Preciado, “se escondem de fato múltiplas formas de resistência e de desvio”. Essa observação desloca o debate sobre a identidade de gênero do plano da patologia para o da potência criadora da subjetividade. Cada corpo que escapa à norma revela a artificialidade do sistema que tenta fixar o desejo, o gênero e o prazer em categorias rígidas. No entanto, isso não quer dizer que mesmo os corpos binários estejam livres da constituição de sua identidade a partir da estrutura de rigidez de gênero binária ocidental. No entanto, é inegável que a performatividade, entendida como estar em correspondência aparente com o que lhe é subentendido enquanto gênero, é um facilitador para transitar numa sociedade que pauta suas hierarquias sociais em normas de gênero. Mais adiante, Preciado questiona o privilégio da “identidade invisível”:

Mas por que as senhoras e os senhores estão convencidos, queridos amigos binários, de que só os subalternos têm uma identidade? [...] Não existe identidade mais esclerosada e mais rígida do que a sua identidade invisível. [...] Sua identidade leve e anônima é o privilégio da norma sexual, racial e de gênero.” (Preciado, 2022, p. 31)

O autor interpela diretamente os “amigos binários” e questiona o privilégio da identidade invisível: aquela que, por se confundir com a norma, não se reconhece como tal. Essa provocação desloca o centro da análise psíquica: se a psicanálise tradicionalmente toma o sujeito universal como figura neutra, Preciado demonstra que tal universalidade é uma ficção produzida pelo poder patriarco-colonial e heteronormativo.

Dessa forma, desmonta a pretensão de universalidade que ainda domina parte do pensamento psicológico e psicanalítico. A psique “universal” descrita por Freud e Lacan é, na verdade, uma psique situada, moldada por uma lógica patriarco-colonial e eurocêntrica. O que é apresentado como neutro ou científico é, de fato, o reflexo de um regime simbólico que legitima a hegemonia do homem branco cisgênero e heterossexual como medida do humano. Nesse sentido, pensar a evolução da psique implica reconhecer que a subjetividade é sempre atravessada por dispositivos de poder e saber (Butler, 2017, pp. 9-10). O sujeito não é um dado, mas uma produção política, continuamente constituída e transformada em relação às normas de gênero, à linguagem e ao olhar social. A evolução da psique, nesse sentido, não pode ser compreendida como um movimento linear em direção à adequação identitária, mas como um processo contínuo de resistência e reescrita de si.

As identidades trans e não binárias expõem de forma radical esse processo, pois colocam em crise o próprio fundamento binário da subjetividade ocidental. Preciado, neste sentido, questiona o modo como a psicanálise e parte das ciências psicológicas historicamente trataram as identidades dissidentes a partir de uma lógica patologizante. Segundo o autor, esse discurso busca na infância ou até no desenvolvimento pré-natal “os signos da doença”, procurando causas traumáticas ou desvios que expliquem a suposta “inversão” da identidade de gênero ou da orientação sexual. Essa tentativa de localizar uma origem patológica traduz uma visão essencialista e normativa da psique, baseada na crença de que existe uma “natureza verdadeira” (necessariamente masculina ou feminina) da qual qualquer diferença seria uma anomalia.

Uma das estratégias fundamentais desse discurso psicanalítico é detectar no desenvolvimento pré-natal ou infantil do homossexual, ou do “transexual”, ou da pessoa de sexo não binário, os signos da doença, investigar o traumatismo que desencadeou a inversão. [...] Tudo isso não passa de simplificações grotescas. Não sou de maneira alguma o que vocês imaginam. Não sei nem mesmo o que sou. Saber o que cada um é não é mais fácil do que determinar a posição exata de um elétron dentro de um acelerador de partículas (Preciado, 2022 p.33).

Preciado ironiza as tentativas de patologização da identidade de gênero, mostrando como elas reduzem a complexidade da subjetividade a esquemas simplistas, sustentados por um imaginário binário, heterossexual e racializado. Ao afirmar que “não sabe nem mesmo o que é”, o autor rompe com a ideia de identidade como essência fixa e propõe entendê-la como algo indeterminado, dinâmico e em constante processo. Ainda, o autor denuncia o peso da rejeição social<sup>119</sup>, só não mais tortuosa do que a negação da própria identidade:

---

<sup>119</sup>A rejeição social que incide sobre grupos minorizados (mulheres, pessoas negras, trans, não binárias e pessoas com deficiência) nasce de um mesmo dispositivo de poder que transforma diferença em desigualdade. São grupos “minorizados” não por serem numericamente menores, mas porque são produzidos como tais pela estrutura social,

Ao sair da jaula da diferença sexual, conheci a exclusão e a rejeição da sociedade, mas aceitar a norma teria exigido algo ainda mais desastroso e doloroso: a destruição da minha potência vital. [...]Minha vida fora do regime da diferença sexual é mais bela do que qualquer coisa que as senhoras e os senhores poderiam me prometer como recompensa por aderir à norma. Se aceito o novo jugo do nome masculino no meio desse túnel em direção à saída, é para mostrar melhor o sofisma que sustenta todas as identificações de gênero (Preciado, 2022 p. 34).

Preciado demonstra como o corpo trans se tornou um território colonizado pelo saber científico ocidental. Em uma analogia contundente, o autor afirma que “o corpo trans é para a anatomia normativa o que a África foi para a Europa: um território a ocupar e distribuir a quem pagar melhor” (Preciado, 2022 p. 39), denunciando a exploração simbólica e material de corpos que escapam à norma. As instituições médicas, farmacológicas e psicanalíticas operam como aparatos coloniais de poder, repartindo o corpo trans em “enclaves disciplinares”. Dessa forma, a cirurgia, a psiquiatria, a mídia, que reivindicam o direito de definir sua verdade e seu sentido. Nessa perspectiva, a anatomia e o gênero não são realidades naturais, mas paisagens eróticas e políticas, espaços de disputa e invenção.

Não há órgãos sexuais, mas enclaves coloniais de poder. O corpo trans é uma colônia de instituições disciplinares: da psicanálise, dos meios de comunicação, da indústria farmacêutica, do mercado. O corpo trans é a África, e seus órgãos, para viver, se expressam nas línguas desconhecidas do colonizador, inventam sonhos que os psicanalistas ignoram (Preciado, 2022 p. 39)

Preciado afirma que “não há órgãos sexuais, mas enclaves coloniais de poder” (2019 p. 39), o autor desestabiliza o discurso biológico. Fazer uma transição, portanto, não é apenas modificar o corpo, mas compreender que “os códigos culturais da masculinidade e da feminilidade são anedóticos se comparados às infinitas modalidades da existência” (Preciado, 2022 p. 40). Contra a narrativa linear que entende o processo “trans” como passagem definitiva de um sexo a outro, o autor argumenta que tal unidirecionalidade é irreal<sup>120</sup>. A experiência trans,

---

que lhes impõem papéis subalternos e os priva do poder de nomear-se e representar-se. Como aponta Monique Wittig, dentro da lógica patriarcal, a mulher é o proletário do homem, o que significa que, na divisão de gênero, também opera uma divisão de classe, de trabalho e de acesso à subjetividade (Wittig, 2022, p. 48).

<sup>120</sup>A crítica de Preciado se estende à história da patologização das dissidências sexuais e de gênero, que ele descreve como um “genocídio epistêmico”. Desde o século XIX, o pensamento psiquiátrico tratou a homossexualidade e a transexualidade como expressões de “inversão sexual”, patologias que precisariam ser corrigidas ou curadas. Termos como psicopata transexual ou disforia de gênero foram instrumentos de um projeto de normalização que confundia ciência com moral. Essa classificação não visava compreender a experiência trans, mas controlá-la e neutralizá-la, submetendo-a a terapias hormonais, cirúrgicas ou comportamentais. Como denuncia o autor, o resultado foi um processo de “extermínio político das minorias dissidentes do regime da diferença sexual” no qual milhares foram perseguidos, medicalizados e silenciados. No entanto, Preciado transforma essa herança de dor em força política, inscrevendo o corpo trans não mais como objeto de saber, mas como sujeito produtor de conhecimento e de história. Ao expor o corpo como espaço de colonização e, ao mesmo

ao contrário, revela a multiplicidade e a fluidez das subjetividades.

As reflexões de Preciado dialogam diretamente com a noção foucaultiana de biopoder, conceito já mencionado e que designa as formas pelas quais o poder moderno se exerce não apenas sobre os corpos, mas através deles, regulando a vida, a reprodução e a sexualidade. Foucault (1999, p.133) descreve o surgimento, a partir do século XVIII, de um conjunto de dispositivos (médicos, jurídicos, pedagógicos e psiquiátricos) que passaram a gerir os corpos em nome da saúde, da moral e da produtividade. É nesse sentido que o corpo deixa de ser apenas uma entidade biológica para se tornar uma construção política, moldada por práticas de vigilância, classificação e correção. Também é nesse sentido a crítica posterior que Oyěwùmí assume ao criticar a maneira como a biologia é instrumento de justificação de desigualdades no aparato ocidental (Oyěwùmí, 2021, p. 74).

A medicalização das identidades dissidentes, denunciada por Preciado, é expressão concreta desse poder que “faz viver e deixa morrer”. O corpo trans, lido pelo autor como “colônia de instituições disciplinares”, ilustra a forma como o biopoder opera: ele captura a diferença para torná-la inteligível dentro de um regime normativo, convertendo a subjetividade em objeto de saber e controle. Assim, o que se apresenta como cuidado médico ou terapêutico é, em verdade, um mecanismo de normalização da vida, uma tentativa de reconduzir o corpo à ordem simbólica do sexo e da diferença binária.

Essa crítica também se expande quando colocada em diálogo com a teoria da performatividade de gênero proposta por Judith Butler (Butler, 1988, p. 519). Se o gênero não é uma essência, nem uma identidade interior, mas o efeito reiterado de práticas discursivas e corporais que produzem a ilusão de estabilidade, não faz sentido impor a este uma justificativa para hierarquização social pautada em aspectos de ordem biológica. Se o que se entende como “homem” ou “mulher” é resultado da repetição de normas (gestos, comportamentos, expressões) que ganham força precisamente porque são naturalizadas, então a performatividade é não somente uma tecnologia do poder, mas também um ponto de resistência, pois a repetição abre espaço para a variação, para o desvio e para a invenção de novas formas de viver o corpo. Ao afirmar que fazer uma transição é compreender que os códigos da masculinidade e da feminilidade são “anedóticos” diante das infinitas possibilidades da existência (Preciado, 2022, p. 40), Preciado ecoa o pensamento butleriano: ambos revelam que a identidade é uma ficção normativa sustentada pela repetição disciplinar e que a subversão dessa repetição pode gerar novas realidades corporais e simbólicas. Tanto em Foucault quanto em Butler, Preciado, o corpo

---

tempo, de resistência, o autor propõe uma nova epistemologia, uma forma de pensar a subjetividade que rejeita o binarismo e reconhece a potência inventiva das existências dissidentes (Preciado, 2022 p. 69).

emerge como palco e produto das relações de poder, lugar em que se inscrevem discursos médicos, jurídicos, religiosos e midiáticos. Em sentido semelhante, Oyèwùmí afirma que o ocidente confunde corpos sociais com corpos físicos. A psique no sentido do ocidente, por sua vez, deixa de ser concebida como um núcleo autônomo e passa a ser entendida como um efeito histórico das práticas que organizam o desejo, a sexualidade e o gênero.<sup>121</sup>

Essa convergência entre biopolítica, performatividade e resistência abre caminho para a emergência da teoria queer, que radicaliza o questionamento das categorias de identidade e propõe uma política da indeterminação. A teoria queer surge no final do século XX como um campo crítico que contesta a naturalização das categorias de sexo, gênero e sexualidade, propondo uma leitura histórica e discursiva da identidade. Sua base conceitual se apoia em dois eixos fundamentais: o pensamento de Michel Foucault e o procedimento de desconstrução formulado por Jacques Derrida. De Foucault, herda-se a compreensão de que as sexualidades não são fatos biológicos ou expressões espontâneas da natureza, mas efeitos de regimes discursivos e de poder que produzem modos específicos de ser e de desejar. É a partir dessa perspectiva que se torna possível entender que o “normal” e o “anormal” são construções políticas e históricas, e não categorias universais (Louro, G. L. 2001, pp. 541-553).

