



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Julianna Paz Japiassu Motter

PRODUZIR A SI MESMO: DESONTOLOGIZAÇÃO E RESPONS-ABILIDADE
NOS DIÁLOGOS ÉTICOS (IM)POSSÍVEIS ENTRE JUDITH BUTLER E
DONNA HARAWAY

Brasília

2021

Trabalho de Conclusão de Curso de autoria de Julianna Paz Japiassu Motter, cujo título é “Produzir a si mesmo: desontologização e responsabilidade nos diálogos éticos (im)possíveis entre Judith Butler e Donna Haraway”, apresentada como requisito parcial para a conclusão do curso de Bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília, em 26 de maio de 2021, defendida e aprovada pela banca examinadora abaixo assinada:

Prof. Dr. Doutor Gilberto Tedeia, orientador

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento, arguidor

Profa. Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida, arguidora

Brasília
2021

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Julianna Paz Japiassu Motter

**Produzir a si mesmo: desontologização e responsabilidade nos diálogos éticos
(im)possíveis entre Judith Butler e Donna Haraway**

Monografia apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de Brasília
como requisito parcial para a obtenção do
título de graduada em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Gilberto Tedeia

Brasília
2021

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos as/os professoras/es que fizeram parte da minha jornada, especialmente ao meu orientador, o Prof. Dr. Gilberto Tedeia. Ainda que o processo de orientação tenha ocorrido em um contexto pandêmico, vão ficar marcadas as lembranças de suas aulas no Minhocão.

Gostaria de agradecer, também, a todas as pessoas que passaram pela vida durante esses longos anos em que passei na Universidade de Brasília. Todas tiveram sua importância, mesmo que de algumas mal me lembre...

Gostaria de agradecer à minha família, suas disfuncionalidades me constituíram mais na interrogação do que no ponto final: ainda bem?

Agradeço ao meu amor pelo apoio e pela inspiração.

Agradeço ao Prof. Dr. Uã Flor, cuja presença foi fundamental para minha formação.

Agradeço à Profa. Dra. Maria Cecília, de quem tive a felicidade de ser alune no começo do curso e que reencontro nesse momento final.

Agradeço a todes que enchem o mundo da esperança de que dias melhores virão.

“(...) o compromisso com uma ética amorosa transforma nossa vida ao nos oferecer um conjunto diferente de valores pelos quais viver.” (bell hooks)
Essa monografia é dedicada a todes que acreditam que acreditar ainda é possível.

RESUMO

Mediante as discussões apresentadas em obras das filósofas Judith Butler e Donna Haraway sobre uma crise ética e os pressupostos éticos na contemporaneidade, o presente trabalho traz à tona algumas reflexões possíveis sobre a importância dos processos de produção ética dos sujeitos nas (des)continuidades de um mundo em constante ameaça. Para isto, apresenta as estratégias de produção e invenção de si enquanto uma saída e/ou solução que não somente reafirma a opacidade do sujeito diante dos dilemas do cotidiano, mas uma proposta de desontologização, que posiciona a ética enquanto uma relação, ou seja, mutável, de responsabilidade, em constante negociação com as vulnerabilidades e as diferenças.

Palavras-chave: ética; desontologização; responsabilidade; diferença.

ABSTRACT

Through the discussions presented in works by the philosophers Judith Butler and Donna Haraway about an ethical crisis and the ethical assumptions in contemporary times, the present work intends to bring up some possible reflections on the importance of the processes of ethical production of the subjects in the (un)continuities of a world in constant threat. For this, the strategies of production and invention of the self will be presented as a way out and / or solution that not only reaffirms the subject's opacity in the face of everyday dilemmas, but a proposal for deontologization, which positions ethics as a relationship, that is changeable, accountable, and constantly negotiating with vulnerabilities and differences.

Keywords: ethics; deontologization; responsibility; difference.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
1 AS QUESTÕES ÉTICAS NA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS: COMO DAR CONTA DE SI MESMO E DE OUTROS?	12
1.1. <i>Outras epistemologias</i>	12
1.2. <i>Já fomos modernos?</i>	13
1.3. <i>Ética enquanto relação: afirmando outros predicados</i>	15
1.4. <i>Desontologização ou “quais sujeitos podem responder por quem são os sujeitos?”</i>	18
2 RELACIONALIDADES E (DES)IDENTIDADES	23
2.1. <i>Ser o que sou ou apenas ser o que estou?</i>	23
2.2. <i>Testemunhar a si mesmo: (des)continuidade éticas</i>	28
3 QUAIS PERGUNTAS FAREMOS ÀS NOSSAS RESPOSTAS?	32
3.1. <i>O conceito de responsabilidade em Donna Haraway</i>	32
3.2. <i>Ética enquanto poder responder</i>	36
3.3. <i>Mas e os corpos que importam?</i>	37
CONCLUSÃO	41
Referências Bibliográficas	44

INTRODUÇÃO

Donna Haraway e Judith Butler são duas filósofas estadunidenses contemporâneas, frequentemente evocadas para fundamentar discussões feministas, seja sobre os limites do sistema sexo-gênero ou sobre a Teoria Queer. No entanto, embora ambas as autoras sejam referências e tenham se popularizado no Brasil por essas temáticas, suas contribuições no campo da filosofia política, da ética, da responsabilidade¹ (HARAWAY, 2008; 2011; 2016a; 2019) e, sobretudo, do lugar da formação dos sujeitos e de suas subjetividades em um espaço-tempo de profundas crises – (tecnopolíticas, econômicas, sanitárias, climáticas, de representação –, têm sido fundamentais para pensar outros mundos possíveis.

Neste trabalho, pretende-se, portanto, construir diálogos (im)possíveis entre algumas contribuições teóricas e conceitos trazidos pelas autoras, tendo como horizonte o relato de si, a produção e a invenção de si enquanto saídas e/ou soluções criativas de sobrevivência. E por diálogos (im)possíveis, ressalto o caráter exploratório e experimental de um trabalho que, não necessariamente corresponda às canônicas tradições filosóficas, sobretudo por entender que “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p.19).

Assim, é importante destacar, de antemão, que ambas as filósofas posicionam a ética enquanto uma dinâmica de relação entre sujeitos – que pressupõe, para isso, um reconhecimento da validade e relevância de suas existências, independente de uma posição social pré-estabelecida e, inclusive, como estratégia para confrontar essa posição. Uma relação que exige responsabilidade (HARAWAY, 2008; 2011; 2016a; 2019) com a vulnerabilidade (BUTLER, 2019) e com a diferença – conceitos estes que serão trabalhados e articulados ao longo deste trabalho.

Nesse sentido, as duas abordagens se posicionam contrariamente à lógica de uma pretensão de universalidade ética (BUTLER, 2015b). Além disso, às suas maneiras, Haraway e Butler demonstram que a universalidade ética (BUTLER, 2015b) se trata muito mais de uma elaboração teórica-discursiva do que de uma vivência prática. Isto porque uma universalidade ética deduz um sujeito universal e, por sua vez, a dedução

¹ O conceito aparece em Haraway (2011; 2016), na verdade, enquanto *respons-ability*, em inglês, mas é traduzido aqui enquanto **respons-abilidade**, respeitando a presença do hífen como uma estratégia de destaque da relevância etimológica da palavra “responsabilidade”, que tem origem semelhante aos termos *response*, em inglês, e “reposta/responder”, em português.

desse sujeito universal se impõe violentamente, visto que tal sujeito universal não existe verdadeiramente.

Para as autoras é impossível, portanto, discutir o que é – ou o que pode vir a ser – a ética, ou mesmo quais são, ou seriam, as normas morais sem que as experiências sociais sejam consideradas – a própria história como um todo. Uma história em que maior ou menor importância são dadas aos sujeitos-corpos², de acordo com fatores que os constituem, assim como aquilo que performam/apresentam (BUTLER, 2015a; 2015b; 2019).

A célebre afirmação “eu prefiro ser um ciborgue do que uma deusa”, proferida por Donna Haraway (2000), em sua obra *Manifesto Ciborgue*, publicada pela primeira vez em 1985, abre uma questão sobre aquilo que, na Filosofia, popularizou-se enquanto ontologia. A ontologia consiste na busca pela compreensão por aquilo que é fundamental, essencial, primordial na constituição comum dos seres – em geral, dos entes específicos, mas também se aplicando às ciências, aos saberes etc.

No entanto, o que Haraway (2000) parece querer provocar é justamente o oposto do esforço ontológico tradicional de buscar uma “natureza” ou uma “realidade” comum, neste caso, a todos os sujeitos³. Para ela, qualquer noção do que é natural ou real pode vir a ser questionada. O que parece se anunciar em seu manifesto é uma proposta de uma desontologização, uma abertura à autodeterminação daquilo que constitui e funda os indivíduos.

A partir dessa colocação, Haraway (2000) começa a desenhar uma concepção que ela e Butler (2015a; 2015b) defenderão ao longo de seus trabalhos: a de que estamos sempre imbricados, inseparáveis de outros entes e/ou condições de existência – ambos mutáveis. E que, para além disso, “a ontologia é, assim, não uma fundação, mas uma injunção normativa que funciona insidiosamente, instalando-se no discurso político como sua base necessária” (BUTLER, 2015a, p.256). Retirar a ontologia do campo de um fundamento inerente às existências e entender a maneira como diferentes campos se

² A expressão sujeito-corpo faz referência ao mencionado na obra *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica* (2018), de Paul B. Preciado. Diz respeito à concepção de um sujeito inseparável de seu corpo, imbricado em sua organicidade existente, sistêmica – ainda que desordenada -, opondo-se à separação mente e corpo. Com destaque para o seguinte trecho: “como corpo – e esse é o único ponto interessante sobre ser um sujeito-corpo, um sistema tecnovivo -, sou a plataforma que torna possível a materialização da imaginação política” (PRECIADO, 2018, p.150).

³ É válido ressaltar, nesse ponto, que Haraway (2000) acredita na contingência naturezacultura, como continuidade, não enquanto dois mundos separados que vez ou outra se tocam, como é comum no discurso científico hegemônico.

esforçam para estabilizar – e normatizar – isso, é de fundamental importância para o seguimento dessas discussões.

É, portanto, a partir das ideias apresentadas anteriormente, que o presente trabalho tem como objetivo percorrer algumas obras das autoras, além de contribuições de outras que dialoguem e/ou tenham dialogado (in)diretamente com suas obras – como são Paul Preciado, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e bell hooks –, para refletir acerca dos diálogos (im)possíveis entre alguns de seus conceitos na construção de uma abordagem filosófica e política de uma ética (im)possível.

O trabalho está separado em três capítulos ou partes. No primeiro capítulo, posicionamos epistemologicamente a discussão e o contexto no qual essas discussões estão inseridas, introduzindo as questões sobre ética e desontologização. No segundo capítulo, tratamos das questões mais estruturais do sujeito, como as (des)identidades e (des)identificações e suas (im)possibilidades de fixação no discurso. E, por fim, no último capítulo, sintetizamos as questões apresentadas a partir do conceito de responsabilidade, para esboçar possibilidades de resposta diante do que está dado. Ainda, uma breve conclusão retoma algumas das questões abertas ao longo do trabalho e procura apontar perspectivas para diálogos futuros.

