



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL - CAMPUS ERECHIM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS  
HUMANAS  
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS**

**JACKSON CARVALHO DA SILVA**

**RESISTÊNCIA E AGONÍSTICA NO DISCURSO DE LINN DA QUEBRADA**

**ERECHIM**

**2020**

**JACKSON CARVALHO DA SILVA**

**RESISTÊNCIA E AGONÍSTICA NO DISCURSO DE LINN DA QUEBRADA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas, sob a orientação do professor Dr. Atilio Butturi Junior.

**ERECHIM**

**2020**

Pra Dona Nedi, minha mãe.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer às pessoas que contribuíram de alguma forma para o desenvolvimento desse trabalho.

Inicialmente ao meu orientador, Atílio Butturi Junior, pela paciência, apoio e dedicação. Atílio é uma prova de que arianos têm coração.

Ao corpo docente do PPGCH, em especial ao Professor Fábio F.F. Souza pelas palavras de incentivo que fizeram diferença.

Aos amigos Juliana Deboni e João M. Faxina, sem os quais esse trabalho não teria sido possível. João e Juliana foram a torcida organizada, a companhia para o chopp e a “consultoria teórica”.

A Ana K. Sviderski, amiga e colega. Ana é uma segunda irmã que a vida me deu.

A Mariana Seffrin, presente que o PPGCH me deu. Mariana foi a motivação nos dias cansativos e meu apoio no enfrentamento agonístico com a ABNT.

Ao Fabrizzio M. P. Perez, que é minha dose de leveza. Com ele divido piadas sem graça e meus melhores anos. O Fabi é meu oposto complementar sem o qual eu provavelmente ainda estaria lendo Nietzsche como se fosse Schopenhauer.

Ao Matheus P. Rothmann, que me acompanhou nessa trajetória ouvindo meus dramalhões e sendo abraço. Matheus é carinho e intensidade, mas aquariano.

E por último, a minha mãe, Nedi S. Prado, porque me ensinou a ler e a sentir. Carrego-a em mim no que fui e no que sou. Dona Nedi é afeto.

*Isso é o que recheia o significado de resistência pra mim [...] o talento e a força que algumas pessoas tem de exercer simplesmente pra existir. Como essas pessoas tem de criar e driblar certas normas pra conseguirem sobreviver.*

Linn da Quebrada

## RESUMO

A partir dos estudos foucaultianos, esta dissertação tem como objetivo analisar o jogo e os limites entre as resistências e as relações de saber-poder no discurso de Linn da Quebrada. O trabalho, inicialmente, parte de algumas mudanças estratégicas de Foucault, a partir do final da década de 1970, para abordar um outro eixo produtor de subjetividade, a ética. O deslocamento do autor consiste na ampliação do conceito de poder pela noção de governo, entendido como maneira de conduzir as condutas. Esse deslocamento permite a Foucault analisar outros modos de governo, como o governo de si. Nessa modalidade de subjetivação o que está em jogo é a relação do sujeito consigo mesmo, de modo que seria possível produzir efeitos sobre si e sobre os outros. Nesse sentido, o presente trabalho busca identificar elementos no discurso de Linn da Quebrada, que possam sinalizar tensionamentos nas relações de poder e deslocamentos em sua subjetividade, o que será entendido aqui como resistência. Para isso, a pesquisa traça a constituição de dispositivos de raça, gênero e sexualidade, enfatizando o caráter biopolítico produtor de morte dos respectivos dispositivos, para posteriormente identificar tensionamentos e desestabilizações no interior dessas tecnologias de poder. O material de análise consiste em um conjunto de entrevistas concedidas pela artista entre 2016 e 2019 e de sua produção fonográfica. O corpus será analisado a partir de três categorias centrais, a saber: a veridicção, um discurso viado, e a violência. As conclusões apontam para a permanência de uma relação de incitação mútua, entre a tanatopolítica e um campo de resistência dos sujeitos. De modo que, o discurso de Linn da Quebrada se vale do próprio corpo como campo de disputa e de enfrentamento mediante uma estética.

Palavras-chave: Linn da Quebrada. Resistência. Dispositivo. Biopolítica. Sujeito trans.

## ABSTRACT

Based on Foucault's studies, this dissertation aims to analyze the game and the limits between the resistances and the relations of knowledge-power in Linn da Quebrada's discourse. The work, initially, starts from some strategic changes by Foucault, from the end of the 1970s, to address another axis that produces subjectivity, ethics. The author's displacement consists of replacing the concept of power with the notion of government, understood as a way of conducting conduct. This shift allows Foucault to analyze other modes of government, such as self-government. In this modality of subjectivity, what is at stake is the subject's relationship with himself, so that it would be possible to produce effects on himself and on others. In this sense, the present work seeks to identify elements in Linn da Quebrada's discourse, which can signal tension in power relations and shifts in his subjectivity, which will be understood here as resistance. For this, the research traces the constitution of devices of race, gender and sexuality, emphasizing the biopolitical character that produces death of the respective devices, to later identify tension and destabilizations within these technologies of power. The analysis material consists of a set of interviews granted by the artist between 2016 and 2019 and her phonographic production. The corpus will be analyzed with the purpose of describing tension and destabilization from three central categories, namely: veridiction, a viable speech, and violence. The conclusions point to the permanence of a relationship of mutual encouragement, between the Thanatopolitics and a field of resistance of the subjects. So, Linn da Quebrada's speech makes use of the body itself as a field of dispute and confrontation through an aesthetic

Keywords: Linn da Quebrada. Resistance. Device. Biopolitics. Trans subject..

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Foto de divulgação do Álbum Pajubá.....	p.19
Imagem 2 – Foto retirada de rede social .....	<u>p.44</u>
Imagem 3 – Foto retirada do Videoclipe Blasfêmea.....	p.68
Imagem 4 – Foto retirada videoclipe Enviadescer.....	p.92
Imagem 5 - Videoclipe Bixa Preta.....	<u>p.95</u>
Imagem 6 - Videoclipe Enviadescer.....	p.100
Imagem 7 – Videoclipe Coytada.....	p.107
Imagem 8 – Linn da Quebrada no prédio onde mora.....	p.112



## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	11
2 PAJUBÁ .....	19
2.1 “[...] Pajuba fala sobre mim [...]” .....	20
2.2 “Qualquer que seja nossa trajetória, o corpo carrega ”: poder e governo .....	25
2.3 “Não sou de contar mentira, mas invento minhas”: sujeito e verdade.....	33
2.4 “Pajubá fala sobre o que eu gostaria de viver [...]”: experiência e liberdade ....	37
3 BIXA PRETA .....	44
3.1 “Bicha estranha, louca, preta da favela” .....	45
3.2 “Baseado em carne viva e fatos reais”: dispositivo, raça e biopolítica .....	47
3.3 “[...] O sangue dos meus corre pelas marginais [...]”: raça, colonialidade e poder .....	52
3.4 “Morenos mulatos, pardos de papel passado e presente, futuro.” .....	65
4 BLASFÊMEA.....	68
4.1 “Ela é feita pra sangrar, pra entrar é só cuspir” .....	69
4.2 “Seguem passos certos escritos em linhas”: dispositivo da sexualidade e biopoder .....	71
4.3 “Bixa, essa masculinidade não se concentra nas bolas”: Gênero .....	79
4.4 “Ela é amapô de carne e osso, silicone industrial”: Breve genealogia do sexo na era farmacopornográfica .....	86
5 BIXARIA .....	92
5.1. “[...] Meu discurso diz o curso que eu quero seguir [...]”: veridicção e subjetivação .....	95
5.2 Enviadescer como uma forma de “alterar o valor da moeda”: estratégia e agonística.....	99
5.3 Pajubá: uma manifesto do cú da quebrada? .....	107
5.4 O corpo político .....	120
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	123
REFERÊNCIAS.....	126

## 1 INTRODUÇÃO

Necropolítica é um conceito do pensador camaronês Achille Mbembe (2018b), que se refere ao processo – promovido pelo atual estágio de desenvolvimento capitalista – de produção de indivíduos descartáveis num regime de produção ao qual chama de terror. Similar ao *homo sacer*, de Agamben, o necropoder refere-se ao poder não apenas sobre o gerenciamento da vida dos sujeitos, mas ao poder de gerar morte. No entanto, para Mbembe, essa morte pode ser promovida tanto pelo Estado como por civis, como por exemplo, na forma de milícias.

Como aponta Esposito (2017), o problema da vida aparece no conceito de biopolítica desenvolvido por Michel Foucault – conceito que tanto Mbembe quanto Agamben utilizam como ponto de partida –, na forma de uma aporia. O problema reside no ponto de que para promover e ampliar a vida, a governamentalidade que emerge no século XVII acabou por gerar a morte. Dito de outra forma: para promover a produção e a expansão da vida, a morte acabaria por ser um resultado pressuposto, na medida em que a necessidade de proteção de um determinado grupo é feita em detrimento de outros.

Eis o que interessa ao presente trabalho, e que se apresenta como elemento comum entre os autores citados acima: a delimitação de determinadas modalidades de vidas que são passíveis de serem mortas. Vidas desprotegidas e mais expostas à possibilidade de morte pelas mais diversas razões. Dito ainda, de acordo com Butler (2018a), vidas em maiores condições de precariedade.

Em fevereiro de 2017, Dandara Santos foi espancada e assassinada. O crime foi filmado pelas mesmas pessoas que a mataram. As cenas do vídeo explicitam o desprezo pela forma de vida que Dandara representava. Dandara foi apedrejada e morta por um tiro porque personificava uma vida que valia menos, uma vida nua. Ela tinha 42 anos e era uma travesti.

Segundo o discurso estatístico da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2017), a região nordeste, onde Dandara vivia, tem um dos maiores índices de assassinato de pessoas trans e travestis no Brasil. Em 2017, os assassinatos da região corresponderam a 39% dos crimes cometidos no território brasileiro. As idades das vítimas variam entre 16 e 53 anos e o maior índice de homicídio está entre as pessoas de 16 e 29 anos. A expectativa de vida média de um brasileiro é de 75 anos, já a da população trans e travestis é de 35 anos. Dandara

representava uma modalidade de vida abjeta. Hoje sua morte é apenas um número dentre outros da região nordeste.

Ainda segundo os enunciados estatísticos da ANTRA (2017), entre as vidas que valem menos dessa população matável, 80% eram pardas ou negras. Outras 72% não possuía ensino médio e 56% não possuía ensino fundamental. Os baixos níveis de escolaridade podem ser facilmente compreendidos pela idade média em que essas pessoas são expulsas de casa: 13 anos. Apenas 0,2 dessas vidas estavam na faculdade e 90% retiravam sua subsistência da prostituição. No total, 94% desses assassinatos representavam pessoas do gênero feminino.

Já o relatório do ANTRA de 2018 mostra que não houve grandes mudanças. O Brasil é apresentado como líder no ranking de assassinato de travestis e pessoas trans, representando 41% do total das mortes no mundo, com prevalência de morte das pessoas do gênero feminino, sendo 82% dessas pardas ou negras.

O discurso estatístico apresentado pela ANTRA intenta explicitar as diversas formas de violência às quais transexuais e travestis estão expostas, e a constante precarização das condições de existência dessas pessoas. A partir de tal discurso é possível apontar para uma outra face da biopolítica: a produção da morte. De acordo com Michel Foucault (2008a), a partir do século XVII houve uma mudança na maneira de governar por meio da inserção de outra variável: a população. A inserção da população como elemento a ser gerenciado faz a vida dos sujeitos ser um problema de Estado, o que poderia ser definido como *a inserção da vida nos mecanismos de poder*.

No entanto, a gestão da vida promovida por essa nova forma de governar, que visava ampliar e promover a vida dos sujeitos, a partir do século XX, foi instituída segundo a produção da morte. Nesse sentido, este estudo busca apresentar a produção de determinadas categorias de sujeitos abjetos – que não raro acabam envoltos sobre o espectro da morte – a partir do conceito foucaultiano de dispositivo, e perscrutar as possibilidades de tensionamento e desestabilização dos dispositivos aplicados.

A questão posta por essa rede de discursos e práticas tanatopolíticas é: como resistir? E resistir aqui passa por diversas esferas, desde a mais básica, a garantia de sua existência, até a reivindicação legítima de não ser igual ao outro. O tema pode ainda ser abordado de outra forma: como produzir novas forma de existir no interior dos dispositivos de morte, quando é o limite da vida que está em jogo?

A fim de buscar possíveis soluções para tal questionamento, o conceito de dispositivo de Michel Foucault, que se refere ao conjunto de discursos, instituições, práticas discursivas e não discursivas que produzem os sujeitos (FOUCAULT, 2017b, p.367), parece potente e aqui será articulado como meio para pensar tanto o processo de assujeitamento dos corpos como a possibilidade de resistência. A ideia pressuposta à noção de dispositivo é de que os corpos se tornam sujeitos mediante processos de objetivação e subjetivação produzida pelos dispositivos. Nessa esteira, categorias como raça, gênero e sexualidade são compreendidas como dispositivos que atuam produzindo processos de subjetivação, sem que se remeta a nenhuma natureza intrínseca ou anterior ao discurso.

Feitas as devidas ressalvas, o presente trabalho tem por objetivo identificar novas formas de experiência das categorias raça, gênero e sexualidade a partir das entrevistas e do trabalho fonográfico da artista Linn da Quebrada. É a partir do corpo, da produção subjetiva e discursiva de Linn que defendemos a hipótese que sua estratégia de subjetivação interseccional e – bixa, travesti e preta – produz um tensionamento da normalização e indica novas formas de ser sujeito no Brasil.

A análise será feita a partir do material discursivo de Linn da Quebrada composto pelo álbum *Pajubá* (2017), além de outras duas músicas lançadas de maneira independente, *Bixa Preta* e *Mulher*, bem como de entrevistas da artista concedidas no período de 2016 a 2019. Para isso, a pesquisa percorrerá outros objetivos, secundários: I) apresentar os processos de produção de sujeitos a partir do entendimento de que as categorias raça, gênero e sexualidade atuam como dispositivos– nesse caso, a opção por tais categorias deve-se à relevância de tais categorias na sua potencialidade de explicitar a relação entre a produção de sujeitos abjetos (que Linn materializa) e a tanatopolítica como outro elemento decorrente da biopolítica – ; II) a partir da chamada fase ética de Michel Foucault compreender como o processo de subjetivação é entendido não apenas como resultado das relações de saber-poder protagonizadas pelos dispositivos, mas de uma relação consigo.

Segundo Silvio Gallo (2011, p.372), Foucault teria chegado à relação consigo por meio de uma inflexão investigativa do conceito de governamentalidade. O foco inicial seria a análise dos mecanismos de controle e regulação da população que, a partir do século XVIII, passaram a ser um problema de Estado. Nesse caso, interrogo as formas pelas quais é possível resistir e criar – no corpo e numa estética da

existência – modalidades mais livres de subjetivação (novamente, materializadas no corpo-discurso-voz de Linn).

O que está em questão, desse modo, é a corporalidade e os discursos de Linn da Quebrada como possibilidade de tensionamento e disjunção, hipótese de pesquisa defendida justamente a partir do problema da estética de si, foucaultiano.

O governo do eu por si mesmo, abordado pelos temas do cuidado de si e da parresia, representariam a retomada, ainda que sob outro prisma, das práticas de governamentalidade. E é por meio das investigações sobre o governo da conduta dos homens que Foucault toma os gregos como fonte para pensar o que podemos chamar de resistência ou, ainda, a dobra da força (GALLO 2011, p. 372). O objetivo seria compreender como a subjetivação se daria como efeito das técnicas de governo e das práticas de si.

Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Eles a relacionaram consigo mesma. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma 'subjetivação'. Descobriram a 'existência estética', isto é, o forro, a relação consigo, a regra facultativa do homem livre. (DELEUZE, 1988, p.108).

A relação consigo é extraída do estudo das morais gregas, identificando nela uma esfera oriunda do poder e do saber, mas não necessariamente dependente delas. Não se trata, nesse caso, de encarar a filosofia antiga como forma de resistência que poderia ser aplicada ao presente, mas de compreender como foi possível a relação consigo representar outra forma de subjetivação. Em outras palavras, a relação consigo passa a ser investigada como uma instância que não poderia ser reduzida à ordem do saber e do poder (DELEUZE, 1988, p.109). O advento da análise das éticas gregas indica a possibilidade do sujeito, por meio de práticas de si, conduzir sua existência pela criação de novas formas de pensar a si mesmo, fora de classificações já delimitadas. O que está proposto como uma possível dobra seria um processo de subjetivação que tivesse como critério uma “estética da existência” como forma de resistência ao poder, operada pelo próprio sujeito.

O cuidado de si propicia a Foucault uma nova retomada estratégica dos temas acerca dos modos de subjetivação. Essa outra forma de subjetivação, que surge pelo exame da ética grega como uma nova possibilidade de se pensar a constituição dos indivíduos, é o que podemos entender como resistência. Mas vale ressaltar que a ideia de resistência pressuposta não implica um processo de libertação, uma vez que, o

que possibilita pensar a “liberdade”, em Foucault, é não a compreender como um ponto a ser atingido, no qual as forças das relações de poder-saber cessem, ou mesmo o momento em que o sujeito reencontra seu verdadeiro Eu. “É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais que nos processos de liberação, que mais que uma vez têm seu lugar, mas que não parecem, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2017c, p.260). O que Foucault chama de práticas de liberdade representa a possibilidade da resistência realizada por meio da dobra de força. E é no âmbito da ética que ela existe enquanto possibilidade. Essa relação consigo mesmo, realizada pelo sujeito ético, revela uma terceira instância que faz parte do que Deleuze aponta como “o pensar”.

[...] um espaço do lado de dentro, que estará inteiro copresente no espaço do lado de fora, na linha da dobra. [...] um ser pensante que se problematiza a si próprio, como sujeito ético. Pensar é dobrar, é duplicar o fora com um de dentro que lhe é coextensivo. (DELEUZE, 1988, p. 126).

O sujeito ético descrito na relação consigo é, sob tal ótica, um sujeito “[...] transformável, modificável: é um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que se forma a partir de exercícios, de práticas, das técnicas” (GROS, 2008, p. 128). Esse sujeito é efeito dessas práticas e não a retomada de um Eu desvelado por meio do exame que faz de si mesmo. O ponto está em assegurar uma correspondência entre o que se diz e o que se faz. Assim como, também, não se trata de um sujeito isolado do mundo. O sujeito ético relaciona-se consigo, por meio da mediação de outro sujeito, para agir no mundo.

O olhar lançado a si mesmo não é o de um hermeneuta desconfiado, nem mesmo de um juiz: mas de um administrador, um pouco metuculoso, um mestre de obras, cuidando para que as coisas se realizem segundo as regras. E no fundo, a maior parte dos exercícios referentes ao cuidado de si participam dessa obsessão única: assegurar da melhor maneira possível a correspondência entre o que digo que é preciso fazer e o que faço. (GROS, 2008, p.134).

Segundo Butturi Junior (2015), o sujeito ético ainda pressupõe uma relação com a verdade que enuncia. Mas ressalta que o que se está pressupondo como verdadeiro não se refere ao discurso científico. Há, segundo ele, diferenciação entre as formas epistemológicas de dizer o verdadeiro e as formas aletúrgicas. Enquanto a primeira se refere à estrutura formal, a segunda refere-se às formas que resultariam na constituição do sujeito enunciador do verdadeiro. Os discursos aletúrgicos

exigiriam dos enunciadores posições éticas que implicariam sua constituição enquanto sujeitos. Por meio dessa distinção, Foucault opera a genealogia das formas aletúrgicas, colocando em questão os processos que levaram o conhecimento de si a ser substituído pela centralidade do conhecimento na filosofia.

[...] quais foram os processos, na história da subjetividade e do pensamento, que levaram a uma 'desespiritualização' da filosofia, isto é, a colocação de sua centralidade no conhecimento e não no cultivo de si, o assumir da verdade não como proveniente de uma relação do sujeito consigo mesmo, mas como objeto puramente racional. (GALLO, 2011, p. 382).

A genealogia desses discursos aletúrgicos possibilitou a Foucault vislumbrar a possibilidade da resistência através de uma estética da existência. Esse novo eixo de investigação, que pode ser denominado como fase ética, pressupõe que as falhas existentes nos dispositivos – discursos, instituições, leis etc (BUTTURI JUNIOR, 2016, p.508) – proporcionam linhas de fuga aos processos de assujeitamento. Uma vez que, segundo Deleuze (1988, p.130), “[...] não há apenas singularidades presas nas relações de forças, mas singularidades de resistência, capazes de modificar essas relações”.

Por fim, se há possibilidade de se pensar a resistência na chamada fase ética de Foucault, essa possibilidade se dá por meio dos modos de subjetivação do sujeito ético. A relação consigo possibilitaria ao sujeito pensar a si mesmo fora de moldes impostos por determinado contexto temporal. A criação de práticas de liberdade exploraria as brechas existentes nas malhas do poder-saber, criando linhas de fuga capazes de estabelecer novos jogos de poder. A questão a ser posta é: como se daria essa resistência? De que forma ela poderia ser percebida nos corpos? Quais seriam seus limites?

A busca por possíveis repostas a tais questionamentos será feita, no presente trabalho, pela análise composta por entrevistas e músicas da artista Linn da Quebrada. A performer que se autodenomina como “bixa travesti, preta, e periférica”, cresceu na zona leste de São Paulo e lançou o álbum *Pajubá* em 2017. A artista também teve participação no documentário *Bixa Travesty*, que foi premiado no festival de Berlim, e ficou conhecida pela forma como questões de gênero, sexualidade e raça são problematizadas em suas performances.

O álbum da cantora, um dos objetos de análise desse trabalho, que leva o nome *Pajubá*, é composto por quatorze canções. O título do álbum é uma palavra africana,

espécie de “dialeto LGBTQI”, que por sua vez, denomina um conjunto de expressões compartilhadas por esses sujeitos. Mas, muito além de um conjunto léxico, esse dialeto propõe a positivação de termos tidos como depreciativos, e é lido por Linn da Quebrada como meio de tensionar a normatividade. O álbum da cantora pode, ainda, ser entendido como provocação, na medida em que se vale do caráter espectral da linguagem – uma vez que não remete a nenhuma essência – e explora sua potencialidade enquanto campo de produção de resistência, por intermédio da música.

Pajubá é linguagem e me chamou a atenção justamente por ser uma linguagem de resistência, uma linguagem criada pela comunidade LGBT como criação e intervenção na linguagem. Para dar e criar sentido aos próprios corpos, às coisas e ao mundo, para gerar relações a partir disso.<sup>1</sup>

Nesse sentido, no presente trabalho, o problema posto é: se a hipótese de Foucault está certa, de que não há poder sem resistência, e de que essa resistência aos processos subjetivação pode se dar mediante uma estética da existência, é possível entender a performance de Linn da Quebrada como resistência? Trata-se de analisar a relação agonística – entendida como um processo de incitação e reação ao poder – na produção corporal-discursiva de Linn da Quebrada: bixa racializada num dispositivo excludente no qual ressurgem discursos arcaizantes. É nessa agonística que encontramos a coragem da verdade de uma vida e de um corpo ético:

Terrorista de gênero, para mim, significa me colocar em risco, significa ter a minha música como uma arma apontada para a minha própria cabeça. Ter a coragem, às vezes, de matar e destruir coisas em mim para dar espaço para que outras coisas possam florescer. Porque para mim, realmente, toda criação envolve destruição e o meu corpo é a minha obra, é a minha obra em construção — constante! –, o meu corpo é meu campo de batalha e o meu corpo é meu objeto de pesquisa e investigação. É onde sou a médica e a monstra. Cobaia de minhas próprias experiências. Ser terrorista de gênero é me colocar em risco para que eu também possa ser outras que nem eu imaginava ser.<sup>2</sup>

Para tal empresa, o trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro deles, *Pajubá*, desenvolve uma breve reconstituição chamada terceira fase de Michel

---

<sup>1</sup> Entrevista de Linn da Quebrada concedida ao site Rimas e Batidas. Disponível em: <http://www.rimasebatidas.pt/linn-da-quebrada-terrorista-genero-significa-ter-minha-musica-arma-apontada-minha-propria-cabeca/>. Acesso em 22 jan.2019

<sup>2</sup> Entrevista de Linn da Quebrada concedida ao site Rimas e Batidas. Disponível em: <http://www.rimasebatidas.pt/linn-da-quebrada-terrorista-genero-significa-ter-minha-musica-arma-apontada-minha-propria-cabeca/>. Acesso em 22 jan.2019.