De Derrida, a teoria queer retoma o gesto desconstrutivo, isto é, a crítica à lógica binária que estrutura o pensamento ocidental. Essa lógica opera por oposições hierárquicas (homem/mulher, heterossexual/homossexual, razão/emoção, mente/corpo) nas quais o primeiro termo é considerado superior, central e verdadeiro, enquanto o segundo é relegado à diferença, à imitação ou à falta<sup>122</sup>. A desconstrução, nesse contexto, não busca destruir essas categorias, mas desfazer sua rigidez, mostrando que cada termo depende do outro para existir e contém, em si, vestígios do que nega. Derrida propõe, portanto, um movimento de “escavação” conceitual que revela as fissuras internas de toda estrutura binária. É exatamente essa operação que os teóricos *queer* adotarão para desestabilizar os pares de oposição que sustentam a heteronormatividade e as hierarquias de gênero e sexualidade. A esse modo de funcionamento do modelo ocidental que funciona com pares de opostos hierárquicos, o autor nomeia “logocentrismo”, porque ele se baseia na crença de que há sempre um “centro”, uma verdade,

---

<sup>121</sup>Em outras palavras, se entendemos, a partir de Foucault (1999), que não há sujeito antes do poder, mas sim sujeitos produzidos por ele, capazes, no entanto, de reconfigurar seus limites por meio de atos de resistência e reinvenção, a transgeneridade, nesse contexto, não é uma anomalia ou um desvio, mas uma contra-escrita do corpo, uma forma de insurreição epistêmica que desestabiliza o regime heterocisnormativo.

<sup>122</sup>Em outras palavras, o autor percebe que o pensamento ocidental sempre funcionou com pares de opostos: homem/mulher, razão/emoção, natureza/cultura, civilizado/selvagem, dentro/fora, entre muitos outros. O problema é que esses pares não são neutros (um dos lados sempre é considerado superior ao outro). Isso cria hierarquias, ou seja, formas de poder e dominação, em que um termo ganha valor e o outro é visto como seu oposto, subordinado ou negativo.

uma razão ou um significado original que organiza tudo o que vem depois. Dessa forma, o autor argumenta que o pensamento de Hegel, assim como o de muitos filósofos anteriores, também está preso dentro desse sistema de oposições e hierarquias que ele chama de logocentrismo.

Este pressuposto forma um sistema específico que ordena tanto as relações da filosofia hegeliana da natureza à física de seu tempo e à totalidade da teleologia hegeliana, quanto sua articulação no sistema geral e na cadeia mais ampla do logocentrismo. (Derrida, 1991, p.131)

Derrida está mostrando que, mesmo quando Hegel tenta explicar o mundo de forma racional e total, ele ainda faz isso a partir de uma lógica que coloca um centro e uma direção privilegiada. Derrida interpreta isso como parte do mesmo sistema logocêntrico que domina a cultura ocidental: um modo de pensar que acredita haver sempre um fundamento central, uma verdade última ou uma totalidade coerente que organiza o mundo e dá sentido a todas as partes. O que o autor propõe é justamente o contrário, questionar essa centralidade, mostrando que toda totalidade é instável e depende de relações de diferença e movimento entre os termos, e não de uma essência fixa (Louro, G. L. 2001, pp. 541-553). Esse sistema não é apenas uma questão de linguagem, mas algo que estrutura toda a cultura ocidental, moldando como as pessoas veem o mundo e se relacionam entre si.

A partir desse instrumental, a teoria queer propõe uma leitura antifundacional e pós-identitária das subjetividades. “*Queer*”, que anteriormente apresentava uma conotação negativa, é reapropriada como signo de resistência, um termo que se recusa à fixação e reivindica o direito de permanecer fora das classificações. Como observa Butler, ser queer é existir nas margens do discurso e, justamente por isso, poder revelar a artificialidade das normas (Butler, 2019, p.221).

Butler observa que “os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta” (Butler, 1999, p. 154). Isso significa que toda norma precisa ser constantemente repetida e reafirmada, pois é sempre ameaçada pelo fracasso. É nesse intervalo entre a repetição e o desvio que surgem as possibilidades de resistência, onde os corpos e as identidades que escapam à norma e revelam seu caráter arbitrário. Esses sujeitos abjetos, que não “importam” dentro da lógica heterossexual, são paradoxalmente indispensáveis: eles funcionam como a fronteira e o limite que definem o que é considerado legítimo. Assim, o queer opera como uma força de exposição e subversão da norma, um modo de desmontar os mecanismos de exclusão que estruturam o social.

Preciado amplia essa discussão ao historicizar a crise do paradigma da diferença sexual. Segundo ele, a partir da década de 1950, com a emancipação das mulheres, a

despatologização gradual da homossexualidade, a difusão da pílula contraceptiva e o surgimento de novos saberes sobre o corpo (como a genética e a endocrinologia), “a epistemologia da diferença sexual entra em um processo de questionamento político inexorável” (Preciado, 2022, p. 77). Essa crise não é apenas política, mas também epistêmica: o próprio saber científico passa a reconhecer variações morfológicas e cromossômicas que desmentem o binarismo sexual. A partir da década de 2010, observa o autor, até mesmo a Organização Mundial da Saúde “matiza suas posições” e reconhece a existência de uma diversidade corporal que ultrapassa o modelo homem/mulher (Preciado, 2022, p. 78).

A OMS, e não uma associação trans-gay-lésbica-anarcofeminista, afirma hoje que “o gênero tipicamente descrito como masculino e feminino é uma construção social que varia segundo as culturas e as épocas”. E reconhece que houve e ainda há culturas (em Samoa, no Pacífico, entre os povos originários da América, entre os tailandeses tradicionais) que utilizam taxonomias sexuais e de gênero não binárias, mais uídas e mais complexas do que a taxonomia ocidental moderna universalizada a partir dos anos 1970. Ao aceitar a viabilidade não patológica das encarnações corporais e das expressões sociais de gênero e da sexualidade, a OMS reconhece a dimensão arbitrária e inatural da taxonomia binária com a qual as instituições sociais e políticas trabalham no Ocidente e abre a porta não apenas para uma reformulação local desses termos, mas também para uma revisão mais profunda do paradigma da diferença sexual (Preciado, 2022, p.78).

Ao articular essas transformações, a teoria queer propõe uma mudança de foco: não se trata mais de reivindicar identidades fixas (como “homem”, “mulher”, “gay”, “lésbica”, “trans”), mas de desarticular o próprio regime que as torna necessárias. Isso implica deslocar a análise da identidade para o campo da linguagem, da cultura e das instituições. O objetivo não é integrar as identidades dissidentes ao sistema, mas questionar o sistema que as produz como “outras”. O binarismo heterossexual/homossexual continua a ser “a referência mestra para a construção do eu, do conhecimento sexual e das instituições sociais”; por isso, é preciso romper epistemologicamente com essa lógica para pensar a sexualidade fora das hierarquias e das classificações (Louro, G. L. 2001, pp. 541- 553).

Preciado converge com esse horizonte ao afirmar que os corpos e os desejos contemporâneos já não cabem nas taxonomias herdadas do século XIX. A insistência em definir o corpo segundo critérios anatômicos, genéticos ou psicológicos revela o quanto ainda estamos presos a uma biopolítica da diferença sexual, na qual o poder tenta gerir a vida através da norma. A teoria *queer*, nesse sentido, é a expressão teórica e política dessa insubordinação: ela desestabiliza o discurso médico, o direito, a psicanálise e até mesmo o feminismo essencialista, ao propor uma ontologia radicalmente plural, em que o corpo é sempre uma fronteira em disputa, um território em permanente tradução (Preciado, 2022, p.78).

Da mesma forma, aponta para uma transformação profunda no modo como

compreendemos o corpo, o gênero e o próprio conceito de “vida”. Ele afirma:

Nos próximos anos, deveremos elaborar coletivamente uma epistemologia capaz de dar conta da multiplicidade radical dos seres vivos, que não reduza o corpo à sua força reprodutiva heterossexual, que não legitime a violência heteropatriarcal e colonial. Vocês são livres para acreditar ou não em mim, mas creiam ao menos nisso: a vida é mutação e multiplicidade. Isso é muito sério e muito importante. Vocês devem compreender que os futuros monstros são também seus lhos e netos. [...] Os processos que conduzem a uma mudança epistemológica implicam profundas modificações tecnológicas, sociais, visuais e sensoriais (Preciado, 2022 pp. 80, 81).

Ao afirmar que “a vida é mutação e multiplicidade” (Preciado, 2022 p. 80), o autor está propondo uma nova epistemologia, ou seja, uma nova maneira de produzir conhecimento sobre o mundo e sobre nós mesmos. Essa epistemologia deve ser capaz de dar conta da multiplicidade radical dos seres vivos, reconhecendo que os corpos não se limitam à função reprodutiva nem às normas heterossexuais e patriarcais que historicamente organizaram as sociedades ocidentais. Essa transformação implica modificações tecnológicas, sociais, visuais e sensoriais, pois não se trata apenas de uma mudança nas ideias, mas também nas formas de viver, perceber e sentir o mundo. Preciado mostra que essa mudança já está em curso.

[...] Ao longo dos vinte últimos anos, as crianças que foram operadas ou medicalizadas como “intersexo” se organizaram para reivindicar o fim das mutilações genitais e dos processos de redesignação forçada. Ao mesmo tempo, cada vez mais pessoas começaram a se identificar como “não binárias”. Há alguns meses, a eminente Filósofa Judith Butler se inscreveu no registro civil do estado da Califórnia como pessoa de gênero não binário. Diferentes estados nos EUA, mas também na Argentina e na Austrália, reconhecem o gênero não binário como uma possibilidade política. A Alemanha acaba de reconhecer um terceiro sexo (O) como possibilidade de designação sexual; Ao mesmo tempo, uma nova diferenciação se estabeleceu entre as pessoas “cis” (aquelas que se identificam com o sexo que lhes foi atribuído no nascimento) e as pessoas “trans” (aquelas que não se identificam com essa atribuição e adotam práticas de transição, identificando-se seja como trans, seja como pessoas não binárias) (Preciado, 2022, p.79).

Ele observa que, atualmente, um em cada mil ou mil e quinhentos recém-nascidos é identificado como intersexo, o que significa que seu corpo não se enquadra perfeitamente nas categorias de “masculino” ou “feminino”. Esse dado revela que o binário de gênero não é natural nem universal, mas uma construção que vem sendo questionada por movimentos políticos e científicos. Essas transformações revelam que o paradigma patriarcal e colonial da diferença sexual está sendo profundamente desestabilizado.