1 AS QUESTÕES ÉTICAS NA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS: COMO DAR CONTA DE SI MESMO E DE OUTROS?

1.1. Outras epistemologias

A partir das epistemologias contra hegemônicas, já tem sido debatida a maneira pela qual a suposta neutralidade na produção de conhecimento só serve para aqueles que ocupam o lugar não corporificado⁴ da norma (HARAWAY, 1995). Neutralidade essa que é, intencionalmente, construída de maneira material-semiótica⁵ por meio de diferentes discursos, porque ela mesma representa um ponto de olhar e de perceber o mundo que constitui e funda seu privilégio.

Precisamos, portanto, encontrar outras formas de explicar o mundo. Localizar os saberes (HARAWAY, 1995) significa subverter, também, a lógica hierarquizadora do mundo ocidental, que se reproduz na forma como lemos os corpos e na forma como lemos o mundo (OYĚWŪMÍ, 2017). O conhecimento androcêntrico – não corporificado – é aquele que falseia uma representação de que nunca está no mundo, que se constrói a partir de um simulacro de um tipo de suspensão de juízo, justamente através da falsa ideia de neutralidade. É um tipo de compreensão de mundo que defende ser possível não ter e ser marcado por um corpo – embora tenha estruturado isso – e que, por isso, não estaria sujeito às contingências sociais. O giro, assim, deve ser admitir a forma como estamos colocados e posicionados no mundo, aprender a ver, perceber, sentir e escutar a partir desse corpo que se habita e que é habitado pelas imposições de poder.

O testemunho, como uma expressão do relatar a si mesmo (BUTLER, 2015b), vem como uma reflexão sobre os limites do conhecimento e sobre os limites do humano e, simultaneamente, sobre a importância ética e a importância da linguagem no mundo contemporâneo. Quanto à linguagem, o testemunho retoma a importância histórica da linguagem em conferir existência a coisas, fenômenos, indivíduos, episódios históricos e acontecimentos. Utilizar-se da linguagem é retomar um dos instrumentos de mais profunda construção social para rever o que está dado do mundo – dentro e fora da linguagem. A (re)apropriação da linguagem é, sobretudo, uma tomada de posição ética, porque, como afirma bell hooks (2020b), “o que não podemos imaginar não pode vir a

⁴ A questão do corpo aparecerá no segundo capítulo, mas trata-se de uma noção de que o sujeito detentor da norma – o homem branco, cisgênero, heterossexual, de classe média – sempre se coloca no lugar de neutralidade, como se não fizesse escolhas ou fosse atravessado por aquilo que decide ver, ouvir e, mais especificamente, pesquisar.

⁵ Por “material-semiótico”, estamos recorrendo à expressão comumente utilizada por Donna Haraway (2011) que salienta a maneira como tudo que se (re)produz em termos de sentido, também se reproduz materialmente e vice-versa.

ser” (p.55). E, portanto, é através da linguagem e da desestabilização de certas categorias que se torna possível fomentar outros mundos (im)possíveis.

1.2. Já fomos modernos?

Tendo como provocação o título do livro de Bruno Latour, *Jamais Fomos Modernos* (2019), acreditamos que, para contextualizar as discussões, é válido destacar que os pilares e princípios da sociedade contemporânea estão sustentados desde uma elaboração argumentativa de uma construção de modernidade/de modernização, para a qual “modernizar significava emancipar” (ROUANET, 1993, p. 150). Esses mesmos pilares e princípios, por sua vez, pretendiam, com a noção de uma suposta autonomia de suas partes integrantes, promover uma ideia de emancipação possível – e provável – para reconstrução de uma nova lógica social e política.

No entanto, seus pilares material-semióticos serviram tão somente para engendrar novas formas de dominação que criaram, no imaginário coletivo, certa ideia de sociedade organizada. Por dentro de seu tecido social, essa sociedade trata-se de nada além de um simulacro, de um todo organizado a partir de comportamentos agenciados e regulados por estruturas de poder fortemente impostas. Historicamente, na revolução/modificação de uma lógica vigente, a grande perda da derrota não está na perda, ou em sua dissolução, mas sim em perder e ter que refazer, em outra chave, uma forma diferente de dominação.

“Diríamos que uma sociedade é mais moderna que outra quando favorece de modo mais cabal a plena autonomia de todos os indivíduos” (ROUANET, 1993, p. 143). Apesar da afirmação, não é possível observar sua exata tradução empírica – não bastasse toda essa noção de modernização e autonomia ser sustentada para a manutenção e a subsistência de um sistema político neoliberal, que, por sua vez, forja uma noção de democracia representativa; verdadeiramente, esse favorecimento simplesmente não acontece. Seus indivíduos, falsamente autônomos e independentes, instituem, na realidade, uma dinâmica de legitimação que privilegia o controle do capital sobre a política. Assim como a consequente valorização dos interesses desse capital, em detrimento à liberdade e à participação política dos indivíduos.

A contínua e acelerada individualização da sociedade, assim como a imparável atomização dos sujeitos, provoca uma falsa impressão de vidas autônomas que, na verdade, permanecem submersas nas estruturas de subserviência às lógicas do capital. A influência econômica na política, a função social do trabalho e a crise da realização do capital são três dos fatores que seguem esquecidos/ocultados dentro do funcionamento

das sociedades contemporâneas. O fato “é que a universalidade, atributo real de um corpo de verdade, não dá a mínima aos predicados” (BADIOU, 2012, p. 11).

A universalidade substantiva os corpos, falseando uma homogeneidade e impedindo que certas características venham à tona e exponham diferenças cruciais na própria constituição daqueles corpos enquanto tais. Sobre estratégias de enfrentamento desse cenário, Foucault (2014) argumenta que:

Sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que somos. Devemos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos dessa espécie de “dupla obrigação” política que são a individualização e a totalização simultânea das estruturas do poder moderno. Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema, ao mesmo tempo, político, ético, social e filosófico que se apresenta a nós, hoje, não é de tentar liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nos livrarmos, nós, do Estado e do tipo de individualização que a ele se prende. Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que se nos impôs durante vários séculos. (FOUCAULT, 2014, p. 128).

Haraway (2016a; 2019) e Butler (2015a; 2015b), de diversas maneiras, reforçam e encabeçam uma concepção de que, em tempos de tamanhas urgências nas diversas dimensões e esferas da vida, é preciso procurar maneiras de, como destaca Paul B. Preciado (2020), “inventar novas metodologias de produção de conhecimento e uma nova imaginação política capaz de confrontar a lógica da guerra, a razão heterocolonial e a hegemonia do mercado como lugar de produção do valor e da verdade” (p. 46).

Dando, de certa forma, continuidade às discussões sobre epistemologias possíveis, isso significa, inclusive, debruçar-se sob conceitos e categorias que têm sido fundamentais não apenas para a Filosofia. Não apenas por se tratar de uma produção de conhecimento, mas também enquanto uma proposta de condução e percepção das múltiplas vidas presentes no mundo, neste momento em que o Antropoceno⁶ – definido enquanto a era geológica guiada pelas ações humanas – parece estar em xeque.

Para Donna Haraway (2016a),

O Antropoceno marca descontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes. Penso que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e tênue quanto possível, e cultivar, uns

⁶ O termo Antropoceno é altamente criticado por alguns teóricos, havendo, inclusive, a proposição do termo Capitaloceno, que destacaria a interferência econômica nesse período geológico. O termo, portanto, é utilizado aqui por ser comumente referido em diversos espaços, mas não há como desconectar essa ação do homem na terra sem levar em conta os aspectos econômicos e políticos que ancoram essas ações e práticas.

com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir os refúgios (p. 140).

É válido ressaltar que a noção de refúgios, para a autora, não diz respeito apenas aos refúgios naturais, embora estes sejam importantes ao pensar o esgotamento de recursos, a sobrecarga climática etc. Inclusive, ela utiliza o exemplo do grande número de refugiados pelo mundo precisando sair de seus lugares de origem para buscar melhores condições de vida em outros lugares. Recorrendo ao termo “refúgio”, Haraway (2016a; 2016b; 2019) o utiliza em seus amplos sentidos: como lugar para onde se escapa por precisar de ajuda, mas também como um espaço de natureza intocável.

Para Haraway (2016a; 2016b; 2019), a constituição de novos/outros refúgios só é possível a partir de uma abordagem ética que reconheça a importância de viver e preservar um mundo multiespécies, um mundo de relações fundadas em reconhecimento ético e de responsabilidade entre todos os entes.

1.3. Ética enquanto relação: afirmando outros predicados

Os processos de (re)produção ética dos sujeitos são assumidos, nesse contexto, enquanto processos genuínos pela busca de uma espécie de autonomia possível, visto que estamos falando de um giro para uma “transformação micropolítica dos ‘domínios moleculares da sensibilidade, da inteligência, do desejo’”. Trata-se de modificar a produção de signos, a sintaxe, a subjetividade, os modos de produzir e reproduzir a vida” (PRECIADO, 2020, p. 46).

Em outras palavras, livrar-se daquilo que constitui um suposto determinismo ético, e que presume uma imutabilidade das condutas e preceitos éticos e que, sobretudo, fixa sujeitos, ou melhor, determinados perfis de sujeitos, em relações éticas específicas de acordo com uma posição social pré-determinada. Essa transformação micropolítica é capaz de reinventar não apenas os domínios do sensível, mas toda uma constituição dos sujeitos.

Isto porque pressupostos éticos conjecturam, de antemão, uma ontologia (BUTLER, 2019). E não apenas uma possível busca por uma ontologia da própria ética – Qual a essência da ética? No que ela consiste? –, mas uma ontologia dos próprios sujeitos – No que constitui um sujeito? Qual sua essência?⁷. E é dentro desse raciocínio que a

⁷ Que é o que nos interessa, visto que a ética, *a priori*, exige uma definição dos sujeitos.

ética busca responder, na verdade, por sujeitos que já são, de antemão, formulados para determinados tipos de perguntas.

Em sua obra *Relatar a Si Mesmo – Crítica da Violência Ética*, Butler (2015b) vai explorar quem são os outros sujeitos possíveis a partir da articulação dos conceitos de ética, violência, vulnerabilidade e diferença. Para isto, a autora vai pensar nos processos de formação e constituição dos sujeitos, partindo da concepção de que os sujeitos só podem ser compreendidos enquanto entes fragmentados, processuais, em devir. E que a ética, por sua vez, precisa ser capaz de responder a esses sujeitos em processo de vir-a-ser.

O que Butler (2015b) evidencia é que a ética, enquanto um processo de leitura/conduita social, não pode ser uma pergunta que já tenha respostas pré-concebidas. A universalidade ética – que assume sujeitos apartados de seus significados, ou melhor, um sujeito fixo, no singular – é fruto de um esforço institucional de controle. E é a isso que Butler (2015b) se refere quando associa a ética à mais uma estratégia para perpetuação da violência.

