

PÓS(-)ANARQUISMO E AS PRÁTICAS CONTRASEXUAIS DE CIBORGUES NA DILDOTOPIA¹

Ou “a guerra contra o Falo”

Lena Eckert²

A utopia tem assumido uma forma subversiva: esse é, talvez, o primeiro ponto para marcar no “mapeamento” da utopia. A incerteza sobre a intenção do autor – é sátira? A realização de desejos? Um apelo para a ação?

Krishnan Kumar, *Utopianism* (87)

A crítica feita contra a utopia aparenta ser bem fundada, uma vez que o significado da palavra é “sem lugar”? Mas o utopismo também pode ser visto como “experimentação incessante de novas maneiras para aperfeiçoar uma realidade imperfeita” (Niman, 1997: 302) ou como a “condição de revolução permanente, de rebelião contínua contra nossas próprias tendências para o entrincheiramento e a dominação” (Amster, 2001: 31). Nesse sentido, o anarquismo tem muito em comum com o utopismo. Assim como a utopia é sempre composta por aspectos “críticos” e “construtivos” (Kumar, 1991: 97), a formação anarquista de negação ou rejeição sempre carrega consigo potencialidades construtivas, embora se posicionando frequentemente para a negação do *status quo*. A utopia é crítica em si, porque prova que é possível imaginar algo diferente. A possibilidade de imaginar algo diferente mantém a perspectiva de torna-se um projeto viável. Simplificando: nós não podemos fazer o que não podemos pensar, então porque não pensar o que nós poderíamos fazer?

Krishan Kumar afirma que o valor da utopia não está na sua relação com o presente e a prática; seu valor está, antes, na sua relação com um “futuro possível” (ibid.: 3). Ele argumenta que o “uso ‘prático’ da utopia é o de exceder a realidade imediata para retratar uma condição cuja desejabilidade clara nos atrai como um ímã” (ibid.). Nesse ensaio, eu quero introduzir o leitor para um livro que me atraiu como um ímã. O *manifesto contrassexual*, de Beatriz Preciado, atraiu-me desde que o segurei nas mãos pela primeira vez. De tempos em tempos o retiro da estante, procuro uma página e permaneço nela por um tempo. Estou convencida de que a *dildotopia* (ou *godotopia*)¹ de Preciado, que forma uma grande parte do *Manifesto contrassexual*, é uma forma de utopia, porque “utopia certamente desafia fornecendo alternativas. Ela mostra o que pode ser. Mas sua função mais persistente, a fonte real da sua subversão, é como comentário crítico dos arranjos da sociedade” (ibid.: 87-8). Preciado quer que o seu *manifesto* seja lido como ferramenta para questionar o conhecimento e o desejo; um meio para questionar parcialmente, constantemente e temporalmente as coisas “dadas” na sociedade e suas próprias pré-condições. É um comentário crítico sobre os arranjos de uma sociedade falocêntrica e heteronormativa. Kumar nota que alguns utópicos estavam convencidos que “utopias... podem ser realizadas “em princípio ou em espírito” em vez de em detalhe ou *in toto*” (ibid.: 71). “Utopia”, como nota Kuman, “confronta a realidade não com uma avaliação das possibilidades da mudança, mas como uma demanda da mudança. Essa demanda, evidentemente, também se refere ao anarquismo. No ensaio seguinte, apresento essas relações como as vejo e como elas podem ser postas em contextos teóricos maiores. Portanto, examinarei

1 Tradutor Florian Grotte. email: likklelion@gmx.net

2 Lena Eckert é Professora Assistente e pesquisadora na Bauhaus University Weimar/Alemanha. christina.annalena.eckert@uni-weimar.de

primeiro a relevância de apreender a sexualidade como projeto anarquista para depois conectar ideias pós-estruturalistas ao pensamento pós(-)anarquista. Como percebo o poder como questão central em ambos os projetos, o abordarei rapidamente utilizando a ótica genealógica da sexualidade para explicar a conexão entre o *manifesto* de Preciado, seu aliado, o *ciborgue* pós-humano, e o pensamento pós(-)anarquista.

Jamie Heckert, teórico do *queer*-anarquismo, defende a inclusão de políticas sexuais em políticas anarquistas porque, no seu entendimento, não pode haver uma teorização de uma sociedade anarquista não-hierárquica ou de estratégias anarquistas práticas sem levar em consideração a sexualidade (Heckert, 2004). Heckert se refere aqui à desconstrução pós-estruturalista dos binarismos e argumenta que a sexualidade tem que ser considerada como socialmente construída. Ele enfatiza que “qualquer tentativa de construir uma sociedade onde as pessoas estariam satisfeitas consigo mesmas e com os outros *deve* incluir a reorganização radical da sexualidade” (ibid.: 101). Heckert também promove a famosa reivindicação feminista segundo a qual o pessoal é político e afirma que a “sexualidade não é separada dessas outras questões mais comumente consideradas políticas” (ibid.). Assim, argumenta que “nós deveríamos entender o anarquismo como teoria e prática que promove o desenvolvimento da organização social não-hierárquica” também no que respeita à sexualidade (ibid.: 103). A partir de Heckert, defendo nesse ensaio que o pensamento ou a teorização anarquista também reconhece o caráter político dos conceitos psicanalíticos da subjetividade, da materialização e do desejo. Além disso, esses conceitos poderosos governam nossa percepção da sexualidade e implicam a noção da sua suposta naturalidade a-histórica. Como eu mostro nesse ensaio, uma crítica *queer* pode ser anarquista e o pensamento anarquista pode ser *queerizado* (supondo que já não sejam intrinsecamente interligados e interdependentes).

Só recentemente, os assim chamados pós(-)anarquistas começaram a trabalhar explicitamente com pensadores pós-estruturalistas como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Jacques Derrida, entre outros. A relação entre o anarquismo clássico e as suas próprias versões do “pós” já foi amplamente discutida (por exemplo, Cohn 2002; Cohn & Wilbur 2011; Franks 2007, 2011).² A abordagem de Jason Adams descreve a relação entre pós-estruturalismo e anarquismo, recuperando o pós-estruturalismo como movimento do pensamento intrinsecamente anarquista e argumentando que a maioria dos pensadores pós-estruturalistas têm ou tiveram uma grande afinidade com o pensamento anarquista. O pós-estruturalismo, na percepção de Adams, nasceu dos movimentos políticos dos anos 1970 e 1980 e foi, portanto, desde sempre, parte dos movimentos radicais:

“Pós-anarquismo” emergiu recentemente como termo que pode ser usado para descrever o fenômeno por meio do qual essa teoria pós-estruturalista radicalmente antiautoritária desenvolveu-se, transformou-se e dividiu-se em dezenas de híbridas teorias críticas durante as últimas três décadas, finalmente voltando-se para comunicar e estender a teoria e prática de uma das suas raízes primárias. (Adams, citando em Franks 2007: 132)

Interpretando o desenvolvimento de um número de teorias pós-estruturalistas à luz de uma motivação antiautoritária (talvez pós(-)anarquista), deveria ser possível deter a política no pós-estruturalismo. Na seção seguinte eu quero rapidamente abordar as principais alegorias do pensamento anarquista que podem ser lidas em apoio à posição de Adams. Além disso, pretendo adicionar mais uma dessas “híbridas teorias críticas” às agendas e teorias anarquistas, lendo o *Manifesto contrassexual*, que é, em grande medida, baseado em teorias pós-estruturalistas, como uma abordagem possivelmente pós(-)anarquista do desejo e materialização. No centro da questão de como o pós-estruturalismo e o anarquismo poderiam formar uma união convincente ou de que modo eles

presumivelmente sempre estiveram interligados, está a noção do poder. É a questão da maneira como o poder age, o que ele realmente é e onde, portanto, a resistência pode ser localizada. Pós(-)anarquistas de todos os tipos refletiram sobre isso e debateram essa questão veemente. Enquanto os mais renomados pós(-)anarquistas, Saul Newman, Lewis Call e Todd May, foram criticados por não serem exatos nas suas definições de poder e por usar várias noções indistintamente e inconsistentemente, eles também tentaram fundir noções pós-modernas e pós-estruturalistas de poder de forma positiva com o pensamento e as políticas anarquistas (por exemplo, Cohn 2002; Cohn & Wilbur 2011). Se poder é definido como dominação, pode e deve ser combatido, mas se é definido como estando em todos os lugares como parte integrante de todas as sociedades, não pode ser eliminado – pelo menos não diretamente. Isso constitui um dilema teórico e prático para o anarquismo que pode ser produtivo.

O que as abordagens pós(-)anarquistas explicitamente pós-estruturalistas conseguiram foi desafiara sobrevalorização do Estado e do capitalismo e enfatizar as interseções das relações sociais hierárquicas, incluindo gênero, raça e etnicidade. Essas relações de poder trabalham, portanto, em níveis diferentes que podem ser chamados de níveis de micropoder e macropoder.³ Deleuze afirma que toda política é ao mesmo tempo macropolítica e micropolítica (Deleuze & Guattari 2004: 213) e que toda distinção deve estar ciente da teoria micropolítica que remodela as compreensões das estruturas macropolíticas. O conceito de pós(-)anarquismo discutivelmente “vê o capitalismo e o estadismo não como causas, mas como efeitos, não como doença mas como sintomas”, e “desafia uma psicologia e uma estrutura semiótica inteira que assinalam o dominante sistema da economia política” (Call 2002: 117-18). Nesse ensaio, eu foco nesse “micropolítico” nível psicológico – o nível da subjetividade e do simbólico – porque os vejo como

ligados ao conceito da sexualidade. Visto que esses “poderes” simbólicos ou psicológicos são difusos e por toda parte, eles requerem um tipo de resistência que está igualmente “por toda parte” – na nossa própria composição psicológica e física humana – contra certas compreensões tradicionais da nossa “composição humana”. Com o *manifesto* de Preciado, eu defendo a resistência na forma de estratégias não-heteronormativas psíco-políticas da materialização e do desejo.