A violência epistêmica do paradigma da diferença sexual e do regime patriarco-colonial está sendo posta em questão pelos movimentos feministas, antirracistas,

intersexo, trans e handi-queer,<sup>9</sup> que reivindicam um reconhecimento como corpos vivos, plenos de direito, daqueles, daquelas e daqueles que haviam sido marcados como politicamente subalternos (Preciado, 2022, p.84).

Ou seja, o que antes era imposto como verdade universal está sendo revisado e confrontado por corpos e vozes historicamente silenciados, que agora reivindicam o direito de existir e de produzir conhecimento sobre si mesmos. O que antes era considerado desvio, doença ou anomalia se torna fonte legítima de saber e de transformação política. No entanto, ressalta-se que transformações epistêmicas e políticas que atravessam o presente (como as que dizem respeito à criação de novos pronomes e modos de nomear as identidades de gênero) têm provocado resistências intensas. Há quem interprete essas mudanças como um “atentado à linguagem”, como se a invenção de novos termos ameaçasse a integridade da língua ou sua “pureza” gramatical. No entanto, como lembra Preciado (2019, p. 44), “não é fácil inventar uma nova língua, inventar todos os termos de uma nova gramática. Trata-se de uma tarefa enorme, coletiva.” A linguagem, para o autor, é um dos campos centrais onde o conflito entre o regime patriarcal-colonial e as novas formas de existência se manifesta. Viver fora das categorias impostas por esse regime, fora da “lei do patriarcado colonial, da diferença sexual, da violência sexual e de gênero” é, segundo ele, um direito que todo corpo deveria ter, mas que exige reinventar coletivamente o próprio mapa do que significa viver (Preciado, 2022, p. 44).

Dessa forma, a resistência a essa reinvenção não é apenas linguística, mas política e epistêmica. No Ocidente, a linguagem foi historicamente estruturada para expressar o mundo a partir de categorias binárias e hierárquicas, refletindo o mesmo sistema que sustenta as distinções entre homem/mulher, natureza/cultura, civilizado/bárbaro: exatamente o que Derrida (1991) chama de logocentrismo, e Foucault (1979) reconhece como parte do dispositivo de poder-saber que regula a produção de discursos legítimos. Assim, o controle sobre a linguagem é também um controle sobre quem pode existir e ser nomeado. Quando novas formas de vida (trans, não binárias, intersexo) propõem novos modos de nomeação, colocam em xeque essa arquitetura de poder.

Para compreender a profundidade desse conflito, é útil lembrar que nem todas as culturas construíram o gênero como uma categoria linguística. Retomando o caso elencado por Oyèwùmí, a língua iorubá, por exemplo, não possuía palavras para designar gênero da forma que entendemos, hierarquicamente, simplesmente porque não precisava delas: o gênero não era um marcador relevante na organização social ou simbólica (Oyèwùmí, 2021, p. 73).

O problema, portanto, não está em “criar palavras novas”, mas em viver dentro de um sistema que só reconhece como legítimas as palavras criadas por determinados grupos,

geralmente os que ocupam o centro do poder. No Ocidente, a invenção linguística é celebrada quando reforça o status quo, mas censurada quando propõe a pluralidade. Diariamente, criamos neologismos tecnológicos, midiáticos e mercadológicos sem grande polêmica; mas quando esses neologismos dizem respeito à autodeterminação de grupos subalternizados, o incômodo aparece. Isso acontece porque a linguagem é plástica, mas também é instrumento de dominação. Historicamente, o controle sobre o que pode ser dito (e em que língua) foi parte dos processos coloniais. No Brasil, por exemplo, foi proibido aos povos indígenas e às pessoas escravizadas falarem suas línguas nativas, obrigando-as a adotar o português do colonizador (Andrade, T. L. S. 2020, p. 238).

Assim, definir que há uma “forma certa” e uma “forma errada” de falar é, em última instância, propagar o mesmo autoritarismo linguístico que sustenta a lógica colonial e patriarcal. Foucault ajuda a compreender como isso se articula com uma vigilância permanente sobre os corpos e as palavras, uma forma de panoptismo linguístico (Roberto, L. B. 2002, pp. 185-188). A gramática normativa, nesse sentido, funciona como um instrumento disciplinar, que estabelece quem fala “corretamente” e quem fala “errado”, quem é sujeito de discurso e quem é silenciado.

Quando o debate público se preocupa mais em defender a norma culta da língua do que em reconhecer o outro, o que está em jogo não é a gramática, mas a política da exclusão. A língua, como lembra Preciado, é um campo de luta onde se decide quem pode existir simbolicamente. Se “a vida é mutação e multiplicidade” (Preciado, 2022, p. 80), a linguagem também precisa mudar para acompanhar essa multiplicidade. Criamos novas palavras porque as antigas já não dão conta de nomear o mundo e, como toda invenção, isso causa medo. Mas é justamente nos momentos em que a linguagem se mostra insuficiente que ela revela sua verdadeira função: construir realidades possíveis.

A criação de novos pronomes, portanto, não é um atentado à linguagem: é um gesto de resistência e de vida. É o esforço, ainda que difícil e coletivo, de fazer caber no mundo formas de existência que a norma tentou apagar.

Viver para além da lei do patriarcado colonial, da diferença sexual, da violência sexual e de gênero, é um direito que todo corpo vivo deveria ter, mesmo o de um psicanalista. Mas viver fora desse regime epistêmico e político quando um novo arcabouço cognitivo, um novo mapa do que significa viver, ainda não foi acordado coletivamente, é hoje terrivelmente difícil: nesse processo de transição, não cheguei aonde havia me proposto ir. Não é fácil inventar uma nova língua, inventar todos os termos de uma nova gramática. Trata-se de uma tarefa enorme, coletiva. Mas mesmo que uma só vida possa parecer insignificante, ninguém ousará dizer que o esforço não terá valido a pena (Preciado, 2022 p. 44)

A psique, historicamente condicionada a sustentar o binarismo sexual, revela-se hoje como um território em disputa, no qual se torna possível reinventar o inconsciente e abrir espaço para a multiplicidade de corpos, desejos e narrativas. A identidade de gênero, nesse sentido, não é uma essência imutável, mas uma prática de liberdade: um gesto de criação de si. Compreender o gênero como construção política e histórica permite desnaturalizar as hierarquias que sustentam a dominação, reconhecendo que nenhuma categoria é fixa: tudo está em processo, em constante reconfiguração. Assim como “raça” e “deficiência” foram produzidas como instrumentos de controle e exclusão, o gênero também opera como tecnologia de poder. Questioná-lo, portanto, é um ato ético e político, uma recusa à naturalização da desigualdade e uma afirmação radical da potência de existir de outros modos possíveis.

Ao encerrar esta análise sobre a psique e a identidade, posiciono-me: o verdadeiro perigo para a humanidade não é a "confusão de gêneros", mas a esclerose de uma norma invisível que mata quatro mulheres por dia e invisibiliza o extermínio de corpos trans. Entendo que a psique não é um santuário isolado, mas um campo de batalha colonizado por uma gramática binária que nos obriga a "olhar para o alto" ou "para baixo" para sermos reconhecidos. Minha análise sugere que as identidades trans e não binárias não são patologias, mas formas de insurreição que revelam a fragilidade do "animal necropolítico" que o Ocidente chama de humano universal.

Defendo, portanto, que a liberdade exige o direito de sermos, às vezes, "monstros" para o sistema (sujeitos ininteligíveis que se recusam a ser traduzidos pela grade de equivalência colonial). Como alguém que habita um espectro e entende a potência do desvio, percebo que a linguagem é a nossa última fronteira: inventar palavras é inventar mundos. Se a vida é mutação e multiplicidade, como afirma Preciado, então a nossa psique deve ser o laboratório de uma nova ecologia de saberes, onde o desejo não precise mais de um diagnóstico para existir. Às conclusões finais.

## **CONCLUSÕES**

Ao longo desta tese, procurou-se desenvolver uma análise crítica do conceito de gênero na contemporaneidade, investigando não apenas suas raízes biológicas, mas também as

construções sociais e culturais que moldam as identidades humanas. A reflexão partiu da problematização dos papéis socialmente atribuídos a homens e mulheres, revelando que a aparente dicotomia entre masculino e feminino gera conflitos e limitações quando confrontada com a complexidade e pluralidade das experiências individuais humanas.

Neste contexto, a pesquisa buscou compreender as origens desses conflitos e suas ramificações, questionando tanto interpretações reducionistas da biologia quanto as normas sociais que reforçam estereótipos de gênero. As perspectivas teóricas de Judith Butler, Oyèrónké Oyèwùmí e Paul B. Preciado foram fundamentais para essa análise, oferecendo caminhos para repensar a identidade de gênero além da binariedade.

Além disso, a pesquisa destacou a necessidade de distinguir a biologia enquanto ciência legítima das interpretações seletivas e distorcidas que servem a agendas políticas conservadoras e misóginas. Tais interpretações reduzem a complexidade humana a categorias rígidas, impondo papéis que limitam oportunidades, reforçam preconceitos e podem comprometer a saúde mental de indivíduos que não se encaixam nesses moldes. Esse olhar crítico evidencia que a compreensão inclusiva e respeitosa das identidades de gênero é essencial para que a humanidade possa reconhecer e valorizar a diversidade.

No que diz respeito ao primeiro objetivo desta pesquisa, os resultados evidenciam que o poder não atua apenas como um mecanismo de controle externo sobre comportamentos, mas exerce influência profunda na própria constituição da identidade pessoal. As estruturas de autoridade, ao regular o que é considerado comportamento apropriado para homens e mulheres, contribuem também para moldar subjetividades e definir padrões de identidade socialmente aceitos.

Nesse sentido, Butler mostra que, no caso específico das mulheres, o sistema de biopoder delinea não apenas expectativas de comportamento, mas também um modelo de identidade que é internalizado e reproduzido por aqueles que dele participam. A experiência feminina, portanto, é estruturada por normas sociais que condicionam a percepção de si e do outro, tornando a própria identidade uma construção contínua e regulada.

A concepção de gênero como ato de performatividade, neste sentido, permite compreender como os corpos e as identidades são moldados por práticas repetidas, naturalizadas ao ponto de parecerem universais e intrínsecas, quando, na verdade, constituem performatividades inventadas. Essa perspectiva evidencia que a política de representação de um sujeito imaginário chamado “mulher” (frequentemente utilizada inclusive como base para narrativas feministas universais) enfrenta limitações, uma vez que as experiências de opressão não são homogêneas nem facilmente universalizáveis.

A análise também indica que a noção de regulação social de gênero vai além de uma simples correção de desvios; ela envolve a institucionalização de padrões normativos, onde leis, regras e políticas funcionam como instrumentos para normalizar identidades e comportamentos. Ao mesmo tempo, a performatividade abre caminhos para a resistência: ao entender o gênero como um ato reiterativo, é possível subvertê-lo, introduzindo práticas que desafiem e reformulem os padrões estabelecidos, criando espaço para identidades plurais e menos hierarquizadas. Assim, o estudo confirma que a teoria de Butler oferece não apenas uma crítica à normatividade binária, mas também um potencial de transformação social, ao permitir que indivíduos questionem, experimentem e redefinem continuamente suas identidades de gênero.