O que a própria realidade demonstra é que não há mais um sujeito universal que se sustente/garanta no discurso. Portanto, considerando que determinados sujeitos-corpos são constituídos com vulnerabilidades maiores em comparação a outros indivíduos, eles estão mais sujeitos às violências. Se a ética funcionasse de maneira uniforme na prática, para além de um discurso estrategicamente elaborado, determinados grupos sociais não seriam constantemente violados apenas pela leitura social e tradução ética imputada a seus corpos.

Ainda, essa vulnerabilidade ontológica⁸ apenas demonstra que a ética e a moralidade estão sujeitas a variações de acordo com a importância/relevância dada aos indivíduos (BUTLER, 2015 b; 2019). Isso porque a ética é, em si, ontologizadora. Talvez a própria ontologia possa ser entendida enquanto uma justificativa ética.

A partir desse raciocínio, Butler (2019) defende que a opacidade dos sujeitos deve, também, estar presente nas discussões éticas ou resultará em julgamentos violentos,

⁸ Aqui, a expressão “vulnerabilidade ontológica” é um recurso para demarcar a maneira como certos sujeitos são socialmente fundados enquanto mais vulneráveis e suscetíveis à contínua vulnerabilidade ao longo de suas vidas. Alguns autores consideram a “vulnerabilidade como dimensão ontológica constitutiva e constituinte da vida humana, que reclama distintos e complexos sistemas de segurança” (OVIEDO e CZERESNIA, 2015). No entanto, embora a vida possa ser considerada uma vulnerabilidade se vista por sua fragilidade e, também, como inerente ao sujeito, é fato ainda que os sujeitos experimentam essa vulnerabilidade – enquanto uma ameaça à vida – de uma maneira distinta.

porque a vulnerabilidade que é inerente⁹ a certos sujeitos não é habitualmente levada em conta dentro dos julgamentos éticos – que invisibilizam estrategicamente essas diferenças entre sujeitos, ainda que não as explicitem sob o mote de que todos são iguais perante a lei, a igreja etc.

Mas o dilema de uma ética fundada na relacionalidade reside em, ao menos, uma questão: como abarcar, simultaneamente, a complexidade e a especificidade? As questões morais fazem parte das relações sociais e, por isso, a mutabilidade das questões morais, para Butler (2015b), não apenas expressam uma mudança de contexto, mas a maneira pela qual o próprio contexto específico coloca a moralidade em questão, (re)inventando suas normas morais.

Entendendo, como já exposto anteriormente, que os sujeitos não são fixos e que a mutabilidade é inerente aos processos, é fato que as próprias questões morais podem mudar. Mas essa ideia de um *ethos* coletivo que persiste em nossas sociedades, embora seja apenas uma ideia¹⁰, acaba, ainda, por se impor violentamente, criando matrizes de inteligibilidade.

E é assim que “cada geração precisa inventar sua própria ética em relação às suas tecnologias de produção de subjetividade e, caso não o faça, como advertia Hannah Arendt, corre o risco do totalitarismo – não por malícia, mas por simples estupidez” (PRECIADO, 2020, p. 86). Os preceitos éticos devem estar suscetíveis às contingências para abarcar as mudanças de nossas sociedades, principalmente ao considerar que, as formas de manter um *ethos* que não abrangem as multiplicidades, sempre incorrem em violência.

Se a ética é uma relação histórica, mas sobretudo, sempre a relação entre o um e um outro, no singular ou coletivo – mas sempre submetida à uma noção coletivizada e pública, no sentido de responder retoricamente ou mesmo institucionalmente a determinadas leis ou consensos –, é chegado em um ponto da discussão onde demonstra-se fundamental o debate sobre quem é/pode ser o eu e quem é/pode ser o outro. Não no sentido de nomeá-los e torná-los fixos, mas sim de refletir sobre o conceito de sujeito que emerge nessas discussões.

⁹ O uso da palavra “inerente” é utilizado com ressalvas, porque essa relação entre esses corpos e a violência perpetuada contra elas não é natural, mas politicamente construída ao longo da história, sendo ainda inseparável da presença desses corpos nas sociedades.

¹⁰ É preciso despir as palavras de sua inocência forjada, ideias, que comumente estão associadas ao campo subjetivo e independente, são construídas socialmente e politicamente e perpetuadas por diferentes meios, como a mídia, as instituições etc.

Butler apresenta uma compreensão da ética e da responsabilidade baseada no seguinte questionamento: como somos constituídos na vida social e a que custo? A partir desta reflexão sobre os processos de formação do sujeito, ela sugere um novo sentido para a ética, que resulta do reconhecimento de que compartilhamos certa cegueira a respeito de nós mesmos e não da afirmação de uma identidade pessoal. O que significa tomar como condição para a responsabilização não a existência de um sujeito coerente que se conhece por completo e sim as nossas relações com os outros (CHAMUSCA, 2017).

Essa cegueira se refere à opacidade que os sujeitos têm em relação a si mesmos (BUTLER, 2015b). A constituição social dos sujeitos, a maneira como isso se articula em termos de subjetividade é, portanto, um aspecto fundamental para a discussão ética em Butler (2015b). Não se trata, para a autora, da fixação de sujeitos enquanto entidades em si mesmas, mas desse aspecto relacional e interacional entre sujeitos e contextos, que se (re)constituem continuamente. Os sujeitos e as discussões que emergem a partir deles não podem acontecer separadas das instabilidades inerentes a essas próprias categorias.

1.4. Desontologização ou “quais sujeitos podem responder por quem são os sujeitos?”

De maneira geral, não há como discutir as obras de Judith Butler sem recorrer às ou mencionar as influências e contribuições de Michel Foucault, visto que os trabalhos da autora são profundamente marcados pelo legado do filósofo francês. Isso acontece nas mais diversas esferas tratadas por Butler, mas em especial nos trabalhos sobre gênero e sexualidade. No entanto, para essa discussão, interessam-nos mais e, principalmente, os diálogos com Foucault que atravessam as reflexões sobre os sujeitos e os processos de subjetivação/construção de subjetividades.

De antemão, é importante destacar que, para Foucault (2014), parece essencial que se recuse o que somos, ou melhor, o estabilizado sobre o que significa ser – especialmente, os limites imbuídos nisso – para que, enfim, sejam criadas outras/novas formas de produção de subjetividades. Isso porque, para ele – utilizando-se de várias estratégias e artifícios, que se constituem no que vai chamar de dispositivos –, o poder se perpetua em todos os espaços de constituição da sociedade e, mais especificamente, dos sujeitos (FOUCAULT, 2014).

Esses artifícios e instrumentos, por sua vez, estabelecem e fazem a manutenção do regime de verdade vigente (FOUCAULT, 2014).

O sujeito não é determinado pelas regras pelas quais é gerado, porque a significação não é um ato fundador, mas antes um processo regulado de repetição que tanto se oculta quanto impõe suas regras, precisamente por meio de efeitos substancializantes (BUTLER, 2015a, p. 250).

E é, nesse sentido, que Butler (2015b) vai evocar aquilo que considera uma “consequência fulcral: ao colocar-se criticamente em relação aos regimes de verdade, acabo por questionar o solo onde posso ser, ou seja, os limites de minha condição ontológica são colocados em suspenso” (BUTLER, 2015b *apud* BUTTURI JUNIOR, 2016, p. 52 Colocar-me diante do regime de verdade vigente e rever-me, por compreendê-lo enquanto uma sofisticada rede de fabricação, é um passo importante contra os artifícios material-semióticos que fundam e fazem a manutenção da noção sobre quem são os sujeitos.

Em certa medida, o que tanto Butler (2015a; 2015b) quanto Foucault (2014) estão propondo, a partir dessa desestabilização do sujeito, pode ser considerada a mesma revisão ontológica dos sujeitos, provocada pela frase emblemática de Donna Haraway (2000) – mencionada anteriormente, quanto à possibilidade de escolha entre ser deusa ou ciborgue. No entanto, esbarra-se na complexidade da perpetuação desses regimes de verdade, visto que todo o social é impresso justamente a partir dessa matriz de inteligibilidade. Portanto, são abertas, ainda, outras questões, como por exemplo: qual o limite para o que eu posso ser? Qual o limite para o que eu posso ser e que garanta, ainda, a minha inteligibilidade? A inteligibilidade é sempre dependente das matrizes impostas? Há como escapar dessa lógica?

A dicotomia deusa-ciborgue de Haraway (2000) incita a (re)abertura de um espaço para uma tomada de ação/escolha sobre suas próprias definições – e por consequência, destinos. São entes que estão aí, por que não podemos sê-los? É dentro da lógica desses imbricamentos entre os seres que se co-constituem na naturezacultura que Haraway (2004) acredita que as figuras do ciborgue e das espécies companheiras¹¹ (HARAWAY, 2003; 2008; 2016a; 2016b; 2019) apresentam políticas e ontologias vivíveis.

¹¹ Haraway (2003; 2008; 2016a; 2016b) entende enquanto espécies companheiras os conhecidos animais domésticos ou animais de laboratório. Em vários de seus trabalhos, ela vai falar sobre ética a partir dessa relação dos humanos e suas espécies companheiras e as perspectivas éticas de convivência e correlação, onde ambos se constituem mutuamente. Para Haraway, as espécies companheiras se infectam mutuamente e isso deveria servir de exemplo, visto que as obrigações corporalmente éticas e políticas deveriam ser infecciosas.

Por ontologias vivíveis, Haraway (2004) defende que algumas ontologias – especialmente aquelas que fundam sujeitos que podem ser explorados, violados e, sobretudo, que torna entes matáveis –, devem ser superadas. Para isso, Haraway (2011) retoma Alfred North Whitehead na tentativa de reforçar o fato de que não existem sujeitos ou objetos pré-estabelecidos – ou seja, pré-discursivos. Tudo se dá por meio das relações material-semióticas onde entes e significados se co-constituem. E que, além disso, há a importância de salientar o caráter processual da realidade: a realidade não é uma coisa dada e imutável, a realidade é um processo de (des)continuidades.

Nesse sentido, Haraway (2004) reforça que entidades não são fixas e não devem ser fixadas, qualquer tentativa de detê-las em um nível de compreensão deve estar aberto a revisões posteriores. Para Haraway, portanto,

Sujeitos e objetos (e tipos, gêneros, sexos) são produtos de suas próprias relações, através de várias formas de ‘ontologias emergentes’ (VERRAN, 2001) ou ‘coreografias ontológicas’ (CUSSINS, 1996) ou escala em espaço e tempo (TSING, 2000) (HARAWAY, 2004, p.298, tradução nossa).

O conceito de coreografia ontológica de Charis Cussins (1996), trazida por Haraway (2004), na verdade, é uma noção desenvolvida no esforço para “descrever os processos de forjar trilhas funcionais de compatibilidade que criam e mantêm a referencialidade entre coisas de diferentes tipos – como pessoas e tecnologias reprodutivas” (CUSSINS, 1996, tradução nossa).