Onde o anarquismo entra no pós-estruturalismo e vice-versa?

Foi discutido que Friedrich Nietzsche pode ser considerado anarquista, porque os seus escritos refletem *um pensamento anarquista*. Lewis Call, por exemplo, nota que “os escritos de Nietzsche atacam a hierarquia não só no nível político mas também no nível filosófico, minando os próprios fundamentos da profundamente enraizada metafísica da dominação sobre a qual o Ocidente passou a depender” (Call 2002: 2; veja-se também Moore e Sunshine 2005).⁴ Em relação aos ataques à “profundamente enraizada metafísica da dominação” a afinidade com o pensamento pós(-)anarquista parece bastante óbvia.

Os trabalhos de Michel Foucault (1965, 1976, 1977, 1978), que radicalizou o pensamento de Nietzsche desenvolvendo a genealogia em um método com uma dimensão política específica, é central para muitas teorias pós(-)anarquistas. A genealogia é um método para interrogar a produção do conhecimento no contexto de múltiplos vetores do poder e pode, portanto, contribuir para a análise de complexos de poder/conhecimento em vez de ignorá-los ou tomá-los por certo como tradicionais métodos históricos o fizeram. De fato, Todd May afirma que o método da genealogia que busca traçar o surgimento do seu objeto em relação às estruturas de poder pode ser considerado o método anarquista *par excellence* (May 1994: 90). Foucault, afirma Call,

está interessado na genealogia como estratégia para a subversão da disciplina e de discursos psicológicos sobre a sexualidade (Call 2002: 3). Assim, o método genealógico é promissor quando se tenta a articulação das interseções de práticas sociais com corpos e sexualidades que, por sua vez, são ambos os produtos e práticas do poder. Corpo e sexualidade não são fatos a-históricos; o conhecimento que é produzido sobre e por meio deles está imerso no quadro político, social e cultural. Portanto, a genealogia opera no contexto de certos arranjos epistemológicos que Foucault chamou de “regimes de verdade” (Foucault 1980: 131). Interrogar as categorias da identidade do gênero ou da sexualidade de um ponto de vista genealógico significa, portanto, considerar a noção de verdade em relação aos seus efeitos excludentes e disciplinadores. Por exemplo, a construção de uma categoria da identidade homossexual no fim do século dezenove nos mostra mais sobre as preocupações políticas relativas à distinção entre a esfera da produção e da reprodução sobre heteronormatividade do que sobre o desejo real e práticas sexuais. Ou, usando um exemplo diferente: eu só torno-me “branco” ou “feminino” numa sociedade onde há relações (bio-)políticas como “negro” e “masculino” para produzir o meu ser localizado dentro desses quadros particulares de identidade. O poder/conhecimento cria o nosso senso de nós mesmos e atribui-nos posições de identidade no contexto sociopolítico – e isso pode ser feito de outra forma.

Pós(-)anarquismo, como defendo aqui, pode ser visto como um conjunto de práticas e ações conscientes pelas quais se pode reinventar o cotidiano e as identidades. A teoria política pós-estruturalista substitui as abordagens anarquistas ortodoxas da política e do poder como opressivos pela ideia segundo a qual o poder possuiu uma “positividade ou criatividade” (May 1994: 87). Como Foucault coloca, “poder é empregado e exercido através de uma organização em rede. E os indivíduos não só circulam entre os seus fios; eles sempre estão na posição de

estarem submetidos ao poder e exercer esse poder simultaneamente” (Foucault 1980: 98). Isso também é o caso no que diz respeito às práticas sexuais e “identidades” – mas em vez de submeter-nos à matriz heteronormativa (por exemplo, a conceituação falocêntrica do inconsciente e uma falta constitutiva) nós podemos resistir e tentar ser de outra forma!

Tornar-se resistindo: uma nota sobre agência³.

O pensamento pós(-)anarquista “prioriza o valor e a necessidade da diferença sobre a identidade” como Heckert (2011: 200) afirma. Similarmente, Saul Newman detalha no seu artigo “Guerra contra o Estado” (2001), conforme Max Stirner, a necessidade do indivíduo de derrubar a identidade própria dela_ dele⁵ para começar o progresso constante de *não* se tornar ele/ela mesmo/mesma. Deleuze concorda e, como Newman afirma,

Rejeita a unidade e o essencialismo do sujeito, vendo-o como estrutura que restringe o desejo. Ele também vê o *tornar-se* – tornar-se diferente do Homem, diferente do humano – como força da resistência. Ele propõe uma noção de subjetividade que privilegia a multiplicidade, pluralidade e a diferença sobre a unidade e o fluxo sobre a estabilidade e o essencialismo da identidade.

(Newman 2001: 159)

Essa perspectiva é bastante contrária ao ponto de vista essencialista da identidade, que concebe categorias como sexo/gênero, raça, etnicidade, idade, (in)capacidade e assim por diante como localizado sobre e dentro do corpo. Essas categorias são pensadas como sendo fatores cruciais para nos tornar o que *somos*. Essa noção de *ser* alguém se baseia em narrativas de coerência, unidade e independência: Corpos são supostamente entidades únicas e coerentes que funcionam independentemente uma da outra. Identidades são rigidamente compostas por esses discursos herméticos e unificadores sobre vários aspectos das nossas relações sociais. Entretanto,

³ A palavra agência significa, nesse contexto, a capacidade do indivíduo de agir no mundo. [Nota do tradutor]

teorias pós-estruturalistas sobre identidade e corpo formularam grandes críticas dessa conceituação (cartesiana). Conceituações pós(-)anarquistas da sociedade também oferecem resistência na base que essa noção de *ser* carece a referência da interconectividade entre sujeitos humanos e relações sociais.

É aqui onde eu vejo a conexão possível entre teoria *queer*, pensamento anarquista e pós-estruturalismo. Pós-estruturalismo pode mostrar que opressão política sempre é ligada a processos culturais maiores da produção de conhecimento e de representações culturais. Os objetivos centrais do pós-estruturalismo e da teoria *queer* são de desconstruir conceituações totalizantes de identidades, corpos e poder. Como Andrew Koch afirma, o “potencial libertador do pós-estruturalismo deriva da desconstrução de qualquer conceito que faz a opressão parecer racional” (Koch 1993: 348) e pode, portanto, ser uma ferramenta útil para o pensamento *queer* e anarquista. Porque a identidade é uma das categorias pela qual opressão funciona, o pensamento anarquista combinado com a crítica *queer* das categorias de identidade podem trabalhar juntos numa forma diferente da construção de coalizões. A pré-condição é, segundo Michelle Bastian, de “alimentar atitudes não-essencialistas em relação à identidade e reconhecer identidade não como naturais ou inatos mas antes como influenciados completamente por sistemas de coerção” (Bastian 2006: 1040). Numa sociedade heteronormativa uma das categorias mais influentes é a assim chamada identidade sexual, que é supostamente estável e fixada e ou homo ou hetero. Curiosamente, essas categorias altamente investidas politicamente encontram uma ressonância em teorias psicanalíticas.

A Lei do Pai versus *dildotopia*: uma luta simbólica?

Os conceitos de Jacques Lacan de desejo, o falo e a Lei do Pai (também conhecido como Nome do Pai)

têm uma influência profunda na nossa conceituação da identidade e subjetividade (Lacan 1989).⁶ Embora controversa (veja-se, por exemplo, Robinson 2005), a conceituação psicanalítica da autoridade e da resistência em Lacan foi adaptada para políticas radicais anarquistas (por exemplo, Newman 2004). Tal recepção foi possível porque Lacan oferece um contradiscurso para a noção cartesiana da “razão” como sendo o fator construtivo do sujeito. Lacan lança o que Call chama de “ataque devastador contra o convencional conceito cartesiano da subjetividade” (Call 2002: 3) instalando o desejo em vez do *logos* como funcionamento fundamental da *psique*. No entanto, do ponto de vista de uma feminista *queer*, essa conceituação do desejo é altamente problemática porque é falocêntrica, significando que o falo é o árbitro final (simbólico) de uma gama possível e limitada de desejos e identidades.