Ao refletir sobre os resultados à luz das teorias de Foucault e Butler, torna-se evidente que as normas sociais de gênero não são meramente convenções culturais superficiais, mas constituem parte de um sistema abrangente de poder que atravessa diversos aspectos da vida social. Dessa forma, o gênero não deve ser visto apenas como um elemento subordinado dentro de uma rede de poder, mas como um “jogo” com lógica própria, no qual as regras da binaridade permeiam desde o nascimento, associando determinados órgãos sexuais a comportamentos e expectativas rígidas. O conceito de generificação, nesse contexto, refere-se justamente à internalização dessa lógica binária, que molda e naturaliza padrões de comportamento e identidade, muitas vezes ignorando a variedade de experiências que não se enquadram nos moldes tradicionais de masculino e feminino.

O gênero, sendo assim, não é algo que alguém “é” ou “possui”, mas um aparato social e cultural que viabiliza a produção, a regulação e a normalização do masculino e do feminino. Essa perspectiva amplia a compreensão do gênero como um espectro, complexo e multidimensional, que inclui múltiplas experiências e expressões que desafiam a dicotomia tradicional. A transsexualidade, nesse sentido, emerge como uma performatividade política do gênero, pois questiona tanto o que é considerado “real” quanto as concepções normativas de identidade, abrindo espaço para subversão e renegociação das normas sociais. Ao mesmo tempo, os resultados indicam que a relação com a norma de gênero é paradoxal: o indivíduo pode tanto se conformar quanto resistir às regras sociais, experimentando conformidade e subversão simultaneamente. Essa dinâmica complexa evidencia que o corpo, enquanto mediador das identidades, possui capacidade de habitar, exceder e recriar as normas, transformando o espaço da regulação em um campo de possíveis politizações. Assim, a análise confirma que a performatividade de gênero não apenas revela os mecanismos de poder e regulação, mas também aponta caminhos para resistência e transformação social, destacando a fluidez, a complexidade e a pluralidade das identidades humanas.

Essa reflexão mostra que a normalização e hierarquização das identidades não ocorre isoladamente, mas se articula a narrativas culturais e políticas mais amplas. O poder sobre corpos, comportamentos e identidades de gênero é, portanto, tanto local quanto global, atravessando estruturas sociais e epistemológicas que moldam nossa compreensão do que é considerado “normal” ou “legítimo”. Reconhecer essa dimensão amplia a compreensão sobre as múltiplas formas de subordinação e resistência, ressaltando que a crítica às normas de gênero deve incorporar a análise das relações históricas, políticas e culturais que sustentam e reproduzem desigualdades, bem como os espaços de subversão e transformação que emergem dessas mesmas estruturas.

Concluo que a teoria da performatividade de Judith Butler é a chave para entender que o poder (e as hierarquias associadas a esse) nos inaugura como sujeitos. Entendo que, se o gênero é um ato reiterado, a nossa identidade é uma ficção que ganha peso de verdade pela repetição. Contudo, minha análise sugere que é justamente na falha dessa repetição que reside a nossa liberdade. Ao defender o gênero como um espectro (conceito que extraio da minha própria vivência neurodivergente), defendo que a inteligibilidade social não deve ser o preço da nossa conformidade, mas o reconhecimento da nossa singularidade.

Ao analisar o segundo objetivo desta pesquisa, qual seja, compreender a perspectiva de Oyèrónké Oyěwùmí sobre gênero, sua crítica à universalidade do conceito de “mulher” e sua relação com o contexto colonial e linguístico, os resultados revelam que o conceito ocidental de gênero é insuficiente para abarcar as experiências e cosmovisões africanas pré-coloniais. A filosofia africana, marcada por uma visão de mundo baseada na integração com a natureza, desenvolveu formas de organização social e de compreensão das identidades que contrastam com a lógica de controle que estruturou as sociedades europeias. Nesse horizonte, a humanidade não se coloca acima da natureza, mas se insere nela, o que implica concepções de gênero e de papéis sociais mais flexíveis e menos hierarquizados do que aquelas consolidadas pelo pensamento eurocêntrico.

Essa perspectiva evidencia que o conceito de “mulher” tal como concebido no Ocidente não possui validade universal. Oyěwùmí demonstra que, antes do contato colonial, a organização social iorubá não se estruturava em torno de categorias de gênero binárias e rígidas. A noção de “mulher” é, portanto, um constructo cultural e histórico europeu que foi exportado e imposto em contextos coloniais, desconsiderando experiências locais e formas de existência que não se conformam às categorias ocidentais. A análise também revela que, na contemporaneidade, a experiência feminina se mostra atravessada por múltiplos marcadores sociais, como raça, idade, corpo, deficiência e orientação sexual. Para mulheres negras, trans,

idosas ou com deficiência, o “ser mulher” envolve simultaneamente inclusão e exclusão: estas mulheres estão inseridas no espaço de gênero, mas também situadas à margem, já que outros marcadores interferem na centralidade do gênero como eixo interpretativo. A necessidade de negociar legitimidade e representatividade dentro de parâmetros eurocêtricos expõe a complexidade da experiência feminina, evidenciando que o gênero isoladamente não explica a totalidade das formas de subordinação e agência.

Assim, a análise da teoria de Oyěwùmí reforça a necessidade de desconstruir a universalidade do conceito de “mulher” e reconhecer a pluralidade de experiências atravessadas por contextos históricos, culturais e políticos específicos. Esse olhar crítico permite compreender que categorias eurocentradas, ao se apresentarem como universais, silenciam a diversidade e impõem modelos de identidade e subordinação que nem sempre correspondem à realidade social de diferentes comunidades. A análise confirma que uma abordagem sensível ao contexto, à história e à interseccionalidade é essencial para compreender as identidades de gênero de maneira inclusiva, plural e crítica, desafiando a hegemonia de paradigmas ocidentais rígidos.

Ainda, a pesquisa mostra que a literatura acadêmica que analisa sociedades africanas frequentemente partiu de pressupostos ocidentais, projetando categorias de interpretação baseadas no corpo, consideradas neutras ou universais, quando na verdade refletiam apenas o horizonte epistemológico europeu. O determinismo biológico e o raciocínio corporal característicos do pensamento ocidental foram progressivamente incorporados às sociedades africanas durante a colonização e naturalizados como verdades universais. Essa imposição epistemológica revela que, no Ocidente, os corpos sempre foram construídos como corpos sociais, com uma fusão entre sexo anatômico e gênero que reforça a lógica binária da biologia e perpetua a hierarquização social a partir das diferenças sexuais.

Nesse contexto, Oyěwùmí propõe um deslocamento epistemológico: a categoria “mulher” deve ser compreendida como um artefato colonial, produzido e disseminado pela modernidade ocidental, ancorado em uma lógica binária e biológica que não se aplica universalmente. Historicamente, a organização social iorubá demonstra que é possível conceber sociedades em que o gênero, tal como formulado no Ocidente, não constitui princípio estruturante da vida coletiva. Os dualismos que sustentam o imaginário ocidental (transformando a diferença sexual em fundamento para hierarquias e dominação masculina) não são inevitáveis, mas sim produtos de interpretações históricas específicas que foram projetadas como universais. A imposição dessa lógica em outros contextos evidencia como a binaridade de gênero funciona como ferramenta colonial, moldando corpos, identidades e

lugares sociais em consonância com um projeto de poder que atravessa a modernidade e suas estruturas epistemológicas.

A reflexão sobre a organização social iorubá evidencia que, nessa sociedade, não existiam categorias sociais que privilegiassem homens ou mulheres de forma estrutural. O corpo físico, nesse contexto, não se configurava como marcador social obrigatório, ao contrário do que ocorre no pensamento ocidental, em que categorias como sexo e gênero são interpretadas como fundamentos da diferenciação social. Debates feministas sobre o que é “natural” ou “construído” só fazem sentido em sociedades que interpretam a biologia como determinante de hierarquias sociais. Em outras palavras, questões que emergem como centrais no Ocidente nem sequer surgem em culturas em que o corpo não serve como eixo de organização social.

A análise de Oyěwùmí destaca ainda que, em culturas africanas, a transmissão de conhecimento se dá principalmente de forma oral, utilizando a voz como principal instrumento de socialização. Nesse modelo, o corpo não é referencial para definir posições sociais, e a biologia não exerce peso determinante na organização comunitária. Ao contrário do Ocidente, onde o corpo é constantemente mobilizado para justificar desigualdades sociais, a sociedade iorubá estruturava relações sociais a partir de vínculos familiares, políticos e comunitários, nos quais a identidade emergia de relações e não de características físicas. Ao deslocar o olhar analítico para perspectivas não ocidentais, Oyěwùmí propõe uma crítica epistemológica contundente: a aplicação não mediada das teorias de gênero pode funcionar como instrumento de colonialidade, apagando categorias locais de organização social e impondo leituras externas. O corpo, nesse sentido, nem sempre está em vista ou à vista da categorização, e o gênero deve ser compreendido como uma construção situada, relacional e contingente, em vez de um conceito universal e atemporal. A insistência ocidental na visão como critério privilegiado para interpretar a realidade não é neutra: ela impõe uma epistemologia seletiva, que limita a compreensão da experiência humana e legitima categorias de gênero como universais, quando na verdade constituem um instrumento de colonização epistemológica.

Por fim, ao considerar a tradição oral africana e a cosmopercepção iorubá, bem como as tradições de povos ameríndios originários, essas perspectivas oferecem uma alternativa ao paradigma ocidental, mostrando que a experiência social e a constituição da identidade podem se organizar segundo lógicas próprias, em que o corpo não é referência única, e o gênero não opera como categoria binária estruturante. Posiciono-me de forma radical contra o mito da "mulher universal": a história iorubá e dos povos originários nos provam que o binarismo é uma "camisa de força" exportada pelo colonialismo para domesticar mundos. Entendo que o feminismo só será emancipador quando deixar de ser um projeto de assimilação à norma branca

e burguesa para se tornar uma ecologia de saberes que respeite as "forasteiras de dentro".

Em resposta ao terceiro objetivo proposto, a análise das propostas teóricas de Paul B. Preciado se revelaram necessárias para compreender o gênero na atualidade. Se Butler desconstrói a norma pelo discurso e Oyèwùmí pela descolonização histórica, Preciado (2019) avança ao demonstrar que o gênero é uma tecnologia de governo inscrita diretamente na materialidade do corpo. Ao analisar o que denomina como "somateca", o autor evidencia que o corpo não é uma passividade biológica à espera de uma interpretação cultural, mas um arquivo político vivo, constantemente moldado por dispositivos e regimes de vigilância (e é nesse sentido que estabelece sua crítica à psicanálise). A contribuição de Preciado é, portanto, a de situar o gênero como uma forma de resistência molecular: a transição e a dissidência não são meras mudanças de "papel social", mas atos de insurreição contra a soberania de um regime que tenta reduzir a potência vital às taxonomias binárias.

Dessa forma, a articulação das contribuições de Butler, Oyèwùmí e Preciado permite perceber o gênero como um conceito multifacetado: ao mesmo tempo, um instrumento de poder, um campo de resistência e uma construção tecnológica, social e culturalmente situada. Compreender o gênero dessa forma é fundamental para promover equidade enquanto estratégia de reparação de desigualdades historicamente construídas, pois revela que as desigualdades não são naturais, mas tecnicamente produzidas, e que a transformação das normas é possível por meio da contestação crítica e da reescrita dos próprios corpos.