Foucault, abordando suas mudanças conceituais e as possibilidades de subjetivação ética. O segundo, intitulado *Bixa Preta*, é uma descrição da produção de sujeitos racializados, por meio da categoria raça – novamente, lida nesse trabalho como um dispositivo – e suas relações com a biopolítica. No terceiro capítulo, chamado *Blasfêmea*, aponta como se dá a produção de subjetividades generificadas, e de que forma a ideia de gênero estaria relacionada à sexualidade e ao sexo e, portanto, de que forma esses três elementos estariam relacionados em um mesmo dispositivo. Por fim, o último capítulo, *Bixaria*, apresenta a análise do álbum *Pajubá* e de entrevistas de Linn da Quebrada por meio do aparato conceitual foucaultiano – abordado no primeiro capítulo – buscando identificar elementos que sinalizem o deslocamento de uma subjetividade constituída como abjeta. Dito de outra forma: trata-se de identificar focos de resistência – ou ainda, de práticas de liberdade – nos tensionamentos dos dispositivos apresentados nos capítulos II e III.



Imagem 1 – Foto de divulgação do Álbum Pajubá.

Fonte: <https://medium.com/pirata-cultural/linn-da-quebrada-e-a-ressignifica%C3%A7%C3%A3o-do-desejo-ef19f3604993> .

## 2.1 “[...] Pajuba fala sobre mim [...]”

Pajubá é uma palavra de origem Africana utilizada para designar o chamado *dialeto LGBTQI*<sup>3</sup>. De acordo com a pesquisa realizada por Araújo (2018), a nomenclatura desse conjunto léxico teria se desenvolvido principalmente entre as travestis. Inicialmente reservado aos corpos à margem das normas e expostos a maior vulnerabilidade social, o pajubá teria sido utilizado pelas “manas da rua”, que viviam da prostituição, para trocar informações e burlar a repressão policial. Trata-se de uma linguagem dos corpos para os quais a lei não é feita. O que é condensado nas palavras da artista na afirmação de que a “lei é feita para alguns corpos e não são os nossos [...]” (LINN DA QUEBRADA, 2019a).

Ainda segundo o estudo de Araújo (2018), haveria uma estreita ligação entre as palavras que compõem o pajubá – também conhecido como bajubá, bate-bate – e línguas faladas em cultos religiosos de matriz afrobrasileira, mais precisamente com o dialeto lorubá-Nagô. A título de exemplo, a autora cita palavras como, eke (mentira), erê (criança), odara (bom, bonito) e edi (ânus), que integram o pajubá, e que seriam de origem africana. O Nagô teria chegado ao Brasil com os africanos trazidos para serem escravizados, entre o século XVIII e XIX. A flexibilidade de noções de gênero em religiões como Umbanda e Candomblé e da própria estrutura gramatical do iorubá-nagô, teriam facilitado a proximidade com sujeitos LGBTQI. Nesse cenário, essas religiões despontam a partir de corpos não brancos e igualmente marginalizados em uma sociedade predominante católica, branca e heteronormativa.

Como uma linguagem dos “anormais”, o pajubá emerge em um ponto de intersecção entre gênero, sexualidade, raça e etnia. De natureza híbrida, o dialeto seria fruto também do cruzamento do Atlântico feitas pelas trabalhadoras do sexo, da era farmacopornográfica<sup>4</sup> que voltavam da Europa com reações químicas

---

<sup>3</sup> Sigla utilizada para referir-se à diversidade de gêneros e sexualidades fora da heteronormatividade, incluindo gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis, intersexuais e queer's - palavra inglesa utilizada principalmente no meio acadêmico, para referir-se aos estudos de gênero e sexualidade e suas respectivas relações de poder; também utilizada para abarcar outras categorias identitárias como agêneros, gênero fluído, entre outros.

<sup>4</sup> Preciado (2018) define a atual fase do capitalismo como era farmacopornográfica, período em que a subjetividade dos sujeitos é capturada pelo capital por intermédio da produção audiovisual dos meios de comunicação, e por meio da indústria farmacêutica com suas intervenções químicas e prostéticas sobre o corpo biológico. Ou ainda, a captura do sexo e da sexualidade pela economia. Para o autor espanhol, a “puta migrante [...] transgênero ou a atriz e ator pornô[...]” (PRECIADO, 2018, p.302) são tidos como figuras paradigmáticas do tipo de trabalho que define a atual fase do capitalismo que tem como principal matéria-prima os afetos, o prazer e a autossatisfação.

manufaturadas e alguns degraus mais próximas da “branquitude”; o que em alguns casos implicava afastamento do próprio pajubá das “manas” como forma de distinção daquelas com maior poder aquisitivo. Assim, palavras de origem francesa, inglesa, italiana também foram inseridas nesse dialeto.

Igualmente situado no cruzamento entre gênero, raça, sexualidade está o trabalho de Linn da Quebrada. Não por acaso, Pajubá é o nome dado ao primeiro álbum da artista. “Pajubá é linguagem de resistência, construída a partir da inserção de palavras e expressões de origem africanas ocidentais. É usada principalmente por travestis e grande parte da comunidade TLGB<sup>5</sup>.” (LINN DA QUEBRADA, 2017a). O álbum lançado em 2017, de forma independente, pode ser lido como provocação e tentativa de burlar dispositivos tanatopolíticos, fazendo uso da linguagem como campo de embate de forças discursivas. “Eu chamo esse álbum de ‘Pajubá’ porque pra mim ele é construção de linguagem. É invenção. É ato de nomear. De dar nome aos boys. É mais uma vez, resistência” (LINN DA QUEBRADA, 2017a).

A linguagem é vista pela cantora como um campo passível de subversão da realidade. Uma maneira de tentar resistir aos processos de abjeção promovidos pelos dispositivos. “Não sou bixa. Sou travesti, que também é uma dessas palavras criadas como termo que tenta ser pejorativo, mas que nosso grupo se apropria e faz dele identidade de orgulho” (LINN DA QUEBRADA, 2018a). De igual modo, o trabalho da artista pode ser caracterizado como uma “luta por uma nova subjetividade” (FOUCAULT, 2014d, p.124) devido sua clara reivindicação de novos arranjos de relações de saber e poder.

Queremos ser donas dos termos que dizem respeito à nossa própria identidade. Não queremos ter médicos apontando para nós e dizendo o que somos, nos diagnosticando. Agora, podemos falar sobre nós mesmas, nos nomeando e dizendo o que esses termos significam. (LINN DA QUEBRADA, 2018a).

Na medida em que Linn da Quebrada descreve seu trabalho artístico como um enfrentamento, “disputa de territórios e de linguagem” (LINN DA QUEBRADA, 2018a) parece convergir com Foucault ao conceber a verdade como um campo de disputa aberto. Nesse sentido, ela busca produzir outras formas de subjetividade mediante a suspensão do valor de verdade das relações de saber-poder. Para exemplificar esse

---

<sup>5</sup> A inversão feita da sigla LGBT é feita de forma proposital pela artista por colocar em evidência o feminino e a maior exposição à precariedade vivenciadas pelas travestis e transexuais.

campo de enfrentamento discursivo abordarei dois acontecimentos contemporâneos à sociedade brasileira.

Na edição da prova do ENEM de 2018, uma questão de interpretação causou polêmica por mencionar o “dialeto LGBT”, o Pajubá. O então candidato à presidência do Brasil, Jair Bolsonaro, comentou que, em seu governo, questões como essa seriam retiradas da prova, visto que tomaria “conhecimento da prova antes”<sup>6</sup>. Em setembro de 2019, Marcelo Crivella, prefeito do Rio de Janeiro, proibiu a venda de uma edição de revista em quadrinhos durante a Bienal do livro do Rio. O motivo da censura foi a representação gráfica de um beijo entre dois personagens homens na publicação. A censura foi derrubada pelo STF no dia seguinte e acabou tendo efeito contrário ao desejado por Crivella, resultando no fim do estoque pouco tempo após a polêmica.<sup>7</sup>

Inicialmente, duas coisas podem ser observadas em ambos os casos citados acima: a permanência de certo estigma sob sujeitos LGBTQI’s, contrariando expectativas de uma suposta fase mais aberta da sociedade brasileira; e as estratégias de resistência frente ao poder em seu empenho de objetificar determinadas categorias de sujeitos, com propósito de invisibilizá-los.

Esses dois eventos podem ser interpretados a partir do que Michel Foucault chamou de agonística. Por esse conceito, Foucault designa a dinâmica existente entre o exercício de poder e os focos de resistência. O autor parte do pressuposto de que não pode haver poder sem resistência, e que ambos estariam imbricados em uma relação “de incitação recíproca” (FOUCAULT, 2014d, p.134). Dessa forma, a estratégia do francês seria encarar essas relações mais como estímulo mútuo, na medida em que o poder estimula a resistência e a resistência estimula o poder, do que por meio de um antagonismo. Concepção muito próxima do que Linn da Quebrada chama de “disputa de territórios e de linguagem” (LINN DA QUEBRADA, 2018a).

**[...] (eles) tentam fechar as rachaduras que estão aparecendo, para que seja um pouco mais difícil de se passar. Nessas fissuras e rachaduras que estão surgindo nesse prédio antigo, eles vêm tentar tapar com reboco e fingir que está tudo bem.** Essa situação crítica surge justamente porque nós temos ganhado mais espaço. (LINN DA QUEBRADA, 2019<sup>a</sup>, grifo meu).

---

<sup>6</sup> Disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2018/11/09/bolsonaro-critica-questao-do-enem-2018-e-diz-que-em-2019-vai-tomar-conhecimento-da-prova-antes.ghtml> > Acesso em 20 de dez. 2019.

<sup>7</sup> Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/08/politica/1567961873\\_908783.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/08/politica/1567961873_908783.html) > Acesso em 20 de dez. 2019.

Na entrevista *O sujeito e o poder*, de 1982, o autor francês sugere tomar as resistências ao poder como ponto de partida para explicitar como essas relações produzem efeitos sobre os sujeitos. Esse deslocamento no modo de proceder suas investigações teria pelo menos dois objetivos: explicitar relações de poder por meio de enfrentamentos e explorar um aspecto que havia sido ignorado em seus trabalhos iniciais: a resistência. Ou seja, a possibilidade de o sujeito não estar inexoravelmente submetido a essas relações saber-poder, de modo que possa ser parte ativa na produção de sua subjetividade. Trata-se de apresentar uma mudança tática no modo de abordar um problema antigo: a constituição do sujeito. “Não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral das pesquisas” (FOUCAULT, 2014d, p.119).

De acordo com o Foucault (2014d, p. 123), na mesma entrevista, ainda sob a questão dos enfrentamentos, existiriam pelo menos três tipos de lutas: as que combatem as formas de dominação de origem étnica, religiosa ou social; as que se opõem à exploração e produção que separa o indivíduo do produto de seu trabalho; e, por fim, as que combatem tudo que liga o indivíduo a ele mesmo. Para Foucault, o terceiro gênero de lutas teria prevalência sobre as demais na atualidade. Descritas como lutas “contra a submissão da subjetividade” (FOUCAULT, 2014d, p. 123), essas lutas se sobressairiam frente às outras devido a uma série de mecanismos que emergem no século XVI, que inserem a gerência da vida no âmbito de uma governamentalidade política.

Nem sempre essa noção de resistência ao poder esteve tão evidente nas pesquisas do francês. Essa ideia-conceito torna-se mais clara a partir dos estudos das correntes filosóficas gregas, do período helenístico, por intermédio do que Foucault chamou de *práticas de liberdade* – conceito que será abordado adiante. O estudo dos gregos pode ser caracterizado como a fase ética do autor na medida em que, no âmago da problematização está a relação dos sujeitos consigo mesmo e a problematização de seu comportamento em relação com a verdade e as formas de governo. Essas análises podem ser lidas como o estudo dos processos de subjetivação em que os sujeitos poderiam ser causa e efeito de si mesmos.

Por rejeitar uma teoria do sujeito, o autor faz uso do conceito de subjetividade, a partir do qual busca traçar o modo como os indivíduos tornam-se sujeitos. Daí a ênfase em afirmar que seu problema sempre foi o sujeito. No curso, *O governo de si*

e *dos outros*, de 1983, apresenta seu trabalho como a “História do pensamento”, cujo objetivo principal seria reconstituir “focos de experiência” (FOUCAULT, 2013, p.4). Foucault se vale desse conceito para delinear o modo como os sujeitos relacionam-se com discursos - que circulam socialmente, com peso de verdade - e se constituem. Refere-se ao modo pelo qual o indivíduo é confrontado com discursos que pretendem dizer o que ele é, e o tipo de experiência que o indivíduo produz frente a esses discursos que circulam como verdade. Dessa maneira, a subjetivação seria a experiência gerada pelo modo como o sujeito é afetado e pelo modo como se relaciona com esses discursos:

Qual a marca, ou seja, também, qual a ferida ou qual abertura, qual coação ou qual a liberação, produz no sujeito o reconhecimento do fato de haver sobre ele uma verdade a ser dita, uma verdade a ser buscada, ou uma verdade dita, uma verdade imposta? A partir do momento em que, numa cultura, há um discurso verdadeiro sobre o sujeito, que experiência o sujeito faz de si mesmo, e que relação o sujeito tem a respeito de si mesmo em função da existência de fato de um discurso verdadeiro sobre ele? (FOUCAULT, 2016a, p.12)

É precisamente nesse ponto que podemos situar o trabalho da artista Linn da Quebrada. O álbum *Pajubá* emerge como resistência a um conjunto de discursos que se impõem como verdade referente à determinadas categorias de sujeito. Ao trazer à baila questões relativas a gênero, raça, sexualidade, Linn da Quebrada tensiona esses discursos em uma relação agonística, conforme “muda o valor da moeda”<sup>8</sup>, ao modo dos Cínicos gregos, ressignificando sua experiência com um discurso que se pretende como verdadeiro. O *pajubá* da artista faz uso da plasticidade da música como meio de produzir novas formas de experiências, mediante a enunciação de um discurso verdadeiro no qual a artista se produz no risco do dizer sobre si mesma:

[...] eu aponto a arma contra a minha cabeça, eu arrisco a minha existência, mas eu coloco em xeque essa estrutura que é falida, essa estrutura que é falha [...] porque eu sinto que o meu corpo, ele de certa forma, ele evidencia esses termos...falhos... esses termos que não previam a minha existência. Eles não só não queriam que estivéssemos vivas, como também não esperavam que tivéssemos resistido por tanto tempo. Então justamente por isso eu sou a arma apontada contra a minha própria cabeça e também apontada contra todo esse sistema [...]. (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

---

<sup>8</sup> Expressão ligada aos cínicos gregos na sua modalidade de dizer a verdade, que pressupõe uma mudança de valores e comportamentos, por entender as convenções sociais como fruto da irracionalidade. (FOUCAULT, 2016, p.199).

Para esboçar o modo como é possível pensar a resistência, e, por conseguinte, a produção de novos focos de experiência, o presente trabalho parte de uma mudança estratégica no “pajubá” foucaultiano, que perpassa a relação do sujeito com a verdade. Na chamada terceira fase, Michel Foucault aborda outro eixo de subjetivação: a ética. Por ética ele denomina a relação do sujeito consigo mesmo, a partir das relações de saber-poder nas quais está inserido. Trata-se de abordar outro elemento que compõe a experiência, situado nas fissuras existentes entre o saber e poder<sup>9</sup>. Para abordar esse terceiro eixo investigativo, o presente capítulo tratará de forma breve do deslocamento teórico que levou Foucault ao conceito de governo, e o modo como essa noção abre para outro eixo de subjetivação, que servirá para esse trabalho como ferramenta metodológica a fim de pensar a possibilidade de uma subjetivação ética no discurso de Linn da Quebrada.

## 2.2 “Qualquer que seja nossa trajetória, o corpo carrega <sup>10</sup>”: poder e governo

O enunciado que abre essa sessão faz parte de uma série de entrevistas de Linn da Quebrada nas quais a artista fala sobre a experiência de sentir seu corpo marcado como sub-humano, como quando afirma :“[...] ainda não conquistei a humanização do meu corpo”(LINN DA QUEBRADA, 2019c). Compreender o corpo como aquilo que carrega memória se aproxima da concepção de Michel Foucault na medida em que o corpo é visto como perpassado por mecanismos que o penetram e o produzem. É por meio desses mecanismos que o poder marca, seleciona, gerencia e produz uma “memória” sob esse corpo na forma de um comportamento e na distribuição de graus diferenciados de precariedade (BUTLER, 2018, p.15).

A ideia de um corpo desumanizado sublinha a importância do papel do conceito de Biopoder em Michel Foucault como ferramenta metodológica que permite descrever os modos de produção de determinadas categorias de sujeitos como um “corpo anormal”, ou, ainda, corpos passíveis de morte. É pelo uso dessa ferramenta

---

<sup>9</sup> Vale ressaltar que essa mudança no eixo de pesquisa do francês não se deve ao abandono da questão do sujeito, mas apenas a outra dimensão pela qual ele passou a investigar o modo como os indivíduos tornam-se sujeitos. Assim, à proporção que Foucault modifica sua estratégia, ele apresenta algumas mudanças conceituais importantes. O conceito de poder é substituído e ampliado pela ideia de governo, e a noção de saber é substituída por regime de verdade.

<sup>10</sup> Linn da Quebrada. Entrevista concedida a Revista Cult,2017e .Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-linn-da-quebrada/> >Acesso em 10 dez. 2019.



analítica que o autor chega ao corpo, entendido como local onde seria possível identificar efeitos do poder. De acordo com o autor, existiriam pelo menos dois tipos de tecnologias de poder que se exerceriam sobre o corpo: a disciplinar, exercida sobre o indivíduo; e o biopoder, direcionado ao aspecto biológico do conjunto da espécie. O poder disciplinar teria surgido entre o século XVII e XIX, apoiado em uma série de instituições como a família, as escolas, o hospital, e as prisões. Nessa modalidade de poder estava em jogo a produção do sujeito enquanto corpo dócil e produtivo. Já na segunda modalidade, estava em questão a manutenção biológica da espécie, a preservação da saúde da “raça”.

Nos dois casos, o exercício desse poder se dá mediante a delimitação de um campo de normatividade, que permite delimitar os corpos “normais dos anormais”. Assim, essa norma opera como modelo que regula “[...] os atos, os gestos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e anormal quem não é capaz” (FOUCAULT, 2008a, p. 75). Instaura-se um sistema de regulação dos corpos no qual aqueles que não correspondem à norma experenciam o que Linn da Quebrada descreve como corpo erro, a experiência de “[...] perceber o meu corpo como sendo errado, como se eu tivesse de abrir mão de mim mesma para poder existir [...]” (LINN DA QUEBRADA, 2017e).

Na esteira dessa discussão, o poder só interessa a Michel Foucault como um meio de nomear o conjunto de mecanismos e de procedimentos, direcionados ao corpo, que dão origem a processos de subjetivação. Partindo desses pressupostos, a concepção de poder não é entendida como algo do qual determinada pessoa ou grupo social detém, visto que o poder não é entendido como substância, por isso não poderia ser objeto de posse. O poder é compreendido como algo intrínseco a qualquer relação social, ele é causa e efeito de si mesmo, podendo ser observada apenas em seu exercício. Logo, não existiriam relações de poder exteriores às relações sociais, nem mesmo relações sociais isentas de relações de poder (FOUCAULT, 2017b, p. 102). Isso justifica a opção do autor pela ideia de uma agonística. Se essas relações fazem parte da dinâmica social, não haveria um momento de libertação, no qual essas relações cessariam de exercer seu poder sob os sujeitos. Trata-se de um jogo de provocação mútua, em que o poder geraria resistências e as resistências incitariam o poder.

No final da década de 1970, e ao longo da década de 1980, Michel Foucault, apresenta algumas mudanças metodológicas em suas pesquisas que impactam sob

sua ideia de poder. Bastante utilizada em trabalhos anteriores, a noção de poder é ampliada pela noção de governo. Em *O governo dos vivos*, Foucault nomeia essa mudança de eixo investigativo como a “noção de governo dos homens pela verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 12). De maneira sucinta, pode-se afirmar que essa alteração consiste basicamente em colocar em evidencia a relação entre a verdade e a condução da conduta dos sujeitos. Na aula de janeiro de 1983, Foucault menciona essa modificação analítica como uma das formas pelas quais buscou captar as dimensões da experiência, e sistematiza de maneira breve o percurso de seu trabalho, abordando os três eixos explorados em suas pesquisas ao longo do tempo.

De acordo com Foucault, a opção pela noção de saber-poder, em suas primeiras pesquisas se deu devido à necessidade de se desvincular de análises feitas a partir da noção de ideologia. Ele justifica sua opção por meio de algumas objeções, e entre essas objeções, a de que a noção de ideologia estaria implicitamente relacionada a uma oposição entre verdadeiro e falso, que acabava por recair na divisão entre científico e não científico. Além disso, a noção de poder permitia ao autor examinar “[...] o campo de análise dos procedimentos e das técnicas pelas quais se efetuam as relações de poder” (FOUCAULT, 2014a, p.13). Assim, a ideia de ideologia acabaria por ocultar os mecanismos de sujeição e simplificar as relações de dominação por meio de uma dicotomia entre os que detém o poder e os dominados. De modo geral, pode-se afirmar que o deslocamento consistiria, inicialmente, da ideologia para a noção de saber-poder e, posteriormente, da noção de saber-poder para a noção do governo, pela verdade (FOUCAULT, 2014a, p.12).

Segundo o francês, a palavra governo nem sempre possuiu conotação política. Ao longo do século XIII ao XV, a semântica da palavra abarcou uma série de sentidos. Poderia ser entendida como, por exemplo, deslocamento espacial, meio de proporcionar subsistência material ou, ainda, ter conotação de natureza moral, referindo-se ao comportamento de alguém. Mas independente do sentido que se atribuiu à palavra, haveria como pressuposto a esse campo semântico a ideia de que não é uma estrutura política que é governada, mas sim, um conjunto de pessoas. Sendo assim, o objeto de governo seriam os homens. (FOUCAULT, 2008a, p.164).

A partir da noção de governo, Foucault examina as diversas maneiras de governar a conduta dos sujeitos. No final dos anos 1970 se vale do conceito de governamentalidade para descrever a racionalidade dos diversos modos de conduzir a conduta dos homens, atentando de maneira mais específica para um tipo de governo

que emerge no século XVI. Foucault toma os gregos e romanos como contraponto a essa nova governamentalidade, por meio da metáfora do barco, citada em Édipo o rei. Para ele, não haveria entre os gregos a ideia de que os homens seriam governados. Na metáfora do navio, presente em Édipo, o Rei, o comandante é descrito como aquele que tem a incumbência de direcionar o barco, mas não cabe a ele governar os indivíduos (FOUCAULT, 2008a, p.165). O objeto de governo por excelência, portanto, é a cidade, não os homens, para os gregos. Logo, uma racionalidade diferente da identificada por meio do campo semântico da palavra governo que aparece do século XIII em diante.

A concepção dos homens como objeto de governo, pode ser identificada no Oriente, como por exemplo nos egípcios, onde a figura do faraó recebia insígnias de pastor, ou mesmo na titulação real dos monarcas babilônicos. No entanto, seria entre os hebreus que essa noção de governo dos homens, que Foucault chamou de governo pastoral (FOUCAULT, 2008a, p 166), teria se desenvolvido de forma mais consistente. O poder pastoral é caracterizado como poder individualizante e geral, ao mesmo tempo em que a figura do pastor seria responsável por cada ovelha e pelo rebanho. Essa responsabilidade é tanto material, que visa dar condições de subsistência e segurança, como espiritual, na medida em que o pastor guia seu rebanho para outro mundo. Pode-se, ainda, afirmar que no poder pastoral o governo se dá por meio da relação entre Deus e os homens, em contrapartida, entre os gregos, os deuses da cidade não têm a incumbência de guiar o comportamento dos homens. A diferença essencial estaria na ideia de que o governo na antiguidade greco-romana se exerceria sob um território, a cidade, enquanto o poder pastoral se exerceria sobre as “ovelhas”, que se deslocavam espacialmente (FOUCAULT, 2008a, p.156).