Para Lacan, a Lei/o Nome do Pai é uma formação simbólica e tem um papel fundamental na ordem simbólica. A Lei/O Nome do Pai representa o poder e o controle que nunca podem ser alcançado pela criança. O falo seria, assim, o significante (mestre) do domínio; a criança tem que identificar-se com o “pai” para ser capaz de participar em relações sociais/sexuais. Esse “pai” não é uma pessoa individual, mas um significante que só ganha sua relevância a partir de uma rede de significantes que incluem a “Lei” ou o falo. Esse processo é marcado pela entrada num sistema linguístico no qual “masculino” e “feminino” só podem ser compreendidos em relação um ao outro num sistema de linguagem e em relação à afirmação ontológica da “falta constitutiva”. Essa afirmação ontológica foi criticada por pós(-)anarquistas, designadamente Andrew Robinson, como “reintrodução do mito e do essencialismo na teoria política” (Robinson 2005: 1). Robinson chega a dizer que a afirmação essencial inerente à teoria do sujeito de Lacan é superficial e vazia, desde que não é suposto que ela seja realmente entendida, mas que ela seja simplesmente “aceita”, “sob

pena de invalidação” (ibid.). No que diz respeito à teoria política, Robinson argumenta, corretamente, que qualquer suposição de um caso de ausência absoluta (que a Lei/o Nome do Pai implica) leva a despolitização. O mais problemático no pensamento de Lacan é a “idéia da negatividade fundadora”, postulada como um “absoluto a-histórico” em vez de uma “força positiva autónoma ou afirmativa” (ibid.: 7). Indispensável para a conceituação da Lei do Pai na teoria de Lacan é o Falo – ou melhor, a sua ausência em alguns corpos. Tanto o feminismo pós-moderno quanto o anarquismo pós-moderno preocupavam-se com a elaboração de estratégias para a subversão dessa Lei como força epistemológica, linguística e psicológica (Call, 2002: 6), porque as estratégias teóricas específicas que eles empregam questionam qualquer conceito estático de subjetividade bem como as “implementações contínuas de fluidas, flexíveis subjetividades pós-modernas” (ibid.). A rejeição da Lei do Pai como concebida por Lacan permitiria a rejeição de qualquer tipo de lei emanando do estado, da economia ou qualquer outra ordem simbólica. Essa rejeição fundamental do conceito de lei abre novas possibilidades para criticar radicalmente os processos de subjetivação. Judith Butler argumentou: “Em oposição à lei fundadora do Simbólico, que fixa a identidade com antecedência, poderíamos reconsiderar a história da identificação construtiva sem a pressuposição de uma lei fixada e fundadora” (Butler 1990: 72). Pode-se até ir mais longe e argumentar junto com Félix Guattari que

A psicanálise transforma e deforma o inconsciente forçando-o a passar pela grade do seu sistema de inscrição e representação. Para a psicanálise, o inconsciente está lá desde sempre, geneticamente programado, estruturado e finalizado para objetivos em conformidade com as normas sociais.

(Guattari 1996: 2006)

Guattari parece sugerir que podemos acabar com a psicanálise completamente. Em vez de rejeitar a psicanálise totalmente, no entanto, considero possível

abrir um espaço entre psicanálise e uma expressão anarquista da agência sexual cotidiana. Para esboçar essa possível reformulação de psicanálise e agência, eu recorro para os conceitos de *contrassexualidade* e *dildotopia* de Beatriz Preciado (2003), o *pós-humano* de Judith Halberstam e Ira Livingston (1995) e o *ciborgue* de Donna Haraway.

Esses trabalhos oferecem tanto métodos de resistência às estruturas heteronormativas/hierárquicas de poder quanto recursos ricos para a construção de uma crítica da hierarquia das partes do corpo e das identidades do gênero. Eles oferecem maneiras úteis de reconfigurar a relação entre teoria pós(-) anarquista, psicanálise e teoria pós-estruturalista *queer* ou feminista e reservam, conseqüentemente, um potencial específico para o desenvolvimento de mais teoria e ativismo *queer*-anarquista. Em particular, a construção discutivelmente irônica da *dildotopia*, de Preciado, é útil tanto para identificar algumas dificuldades quanto para levantar novas possibilidades na relação entre teoria *queer* e anarquismo. Para exemplificar isso, eu vou fornecer uma narrativa da afinidade entre o conceito utópico do *ciborgue* de Haraway e sua sexualidade *pós-humana* com respeito à reconceitualização do sujeito anarquista relativamente aos seus desejos, prazeres, encarnações e políticas. Sugiro que minha leitura desses conceitos utópicos poderia estimular alternativas anarquistas. Como Tadzio Mueller afirma, “anarquismo é um grito, não um de negação, mas de afirmação: vai para o além da rejeição, prestes a começar uma alternativa no presente ao que desencadeou o grito em primeiro lugar” (Mueller, 2003: 123). Mueller chama a criação de uma alternativa “política prefigurativa”. No *manifesto* eu vejo tal política prefigurativa acontecendo.

Contrassexualidade

Falantes do inglês provavelmente não conhecem o *Manifesto contrassexual*, de Beatriz Preciado, que

foi publicado em espanhol (2000), francês (2000) e alemão (traduzido em 2003).⁷ Desde a sua publicação, o *manifesto* foi discutido amplamente e recebeu um elevado grau de controvérsia na França, Espanha e Alemanha. Eu quero propor que o *manifesto*, de Preciado, seja lido de acordo com teorias e políticas pós(-)anarquistas para interrogar as possibilidades de recuperar o corpo, a psique e especialmente o desejo das estruturas de poder que impeçam o anarquismo como modo de viver.

O conceito de *contrassexualidade*, de Preciado, busca questionar a produção de conhecimento sobre gênero, sexo e sexualidade e deve ser entendido como maneira específica de questionar a produção de conhecimento, desejo e suas interligações. Também é uma prática teórica, uma maneira de pensar praticamente. De fato, o *manifesto* é baseado numa genealogia da produção das diferenças do gênero bem como das diferenças sexuais, produzidos por um contrato social heterossexual – a matriz heterossexual. Esse contrato social heterossexual é reafirmado por apresentações normativas que se inscrevam nos corpos como verdades biológicas (Butler, 1990). Preciado, de acordo com essa noção de Butler, considera a natureza como contrato social que pode ser substituído por um contrato *contrassexual* (Preciado, 2003: 10). Esse contrato *contrassexual* está baseado no processo teórico da *contrassexualidade*, que afirma que o desejo, a excitação sexual e o orgasmo são somente “produtos retro-ativos de uma certa tecnologia sexual” (ibid.: 12). Essa tecnologia sexual produz a percepção e conceitualização dos órgãos reprodutivos e sexuais. Essa produção discursiva resulta numa sexualização da totalidade corporal, que Riki Wilchins e David Valentine descrevem por meio do fato que “genitais representam somente 1 por cento da superfície do corpo” mas esses genitais ainda “carregam uma quantidade enorme do peso cultural nos significados que estão ligados a eles” e constituem muito do que indivíduos e a sociedade “entendem por e assumem sobre o sexo do corpo

e gênero” (Valentine & Wilchins, 1997: 215). Isto pode ser traduzido como: em um organismo, todos os órgãos são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros porque determinam o significado do corpo inteiro; é a lógica *pars pro toto* que constitui gênero através da sexualidade (por exemplo, pênis/vagina é igual a homem/mulher). Órgãos sexuais são usados para representar a totalidade corporal dos homens e mulheres e, portanto, o sistema binário de sexo/gênero.⁸ Assim, um corpo torna-se sempre sexualizado – é atribuído ou ao masculino ou ao feminino desde o início da sua existência só porque os nossos quadros de percepção nos limitam à interpretação dicotômica dos corpos.⁹ No entanto, podemos nos tornar de forma diferente!

O uso do conceito *contrassexualidade*, de Preciado, deriva indiretamente da análise foucaultiana da possibilidade de resistir à produção disciplinadora da sexualidade, não lutando contra a proibição, mas elaborando uma contra- ou anti-productividade. Preciado quer que o seu *manifesto* seja entendido nos termos de um contradiscurso foucaultiano: práticas *contrassexuais* são “tecnologias da resistência” e “formas de uma contra-disciplina” (Preciado, 2003: 11). Esse contradiscurso, tal como o vejo, é para Foucault um engajamento prático nas lutas políticas: o espaço no qual os antigos sem voz podem começar a falar (Deleuze & Foucault, 1977: 209). Defendo que essa falta de voz diz respeito às diferenças de corpos; somente a suposta homogeneidade binária de corpos pode ser ouvida num sistema heteronormativo. Isso quer dizer que aprendemos a compreender corpos somente como ou masculino ou feminino. Não há possibilidade de criar algo novo do zero que exista inteiramente fora do discurso no qual vivemos. O que *podemos* fazer para resistir ou para produzir um antidiscurso é recuperar ou retorcer noções tradicionais para colocá-las em contextos novos. Privando a linguagem ou símbolos do seu referente e proporcionando-lhes novos contextos, discursos hegemônicos perdem o seu significado. Preciado