E embora, inicialmente, o conceito diga respeito às tecnologias reprodutivas e lógicas laboratoriais de produção de vida e parentesco¹², em sua apropriação feita por Haraway (2004) e daí em diante, tem sido, também, um conceito que serve para pensar, de fato, as ontologias de sujeitos a partir das suas relações mutáveis com o mundo. Dentro desse aspecto relacional/contextual, entende-se que existem movimentos e, a partir desses movimentos, coreografias, onde diferentes entes ocupam diferentes lugares em um mesmo enredamento, às vezes alternando, às vezes voltando aos lugares de onde vieram, mas sempre abertos às contingências.

¹² A noção de parentesco é muito cara às obras de Donna Haraway. Para ela, “parente é uma categoria selvagem que todos os tipos de pessoas tentam domesticar” (HARAWAY, 2019, p.2). Fazer parentesco significa para além das relações consanguíneas entre seres da mesma espécie, mas trata-se de uma combinação de colaboração e alteridade entre seres humanos e não-humanos.

Indo um pouco mais além na discussão sobre o que fundamentaria os sujeitos, tanto Butler (2015a; 2015b), quanto Foucault (2014), antecipam que a complexidade e a incompletude dos sujeitos devem estar sempre em questão. Para além disso, os regimes de verdade que agem na (con)formação dos sujeitos e que são mutáveis de acordo com o contexto histórico, nos trazem de volta à questão sobre quem é o sujeito fora do regime de verdade estabelecido.

Sujeitos são fabricados, regulados, (re)produzidos por e a partir das estruturas (BUTLER, 2015a) que sustentam os regimes de verdade (FOUCAULT, 2014). A essas forças, estruturas e normas que moldam os sujeitos e que variam de acordo com as particularidades das histórias de mundo, Foucault (2014) vai se referir conjuntamente, também, enquanto dispositivos.

Para Butler (2015a), o próprio corpo é uma construção, uma ficção e, analisando, por exemplo, os aspectos da generificação dos corpos, Butler (2015a) assume que os corpos só tomam sentidos de inteligibilidade quando colocados em relação. “Este ponto de vista relacional ou contextual sugere que o que a pessoa “é” – e a rigor, o que o gênero “é” – refere-se sempre às relações construídas em que ela é determinada” (BUTLER, 2015a, p.32). Essas relações, nas sociedades ocidentais, sempre se fixam dentro de uma lógica binária.

Assim, o eu, o outro e o sujeito, sobretudo, surgem sempre implicados (HARAWAY, 2000; 2011) e condicionados, mas nunca como existências em si mesmas. No entanto, essas implicações e condições são sempre intermitentes. Para Butler (2015b), as “condições sociais determinam o surgimento do “eu”, de modo que a história do eu será sempre a história de uma relação com um conjunto de normas” (CHAMUSCA, 2017). Normas que, inclusive, integram às estruturas e aos instrumentos desses dispositivos foucaultianos.

Defendendo, a partir de Friedrich Nietzsche, que não há ser sem fazer, que a substância em si não existe, mas o que existem são efeitos daquilo que lhes é atribuído, Butler (2015a) questiona a artificialidade ontológica. Pensando especificamente o gênero, Butler (2015a) interroga se

há algo certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim torna-se mulher decorre que mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressignificações (BUTLER, 2015a, p. 69).

Nesse mesmo sentido, Haraway (2004) também questiona o que poderia ser essa essência ontológica, natural, dos sujeitos, ao se perguntar o que pode haver de natural se estamos sempre imbricados em práticas, instituições, tecnologias etc. (HARAWAY, 2000; 2011).

O que pode haver de natural se até mesmo muito da natureza que existe hoje está implicada nas ações humanas? (BUTLER, 2015a; HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; PRECIADO, 2018; 2020). Se é possível escolher entre ser uma deusa ou um ciborgue (HARAWAY, 2000), duas personagens que, *a priori*, são ontologicamente tão distintas entre si – e, também, em relação aos humanos da maneira que foram discursivamente construídos –, o quanto é possível especular sobre a essência dos sujeitos? O que seria, essencialmente, o sujeito? E, sobretudo, que

a questão crítica continua a ser: a que relações contingentes serve pressupor o ser, a autoridade e a condição universal de sujeito? Por que valorizar a usurpação dessa noção autoritária de sujeito? Por que não descentrar o sujeito e suas estratégias epistemológicas universalizantes? (BUTLER, 2015a, p. 204).

2 RELACIONALIDADES E (DES)IDENTIDADES

2.1. Ser o que sou ou apenas ser o que estou?

Para Preciado (2018; 2020), o corpo é um experimento, uma fábrica de experimentações. Seja para as estruturas externas, como a que ele vai chamar de indústria farmacopornográfica (PRECIADO, 2018; 2020), seja para os sujeitos que se permitem desafiar os limites de seus próprios corpos diante dos regimes de inelegibilidade. E é assim que, para ele,

Na nação, como no gênero, não há verdades ontológicas nem necessidades empíricas das quais seja possível derivar pertinências ou demarcações; não há nada a verificar ou a demonstrar, tudo está por experimentar. Como o gênero, a nação não existe fora das práticas coletivas que a imaginam e a constroem. A batalha, portanto, começa com a desidentificação, com a desobediência, e não com a identidade. Riscando o mapa, apagando o nome para propor outros mapas, outros nomes que evidenciem sua condição de ficção pactuada. Ficções que nos permitam fabricar a liberdade (PRECIADO, 2020, p. 145).

Para Haraway (2016a; 2016b; 2019), é através das ficções, especialmente da ficção científica, que podemos vislumbrar outros mundos e existências (im)possíveis. É como se a ficção superasse o sentido de uma simulação utópica para se constituir como um espaço de manutenção dos sonhos e da busca por caminhos onde sejam possíveis realizá-los. Inclusive, as ficções, para Haraway (2016a; 2016b; 2019), constituem também refúgios, desdobramentos, soluções comunitárias, de parentesco multiespécie.

Preciado (2020), ao propor a construção de ficções que fabriquem algum tipo liberdade, em oposição às identidades – quando se refere, por exemplo, à ideia de nação ou ao conceito de gênero –, reforça o caráter artificial e, ainda, ficcional das identidades. As desidentidades ou desidentificações, em seus próprios termos, são os espaços onde a ficção deixa de ter apenas o sentido de um fingimento, um esforço, para justamente ser o espaço fantasioso do imaginário, o espaço das existências criativas. O espaço das ontologias que coreografam em seus próprios ritmos.

Principalmente, se considerarmos que “a subjetividade e a sociedade são constituídas de uma multiplicidade de forças heterogêneas, irreduzíveis a uma única identidade, a uma única língua, a uma única cultura, a um único nome.” (PRECIADO, 2020, p.39). De certa maneira, Preciado entra, ainda, em concordância com a própria concepção de ficção científica para Haraway (GANE e HARAWAY, 2010; HARAWAY,

2016b), que se articula, nesse sentido, como sendo essa possibilidade de criar “alguns lugares de fantasia e criação de mundos (*worlding*)” (GANE e HARAWAY, 2010, p. 3).

São por estas razões, diante dos dilemas e das urgências do mundo, que precisamos inventar outras ficções (HARAWAY, 2016a; 2016b; PRECIADO, 2018; 2020), que deem conta de vislumbrar soluções localizadas e criativas. “Nosso grito é uma demanda epistemológica: precisamos de um novo modelo de inteligibilidade, uma nova cartografia do ser vivo, mais aberta e menos hierárquica” (PRECIADO, 2020, p. 114). Assim sendo, também preciso é inventar outras tecnologias de produção de subjetividades (PRECIADO, 2018; 2020).

Em seu livro mais recente, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*¹³, Haraway (2016b; 2019) toma como desafio, justamente, o que pode ser feito diante do que foi feito do mundo. Diante dos problemas,

Ficar com as complexidades não significa não agir, não fazer pesquisa, não se envolver em alguns, aliás, muitos, relacionamentos instrumentais desiguais; significa aprender a viver e pensar em abertura prática para a dor e mortalidade compartilhadas e aprender o que esse viver e pensar ensinam (HARAWAY, 2016b, p.45, tradução nossa).

Como já mencionado, a ontologia do sujeito é colocada em questão por Haraway (2000) não apenas com o atrito ciborgue/deusa, mas principalmente quando traz a questão sobre os entes imbricados por suas temporalidades e tecnologias, assim como por suas conformações multiespécies. Haraway (2008; 2011) expande ainda mais essa concepção móvel e relacional quando começa a escrever sobre o que ela chama de espécies companheiras (HARAWAY, 2008; 2011) e a maneira como entes, com ênfase nas relações multiespécies, se constituem, primordialmente, a partir e através de suas relações localizadas e contextuais.

Da mesma forma, para Butler (2015b), “nossa ‘incoerência’ define o modo como somos constituídos na relacionalidade: implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social além de nós e anterior a nós” (BUTLER, 2015b, p. 87). O sujeito em si não existe, tanto por sua existência depender de algo exterior, que faz com que o sujeito seja o sujeito e não a paisagem ou qualquer outra coisa existente, quanto por não ser possível existir um sujeito universal que dê conta de todas as experiências.

¹³ Como o ainda não foi publicado em português, ousou propor uma tradução própria, a saber: *Seguindo com o problema: fazendo parentesco no Chthuluceno*, em consonância com a tradução já realizada para o espanhol, *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (2019).

Como também mencionado em outros momentos, não existe um sujeito que não seja fabricado pelas instituições, discursos, e outros dispositivos – ainda utilizando as palavras de Foucault (2014) –, ademais, não existem sujeitos cujas ações/condições de fabricação/concepção/expressão/existência sejam sempre iguais. Tratando das influências arquitetônicas que agem como disciplinadoras – referindo-se à ideia de panóptico em Foucault (1995) –, Preciado (2018) afirma a maneira pela qual “verdadeiros dispositivos performativos, tendem a produzir o sujeito que elas afirmam abrigar” (p.220). É assim que,

Para Haraway (1993, p. 279), a possibilidade de deslocamento e desmembramento dos discursos sobre o ser surgem como uma possibilidade do pós-humanismo. Seria a fabricação de si mesmo e um rompimento com a humanidade (exclusiva/excludente) imposta pela modernidade a alguns corpos (FRANCISCO, 2015, p.27).

Para Butler (2017), a lógica relacional é o que funda as sociedades ocidentais, visto que “nem a submissão nem o domínio são performados pelo sujeito; a simultaneidade vivida da submissão como domínio, e do domínio como submissão, é a condição de possibilidade para o surgimento do sujeito” (BUTLER, 2017, p. 125). A lógica relacional funda a hierarquia e, por conseguinte, a lógica do binarismo que sustenta o Ocidente¹⁴. Assim, como seria possível aos sujeitos escapar ou encontrar formas criativas de ser quem se é?

Compreender que o que estrutura uma suposta ontologia do sujeito não é natural, mas uma sucessão de (re)construções contextuais, é uma das coisas que, a priori, possibilita a recusa daquilo que se é (FOUCAULT, 2014).

Ao invés de uma subjetividade totalizada, consideraremos um movimento incessante chamado de produção de subjetividade que justamente não cessa, não termina, por ser inseparável das práticas que a constitui. O individual que nos parece o desvelar das verdades mais íntimas do “eu”, não tem nada ver com qualquer categoria natural ou universal do ser humano; trata-se do terminal consumidor de sistemas de representação de todo tipo (RODRIGUES, 2015, p.28).