Assim, parte-se para a resposta do quarto objetivo, qual seja: "avaliar as contribuições e desafios trazidos pelas teorias de Judith Butler, Paul B. Preciado e Oyèrónké Oyèwùmí no contexto da desconstrução das normas de gênero, realizando uma análise aprofundada dos conceitos basilares de gênero, explorando suas origens, fundamentos biológicos e teóricos, bem como examinar de que maneira essas concepções moldam o conceito de gênero na atualidade, compreendendo as diferenças entre sexo de nascimento e identidade de gênero".

Diante do percurso percorrido, os resultados encontrados revelam o ponto filosófico fundamental que une as teorias de Judith Butler, Oyèrónké Oyèwùmí e Paul B. Preciado. Embora partam de marcos teóricos distintos (o pós-estruturalismo, o pensamento decolonial e a biopolítica), os três autores convergem na denúncia de que a divisão entre "masculino" e "feminino" não é um dado da natureza, mas um dispositivo de inteligibilidade forjado no Ocidente moderno para organizar, hierarquizar e governar a vida. O que une esses autores é a compreensão de que o sistema binário é um paradigma histórico e, como tal, possui um início, uma manutenção política e a possibilidade de um fim. Se aceitarmos, portanto, que gênero é uma construção que opera na intersecção entre elementos biológicos, culturais, simbólicos e

subjetivos, torna-se evidente que restringir as possibilidades identitárias às categorias “masculino” e “feminino” significa ignorar a própria contingência desse sistema. Isto é, a produção binária de gênero não é natural, mas histórica e cultural, e, portanto, suscetível a variações, ressignificações e resistências. O gênero deixa de ser entendido como um dado natural e passa a ser compreendido como uma tecnologia de poder, uma estrutura normativa que organiza a inteligibilidade dos corpos e define os limites do que é reconhecido como humano. Em outras palavras, o gênero não é apenas uma forma de descrever diferenças entre os sexos, mas um mecanismo disciplinar que regula o reconhecimento social e o pertencimento político.

Nesse sentido, o binarismo homem/mulher deve ser compreendido como uma construção normativa que produz corpos e identidades coerentes com o ideal heterocisnormativo. A transformação contemporânea do conceito de gênero em “ideologia de gênero” ilustra o quanto esse campo de disputa ultrapassa o domínio acadêmico e adentra o terreno político e moral. A retórica que busca deslegitimar os estudos feministas e queer não reflete uma simples discordância teórica, mas uma reação ao potencial subversivo do pensamento que questiona a naturalização das hierarquias. O temor que o termo “gênero” desperta não se deve ao seu conteúdo, mas ao que ele ameaça desestabilizar: a fixidez das identidades, a rigidez das normas sexuais e a autoridade das tradições que sustentam desigualdades estruturais. Trata-se de um medo produzido politicamente, mobilizado como instrumento de controle social e justificação da exclusão daqueles cujas expressões de gênero escapam ao modelo hegemônico.

A articulação com Paul B. Preciado permitiu que eu identificasse o corpo não como uma passividade anatômica, mas como uma somateca. Concluo que a biologia humana é, por definição, plástica e relacional, e que qualquer tentativa de usá-la para justificar a desigualdade é uma traição à própria ciência. Nesse sentido, a promoção da equidade é o desdobramento inegociável desta pesquisa. Se a igualdade formal é cega para as feridas coloniais, a equidade é a ferramenta de justiça que reconhece que corpos diferentes precisam de suportes diferentes para habitar o mesmo patamar de dignidade. Nesse cenário, Butler propõe uma ética do reconhecimento que se contrapõe à lógica da exclusividade. A defesa do “direito ao próprio sexo” só é legítima quando estendida a todos os corpos e identidades, inclusive às pessoas trans e às múltiplas formas de vivência de gênero. Entretanto, o que se observa na prática é a inversão desse princípio: o mesmo discurso de proteção da identidade sexual é usado para legitimar a exclusão daqueles que não correspondem à norma. Tal paradoxo revela como o poder opera, ao mesmo tempo, pela produção do sujeito e pela negação de certas formas de existência. A crítica

de Oyěwùmí complementa essa leitura ao mostrar que a própria matriz conceitual do gênero, tal como formulada no Ocidente, já nasce vinculada a um regime biológico e colonial de significação. Se Butler denuncia os efeitos performativos do poder sobre os corpos, Oyěwùmí desvela as bases históricas e epistemológicas dessa construção, demonstrando que o gênero é uma invenção ocidental que, ao se universalizar, se torna instrumento de colonização simbólica. Juntas, as duas autoras ampliam o campo da crítica: Butler desconstrói a norma a partir da análise do discurso e da performatividade, enquanto Oyěwùmí desloca o olhar para os alicerces coloniais e linguísticos que sustentam a própria existência dessa norma.

Compreender o gênero como construção política e histórica implica reconhecer sua dupla face: ele é simultaneamente uma forma de sujeição e um campo de resistência. A desconstrução das normas de gênero exige não apenas questionar as hierarquias entre masculino e feminino, mas também problematizar o próprio sistema que transforma essas categorias em destino. Entender gênero na contemporaneidade implica enfrentar a tensão permanente entre o biológico e o social, o natural e o simbólico. Ao revisitar a história da medicina moderna, observa-se que as classificações dos corpos e as noções de “normalidade” foram centrais para consolidar um sistema de controle dos comportamentos e identidades considerados desviantes. A psicanálise, criticada posteriormente por Paul B. Preciado, por exemplo, desempenhou papel fundamental nesse processo, interpretando variações de gênero e sexualidade como sintomas de desajuste ou patologia. Tais saberes não apenas buscaram “explicar” a diferença, mas também discipliná-la, convertendo o corpo em campo de intervenção moral e científica.

Esse olhar retrospectivo permite compreender que a constituição ocidental do gênero está intrinsecamente vinculada a uma longa história de subordinação do corpo feminino e de todas as identidades que escapam à norma. Desde a Antiguidade clássica, o pensamento europeu vem associando o masculino à racionalidade e ao universal, enquanto relega o feminino à natureza e à particularidade. Essa dicotomia, longe de ser meramente simbólica, serviu como alicerce para o desenvolvimento das instituições do saber e do poder no Ocidente, da filosofia à medicina, da ciência à religião. É nesse entrecruzamento que a teoria de Butler e Preciado se conectam à de Oyěwùmí: desconstruem a naturalização do gênero e denunciam o eurocentrismo das categorias ocidentais que o definem, apontando para a necessidade de pluralizar as epistemologias e reconstruir o humano fora das molduras que o limitaram.

A modernidade não apenas manteve, mas aprofundou as estruturas hierárquicas que marcaram a relação entre gênero, raça e poder no ocidente. O projeto civilizatório europeu, travestido de racionalidade e progresso, revelou-se, em sua essência, como um empreendimento de dominação global que instrumentalizou a diferença para justificar a violência e a exploração.

Sob o discurso da universalização da razão, o expansionismo europeu consolidou uma lógica de hierarquização entre povos e corpos, onde a humanidade se tornava privilégio dos que se enquadravam nos parâmetros eurocêntricos de masculinidade, branquitude e racionalidade.

Nesse cenário, o corpo feminino (tanto o da mulher branca europeia quanto o das mulheres colonizadas) foi central para a manutenção da ordem patriarcal e imperial. O corpo da mulher branca foi confinado ao espaço doméstico, encarregado de reproduzir os valores morais e raciais da metrópole. Enclausurada sob a autoridade masculina, sua função social era garantir a pureza da linhagem e a perpetuação dos ideais de obediência, castidade e dependência. Assim, a feminilidade branca tornou-se o espelho idealizado da civilização, sustentando o mito da pureza e da honra como virtudes superiores. Em contrapartida, as mulheres negras, indígenas e mestiças foram colocadas no polo oposto desse imaginário colonial. Elas passaram a representar a alteridade absoluta, o corpo “outro” sobre o qual se exercia tanto o domínio econômico quanto o sexual. Reduzidas à condição de disponibilidade, foram vistas como corpos exploráveis, marcados pela animalização e pela erotização compulsória. Essa construção simbólica operava como uma dupla violência: enquanto justificava a exploração material, sustentava também a desumanização moral. Nesse sentido, o corpo colonizado tornava-se território de poder, instrumento de dominação e metáfora do próprio espaço colonial.

Com isso, entende-se que a hierarquia de gênero não se limita a uma estrutura interna à sociedade europeia; ela se expandiu e se complexificou no contexto imperial, assumindo uma dimensão racial e geopolítica. A subordinação das mulheres brancas e a objetificação das mulheres racializadas formam partes complementares de um mesmo sistema que articula patriarcado e colonialidade. A feminilidade branca representava a ordem e a virtude; a feminilidade não branca, a desordem e a ameaça. Essa oposição simbólica foi um dos mecanismos mais poderosos para a legitimação da dominação colonial e para a perpetuação de uma lógica global de controle sobre os corpos e as subjetividades femininas.

Assim, compreender o gênero a partir da modernidade exige reconhecer que as desigualdades contemporâneas têm raízes nesse entrelaçamento histórico entre patriarcado e colonialismo. O discurso civilizatório europeu não apenas impôs uma visão universal de humanidade, mas também construiu uma gramática da diferença que definiu quem poderia ser reconhecido como sujeito e quem seria reduzido a objeto. Essa gramática persiste, ainda hoje, nas estruturas que regulam o valor dos corpos, a legitimidade das identidades e a distribuição dos direitos. Desse modo, a análise revela que o gênero, quando pensado no cruzamento com raça e colonialidade, deixa de ser apenas uma categoria descritiva e se torna um dispositivo

histórico de poder.

Foi proposto, ainda, enquanto quinto objetivo, investigar as bases biológicas e neurológicas do gênero e analisar a interseção entre identidade de gênero e expressão de gênero, explorando as normas de gênero e expectativas sociais que contribuem para a discriminação e exclusão. Os resultados da análise evidenciam que a constituição do gênero, no âmbito ocidental, não pode ser dissociada de uma longa tradição de poder, na qual o corpo e a diferença sexual funcionaram como dispositivos de normatização e controle. Antes mesmo de se tornar uma categoria analítica ou política, a diferença sexual já operava como estrutura organizadora das hierarquias sociais, legitimando desigualdades e silenciando comportamentos considerados desviantes. Essa constatação permite compreender que o gênero não emerge como uma simples descrição da diferença biológica entre os sexos, mas como um produto histórico de discursos científicos, morais e culturais que definiram o que é permitido ser e desejar.

A psicanálise ocupa um lugar decisivo e paradoxal na modernidade. Seu inconsciente político demonstra que, ao desvelar o reprimido, o campo frequentemente reproduz as mesmas opressões patriarcais e coloniais que constituem a subjetividade ocidental. O inconsciente freudiano, nesse sentido, é também um espaço de inscrição de poder. Ele naturaliza a docilidade e a submissão femininas, convertendo em traços psíquicos aquilo que são, na realidade, efeitos de longa duração de sistemas sociais de controle. A aparente neutralidade científica da psicanálise esconde, portanto, um viés epistemológico que reafirma a centralidade masculina e eurocêntrica na constituição do sujeito moderno. Compreender o gênero sob essa perspectiva significa reconhecer que as bases teóricas que o sustentaram na modernidade foram moldadas por uma racionalidade que confundiu o biológico com o político e o simbólico com o natural. As teorias psicanalíticas da diferença sexual, ao pretenderem explicar o desejo e a identidade a partir de estruturas universais, acabaram por invisibilizar as múltiplas formas de subjetivação que escapam às normas heterocentradas e cisgêneras.