refere-se à análise de Butler da recuperação do termo “*queer*” como autoidentificação produtiva. A noção de Butler de reiteração (particularmente relativo ao gênero) possibilita a resignificação e reapropriação positiva de identidades, discursos e certos aspectos de processos vividos e atualidades (Butler, 1993: 315). Preciado, de acordo com Butler, entende identidade sexual como ato repetitivo de inscrição de práticas sexuais, e nessa repetição ou reiteração subversiva, por exemplo, do termo interrogativo “*queer*”, reside a possibilidade de minar formas hegemônicas de identidade sexual. Vejo o trabalho de Preciado como ato de criar espaços dentro de um discurso a partir do qual um antidiscurso pode emergir. O método da *contrassexualidade* tem um impacto sobre noções de sexualidade por descontextualizar a “referência” do *dildo* e girar a posição da declaração (Preciado, 2003: 16). O *dildo* é uma entre muitas máquinas orgânicas e não-orgânicas tal como mãos, chicotes, pênis, cintos de castidade, preservativos e línguas (ibid.:60). Portanto, “referir-se ao *dildo*” significa implicar a possibilidade de cessar de atribuir o poder do falo (a Lei/o Nome do Pai) a um órgão arbitrário. Esse órgão arbitrário – o pênis – deixa em seguida de ser o significante da diferença sexual/do gênero. A reiteração do *dildo* é subversiva porque o *dildo* vem antes do pênis, como a *contrassexualidade* afirma (ibid.: 12). Isso significa que referir ao *dildo* desloca a origem do pênis como órgão sexual masculino. Diferença sexual/de gênero, que é baseada na diferença de ter ou não um pênis, é substituída pelo *dildo*. O *dildo* é um suplemento que produz o que ele completa. A prática de “referir-se ao *dildo*” numa cabeça, qualquer outra parte do corpo ou um objeto que é envolvida na prática *contrassexual* poderia ser compreendida como referência que é mediada por uma metáfora, mas excede a função de uma metáfora no sentido que o *dildo* se torna a parte do corpo ou o objeto em que é projetado. Isto é referir-se ao funcionamento do falo que, sempre que citado, implica o pênis como marcador da diferença sexual/de gênero. O *dildo* estraga a suposta relação

direta entre a *psique* e a composição dos corpos. Introduzindo o leitor à prática de uma citação repetitiva do *dildo*, Preciado busca reivindicar a sexualidade do contrato social heterossexual. *Contrassexualidade* é uma prática de des-heterossexualização. Trata-se de mostrar que pode haver um fim para a construção social de certas relações sociais como naturais, tal como o contrato social heterocêntrico de considerar sexualidade como expressão natural dos assim-chamados corpos masculinos e femininos (ibid.: 10).

Preciado, numa primeira abordagem reflexiva sobre o *dildo*, põe o *dildo* como antecessor do pênis, que retroativamente produz o pênis (ibid.: 61). E o *dildo*, como suplemento derrideano, substitui o pênis como se substituísse um vazio; o *dildo* substitui o pênis numa forma que esse nunca estivesse; o *dildo* aponta o pênis contra si próprio (embora mesmo um pênis pode ser um *dildo*). A segunda abordagem sobre o *dildo* coloca-o na posição da “excelência sexual” (ibid.: 64) para ser capaz de transgredir ou “transcender” a diferença sexual. E na terceira fase dessa “reflexividade discursiva” (ibid.: 64) o *dildo* é feito para voltar-se ao corpo, mas só para *contrassexualizá-lo*. Órgãos e referências se mexem horizontalmente (não verticalmente como a ordem hierárquica heterossexual – o *dildo* pode ser tudo e não só o pênis ou a sua falta) e, portanto, tem “efeitos múltiplos e não uma origem singular” (ibid.: 64). Preciado afirma que o pênis não é o falo, mas comumente associado com ele, porque a “masculinidade” é poderosa. A invenção do *dildo* é o fim do pênis como marcador da diferença sexual – tudo pode se tornar *dildo*! A repetição subversiva da citação do *dildo* em todo tipo de parte do corpo prova e representa sua performatividade. O *dildo* posiciona uma lógica que mais tarde vai traí-lo, porque não é localizável, já que não está lá para distinguir entre corpos por sua presença ou ausência. O *dildo* significa sexualidade, mas não diferença sexual. Preciado propõe que o *dildo* continue invisível nas práticas contrassexuais. A *contrassexualidade*

depende do *dildo* para *pensar* sobre e desafiar a heterossexualidade; portanto, não é o *dildo* como nós o pensamos (como pênis melhor porque sempre ereto), mas é a ressignificação do falo, invertido e subvertido pela sua reprodução em outras partes do corpo. Preciado parece alertar-nos: o *dildo* pode ser tudo. Nessa afirmação ela adota uma linha semelhante a Butler (1993) quando ela diz que o falo pode ser qualquer parte do corpo (lésbico). No entanto, o *dildo* não é o falo, nem representa o falo, precisamente porque o falo não existe. O falo só surge como forma de poder e como construção psicanalítica que pode ser subvertido em última análise substituído sem deixar rastros.

Com o método genealógico, Foucault forneceu as condições para reescrever histórias da sexualidade e, na sua linha, Preciado afirma que o corpo é um “arquivo orgânico da história da humanidade” (Preciado, 2003: 15). Mas Preciado desmantela essa história sendo uma história de naturalização, na qual códigos são renegociados constantemente, levando à ciclos de omissão, eliminação e inclusão de acordo com as coordenadas da masculinidade e feminilidade. A compreensão que essas coordenadas penetram qualquer produção de conhecimento permite que Preciado dispa e desmonte órgãos sexuais como produtos do espaço hierarquicamente organizado (ibid.: 18). Numa sociedade heteronormativa e dicotomicamente organizada, os órgãos sexuais são usados para falar para a totalidade da identidade do corpo e a suas relações são organizadas num espaço patriarcal. Esse espaço é produzido por tecnologias de relações sexualizadas/gêneroizadas que organizam partes do corpo e práticas, julgando-os como privados ou públicos, institucional ou doméstico, social ou íntimo (ibid.: 18). Esse tipo específico de discurso e gestão/administração material é estendido para o corpo, no qual encontramos partes do corpo igualmente organizadas de acordo com estruturas hierarquicamente organizadas e binárias: sexual e não-sexual, reprodutivo e não-reprodutivo, sensual

e menos sensual, íntimo e público. Preciado conclui que “a arquitetura corporal é política” (ibid.), que tem implicações importantes para o anarquismo, para o qual articular e confrontar a história do poder e do governo sempre foi tarefa central. É crucial que sexualidades e corpos, tanto quanto as suas funções e fragmentações, sejam incluídos nessa agenda.

Preciado explora essa “arquitetura corporal” por meio de uma análise da história do orgasmo, que ela defende ser incorporado na tecnologia médico-sexual: ela traça as tecnologias e discursos que são usados na construção do corpo intersexualizado e transsexualizado. A performativa “operação teatro”, à qual todo corpo é submetido no processo de ser sexualizado, é desmantelada como inerente heterossexualização. Na argumentação de Preciado, corpos intersexualizados bloqueiam o trabalho mecânico da performativa “operação teatro”; eles desmantelam o caráter arbitrário das categorias e o “modelo hetero” dos corpos (ibid.: 96). A desconstrução e des-fragmentação que trabalham nesses processos recorrem na análise da prótese de Preciado, que a leva eventualmente para a recuperação das tecnologias do sexo pelo *ciborgue*. Para uma exemplificação de como Preciado procede na sua genealogia da sexualização dos corpos eu recorro a sua história do orgasmo feminino (ibid.: 69-88). Preciado conta a história do medicalizado e patologizado corpo feminino, onde o “tratamento” da histeria às vezes incluía queimar e cortar o clitóris. Várias tecnologias aplicadas aos genitais, foram desenvolvidas para prevenir a masturbação (por exemplo, cintos de castidade como ferramentas para reforçar o controle).¹⁰ Em outros casos de mulheres adultas e casadas, o corpo da mulher foi percebido como objeto incontrolável cuja atividade energética precisava ser regulada com a ajuda de aparelhos mecânicos; isso pode até incluir ser masturbado forçosamente por um vibrador. Preciado afirma que “prazer feminino sempre foi problemático, já que não parece ter uma função precisa nem em teorias biológicas nem em

doutrinas religiosas, segundo os quais o objetivo da sexualidade é a reprodução da espécie” (ibid.: 92). A nossa concepção atual dos orgasmos das mulheres é claramente colorida por essa história e deve interagir com essas compreensões. A noção de orgasmo feminino é profundamente enraizada em processos de naturalização, medicalização e controle. Assim, parece plausível ler a história da humanidade como história das tecnologias, como o faz Preciado. O “orgasmo feminino” medicamente atualizado não é nada mais do que o resultado paradoxal do trabalho de tecnologias divergentes para reprimir a masturbação e, ao mesmo tempo, produzir a “crise histérica”. É necessário denunciar! Para Preciado,

Sexo não é um ponto biológico preciso e tampouco uma força natural, seja como órgão ou como prática. De fato, sexo é uma tecnologia do governo heterossocial, que reduz o corpo a zonas erógenas. Por isso aproveita-se de uma re-distribuição assimétrica do poder de acordo com o gênero (feminino/masculino) para que efeitos¹¹ específicos caem juntos com certos órgãos e certas percepções unam-se com certas reações anatômicas.

(Preciado, 2003: 14)

A sociedade heterossexual é, portanto, um aparelho social para a produção da feminidade e masculinidade que opera por uma separação e fragmentação do corpo. A psicoanálise freudiana e lacaniana reconta a história da fragmentação num quadro diferente e com termos diferentes. A conceituação do aparecimento do ego corporal (Freud 1961 [1914]) e de partes imaginários do corpo (Lacan 1989) alimentaram o foco nos genitais como local da identificação do gênero e do prazer sexual. As tradições psicanalíticas que tomaram esses conceitos por certo reinscreveram essas relações hierárquicas no que diz respeito ao sexo, gênero e sexualidade. Só recentemente teóricos feministas e *queer* começaram a desconstruir essas teorias e propuseram leituras diferentes (por exemplo, Mitchell e Rose 1982; Butler 1990; Campbell 2000). Contudo, o *manifesto* de Preciado tem sido a filha mais desobediente nesse esforço desde que ele entrelaça ecleticamente aspectos psicanalíticos e não-psicoanalíticos.