¹⁴ Para compreender a maneira como a lógica relacional/hierarquizadora ocidental na perspectiva de gênero, recomenda-se a leitura do livro *Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses* (2017), de Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Através da noção de gênero nas sociedades ocidentais e em África, a autora apresenta uma discussão fundamental sobre a lógica hierarquizadora do mundo ocidental, que se reproduz na forma como lemos os corpos e na forma como lemos o mundo (OYĒWŪMÍ, 2017).

Compreender que os sujeitos e seus corpos mais estão do que são, essencialmente – por mais irônico ou contraditório que possa parecer –, reforça o proposto por Foucault (2014). Tendo em vista, principalmente, sua tese “de que há uma ‘anatomia política’, na medida em que é o próprio corpo que se deixa atravessar pelo poder, ora dócil, ora resistente” (BUTTURI JUNIOR, 2016, p.510). Dessa forma, um exemplo é a maneira como:

A masculinidade e a feminilidade, a heterossexualidade e a homossexualidade não são entidades ontológicas, não existem na natureza de maneira independente das relações sociais e das redes discursivas, e, portanto, não podem ser objeto de observação empírica. São, de fato, relações de poder, sistemas de signos, mapas cognitivos e regimes políticos de produção da vida e da morte. A anatomia não pode ser o fundamento sobre o qual se apoiam as agendas políticas e os juízos morais, uma vez que a anatomia (um sistema de representação historicamente fabricado) é, em si mesma, o resultado de convenções políticas e sociais mutantes (PRECIADO, 2020, p.79).

As noções sobre os corpos, sobre o mundo, estão sempre implicadas na maneira como esses conhecimentos são (re)produzidos e disseminados. Ainda, se é verdade que pensar sobre os sujeitos traz sempre a questão das identidades e, além disso, pensar sobre os sujeitos é, sobretudo, pensar em quais condições eles são constituídos e atravessados, é assim mesmo que a própria identidade, em seus termos,

é posta em análise como uma das instituições que nos constituem em lugares fixos. Repensar a noção de identidade traz a possibilidade de pensarmos nossa constituição na multiplicidade de fluxos e, não mais, na essência. A temática da natureza da realidade é tratada enquanto dispositivo de poder e de normatização (RODRIGUES, 2015, p.21).

Identidades são compreendidas, portanto, enquanto respostas dadas a um determinado regime de verdade – se sintetizarmos em regimes de verdade (FOUCAULT, 2014), as “relações de poder, sistemas de signos, mapas cognitivos e regimes políticos de produção da vida e da morte” (PRECIADO, 2020, p.79). O que nos faz retornar à pergunta: há sujeitos fora dessa relação com o regime de verdade? Se sim, o quão fora é possível estar?

Estruturas produzem sujeitos, “em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas” (BUTLER, 2015a, p.19). As estruturas legitimam e excluem,

produzem e reprimem sujeitos (BUTLER, 2015a; 2015b). Definir sujeitos é presumir, presumir é fazer uma escolha dentre opções – por mais subjetivo, inconsciente, imediato –, e é, sobretudo, criar uma matriz ao invés de outra.

Para Butler (2015a),

Os domínios da representação política e linguística estabeleceram a priori o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida (BUTLER, 2015a, p.18)

Em termos de representação política, há todo um debate acerca das identidades e de suas possibilidades enquanto uma matriz de identificação, além de um debate sobre representação e representatividade, que amplia muito mais a discussão, mas expõe a amplitude do que são/podem ser os sujeitos e como alguns domínios falham em tentar captá-los – e outros giram, justamente, em torno dessa captura.

Assim, é que Preciado (2020), chama atenção para os limites nos recursos e (re)usos das identidades,

Só entendo as políticas de identidade como instrumento hiperbólico através do qual um sujeito cuja existência política foi negada se afirma e se torna visível no domínio público. Só entendo as políticas de identidade como antessala de um processo de desidentificação que questione o Estado-nação como único sujeito político. Não digo isso para esquivar-me de tomar posição num conflito. Minhas simpatias sempre estão do lado da ruptura, da transformação, da explicitação de forma real daquilo que ainda não pode se expressar de maneira política ou legal. Do lado da ontologia do impossível (PRECIADO, 2020, p.292).

Pensando especificamente as questões de gênero e sexualidade, mas permitindo a expansão para outras dimensões da vida, Preciado (2020) afirma que “nossa maior urgência não é defender o que somos (homens ou mulheres), mas rejeitá-lo, é desidentificar-nos da coação política que nos força a desejar a norma e a repeti-la. Nossa práxis produtiva é desobedecer às normas sexuais e de gênero” (PRECIADO, 2020, p.316).

Ainda nessa linha de raciocínio, Preciado admite que talvez não seja possível uma existência fora dessas “sombras” (PRECIADO, 2020, p.316), mas que sim, é possível

viver e existir sem que essas sombras – no caso específico de seu texto, a violência – presidam as vidas em questão.

É dessa maneira que “pediríamos para ser reconhecidos (e, portanto, submetidos) para poder inventar, a partir daí, formas de sujeição social livre” (PRECIADO, 2020, p.222). Essa liberdade, no entanto, encontra seus limites estruturais, como atenta Butler (2015a):

Convencionalmente, a discussão sociológica tem buscado compreender a noção de pessoa como uma agência que reivindica prioridade ontológica aos vários papéis e funções pelas quais assume viabilidade e significado sociais. 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, 2015a, p.42).

Pensando, também, sobre os processos de generificação dos corpos e da construção das sexualidades, Preciado (2020) ressalta que

tanto as representações biológicas quanto os códigos culturais que permitem o reconhecimento do corpo humano como feminino ou masculino pertencem a um regime de verdade social e historicamente arbitrário, cujo caráter normativo deve ser questionado. Nossa concepção do corpo e da diferença sexual depende do que poderíamos chamar, com Thomas Kuhn, de paradigma científico-cultural. Contudo, como qualquer paradigma, é possível (ou melhor, desejável) que seja substituído por outro (p.113).

Além disso, já que parte da realização reside na habilidade de imaginar (HOOKS, 2020b), podemos acreditar que é possível, ainda, “desidentificar-se para reconstruir uma subjetividade ferida pelo performativo dominante” (PRECIADO, 2020, p.131).

2.2. Testemunhar a si mesmo: (des)continuidade éticas

Se não reduzirmos o poder à vontade, e se recusarmos o modelo liberal e existencialista clássico da liberdade, poderemos entender as relações de poder, como penso que devem ser entendidas, como relações restritivas e constituintes das próprias possibilidades de volição.

Consequentemente, o poder não pode ser retirado nem recusado, mas somente deslocado (BUTLER, 2015a, p.215).

Ainda no campo da ficção e dos imaginários, concordamos que talvez não existam maneiras de transcender os paradigmas, estruturas e dispositivos que já estão dados – e tão fortemente mantidos –, mas que talvez seja possível, ainda, fabular maneiras através das quais seja possível uma subversão dentro dos próprios termos colocados.

Da mesma forma que não há constituição dos sujeitos exterior a um determinado regime de verdade e período histórico, a ética também é dependente do social, ainda que nela haja uma perspectiva de primeira pessoa assumida. Mesmo que a princípio um indivíduo reconheça o outro, há uma linguagem que enquadra esse encontro, os termos por meio dos quais se oferece e aceita o reconhecimento não pertencem aos dois (CHAMUSCA, 2017).

É assim que Butler (2015b) vai pensar as questões éticas e políticas, não apenas a partir da linguagem propriamente dita, como fez nas obras *Excitable Speech* (1997) e *Lenguaje, Poder e Identidad* (2004), mas do relato de si enquanto uma ação/externalização da linguagem.

A pergunta pelo uso mais apropriado da linguagem é uma questão ética explícita que só pode emergir mais tarde. Essa pergunta pressupõe uma série de questões prévias: quem somos “nós”, que não podemos existir sem a linguagem, e o que significa “ser” na linguagem? Como é possível que a linguagem ofensiva ameace a condição de possibilidade dessa mesma existência na linguagem, dessa persistência e supervivência linguística? Se o sujeito que fala é constituído pela linguagem que ele ou ela fala, então a linguagem é a condição de possibilidade do sujeito que fala e não simplesmente um instrumento de expressão. Isso significa que a própria “existência” do sujeito está implicada em uma linguagem que precede e excede o sujeito, uma linguagem cuja historicidade inclui um passado e um futuro que excedem o sujeito que fala. E, sem dúvidas, esse “excesso” é o que torna possível a fala desse sujeito (BUTLER, 2004, p. 54).

O relato de si, portanto, é trazido para o debate enquanto essa possibilidade de dar conta de si mesmo, ou melhor, de responder sobre si mesmo. Tanto no sentido de dar uma resposta – e assim, o relato de si visto, também, como uma ação/noção relacional –, mas simultaneamente e, mais importante, no sentido de assumir responsabilidade sobre si mesmo.

Butler (2015b) parte do pressuposto de que o ser do outro é tão opaco para si, quanto para o outro. E é, nessa lógica, que ela defende que não precisamos sempre nos

manter no discurso, como se fôssemos seres imóveis e não suscetíveis aos devires do próprio discurso ou do curso da vida. E que, essa pressão de imutabilidade é, inclusive, uma estratégia do heterocispatriarcado branco que, historicamente, fixa funções e lugares aos corpos para legitimar suas estratégias de opressão e violência.

Assim, Butler abre uma questão: “a postulação de um sujeito que não funda a si mesmo, ou seja, cujas condições de surgimento jamais poderão ser totalmente explicadas, destrói a possibilidade de responsabilidade e, em particular, de relatar a si mesmo?” (BUTLER, 2015b, p.31). Essa coerência, essa unidade, exigida aos sujeitos, no entanto, não significa que os sujeitos não podem responder por si mesmos, mas sim que a própria noção de sujeito precisa ser revista para que, então, as próprias posturas éticas sejam revistas. E que essa revisão deve passar, especialmente, pela linguagem e pelo discurso.

“Butler argumenta de maneira convincente que a impossibilidade do sujeito de relatar a si mesmo de maneira coerente e definitiva não significa que a responsabilidade ética tenha evaporado no contexto pós-moderno” (SIMMONS, 2006, p.85, tradução nossa), mas sim que assumir essa opacidade imputa ao sujeito uma maior responsabilidade.

Discutindo a teórica feminista Monique Wittig, Butler (2015a) destaca que

politicamente, a divisão do ser – na opinião dela (Monique Wittig), uma violência contra o campo da plenitude ontológica – em distinções entre o universal e o particular condiciona uma relação de sujeição. Devemos entender. Dominação como a negação da unidade anterior e primária de todas as pessoas num ser pré-linguístico. A dominação ocorre por meio de uma linguagem que, em sua ação social plástica, cria uma ontologia artificial de segunda ordem, uma ilusão de diferença e disparidade e, conseqüentemente, uma hierarquia que se transforma em realidade social (BUTLER, 2015a, p.205).