No entanto, é a partir do questionamento dessas premissas que novas abordagens emergem, como as de John Money (1955), que introduz os conceitos de papel de gênero e identidade de gênero. Ao propor que o pertencimento ao masculino ou ao feminino não é determinado exclusivamente pela anatomia ou pela configuração cromossômica, mas também pelos processos sociais, educacionais e subjetivos que moldam a experiência do indivíduo, o autor desloca o debate do campo puramente biológico para um terreno interdisciplinar, abrindo espaço para pensar o gênero como resultado de interações complexas entre corpo, cultura e psique. Essas reflexões conduzem a uma conclusão essencial: o gênero, enquanto categoria de análise contemporânea, nasce de um entrecruzamento entre biologia, neurologia e cultura, mas

não pode ser reduzido a nenhuma delas. As normas sociais e expectativas culturais impõem limites à expressão identitária, convertendo diferenças em desigualdades e impondo sanções a quem desafia o binarismo cis-heteronormativo. Nesse sentido, as bases científicas e simbólicas do gênero, quando não problematizadas, funcionam como dispositivos de exclusão que reafirmam o mesmo sistema de poder que afirmam questionar.

Reconhecer essa ambiguidade é o primeiro passo para uma epistemologia crítica do gênero, que desfaça hierarquias. A análise biológica e neurológica do gênero, quando integrada a uma perspectiva pós-estruturalista e decolonial, revela que o corpo não é destino, mas campo de disputa; e que o sujeito de gênero é, antes de tudo, um sujeito político em constante negociação entre os limites impostos e as possibilidades de resistência.

Por fim, ao analisar os aspectos anatômicos e fisiológicos das diferenças sexuais, evidencia-se que o corpo humano é simultaneamente produto da evolução biológica e campo de significação cultural. As distinções entre corpos masculinos e femininos, como mostram os estudos da biologia evolutiva, não se restringem à anatomia ou à genética, mas refletem também estratégias adaptativas e comportamentos moldados por pressões ecológicas e reprodutivas ao longo do tempo. No entanto, compreender essas diferenças não implica reducionismo biológico: pelo contrário, permite reconhecer que os corpos são reinterpretados constantemente pelos sistemas simbólicos, morais e políticos que definem os parâmetros do que cada sociedade considera masculino, feminino ou múltiplo.

A diversidade de mecanismos de determinação sexual na natureza (cromossômica, hormonal, ambiental e comportamental) demonstra que o modelo binário humano constitui apenas uma forma específica de organização entre muitas possíveis. Reconhecer essa pluralidade não nega a materialidade biológica, mas impede que ela sirva de fundamento para hierarquias sociais ou para a naturalização das desigualdades de gênero. Dessa forma, o comportamento humano deve ser compreendido como resultado de uma complexa interação entre fatores biológicos, hormonais e culturais, moldados tanto pela evolução quanto pelos significados simbólicos que cada sociedade atribui ao corpo.

Dessa forma, conclui-se: o que se apresenta como neutro ou científico frequentemente reflete, na verdade, um regime simbólico que legitima a hegemonia do homem branco cisgênero e heterossexual como medida do humano. O corpo e a subjetividade, portanto, revelam-se sempre híbridos: materialmente determinados, mas cultural e socialmente interpretados, em permanente negociação entre restrições externas e possibilidades de subversão. Nesse sentido, o poder não se apresenta como uma propriedade intrínseca do sujeito, mas como uma força que atua sobre ele, moldando sua constituição, orientando suas ações e orientando a reprodução das

normas em práticas cotidianas.

Conforme o analisado, parte-se para a resposta ao problema de pesquisa, no sentido de que, diante das transformações sociais, culturais e científicas da contemporaneidade, a articulação entre o conceito de performatividade de gênero de Judith Butler, a crítica decolonial de Oyèrónké Oyěwùmí e a análise biopolítica de Paul B. Preciado contribui significativamente para uma compreensão mais ampla e crítica das concepções de gênero, especialmente no que se refere à busca por equidade.

Butler nos oferece uma perspectiva na qual o gênero não é uma essência fixa ou uma consequência natural do sexo biológico, mas uma construção social reiterada através de atos performativos. Essa compreensão evidencia que as normas não são inevitáveis, mas produzidas historicamente, permitindo perceber tanto os mecanismos de subordinação quanto os espaços de resistência na repetição dos atos. Complementarmente, Oyèrónké Oyěwùmí desloca o olhar crítico para a origem colonial dessa construção, questionando a naturalização da categoria “mulher” e o determinismo biológico. Ao demonstrar que, em sociedades como a iorubá pré-colonial, as posições sociais não eram determinadas pelo corpo, a autora evidencia que a associação entre biologia e hierarquia é um constructo eurocêntrico que marginaliza experiências não ocidentais.

A essa discussão, soma-se a contribuição disruptiva de Paul B. Preciado, que radicaliza a desnaturalização do corpo ao apresentá-lo como uma "somateca". Preciado demonstra que o gênero não é apenas uma performance ou uma imposição cultural, mas uma tecnologia política e farmacológica que governa a vida. Sua análise revela que a binaridade é mantida por dispositivos de poder que transformam a morfologia e a fisiologia em enclaves de controle, reafirmando que a dissidência de gênero é, em última instância, uma forma de insurreição contra a soberania técnica do regime heteropatriarcal.

É nesse ponto que a promoção da equidade se manifesta como o desdobramento político imperativo desta análise tripartite. Ao desconstruir a premissa de que a biologia dita o destino social (seja pelo discurso (Butler), pela colonização (Oyěwùmí) ou pela técnica (Preciado)), revela-se que a “igualdade” meramente formal e abstrata é insuficiente, pois ignora que os corpos são afetados de formas distintas pelas tecnologias de poder. A equidade, portanto, apresenta-se como a ferramenta de justiça que reconhece a materialidade das diferenças e as especificidades históricas e biopolíticas de cada sujeito (sejam elas raciais, corporais ou de gênero) para assegurar que necessidades diversas recebam direitos e suportes diferenciados. Somente através desse olhar equitativo, que trata desigualmente os desiguais na medida de suas desigualdades, é possível neutralizar as hierarquias herdadas do binarismo colonial e garantir

que a pluralidade de existências tenha acesso ao mesmo patamar de dignidade e oportunidades políticas.

Assim, a articulação das contribuições dos autores supracitados permite perceber o gênero como um conceito multifacetado: ao mesmo tempo, um instrumento de poder, um campo de resistência e uma construção histórica, social e culturalmente situada. Compreender o gênero dessa forma é fundamental para promover equidade enquanto estratégia de reparação de desigualdade historicamente construídas, pois revela que as desigualdades não são naturais, mas socialmente produzidas, e que a transformação das normas e práticas sociais é possível por meio da contestação crítica, da interseccionalidade e da valorização da pluralidade de experiências de gênero.

É fundamental reforçar que o gênero não pode ser analisado de forma isolada, devendo-se considerar sua interseção com raça, classe, idade, corporalidade e outras dimensões sociais. A biologia, embora existente, não determina o social, evitando interpretações biologizantes ou deterministas, e mostrando que o gênero é construído cultural, histórico e socialmente, mesmo tendo bases biológicas. Além disso, o gênero se configura simultaneamente como instrumento de poder e campo de resistência, no qual os sujeitos não são meros receptáculos passivos das normas, mas agentes ativos capazes de reproduzi-las ou subvertê-las.

Isso evidencia a necessidade de um olhar crítico contínuo, que questione categorias aparentemente naturais e reconheça que gênero é um conceito situado, contingente e profundamente político. Ao concluir esta tese, posiciono-me diante de um campo onde o gênero se revela não como uma essência, mas como uma tecnologia de poder, um dispositivo de inteligibilidade e, acima de tudo, um campo de sobrevivência. A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu desmascarar a pretensa naturalidade do binarismo ocidental, revelando as engrenagens discursivas, coloniais e tecnológicas que tentam reduzir a multiplicidade da vida a dois polos estanques e hierarquizados.

A retomada do problema de pesquisa permite evidenciar, com maior nitidez, o fio condutor que atravessa toda a investigação: compreender de que maneira a articulação entre a performatividade, a crítica decolonial ao somatocentrismo e a análise biopolítica do corpo permite interpretar o gênero como dispositivo de poder e subjetivação na contemporaneidade. Ao longo da tese, demonstrou-se que o gênero, enquanto tecnologia de inteligibilidade, funciona como um mecanismo de mapeamento e controle da vida no interior da biopolítica, regulando corpos, identidades e possibilidades de existência. No entanto, a análise também revelou que esse mesmo dispositivo contém, em sua própria estrutura, fissuras que possibilitam a emergência de novos paradigmas. A falha na repetição das normas, evidenciada pela

performatividade, o reconhecimento da origem colonial das categorias de gênero e a crítica às tecnologias de controle do corpo abrem espaço para a construção de um horizonte teórico que ultrapassa a leitura estritamente crítica e aponta para uma proposta afirmativa.

É precisamente nesse ponto que esta tese avança para além da leitura dos três autores analisados, propondo o gênero como um espectro. A concepção de espectro não se limita a uma metáfora da diversidade, mas constitui uma formulação epistemológica que reconhece o corpo, o gênero social e a identidade de gênero como dimensões contínuas, relacionais e plurais, em constante transformação. O espectro, nesse sentido, não elimina a materialidade do corpo nem a historicidade das categorias sociais, mas recusa sua fixação em polos rígidos e hierarquizados. Trata-se de compreender o gênero como um campo de variações possíveis, no qual a pluralidade não representa desordem, mas potência criadora de novas formas de vida, de reconhecimento e de organização social.

A proposta do espectro articula-se diretamente com os fundamentos teóricos mobilizados ao longo da tese. A performatividade demonstra que o gênero se constitui na repetição e, portanto, pode ser reconfigurado; a crítica decolonial evidencia que suas categorias não são universais, mas historicamente situadas; e a análise das tecnologias de gênero revela que o corpo é continuamente moldado por dispositivos de poder. A síntese dessas perspectivas permite compreender que o gênero não é apenas um objeto de crítica, mas um campo aberto de reinvenção, no qual diferentes formas de existência podem emergir e ser reconhecidas. O espectro, portanto, é uma forma de pensar o gênero que integra biologia, cultura, subjetividade e política em uma estrutura não binária, relacional e inclusiva.

Nesse horizonte, a pluralidade deixa de ser percebida como ameaça à ordem social e passa a ser compreendida como condição de possibilidade para a construção de sociedades mais justas. A noção de espectro aponta para uma ética da inclusão e da equidade, fundamentada no reconhecimento de que diferentes corpos e identidades demandam diferentes formas de cuidado, proteção e reconhecimento político. Promover equidade, nesse contexto, significa criar condições materiais e simbólicas para que a diversidade de experiências de gênero possa existir sem ser reduzida à norma, permitindo que a vida se manifeste em sua multiplicidade. O espectro de gênero, portanto, não é apenas uma categoria analítica, mas um horizonte político e ético que orienta a construção de práticas sociais mais inclusivas e democráticas.