Pensando o *dildo*

Como Preciado talvez tenha perguntado quando começou a pensar o *dildo*, há uma maneira de minar o poder do falo subversivamente se ainda permanecemos no mesmo quadro no qual ele veio a nascer? Precisamos referir à morfologia de qualquer modo se quisermos construir e questionar o desejo? Precisamos referir à psicanálise se quisermos mudar (teoricamente) a estrutura do desejo? Como Gallop diz, o leitor psicanaliticamente informado não pode “ser separado do sujeito que pode confundir o falo com o pênis (com sua “turgidez” e seus fluidos que participam na “geração”)” (Gallop, 1985: 156). Essa leitura inevitável implica o pênis ereto como “local” morfológico do desejo e geração, como reprodução heterossexual, que o torna essencialista e heterossexista. Preciado adota a “reterritorialização agressiva” de Butler descrita em “*The Lesbian Phallus*”⁴ (1993) mas bane o falo, tanto como metáfora quanto como significante. Preciado instala o *dildo* numa teoria diferente; ela não está preocupada com o surgimento e a manutenção do ego corporal ou sua possível herança psicanalítica. Preciado, na sua não ortodoxa reescrita e recuperação das nossas identidades corporais e prazeres psicanaliticamente construídas, rompe qualquer narrativa linear e coerente desses mecanismos poderosamente instalados de controle e produção. Ela parece perguntar: se o falo é móvel e pode até significar “partes do corpo lésbico”, então porque deveria ainda carregar a história de sua origem e o seu nome, que é patriarcal, heteronormativo e essencialista. O *dildo*, como sendo não-orgânico, separado do corpo, mas ao mesmo tempo como sendo capaz de tornar-se qualquer parte do corpo oferece na sua totalidade uma ferramenta para Preciado que tem uma narrativa não-coerente. O *dildo* pode efetivamente minar estruturas hegemônicas do desejo, prazer e corpos quando aplicado numa cotação subversiva. *Quando o dildo* em qualquer

4 Tradução: “O Falo lésbico”

parte do corpo (ou na totalidade do corpo) significa questionar o corpo como contexto sexual; questiona a possibilidade de enquadrar ou definir o contexto. A prática de citar o *dildo* demarca limites flexíveis do corpo e subverte os arranjos heteronormativos dos corpos e de suas partes. Com o *dildo* surge a impossibilidade de organizar partes do corpo e corpos num espaço hierárquico em relação à sexualidade e suas diferenças sexuais/de gênero. O *dildo* é o centro da genealogia *contrassexual* que busca desmistificar o conceito de uma sexualidade a-histórica. Preciado não desconstrói um discurso específico, mas, baseia-se numa vasta gama de tecnologias e discursos que produziram conhecimento sobre o corpo e suas práticas (sexuais). No entanto, tanto quanto o *falo lésbico* possui mais uma qualidade “interessante do que satisfatória” para Butler (1993: 57), o *dildo* é caracterizado para Preciado como crítico e não prático (na sua aplicação) embora necessita ser praticado.

A subversão do falo depende de ações e definições novas, que criarão novos quadros de referência. Colocando o *dildo* na posição do falo, Preciado instala uma nova relação entre partes do corpo (ou seja, genitais), conexões sexuais e entre corpos e as formas de poder que são adotados. Só pela reapropriação essa relação pode tornar-se frutífera para a desconstrução da matriz heterossexual que produz órgãos específicos como origem do prazer (Preciado, 2003: 60-7). O foco nos genitais aos quais somos subjugados é a base da interconexão entre sexualidade e reprodução. A ideia que genitais são opostos e complementares ao mesmo tempo está no coração da contínua reiteração da diferença sexual/do gênero. Preciado busca desfazer a suposta relação linear entre prazer sexual, sexualidade (e orientação) e procriação e substitui esse sexo pela ideia da *dildotopia*. A ordem simbólica que pode produzir tal proposta e torná-la plausível é, ao mesmo tempo, a fundação da sua resistência. O tom irônico empregado por Preciado o tempo todo, nos permite analisar as ordens nas quais vivemos e serve, portanto, para

descobrir o que *não* fazer em sentido anarquista, isto é, sujeitar o corpo e desejo a estruturas e arquiteturas hierárquicas. *Dildotopia* destrói as hierarquias entre as partes do corpo no que diz respeito ao prazer sexual: todas as partes do corpo são iguais; portanto, é antes uma “anti-cracia” em relação às características e prazeres corporais. Preciado afirma que a filosofia precisa aprender com o *dildo* (ibid.: 10), e sugiro que os acadêmicos precisam aprender com a ironia, a subversão e a desobediência. O *dildo* não existe, ele só abre novas possibilidades para a prática da filosofia. Rosi Braidotti afirmou que “uma das formas adotadas pela prática cultural feminista do “como se” é a ironia. Ironia é uma dose sistematicamente aplicada de des-enganação; uma provocação infinita; uma deflação saudável de retórica super-aquecida” (Braidotti, 1998: 127). Na minha leitura, o *dildo* é um grito anarquista não de negação, mas de afirmação, usando essa estratégia da “provocação infinita” que Braidotti descreva. O *manifesto* de Preciado pode ser lido como forma muito básica da irritação irônica que poderia ser adaptada pelo anarquismo contemporâneo para ser capaz de imaginá-lo como ruptura das estruturas de poder.

A segunda parte do *manifesto* é uma descrição das *práticas da inversão contrassexual*. Resumindo: as *práticas da inversão contrassexual* são variáveis e infinitamente extensíveis, reaproveitáveis e repensáveis. São baseadas nas *dildo-tectônicas*, a “contra-ciência” que “explora a aparência, o desenvolvimento e a aplicação do dildo” (Preciado, 2003: 37). *Dildo-tectônicas* deriva de *tecton*, o construtor, o criador que trabalha em torno de definições médicas e psicológicas para ser capaz de entender o corpo como terreno de deslocamento (ibid.: 37). Principalmente, no esboço das práticas tem os “trabalhadores do ânus”, que tem que assinar um contrato no qual eles afirmam que seus corpos contratuais não são entendidos como homem ou mulher, mas como sujeitos (uma cópia do contrato está impresso no livro). Os trabalhadores do ânus

são “os novos proletários de uma possível revolução *contrassexual*” (ibid.: 18) porque os seus corpos são iguais em desejo e prática e sua arquitetura não pode ser separada hierarquicamente. Além disso, o *dildo* pode trabalhar com esses trabalhadores do ânus em formas diferentes, mas iguais. A sociedade *contrassexual* é dedicada à desconstrução sistemática e des-naturalização de práticas sexuais e da ordem do gênero. O projeto *contrassexual* genealógico proclama a igualdade, não a uniformidade, de todos os sujeitos-corpos falantes que se conformam com os termos do contrato *contrassexual* para investigar paixão, desejo e conhecimento (ibid.: 10). O ânus é para Preciado o centro do “trabalho de uma desconstrução *contrassexual*” (ibid.: 18) porque todo corpo tem um. Além disso, o ânus não é inteligível dentro da “economia heterocêntrica”. O ânus (tanto quanto a boca) pode facilmente ser recuperado como centro da paixão e do prazer sem estar ligado à reprodução ou relações românticas heteronormativas (ibid.: 19). Michael O’Rourke argumenta semelhantemente “que o ânus é indiferente ao gênero e atravessa orientações” (O’Rourke 2005). A ideia do contrato deriva de práticas do sadomasoquismo, nas quais os parceiros decifram, através da assinatura do contrato, as estruturas do poder erótico, que são impostos como “natureza” na sociedade heteronormativa. Preciado também lista treze princípios da sociedade *contrassexual* e usa caricaturas e descrições e orientações explícitas de como praticar a *contrassexualidade*. Com isso Preciado se baseia em apresentações de arte e tecnologias específicas, bem como uma aplicação séria de humor à filosofia. Abrindo o espaço da arquitetura corporal e percebendo o conceito da sexualidade como genealogia das tecnologias significa reorganizar a conceituação do “humano”.

O *ciborgue* pós-humano na *dildotopia*

Para que uma sociedade anarquista possa surgir, defendendo que a ideia do “humano” deve ser substituída por um *cidadão dildotopiano pós-humano: o ciborgue*.¹² Aqui, baseio-me no mito irônico do *ciborgue* de Donna Haraway, que, é preciso dizer, é só uma das concepções possíveis, apesar de ser uma que foi teoricamente bem desenvolvida. Haraway perguntou “que tipo de política pode abranger construções parciais, contraditórias e permanentemente abertas de eus pessoais e coletivos e ainda ser fiel, eficaz – e, ironicamente, socialista-feminista?” (Haraway, 1991: 157). O que é denominado “socialista-feminista” aqui também poderia ser chamado de “pós(-)anarquista queer” porque o que é concebido é uma sociedade liberada e construída sobre a liberdade pessoal e coletiva. Em resposta à sua própria pergunta, Haraway introduziu o conceito do *ciborgue*, que tem o potencial de ser libertador em termos da liberdade dos discursos que são focados na identidade, essencialistas e humanistas. *Ciborgues* são híbridos, *ciborgues* não têm origem ou uma verdade para si mesmos, mas uma variedade de histórias e narrativas sobre as quais podem se basear para construir a si mesmos e a agenda política que pode ser lida como pós(-)anarquista:

Não há o dinamismo nos *ciborgues* para produzir uma teoria total, mas há uma íntima experiência de fronteira, sua construção de desconstrução. Há um sistema de mito esperando para tornar-se uma linguagem política para fundamentar uma maneira de olhar para a ciência e tecnologia, a desafiar a informática da dominação – para agir de forma potente.