Nesse sentido, o relatar a si mesmo, enquanto um processo de auto enunciação e auto (in)definição, reside em um processo de reconstrução (BUTLER, 2015b), porque acessar a memória de si, por exemplo, é acessar uma incompletude do próprio sujeito. Isso porque ninguém acessa, em condições comuns, toda a sua memória e, principalmente, pelo fato de que o próprio sujeito é resultado de coisas anteriores a ele: há uma história familiar e uma história social, há a própria linguagem, que carrega significados anteriores à fala daquele indivíduo, os discursos e instituições etc.

O relato de si, para Didier Fassin (2003), dialoga nesse mesmo sentido e, mais ainda, para o autor, o relato de si frequentemente ocorre ao se tratar de uma demanda de

enunciação para reconhecimento de dores, desamparos e sofrimento, e requerer um reconhecimento daquilo que é comunicado para posicionar o sujeito em um estatuto de pessoa. E, no entanto, o que se cobra não aceita que “a ‘coerência’ e a ‘continuidade’ da ‘pessoa’ não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (BUTLER, 2015b, p.43).

Assim, qualquer fracasso na interpelação, qualquer inconsistência na fala, que demonstre sua opacidade pode “enfraquecer a capacidade do sujeito de ‘ser’ em um sentido idêntico a si mesmo, mas também pode marcar o caminho rumo a um tipo de ser mais aberto e até mais ético, do futuro e para o futuro” (BUTLER, 2017, p. 140).

Neste sentido, esse relato de si está sempre inserido não somente em uma situação de instabilidade, mas de uma hierarquia, que necessita que o diálogo aconteça nos termos daquele que está na posição de reconhecer o sujeito e conferir sua legitimidade enquanto pessoa. Mas, quando ultrapassado, abre brecha para que o sujeito reconheça sua incoerência como essencial para seu estatuto de sujeito.

A alternativa de produzir a si mesmo, um encontro de Butler (2015b) com Foucault (2014) – sobre criar outras subjetividades – significa, em determinada medida, retirar-se dos processos interpelativos do relatar a si mesmo (BUTLER, 2015b), por tratar-se de uma enunciação autoral dentro das (im)possibilidades discursivas.

O produzir a si mesmo, assim, aparece como a possibilidade de conferir autoridade de um autorreconhecimento das condições de opacidade ao próprio sujeito e, também, como uma resposta ética, porque “assumir um compromisso ético implica arriscar-se a cruzar as fronteiras dos nossos esquemas de inteligibilidade, desaposar-se de um eu coerente e estar disposto a desfazer-se em relação aos outros” (CHAMUSCA, 2017).

Esse produzir a si mesmo, que surge tanto na escrita, quanto na fala, assim, enquanto “uma estética da existência, é um dos modelos de que parte Judith Butler (2015b), no intuito de questionar a produção de uma política para além da filosofia da substância e do reconhecimento” (BUTTURI JUNIOR, 2016, p. 524).

“Para o subalterno, falar não é simplesmente resistir à violência do performativo hegemônico. É sobretudo imaginar teatros dissidentes, nos quais seja possível produzir outra força performativa” (PRECIADO, 2020, p. 131). É preciso, às vezes, recorrer à filosofia que se transforma em uma “linguagem de ficção política, que procura imaginar um mundo” (PRECIADO, 2020, p. 41). O relato de si, retirado da lógica interpelativa,

pode ser compreendido enquanto uma “prática performativa de produção de vida” (PRECIADO, 2020, p.57).

3 QUAIS PERGUNTAS FAREMOS ÀS NOSSAS RESPOSTAS?

3.1. O conceito de responsabilidade em Donna Haraway

O Antropoceno não se define apenas pelo nosso protagonismo, mas também pela extensão à totalidade do planeta das tecnologias necropolíticas que nossa espécie inventou: as práticas capitalistas e coloniais, as culturas do carvão e do petróleo e a transformação do ecossistema em recurso explorável (PRECIADO, 2020, p.116).

Embora a categoria de responsabilidade¹⁵ não seja trabalhada por Butler (2015b), em seus textos, com a mesma complexidade como acontece nos trabalhos de Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019), o termo aparece várias vezes em suas obras, nas contribuições de seus leitores e críticos, e sempre correlacionado às discussões éticas.

De alguma forma, essas aparições acabam preconizando e correspondendo ao que vai ser mais profundamente discutido por Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019). O conceito, como grande parte daqueles desenvolvidos pela bióloga e filósofa, abrange várias camadas e agenciamentos – *assemblages*, será? No sentido de Deleuze e Guattari, como explica Jasbir Puar (2013) e que diz respeito às relações –, que tentaremos destrinchar ao longo deste capítulo final e que parecem fundamentais a qualquer discussão ética que se dê na contemporaneidade.

Em determinada medida, Butler (2015b) dá a entender que, apenas através da responsabilidade, os princípios éticos e morais podem ser elaborados e, de alguma forma, correspondidos. Ou melhor, ela quase indica estes princípios enquanto consequências dessa tomada de responsabilidade: a responsabilidade sendo o caminho para que se alcance, de fato, uma relação ética com o outro. Butler (2015b) afirma que é repensando o sujeito como “sempre já afetado pelo outro e como sempre inserido nas estruturas sociais anteriores, que somos realmente capazes de conceber as condições em que a responsabilidade é possível e a vida moral é exigida” (SIMMONS, 2006, p. 85, tradução nossa).

¹⁵ Reforçamos que o conceito aparece em Haraway (2011; 2016a; 2016b), na verdade, enquanto *responsability*, em inglês, mas é traduzido aqui enquanto **responsabilidade**, respeitando a presença do hífen como uma estratégia de destaque da relevância etimológica da palavra “responsabilidade”, que tem origem semelhante aos termos *response*, em inglês, e “reposta/responder”, em português.

Por outro lado, respons-abilidade, para Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019), tem outro nível de complexidade. Refere-se, sobretudo, exatamente ao que a hifenização do termo e sua própria etimologia já pressupõem: trata-se da habilidade de responder, de elaborar respostas para problemas e/ou questões que estão colocadas. Mas problema, para ela, aparece no sentido de uma relação, e não necessariamente como algo negativo – situação, encontro ou ocasião –, que apresenta alternativas a serem tomadas e que significarão diferentes consequências.

Para Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019), a resposta diante desse encontro – quando ela se refere a um e a outro, mas também quando se trata de um acontecimento –, é diferente de uma reação, porque não responde a cálculos pré-existentes, a uma decodificação imediata, fortemente associada à cultura visual mencionada anteriormente. Pelo contrário, é uma resposta aberta ao vir-a-ser daquele contato. Para Haraway (2011), trata-se, ainda, de uma habilidade no sentido de aptidão, destreza, de algo a ser aperfeiçoado ou adquirido e, assim, “a resposta, é claro, cresce com a capacidade de responder, ou seja, respons-abilidade” (HARAWAY, 2011, p. 30).

Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019) também define respons-abilidade enquanto a capacidade de cultivar um fazer-se e saber-se coletivo. Essa produção, que ela chama de *sympoiesis*¹⁶, trata-se fundamentalmente de um fazer-com, tornar-se-com e tornar-se-capazes mutuamente. Seu objetivo é contrariar a ideia de que sujeitos e objetos, sejam humanos e não-humanos, existam ou possam existir de maneira pré-concebida. Da mesma maneira, para a filósofa, as coisas só podem existir a partir das relações que as coisas (r)estabelecem entre si mesmas (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019).

Especialmente em sua obra *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*¹⁷ (2016b), em que Haraway trata do fim eminente do antropoceno e do esgotamento de recursos e refúgios, ela defende que a respons-abilidade, de maneira mais ampla, também significa ter a capacidade de seguir com o problema. Ou seja, reunir esforços para responder criativamente e, assim, não ceder ao dualismo diante da realidade, que pressupõe, 1. uma postura pessimista – por exemplo: desistir de agir e sucumbir a um

¹⁶ O termo é preconizado por Haraway enquanto uma oposição à noção de *autopoiesis*. *Sympoiesis* significa simplesmente “fazer-com”. A autora explica no seguinte trecho: “Nada faz a si mesmo; nada é realmente autopoietico ou auto-organizador. *Sympoiesis* é uma palavra própria para sistemas complexos, dinâmicos, responsivos, situados e históricos. É uma palavra para tornar-mundo-com, em companhia. *Sympoiesis* envolve a autopoiesis e generativamente a desdobra e a estende” (HARAWAY, 2016b, p.58).

¹⁷ *Chthulucene* é uma utopia, uma proposição de existência/habitação do mundo que propõe uma aliança entre espécies e que se organiza para revitalizar um mundo devastado, segundo ela, pelo capitalismo patriarcal. O *Chthulucene* é constituir refúgios.

apocalipse fatalista, porque não há o que fazer – ou 2. uma postura otimista – por exemplo: a tecnologia poderá nos salvar de tudo.

Assim, a responsabilidade exige que os problemas urgentes sejam identificados para que seja possível enfrentá-los no presente – que ela interpreta, na verdade, como a densidade das temporalidades no agora, como um enredamento – e na presença. Presença que, para ela, significa ser um participante ativo diante do problema, porque a realidade exige sujeitos capazes de viver e morrer com responsabilidade. Ou seja, sujeitos responsivos, capazes de elaborar formas de produzir existências ou conhecimentos, a partir da articulação com outros significantes/significados, e da possibilidade de criar responsabilidades desde essas relações e, assim, habilidades para responder a uma Terra da qual precisamos, mas não precisa de nós¹⁸ (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019).

Ainda, manter-se com o problema resulta em assumir que ainda estamos vivos, e transformar essa vida em poderes tentacularmente¹⁹ destrutivos e regenerativos. Porque a defesa de Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019) é de que há, também, uma necessidade de acabar com certas práticas e estruturas para que sejam criadas outras. Desta forma, assumindo o problema, mas também o compromisso de criar possibilidades mais modestas de recuperação parcial e entendimento mútuo em um mundo multiespécies²⁰. Em outras palavras, isso significa inventar métodos pedagógicos e tecnológicos²¹ de nos tornarmos capazes de lidar com novos problemas em um mundo de relações multiespécies.

Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019) acredita e defende que a recuperação parcial – ela enfatiza essa parcialidade, a fim de destacar que certas coisas são sim irrecuperáveis – do nosso mundo só é possível a partir de uma natureza co-produzida: um conjunto de responsabilidades de coisas e seres vivos no interior e no exterior, em diferentes escalas de tempo e espaço, tornando-se com e tornando-se capazes. É uma lógica de colaboração

¹⁸ Haraway ressalta que o mundo pode acabar para os humanos, mas vai encontrar formas de continuar existindo.

¹⁹ A figura tentacular diz respeito à figura do Chthuluceno, uma criatura-monstro. Essas formas tentaculares incluem o contato, o tornar-se um com os outros, uma forma de produzir conhecimento a partir da articulação

²⁰ O conceito de “mundo multiespécies” é muito importante para Haraway, que trata em diversos trabalhos da multiplicidade que compõe a vida na terra. Como, por exemplo, as espécies companheiras, que ela trata no livro *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003). Por “mundo multiespécies” ela se refere ao enredamento de seres humanos e não-humanos que possibilitam a vida nesse mundo. Isso inclui as bactérias, as plantas, os animais etc.