Mas como essa concepção, que teria origem no Oriente Médio, estaria presente no horizonte semântico europeu do século XIII? Para o francês, a institucionalização da religião católica e seu papel no cotidiano da vida do medievo teriam sido cruciais para que esse tipo de poder chegasse ao Ocidente. Ele ainda afirma que, embora existisse relação entre poder político e o poder pastoral na Idade Média, eles operariam sob mecanismos distintos até pelo menos o século XVI. Dessa forma, Foucault defende a tese de que esse poder pastoral seria o germe da matriz governamental moderna (FOUCAULT, 2008a, p.243).

No que tange à presente dissertação, cabe notar que aquilo que Foucault chamou de governo teria proeminência em sua produção posterior ao final da década

de setenta, por materializar melhor a ideia de condução das condutas e deslocar a noção anterior de poder. Na esteira dessa nova perspectiva teórica, os cursos, *Segurança, território e o população* e *O Nascimento da Biopolítica* são exemplos do modo como Foucault procedeu suas pesquisas a partir da relação entre verdade e governo.

Como já mencionado, a concepção de governo não se refere à instância burocrática administrativa do Estado, mas à forma de conduzir a conduta de outro e de si mesmo. Mais precisamente, aos mecanismos e tecnologias desenvolvidos para conduzir o comportamento dos sujeitos que dão origem a processos de subjetivação. A tática do francês consiste em partir da negação de categorias universais que perpassariam o tempo como entidades intactas, como por exemplo, súdito, Estado, Soberano, Estado Civil, ferramentas conceituais frequentes na filosofia política. Assim, ao invés de partir da análise do Estado, enquanto entidade, ele parte da análise dos mecanismos que possibilitaram o exercício do governo na figura do Estado – numa análise da governamentalidade.

De acordo com Foucault (2008a, p.308), o século XVI é um dos períodos em que o governo, enquanto problema, irrompe sob diversos aspectos, em diversos tratados – que descrevem o governo das almas, o governo da casa, o governo de si, entre outros. Mais do que isso, o século XVI marca uma mudança na racionalidade governamental que acaba por alterar a forma como se conduz os sujeitos a partir da esfera política. Foucault aponta essa mudança por meio da descrição de dispositivos de segurança que emergem nesse período, os quais atuariam como técnicas governamentais destinadas a solucionar problemas derivados da questão da população. Dito de forma mais precisa, a população, como problema a ser gerido, teria desbloqueado essa nova governamentalidade.

Esse novo modo de governo, chamado pelo autor de Razão de Estado (FOUCAULT, 2008a, p.344), estaria relacionado a uma série de fenômenos desse período, tais como a intensificação do comércio, o crescimento populacional, o saque de metais preciosos feito pelos europeus no continente americano e a necessidade de equilíbrio entre os Estados Europeus. O diferencial dessa forma de conduzir condutas estaria, primeiramente, na inserção da direção da conduta cotidiana dos sujeitos no âmbito da soberania e também pela inserção de uma ação de governo como cálculo e reflexão, com objetivos específicos. Em relação à biopolítica, o governo passaria a tratar também dos homens como problema no âmbito da

soberania – e a tecnologia da confissão do poder pastoral reapareceria sob uma roupagem não diretamente relacionada à religião.

Essa nova governamentalidade, portanto, nova forma de gerenciar as condutas, seria composta por um conjunto de objetivos e pressupostos que norteariam a prática governamental. Paralelamente ao surgimento dessa nova forma de governo, surge uma nova concepção de Europa. A decadência do sistema feudal marca o fim das escatologias baseadas na ideia da criação de um grande império aos moldes romanos e carolíngios, ressignificando o horizonte de expectativas, o que passa pela necessidade de um novo equilíbrio europeu. A política externa, que durante a idade média era voltada à expansão dos territórios, passa, nesse momento, pelo fortalecimento do Estado e de sua população. Pressuposta a essa necessidade, está a ideia de que à medida que Estado fortalece sua população, favorece sua economia, e, portanto, sua riqueza. O que, por sua vez, resulta na possibilidade de ter condições de se impor de maneira igualitária frente a outros Estados europeus.

Como pano de fundo dessa governamentalidade, pode-se identificar o mercantilismo como um dos primeiros tipos de racionalidade na prática governamental. Dessa forma, o mercantilismo é visto como uma forma de governo, e um dos elementos cruciais para a mudança na maneira de exercer a soberania.

A população é um elemento fundamental, isto é, um elemento que condiciona todos os outros. Condiciona por quê? Porque a população fornece braços para agricultura, isto é, garante a abundância das colheitas, logo preço baixo dos cereais e dos produtos agrícolas. Ele também fornece braços para as manufaturas, isto é, permite, por conseguinte, dispensar as importações de tudo o que seria necessário pagar em moeda, em ouro ou prata, aos países estrangeiros. (FOUCAULT, 2008a, p. 90).

Essa arte de governar que emerge entre o século XVI e XVIII seria o germe do atual regime governamental, que operaria como uma racionalidade pressuposta nos diversos mecanismos produzidos para conduzir a vida dos homens. De modo que a necessidade de gerenciar a população e da necessidade de um equilíbrio europeu, visando impedir o domínio de um Estado sobre outro, desenvolve-se um “conjunto tecnológico” com mecanismos de ordem interna e externa. Respectivamente chamados de sistema de polícia e sistema diplomático-militar.

O primeiro desses conjuntos tecnológicos é a polícia, que ainda não havia assumido o sentido dado atualmente. Nesse aparato tecnológico, a polícia refere-se aos diversos dispositivos que têm por objetivo intensificar e ampliar as forças do

Estado por meio de intervenções nas atividades dos homens. Elementos como a saúde, a circulação e produção de mercadorias, preços e atividades laborais tornam-se fenômenos passíveis de intervenção em vista da ampliação da capacidade produtiva da população.

A polícia é o conjunto de intervenções, e dos meios que garantem que viver, melhore que viver, coexistir, será efetivamente útil ao Estado. Temos, portanto com a polícia o círculo que, partindo do Estado como poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos, vai retornar ao Estado como conjunto de forças crescentes ou a se fazer crescer – mas que vai pelo quê? Ora, pela vida dos indivíduos, que vai agora, como simples vida, ser preciosa para o Estado. (FOUCAULT, 2008a, p. 438).

A partir do momento que o exercício do governo na modalidade soberana tem sua ênfase deslocada do território para a população, a polícia, que surge como dispositivo, por volta do século XVII, tem como função propiciar o equilíbrio europeu, visando evitar a sobreposição de forças entre Estados. Dessa forma, esse mecanismo governamental de ordem interna está diretamente ligado ao mecanismo externo, o dispositivo diplomático-militar.

O sistema diplomático-militar reflete diretamente uma série de mudanças no modo como as relações exteriores são concebidas. Essas mudanças podem ser percebidas desde a constituição de um corpo militar profissional regido e mantido pelo soberano, até ao modo como as desavenças são resolvidas. A guerra, que era o meio pelo qual se resolviam questões de ordem jurídica, é substituída por acordos diplomáticos. Desse modo, os laços familiares do soberano deixam de ser o elemento central na resolução de conflitos, uma vez que a guerra não é mais travada por razões privadas, como retomada de terras herdadas, ou ainda referente a ataques à honra dos soberanos.

Nas palavras de Foucault, a “[...] guerra privada que tomava dimensões públicas” (2008a, p.402) passa por uma mudança na forma como era concebida. Nessa nova racionalidade, os conflitos têm como principal razão a busca pelo equilíbrio europeu: gerido não pela guerra, mas por meio de acordos em que se cedem ou trocam recursos naturais, ou mesmo territórios. Um deslocamento que vai da racionalidade bélica à diplomacia.

Logo, nesse dispositivo, trata-se da presença de uma lógica em que a economia e a política são regidas mais pela diplomacia do que pela guerra, visto que o propósito maior é a manutenção do equilíbrio de forças entre os Estados, em um

ambiente de concorrência (FOUCAULT, 2008a, p.409). Assim, se é verdade que a riqueza de um Estado deixa de ser percebida como riqueza do príncipe e seus territórios e passa ser percebida como o conjunto dos recursos naturais, comerciais, de que o Estado dispõe, é acertado afirmar que há uma relação entre os objetivos de ordem interna e externa.

No entanto, por volta do século XVIII, o dispositivo da polícia é gradativamente desmantelado, a partir de um problema antigo, a escassez de alimentos. Vale lembrar que a polícia, entre outras atribuições, tinha como função garantir que a produção e comercialização agrícola mantivessem os preços baixos. Esse objetivo pressupunha mão de obra abundante para baixos salários, baixo custo, para que resultasse em preços baixos na comercialização. A partir de leituras dos fisiocratas e da emergência da ciência política, Foucault identifica uma mudança significativa na maneira de lidar com o problema da escassez, no âmbito governamental. Para os fisiocratas, controlar a produção e o preço, por meio da polícia, deixa de ser o foco da ação governamental. Nessa nova racionalidade, trata-se de garantir que o preço seja regulado por sua tendência “natural” (FOUCAULT, 2010a, p.59), que não será o preço baixo, como almejado anteriormente, mas o suficiente para motivar a produção por parte de quem cultiva. Nesse caso, a escassez é evitada pelo “governo mínimo” sobre a produção e comercialização dos cereais.

O que ocorre nesse período, salienta o autor, é a reformulação da prática governamental, que é produzida no quadro geral da razão de Estado (FOUCAULT, 2010a, p.39), pois o objetivo permanece sendo o fortalecimento do Estado em um espaço de concorrência. De modo que essa nova racionalidade governamental refere-se ao surgimento do liberalismo, que é interpretado por Foucault como uma nova governamentalidade política, que, por seu turno, fará do mercado o local de verificação da prática governamental. Ou seja, o local por excelência onde a verdade emerge desde que o governo dê condições para o “preço natural” (FOUCAULT, 2010a, p.59). O que significa que a prática governamental não implicará o controle dos preços e da produção, mas será exercida por meio da garantia de que propiciará ao mercado o desenvolvimento de uma dinâmica que se afirma ser própria.

Por meio desse breve trajeto teórico, interessa a este trabalho apontar para a inserção das condutas em uma governamentalidade que é política e que produz processos de subjetivação. Por outro lado, a noção de governo concede a Foucault a possibilidade de analisar outros eixos de produção de subjetividade, não

necessariamente vinculados à governamentalidade política. Essas outras modalidades de governo permitem colocar a questão da resistência, na medida em que admitem que a condução da conduta dos outros não está restrita a mecanismos de ordem Estatal. Para isso, essa possibilidade será abordada a partir da próxima sessão, por meio da noção do governo de si e seu vínculo com a verdade.

### 2.3 “Não sou de contar mentira, mas invento minhas verdades<sup>11</sup>”: sujeito e verdade

Ao optar pela noção de governo pela verdade, Foucault amplia a possibilidade de análise dos processos de subjetivação, pois permite abordar outros eixos produtores de experiência. Como já apontado anteriormente, no final da década de 1970 a reflexão do autor girou em torno da governamentalidade política que emerge no século XVI. O diferencial dessa modalidade de governo estaria na inserção do problema da vida no âmbito do exercício da soberania. No entanto, essa modalidade de governo sofre mudança em sua matriz de racionalidade com o advento do que se chamou de liberalismo.

O liberalismo representa um novo regime de verdade na governamentalidade moderna, o que, para o francês, significa que há um conjunto de práticas relacionadas a determinado discurso que confere às práticas governamentais legitimidade em termos de verdadeiro e falso. A finalidade é apontar para a constituição do campo que permitirá determinar o valor de verdade de um conjunto de ações. Portanto, os parâmetros autenticam determinada prática governamental como verdadeira (FOUCAULT, 2010a, p. 43).

Ainda na esteira da discussão sobre a governamentalidade liberal, é possível delinear o mercado como o local onde a verdade deve emergir por intermédio da mínima interferência governamental. O mercado e o verdadeiro preço tornam-se parâmetros que permitem diferenciar as boas práticas das más. Assim, o mercado “[...] deve dizer a verdade relativamente à prática governamental” (FOUCAULT, 2010a, p.60).

---

<sup>11</sup> Linn da Quebrada. **Transudo**. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=OKjx\\_IICGUk](https://www.youtube.com/watch?v=OKjx_IICGUk). Acesso em 17 dez. 2019.



Ao tratar dessa razão governamental como novo regime de verdade, Michel Foucault propõe levar em conta o peso de uma verdade no governo dos homens. Cabe acrescentar que aquilo que Foucault entende por verdade é uma concepção muito próxima de Nietzsche. Dessa forma, a verdade é compreendida como um constante embate de forças, composta pelo conjunto de pressupostos que permitem selecionar práticas discursivas validadas como verdadeiras. Logo, não diz respeito a uma avaliação epistemológica dos discursos, nem mesmo à perspectiva que intenta demonstrar a inconstância da verdade, enfatizando o como ela varia de acordo com o período. Também não se trata de relativização da verdade, visto que o próprio Foucault admite que “[...] há jogos de verdade em que a verdade é uma construção e outros que não.<sup>12</sup>” (FOUCAULT, 2014d, p.276). Antes disso, importa ao autor a maneira como os sujeitos e suas práticas são vinculados à uma verdade. “O importante nessa questão da verdade é que certas coisas passam efetivamente por verdadeiras, e que o sujeito deve ou produzi-las pessoalmente, ou aceitá-las, ou submeter-se a elas”. (FOUCAULT, 2016a, p. 14).

A ênfase do autor sobre o papel da verdade no governo dos homens nos permite afirmar que, para Foucault, não é possível o exercício do governo sem que exista uma relação entre um regime de verdade – que determina o verdadeiro e serve como parâmetro para as tecnologias de poder –, suas práticas governamentais, e, por consequência, a manifestação dessa verdade na forma de subjetividade.

No primeiro volume da *História da sexualidade*, de 1976, é possível identificar a intersecção desses três elementos, através da descrição do dispositivo da sexualidade. Para o autor, a sexualidade – enquanto categoria discursiva que se desenvolve entre o século XVII e XIX, por meio de instituições relacionadas à Razão de Estado, e de um conjunto de saberes – não apenas gerencia a conduta dos indivíduos, mas também produz processos de subjetivação. Essa produção de sujeitos é apoiada por todo um aparato que faz emergir a experiência da sexualidade como uma verdade que surge do próprio sujeito, inserido em uma rede de poder ligada à lógica governamental. O que está posto nesse vínculo necessário entre governo e verdade é a consequente produção de um sujeito do qual não é apenas exigido

---

<sup>12</sup> De acordo com Foucault, Jogos de verdade são “[...] um conjunto de regras de produção da verdade. [...] é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado em função dos seus princípios e das regras de procedimentos, válido ou não, ganho ou perda.” (FOUCAULT, 2017d, p. 276)

obediência e submissão, mas “[...] a manifestação de uma verdade na forma de subjetividade” (FOUCAULT, 2014b, p.69).

O projeto de uma História da sexualidade, que tem por finalidade reconstituir a experiência da “[...] sexualidade, entendida como modo de relação que pode existir entre a consciência que temos de nós mesmos e do discurso de verdade” (FOUCAULT, 2016a, p.26) acaba por levar Michel Foucault aos gregos. No entanto, nesse momento, trata-se de levantar o problema do sujeito e da verdade por meio de um regime governamental que não é político, mas estético. Mediante o governo de si, identificado na filosofia grega, Foucault busca outras modalidades de subjetivação. O caso grego seria um exemplo de processo de subjetivação em que o próprio sujeito poderia interferir no governo de sua conduta – um governo de si – regulado por uma verdade de caráter puramente estilístico.

Os apontamentos do autor, feitos pela análise das práticas sexuais gregas, indicam que essas práticas foram inseridas no campo da moralidade mediante discussão de caráter estético. Os gregos se valeram de um ascetismo, composto por um conjunto de técnicas de si, para conduzir sua conduta em torno da problemática dos atos de prazer de um sujeito livre, que, no uso de sua liberdade, conduzia seu comportamento sexual de acordo com critérios que buscavam “[...] dar a sua existência a forma mais bela e mais realizada possível” (FOUCAULT, 2017b, p. 307). Trata-se, nessa problemática em torno do sujeito e da verdade na Grécia antiga, de inquirir sobre a possibilidade do sujeito ser agente ativo no processo de subjetivação, e, mediante um conjunto de técnicas de si, exercer sua liberdade em torno de um *ethos*<sup>13</sup> de sua conduta. Sendo assim, seria possível abranger outro domínio da experiência que não havia aparecido em pesquisas anteriores: a dimensão da ética.

Não é a acentuação das formas de interdição que está na origem dessas modificações na moral sexual, é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que pode e deve prevalecer com os outros, dos procedimentos dos quais se exerce o controle sobre si próprio e da maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si. (FOUCAULT, 2017e, p.299).

---

<sup>13</sup> De acordo com Foucault, *ethos* é a “formação de uma certa maneira de ser, de uma certa maneira de fazer, de certa maneira de se comportar nos indivíduos ou num indivíduo” (2016a, p. 58). Ou ainda, o conjunto de regras que determinam o comportamento e a constituição de um sujeito moral.

Nessa retomada do sujeito por meio das discussões em torno da moral grega, Foucault identifica uma ética que não está vinculada a uma instituição ou religiosidade, mas a uma escolha individual. O autor confere a essa outra dimensão investigativa, a ética, a potencialidade do exercício daquilo que chamou de “prática de liberdade”. Na medida em que essa maneira de conduzir sua conduta não remete a nenhum código de conduta pretensamente universal, essa *prática de liberdade* se exerce na escolha de “formas aceitáveis e satisfatórias” de conduzir sua existência (FOUCAULT, 2017c, p.260).

Dessa forma, as investigações sobre o governo da conduta dos homens, retomada nesse momento a partir da Grécia Antiga, servem ao autor como fonte para pensar o que podemos chamar de resistência ou, ainda, a dobra da força (GALLO, 2011, p. 372), que tem por objetivo compreender como a subjetivação se daria como um efeito das técnicas de governo e das práticas de si.

Nesse percurso, Michel Foucault acaba por deixar de lado a pesquisa sobre o regime do comportamento sexual grego e desloca seu estudo para um âmbito mais amplo da relação entre sujeito e verdade por meio do princípio grego “cuidado de si”. De acordo com o francês, esse preceito teria sido uma das bases fundamentais da ética grega, mas que no decorrer da história da filosofia Ocidental teria sido preterido por outro, o “Conhece-te a ti mesmo”. O autor situa o século XVII como o período em que conceito grego “conhece a ti” teria sido requalificado, dando origem a um tipo de procedimento filosófico em que o acesso à verdade não exigiria nenhuma alteração no status ontológico do sujeito. Esse acontecimento teria cindido o vínculo que haveria entre a filosofia e a espiritualidade, presente na filosofia grega helenística. (FOUCAULT, 2014a, p.15)

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso a verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito a verdade. Pois bem, se a isso chamemos “filosofia”, creio que poderíamos chamar “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as acesses, as renúncias as conversões do olhar, as modificações da existência, etc, que constituem para o sujeito o preço a se pagar para se acesso a verdade. (FOUCAULT, 2014a, p.15).

Ao ampliar sua análise da governamentalidade para pensar o governo de si, Foucault passa a nomear o conjunto de discursos no qual o sujeito opera uma mudança em seu status ontológico por intermédio de uma relação com a verdade de

análise “das formas aletúrgicas”. As análises desse tipo partem da cisão entre filosofia e espiritualidade, mas visam colocar em foco as do segundo tipo, na qual o sujeito desempenha um papel ativo na produção de sua subjetividade, ao mesmo tempo em que é testemunha desse processo de transformação de si e objeto de intervenção (FOUCAULT, 2014b, p.75).

Não se trata, de modo algum de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seu próprio olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade. A análise desse domínio poderia ser chamada em oposição a das estruturas epistemológicas, o estudo das formas aletúrgicas. (FOUCAULT, 2017a, p.4).

Nessa genealogia dos discursos aletúrgicos, o ponto nodal da questão está na descrição de outras maneiras de ser sujeito que não estariam necessariamente submetidas a relações de assujeitamento. Dito de outra maneira, a pesquisa sobre os gregos leva o autor a outras formas de subjetivação que ainda não haviam sido abarcadas pelos eixos investigativos do poder e do saber. Trata-se de ver nos gregos uma nova possibilidade de se pensar a constituição dos indivíduos, que pode ser entendida como resistência. Em vista disso, a estratégia de deslocamento da noção de poder para a noção de governo, e da noção de saber para a verdade, na modalidade do governo de si, propicia ao autor conceber outras modalidades de experiência do sujeito frente aos discursos. No cerne da questão está a possibilidade de criação de outras formas de relação com a verdade que o próprio sujeito poderia produzir em sua relação consigo.

Por fim, para apontar como é possível pensar a noção de governo de si e dos outros como outra modalidade de subjetivação, é necessário compreender o papel desempenhado pela liberdade — e seus devidos deslocamentos — no projeto foucaultiano da terceira fase. Passo então à última sessão desse capítulo.

#### 2.4 “Pajubá fala sobre o que eu gostaria de viver [...]”: experiência e liberdade

No *Prefácio à História da Sexualidade*, de 1984, Michel Foucault apresenta uma revisão de seus trabalhos anteriores delineando de forma breve seus deslocamentos teóricos. Assim como fez no curso *O Governo de si e dos Outros* — citado

anteriormente –, nesse texto, o autor apresenta seu trabalho como “o estudo das formas da experiência” (FOUCAULT, 2014d, p. 208), o que para ele implicaria fazer uma *história dos sistemas de pensamento*. Assim, Foucault define pensamento como:

[...] o que instaura em diversas formas possíveis o jogo do verdadeiro e do falso e que, por conseguinte, constitui o ser humano como sujeito do conhecimento; o que fundamenta a aceitação ou recusa de regras e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; o que instaura a relação consigo mesmo e com os outros e constitui o ser humano como sujeito. (FOUCAULT, 2014d, p.208).

Nesse sentido, o pensamento é entendido como a racionalidade que norteia as ações dos sujeitos, no dizer, no fazer, na forma de conduzir-se e na forma de ser conduzido, e que, ao fim, produz uma forma de experiência. Ou seja, “[..] o pensamento é considerado como a própria forma da ação” (FOUCAULT, 2014d, p.208). Ao fazer um balanço de seu trabalho e nomeá-lo como a *história dos sistemas de pensamento*, interessa ao francês, nesse momento, estabelecer relação entre seus trabalhos mais recentes, centrados nas questões éticas, e os antecedentes, tomados a partir dos eixo saber-poder. Do mesmo modo como expandiu suas análises sobre os saberes do período clássico para a investigar os mecanismos de poder, essa reavaliação não resulta em rompimento, ao contrário, trata-se de estabelecer relação de complementariedade entre eles.

Como pode ser observado na citação acima, os três eixos investigativos estão presentes nisso que o autor chamou de *experiência*, a partir da ideia de que há um conjunto de regras que gerenciam as condições nas quais os sujeitos conhecem, comportam-se e relacionam-se consigo mesmos. Logo, parto do pressuposto de que é preciso compreender como esses três eixos estão correlacionados na constituição do sujeito que diz, que age, conduz a si mesmo e é conduzido. Isso acarreta no fato de que descrever a experiência passa por uma análise dos modos de veridicção, do estudo das técnicas de governamentalidade e das formas das práticas de si. (FOUCAULT, 2017a, p.9). Sob tal perspectiva, os cursos do *Collège de France*, mais especificamente os ministrados entre 1983 e 1984, sobre a *parresía*<sup>14</sup>, exemplificam o modo como esses eixos se complementam, na medida em que estão

---

<sup>14</sup> Nesses cursos Foucault estuda a Parresía, entendida como fala franca, modalidade grega de dizer a verdade. Inicialmente ligada ao tratamento dos assuntos das Pólis, uma parresía política, e posteriormente ligada a uma postura ética na qual o modo de dizer a verdade produz uma o sujeito, em uma modalidade de governo e um modo de relação consigo mesmo. (FOUCAULT, 2016a, p.4).

correlacionados, como o autor explicita nesse trecho: “Com a noção de *parresía*, temos, como vocês veem, uma noção que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo”. (FOUCAULT, 2013, p.44).