(Haraway, 1991: 181)

Ciborgues são arranjos indissociáveis de tecnologias, partes orgânicas, discursos, imagens, relações, histórias, inteligências artificiais, heranças psicológicas e muitos recursos mais. A ideia de *ciborgue* é atraente porque oferece uma maneira radical de pensar sobre corpos e poder. Corpos

humanos são “topografias do poder” (ibid.). Isso, defendo, ressoa com a afirmação de Preciado de que “a arquitetura do corpo é política” (Preciado, 2003: 18). O *ciborgue* não é uma exceção, mas aceita e brinca com isso. Segundo Haraway, que propôs essa categoria da identificação fragmentada e parcial, nós precisamos nos envolver com essa utopia/esse mito para poder ser politicamente eficaz. Uma das precondições é que tenhamos de aceitar o *ciborgue* como nossa ontologia; o *ciborgue* é um meio pelo qual podemos interrogar os nossos desejos. O *ciborgue* é uma genealogia como é o *dildo*. Tal percepção pode permitir nos interrogar a nossa construção contínua através de distinções que tem efeito no mecanismo e no funcionamento do poder. O *ciborgue* é o marcador do colapso de três fronteiras: primeiro, a ideologia do determinismo biológico; segundo, a ideologia do determinismo tecnológico (suposta distinção entre humano-animal e a máquina); e, terceiro, a distinção entre fisicalidade e não-fisicalidade (*ciborgues* são éter, são a quintessência) (Haraway, 1991: 153). A natureza humana pode ser (re)concebida como efeito do poder que é rearticulado e re-produzido constantemente pela negociação dos limites entre humano e animal, corpo e máquina. O *ciborgue* é um processo porque consiste na transgressão contínua desses limites. A rearticulação e reinstalação desses limites acontecem de acordo com as tecnologias heteronormativas da naturalização do sexo. O *ciborgue* de Haraway resiste

a trama da unidade original, da qual a diferença tem que ser produzida e alistada num drama de dominação crescente da mulher/natureza. O *ciborgue* pula o passo da unidade original, da identificação com a natureza no sentido ocidental.

(Haraway, 1991: 151)

Isso ressoa a reivindicação de Preciado de substituir o contrato social da natureza (a hierarquização da arquitetura corporal em relação à reprodução) por um outro contrato – aqui o contrato *contrassexual*. O *ciborgue* é o cidadão *contrassexual*, que se torna sua própria genealogia.

Provavelmente, a coisa mais importante para o projeto anarquista é o conceito (da política da) não-identidade (e política) de Haraway, que afirma os processos políticos como processos de afinidade. Afinidade é uma relação baseada na escolha, não na identidade. Afinidade não está concernida sobre parentesco, mas sobre desejo. “Afinidade em vez de identidade” é a estratégica processual, temporária e espaço-específica do *ciborgue* para formar coalizões. *Ciborgues* não precisam de uma matriz natural de unidade e aceitam que uma construção só não pode assegurar o todo. Isso se conecta com o conceito de resistência, como eu o discuti anteriormente, e com o conceito da contraproduktividade, que assume que práticas estão sempre exercendo poder, até quando eles visam atingir a estrutura hegemônica das relações de poder. Todo tipo de ação deriva do quadro de poder anteriormente existente e só funciona dentro dos seus limites. Ações teóricas e políticas necessariamente se referem aos discursos pelos quais surgiram, mas há a possibilidade de minar e contradizê-los (assim como com a citação do *dildo*). O *ciborgue* escolheu a forma do mito para abrir novas possibilidades de identificação e para escapar narrativas psicanalíticas restringidas. O *ciborgue* não espera ser salvo pelo pai através da produção de um parceiro heterossexual – não há unidade/totalidade imaginária para o *ciborgue* a ser prometida pela família orgânica ou pelo projeto de Édipo. O mito do *ciborgue* de Haraway é

um esforço para contribuir para a cultura e teoria social-feminista num modo pós-moderno, não-naturalista e na tradição utópica de imaginar um mundo sem gênero, que talvez é um mundo sem gênese, mas talvez também um mundo sem fim. A encarnação do *ciborgue* é fora da história da salvação. Nem marca o tempo num calendário edipiano, tentando curar as divisões terríveis do gênero numa utopia simbólica oral ou num apocalipse pós-edipiano.

(Haraway, 1991: 150)

Ciborgues são narrativas não-edipianas com uma lógica diferente da repressão, que precisamos entender para a nossa sobrevivência. O *ciborgue*

é um monstro porque tem que ser fragmentado e novamente composto; é ao mesmo tempo coletivo e individual. O *ciborgue* não tem um problema com contradições – elas não podem ser resolvidas. *Ciborgues* recontam, re-narram as narrativas da origem. Política *ciborgue* significa lutar para a língua mas, na mesma veia, de lutar contra comunicação perfeita. Significa lutar contra o dogma central do falocentrismo, que é o código que traduz todo precisamente e consequentemente. O *ciborgue* não deriva ou baseia-se em qualquer narrativa lógica ou iluminada, por ser uma contraprodução.

O sujeito pós-humano, como Judith Halberstam e Ira Livingston o conceituaram, está na mesma situação do *ciborgue*: não pode ser pensado como “humano”; é um híbrido, múltiplo e descentrado. Não tem exterior nem interior; seus desejos são borrifados, perversos, desviantes: “Corpos pós-humanos não são escravos de discursos de mestre”, alegam Halberstam e Livingston (1995: 2). Eles “surgem em enredos, onde enredos, corpos de discursos e discursos de corpos se cruzam para encerrar qualquer distinção fácil entre ator e palco, entre emissor/receptor, canal, código, mensagem, contexto” (Halberstam & Livingston 1995: 2). Esses corpos pós-humanos, os *ciborgues* de Haraway e a *contrassexualidade* de Preciado, como eu defendo, apontam para uma “encarnação feminista que não concerne sobre localizações fixas num corpo materializado, feminino ou não, mas sobre enredos em campos, inflexões em orientações... Encarnação é uma prótese importante” (Haraway, 1991: 195). A prótese como encarnação coloca o corpo fora de qualquer coisa supostamente natural e, portanto, apolítico. Até o orgasmo, como afirma Preciado, é resultado de tecnologias. No entanto, esse panorama não é tão sombrio quanto parece; em vez disso, abre novas possibilidades de nos configurar a nós mesmos, nossos corpos, nossos desejos. O conceito recuperado da tecnologia ressurgiu no *pós-humano* como o faz no *ciborgue*:

Corpos pós-humanos são as causas e efeitos das relações pós-modernas de poder e prazer, virtualidade e realidade, sexo e suas consequências. O corpo pós-humano é uma tecnologia, uma tela, uma imagem projetada; é um corpo sob o signo da AIDS, um corpo contaminado, um corpo mortífero, um corpo técnico; é, como veremos, um corpo queer. O próprio corpo humano não faz mais parte da “família humana”, mas do jardim zoológico das pós-humanidades.

(Halberstam & Livingston, 1995: 3)

Essa noção dispersa da origem do corpo é muito de acordo com a prática interrogativa da *contrassexualidade*. No entanto, o corpo *pós-humano* incorpora a dissolução de uma “direção/orientação” para o objeto desejado porque não tem fonte ou começo. Como escrevem Kenneth Dean e Brian Massumi, “a libertação não é nunca do ser humano, é apenas a partir dele” (Dean & Massumi, 1992: 167). Assim, eles testemunham a contraproduzibilidade do *ciborgue* genealógico que pode reorganizar pela própria encarnação, desejos e práticas em momentos resistentes – talvez com a citação do *dildo*.

Portanto, o cidadão *pós-humano* anarquizado e sua relação consigo mesmo e os outros é baseado no “tornar-se” num sentido deleuziano porque reconhece seus surgimentos como completamente genealógicas. Essa genealogia do pós-humano leva em conta as questões que ela produz. A relação do pós-humano com o desejo torna-se evidente quando Halberstam e Livingston falam sobre sexo, ou melhor, excitações:

Sexo só tem uma moeda quando se torna o canal por algo além da sua própria vontade por prazeres. Excitações não são sexuais; sexualidade é uma relação dispersa entre corpos e coisas: alguns corpos (como lésbicas masculinas, mulheres com pênis, machistas bebês, geracionalistas, sado-fetichistas, mulheres com armas) e algumas coisas (dildos, pistolas, verduras, cartões de caixa eletrônico, computadores, telefones, livros, listas telefônicas). Algumas excitações: mulheres em ternos, parecendo homens, mulheres em ternos vestindo dildos, parecendo e sendo homens, homens sem pintos, pintos sem homens, partes do corpo virtuais, fantasia interativa. O que é corporal no sexo? O que é sexual no sexo? O que é gêneroizado (gendered)? São corpos pós-humanos pós-gênero? Algo é pós ainda, ou é o começo? A busca por origens termina aqui, porque

somos as origens nas quais a realidade imaginada, a realidade virtual, a realidade gótica, todas ainda são disponíveis. Você não é humano até ser pós-humano. Você nunca foi humano.