Assim, a contribuição final desta tese reside na formulação de uma concepção de gênero como espectro, que emerge da articulação entre performatividade, decolonialidade e biopolítica, e que permite compreender o gênero não apenas como dispositivo de poder, mas também como campo de criação e reconhecimento da pluralidade humana. Ao deslocar o foco

da crítica do binarismo para a afirmação da multiplicidade, a tese propõe um caminho teórico e político orientado pela esperança de inclusão, equidade e reconhecimento, no qual o corpo, o gênero social e a identidade de gênero são compreendidos como dimensões dinâmicas de uma vida que resiste a qualquer tentativa de fixação definitiva. Nesse sentido, o espectro de gênero apresenta-se como a resposta ao problema de pesquisa e como o horizonte de continuidade desta investigação: uma aposta na potência criadora da pluralidade como fundamento para a construção de novas formas de convivência, de justiça e de humanidade.

## REFERÊNCIAS

ALVES-JESUS, S. M. *O papel das mulheres em A República de Platão (livro V): utopia no feminino ou tópicos para uma reflexão propedêutica sobre Direitos Humanos*. CLEPUL. Brotéria 180 (2015) p. 237-250. Disponível em:

<[https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/33863/1/Susana\\_Mourato\\_Alves-Jesus.pdf](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/33863/1/Susana_Mourato_Alves-Jesus.pdf)> Acesso em: 27 mai 2023

ALVES, Gláucia da Rosa do Amaral; BECKER, Elsbeth Léia Spode. *As mulheres e a historiografia. Disciplinarum Scientia. Série: Ciências Humanas*, Santa Maria, v. 19, n. 1, p. 115-128, 2018.

ALVES, M. A. S., & Alkmin, G. C. (2021). *A política identitária em questão: reflexões a partir de Judith Butler e Achille Mbembe*. *Direito Público*, 18(97). <https://doi.org/10.11117/rdp.v18i97.5049>

ANDRADE, Tadeu Luciano Siqueira. *As minorias linguísticas no Brasil: um estudo à luz dos direitos humanos e da ecolinguística. Direito em Movimento: revista em movimento*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 236-..., 2020. Disponível em: <[https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistadireitoemovimento\\_online/edicoes/volume18\\_numero3/volume18\\_numero3\\_236.pdf](https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistadireitoemovimento_online/edicoes/volume18_numero3/volume18_numero3_236.pdf)> Acesso em: 11 out. 2025.

ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024*. Brasília: ANTRA, 2025. 144 p. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2025/01/dossie-antra-2025.pdf>. Acesso em: 11 out. 2025.

ARAUJO, Saulo de Freitas. *Wilhelm Wundt e a fundação do primeiro centro internacional de formação de psicólogos*. *Temas psicol.*, Ribeirão Preto, v. 17, n. 1, p. 09-14, 2009. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-389X2009000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000100002&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 09 out. 2025.

AS BAÍAS. *Carne dos meus versos*. YouTube, 31 maio 2019. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=RAdLtO9B\\_0g](https://www.youtube.com/watch?v=RAdLtO9B_0g)>. Acesso em: 30 mar. 2026.

BBC. *O índio executado a tiro de canhão tido como 'primeiro mártir da homofobia no Brasil'*. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55462549>. Acesso em: 14 jun. 2022.

BBC. *Os primeiros testes da pílula foram feitos em mulheres latinas e negras*. BBC, 07 jan. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-42594311>. Acesso em: 20 nov. 2025.

BEAR, M. F.; CONNORS, B. W.; PARADISO, M. A. *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2017.

BEARD, Mary. SPQR: *Uma história da Roma Antiga*. Trad. Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017. 576 p. ISBN 978-85-422-0940-2

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2 v. Tradução de: *Le deuxième sexe*. ISBN 978-85-209-3913-0.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Art.121, § 2º, inciso VI.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. *Mapa da Segurança Pública 2025 (ano-*

base 2024). Brasília: MJSP, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/noticias/mapa-da-seguranca-publica-2025-brasil-reduz-homicidios-dolosos-e-bate-recorde-em-apreensoes-de-drogas/mjsp-mapa-da-seguranca-publica-2025.pdf>. Acesso em: 11 out. 2025.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (6. Turma). *Recurso Especial nº 1.977.124/SP. Penal e Processual Penal. Lei Maria da Penha. Aplicação para mulheres trans*. Relator: Ministro Rogério Schietti Cruz, 5 de abril de 2022.

BROWN, R. G. *Disforia de gênero - Transtornos psiquiátricos - Manuais MSD edição para profissionais*. East Tennessee State University, 2021. Disponível em: <https://www.msmanuals.com/pt/profissional/transtornos-psiqui%C3%A1tricos/sexualidade-disforia-de-g%C3%AAnero-e-parafilias/disforia-de-g%C3%AAnero>. Acesso em: 24 maio 2022.

BONNARD, J. B. *Male and female bodies according to Ancient Greek physicians*. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/cliowgh.339>> Acesso em: 24 abr 2023

BUTLER. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017.

BUTLER. *Corpos que Importam. Os limites discursivos do "sexo"*. Tradução Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. Crocodilo edições. 1ª edição, São Paulo. Nov. 2019

BUTLER. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BUTLER. *Doing Justice to Someone: Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality*. GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, vol. 7 no. 4, 2001, p. 621-636.

BUTLER. *Gender Regulations*. In: \_\_\_\_\_. *Undoing Gender*. New York, London: Routledge, 2004, pp.40-56. Tradução Cecília Holtemann. Cadernos pagu (42), janeiro-junho de 2014:249-274. ISSN 0104-8333

BUTLER. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão de identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 8a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER. *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*. The Johns Hopkins University Press. Theatre Journal, Vol. 40, No. 4 (Dec., 1988), pp. 519-531

BUTLER. *Quem tem medo do gênero?* Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. 2. ed. New York; London: Routledge, 2004.

CAPONI, S. *Biopolítica e medicalização dos anormais*. Revista Estudos Feministas, v. 17, n. 2, p. 541-555, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312009000200016>. Acesso em: 24 maio 2022.

CAPONI, S. *Michel Foucault e a persistência do poder psiquiátrico*. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 95-103, jan./fev. 2009. DOI: 10.1590/S1413-81232009000100015.

CARVALHO, R. *Trocando de sexo: uma reflexão sobre gênero nas Metamorfoses de Ovídio*. In: LEITE, L. R.; SILVA, G. V.; CARVALHO, R. *Gênero, religião e poder na Antiguidade: contribuições interdisciplinares*. Vitória: GM, 2012, p. 58-70.

CASTRO, Josué de. *Ensaio de Biologia Social*. Ed. Brasiliense. 2 ed. São Paulo, 1959.

CÉSAIRE, AIMÉ. *Discurso sobre o Colonialismo*. Livraria Sá da Costa Editora. Lisboa. 1ª edição, 1978.

COELHO, Caroline. *Agripina e o diálogo com o poder: reflexões sobre gênero e sexualidade em/na Roma Antiga*. *Revista Discente Oficinas de Clio*, Pelotas, v. 5, n. 8, jan./jun. 2020. ISSN 2527-0524.

COLLINS, Patricia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso em: 25 set. 2025.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2. ed. New York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020. (E-book).

CUCHET, Violaine Sebillotte. *Quais direitos políticos para as cidadãs da Atenas clássica?* Disponível: <https://periodicos.uff.br/helade/article/view/13280/8514>. Acesso em: 22 set. 2021

CUCHET, Violaine Sebillotte. *Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero?* Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/wKZ3nkdNP833CgcBJ8c5kXs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 set. 2021

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991.

D'ÉVREUX, Y. *Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. Tradução de Dr. César Augusto Marques. Edições do Senado Federal, Volume 94, 2007.

DIAS, M. O. L. da S. (1994). *Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças*. *Revista Estudos Feministas*, 2(2), 373. <https://doi.org/10.1590/%x>

DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África negra: esferas de civilização africana*. São Paulo: Edições Pedagogo, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. *A origem africana da civilização*. Tradução do inglês de Mercer Cook; tradução para o português pela Universidade Federal do Amapá. Macapá: NEAB-UNIFAP,

2018. Disponível em: <<https://www2.unifap.br/neab/files/2018/05/Dr.-Cheikh-Anta-Diop-A-Origem-Africana-da-Civiliza%C3%A7%C3%A3o-ptbr-completo.pdf>> Acesso em: 11 SET. 2025

DIOP, Cheikh Anta. *L'Afrique noire pré-coloniale*. 76. éd. Paris: Présence Africaine, 1960.

DIOP, Cheick Anta. *“L'unité culturelle de l'Afrique noire: Domaines du patriarcat e du matriarcat dans l'antiquité classique*. Paris: Presence Africaine, 1963.

DIOP, Cheikh Anta. *Nações negras e cultura: da antiguidade negra egípcia aos problemas culturais da África negra de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. *Precolonial Black Africa: a comparative study of the political and social systems of Europe and Black Africa, from Antiquity to the formation of modern states*. Translated by Harold J. Salemson. Westport, Conn.: Lawrence Hill, 1987.

FADEL, A. L. M. *Empobrecimento feminino e capitalismo: o trabalho reprodutivo não remunerado e o patriarcado do salário*. As pensadoras, vo.l. 3. Org. Rita de Cássia Fraga Machado. São Leopoldo/RS: EDITORA AS PENSADORAS, 2023.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.

FEITOSA, L. C. *Gênero e Sexualidade no Mundo Romano: a Antiguidade em nossos dias, História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008.

FERREIRINHA, Isabella Maria Nunes; RAITZ, Tânia Regina. *As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas*. Revista de Administração Pública, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 367–383, mar./abr. 2010. Disponível em: SciELO. Acesso em: 27 jun. 2025.

FIRMINO, F. H. & PORCHAT, P. *Feminismo, Identidade e Gênero em Judith Butler: Apontamentos a partir de “Problemas de Gênero”*. Doxa: Rev. Bras. Psicol. Educ., Araraquara, v.19, n.1, p. 51-61, jan./jun. 2017. ISSN: 1413-2060. DOI: 10.30715/rbpe.v19.n1.2017.10819.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. EDIÇÕES GRAAL Ltda. 13ª Ed. 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *Les Anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*. Paris: Seuil, 1999.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. 288p.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade; Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. Em: FREUD, Sigmund — Obras completas, vol. 6. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. ISBN 978-85-359-2783-2.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

G1. “‘Certeza é que foi transfobia, apesar de eu ser cis’, diz mulher agredida ao ser confundida com trans em restaurante”. Recife, 25 dez. 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2023/12/25/certeza-e-que-foi-transfobia-apesar-de-eu-ser-cis-diz-mulher-agredida-ao-ser-confundida-com-trans-em-restaurante.ghtml>> Acesso em: 20 nov. 2025.

GAUDENZI, P. *Intersexualidade: entre saberes e intervenções*. Cadernos de Saúde Pública, v. 33, n. 5, p. 1-12, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/9YDR5zQjcpKFhbLBkcKR8Km/?lang=pt>. Acesso em: jun. 2022. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00000217>

GAUCHAZH. 2018. *Política de Saias*. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/ultimas-noticias/tag/politica-de-saias/>> Acesso em: 12 nov. 2023.

GAUCHAZH. 2022. *Prefeitura de Caxias declara ONG Construindo Igualdade como utilidade pública*. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/geral/noticia/2022/07/prefeitura-de-caxias-declara-ong-construindo-igualdade-como-utilidade-publica-cl5u4r9c000b9014srfjlt8k4.html>> Acesso em: 12 nov. 2023

GLOBO. *Tratamentos médicos são mais eficazes para homens, diz pesquisa*. 2024. Disponível em: <https://vogue.globo.com/sua-idade/noticia/2024/04/tratamentos-medicos-sao-mais-eficazes-para-homens-diz-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 20 nov. 2025.