Ainda sobre a experiência, numa entrevista em 1979, o francês aborda essa noção de outra maneira: como ruptura e risco “[...] pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, com os outros, com a verdade” (FOUCAULT, 2018, p.28). Uma noção que, segundo o autor, parte de sua influência de Bataille, Nietzsche e Blanchot. Dessa forma, experiência refere-se ao processo no qual o sujeito é deslocado de si mesmo, transformado ao ponto de colocar-se em risco nesse confronto consigo mesmo e com as normas.

Em outra entrevista, em 1980, questionado sobre as mudanças de seu trabalho, ele caracteriza a si mesmo com um experimentador, e suas pesquisas como “livros-experiência”. Seu objetivo seria propor ao leitor e a si mesmo, uma experiência na qual, após ter contato com o conteúdo histórico que faz parte do que somos, fosse possível não pensar mais da mesma forma os objetos de que tratou. Para o autor, não se trata, pois, de descrever as coisas como elas são, mas de apresentá-las como meio de pensar como poderiam ser diferentes (FOUCAULT, 2010b, p.344). Dito de outra forma, interessa ao autor a possibilidade de modificação; de visualizar essas relações de poder como acidentais e buscar brechas para o exercício da liberdade.

De acordo com Sardinha (2019), a fase derradeira de Foucault, os cursos da década de 1980, seriam marcados pelo delineamento de um *sistema de liberdade*<sup>15</sup>. Essa tese sustenta-se com base na ideia de *jogo da verdade*, conceito utilizado por Foucault para referir-se à constituição de um conjunto de regras que delimitam o campo do verdadeiro. Esse jogo seria composto pela interação dos três eixos: saber,

---

<sup>15</sup> Apesar de Sardinha (2019) argumentar Foucault se tornou o “pensador da liberdade que nunca houvera sido”, e de que noção de liberdade surgiria apenas a partir das análises sobre o liberalismo, pode-se afirmar que a noção de liberdade estaria em Foucault ainda antes da década de 1970. Se entendermos como liberdade a ideia de que as relações de poder descritas pelo autor nunca tiveram a intenção de descrever sistemas fechados e concretos, é possível identificar essa concepção ainda na *Arqueologia do Saber*, de 1969. “Longe de mim negar a possibilidade de mudar o discurso: tirei dele o direito exclusivo e instantâneo à soberania do sujeito” (FOUCAULT, 2008b, p.234). Nesse texto, apesar de a ideia de relações de poder ainda não estar presente, parte-se do pressuposto que o as regras do discurso agem de forma coerciva, ainda que não de forma determinante. Assim, o francês apresenta seu trabalho mais como a descrição de um campo discursivo que articula regras e relações do que o estabelecimento de limites “à iniciativa dos sujeitos” (FOUCAULT, 2008b, p.234), que deveriam ser entendidos como um conjunto de determinações. Dito de outra maneira, trata-se de uma descrição das regras que regulam o discurso e produzem os sujeitos, mas não da afirmação de que isso resume a ação e produção do sujeito.

poder e ética. Nessa interação entre esses domínios, caberia principalmente à ética a possibilidade de dar movimento a essa dinâmica, devido a uma característica específica desse eixo. Enquanto o saber seria ordenado por pressupostos epistemológicos, o saber-poder, regido por dispositivos, a ética não possuiria nenhum ordenamento interno. Ou seja: o âmbito da ética, permitiria a Foucault abordar de maneira mais aprofundada, o que já havia sido sinalizado em períodos anteriores de diferentes maneiras - seja pela ideia da crítica, da resistência, da espiritualidade ou mesmo experiência - a saber, o pressuposto de que as relações de poder-saber, que compõem os jogos, são móveis e instáveis, portanto passíveis de transformação.

Ao tratar da intersecção entre os três eixos da experiência, Foucault aponta que as relações de poder, ou ainda, as regras que delimitam o campo do verdadeiro, são sempre passíveis de serem alteradas. Assim, elas são concebidas como relações cambiáveis, móveis, devido ao caráter dinâmico inserido pelo eixo que trata da relação consigo: do modo como o sujeito se relaciona com o verdadeiro dentro de um determinado jogo.

Pode-se observar, no que diz respeito a esses múltiplos jogos de verdade, que aquilo que sempre caracterizou nossa sociedade, desde a época grega, é o fato de não haver uma definição fechada e imperativa de jogos de verdade, que seriam permitidos, excluindo-se todos outros. Sempre há possibilidade, em determinado jogo de verdade, de descobrir alguma coisa diferente e de mudar mais ou menos tal ou tal regra, e mesmo eventualmente todo o conjunto do jogo de verdade. (FOUCAULT, 2017c, p. 276).

Essa possibilidade de alterar as regras do jogo e da constituição do próprio “jogador” é vista por Sardinha (2019) como constituinte de um método de análise que tem como finalidade a liberdade, entendida como possibilidade de alteração das relações saber-poder devido à ausência de regras permanentes, que determinam a realidade – ou o jogo – de antemão.

No que tange ao que Sardinha (2019) descreve como *sistema*, há como um de seus pressupostos fundamentais a *crítica*, que é descrita por Foucault como uma atitude que consiste na negação de determinada forma de ser conduzido, ou a “[...] arte de não se governado de tal forma” (FOUCAULT, 1978, p. 4). Essa atitude, que teria se intensificado durante o processo de governamentalização do Estado, ocorrido a partir do século XV, é exemplificada por Foucault em pelo menos três momentos históricos. As revoltas de conduta, a partir do século XIII, nas quais a legitimidade da Igreja é contestada por movimentos religiosos opostos à interpretação da Bíblia.

Durante as revoltas do século XVII, na medida em que são colocados em questão os limites do direito de governar. E por fim, o século XVIII, quando a ciência passa a delimitar a ideia de que algo só deve ser aceito como verdadeiro se existirem razões convincentes para sustentar uma afirmação. (FOUCAULT, 1978, p.5).

Esse “método”, que parte da ideia da crítica como constituinte de um *ethos da modernidade*, portanto uma atitude, é relacionado pelo francês com a leitura que faz de Kant, no texto de 1798, *o que é Esclarecimento?* De acordo com Foucault, Kant toma o tempo presente como problema e o define como “passagem da humanidade para a maioria”. Para o alemão, a minoridade corresponde à ausência do uso da própria razão para conduzir-se. Logo a maioria implicaria um “uso da própria razão sem se submeter a nenhuma autoridade”. Pressuposta às duas noções – a *Crítica* de Foucault e *Aufklärung* de Kant – está a ideia de *governo de si*, ou autogoverno. Processo no qual o indivíduo é deslocado de seu lugar de sujeito – fixado pelas relações saber-poder – e passa a interferir na produção de sua própria subjetividade por meio de sua relação consigo. O que nas entrevistas de 1979 e 1980, citadas anteriormente, ele descreve como experiência.

A crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem a crítica será a arte da insubordinação voluntária, aquela da indocilidade refletida. (FOUCAULT, 1978, p.5)

Essa crítica pode ser entendida como atitude na qual o sujeito problematiza os discursos que circulam com peso de verdade, e que servem como parâmetro para a condução de sua conduta, e passa a exercer, em alguma medida, autonomia sobre seu comportamento, interferindo em sua subjetividade. Projeto similar ao proposto por Lin da Quebrada, na medida em que questiona os discursos que visam categorizá-la, inseri-la numa posição de sujeito para governá-la de determinada forma. “Não queremos ter médicos apontando para nós e dizendo o que somos, nos diagnosticando” (LINN DA QUEBRADA, 2018a). Trata-se de colocar em suspenso o peso dos discursos sobre sujeitos fora da norma. Atitude de insubordinação da subjetividade.

É preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo. (FOUCAULT, 2018, p. 35).



Essa atitude crítica, que seria uma forma de problematizar o que se pensa, o que se faz, o que se diz e a forma como se é dirigido por si e pelos outros. Essa atitude é definida por Foucault de duas formas: pela necessidade de uma série de pesquisas históricas para explicitar a contingência das regras que constituem o jogo da verdade; e pela possibilidade de pensar e de ser diferente do que se é. Nesse sentido, essas pesquisas são arqueogenealógicas. Arqueológicas por não buscarem descrever estruturas universais, mas por tratarem dos acontecimentos históricos como singularidade. Genealógicas por apontarem para a contingência naquilo que somos e nas relações que constituem os sujeitos. O que permite ao sujeito pensar o que no presente é possível ser ultrapassado e alterado.

Assim, de acordo com o francês, a partir da ideia da crítica e da releitura de Kant, essa atitude metodológica consistiria numa *ontologia crítica de nós mesmos*, ou, também, o *estudo das formas da experiência*. O que ele define como uma: “Ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto como nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”. (FOUCAULT, 2013b, p.365).

Essa ontologia crítica, que não tem por finalidade a constituição de uma metafísica do ser, mas apresentar os elementos históricos que compõem o presente e que delimitam as condições de experiência do sujeito, nos remete ao enunciado com o qual essa seção é nomeada: “ Pajubá é sobre minhas experiências, fala sobre o que eu vivi, fala sobre o que eu gostaria de viver[...]”. A partir das considerações feitas anteriormente, é possível identificar pelo menos dois sentidos atribuídos ao que Foucault chamou de experiência. O primeiro, trata da maneira como a arqueologia reconstitui as regras no campo do verdadeiro, que governam os indivíduos, demonstrando sua singularidade histórica. Portanto, apontando para o campo de constituição da experiência do sujeito que conhece, que é governado e a relação que desenvolve consigo mesmo. E, de outro modo, que parte da ideia de experiência de Bataille, como o risco que o sujeito se expõe na atitude de “não ser mais si mesmo”, remete à transformação do sujeito em outro diferente do que se é no momento. Portanto, um duplo sentido do termo: como algo que constitui o sujeito, “sobre o que eu vivi”, correspondendo aos domínios do saber e poder, e como o que “eu gostaria de viver”, como algo a ser transformado, o eixo da ética.

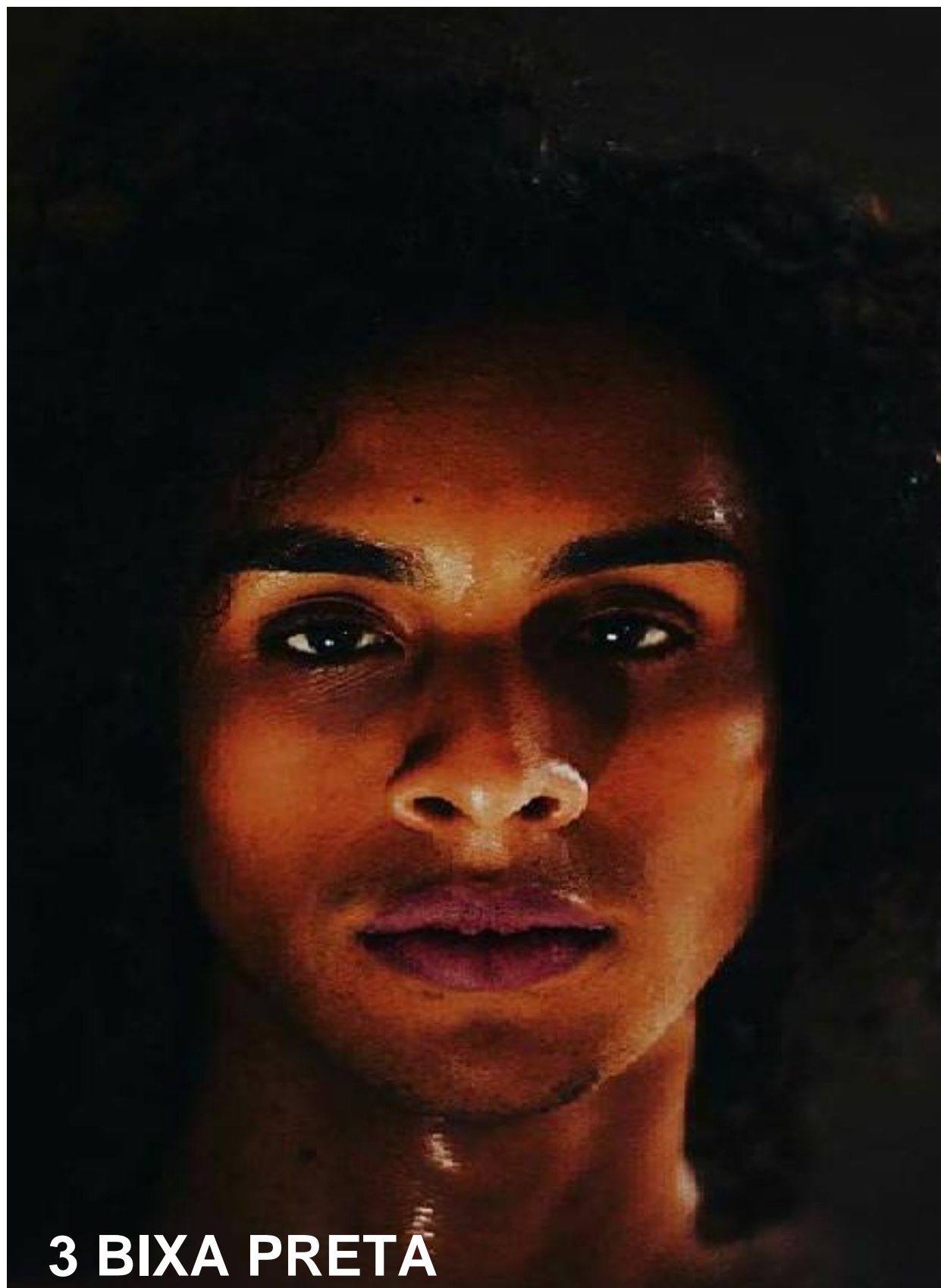
É sob tal perspectiva que esse estudo pretende delinear uma relação agonística no tensionamento dos dispositivos de sexualidade/gênero e no dispositivo racial,

mediante postura de “sublevação sujeito”, por intermédio das músicas e entrevistas de Linn da Quebrada. Trata-se de defender que o discurso da artista apresenta um risco e um esforço pela reformulação do campo do verdadeiro, uma disputa pela delimitação das regras do jogo, por meio da criação de fissuras nos dispositivos de poder.

Dito de outra forma, analisar o “pajubá” da artista como uma maneira de recusar posições de sujeitos impostas: “Queremos ser donas dos termos que dizem respeito à nossa própria identidade” (LINN DA QUEBRADA, 2018a); como uma atitude de negar-se a ser governada de determinada forma: “Não queremos ter médicos apontando para nós e dizendo o que somos, nos diagnosticando”. (LINN DA QUEBRADA, 2018a); e, por fim, como tentativa de autogoverno, um governo de si:

A música pra mim funciona como magia, como feitiço sabe? Faz com que acredite na minha própria existência, com que eu possa inventar minhas próprias verdades, com que eu produza os meus próprios estímulos e influências sobre o meu corpo. (LINN DA QUEBRADA, 2018b).

Para tal desígnio, partindo da constituição de uma nova razão governamental que emerge do século XVI, apontada anteriormente, os próximos capítulos apresentarão o esboço da constituição dos respectivos dispositivos mencionados anteriormente e do modo como se desenvolveram e serviram de suporte a essa nova governamentalidade política. Dessa forma, o dispositivo racial e o dispositivo de sexualidade/gênero serão apresentados nos capítulos seguintes, por intermédio de uma breve reconstituição arquegenealógica.



## 3 BIXA PRETA

Imagem 2- Foto publicada em rede social

Fonte:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=789287561139469&set=a.104669549601277&type=3&theater>

### 3.1 “Bicha estranha, louca, preta da favela<sup>16</sup>”

*Bixa preta* é uma das faixas de *Pajubá* (2017), álbum de Linn da Quebrada. Além da sexualidade, outro aspecto é abordado de forma enfática na letra, como sugere o título: a pele negra: “A minha pele preta, é meu manto de coragem, impulsiona o movimento envaidece a vidagem”. (LINN DA QUEBRADA, 2017b). O enunciado marca a busca pela criação de outra base simbólica em que a pele negra é ressignificada como sinônimo de orgulho. Para além da faixa, toda a performance de Linn da Quebrada passa por essa demarcação da pele preta e da referência à favela, com intuito de superar a carga inferioridade atrelada aos sujeitos negros.

No livro *Peles negras, máscaras brancas*, Franz Fanon (2008) elabora um estudo de caso dos negros da Martinica, concluindo que os negros Martinicanos, por identificar o “negro” como sinônimo de algo de menor valor estético e moral, reproduziam os mesmos discursos morais e estéticos dos franceses brancos. O sentimento de inferioridade experienciado pelo negro martinicano faria com que ele acabasse por reproduzir a carga simbólica imposta pelo europeu branco e colonizador. Fanon utiliza o exemplo do sotaque do antilhano e da utilização da língua francesa, como elementos de análise para reforçar a tese segundo a qual o francês sem sotaque martinicano é sinônimo de algo elevado e civilizado, enquanto o Crioulo, língua local, criada a partir da mistura com francês, inglês e espanhol e de línguas africanas, é sinônimo de algo inferior.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (FANON, 2008, p. 34).

Muito embora esse caso seja relativo à Martinica, a percepção de que o que é “negro”, é inferior, não se restringe ao caso martinicano. O discurso da colonização, promovido pelos Estados europeus, iniciado no século XVI, que resultou na diáspora das populações negras pelo mundo, estabeleceu e promoveu a criação de relações de poder. Nesse sentido, e para a presente pesquisa, o trabalho da artista Linn da

---

<sup>16</sup> QUEBRADA, Linn da. **Bixa Preta**. 2017c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZeMa942nYe4>. Acesso em: 22 fev.2018.

Quebrada é entendido como produção discursiva que visa ressignificar a categoria “negro” fora dos parâmetros discursivos do europeu branco.

A periferia, de onde emerge a “Bixa travesti, preta e periférica”, é o ponto de partida da artista na construção de um novo campo simbólico para problematizar categorias historicamente subjugadas. A “quebrada” de Linn é a referência à periferia, local relegado aos limites da *vida nua*, onde os corpos que valem menos permanecessem fora do ordenamento jurídico, passíveis de morte (AGAMBEN, 2014).

Um estudo realizado por Berenice Bento (2018) discute a maneira como o Estado brasileiro produz e viabiliza o assassinato dessas vidas que valem menos. Vidas periféricas que em sua grande maioria são negras. Segundo Bento (2018), a ampla utilização dos autos de resistência, “[...] instrumento criado durante a ditadura militar, em 1969 [...]”, funcionam como recurso legal para justificar execuções e abusos de poder policial. A autora apresenta um relatório feito pela organização Human Rights Watch, de 2009, segundo o qual dos onze mil casos analisados, pelo menos 80% dos boletins de ocorrência indicavam abuso de poder. Ainda de acordo com Bento (2018), seria comum encontrar referência a uma “atitude suspeita” como justificativa para que essas vidas periféricas fossem tiradas. Um guarda-chuva confundido com arma; uma bala perdida em um tiroteio, ou uma abordagem truculenta. Mas “O que é uma atitude suspeita? Não é apenas uma atitude, mas um corpo, uma pele, uma região” (BENTO, 2018, p.12).

A população brasileira periférica, por vezes, parece viver em uma instância de exceção. Em abril de 2019, oitenta tiros tiraram a vida do músico Evaldo dos Santos da Rosa<sup>17</sup>. De acordo com o que foi alegado, ele teria sido confundido com um criminoso por soldados do exército. O que teria feito Evaldo ser confundido com um criminoso? Sua pele? Habitar uma periferia? E mesmo que fosse criminoso, a execução é permitida do ponto de vista legal pelo Estado brasileiro? Seriam esses sujeitos dotados de vidas que valem menos? Em última instância, as favelas podem ser lidas como a nova configuração do campo descrito por Agamben, o local onde os corpos que valem menos estão à margem do ordenamento jurídico, ao mesmo tempo que estão expostos ao exercício do poder disciplinar e biopolítico em sua modalidade

---

<sup>17</sup> SABÍOA, Gabriel. **Justiça determina que 9 militares que metralharam músico no RJ sigam presos**. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/04/10/rj-justica-determina-que-9-militares-sigam-presos-pela-morte-de-musico.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em 04 Maio 2019.

soberana. A partir dessas considerações e da necessidade de ressignificar a categoria “negro” que o presente estudo fará uma breve exposição teórica do processo no qual emergiu o negro enquanto sujeito.

### 3.2 “Baseado em carne viva e fatos reais<sup>18</sup>”: dispositivo, raça e biopolítica

Segundo Agamben (2014), o conceito de dispositivo aparece nos trabalhos de Michel Foucault por volta de 1970, nas pesquisas relacionadas àquilo que Foucault chamou de *governamentalidade*. A leitura que Foucault faz de dispositivo se refere a um conjunto de discursos, instituições, preceitos morais e filosóficos direcionados a algo, e que tem como objetivo produzir efeito sobre o comportamento dos indivíduos.

Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. (FOUCAULT, 2017b, p.364).

A função dos dispositivos é gerar determinado tipo de comportamento e, por conseguinte, produzir sujeitos. Constituem-se um conjunto de discursos e instituições que esquadrinham a vida dos sujeitos capturando-os a todo instante, por intermédio de tecnologias de poder, seja por meio de coerções ou mesmo pelo fascínio gerado pelos próprios dispositivos. Esse processo no qual o sujeito é capturado pelos dispositivos e produzido é o que Foucault chama de *subjetivação*. Descrever os dispositivos e as técnicas de assujeitamento são de fato o ponto nevrálgico do francês em suas pesquisas sobre as relações de poder; compreender a maneira como os sujeitos são produzidos por meio dessa relação de saber e poder é exatamente o que pretende Foucault.

Nesse cenário, a categoria “raça” é interpretada, nas investigações foucaultianas, enquanto um dispositivo de poder que produz certas modalidades de sujeito a partir dos discursos – os sujeitos racializados. Ou seja, sujeitos de categoria distinta. No livro *Em defesa da Sociedade*, Michel Foucault traça a genealogia da

---

<sup>18</sup> Quebrada, Linn da. **Bomba pra Caralho**. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ\\_GU](https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ_GU) >Acesso em:10 já.2019.

categoria raça, fundamentada na análise do que chamou de discurso histórico-político. Na análise desses discursos, o autor disserta sobre o modo como a categoria raça é assimilada pelo Estado e passa ser utilizada como uma tecnologia de poder. Foucault identifica uma das utilizações da categoria no processo de fortalecimento do poder Estatal no final da Idade Média. Essa fortificação do Estado, como meio de organização social e política, gera a “estatização” das instituições de guerra. O poder de iniciar um conflito belicoso passa a ser unicamente do Estado. Surge então um novo discurso histórico-político que entende a guerra como fundamento das relações sociais. Esse novo discurso teria surgido por volta do século XVII, com o fim das guerras religiosas e civis, quando se identificavam oposições de grupos diferentes dentro do mesmo Estado. Foucault cita o exemplo da discussão histórico-política da Inglaterra do século XVII, onde a legitimidade do rei, de origem normanda, passa a ser questionada pelos saxões. (FOUCAULT, 2016b, p.85). De modo que esses discursos, por entenderem que “a política é a guerra por outros meios”<sup>19</sup>, se desenvolveram no interior dessas sociedades e acabaram por desembocar uma *guerra de raças*.

Se a hipótese de Foucault é de que “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2016b), trata-se de operar numa série de produção de distinção baseada na diferença:

[...] a guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e a divide de um modo binário é, no fundo a guerra das raças. [...] diferenças étnicas, diferenças de línguas, diferenças de força, de vigor e energia e de violência; diferenças de selvageria e de barbárie; conquista e servidão de uma raça por outra. O corpo social é no fundo articulado a partir de duas raças. É a ideia segundo a qual a sociedade é, de um extremo a outro, percorrida por esse enfrentamento das raças [...] (FOUCAULT, 2016b, p.81).