²¹ Por tecnológicos entende-se todos os dispositivos criados para aprimoramento, facilitação de algo, que não necessariamente têm a ver com *high tech* ou dispositivos materiais (celulares, Inteligências Artificiais), mas com soluções e estratégias. A responsabilidade pode ser entendida como uma tecnologia de sobrevivência em um mundo multiespécies, por exemplo.

multiespécies, que assume uma relação assimétrica, mas que visa responder de maneira ética às demandas.

Respons-abilidade (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019), também, significa a dinamicidade de jogos de presença e ausência, matar e nutrir, viver e morrer em contextos em que o importar está sempre dentro de conexões que exigem e possibilitam resposta, não cálculo ou classificação nua e crua – o que, para ela, significa apenas uma reação, como já mencionado anteriormente. Este aspecto, de caráter meio utópico, significa um colocar-se à disposição²² do que for preciso, do papel que deve ser assumido – da maneira mais ética possível –, para que essa recuperação parcial do mundo aconteça.

A capacidade de resposta dos significantes pode ser moldada apenas em, e para, relacionamentos multidirecionais, nos quais sempre mais de um ente responsivo está em processo de vir a ser. Isto significa que todos os seres são devedores e dotados de responsabilidade, ou seja, são responsáveis, ou capazes de resposta.

Podemos pensar na máxima de Haraway, de que

tudo está conectado a algo, nada está conectado a tudo. Isto é, diferente do discurso ecológico do senso comum e do neoliberalismo globalizado, não se trata de mostrar que “tudo está conectado”, pois isso oculta a intrínseca localidade das conexões e seus diferentes graus de importância (SILVA E SILVA, 2019)

Ainda, a respons-abilidade é um relacionamento construído em intra-ação, termo que Haraway pega emprestado de Karen Barad (2007), através do qual os entes, sujeitos e objetos, passam a existir.

As pessoas e os animais em laboratórios são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos uns dos outros na intra-ação em andamento. Se essa estrutura de relação material-semiótica é rompida ou impedida de nascer, então nada mais resta além de objetificação e opressão. As partes em intra-ação não admitem cálculos taxonômicos preestabelecidos; os próprios respondentes são coconstituídos no ato de responder e não dispõem com antecedência de uma lista de checagem de propriedades (HARAWAY, 2011, p.30).

Mais ainda, a respons-abilidade (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019) é uma estrutura de relação material-semiótica que tem como objetivo final a relação/resposta

²² Entender e assumir o seu papel nas dinâmicas, é disto que se trata. Fica mais nítido quando Haraway (2011; 2016a; 2016b; 2019) vai tratar dos animais em laboratórios e das relações éticas que podem ser criadas, mesmo em condições hierárquicas.

ética, que está de acordo com as normais morais que não instituem *a priori* os sujeitos, mas que os acolhem. Assim, o objetivo final da responsabilidade é: inibir a objetificação, a opressão e, também, a autossimilaridade em relações multiespécies – propõe espécies companheiras, ao invés de animais domésticos, por exemplo (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019).

Responsabilidade é a possibilidade de responder eticamente aos outros, a partir de um reconhecimento de suas existências e de suas participações e responsabilizações diante do problema que está posto e deve ser seguido (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019). É um reconhecimento da diferença, mais do que da semelhança, onde se garante um bem estar não mimético, em que o sofrimento, se necessário, seja mínimo e que, sobretudo, quer encerrar com a possibilidade de tornar o outro matável. É a valorização de todas as formas de vida.

3.2. Ética enquanto poder responder

Haraway (2016a; 2016b; 2019) aponta que, no cenário mundial atual, a nossa tarefa é construir uma prática de viver e morrer de maneira recíproca nesse presente. Para ela, gerar parentes em redes de conexão engenhosa pode vir a constituir essa prática. Aqui, compreendemos que responsabilidade é responder/seguir com o problema e que isso passa pela necessidade de construir parentescos criativos e novas noções de viver em comunidade. É o esforço de proporcionar uma outra noção presente, onde os conflitos, ausências e hesitações existem, mas nos convocam a buscar soluções e respostas que tenham como horizonte um futuro (im)possível em coletividade.

Ética, nesse sentido, é enxergada enquanto poder responder responsabilmente. A partir de um campo conhecido como ética feminista, bell hooks (2021) explora os sentidos de uma ética baseada no amor, uma ética amorosa. “Os valores que sustentam uma cultura e sua ética moldam e influenciam a forma como falamos e agimos. Uma ética amorosa pressupõe que todos têm o direito de ser livres, de viver bem e plenamente” (HOOKS, 2020b, p.123). Isso significaria, para ela, repensar todas as dimensões de nossas vidas e aceitar as mudanças provenientes disso.

Ainda que bell hooks não trate da responsabilidade nos mesmos termos que Haraway, ela também coloca a categoria como um passo para uma vida mais ética, destacando que:

Assumir a responsabilidade significa que, diante de barreiras, ainda temos a capacidade de inventar nossa vida, de moldar nosso destino de formas que ampliem nosso bem-estar ao máximo. Todos os dias praticamos essa transmutação para lidar com realidades que não podemos mudar facilmente (HOOKS, 2020b, p.97).

Em tempo, poder responder talvez seja colocar em questão o quão urgente é fomentar, e buscar realizar em nossas práticas, o sonho de um mundo onde o “reconhecimento da mutualidade e da interdependência seria o *ethos* dominante, uma visão ecológica global de como o planeta pode sobreviver e como todo mundo nele pode ter acesso à paz e ao bem-estar” (HOOKS, 2020a, p.157).

3.3. Mas e os corpos que importam?

Enclausurados na ficção individualista neoliberal, vivemos com a ingênua sensação de que nosso corpo nos pertence, de que é a nossa propriedade mais íntima. Contudo, a gestão da maior parte de nossos órgãos está a cargo de diversas instâncias governamentais ou econômicas (PRECIADO, 2020, p.98).

Para Haraway (2011), “o importar está sempre dentro de conexões que exigem e possibilitam resposta, não classificação ou calculação nua e crua” (p. 27). Resposta, sem classificação, é o que propõe a lógica da responsabilidade (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019).

Assim, o importar exige sempre uma ponderação ética, mas que não deve responder às previsões ou cálculos, mas ao encontro que pressupõe, acima de tudo, um reconhecimento. Para ela, ainda, é necessário buscar estratégias para manter uma “relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm” (HARAWAY, 1995, p.15).

O reconhecimento significa um reconhecimento daquela vida, uma legitimação – destacando que, essa legitimação não parte de um lugar de superioridade – que a vida que está diante de si merece ser vivida, independente das relações criadas anteriormente –, especificamente se tratando das relações de hierarquia. A pergunta que fica, quando não nos detemos a considerar as relações multiespécies, mas sim, especificamente, as relações entre sujeitos de uma mesma espécie – a humana –, é: quais são os sujeitos-corpos que importam? Quais são os sujeitos-corpos que podem importar?

Corpos não podem ser simples objetos do pensamento (BUTLER, 2019), mas também não são simplesmente substâncias. Assim, muito influenciada, também, pelo trabalho de Friedrich Nietzsche, Butler expõe a maneira como

Michel Haar argumenta que diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do “Ser” e da “Substância” que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo. Esses construtos, argumenta Haar, constituem os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas. Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas (BUTLER, 2015a, p.49).

Entender o corpo como uma relação entre sujeito e predicado não deve significar, para nós, uma busca por definir substância e atributo, mas para compreender, por exemplo, que “corpo”, enquanto substância e sujeito – quiça, substantivo – em nossas sociedades, foi imediatamente definido e posicionado como um atributo ou predicado que, dentre outras coisas, os categoriza no lugar de “mais importante” ou “menos importante”. E se, por acaso, isso não fosse verdade, nossas sociedades não sofreriam com a precarização total da vida baseada no racismo, na LGBTQIA+fobia, no capacitismo, nas questões de classe, dentre outros.

Nesse sentido, devemos nos perguntar então “como é possível, então, seguir falando de um único corpo humano?” (PRECIADO, 2020, p.300). Ainda, esses corpos, em seus devidos contextos, vão se aprimorando, se co-constituindo, a partir de suas relações e de seus predicados. Esses corpos vão se (re)produzindo de maneira material-semiótica. Isso porque o corpo, em seus enredamentos históricos, culturais, sociais, é uma entidade tecnoviva (PRECIADO, 2018, 2020; HARAWAY, 2000), que implica suas (des)continuidades.

A ética deve poder responder à construção da diferença – que pode ser visualizada, dentro do raciocínio exposto, enquanto essa predicação ou atribuição –, visto que ela pressupõe, diante dessa lógica relacional do encontro, diferentes níveis de responsabilidade (HARAWAY, 2011; 2016a; 2016b; 2019).

Ruja Benjamin (2020), no contexto das discussões sobre as novas tecnologias digitais e a maneira como elas aperfeiçoam essa decodificação do lugar dos corpos e seus critérios de importância, aborda um caso apresentado por Anne Pollock, onde duas irmãs afro-americanas, nos Estados Unidos, foram sentenciadas à prisão perpétua por um assalto à mão armada de onze dólares. Para ambas as autoras, “a ética do evento não deve

ser desvinculada de uma ética do que é rotineiro – a violência estrutural rotineira do encarceramento em massa” (POLLOCK, 2015, p. 253).

Essa decodificação dos corpos, centrais nos julgamentos – institucionais ou no campo do juízo que fazemos sobre as coisas – em nossas sociedades, demonstra e representa todo um enredamento de componentes material-semióticos que distinguem determinados sujeitos-corpos de outros. E que os submetem a premissas éticas distintas – embora esses processos não aconteçam de maneira explícita ou transparente por nossas instituições.

Em maio de 2021, a jornalista Flávia Oliveira, analisando a segunda maior chacina²³ da história do estado do Rio de Janeiro, realizada durante a pandemia de Covid-19, afirmou que “bandido é retórica para julgamento instantâneo”²⁴. Julgamento que acontece imediatamente e que condena a população negra, em geral, em nosso país. Assim, o corpo sendo, ao mesmo tempo, julgado, juiz e sentença, o corpo sendo esse tribunal, nos perguntamos como pode ser possível “modificar hierarquias visuais que nos constituíram como sujeitos? Como deslocar os códigos visuais que serviram historicamente para designar o normal ou o abjeto?” (PRECIADO, 2020, p.104)

Retomando a maneira como Preciado (2020), falando de questões como migração, tradução e transição de gênero, afirma que a masculinidade e a feminilidade não têm entidades ontológicas, mas biopolíticas – utilizando-se, especialmente, do tipo de poder aventado por Foucault (2014).

Se o corpo não é um ‘ser’, mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia do gênero e da heterossexualidade compulsória, então que linguagem resta para compreender essa representação corporal, esse gênero, que constitui sua significação ‘interna’ em sua superfície? (BUTLER, 2015a, p. 240).