(Halberstam & Livingston, 1995: 8)

Esse argumento refere-se – e se encaixa perfeitamente – à descrição de Preciado do sujeito *contrassexual*, que eu traduzi para o *ciborgue* e seu surgimento e também sua pátria da *dildotopia*. O corpo pós-humano (ou pós-gênero) é composto de todas as “fantasias interativas” que podemos elaborar para constituir nossos desejos e prazeres. O *manifesto contrassexual* é composto para habilitar sujeitos corporais de interrogar conhecimento e desejo para ser capaz de desenvolver uma teoria contraprodutiva da *contrassexualidade* que é

uma teoria do corpo que se posiciona fora das oposições do masculino/feminino, homo/heterossexual. Define sexualidade como tecnologia e vê os elementos diferentes do sistema de gênero/sexo como “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transsexual” e as suas práticas e identidades sexuais – como máquinas, produtos, ferramentas, aparelhos, engenhocas, próteses, redes, aplicações, programas, interligações, fluxos de energia e informação, interrupções e disruptores, chaves, leis de circulação, fronteiras, necessidades, modelos, lógicas, equipamentos, formatos, acidentes, lixo, mecanismo, esforços, re-dedicação (devoção).

(Preciado, 2003: 11)

Nesse sentido, sexualidade deriva de qualquer coisa supostamente natural. Torna-se prática pura que é aberta para mudanças e des-hierarquização pela negociação constante entre os participantes. Esses participantes se reconhecem e aceitam como *ciborgues pós-humanos* que não se sujeitam à Lei do Pai e que negligenciam o reinado ou a falta do falo. Eles celebram a citação do *dildo* reconhecendo que são as suas próprias genealogias, que eles usam para incorporar e viver uma *contrassexualidade* anti-identitária e anarquista. Eles se tornam constantemente diferentes.

Anarquize-se!

A discussão oferecida ao longo deste ensaio tem sido baseada em três premissas. Primeiro, sexo, gênero e sexualidade são produzidos por práticas, tecnologias e discursos sociais. Segundo, as estruturas corporais e psicológicas que surgem dessas produções são governadas e organizadas por estruturas hierárquicas e simbólicas de poder (como o falo). Terceiro, se levamos em conta que não somos mais “humanos”, mas antes “devires”, podemos ser capaz de conceituar-nos como organizados não-hierarquicamente (internamente tanto quanto externamente). Isso abre a possibilidade de “tornar-se-resistindo”. A re-conceituação de identidade ou subjetividade em termos da sua interconectividade e dependência em relações sociais e tecnológicas poderia resultar numa autoconceitualização pós(-) anarquista como *ciborgue*. A recuperação do corpo como estrutura não-hierárquica poderia permitir-nos a re-descobrir partes do corpo com funções iguais ou características em relação a erogenicidade, desejo e prazer. Os discursos que são ligados a uma posição hegemônica naturalizada e heterossexualizada/generoizada são substanciais, como Preciado mostra para o orgasmo, o *ciborgue* e próteses. Mas reescrevendo a sua história nós poderíamos ser capazes de reconstruir um discurso materializante que não depende de narrativas identitárias e naturalizantes de subjetividades, corpos e desejos. Isto pode funcionar via recuperação do corpo e do eu imaginário que é conceituado pelo falo; e se substituimos o falo pelo *dildo*, a estrutura simbólica falocêntrica e a posição hegemônica dos genitais pode ser rompida. A arquitetura política do corpo (organizada pelo papel hegemônico do falo) poderia ser reorganizada numa maneira não-hierárquica com a ajuda do potencial crítico do *dildo*. O sujeito de o *ciborgue* poder ser situado na *dildotopia*, onde ele pode desenvolver um eu corporal e uma materialização corporal que não é organizada hierarquicamente. O *ciborgue* pode ser

capaz de criar uma relação não-hierárquica dentro dele mesmo mas também na relação com outros sujeitos/corpos *ciborgues*: Uma forma anarquizada de viver pode ser ativada e alcançada lentamente pelo *ciborgue*. Mas ainda não estamos nesse ponto; ainda temos que reescrever nossa história (psicológica) para ser capazes de reconstruir o corpo, a subjetividade e a sexualidade de um modo diferente, anarquista. Nesse ensaio, eu tentei um comentário utópico e crítico sobre os arranjos da sociedade e ofereci uma conceitualização alternativa de sexo, gênero e sexualidade que não afirma ser coerente; antes, tenta reorganizar certas narrativas. Eu recomendo familiarizar-se com *contrassexualidade*, uma de muitas maneiras de anarquizar a si mesmo.

Notas

Adaptação do título do artigo “*A guerra contra o estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze*” (Newman, 2001), de Saul Newman.

O termo *dildotopia* não aparece no manifesto de Preciado. O termo que aparece (na tradução em alemão) na página de conteúdo é *Godotopia*. *Gode* é a palavra francesa para *didlo*. Não reaparece no texto (em alemão). Há também um filme de curta-metragem chamado *Godotopia*, referindo-se ao manifesto de Preciado, filmado por Frédéric de Carlo e Frédéric Gies. É chamado *B-Visible = Q-Visible? #1: Godotopia*. Uma entrevista com os artistas pode ser encontrada em <<http://www.sarma.be/nieuw/bvisible/.%5Cbvisible%5Cdecarlogies2.hrm>> (acessado em 10 de julho de 2010).

O prefixo “pós” que gerou debates significantes no que diz respeito a pós-modernidade, pós-estruturalismo e até pós-feminismo, também incomoda pós(-)anarquistas. Segundo a classificação de Stuart Sim, das vertentes diferentes de “pós-Marxismo”, Benjamin Franks identifica três tipos de pós(-)anarquismo. Primeiro, tem o *pós-anarquismo*, que basicamente não é mais anarquismo.

Teóricos desse ângulo rejeitam “preocupações anarquistas tradicionais”, e, em vez disso, propõem a implementação de novas abordagens e táticas críticas que rompem amplamente com o pensamento anarquista; eles podem até ser “antipáticos com anarquismo tradicional” (Franks, 2007: 131). Esses teóricos basicamente argumentam que os conceitos-chaves e métodos do “anarquismo clássico” não são mais relevantes e precisam ser substituídos e superados. Segundo, Franks identifica um “*pós-anarquismo* redentor” que “busca a inclusão de teoria pós-estruturalista no anarquismo para enriquecer e animar práticas existentes, uma que vez que considera o “anarquismo”, na atualidade como incompleto mas passível de mudar” (Franks 2007: 131). Esse *pós-anarquismo* busca atualizar anarquismo pela inclusão de novos desenvolvimentos teóricos como pós-estruturalismo (feminista) e pós-colonialismo. Terceiro, Franks descreve um anarquismo pós-moderno que “reaplica análises e métodos anarquistas à nova economia política globalizada e concentra-se nas ações dos sujeitos oprimidos” (Franks, 2007: 131). Nesse caso, o “pós” de pós(-)anarquismo significa uma re colocação e uma alteração, uma atualização do clássico núcleo anarquista dentro da cultura pós-moderna. Claro, todas essas variações não existem hermeticamente, mas são combinadas pelos seus usuários e desenvolvedores principalmente pela análise anarquista de movimentos culturais contemporâneos. Como eu entendo as três abordagens ao pós(-)anarquismo de Franks, todas veem o anarquismo como sendo distinto do pós-estruturalismo e discutem a possibilidade de uma interação fértil entre os dois.

Essa distinção demarca que é subjetivação no nível micro (sendo gêneroizado/sexuado e racializado etc.) que torna possível que estruturas macro de poder trabalhem em indivíduos. Assim, pode ser dito que a internalização da hierarquia e dominação num nível estrutural, simbólico e psicológico é produzida pelos poderes micro (nossa produção como sujeitos)

e que o poder exercido num nível institucional pode ser considerado como operando num nível macro de poder (incluindo estruturas [estatais] administrativas e institucionais). Apesar de ter uma pequena aversão a essa distinção porque os termos “macro” e “micro” parecem implicar uma qualidade em intensidade e impacto, isto é (nesse momento) uma divisão valiosa que pode ajudar a abordar o poder diferentemente de uma variedade de perspectivas.

Quero adicionar aqui, que o trabalho de Nietzsche foi recebido muito diversamente em contextos anglófonos do que em contextos alemães. Na Alemanha, a filosofia de Nietzsche foi problematizada frequentemente porque seu “*Herrenmenschentum*” (usualmente traduzido como o “super-homem”) foi adotado por propaganda nacionalista e fascista. Devido à tradução de certo corpo do trabalho, recepção anglófona foi diferente e certos aspectos da filosofia de Nietzsche foram negligenciados.