Porém, a categoria “raça”, no que Foucault chamou de guerra das raças, não tem nesse momento um caráter fortemente biológico – o que viria a acontecer ao longo

---

<sup>19</sup> Foucault (2016b) propõe a inversão do princípio de Clausewitz, de que a guerra seria a continuação da política por outros meios. Assim, o francês sugere a emergência de um discurso, entre os séculos XVI e XVII, que ele chama histórico-político, que teria como característica principal o uso da guerra enquanto um “gabarito de inteligibilidade” para compreender a relação entre os diversos grupos no interior de uma sociedade e suas respectivas instituições de poder. Dito de outra forma: Foucault propõe que esse discurso histórico-político parte do pressuposto oposto de Clausewitz, a saber: de que “a política seria a guerra por outros meios” (FOUCAULT, 2016b p,41). Ao entender a política como campo de disputa, ele indica que a guerra seria um elemento de análise das relações sociais. Dessa forma, o autor se vale dessa inversão do princípio Clausewitz para compreender a disputa discursiva travada entre grupos étnicos no interior dos nascentes Estado-nação europeus.

de século XIX e teria seu auge no século XX. Na guerra iniciada no século XVII as diferenças étnicas e linguísticas delimitam o âmbito do que se chama raça e dividem as sociedades em grupos opostos articulados com movimentos nacionalistas. Esses discursos que utilizam a categoria “raça”, circunscrita àquele momento histórico, têm como função distinguir dois grupos de sujeitos em conflito, com intenções claramente políticas. Certamente, à medida que ocorre essa distinção, sujeitos são produzidos num discurso histórico de combate político.

No entanto, é com o surgimento do biopoder que a categoria “raça” passa a ser analisada de modo mais aprofundado nas pesquisas de Foucault. O conceito de biopoder emerge na mudança na forma de conduzir o comportamento dos sujeitos, que o autor denomina *governamentalidade*, o que teria ocorrido por volta do século XVII. Biopoder seria uma modalidade de poder exercida no âmbito do Estado, como complemento ao poder disciplinar. O surgimento de uma nova compreensão sobre o modo de governar teria ocasionado a mudança na governamentalidade. Se antes ela era regida pela lógica de que governar seria a gerência do território, a população emerge como um elemento novo que norteará o governo na conduta dos outros. Foucault aponta que a articulação entre a gerência da população e dos corpos teria sido possível em função de um dispositivo novo: o dispositivo da sexualidade<sup>20</sup>, entendido como dispositivo biopolítico, ele se sobreporia – sem necessariamente excluir – o dispositivo da aliança, e teria como função adaptar os corpos às novas demandas da sociedade. (FOUCAULT, 2017d, p.116).

Enquanto a disciplina é aplicada à vigilância dos corpos individuais, o biopoder incide sobre a regulação da população, o corpo social. Essa mudança na racionalidade governamental altera a maneira como o governo era exercido até meados do século XVII. Até então, o poder soberano era regido pela lógica do “*fazer morrer, deixar viver*”. Já a biopolítica, enquanto nova tecnologia de poder dessa nova arte de governar que emerge no século XVII, passa a ser regida pela lógica “*fazer viver, deixar morrer*”. Cabe ressaltar que essa nova técnica de poder não exclui nem substitui o poder soberano, nem mesmo as técnicas disciplinares (FOUCAULT, 2008a, p. 141).

A biopolítica, nessa perspectiva, seria uma tecnologia de poder exercida pelo Estado, que visava a população, entendida como corpo social-biológico. Seria uma

---

<sup>20</sup> O dispositivo da sexualidade e o dispositivo da aliança serão desenvolvidos de forma mais detalhada no segundo capítulo desse trabalho.



resposta, no limite, às necessidades do capitalismo industrial, que demandava mão de obra saudável. Desse modo, a população, enquanto corpo biológico saudável, passa a ser objeto de políticas de Estado, regulando nascimentos, óbitos, taxa de reprodução, fecundidade. Em consequência, a higiene pública, a sexualidade e as epidemias passam a atuar como dispositivos de regulação do comportamento dos sujeitos, visando ampliar a vida, para inseri-la na cadeia produtiva (FOUCAULT, 2017d, p. 152). Nesse sentido, o sexo passa a ter papel central na articulação entre a biopolítica e o poder disciplinar; representa o ponto de intersecção entre o corpo e a população. Daí a importância do dispositivo da sexualidade, enquanto dispositivo biopolítico capaz de gerenciar a natalidade da população e a saúde do sujeito. “[...] o sexo é ao mesmo tempo acesso à vida do corpo e à vida da espécie” (FOUCAULT, 2017d, p.158).

Mas é no século XIX que a categoria “raça” passa a ter função específica no funcionamento da biopolítica e se converte em racismo de Estado. As teorias da hereditariedade aliadas à teoria da degenerescência vão servir de pressuposto para uma série de interferências do Estado no corpo social (ESPÓSITO, 2017, 152). O governo exercido pela racionalidade “fazer viver” vai se utilizar de uma série de discursos ditos científicos para justificar o assassinato das “raças inferiores”, para que uma “raça superior” viva, conforme Foucault (2016b, p.214): “O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder”. Portanto, para o autor, o surgimento do biopoder na governamentalidade desdobra-se no racismo de Estado. A biopolítica passa a ser o meio pelo qual o Estado exerce e legitima o assassinato de determinados grupos tidos como inferiores. Sob tal égide, o papel exercido pela categoria “raça” é classificar os indivíduos, torná-los sujeitos raciais para inseri-los numa determinada ordem do poder.

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal) é o que vai deixar a vida em geral mais sadia e mais pura. (FOUCAULT, 2016b, p. 215).

O racismo de Estado operado por meio da biopolítica, teria como seu exemplo-limite o Estado nazista. A soberania exercida pela lógica nazista do “deixar morrer” as raças inferiores, parte de uma concepção de que para “fazer viver a raça pura e superior” é necessário aniquilar o outro e também aquele que já está contaminado pela degenerescência. Roberto Espósito relata o exemplo do Estado Nazista, que

passou a interferir na vida dos alemães considerados degenerados, por meio da criação de dispositivos estatais que viabilizaram práticas como o aborto, a eutanásia e a esterilização de sujeitos categorizados como ameaça à saúde da raça (ESPOSITO, 2017, p. 182). No entanto, a biopolítica não se restringe unicamente à política de Estado voltada para o genocídio, pois o Estado também mata de forma indireta. Expor ao perigo de morte ou a qualquer tipo de risco é uma forma de “tirar a vida” dos sujeitos na forma dos “racismos indiretos” (FOUCAULT, 2016b, p. 216).

Portanto, constata-se que a inferioridade do outro é determinada pelo lugar que ocupa na hierarquia biopolítica, o que, de igual modo, serve como critério e justificativa tanto da possibilidade de vê-lo como “menos humano”, quanto para matá-lo de forma lícita ou “aceitável”. A morte do outro, que pertence à raça inferior e que simboliza o perigo para a raça pura (a degenerescência) é o caminho para a ampliação de uma vida mais sadia. Quanto mais a “raça pura” proliferar, mais a espécie viverá melhor. Desse modo, constata-se que a categoria “raça”, articulada por meio da biopolítica de Estado, não é um simples substantivo que nomeia sujeitos de determinados grupos.

Assim, a genealogia foucaultiana da categoria “raça” permite identificar que a raça, entendida como dispositivo de poder, foi articulada por meio de um conjunto de saberes distintos dependendo do local e do tempo em que é analisada. Dessa forma, os racismos e seus deslocamentos, identificados pela *guerra das raças* e pelo *racismo de Estado*, operariam por meio de pressupostos tecnologias distintas, mas com um mesmo objetivo: produzir um “outro” e inseri-lo numa relação de poder, geralmente de morte.

Um dos exemplos mais significativos da utilização do discurso das raças, de que trata Foucault, é a colonização dos europeus, a partir do século XVI, nos continentes americanos, africanos e asiáticos. Porém, embora Foucault até faça menção a essa relação entre colonialidade e poder, suas pesquisas não abordam essa relação de maneira mais aprofundada. De modo que se faz necessário melhor esclarecimento entre a categoria raça, colonialidade e poder e o tensionamento que a própria arqueogenalogia sofre a partir de outras grades explicativas.

### 3.3 “[...] O sangue dos meus corre pelas marginais [...]”<sup>21</sup>: raça, colonialidade e poder

A colonialidade, enquanto categoria de análise, surge com os estudos pós-coloniais na década de 1990, como reflexo da busca por autodeterminação de nações espoliadas pelo neocolonialismo da Ásia e África, dois continentes colonizados por europeus a partir do século XIX. Partindo da concepção de que o colonialismo não é apenas exercido por meio da dominação política e econômica, mas também possui extensão epistêmica – e teria influenciado a produção de conhecimento nas ciências humanas por certo tempo –, um grupo de latinos residentes nos Estados Unidos dedicou-se a realizar estudos subalternos sobre a América Latina. A intenção do grupo era refletir sobre os impactos da colonização na produção de sujeitos subalternizados, relegados a categorias marginalizadas a partir do padrão europeu, dando ênfase a categorias como gênero, classe e nação (BALESTRIN, 2013).

Já os estudos decoloniais surgem com o grupo Modernidade/Colonialidade a partir da crítica aos trabalhos do Grupo de Estudos Subalternos, por ainda estar centrado em referências eurocêtricas contidas nas influências pós-estruturalistas, marxistas e dos Estudos Culturais. O objetivo do grupo Modernidade/Colonialidade pode ser lido como radicalização da proposta inicial do grupo latino sobre subalternidades: produzir conhecimento a partir da América Latina e sobre a América Latina. Embora Michel Foucault seja um autor francês, é notória sua contribuição aos estudos decoloniais, por intermédio de suas investigações que relacionam poder e saber como elementos fundamentais para produção de sujeitos. A analítica dos dispositivos de poder desenvolvida pelo francês contribuiu com a possibilidade de pensar a produção de subalternidades, ou, ainda, produzir o que Foucault chamou de *a insurreição dos saberes sujeitados* (FOUCAULT, 2016b, p.8).

A intenção do grupo Modernidade/Colonialidade é propor uma forma de resistência ao poder exercido pelo discurso eurocêntrico na produção de conhecimento, uma forma de resistência à colonialidade, que se pretende política, prática e epistêmica. Dito de outra forma: a decolonialidade busca legitimar outras *epistemes*, outras formas de ler a realidade e produzir conhecimento a partir de categorias e parâmetros próprios. Trata-se de algo mais amplo do que a proposta de

---

<sup>21</sup> Quebrada, Linn da. **Bomba pra Caralho**. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ\\_GU](https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ_GU) > Acesso em: 10 de janeiro de 2019.

Foucault na sua instigação à insurreição de saberes, não bastando apenas reivindicar espaços legítimos de fala, mas utilizar suas próprias categorias na elaboração de teorias. Criar projetos políticos a partir das necessidades internas, admitindo as especificidades latino-americanas e locais. E, por fim, negar o universalismo epistemológico moderno que age por meio de relações de poder.

A partir de tais considerações, é possível estabelecer uma relação entre a proposta epistemológica dos estudos decoloniais e o discurso de Linn da Quebrada, o qual busca atribuir uma nova carga semântica à categoria de sujeitos historicamente subalternizados. A intenção da performance é superar a ilusória rigidez de categorias e confrontar relações de poder pressupostas nos dualismos. Como poder ser observado na provocação feita em uma de suas faixas: “Eu quero saber quem é que foi o grande otário, que saiu aí falando que o mundo é binário”. (LINN DA QUEBRADA, 2017c); isto é: traçar outras modalidades de subjetivação que passam pela problematização das categorias derivadas do colonialismo.

Em um texto de 2005, Aníbal Quijano apresenta o conceito de *colonialidade do poder*. Esse conceito é ponto em comum entre alguns dos autores da opção decolonial. Pode ser descrito como um padrão de poder que passou a ser exercido na América Espanhola por meio do colonialismo europeu e que mais tarde teria se expandido para as demais regiões do globo. O eixo de articulação dessa forma de poder estaria centrado nas categorias étnico-raciais estabelecidas com a chegada dos europeus no século XVI, e no controle do trabalho e dos recursos naturais (QUIJANO, 2005, p. 117).

Partilhando da concepção foucaultiana de que as palavras fazem muito mais do que nomear coisas no mundo, Quijano afirma que a categoria raça “[...] em seu sentido moderno, não tem história antes da América [...]” (QUIJANO, 2005, p. 117). Construída a partir de diferenças fenotípicas, os indígenas e negros eram vistos como se tivessem uma outra constituição biológica, diferente da do homem branco. Essas diferenças implicariam hierarquia de valor pressuposta nessas categorias. Em outras palavras, as classificações – a partir das quais os europeus entendiam a raça – estariam diretamente relacionadas com relações de poder.

As categorias raciais teriam servido como delimitadores sociais. Mais tarde, teriam sido associadas aos papéis desempenhados por esses sujeitos na estrutura de controle do trabalho – o que pode ser entendido como a divisão social-racial do trabalho. Assim, o capitalismo, ancorado no colonialismo de povos americanos,

africanos e asiáticos, teria se desenvolvido, de modo que o discurso sobre a “modernidade”, levado pelos europeus dos centros às periferias do mundo, aliado ao conceito de raça, teriam legitimado o tipo de poder exercido pelos colonizadores.

Por outro lado, de modo semelhante ao surgimento de categorias como “indígena” e “negro”, foram criadas outras categorias, como o próprio “europeu”, que passou a denominar não mais apenas uma região geográfica, mas a existência de outra raça: o europeu branco e “superior”. Nessa estratégia, a ampliação do domínio colonial a outras regiões do globo levou ao surgimento de outras categorias, tais com os “amarelos” e “azeitonados” (QUIJANO, 2005, p.119).

Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial. Em outras palavras, determinou a geografia social do capitalismo: o capital, na relação social de controle do trabalho assalariado, era o eixo em torno do qual se articulavam todas as demais formas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. Isso o tornava dominante sobre todas elas e dava caráter capitalista ao conjunto de tal estrutura de controle do trabalho. Mas ao mesmo tempo, essa relação social específica foi geograficamente concentrada na Europa, sobretudo, e socialmente entre os europeus em todo o mundo do capitalismo. E nessa medida e dessa maneira, a Europa e o europeu se constituíram no centro do mundo capitalista. (QUIJANO, 2005, p.120).

A imposição de determinadas classificações ontológicas, calcadas na ideia da existência de raças, e na existência de uma hierarquia natural entre essas raças, foi articulada ao controle do trabalho, o que levou a Europa a tornar-se o centro do novo padrão mundial de poder: “O capitalismo mundial foi, desde o início, colonial/moderno e eurocentrado” (QUIJANO, 2005, p.120). O êxito dessa relação de poder teria sido a capacidade de incorporação de diversos povos à mesma lógica de poder, formando uma estrutura a partir da qual todos os âmbitos da vida social seriam afetados e determinados. Ou seja: passou a controlar também a produção de subjetividades e de conhecimento, as práticas e as relações sociais.

Essa dominação e controle de subjetividades teria sido articulada nos discursos sobre a modernidade. A modernidade, então, ganha nova leitura a partir da assunção de uma fissura colonial: é vista como elemento discursivo que funcionaria como dispositivo de subjetividades. Desenvolvimento científico, tecnologia, evolução e superioridade, eram elementos que faziam parte do discurso de que a Europa seria “produtora e protagonista da modernidade” (QUIJANO, 2005, p.123). Diante disso, diversos povos foram subalternizados pela concepção de que a Europa representaria

o auge do desenvolvimento da humanidade, de maneira que o outro, o africano, o indígena – e conseqüentemente sua cultura também – seriam atrasados, não-civilizados, elementos anacrônicos no percurso evolutivo do homem.

[...] o atual padrão de poder mundial é o primeiro efetivamente global da história conhecida. Em vários sentidos específicos. Um, é o primeiro em que cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas historicamente conhecidas de controle das relações sociais correspondentes, configurando em cada área um única estrutura com relações sistemáticas entre seus componentes e do mesmo modo em seu conjunto. Dois, é o primeiro em que cada uma dessas estruturas de cada âmbito de existência social, está sob a hegemonia de uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste mesmo padrão de poder. Assim, no controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, está a empresa capitalista; no controle do sexo, de seus recursos e produtos, a família burguesa; no controle da autoridade, seus recursos e produtos, o Estado-nação; no controle da intersubjetividade, o eurocentrismo. Três, cada uma dessas instituições existe em relações de interdependência com cada uma das outras. Por isso o padrão de poder está configurado como um sistema. Quatro, finalmente, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta. (QUIJANO, 2005, p.123).

Diferente do que propunha Foucault, pode-se perceber que para Quijano, a colonialidade de poder, enquanto tema, pressupõe um conceito de poder implícito. Esse padrão de dominação que emerge sob as bases do discurso moderno – incluindo as ideias de evolução e da existência de raças – de desenvolvimento do capitalismo – por meio do controle do trabalho e dos recursos naturais –, recai numa concepção de mundo eurocêntrica. De maneira que esse padrão de poder eurocêntrico determina todas as instâncias da existência dos sujeitos em sociedade. O poder, portanto, seria exercido de cima para baixo, das estruturas maiores para as menores. Garantiria, assim, a reprodução da lógica de poder baseada nas relações de trabalho e de raça, que fortaleceriam o sistema econômico mundial.

Quijano (2005), ao estabelecer uma relação direta da categoria raça com uma estrutura de poder global, tensiona justamente a genealogia foucaultiana. Como se sabe, Foucault entende o poder como uma rede de relações sem necessariamente um foco central, de onde ele emergiria.

Como saída para o problema teórico e político que envolve Michel Foucault e os saberes decoloniais e pós-colônias, Castro-Gomez, autor também vinculado aos Estudos Decoloniais, defende a tese de que, para Foucault, o poder se manifestaria por meio de uma heterarquia de poder e não uma hierarquia. O que significa que a colonialidade de poder não seria uma grande estrutura que determinaria as estruturas

mais simples, seria um tipo específico de poder exercido com racionalidade própria e com determinadas tecnologias de poder (CASTRO-GOMEZ, 2011, p. 215).

Tenemos entonces que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. (CASTRO-GOMEZ, 2007, p.162).

Segundo o autor e, conforme Foucault, existiriam vários níveis de exercícios de poder e diferentes tecnologias que iriam desde seus exercícios sobre os corpos até a criação de dispositivos supra estatais. Esses níveis estariam interligados por uma rede, mas não determinados por ela. Assim, os níveis menores poderiam operar por lógicas distintas (CASTRO-GOMEZ, 2007, p.161). A tese de Castro-Gomez parece aproximar-se das considerações feitas por Michel Foucault no livro *A História da sexualidade*, volume I, em que o francês menciona “prescrições de prudência” sobre sua analítica do poder. A terceira prescrição feita por Foucault, trata da regra do duplo condicionamento, na qual o autor afirma que o poder é uma rede em que os níveis mais baixos estão interligados aos maiores, sem que necessariamente exista homogeneidade do maior para o menor. Assim, os níveis menores não seriam reflexo em menor escala dos maiores, mas poderiam ser suporte dos níveis maiores por meio de técnicas de poder. Portanto, interligados, mas não totalmente subordinados.

Nenhum ‘foco local’, nenhum ‘esquema de transformação’ poderia funcionar se, através de uma série de encadeamentos sucessivos, não se inserisse, no final das contas, em uma estratégia global. E inversamente, nenhuma estratégia poderia proporcionar efeitos globais a não ser apoiada em relações precisas e tênues que lhe servissem, não de aplicação e consequência, mas de suporte e ponto de fixação. Entre elas, nenhuma descontinuidade, como seria o caso de dois níveis diferentes (um microscópico e o outro macroscópico); mas também nenhuma homogeneidade (como se nada mais fosse do que a projeção ampliada ou miniaturizada do outro); ao contrário, deve-se pensar em duplo condicionamento de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis, e das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar. (FOUCAULT, 2017d, p. 108).

O que Castro-Gomez, a partir das leituras foucaultianas, pretende é reforçar a tese já apresentada por Foucault de que a categoria raça teria sido utilizada de diversas formas, dependendo do tempo e do local. Assim, a lógica exercida pela categoria raça no continente americano seria diferente da que operou a guerra das raças no continente europeu, porque haveria pluralidade de formas no modo como se operou o racismo em diferentes geografias e segundo urgências distintas. Dito de outra forma: raça na genealogia de Foucault é interpretada como elemento que divide grupos sociais e suas disputas políticas e serve para pensar as relações de poder que ligam sujeitos e instituições de poder. Apenas no século XIX, para Foucault, a categoria raça passa a ser utilizada como tecnologia biopolítica, enquanto que para os decoloniais a categoria raça é utilizada como tecnologia biopolítica ainda no século XVI.

Embora não tenha desenvolvido o modo específico como procedeu a utilização da categoria raça fora do continente europeu, para Foucault, o ponto em comum seria sua função: estabelecer uma relação hierárquica de poder que permitisse cindir subjetividades, corpos e saberes. Essa diferença na utilização da categoria já havia sido discutida por Foucault ao apresentar a utilização do discurso das raças na Inglaterra do século XVII, na França do século XVIII, e no racismo do Estado Nazista.

Todos estos fenómenos no son expresiones de una misma lógica racista, derivada del colonialismo, sino que estamos frente a racismos completamente diferentes, que deben ser entendidos en sus propios contextos y relaciones de poder. Recordemos que para Foucault, el racismo es una estrategia de guerra que asume diferentes formas según sean los actores que intervienen en la guerra. Así, el racismo colonial es una forma específica de racismo (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 159).

Considerando os elementos apontados acima, percebemos que esses discursos das raças se aproximam dos de Mbembe (2018a), para quem a raça seria uma ficção criada para estabelecer relações de poder, tendo como finalidade subjugar sujeitos e criar determinada ordem de poder. Portanto, ela é vista apenas enquanto “simulacro”, uma realidade oca, sem essência, mas que por meio da linguagem incide de forma direta nas vidas dos indivíduos produzidos como sujeitos raciais – um dispositivo em sua positividade.

No livro *A crítica da razão negra*, Achille Mbembe analisa a forma como a categoria “raça negra” foi criada, e o modo como esteve ligada a relações de saber-poder, a partir de uma série de discursos ao longo do período que vai da invasão dos



européus ao continente americano até a espoliação neocolonial do continente africano, no século XIX. Mbembe parte do pressuposto de que a categoria raça existe apenas no âmbito da linguagem, sem negar suas consequências nas práticas sociais.

Nesse contexto, a *razão negra* designa um conjunto tanto de discursos, como de práticas - um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos rituais, com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e instrumentalização prática. (MBEMBE, 2018a, p 61).

A palavra “negro” teria sido identificada pela primeira vez, por volta do século XVI, em um texto escrito em francês, mas somente no século XVII, com o tráfico de escravos, teria passado a ser utilizada do modo corrente (MBEMBE, 2018a, p.79). Foi por meio do tráfico e das gradativas criações na ordem do discurso que, ao longo do século do XVII, o dispositivo jurídico oficializou o sujeito racial como desprovido de direitos e o produziu como “objeto” passível de comercialização e exploração. Para o autor, a criação do sujeito racial “negro” respondeu a uma necessidade econômica: a necessidade de mão de obra em larga escala. O sistema *plantation*, enquanto modo de produção, teria sido a expressão máxima dessa resposta às necessidades da economia de mercado em processo de formação. Teria, inclusive, sido uma das bases fundamentais para a constituição do capitalismo, tanto na acumulação de capital como na extração de mais-valia.

Na ordem colonial, a raça operava como princípio do corpo político, permitindo classificar os seres humanos em categoria distintas, supostamente dotadas de características físicas, e mentais próprias. A burocracia emergiu a partir daí como um dispositivo de dominação, enquanto rede que ligava, a morte e os negócios, operava como matriz essencial do poder. A força passou a ser a lei, e a lei passou a ter por conteúdo a força. (MBEMBE, 2018a, p 109).

Embora a categoria raça seja analisada por Mbembe a partir do modo como operou na América francesa e inglesa, é no século XIX – portanto, segundo uma problematização que tem a biopolítica foucaultiana como centro –, com a “biologização” da raça, que a categoria é ampliada e requisitada mais uma vez para justificar a subjugação de outros grupos humanos, dessa vez, produzindo os discursos sobre África e Ásia.

A “partilha do mundo” feita por alguns Estados europeus, segundo Mbembe (2018a), retoma a lógica colonial de subjugação de outros povos, mas nesse momento impulsionada pelo liberalismo tanto político quanto econômico. A disputa por

mercados, matéria-prima e mão de obra barata levou os Estados europeus a expandirem seus domínios sobre os continentes asiático e africano. O mundo, pela lógica liberal, é encarado como um grande mercado aberto à exploração do europeu que se autodenomina representante de uma raça superior. Nesse panorama, os preceitos iluministas – representados pela fé na razão e pelo liberalismo – articulados ao discurso da eugenia, se aliarão ao darwinismo social para operarem como justificativa e garantia de legitimidade do colonialismo em pleno século XIX (MBEMBE, 2018a, p.105).