Ou seja, “a fronteira e a superfície dos corpos são politicamente construídas” (BUTLER, 2015a, p. 12). Fronteiras nada mais são, do que definições de duas coisas que se relacionam, se encostam, sem serem de forma alguma as mesmas e sem ocuparem o

²³ “Operação no Jacarezinho foi 2ª maior chacina da história do RJ, diz ONG Fogo Cruzado”. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/05/06/operacao-no-jacarezinho-foi-2-maior-chacina-da-historia-do-rj-diz-ong-fogo-cruzado>>. Acesso em: 8 mai. 2021.

²⁴ O vídeo para assistir declaração está disponível no link: <<https://twitter.com/AndreNicolitt/status/1390835488714526727>>. Acesso em: 8 de mai. 2021.

mesmo lugar, “o corpo não é propriedade, mas relação. A identidade (sexual, de gênero, nacional ou racial) não é essência, mas relação” (PRECIADO, 2020, p.178).

Na sociedade ocidental, como afirma a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2017), metáforas como o “corpo político” ou “corpo social” não servem apenas como simbolismos, porque os corpos também têm uma leitura social e política imputada a eles. No essencialismo biológico da sociedade ocidental, o corpo é onde se funda a ordem social, é o lugar através do qual as relações hierárquicas são fundamentadas e perpetuadas.

O que Oyěwùmí (2017) chama de raciocínio corporal é uma interpretação biológica do mundo social. É uma lógica que imprime nos corpos aqueles que devem ser seus lugares de pertencimento – e que não são apenas marcas de lugares de origem, em um sentido mais geográfico, mas sim de imposições de hierarquias.

Nesse sentido, é correto afirmar que, em nossas sociedades, há uma organização epistemológica política instaurada para construir uma metáfora visual agenciada pelo poder para vincular lugares sociais aos corpos – que consiste em uma organização profundamente discriminatória de mundo, tanto em sua organização interna quanto em sua reprodução de mundo.

O corpo é um lugar onde o poder exerce sua capacidade enunciativa. E é por isso que “necessitamos do poder das teorias críticas modernas sobre como são criados os significados e os corpos, não para negar os significados e os corpos, mas para viver em significados e corpos que tenham uma oportunidade no futuro” (HARAWAY, 1995, p. 222).

CONCLUSÃO

Política e historicamente, jamais pude considerar o organismo como algo simplesmente dado. Estava extremamente interessada nos meios pelos quais o organismo é um objeto de conhecimento, como um sistema de produção e distribuição de energia, ou como um sistema de divisão de trabalho com funções executivas (GANE e HARAWAY, 2010, p.2).

Ao longo dos anos, muitos autores se detiveram a pensar sobre essa conexão (im)provável entre as coisas e, também, a buscar formas de compreender como as coisas se tornaram o que são – ou melhor, às vezes em seus próprios termos, se tornaram o que estão.

Donna Haraway e Judith Butler são algumas das vozes nesse tipo de discussão crítica, ainda que ambas falem de âmbitos distintos: o campo da biologia e das ciências “naturais” para Haraway e o campo da tradição filosófica, da psicanálise e das (des)identidades sexuais e de gênero para Butler. As demais autoras que foram colocadas em diálogo com elas ao longo desse trabalho, também endossam o coro daquelas acadêmicas e intelectuais que estimulam o pensamento crítico e a desestabilização daquilo que está colocado.

Assim, através do exposto ao longo da monografia, entende-se que, às vezes, pode ser mais proveitoso abrir questões do que simular respostas. Especialmente, quando estamos buscando novas ficções que nos permitam fabular outros mundos (im)possíveis diante das urgências apresentadas nas mais diversas esferas de nossas sociedades

Os diálogos (im)prováveis construídos aqui não pretendem, portanto, encerrar as discussões em torno dos processos de (des)ontologização dos sujeitos, nem tampouco apontar os critérios para agir com, ou ter, responsabilidade; mas permitir que os debates éticos voltem a permear nossas práticas reflexivas e acadêmicas. Sobretudo, em um mundo que parece estar chegando ao fim, talvez esse seja um dos únicos recursos que nos permite, ainda, (re)construir outras trajetórias, proporcionar reforços, transformar a linguagem e permitir uma recuperação ontológica que reverta essa vulnerabilidade – ou que, minimamente, a torne menos letal.

Se é verdade o que diz bell hooks (2020a; 2020b), que só a imaginação pode nos ajudar e, quem sabe, (re)constituir os refúgios apontados por Donna Haraway, é por esse caminho que devemos ir. Afinal, “o compromisso com uma ética amorosa transforma nossa vida ao nos oferecer um conjunto diferente de valores pelos quais viver” (HOOKS, 2020b, p.124).

É importante destacar, no entanto, que o amor emerge aqui no sentido hooksiano. Não se tratando somente de um sentimento e muito menos de sua visão romântica, como é comum pensar. Mas o amor enquanto uma prática, uma ação, que se expande pelas diversas dimensões da vida e torna possível responder eticamente ao que está colocado. O amor como uma conduta ética de responder à vida.

Assim, parece-nos que o que foi proposto, em certa medida, a partir dessas costuras, é um tipo de ética filosófica do múltiplo, do mutável. Entendendo a urgência de se pensar pensamentos capazes de pensar as multiplicidades (DELEUZE e GUATTARI, 2011). E, mais do que isso, de buscar maneiras de criar “lugares ontológicos fundamentalmente habitáveis” (BUTLER, 2015a, p.252). Ou mesmo, como já mencionado, de estabelecer as tais ontologias vivíveis, ao invés dessas nossas ontologias matáveis.

A verdade é que “não temos opção: ou mudamos de forma de produzir a realidade ou deixaremos de existir como espécie” (PRECIADO, 2020, p.172). É urgente a necessidade de elaborar linhas de fuga por onde a subjetividade e o desejo podem voltar a fluir (DELEUZE e GUTTARI, 2011; PRECIADO, 2018, 2020).

Resgatando um outro ponto, parece importante salientar que o que deve estar em questão, mais do que a construção de categorias fixas que simulem respostas eternas, é a “processualidade e a composição e recomposição de entidades que nunca estão fechadas em si, mas sempre encontrando novos companheiros de vida, livrando-se de antigos, conciliando corporalidades, espacialidades e temporalidades estrangeiras umas às outras” (SILVA E SILVA, 2019).

O que precisamos buscar, portanto, é uma mudança de paradigma, que crie – no sentido mais amplo de criatividade – modos de continuar o mundo. Modos de continuar o mundo que impliquem o reconhecimento das outras possibilidades e formas de vida, que se dão tanto culturalmente, no sentido mais estrito, quanto na ‘naturezacultura’. E que isso deve significar buscar formas de pensar-com, viver-com e ser-com outras espécies.

Assim, inspirados pelo fato de que “Donna Haraway (1985) acredita que a natureza é feita como fato e como ficção, o que já bastaria para deslocarmos noções como corpo natural, ser humano, corpo humano, identidade etc.” (RODRIGUES, 2015, p.8), tentamos passar por alguns dos vários deslocamentos, compreendendo esses enredamentos que produzem a realidade.

Ainda, buscando *Ideias para adiar o fim do mundo*, como nos provoca Ailton Krenak (2019), reforçamos que a sabedoria das comunidades e povos tradicionais, dos cooperativismos, da agroecologia, das redes comunitárias, dos movimentos por justiça social e direitos humanos têm muito a nos ensinar sobre os futuros que devemos desejar e dos caminhos para que possamos chegar até eles.

Referências Bibliográficas

- BADIOU, Alain. **A Hipótese Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.
- BENJAMIN, Ruha. Retomando nosso fôlego: estudos de ciência e tecnologia, teoria racial crítica e a imaginação carcerária. In: In: SILVA, T. (ED.). **Comunidades, Algoritmos e Ativismos Digitais: olhares afrodiaspóricos**. São Paulo: Editora LiteraRUA, 2020.
- BUTLER, Judith. **Excitable speech – a politics of the performative**. Londres: Routledge, 1997.
- _____. **Lenguaje, poder e identidad: estudios lacanianos**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- _____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.
- _____. **Relatar a si mesmo**. Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- _____. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- _____. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- BUTTURI JUNIOR, Atilio. A autoria, o dispositivo e a ética: os limites da (des)subjetivação na escrita. **Alfa, rev. linguíst. (São José Rio Preto)**, São Paulo, v. 60, n. 3, p. 507-530, Dec. 2016.
- CHAMUSCA, Tess. Relatar a si mesmo de Judith Butler: resenha. **Tracc UFBA**. 11 fev. 2017. Disponível em: <<http://tracc-ufba.com.br/wp-content/uploads/2017/02/Relatar-a-si-mesmo-de-Judith-Butler.pdf>>. Acesso em: 14 mai. 2021.
- CUSSINS, Charis. Ontological Choreography: Agency through Objectification in Infertility Clinics. **Social Studies of Science**, 26(3), 575-610, 1996.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FASSIN, Didier. Governar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, p. 49-78, 2003.

FRANCISCO, Eduardo. P. A vulnerabilidade das existências ciborgues: apontamentos feministas para se pensar a condição humana a partir de acontecimentos jornalísticos. **Revista Periodicus**, 1(3), 19-36, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Discipline & punish: the birth of the prison**. Nova Iorque: Vintage Books Edition, 1995.

_____. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?, **Ponto Urbe** [Online], 2010.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, p. 7-42, 1995.

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

_____. **The companion species manifesto: Dog, Peoples and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

_____. **The Haraway reader**. New York: Routledge, 2004.

_____. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011.

_____. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica** - pesquisa, jornalismo e arte I Ano 3 - N. 5 /Abril de 2016a.

_____. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016b.

_____. **Seguir con el problema**. Generar parentesco en el Chthuluceno. Bilbao: Consonni, 2019.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020a.

_____. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020b.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2019.
- PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- _____. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- POLLOCK, Anne. On the Suspended Sentences of the Scott Sisters: Mass Incarceration, Kidney Donation, and the Biopolitics of Race in the United States. **Science, Technology, & Human Values**, v. 40, n. 2, p. 250-271, 2015.
- PUAR, Jasbir. Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. In **Meritum** v.8 n 2 –Belo Horizonte, 2013.
- RODRIGUES, Catarine Venas. Sobre linhas, costuras e corpos. Dissertação (Mestrado em Programa de pós-graduação em Psicologia) - Universidade Federal Fluminense, 2015.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SILVA E SILVA, Fernando. **Uma vida no Chthuluceno**, 2019. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7692-uma-vida-no-chthuluceno>>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- SIMMONS, J.Aaron. Giving an account of oneself. **Journal for cultural and religious theory**. 7(2), p. 85–90, 2006.
- OYĚWÙMÍ. Oyèrónké. **The invention of women**: Making an African Sense of Western Gender Discourses Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- OVIEDO, Rafael Antônio Malagón; CZERESNIA, Dina. O conceito de vulnerabilidade e seu caráter biossocial. **Interface (Botucatu)**, Botucatu , v. 19, n. 53, p. 237-250, 2015.