GOODISON, L. *From tholos tomb to throne room: perceptions of the sun in Minoan ritual*. In: LAFFINEUR, R.; HÄGG, R. (org.). *Potnia: deities and religion in the Aegean Bronze Age*. Liège: Université de Liège, 2001.

GROSZ, Elizabeth. *Corpos reconfigurados*. *Cadernos Pagu*, n. 14, p. 45-86, 2000. Disponível em: <[https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/2000\(14\)/Grosz.pdf](https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/2000(14)/Grosz.pdf)> Acesso em: out. 2025

GEBARA, Uiran. *Uma Antiguidade fora do lugar?* *Mare Nostrum: Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo*, São Paulo, n. 9, p. 57-76, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/download/138858/134202>. Acesso em: 9 abr. 2025.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 1982. p. 167.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

HORNEY, K. (1935). *The problem of feminine masochism*. *Psychoanalytic Review*, 22, 241–257.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 20: Mais, ainda (Encore)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAQUEUR, Thomas Walter. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE DOEFF, M. *L'Étude et le rouet: des femmes, de la philosophie, etc.* Paris: Éditions du Seuil, 1989.

LOPES, A. R. S. (2017). *O Imperialismo em O Coração das Trevas: a crença no capitalismo com instância do progresso no Ensino de História Contemporânea*. *Revista Brasileira De História & Ciências Sociais*, 9(18), 268–283. Recuperado de <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10750>

LOURO, Guacira Lopes. *Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000200012>. Acesso em: 11 out. 2025.

LOW, Bobbi S. Biological Bases of Sex Differences. In: EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin (Org.). *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures*. Springer, 2003. p. 27-33

LIMA, V. M. *O pioneirismo subversivo da psicanálise nos debates de gênero*. *Psicanálise Contemporânea e Política*, v. 1, n. 3, p. 18-29, jul. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/yvkKk3GRHmdM8758cYgrghp/?lang=pt>. Acesso em: 8 out. 2025.

LUCAS, Maria. *Próteses de proteção*. *Serrote: uma revista de ensaios, artes visuais, ideias e literatura*, São Paulo, n. 35-36, p. 11-29, nov. 2020. Disponível em: [https://www.revistaserrote.com.br/wp-content/uploads/2020/11/serrote35\\_36-amostra.pdf](https://www.revistaserrote.com.br/wp-content/uploads/2020/11/serrote35_36-amostra.pdf). Acesso em: 17 fev. 2026.

LUGONES, María. *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–102, jul./dez. 2008. Disponível em: <<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>> Acesso em: 12 set. 2025

INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Grupo de homens fantasiados para o carnaval, As Marrequinhas*. Disponível em: <<https://acervos.ims.com.br/portals/#/detailpage/18173>> Acesso em: 09 out. 2023.

IRIGARAY, L. *Este sexo que não é só um sexo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo. 2017.  
FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

JOHN KOBAL FOUNDATION. *Performers featured in Jennie Livingston's 1990 documentary Paris Is Burning*. Off White Prod./The Kobal Collection. Disponível em: <<https://legacy.johnkobal.org/archive-usage>> Acesso em: 21 jan. 2024

KAHN, C. H. (2001). *Empedocles on Eros, Sex, and Gender*. In *Out of Eden: Essays on Modern Art* (pp. 3-29). University of California Press.

KINGSLEY, K. Scarlett e PERRY, R. "Empedocles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/empedocles/>>. Acesso em: 24. Abr 2023.

KIRBY, Vicki. *Judith Butler: Live Theory*. London; New York: Continuum, 2006.

KUHN, T. 1996a *A estrutura das revoluções científicas*. 4a ed., São Paulo, Perspectiva.

KUNZ, J. C. & STUMPF, E. M. S. *A República e a mulher: educação e formação na (des)construção do gênero*. Disponível em: <[https://www.ucs.br/ucs/eventos/cinfe/artigos/arquivos/eixo\\_tematico4/A%20Republica%20e%20a%20mulher\\_educacao%20e%20formacao%20na%20desconstrucao%20do%20genero.pdf](https://www.ucs.br/ucs/eventos/cinfe/artigos/arquivos/eixo_tematico4/A%20Republica%20e%20a%20mulher_educacao%20e%20formacao%20na%20desconstrucao%20do%20genero.pdf)> Acesso em: 27 mai. 2023.

MACIEL-GUERRA, A. T.; GUERRA-JÚNIOR, G. *Intersexo: entre o gene e o gênero*. Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia, v. 49, n. 1, p. 1-13, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/abem/a/dTpsGZWgVSmLcC6TJFDLfyw/?lang=pt>. Acesso em: 23 jun. 2025.

MACHADO, F. *O binarismo no contexto esportivo: um corpo “entre” polos*. Ludopédio, 2020. Disponível em: <https://ludopedio.org.br/arquibancada/o-binarismo-no-contexto-esportivo-um-corpo-entre-polos/>. Acesso em: 24 maio 2022.

MAGALHÃES, Merlin Paiva de. *Por que falar sobre gênero na psicanálise e na contemporaneidade ainda?* Revista COR LGBTQIA+, Curitiba, v. 1, n. 3, p. 18-29, jul. 2022. ISSN 2764-0426.

MARTIN, Emily. “*The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles.*” *Signs*, vol. 16, no. 3, 1991, pp. 485–501. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/3174586>. Acesso em: 10 nov. 2025

MOHANTY, Chandra Talpade. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. *Boundary 2*, v. 12/13, n. 3, p. 333-358, 1984.

MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003.

MONEY, J.; Hampson, J. G.; Hampson, J. L. (1955). *Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychological management*. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97.

MONEY, J.; Hampson, J. G.; Hampson, J. L. (1957). *Imprinting and the establishment of gender role*. American Medical Association Archives of neurology and psychiatry, v. 77.

MONEY, John (1973). *Gender role, gender identity, core gender identity: usage and definition of terms*. J. Am. Acad. Psychoanal., 1.

MUELLER, S. C. et al. *The Neuroanatomy of Transgender Identity: Mega-Analytic Findings From the ENIGMA Transgender Persons Working Group*. The Journal of Sexual Medicine, v. 18, n. 6, p. 1122-1130, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.jsxm.2021.03.079>. Acesso em: 24 jun. 2022.

OMOTUNDE, Jean-Philippe. *Cosmogênese Kamite*. Paris: Menaibuc, 2015.

OSBORNE P. & SEGAL L. *Gender as Performance. An Interview with Judith Butler*. Radical Philosophy 67, Londres, verão de 1994

OYÈRÓNKÉ, Oyèwumí. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of women: three decades of reflections and perspectives on gender, colonialism and decoloniality*. Conferência apresentada na Rectoría de la Universidad de Costa Rica, em 23/05/2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YMr6Sok0p0M>. Acesso em 10/06/2024. Tradução para uso didático por wanderson flor do nascimento. Revisão de Aline Matos da Rocha.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá ideals of power, procreation and identity in the age of modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. (Gender and Cultural Studies in Africa and the Diaspora). E-book. ISBN 978-1-137-52125-5. DOI: <<https://doi.org/10.1057/9781137521255>>

PAIVA, A. L. S. *Genealogia e teoria de gênero em Judith Butler subversões teórico-políticas*. Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.

PEMBER, M. A. *Two Spirit' Tradition Far From Ubiquitous Among Tribes*. Rewire News Group, 2016. Disponível em: <https://rewirenewsgroup.com/article/2016/10/13/two-spirit-tradition-far-ubiquitous-among-tribes/>. Acesso em: 14 jun. 2022.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO, Menon. Tradução de Maura Iglésias. PUCRIO. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2001.

POMBO, M. F. *Desconstruindo e subvertendo o binarismo sexual e de gênero: apostas feministas e queer*. Periódicus, Salvador, n. 7, v. 1, maio-out. 2017 – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades Publicação periódica vinculada ao Grupo de Pesquisa CUS, da Universidade Federal da Bahia – UFBA ISSN: 2358-0844

POSTAI, Zuleika P. *A performatividade de gênero na obra de Judith Butler*. Revista de Gênero, Sexualidade e Direito, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 119-136, jan./jun. 2019. Disponível em: <<https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/563/2019/09/12.6.pdf>> Acesso em: 20 jan. 2026.

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Ed. 2. Tradução de Carla Rodrigues. Editora: ZAHAR. São Paulo, 2022.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CAXIAS DO SUL. SMTTM (Secretaria Municipal de Trânsito, Transportes e Mobilidade). *Mecânica de Batom está com inscrições abertas*. Disponível em: <<https://caxias.rs.gov.br/noticias/2025/04/mecanica-de-batom-esta-com-inscricoes-abertas>> Acesso em: 09 nov. 2025

RICH, A. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica*. Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades, [S. l.], v. 4, n. 05, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em: 23 jun 2025.

ROBERTO, L. B. 2002. *Breves notas sobre o panoptismo linguístico*. Revista da Anpoll, v.13, p.175-194, jul/dez 2002. Disponível em: <<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/534/544>>. Acesso em: 11 out. 2025.

ROCHA, Diana; SOUZA, Esther Alessandra Alves de; SILVA, Fernanda Pereira; GARBO, Karen; PETEFFI, Lúcia Helena Centeno. *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de Olympe de Gouges*. Translatio, Porto Alegre, n. 17, jun. 2020. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/218052/001121295.pdf>. Acesso em: 9 out. 2025.

SALIH, Sara. *Judith Butler*. Annotated edition. London; New York: Routledge, 2002. (Routledge Critical Thinkers). ISBN 0-203-11864-2.

SALIH, S. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2010. p. 31–83. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=html&lang=pt>>;

SANTOS, E. F. *Gênero, poder e subjetivação: compreensões a partir da leitura de mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Revista Periódicus. n. 3, v.1, mai-out 2015 p. 52-63.

SANTOS, E. M. dos. *Clorose ou doenças das virgens?* Edição e glossário onomástico da tese médica do Sergipano Antonio Garcia Rosa (1870). 2024. 138 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2024. Disponível em: <<https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/20020>>

SANTOS P., A. L. dos. *Poder, Norma, Corpo e Gênero: Reflexões a partir de Michel Foucault e Judith Butler*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 505–527, 2022. DOI: 10.26512/rfmc.v10i1.39186. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/39186>. Acesso em: 1 fev. 2024.

SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 40.  
SCHALCHER, M. G. F. Considerações sobre o tema da mulher no pensamento de Aristóteles. Phoinix, Rio de Janeiro, 4: 331-344, 1998.

SAPOLSKY, Robert. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. Penguin Press, 2017. (Em português: *Comporte-se: A Biologia Humana em Nosso Melhor e Pior*, Editora Vestígio, 2021.)

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Tradução: Danielli Jatobá e Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, M. M. *O pai: uma questão sempre atual para a psicanálise. Ágora (UFRGS)*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 123-139, 2018.

THE GUARDIAN. *Burning down the house: why the debate over Paris is Burning rages on*. Por Ashley Clark, 24 jun 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/film/2015/jun/24/burning-down-the-house-debate-paris-is-burning>> Acesso em: 21 jan. 2024

WARNER, R. R., Harlan, K., & Leigh, E. G. *Sex change and sexual selection*. Science, 190, 633–638, 1975. Disponível em: <<https://www.science.org/doi/10.1126/science.1188360>> Acesso em: 10 nov. 2025

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A vindication of the rights of woman*. Seattle: AmazonClassics, 1792. E-book. Disponível em: Amazon. Acesso em: 9 out. 2025.