A percepção de Mbembe sobre o vínculo entre liberalismo e colonialismo converge com Foucault na medida em que a biolítica é entendida como eixo que articula essa relação. Para o francês, o liberalismo seria uma espécie de quadro geral de onde emerge a biopolítica (FOUCAULT, 2010a, p. 47). O liberalismo é interpretado como algo que vai além de simples ideologia, ele é reflexo de uma nova forma de governar que traz o mercado como campo de verificação das práticas governamentais; o que na prática consiste em afirmar que as ações do governante serão avaliadas pela sua capacidade de propiciar o fluxo do mercado, e, por consequência, sua riqueza (FOUCAULT, 2010a, p.61). Isso justificaria o crescente interesse dos Estados europeus sobre os continentes africano e asiático e a importância de se estabelecer dispositivos que garantissem o funcionamento de um mercado global; viabilizado por sua vez, pelo dispositivo racial.

Ainda para Mbembe (2018a), é nesse ponto que a categoria geográfica é articulada ao sujeito colonial na produção do discurso “racial”: “África” passa a designar o lugar por excelência do “sujeito negro” – ainda que nem todos os africanos sejam negros e nem todos os negros sejam africanos. O exótico, selvagem, atrasado, irracional, passa a ser o contraponto do moderno, civilizado e europeu. A África demarca o reino da liberdade, da ausência de organização estatal, o reino do irracional. Essa nova categoria diretamente ligada à raça estabelece a fronteira entre o racional civilizado, portanto regido por leis, do irracional e selvagem. De modo que o princípio que rege a colônia é a força e a violência. Não há problema moral na violência sobre o sujeito racial, visto que na hierarquia das raças ele mal possui o estatuto de humano. Em última instância, ele é desprovido da condição que define o homem: a razão.

O além-mundo é, portanto, o que está para além da linha, a fronteira, que jamais cessa de ser recriada, esse espaço livre da luta desenfreada, aberto à livre concorrência e a livre exploração, onde os homens são livres para se confrontarem como animais selvagens e onde a guerra só pode ser julgada juridicamente e moralmente em função de seus resultados efetivos. Esse além-mundo não é apenas uma fronteira. É também uma clausura. (MBEMBE, 2018a, p.114).

A violência exercida sobre as colônias está assentada na distinção entre as raças e nos preceitos liberais. O indivíduo classificado como negro, trazido do continente africano, é visto como sujeito desprovido de humanidade, ele é uma coisa. portanto pode ser comercializado segundo as leis do mercado, sem impedimento moral ou mesmo legal – inclusive, a posse dessa “mercadoria” possui respaldo teórico, uma vez que a propriedade privada é um direito natural, segundo John Locke, um dos precursores do liberalismo. (ESPOSITO, 2017, p.83).

Aimé Césaire (1978, p. 26) chamou esse processo promovido pela colonização de “coisificação”. Esse “tonar-se coisa” (MBEMBE, 2018a) coloca a categoria de sujeitos raciais no mesmo nível que o gado. A posse do gado, propriedade privada, garante inclusive a propriedade da cria. A cria é uma posse, assim como o filho da escrava negra.

Essa transformação do sujeito racial em coisa pode ser observada no modo como as noções de gênero não se aplicavam aos negros. Como eles estariam no mesmo patamar que outros animais, também não seriam abarcados pelo discurso de gênero e de maternidade. Segundo Angela Davis (2016), as concepções de gênero que se aplicam ao sujeito branco não se aplicam de igual maneira aos negros. A maternidade é algo vinculado à categoria mulher branca. A mulher branca tem filhos, e a negra, que não é mulher, tem sua cria, que é posse de seu dono.

Nesse sentido, a discussão que Berenice Bento (2018) faz sobre a Lei do Ventre Livre no Brasil é exemplar pela forma como essas relações de poder produzem o sujeito racial e seus descendentes, como propriedade inalienável. Segundo essa lei, toda criança filha de escravos negros, nascida após a promulgação da lei, deveria ser livre. Entre os argumentos utilizados para contestar a lei estava a concepção de que a “cria” seria uma extensão da escrava, portanto, faria parte da posse de seu dono.

Ainda sobre questões ligadas à recusa de classificar os negros segundo gênero, Davis (2016) aponta que a divisão sexual de trabalho escravo não seguia uma ordem rigorosa, podendo ser observados casos em que as mulheres negras

auxiliavam na caça e os homens trabalhavam na cabana. Por consequência, mulheres negras grávidas também não deixavam de trabalhar nas lavouras ou nas minas por estarem grávidas. A autora chega a citar o caso de mulheres negras “[...] usadas como substitutas de animais de carga para puxar vagões das minas do sul [...]” (DAVIS, 2016, p. 23), e indicar que, sob esse aspecto, a mulher negra e o homem negro, viviam em regime de “[...] igualitarismo característico de suas relações sociais [...]” (DAVIS, 2016, p. 30).

Ao constituir o sujeito racial como desprovido de humanidade, gênero e racionalidade, o colonialismo justifica a violência existente nas colônias. Para Fanon (2010, p.78), “[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. Ele é a violência em estado natural [...]”. Essa violência, física e simbólica, sobre esses corpos, se faz como uma forma de descaracterização e depreciação dessas vidas, com a finalidade de instrumentalizá-los.

Todo esse processo, para Achille Mbembe (2018a), que entrelaça a modernidade e a produção de sujeitos raciais, visa fixá-los num mercado global e em relações de poder. A raça serve como vetor de classificação de grupos humanos, a partir de diferenças, sejam elas fictícias ou reais, legitimando a exploração econômica e a violência, podendo até mesmo servir de justificativa para genocídio. Tendo isso em vista, a economia de mercado, seguida pelo pressuposto da ausência de fronteiras comerciais – defendido pelo liberalismo – teria alimentado as relações de poder estabelecidas a partir das categorias raciais. Para isso, foi necessário renegar a soberania do espaço geográfico denominado “África”; depreciar a forma de organização social e a econômica dessa fronteira. Por fim, destruir formas de existências locais em detrimento de uma categorização criada e imposta: “o negro”. Ou seja, tanto a *plantation* quanto o neocolonialismo são interpretados por Mbembe como “[...] dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca assentada na propriedade do lucro.” (MBEMBE, 2018a, p.146).

O problema colocado pelo regime de *plantation*, e, mais tarde, pelo regime colonial era, na verdade, o da raça enquanto princípio de exercício de poder, regra de sociabilidade e mecanismo de adestramento das condutas com vistas ao aumento da rentabilidade econômica. As ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia são, desse ponto de vista, historicamente inseparáveis da realidade da escravidão. (MBEMBE, 2018a, p148)

Mbembe segue seu raciocínio de relacionar liberalismo e dispositivo racial por meio da afirmação foucaultiana de que o liberalismo “[...] implica em seu cerne uma relação de produção e destruição [com a] liberdade”. (FOUCAULT, 2010, p. 94). Mas critica Foucault por “esquecer” que o ápice da destruição da liberdade foi a escravidão dos negros. A questão é que Mbembe objetiva criticar o liberalismo enquanto corrente filosófica, a exemplo do modo como autores ligados ao liberalismo – como Tocqueville e Locke – tratam da escravidão e do racismo, sem identificar nisso uma contradição com um dos pressupostos mais caros ao liberalismo: a liberdade. No entanto, para Foucault, o liberalismo é algo mais amplo que uma ideologia, ele é uma nova forma de governabilidade e uma tecnologia de poder (FOUCAULT, 2008a, 64). Assim sendo, a liberdade é uma necessidade produzida e gerida pelo Estado, não apenas um pressuposto filosófico, no limite, a liberdade seria uma técnica de governo (FOUCAULT, 2008a, p. 63).

Em suma, a liberdade do comportamento no regime liberal, na arte liberal de governar, ela está implicada, é reivindicada, é necessária, vai servir de regulador, mas é preciso que tenha sido produzida, organizada. Portando, no regime do liberalismo, a liberdade não é um dado, a liberdade não é uma região já existente que se deve respeitar, ou, se o é, é-o apenas parcialmente neste ou naquele caso, etc. A liberdade é algo que se fabrica a cada instante. O liberalismo não é aquilo que aceita a liberdade. O liberalismo é aquilo que se propõe fabricá-la a cada instante, suscitá-la, produzi-la, certamente com [todo o conjunto] de limitações, de problemas de custo criados por esse fabrico. (FOUCAULT, 2010a, p. 95).

À medida que a liberdade é produzida, são necessários diversos mecanismos de segurança para gerenciá-la e diminuir os riscos. O perigo estaria assentado na divergência de interesses dos “sujeitos livres” – identificada tanto nas democracias quanto na economia de livre mercado – em que os interesses individuais poderiam entrar em choque com o interesse coletivo. O que por sua vez, faria do liberalismo, enquanto técnica governamental e gestora do perigo, uma das fontes do “[...] estímulo ao medo do perigo, que, de certo modo, é a condição, o correlativo psicológico e cultural interno do liberalismo. Não há liberalismo sem cultura do medo” (FOUCAULT, 2010a, p. 96). Da perspectiva racial, para Mbembe, é o par risco-segurança que vai produzir o negro como fonte de perigo (MBEMBE, 2018a, p.147). Logo, esse gerenciamento do perigo serve de cálculo governamental na produção da liberdade, que por meio da lógica *fazer viver*, produz a interferência Estatal no corpo social.

Embora Mbembe reconheça as contribuições do francês para o exame do dispositivo racial e do liberalismo, compreende que o biopoder seria insuficiente para analisar a forma como a categoria “raça” apresenta-se no período contemporâneo. Segundo o autor, a virada para o século XX apresentaria nova roupagem para a categoria, por intermédio dos “[...] discursos reprodutivos que envolvem a manipulação de óvulos e esperma, ou ainda nas escolhas reprodutivas sob a forma de seleção de embriões [...]” (MBEMBE, 2018a, p. 49). Além disso, o constante fluxo de pessoas e migrantes reforçam a necessidade de implantação de mecanismos de segurança que tornam o imigrante “signo” do outro que representa o risco. Daí a urgência de criação de dispositivos capazes de identificar os sujeitos a partir de um elemento estável e unívoco, como, por exemplo, o DNA, ou mesmo a impressão digital – o que o camaronês chamou de “exacerbação das formas de designação racial”.

É assim que no contexto do surto antimigratório na Europa, categorias inteiras da população são indexadas, depois submetidas a diversas formas de designação racial, que fazem do migrante (legal ou ilegal) a figura de uma categoria essencial da diferença. Tal diferença pode ser entendida como cultural ou religiosa, além de linguística, e se pressupõe que esteja inscrita no próprio corpo do sujeito migrante, onde se dá a ver nos planos somático, fisionômico e até mesmo genético. (MBEMBE, 2018a, p. 54).

Feitas as devidas ressalvas sobre a forma que o racismo toma na contemporaneidade, Achille Mbembe lança mão do conceito que ele chamou de *necropolítica*. Esse conceito corresponde a uma análise do governo feita a partir do pressuposto de que seu exercício se dá pela forma como a morte é administrada pelo Estado; o necropoder parte do diagnóstico da capacidade de assassinato de grupos de pessoas promovido pelo Estado: “A soberania como direito de matar” (MBEMBE, 2018b, p.11). Em outras palavras, fazer morrer.

[...] a necropolítica e de necropoder para dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo, são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos de morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condição que lhes conferem o estatuto de ‘mortos vivos’. (MBEMBE, 2018b, p.71).

No que tange a essa produção de morte gerenciada pelo Estado, a discussão de Roberto Espósito volta-se para a ambiguidade teórica. O italiano aponta que o conceito de biopolítica acaba por resultar em uma aporia para a qual Foucault não teria dado uma resolução final (aporia sobre a qual os autores contemporâneos, como

se lê acima, têm se debruçado). Para Espósito, a biopolítica, enquanto tecnologia de poder, criada para propiciar e ampliar a vida dos sujeitos, acaba por entrelaçar a tanatopolítica e produzir morte. De modo que essa tecnologia de poder acabaria por aniquilar aquilo que deveria proteger: a vida. O problema estaria assentado na bifurcação identificada dentro das análises foucaultianas, em que o autor francês ora afirmaria que a biopolítica produziria processo de subjetivação, ora apontaria para a produção de morte, sem deixar claro se o biopoder seria um rompimento com relação ao poder soberano, ou se seria assimilado por ele. (ESPÓSITO, 2017, p.56).

A solução apontada por Espósito para sair dessa aporia seria de que a produção de vida passaria pela administração controlada da morte. Assim, a modernidade teria executado uma política da vida negativa, mediante a produção e o gerenciamento de morte. O que ele chamou de *imunização*. Conceito que faz alusão à vacinação, “[...] a vacinação do corpo político funciona injetando no seu interior um fragmento da mesma substancia da qual se quer protegê-lo e que, então, bloqueia e se opõe a seu desenvolvimento natural” (ESPOSITO, 2017, p. 60).<sup>22</sup>

O que Mbembe faz é dar ênfase ao processo de produção de morte, de extermínio, que já estava pressuposto no conceito foucaultiano de biopolítica, ainda que na forma de uma aporia – como indicado na discussão de Espósito anteriormente: o Estado produz e gerencia a morte. Assim, o autor camaronês cita o caso palestino como exemplo em que o Estado se valeria de técnicas necropolíticas para produzir a morte de determinado grupo étnico. A base de articulação do direito de matar, para Mbembe, estaria na sua associação com o estado de sítio e estado de exceção, identificados no direito de espoliação, na ocupação colonial contemporânea. Por sua vez, seriam oriundos de processos de diferenciação, operados pelas diferentes modalidades do poder, que classificam e criam hierarquias, acabando por definir quem “[...] importa e quem é descartável”. (MBEMBE, 2018b, p.40).

---

<sup>22</sup> Ainda sobre os tensionamentos do conceito de biopolítica, Berenice Bento propõe um conceito que chamou de necrobiopoder para pensar o caso brasileiro. “Dessa forma, proponho nomear de necrobiopoder um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver” (BENTO, 2018). No entanto, ao que parece, Bento não partilharia da leitura de Espósito, de que o conceito de Foucaultiano de biopoder já traria em sua gênese a relação intrínseca de que a promoção da vida passa pela produção da morte. Segundo a autora, o caso brasileiro teria a especificidade de que as políticas de Estado voltadas a promoção da vida seriam acompanhadas da promoção de morte por meio de uma “limpeza étnica”. Logo, a partir da interpretação de Espósito (2018), não haveria uma especificidade do caso brasileiro, mas um reforço do que já havia sido apontado: de que a busca pela salvaguarda da *Bios* passa pela produção da morte (ESPÓSITO, 2018, p. 60).

### 3.4 “Morenos mulatos, pardos de papel passado e presente, futuro.”<sup>23</sup>

Ao longo dos desdobramentos conceituais deste capítulo, pretendeu-se observar que as produções discursivas do outro racializado refletem relações de poder que visam a sua instrumentalização quanto legitimação da violência e que tais relações são objeto de problematização teórica e de intervenção política. A produção de vidas matáveis parece ser uma consequência inevitável dos discursos raciais. Mediante tais considerações as questões postas são: Como reverter essa violência simbólica e física a que estão submetidos esses sujeitos? É possível produzir outra semântica para essas categorias? E até que ponto essas mesmas categorias ainda representariam um suporte válido para outras formas de subjetivação?

Para sugerir os modos pelos quais os dispositivos raciais estão implicados na criação de formas de resistência e como solicitam outras relações e outros dispositivos de inteligibilidade, cabe atentar para os debates sobre a hibridização, aqui trazidos a partir de Anzaldúa e de Gilroy.

No *texto La consciência de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência*, Glória Anzaldúa faz menção à palavra de origem asteca: “mestiza”, que, segundo a autora significaria partido ao meio, fazendo alusão ao hibridismo originário dos sujeitos colonizados. A autora parte do âmbito semântico da palavra mestiza para problematizar as fronteiras e os limites do dualismo. “[...] a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura?” (ANZALDÚA, 2005, p.705).

Problema também abordado por Paul Gilroy no livro *Atlântico negro*, quando trata do dilema dos negros nascidos nas américas: por serem negros, não eram vistos como americanos; de igual modo, não eram africanos por estarem ligados culturalmente ao continente americano. Gilroy problematiza ainda o modo como os movimentos negros produziram discursos que oscilariam entre a busca por uma essência do ser “negro” e a total desconstrução do “ser negro”. Ele aponta que nos dois casos os discursos que visavam a servir de resistência ao processo de subalternização acabavam por gerar problemas. No caso do apelo ao essencialismo,

---

<sup>23</sup> Quebrada, Linn da. Bomba pra Caralho. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ\\_GU](https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ_GU) > Acesso em: 10 já.2019.



o discurso acabava por reforçar a ideia de uma natureza negra, e ignorar a própria pluralidade cultural e histórica do continente africano. Enquanto que o discurso pluralista, por partir do pressuposto de que a categoria “negro” seria apenas o fruto de uma construção cultural, teria dificuldades em compreender os processos de subordinação racial e, por consequência, os problemas sociais derivados do racismo (GILROY, 2001, p.87).

O ponto central que une os dois autores é a necessidade de se pensar o caráter híbrido dos sujeitos racializados como ponto de partida para superar os dualismos oriundos das relações de poder coloniais; assinalando ainda o esgotamento da utilização da própria lógica dual como meio de superarem as relações de poder. “Busco novas identidades, novas crenças sobre nós mesmas/os, com nossa humanidade e valor não mais sendo questionados” (ANZALDÚA, 2005, p. 715).

Apenas se posicionar do outro lado do dualismo parece já não ser suficiente, [...] não é suficiente se posicionar na outra margem do rio [...] desafiando convenções patriarcais, brancas [...]. Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra a qual se está reagindo. (ANZALDÚA, 2005, p. 705).

Ao que parece, a *consciência mestiza* de Glória Anzáldua e a produção discursiva de Linn da Quebrada apresentam significativas aproximações. A ênfase no hibridismo como ponto de partida e o tensionamento das fronteiras categoriais emergem como elementos que possibilitam a criação de outras formas de existência. Por habitarem espaço limítrofe entre as categorias, não se adequam de maneira satisfatória a nenhuma delas; nem mesmo a categoria racial possui capacidade de capturá-las por completo, visto que a sexualidade serve como vetor de outra cisura sobre os corpos fronteiriços. “Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque queer em mim existe em todas as raças” (ANZALDÚA, 2005, p. 708). A sexualidade acentua o caráter *mestizo* ao mesmo tempo em que expõe seu potencial em constituir o elo entre os sujeitos subalternizados. O que não por acaso remete ao nome do presente capítulo, Bixa Preta, música de Linn da Quebrada, em que raça e sexualidade demarcam o caráter fronteiriço e subalterno dos sujeitos e o intento de produzir outras relações de poder.

Por serem os maiores cruzadores de fronteiras, os/as homossexuais têm laços fortes com os queer brancos, negros, asiáticos, ameríndios, latinos [...]

Vindos em todas classes, todas as raças, todas as épocas. Nosso papel é o de conectar as pessoas entre si (ANZALDÚA, 2005, p.711)

Nessa sequência, a violência que se exerce sobre os sujeitos racializados é atenuada por outras relações de poder estabelecidas pelas categorias da sexualidade e de gênero. Desse modo, o próximo capítulo, *BlasFêmea*, abordará como essas categorias podem ser entendidas enquanto dispositivo produtor de sujeitos abjetos.



Imagem 3 – Foto retirada do videoclipe Blasfêmea.

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo>

#### 4.1 “Ela é feita pra sangrar, pra entrar é só cuspir<sup>24</sup>”

Um coração arrancado do peito e uma santa em seu lugar. Poderia ser linguagem figurada, mas é mais um caso de assassinato de pessoas LGBT's. Quelly da Silva<sup>25</sup> foi morta no dia 21 de janeiro de 2018 e desde então passou a ser um número. O assassino a matou com uma garrafa e com o mesmo artefato, abriu o peito da vítima e retirou seu coração. Em seu lugar, ele colocou uma santa. No depoimento à polícia, afirmou que a matou porque “ela era um demônio”.

A justificativa dada pelo criminoso é emblemática e permite perceber o modo como a determinados corpos é interdita a humanidade; portanto, passam a ser percebidos como sujeitos não passíveis de luto. Em *Quadros de Guerra*, Judith Butler (2018) faz uma reflexão sobre a forma como a morte de pessoas é percebida e produzida de diferentes formas no que diz respeito a sua capacidade de gerar comoção. Butler (2018, p. 13) vai argumentar que o modo como são categorizadas as pessoas é dado dentro de um determinado enquadramento epistemológico que delimita de antemão a forma como as pessoas serão apreendidas. Dito de outra maneira, significa afirmar que esse enquadramento se desdobra em uma questão ontológica também, visto que esses enquadramentos produzem sujeitos. O que a autora busca indicar é que para que uma vida seja considerada passível de ser perdida ou lesada – o que Butler chamou de *passível de luto* -- ela precisa primeiramente ser considerada uma vida, e o modo como é apreendida determinará se é considerada vida, ou seja, deverá corresponder a determinados critérios de enquadramento<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> <sup>24</sup> QUEBRADA, Linn da. **Blasfêmea/Mulher**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo>. Acesso em: 22 fev.2018.

<sup>25</sup>G1.Homem é preso em Campinas após matar travesti e guardar coração: 'Era um demônio' Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2019/01/21/homem-e-preso-em-campinas-apos-matar-e-guardar-coracao-da-vitima-em-casa.ghtml>. Acesso em 22/02/2019.

<sup>26</sup> As questões levantadas por Butler em *Quadros de Guerra* (2018) e *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018b) perpassam o problema da biopolítica. Ao refletir sobre os processos que acentuam a precarização de determinados grupos humanos, Butler refere-se à maneira como a vida passa a fazer parte dos “mecanismos de poder”, seja para promovê-la - quando estas são capturadas pelos enquadramentos que funcionam como códigos de inteligibilidade – ou para produzi-la como vida “não passível de luto”, quando estas estão fora dos códigos de inteligibilidade. Semelhante à Butler, Giorgio Agamben (2014), por meio de seu conceito de *campo*, aborda o modo como a vida passa a ser apreendida pelos mecanismos do poder na contemporaneidade para produção de sua morte. Para o italiano, a biopolítica não seria uma novidade do século XVIII – como afirma Foucault (2016) - mas uma característica da política ocidental. Ainda que de perspectivas distintas, Butler e Agamben discutem outro mecanismo da biopolítica: a produção da morte. Seja por meio da criação de “campos” onde os sujeitos

A vida de Quelly não possuía estatuto humano porque era uma travesti. O enquadramento de inteligibilidade que delimita as normas de gênero e sexualidade a tornava uma vida que não era passível de luto. Em última instância, o enquadramento produz e legitima a morte na medida que molda os sujeitos fora da norma como sujeitos abjetos, como vidas que valem menos. Dessa maneira, seguindo o raciocínio de Butler, o ato que culminou com a morte de Quelly foi apenas uma das formas de violência que o enquadramento produziu por não a categorizar como uma “vida digna de ser lamentada” (BUTLER, 2018, p. 67). Uma análise rápida poderia nos levar a afirmar que Quelly foi mais uma vítima da violência contra pessoas *trans*, mas as condições que a levaram à morte podem ser lidas como algo mais complexo a partir do conceito de precariedade de Butler.