Eu uso o _ para abrir espaço para indivíduos que não se identificam como masculino ou feminino. Os termos *ela_ele*, *dele_dela*, *seu_sua* designam um espaço pelo _ que inclui pessoas que não sentem que os pronomes ou os adjetivos pronominais de *ele/ela*, *dele/dela*, *seu/sua* denotam suas identidades. Isto é feito na linha com o autor “s_he” que publicou um artigo chamado “*Perfomring the Gap – Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung*” na revista alemã *Arranca* 28 (<<http://arranca.nadir.org>>) Mais abaixo vou substituir o _ unificador, mas limitado pelo pronome *per* [traduzido para o português na respectiva concordância gramatical] para avançar com a minha agenda nesse ensaio.

Devido à extensão desse ensaio, não será possível esclarecer as diferenças entre identidade e subjetividade. O leitor deve perdoar o uso desses dois termos indistintamente apesar de terem sido usados em maneiras muito distintas por uma variedade de pesquisadores. No entanto, identidade pode ser compreendida como conceito sociopolítico da posição de uma pessoa na sociedade e subjetividade poder ser vista como conceito mais psicológico que deriva

da contextualização da experiência de pessoas e da composição psicológica.

Desde que ainda não há nenhuma publicação em inglês, todas as traduções são minhas, baseadas na edição alemã de 2003.

Para entender a lógica, é preciso ver no interior dos processos da intersexualização. O tratamento cirúrgico de pessoas intersexualizadas inclui a lógica de ou “abrir um buraco ou construir um mastro” para tornar a criança intersexualizada um membro viável da sociedade, por exemplo, ou um homen-pênis ou uma mulher-vagina (veja-se Holmes, 2008 para essa citação de um cirurgião).

Butler também trabalhou nisso por meio da noção althusseriana de interpelação (Butler, 1990). Relativo à generificação e sexualização do sujeito é o anúncio no nascimento: “é um menino/é uma menina”. Preciado mostra convincentemente que essa interpelação é uma operação performativa de teatro na qual é atribuída uma identidade a todos os bebês. Até os bebês que bloqueiam essa maquinaria de inscrição não escapam de alguma forma de identidade: eles se tornam bebês intersexuais.

Para um relato histórico sobre o orgasmo veja também Maines (2001).

O texto alemão usou a palavra “*Affekt*”, que porque a traduzi diretamente. O termo afinidade, no entanto, poderia aqui melhor ser substituído pelas palavras “emoções”, “sentimentos”, “desejos” e/ou “atrações”.

O pronome não-generoizado “per” deriva do romance *Women on the Edge of Time* (1978) de Marge Piercy e substitui o pronome de gênero pessoal *ele_ela*, *dele_dela* com a forma curta, não-generoizada da “person” [pessoa]. Para Donna Haraway, o conceito do *ciborgue* carrega o pronome *ela/dela* porque o *ciborgue* é intrinsecamente feminista e localizado numa política feminista que ainda tem que lutar contra tendências essencialistas. Nesse ensaio, quero usar o pronome *per* porque permite que concebamos o *ciborgue* como não-generoizado, pelo menos no que diz respeito ao funcionamento básico da língua.

Referências

- ADAMS, J. (2010). *Postanarchism in a Nutshell*. Disponível em: <<http://aporiajournal.tripod.com/postanarquism.htm/>>. Acesso em: 9 jul.
- AMSTER, R. (2001). “Chasing Rainbows? Utopian Pragmatics and the Search for Anarchist Communities”. *Anarchist Studies*, n. 9, p. 29-52.
- BASTIAN, M. (2006). “Haraway’s Lost Cyborg and the Possibilities of Transversalism”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n. 31(4), p. 1027-49.
- BRAIDOTTI, R. (1998). “Cyberfeminism with a Difference”. In: EIBLMAYR, S. (Ed.). *Steirischer Herbst, exhibition catalogue Zones od Disturbance*. Graz.
- BUTLER, J. (1990). *Gender Trouble*. Nova Iorque: Routledge.
- _____. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova Iorque: Routledge.
- _____. et al. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso.
- CALL, L. (2002). *Postmodern Anarchism*. Oxford/ Nova Iorque: Lexington.
- CAMPBELL, J. (2000). *Arguing with the Phallus: Feminist, Queer and Postcolonial Theory: A Psychoanalytic Contribution*. Londres: Zed Books.
- COHN, J. (2002). “What is Postanarchism ‘Post’?”. Revisão de: NEWMAN, S. From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power. Lanham, MD: Lexington, 2001, *Postmodern Culture* 13(1).
- COHN, J. & WILBUR, S. (2011). “What’s Wrong with Postanarchism?”. In: ROUSSELLE, D; EVREN, S. (Eds.). *Post-anarchism: a Reader*. Ann Arbor, MI/ Londres: Pluto Press. Disponível em: <<http://www.anarchist-studies.org/article/artileview/26/1/1>>.
- Acesso em: 22 mai. 2010.
- DEAN, K. & MASSUMI, B. (1992). *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of Despot*. Nova Iorque: Autonomedia.
- DELEUZE, G; FOUCAULT, M. (1977). “Intellectuals and Politics”. In: BOUCHARD, D. F. (Ed.). *Language, Counter-Memory, and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- DELEUZE, G; GUATARRI, F. (1977). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Nova Iorque: Viking Press.
- _____. (2004). *A Thousand Pleasures: Capitalism and Schizophrenia*. Londres: Continuum.
- FOUCAULT, M. (1965). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Nova Iorque: Pantheon Books.
- _____. (1976). *The Birth of the Clinic*. Londres: Routledge.
- _____. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nova Iorque: Vintage Books.
- _____. (1978). *The History of Sexuality, vol. I: An Introduction*. Londres: Penguin Books.
- _____. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. GORDON, C. (Ed.). Nova Iorque: Pantheon.
- FRANKS, B. (2007). “Postanarchism: A Critical Assessment”. *Journal of Political Ideologies*. n. 12(2), p. 127-45.
- _____. (2011). “Postanarchism: A Partial Account”. In: ROUSSELLE, D; EVREN, S. (Eds.). *Post-anarchism: a Reader*. Ann Arbor, MI/Londres: Pluto Press.
- FREUD, S. (1961[1914]). “On Narcissism: An Introduction”. In: STRACHERY, J. (Trad. e Ed.). *The Standard Edition of the Complete Psychological*

- Works of Sigmund Freud*. Vol. 14, Londres: Hogarth.
- GALLOP, J. (1985). *Reading Lacan*. Ithaca, NY/Londres: Cornell University Press.
- GERRIE, J. (2003). "Was Foucault an Philosopher of Technology?". *Techné: Research in Philosophy and Technology*, n. 7(2), p. 14-26.
- GUATTARI, F. (1996 [1979]). "A Liberation of Desire". In: GENOSKO, G. (Ed.). *The Guattari Reader*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- HALBERSTAM, J; LIVINGSTON, I. (Eds.). (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- HARAWAY, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: the Re-Invention of Nature*. Londres: Routledge.
- HECKERT, J. (2004). "Sexuality/Identity/Politics". In: PURKIS, J; BOWDEN, J. (Eds.). *Changing Anarchism. Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. Manchester/Nova Iorque: Manchester University Press.
- _____. (2011). "Sexuality as State-form". In: ROUSSELLE, D; EVREN, S. (Eds.). *Post-anarchism: a Reader*. Ann Arbor, MI/Londres: Pluto Press.
- HOLMES, M. (2008). *Intersex. A Perilous Difference*. Selinsgrove, PA: Susquehanna University Press.
- KOCH, A. (1993). "Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism". *Philosophy of the Social Sciences*, n. 23, p. 327-51.
- KUMAR, K. (1991). *Utopianism*. Buckingham: Open University Press.
- LACAN, J. (1989). *Écrits: A Selection*. Londres/Nova Iorque: Routledge.
- MAINES, R. (2001). *The Technology of Orgasm: "Hysteria", the Vibrator, and Women's Sexual Satisfaction*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- MAY, T. (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- MITCHELL, J; ROSE, J. (1982). *Feminine Sexuality: Jaques Lacan and the école freudienne*. Nova Iorque/londres: Pantheon Books.
- MOORE, J; SUNSHINE, S. (Eds.). (2005). *I Am Not a Man, I Am Dynamite: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Nova Iorque: Autonomedia.
- MUELLER, T. (2003). "Empowering Anarchy: Power, Hegemony, and Anarchist Strategy". *Anarchist Studies*, n. 11(2), p. 122-49.
- NEWMAN, S. (2001). "War on the State: Stirner's and Deleuze's Anarchism". *Anarchist Studies*, n. 9(2), p. 147-64.
- _____. (2004). "Interrogating the Master: Lacan and Radical Politics". *Journal for Psychoanalysis of Culture & Society*, n. 9(3): 298-314.
- NIMAN, M. (1997). *People of the Rainbow: A Nomadic Utopia*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press.
- O'ROURKE, M. (2005). "On the Eve of a Queer-Straight Future: Notes toward an Antinormative Heteroerotics". *Feminism and Psychology*, n. 15(1), p. 111-16.
- PRECIADO, B. (2003). *kontrasexuelles manifest*. Berlin: b_books.
- ROBINSON, A. (2005). "The Political Theory of Constitutive Lack: A Critique". *Theory and Event*, n. 8(1). Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v008/8.1robinson.html>.
- VALENTINE, D; WILCHINS, R. (1997). "One Percent on the Burn Chart: Gender, Genitals, and Hermaphrodites with Attitude". *Social Text*, n. 52/53, p. 215-22.