Precariedade é empregado por Butler (2018) para aludir às condições de desenvolvimento de uma vida e problematizar os critérios de sua definição. O conceito parte da diferenciação entre condição precária e precariedade. O primeiro termo parte do pressuposto de que toda vida humana é precária, pois, para ser vivida e desenvolvida precisa de uma ampla rede de apoio, entendida desde condições materiais até simbólicas. No entanto, embora toda vida seja dotada desse caráter precário, no sentido de que necessita dessa rede de apoio para ser vivida e desenvolvida, a precariedade se refere ao fato de que as pessoas estão expostas a diferentes graus de proteção; o que, por sua vez, resulta em graus diferenciados de “serem passíveis de luto”. Desse modo algumas vidas seriam mais protegidas do que outras, e isso resultaria em graus diferenciados de exposição à precariedade. Ao não ser apreendida por determinado enquadramento que a produza como vida que vale, essa vida fica exposta a grau maior de precariedade e, por conseguinte, menor será a possibilidade dessa vida de ser enlutada. Isso possibilita pensar também na maneira como a violência está distribuída na sociedade: a violência social, como roubos, assassinatos; a violência policial; a negligência do Estado nas periferias. Todos esses elementos são cruciais para a vida dos sujeitos e estão distribuídos de forma desigual na sociedade, de maneira que algumas vidas seriam mais vulneráveis e, portanto, mais expostas à possibilidade de morte.

Recentemente, um projeto que visava à diminuição da violência contra pessoas LGBTQI's, conhecido como *Escola sem homofobia*, que se popularizou como “kit gay”,

---

permanecem fora do ordenamento jurídico; seja pela produção de enquadramentos normativos que os produzem como vidas que vale menos, a morte permanece como constante nas duas perspectivas.

foi utilizado para angariar votos. O argumento era que seria necessário “proteger as crianças”, proteger a “família”. O projeto foi engavetado ainda no governo Dilma, por pressão da bancada evangélica. Sem adentrarmos nas discussões sobre as divergências políticas ou mesmo no conteúdo do projeto, é perceptível a negligência e a relutância de políticas de Estado para amparo dessas vidas que podem ser entendidas a partir de sua precariedade. Uma vez que, além da ausência de plenas condições materiais de vida em que algumas vidas se encontram, as vidas LGBTQI’s, e principalmente transexuais e travestis – que carregam na materialidade de seus corpos o “desvio da norma” –, estão expostas ao enquadramento de gênero e sexualidade que retira delas seu caráter humano e resulta na ausência da rede de apoio que vai desde o abandono pela família até a negligência do Estado.

A relutância em diminuir a precariedade dessas vidas nos permite discutir o caráter iterativo das normas de gênero e sexualidade e o modo como ele é articulado em relações de poder e saber, as quais produzem enquadramentos que delimitam as vidas que devem ser protegidas.

Para entender a maneira como se dão essas formas de apreender e conferir legibilidade a esses sujeitos é necessário primeiro interrogar como eles são produzidos enquanto sujeitos generificados e sexualizados. Para tanto, este trabalho partirá do conceito de dispositivo, já citado anteriormente, o qual permite remeter o processo de objetivação e subjetivação dos sujeitos sexuais à existência de um dispositivo de sexualidade, como elaborado por Michel Foucault, para realizar a discussão sobre gênero apresentada na sequência.

#### 4.2 “Seguem passos certos escritos em linhas”<sup>27</sup>: dispositivo da sexualidade e biopoder

No livro *História da sexualidade: a vontade de saber*, Michel Foucault (2017) apresenta a tese de que a sexualidade não se desenvolveu sob a égide da repressão ao longo do século XIX. Para Foucault, a sexualidade é efeito de um dispositivo produtor de subjetividades que se formou entre os séculos XVIII e XIX. O argumento do autor é que durante esse período houve a proliferação de discursos sobre a

---

<sup>27</sup> Quebrada, Linn da. **Submissa do 7º dia**. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Kfjhie6Y5Qc&list=RDKfjhie6Y5Qc&start\\_radio=1](https://www.youtube.com/watch?v=Kfjhie6Y5Qc&list=RDKfjhie6Y5Qc&start_radio=1) > Acesso em: 20 dez.2019.

sexualidade que, gradativamente, foram esquadrihando as práticas sexuais dos indivíduos para produzir uma verdade sobre o sexo. Essa proliferação de discursos resultou na produção de uma série de aparatos para controle das práticas sexuais que incitavam falar sobre o sexo. O ponto nodal dessa tese situa-se no abandono do que Foucault chamou de *hipótese repressiva do poder*.

Ao abandonar esse entendimento histórico de que sob a sexualidade pairou a censura e a repressão, o francês não estaria negando a existência de interditos sobre as práticas sexuais, mas que esses investimentos negativos representariam componentes de uma determinada economia sobre o sexo. Para Foucault (2017), a análise do poder seria mais profícua se abordada assim pela sua positividade. Ou seja, não pelo que ele reprime, mas pelo que produz. A repressão se apresenta, dessa forma, como apenas um de seus aspectos mais superficiais. Daí o entendimento de que a análise das relações de poder-saber deve se dar por uma analítica do poder, e não por meio de uma teoria sobre o poder; para o autor, o poder não é algo que alguém detém ou conquista, mas uma relação de forças.

A reflexão de Foucault sobre a positividade do poder é necessária para que se compreenda porque suas investigações acerca do dispositivo de sexualidade não partem da concepção repressiva. Dessa maneira, o autor argumenta que o desenvolvimento de instituições que tiveram a intenção de controlar o sexo mediante articulação de saberes incitou um processo no qual “falar sobre sexo” tornou-se o eixo central da produção de uma sexualidade normativa.

Desde o século XVIII o sexo não cessou de se provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou (FOUCAULT, 2017d, p.36)

Sua análise arqueogenealógica dessa “explosão discursiva” (FOUCAULT, 2017d, p.19) sobre o sexo retoma o papel da confissão<sup>28</sup>, que, no Ocidente, teria sido o ritual por excelência da produção da verdade. Amplamente utilizada pela Igreja

---

<sup>28</sup> Nas palavras do autor: “Por confissão entendo todos os procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito” (FOUCAULT, 2017b, p. 390).

Católica desde a Idade Média, a confissão teria disseminado seus efeitos para diversos outros saberes, como a medicina, a psiquiatria, a pedagogia, entre outras.

Nesse sentido, o autor afirma que a regulamentação da penitência, no Concílio de Latrão, no século XIII, teria intensificado e aperfeiçoado seus procedimentos inquisitórios, tornando-se importante elemento na área religiosa e jurídica criminal. Segundo Foucault (2017d, p.66), o sujeito “[...] passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado) a ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individuação pelo poder”. Assim, esse processo de intensificação da confissão como mecanismo privilegiado para acesso à verdade estaria na origem da produção de um dispositivo da sexualidade.

Essa técnica pela qual as práticas sexuais e os prazeres foram minuciosamente extorquidos seria capaz de revelar a essência do sujeito. Falar sobre práticas sexuais tornou-se sinônimo de “dizer quem se é”. Essa é a novidade do século XIX. Daí a afirmação de Foucault de que o homossexual é um sujeito que emerge no século XIX por meio da psiquiatria. Assim, o novo sobre as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo não está no ato propriamente dito, mas no fato de que a partir dessa profusão discursiva sobre o sexo seria possível conhecer uma verdade sobre si, que, por sua vez, constituiria uma “interioridade subjetiva” (BUTTURI JUNIOR, 2012, p.141). Se antes o sodomita era apenas um reincidente, no século XIX ele passa a ser aquilo que é revelado por suas práticas sexuais (FOUCAULT, 2017b, p.350). Em outras palavras: o modo como ele obtém prazer “revelaria” uma natureza interior que, por sua vez, seria capaz de determinar quem ele é.

A estratégia de apreensão da técnica da confissão por parte de outras áreas do saber vai denotar o que Foucault chamou de *Scientia sexualis* que, para o autor, é a forma como o Ocidente produziu a sua “verdade sobre o sexo”. O que, por sua vez, só foi possível graças à articulação de quatro procedimentos: a) *da codificação clínica do fazer falar*; b) *do postulado de uma causalidade geral e difusa*; c) *do princípio da latência intrínseca à sexualidade*; e, por fim, d) *do método da interpretação*. O primeiro refere-se à narrativa do sujeito sobre si entendido como um meio pelo qual é possível extrair sinais. O segundo, parte da ideia de que o sexo é uma fonte causal de doenças e distúrbios. O terceiro, refere-se à concepção de que sexualidade é algo obscuro até para o próprio sujeito. E, por último, o método da interpretação seria protagonizado por aquele que ouve, o qual seria o responsável pela tarefa de descortinar a verdade



do sujeito. Em última instância, é daquele que ouve a palavra final sobre a verdade daquele que fala (FOUCAULT, 2017d, p.73).

[...] o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo. A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso. (FOUCAULT, 2017d, p.79).

Todos esses procedimentos teriam viabilizado a produção de saberes empregados no exercício do biopoder – entendido como um controle dos corpos – por meio do dispositivo de sexualidade. Como já abordado anteriormente, o biopoder emerge no século XVIII como uma tecnologia de poder inserida em uma outra forma de governo em que a população passa a ser um elemento central. Assim, essa nova governamentalidade que tinha como alvo a ampliação da vida e do vigor da população, vai dispor do dispositivo da sexualidade como tecnologia biopolítica da gerência dos sujeitos.

Tal dispositivo teria emergido da preocupação da burguesia com o sexo. Essa inquietação tinha como objetivo garantir a saúde de sua progenitura e a distinção social. O sexo seria o equivalente ao sangue azul do dispositivo da aliança: “O sangue da burguesia foi o seu próprio sexo.” (FOUCAULT, 2017d, p. 136). Foi somente no século XIX que o dispositivo de sexualidade teria sido estendido às camadas populares por meio das demandas da urbanização. A necessidade de controle demográfico, de epidemias e de mão de obra saudável, teriam sido elementos que favoreceram a ampliação do dispositivo (FOUCAULT, 2017d, p.138).

Ao invés de uma repressão do sexo das classes a serem exploradas, tornou-se, primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade, da progenitura e da descendência das classes que “dominavam”. Foi nelas que se estabeleceu em primeira instância, o dispositivo da sexualidade como nova distribuição dos prazeres, dos discursos, das verdades e dos poderes. Deve-se suspeitar, nesse caso, de autoafirmação e não de sujeição de uma outra: uma defesa, uma proteção, um reforço, uma exaltação, que mais tarde foram estendidos – à custa de diferentes transformações – aos outros, como meio de controle econômico e de sujeição política. Nesse investimento sobre o próprio sexo, por meio de uma tecnologia de poder e de saber inventada por ela própria, a burguesia fazia valer o alto preço político de seu próprio corpo, de suas sensações, sua saúde, sua sobrevivência. (FOUCAULT, 2017d, p.134).

A centralidade da vida e as modalidades burguesas de produção de subjetividades, a partir da sexualidade biopolítica, estão diretamente relacionadas aos discursos da eugenia do século XIX, que vão recrudescer a produção de sujeitos racializados por intermédio de concepções biológicas. Cuidar do sexo da população é cuidar da saúde da raça; é intensificar e expandir sua vitalidade. Toda essa atenção ao sexo da espécie vai desembocar numa hierarquia biológica entre a raça saudável e a degenerada e servirá como ponte entre o sujeito e a população. De igual modo, o dispositivo de sexualidade vai corroborar com a emergência de algumas categorias específicas, como a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. Cada categoria seria o correlato de um dispositivo particular dotado de certa finalidade, tendo como ponto em comum o controle do sexo e a família.

A família vai atuar com um dos agentes do dispositivo de sexualidade e das respectivas categorias apontadas anteriormente. Nessa genealogia, a família surge no interior do dispositivo da aliança que, por sua vez, teria possibilitado a emergência do dispositivo da sexualidade. Para o autor, o dispositivo da aliança, anterior ao da sexualidade, representava uma estratégia: delimitação de parentesco, transmissão de descendência e de bens. Naquele dispositivo, o que estava em jogo era o vínculo entre os sujeitos e não suas sensações e prazeres. Enquanto na aliança a reprodução tem papel privilegiado, a sexualidade visa a potencialização do corpo da espécie. Significa dizer que para o dispositivo da aliança o sexo era o “suporte das relações” (FOUCAULT, 2017d, p.117) e, no dispositivo da sexualidade, o sexo é o cerne da gestão da população e de sua saúde.

Isso permite compreender o surgimento das quatro categorias relatadas anteriormente como conjuntos estratégicos em torno do sexo. A histerização do corpo feminino deve ser compreendida dentro do seu papel social como mãe na criação da prole e na necessidade de gerenciar essa fecundidade. A preocupação do sexo da criança parte da necessidade de controlar e evitar a iniciação precoce, e mesmo a preocupação com a masturbação, considerada um grande perigo à saúde. O ponto central dessa estratégia é a ideia de que o sexo é uma grande fonte de distúrbios mentais e fisiológicos. Por sua vez, o casal malthusiano surge da necessidade de controlar e administrar a natalidade. Finalmente, há a necessidade de corrigir o prazer perverso por meio da patologização das condutas sexuais fora da norma (FOUCAULT, 2017d, p.114).

Novamente, o que está em jogo é a delimitação de poder que produz a sexualidade por meio de discursos e instituições que respondem a certa demanda. Seja a sexualidade da mulher histórica, a do invertido ou da criança onanista, o que aponta Foucault é que isso não ocorre por meio da repressão dessas sexualidades, mas que tais categorias são efeitos de estratégias distintas desse dispositivo. Logo, essas sexualidades não estão sendo reprimidas, mas criadas enquanto categorias de subjetivação, por meio de mecanismos que as incitam a aparecer.

De fato, trata-se antes, da própria produção da sexualidade. Não se deve concebê-la como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, intensificação dos prazeres, incitação ao discurso, a formação de conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder. (FOUCAULT, 2017d, p. 115).

A sexualidade que resulta do dispositivo da sexualidade, portanto, não reflete nenhuma natureza intrínseca, mas demonstra apenas a crença de que o desejo denomina uma essência interna que se “descobre”. Ainda na esteira dessa discussão sobre o dispositivo de sexualidade, Butturi Junior (2012), apresenta uma arqueogenealogia das práticas sexuais de pessoas do mesmo sexo no Brasil. A pesquisa reforça a tese de que as práticas sexuais, a partir do século XIX, passam a remeter à ideia de interioridade subjetiva como essência. De acordo com o autor, o dispositivo, no caso brasileiro, teria se desenvolvido a partir do patriarcado cristão e apresentaria uma preocupação sobre a hierarquia dos papéis sexuais, o passivo e o ativo. De modo que haveria uma depreciação maior sobre aquele que desempenhasse o papel passivo na relação, e de igual modo um estigma maior sobre os sujeitos ditos afeminados.

Nesse sentido, o sodomita e o efeminado, categorias que emergem no âmago dos piores pecados, correspondem a figuras típicas do período colonial brasileiro. A sodomia, de acordo com esse discurso, era considerada uma prática, visto que ainda não estava posta a ideia de natureza interior intrínseca ao sujeito. Já a molície, estaria relacionada à efeminização dos sujeitos. Nessa série discursiva, o que estava em questão era o ato em si, apresentado na preocupação com a descrição minuciosa do pecado, tais como: “[...]a existência ou não de poluição e de tocamientos desonestos

[...] a existência ou não de sodomia com poluição, já que se fazia diferença entre sodomia perfeita e imperfeita” (BUTTURI JUNIOR, 2012, p. 129). A diferenciação entre sodomia perfeita e imperfeita refere-se aos casos em que há ejaculação no “intercurso anal” e nos casos em que não há. Esse detalhamento do ato reforça a ideia de que ainda não está em discussão a construção de uma natureza interior por meio das práticas sexuais, como se fará a partir do século XIX.

Butturi Junior identifica mudança discursiva no século XVIII, a partir do livro *Medicina Theológica* escrito pelo médico brasileiro Francisco de Melo Franco em 1794. O deslocamento em questão estaria situado na emergência de uma medicina do corpo em detrimento de uma medicina da alma cristã. Há entendimento de que o corpo é quem deve receber cuidados, uma vez que ele é quem abriga o espírito, e de que haveria uma relação direta entre os males do corpo e da alma. Assim, os males tratados pelo padre e pelo médico apresentariam grande proximidade, como a cólera e a lascívia (BUTTURI JUNIOR, 2012). O autor ainda sugere a proximidade da discussão feita por Franco com a aparição do que Foucault chamou de *scientia sexualis*, no século XVII, na Europa, no que se refere à centralização do sexo enquanto objeto de estudo. Já a aparição do entendimento de uma interioridade subjetiva é apresentada no início do período da República brasileira, entre 1889 e 1930 (BUTTURI JUNIOR, 2012, p. 141).

Nesse sentido, a produção da categoria “homossexual”, enquanto produto de objetificação e subjetivação, teria se desenvolvido no século XIX vinculado à noção de anormalidade. Butturi Junior (2012) cita ainda outro livro publicado em 1917, *Psicoses do amor*, de Hernani Irajá, em que é possível notar a passagem do sistema anterior, da sodomia enquanto prática relacionada à hierarquia social, à produção da homossexualidade como natureza interior. Nesse momento, a categoria aparece vinculada à anormalidade e à propensão à criminalidade. Irajá estabeleceria uma gradação da homossexualidade que teria no seu extremo a figura do homossexual passivo e efeminado, representante da desordem social e da degenerescência da raça.

[...] trata-se da inversão física; no segundo de inversão psicológica; o terceiro indica a ligação entre sexualidade e a delinquência, já que o passivo tem raiva generalizada e fúrias; o quarto ratifica a posição de que, por ser ultrasexualizado, o passivo está mais próximo do hermafroditismo e, portanto, sua subjetividade é constituída segundo a desmesura e, no limite, o crime. (BUTTURI JUNIOR, 2012, p. 145).

Apesar do declínio das teorias eugênicas após a Segunda Guerra, no período do Estado Novo (1937-1945), os discursos sobre o homossexual passivo como sujeito afetado com propensão para delinquência se propagarão no imaginário social. De acordo com a tese de Butturi Júnior, haveria uma sombra permanente pairando sobre a categoria homossexual, apesar das variações dos discursos no decorrer do tempo, de modo que ainda existiriam fragmentos desse vínculo entre anormalidade e o passivo efeminado, na contemporaneidade.

A partir dessas considerações, retomo a performance de Linn da Quebrada a partir da música “Enviadescer”<sup>29</sup>. Como sugere a letra da performance, a produção de uma subjetividade é o processo pelo qual o sujeito é produzido como efeito, não reflexo de uma natureza “transviada”. O que, por sua vez, não significa a um processo consciente, no sentido de que o sujeito tem plena ciência e controle da formação de sua subjetividade. Ele é capturado a todo instante pelos diversos dispositivos. Por outro lado, também não significa que esse sujeito é uma massa amorfa moldada pelo discurso, mas sim corpo e subjetividade em cena, resistindo e produzindo espaços de liberdade.

No limite, o processo de *enviadescer* proposto por Linn da Quebrada propõe uma virada estratégica e agonística. Ainda que permaneça dentro do dispositivo de sexualidade – pois a subjetivação segue ocorrendo a partir das práticas sexuais –, procura ressignificar os discursos sobre as mulheres e as mulheres trans na rede de dispositivos. Essa tentativa de ressignificação pode ser percebida na presença do feminino nas letras da artista – que, como já apontado por Butturi Júnior (2012), permanecem sob o espectro da anormalidade – e na forma como o estigma sobre as “bixas” é tensionado em sua tentativa de “positivar” a categoria “das afeminadas”.

No entanto, para compreendermos de que forma a presença do feminino tenciona a normatividade na performance da artista é necessária a análise da construção de outras duas categorias que operam como dispositivos: sexo e gênero.

---

<sup>29</sup> QUEBRADA, Linn da. **Enviadescer**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=saZywh0FuEY>. Acesso em: 22 fev.2018.

### 3.3 “Bixa, essa masculinidade não se concentra nas bolas”<sup>30</sup>: Gênero

“Logo ali, no saco, nas bolas, nos colhões. No símbolo masculino sagrado masculino”.<sup>31</sup> Essa citação foi retirada de um texto publicado por Linn da Quebrada em uma rede social. No texto ela narra seu tratamento contra um câncer finalizado em 2015. Ironia da existência ou acaso, Linn da Quebrada teve câncer nos testículos. A bixa travesti de um testículo só, descreve o desconforto e o sofrimento do tratamento em concomitância com reflexões sobre a maneira como as categorias sexo e gênero são construídas e materializadas no corpo. “E o curioso é que o câncer são células – minhas células – que se recusam a morrer, e com isso crescem desordenadamente. A masculinidade que quer ser eterna? Ou eu permaneço dominando esse corpo ou ninguém vive!”<sup>32</sup>

A intenção da *terrorista de gênero*<sup>33</sup> de desestabilizar as noções naturalizadas de gênero e sexo possui proximidade com autores e teorias no campo dessas discussões. De acordo com Joan Scott (1995), a utilização da categoria gênero como uma “[...] maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos” (SCOTT, 1995, p.72), teria como origem as feministas americanas, que, por meio de seu uso, buscavam escapar ao determinismo biológico do termo “sexo”. Assim, o termo gênero demarcava o aspecto social e cultural daquilo que se denominava mulher. Angela Davis, como já comentado no capítulo anterior, exemplificou o modo como as escravizadas não eram compreendidas de acordo com a categoria “mulher”, visto que essa seria exclusiva das pessoas brancas. O relato de Davis assevera a afirmação de Scott de que “gênero” teria sido utilizado como categoria distinta de “sexo”, visto que a constituição anatômica da “escravizada” não denotaria necessariamente o pertencimento à categoria “mulher” devido à sua construção racial como corpo-mercadoria. Assim, atribuir o estatuto de mulher a uma escravizada

---

<sup>30</sup> LINN DA QUEBRADA. **Depois de pouco mais de um ano desse processo, sinto que é o momento de lembrar**. São Paulo, 21 de junho de 2016. Facebook: Linn da Quebrada. Disponível em: [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=1736010196637545&id=1693283717576860](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1736010196637545&id=1693283717576860)

<sup>31</sup> Idem. Ibidem.

<sup>32</sup> Idem. Ibidem.

<sup>33</sup> LINN DA QUEBRADA. Linn da Quebrada: “Terrorista de gênero significa ter a minha música como uma arma apontada para a minha própria cabeça” **Rimas e Batidas**. 3 mar 2018. Entrevista concedida a Núria Rito Pinto. Disponível em <https://www.rimasebatidas.pt/linn-da-quebrada-terrorista-genero-significa-ter-minha-musica-arma-apontada-minha-propria-cabeca/>. Acesso em 2 fev.2019.

equivaleria a identificá-la como humana, o que não era considerado compatível com a lógica colonial<sup>34</sup>.

Ainda de acordo com Davis, o movimento feminista americano teria nascido no âmago do movimento antiescravagista. As mulheres de classe média antiescravistas, ao se depararem com os limites políticos de sua condição de “mulher”, teriam percebido que não poderiam fazer muito enquanto não tivessem equiparação política com os homens. Esse teria sido o princípio do movimento sufragista feminino. Nesse primeiro momento, gênero ainda seria uma categoria correlata ao sexo de maneira essencialista. Assim, mulheres seriam aqueles sujeitos com uma determinada constituição essencial e biológica que reivindicavam reconhecimento e participação política.

Na década de 1990, Judith Butler, no livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, problematizou o sujeito do feminismo ao realçar o caráter artificial – enquanto constructo social e contingente – da categoria “gênero”, a partir do reivindicado caráter universal da sua constituição e do feminismo. Para a autora, as mulheres não deveriam se limitar a buscar outras formas de serem plenamente representadas e ouvidas na política; sua crítica pressupõe que deveriam também compreender os mecanismos de produção dos sujeitos generizados (BUTLER, 2017. p.20).

Para responder a essas inquietações, Butler utilizará o conceito de *performatividade*, do filósofo John Austin. Para o pensador, os atos de fala seriam mais do que uma mera nomeação ou descrição das coisas; seriam o próprio processo de tornar as coisas o que elas são. Esse conceito demarcaria o caráter construtivo da própria linguagem. Butler, ao se apropriar desse conceito, busca apontar que o gênero é uma categoria produzida pelos diversos atos de fala e corporais ao longo da existência de um sujeito. Desse modo, ao afirmar “é um menino” ou “é uma menina”, esse ato de fala produz o gênero que supostamente apenas estaria descrevendo.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada dos atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos

---

<sup>34</sup> Nessa esteira, Butler pensa sua teoria, segundo a qual “os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura” (BUTLER, 2017, p.241). Em outras palavras, gênero, para Butler, funciona como um princípio de inteligibilidade social e elemento que demarca o limite entre quem pode ser considerado humano e quem é dotado de uma humanidade precária.

constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção de gênero do solo do modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma temporalidade social constituída. (BUTLER, 2017, p. 242).

Ao limitar a análise da produção do gênero ao âmbito da linguagem, Butler busca apontar para a natureza espectral do gênero, na medida em que ele é entendido como uma construção simbólica. Entretanto, embora possua esse caráter de espectro, ele seria incorporado pelos “atores” como reflexo de uma unidade interna, uma essência. Para corroborar com a tese do papel performativo da linguagem, Butler recorre à crítica nietzscheana à linguagem partindo do que o filósofo chamou de *metafísica da substância*. Para Nietzsche, essa expressão expõe a crença de que existiria uma correspondência entre a unidade da gramática com uma unidade do sujeito. O mesmo argumento teria sido usado para criticar o cogito cartesiano, que partia da crença de que detrás da *coisa pensante* existiria uma unidade, uma substância. Ou seja, ao afirmar “é um homem” ou “é uma mulher”, a relação entre predicado e sujeito constituiria uma ontologia baseada na crença de uma unidade essencial, tanto na gramática quanto do sujeito. Assim, a crença na unidade da gramática levaria os sujeitos a forjar uma pretensa correspondência entre o psíquico, anatômico e linguístico.

No limite, Butler pretende criticar a ideia de um sujeito coerente e unívoco, em termos de gênero, ao longo do tempo. Desse modo, para a autora, não há identidade de gênero, mas “atos, gestos e atuações” que delineiam na superfície dos corpos uma estilização repetida por um conjunto de normas, que não expressam algo interno – a unidade substancial – mas *performatizam* externamente atributos de gênero. Assim, os discursos sobre gênero produzem efeitos sobre os corpos que nomeiam, mediante um conjunto de elementos simbólicos que acionam as normas ao serem enunciados. Ou ainda, “[...] um enunciado dá existência àquilo que declara” (BUTLER, 2018, p.35), de modo que a identidade de gênero corresponderia apenas ao efeito de um conjunto de atos e não à essência.

Gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser (BUTLER, 2017, p.69).



A autora ainda sugere que essas normas de gênero respondem ao que chamou de imperativo heterossexual, o qual regularia e produziria a coerência entre sexo, gênero e prática sexual, partindo de uma concepção dualista. Assim, um gênero seria o correlato “natural” de determinado sexo, que, por sua vez, remeteria a determinada prática sexual. Paralelo a esse processo, os sujeitos que não desempenhassem essa coerência seriam produzidos como seres abjetos; entendidos também como o resultado esperado, devido sua impossibilidade de performatizarem por completo o gênero, visto que esse seria apenas um ideal a partir do qual outros apenas refletiriam enquanto imitação.

Nesse sentido, as travestis e *drag queen's*, para Butler, teriam a potencialidade de fraturar as noções de gênero enquanto dado natural, por meio do que autora chamou de paródia de gênero. As *drags* ao representarem o gênero de maneira hiperbólica o revelariam enquanto imitação sem uma matriz original; o que consistiria na possibilidade de desestabilizar as noções de gênero mediante sua paródia.

Em *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo* (2007), Butler trata da materialidade do corpo ao acrescentar a citacionalidade<sup>35</sup> à noção de gênero performativo. O conceito de Derrida teria sido apropriado pela autora para enfatizar a relação entre sexo, gênero e materialidade do corpo. A naturalidade da categoria “sexo”, posta em discussão nesse momento, já havia sido colocada sob rasura ainda no livro *Problemas de Gênero*, mas é no texto de 1993 que a categoria é retomada. Para a autora, falar de sexo e gênero como elementos dotados de estatutos distintos – em que sexo estaria para a natureza o que gênero estaria para a cultura – remeteria a uma impossibilidade, visto que o próprio sexo estaria enredado em práticas discursivas’

O conceito de “sexo” é ele próprio, um terreno conflagrado, formado através de uma série de contestações em torno de qual se deve ser o critério decisivo para distinguir entre os dois sexos; o conceito de sexo tem uma história que

---

<sup>35</sup> No texto *Assinatura Acontecimento Contexto* (1991), Derrida retoma o conceito de *performatividade* de Austin para afirmar que as condições de felicidade, normativas, inauguram sua iterabilidade. Dito de outro modo, se a linguagem pretende ser da ordem da repetição, esse ideal acaba suplantado pela rasura e pela deriva que separam o autor do texto, na instância da morte. Para Derrida, não há condições nem de saturação de um contexto de felicidade nem de circunscrição da normatividade à repetição – e a infelicidade dos performativos é um pressuposto. Logo, a relação entre repetir e deslocar é tensa. O que Butler (2018) utiliza como *citacionalidade* ou *reiteração* refere-se à noção de iterabilidade de Derrida. A autora utiliza o conceito de Derrida para pensar o processo de repetições das normas que produzem a materialidade do corpo e os deslocamentos das normas que são possibilitados mediante o processo de iteração. De modo que o próprio caráter iterável do signo possibilita seu deslocamento, sua mudança

fica ocultada pela figura do lugar ou da superfície da inscrição. Descrito como um tal lugar ou superfície, entretanto o natural é construído como aquilo que é sem valor (BUTLER, 1993, p.115).

Na prática, Butler aponta para o fato de que a própria categoria “sexo” – e numa chave epistemológica compartilhada por autores como Laqueur – que havia sido colocada em suspenso como dado natural, possui uma genealogia própria. Sendo assim, não estaria isenta de discursividade, nem mesmo estaria numa instância pré-discursiva, visto que é impossível falar sobre “sexo” fora do âmbito simbólico e discursivo.

A categoria ‘sexo’ é, desde o início normativa: ela é aquilo que Foucault chamou de ideal regulatório. Nesse sentido, pois, o “sexo” não apenas funciona como uma norma, mas é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder de produzir – demarcar, fazer, circular, diferencia – os corpos que ela controla. Assim o ‘sexo’ é um ideal regulatório cuja materialização é imposta: esta materialização ocorre (ou deixa de ocorrer) através de certas práticas altamente reguladas. Em outras palavras, o sexo’ é um constructo ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou condição estática de um corpo, mas o processo pelo qual as normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada dessas normas. (BUTLER, 2007, p110).

Não se trata de negar diferenças anatômicas, ou de afirmar que o discurso é o causador dessas diferenças, mas frisar que estão marcadas por práticas discursivas as quais acabam por materializar nos corpos as normas do sexo por meio da citacionalidade. Ou seja, a necessidade de repetição das normas e a possibilidade de deslocamento das normas de gênero, num regime iterável. O que a reformulação de Derrida faz é apontar as limitações do conceito de Austin ao sugerir que o poder do ato performativo estaria na capacidade de ser iterado. Butler destaca que: “A performatividade não é um ato singular, pois ela é sempre reiteração de uma norma ou conjunto de normas” (2007, p.121). Isto é, se os efeitos são produzidos pela reiteração da norma, não há construção como um processo finito no tempo, mas reiteração da norma que precisa ser constantemente repetida para produzir tais efeitos; bem como, ao mesmo tempo em que a reiteração é solicitada, os deslocamentos das normas, ou dos ideais de gêneros são possibilitados, visto que a repetição acaba por expor os frequentes deslizamentos da linguagem. Dessa maneira, Butler assinala que a performatividade de gênero necessita ser teorizada em conjunto com as práticas que regulam os regimes sexuais, os quais produzem a materialidade dos corpos.

Como efeito sedimentado de uma prática reiterativa ou ritual, o sexo adquire seu efeito naturalizado e, contudo, é também, em virtude dessa reiteração, que fossos e fissuras são abertos, fossos e fissuras que podem ser vistos como as instabilidades constitutivas dessas construções, como aquilo que escapa e excede a norma, como aquilo que não pode ser totalmente definido ou fixado pelo trabalho repetitivo da norma. Essa instabilidade é a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição [...] . (BUTLER, 2007, p. 118).

Apesar de tentar deslindar a relação entre a linguagem e a materialidade do corpo a partir do conceito de Derrida, alguns autores entendem que o corpo permanece ainda como uma noção pouco explorada por Butler nos textos mencionados. Para expor algumas das críticas feitas à Butler, recorro a Paul Beatriz Preciado e sua noção de *gênero prostético*.

O autor espanhol parte do pressuposto de que a base do êxito do conceito de Butler para explicar os processos de generificação estaria no potencial das performances das *drag queen's* em revelar o gênero como prática imitativa. O autor espanhol utiliza o exemplo da Venus Xtravaganza, citada por Butler como exemplo da performatividade, que acaba por ser assassinada justamente pela incapacidade de se passar por mulher. O ponto central do argumento de Preciado é que Butler não teria levado em conta que a personagem do documentário já utilizava próteses de silicone e estaria em processo de transição sexual. Ao relatar esses detalhes, Preciado aponta a relevância de pensar o processo de produção do corpo devido à sua necessidade implícita de corresponder às expectativas do que se considera um corpo natural. Dessa maneira, para Preciado (2014), Butler teria ignorado as tecnologias que produzem a materialidade do corpo generificado e superestimado o discurso.

A noção butleriana de 'performance de gênero' assim como a ainda sofisticada 'identidade performativa', desfazem-se prematuramente do corpo e da sexualidade, tornando impossível uma análise crítica dos processos tecnológicos de inscrição que possibilitam que as performances passem por naturais ou não. E é exatamente por essa impossibilidade de passar (passar por mulher, passar por americana, passar por branca) que vai levar Venus Xtravaganza à morte. (PRECIADO, 2014, p. 93).

Para Preciado, os/as transexuais explicitariam a indispensabilidade das transformações físicas no corpo. Desse modo, gênero e sexo seriam efeitos de tecnologias biopolíticas que teriam como objetivo produzirem corpos heterossexuais. Para o autor, a heterossexualidade seria oriunda de um dispositivo social que produziria corpos generificados numa relação assimétrica de poder. Esses processos

operariam por meio da classificação de determinados órgãos e zonas erógenas com o objetivo de estabelecer unidade de sentido. Portanto, tanto os papéis quanto as práticas sexuais seriam reflexo de um conjunto de regulações registrados no corpo (PRECIADO, 2014). Ou ainda, nas palavras do autor, o “[...] gênero poderia resultar em uma tecnologia sofisticadas que fabrica corpos sexuais” (PRECIADO, 2014, p. 29).

A noção de tecnologia de Michel Foucault é central para o raciocínio de Preciado, por isso, para tal empresa, o autor retoma a concepção do francês de tecnologia, entendida como dispositivo que entrelaça poder e saber, composto por discursos, leis, instrumentos e objetos que regulam o âmbito do considerado “verdadeiro”. Ao se valer da ideia de gênero e sexo como efeitos de uma tecnologia, o autor intenta escapar do problema que o debate entre essencialismo e construtivismo recairiam, no qual o primeiro toma gênero como um dado natural do sexo, enquanto o outro demarca o gênero como construção social e simbólica. O problema apontado por Preciado nessas duas concepções estaria no fato de que em ambos os casos a ideia de algo natural e intocado permaneceria: o sexo. Portanto, ao problematizar a noção de “natural”, Preciado busca fazer emergir as técnicas que produzem as classificações do “sexo” como dados isentos de simbolismo. Em outras palavras, as técnicas produziam o que se entende por natural:

A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza=heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão, por fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz. (visual, tátil, olfativa...) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual. (PRECIADO, 2014, p. 25)

Nesse sentido, o que se entende por sexo é fruto da classificação de alguns órgãos – feita pelo recorte de uns em detrimento de outros – como centro irradiador da coerência de uma unidade. Os órgãos reprodutivos – usados como elementos centrais no processo de classificação dos corpos – não apenas possibilitam a reprodução da espécie como figuram como parte da produção da identidade do corpo enquanto humano, visto que o corpo sexuado é um princípio de inteligibilidade social. Dessa maneira, a diferenciação sexual seria uma “operação tecnológica” que reduziria a classificação de um corpo a um determinado órgão como eixo irradiador da identidade (PRECIADO, 2014, p. 26).

Esse procedimento de diferenciação dos corpos serviria ao que o autor chamou de *dominação heterosocial*, que poderia ser descrita como efeito de um dispositivo social que produziria corpos “femininos” e “masculinos” com intuito de regular as práticas sexuais, tendo como parâmetro natural e saudável a heterossexualidade. Assim, ao decompor o corpo, delimita-se quais órgãos são sexuais, quais são os órgãos utilizados em uma prática sadia, e em quais contextos eles serão utilizados. Nesse sentido, o sexo seria uma tecnologia social heteronormativa<sup>36</sup> de diferenciação sexual, que visa a reprodução e repetição de uma única forma “natural” da prática sexual, a heterossexual.

Daí a afirmação de Preciado de que o “[...] gênero é, antes de tudo, prostético” (PRECIADO, 2014, p.29), pois há uma relação material entre sexo e gênero. Mais especificamente, o gênero resulta da materialidade dos corpos sexuais. Dito ainda, mais que um conjunto de atos e gestos, gênero é resultado direto das técnicas de produção da diferenciação sexual. Assim, Preciado afirma que os limites da teoria de gênero, como a performatividade de Butler, esbarram nas intervenções cirúrgicas e prostéticas dos corpos transexuais, que explicitam a necessidade da materialidade do corpo para que o gênero seja construído organicamente. Nesse sentido, a interpelação performativa do recém-nascido – “é um menino” ou “é uma menina” - seria apenas o início de um processo de reiteração da norma heteronormativa que se dará no corpo.

Para compreender o modo como o gênero é produto de técnicas de diferenciação sexual, a próxima seção fará uma breve genealogia da categoria “sexo”, e apresentará o que Preciado chamou de “regime farmapornografico” a fim de entender como se daria a produção da materialidade do gênero na contemporaneidade.

#### 4.4 “Ela é amapô de carne e osso, silicone industrial<sup>37</sup>”: Breve genealogia do sexo na era farmacopornográfica

Ao defender a tese de que a noção de gênero e sexo estariam diretamente relacionadas à materialidade do corpo, Preciado afirma que a categoria “gênero” teria

---

<sup>36</sup> Preciado define como tecnologia social heteronormativa “[...] o conjunto de instituições tanto linguísticas como médicas ou domésticas que produzem constantemente corpos-homem e corpos-mulher” (PRECIADO, 2014, p. 28).

<sup>37</sup> Quebrada, Linn da. **BlasFêmea/Mulher**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo&t=6s> Acesso em: 20 dez. 2019

emergido do discurso biotecnológico na década de 1940. Essa categoria teria sido utilizada para produção tecnológica de corpos sexuais pelo discurso médico. O psicólogo e sexólogo John Money, conhecido por “tratar” bebês hermafroditas, representaria uma tentativa de preservar o regime da diferenciação sexual, abalado pelas descobertas de outras variáveis biológicas na classificação dos corpos. Com Money, a categoria gênero teria sido utilizada para se referir a intervenção cirúrgica para a produção do dimorfismo sexual em intersexuais. (PRECIADO, 2018, p.115) No entanto, esse sistema de produção de corpos sexuais teria sido apenas uma das epistemologias sexuais existentes entre o século XVI e século XX. Dessa forma, antes de apresentar a categoria gênero e seu vínculo material ao corpo sexual, é necessário traçar a genealogia da categoria sexo.

Com base nas leituras de Laqueur e Foucault, Preciado aponta a existência de três grandes regimes epistemológicos de produção do corpo sexuado. O primeiro, chamado de regime soberano, dataria do século XVII; o segundo, regime disciplinar, teria início a partir do século XIX.; e, por fim, o que o autor chamou de regime farmacopornográfico, que aparece no início do século XX.

O regime soberano seria dominado pela epistemologia sexual que entendia haver apenas um sexo perfeito: o do homem. O sexo feminino era visto como categoria similar ao masculino. Assim, a vagina seria considerada um pênis invertido e os ovários seriam testículos internos. Mas nesse “sistema de similaridade”, a capacidade de reprodução seria o elemento central de delimitação dos sexos, de modo que a mulher barbada, que no regime do século XIX será patologizada, nesse sistema, seria considerada mulher desde que pudesse engravidar. Nessa epistemologia, denominada por Laqueur de “sistema de similaridade”, a anatomia feminina seria uma variação imperfeita do sexo masculino. Desse modo, esse regime refletiria uma sociedade hierarquizada, em que a figura do homem, representante de uma humanidade perfeita, exerceria seu poder por meio de técnicas necropolíticas, uma vez que tanto a figura do pai quanto a do rei deteriam o poder de morte.

Já no século XVIII, um novo regime desponta como epistemologia sexual. Nesse recorte discursivo a reprodução deixa de ser o elemento central na delimitação do sexo e o aspecto visual passa a ser determinante. Denominado de “sistema de oposições”, a novidade nesse regime de produção de corpos é que os sexos masculino e feminino são descritos como realidades completamente diferentes. Em concomitância com esse novo sistema aparecem técnicas de controle da

masturbação, a gestão estatal de doenças sexualmente transmissíveis e a patologização da homossexualidade - descrita como o auge desse regime, em 1868. Uma das características desse regime é o recrudescimento da normatização do corpo. Assim, os órgãos serão analisados, medidos, classificados, para delimitar o corpo saudável e o corpo degenerado de modo que “[...] as diferenças entre o homossexual e o heterossexual também aparecem como anatômicas e psicológicas” (PRECIADO, 2018, p. 82).

O terceiro regime farmapornográfico, descrito por Preciado como sistema contemporâneo produtor de corpos sexuais teria tido início após a Segunda Guerra Mundial. De acordo com o autor, as transformações tecnológicas no âmbito da endocrinologia, genética e nas comunicações teriam sido cruciais para o desenvolvimento desse sistema de produção de subjetividades e de capital. Nas palavras do autor “[...] o termo se refere aos processos de governo biomolecular (fármaco) e semiótico-técnico (pornô) da subjetividade sexual, dos quais a Pílula e a Playboy são dois exemplos paradigmáticos”. (PRECIADO, 2018, p. 36).

Para demonstrar a novidade desse novo regime, Preciado recorre a Negri e Hardt e à noção de *império* apresentada pelos autores. De modo que a atual fase do capitalismo poderia ser chamada de império do sexo, devido à centralidade do sexo no controle e produção de subjetividades<sup>38</sup> (PRECIADO, 2011, p. 12). Enquanto no século XIX, o modo de produção industrial tornou-se hegemônico – ainda que fosse quantitativamente menor se comparado com outros, como por exemplo a produção agrícola – o século XX é marcado pelo “[...] farmacopornismo, esta nova economia dominada pela indústria da pílula e pela cadeia de excitação-frustração em que se baseia”. (PRECIADO, 2018, p.43.).

O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnosangue e os hemoderivados, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, a insulina, a cocaína, os óvulos vivos, o viagra e todo complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente. [...] O sexo é o corolário do capitalismo e da guerra, o espelho da produção. (PRECIADO, 2018, p. 42).

---

<sup>38</sup> Embora não seja novidade a ideia do controle dos corpos por meio do sexo, visto que isso já estaria em Foucault, no primeiro volume da História da sexualidade, para Preciado, Foucault teria negligenciado as transformações tecnológicas do século XX, as quais, para o autor espanhol, são elemento central a ponto de caracterizar um terceiro regime de subjetivação.

Na era do regime farmapornográfico a difusão de representações estéticas e corporais é propiciada pelos meios digitais de comunicação. A fotografia, os filmes, propagandas, redes sociais. Nesse regime, o prazer vira capital e força de trabalho. A masturbação condenada e perseguida no século XIX vira fonte de lucro por intermédio da indústria pornográfica. A mulher barbada, antes fadada a ser atração de circo, torna-se cliente em potencial de salões de beleza. Técnicas e produtos são criados para produzir pelos no rosto e peitorais lisos a base de suplemento de proteína. Uma masculinidade forjada em laboratórios e barbearias que despontam em todo lugar e movimentam a economia. Silicone industrial, injeção de hormônios e medicamentos para perda de gordura. Enfim, uma rede de produção industrial voltada para a produção próstética do corpo, baseada nas noções de gênero.

O gênero farmacopornográfico não é metáfora nem ideologia; não poder ser reduzido a uma performance: é uma forma de tecnoecologia política. A certeza de ser homem ou mulher é uma bioficção somatopolítica produzida por um conjunto de tecnologia do corpo, técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funcionam como próteses de subjetivação (PRECIADO, 2018, p. 127).

A produção de corpos sexuais é materializada na era farmacopornográfica e não apenas performatizada em atos e gestos. O gênero no capitalismo farmacológico é próstético porque as interferências no corpo, feitas por intermédio de cirurgias ou por reações químicas manufaturadas, são incorporadas ao ponto de não ser possível distinguir a prótese do corpo. O corpo próstético, abordado por Preciado, tem suas raízes no ciborgue de Donna Haraway (2013), onde as fronteiras se dissipam, tornando imperceptíveis os limites entre natureza e cultura, animal e máquina:

No regime farmacopornográfico, o gênero se constrói nessas redes de materialização biopolítica; ele se reproduz e consolida socialmente ao transformar-se em espetáculo, em imagem em movimento; em dados digitais, em moléculas farmacológicas, em cibercodigos. Os gêneros masculino e feminino farmacopornográfico existem diante de um público, como uma construção somatodiscursiva de caráter coletivo, frente a comunidade científica ou a uma rede. (PRECIADO, 2018, p. 128).

Para explicitar a emergência desse regime de produção de corpos sexuais, Preciado se vale do exemplo de John Money – psicólogo já citado anteriormente –, que ficou conhecido pela utilização clínica da categoria gênero no tratamento de crianças intersexuais. A análise das técnicas médicas de atribuição de gênero, no



caso de intersexuais, exemplificam um sistema de produção de corpos baseado em critérios arbitrários e estritamente estéticos. No caso dos intersexuais, como não é possível uma definição estritamente masculina ou feminina – visto que a coerência entre órgãos externos e a ordem cromossômica não está disposta de acordo com classificação do sistema de oposições – o critério para delimitação de gênero passa a ser estético. Portanto, para ser denominado menino, basta a criança apresentar um órgão externo com “tamanho” e “aparência normal”, ainda que cromossomicamente seja um sujeito XX, que geneticamente seria considerado menina. Do mesmo modo, se o sujeito apresentar ordem cromossômica XY, denominado geneticamente como homem, mas não possuir órgãos anatômicos que passem no critério estético (tamanho mínimo, aparência) será submetido à cirurgia de readequação de gênero e tratamento hormonal.

O que fica explícito no exemplo dos intersexuais é que a “[...] ordenação do corpo intersexual é fundamentalmente visual e não cromossômica”. (PRECIADO, 2014, p. 136). Ao serem expostos às variações cromossômicas, hormonais e gonodais, o sistema de oposições optou por interferir cirurgicamente nos corpos para produzir a diferença sexual. A incapacidade de lidar com variações do ideal de gênero produziu a interferência próstética e hormonal sobre os corpos. A permanência desse ideal binário é percebida com mais intensidade na contemporaneidade devido à ampliação da possibilidade de produção cirúrgica do corpo. De igual modo, as diversas modalidades de violência as quais estão expostos os sujeitos que não se enquadram às idealizações de gênero podem ser citadas como resultado desse ideal normativo.

Travestis, transgêneros e até mesmo homossexuais figuram como sujeitos que cruzam as fronteiras das categorias sem necessariamente serem apreendidos por completo em uma das classificações, o que acaba por produzi-los como seres abjetos e, com frequência, resultando em maior exposição à violência; seja ela promovida pelo Estado ou pela normatividade (BUTLER, 2018, p.61). Butler cita o exemplo dos Estados Unidos, que condicionam a cirurgia de mudança de sexo à assunção da transexualidade enquanto patologia. No limite, a própria necessidade de cirurgia de mudança de sexo pode ser utilizada como exemplo do modo como o ideal binário permanece como imperativo.

É no sentido da assunção dos limites borrados entre o técnico e o natural e da produção generificada que tomo neste estudo Linn da Quebrada (2017). Ela emerge

como que de um processo de subjetivação oriundo das fronteiras, visto que se define como “Bixa travesti”. “Não é homem nem mulher, é uma trava feminina”<sup>39</sup>: ao mesmo tempo que busca diluir as fronteiras de gênero, como Donna Haraway (2013), admite os processos de construção protética do corpo ao afirmar que “[...] é amapô de carne e osso, silicone industrial”<sup>40</sup>. Linn da Quebrada brinca com as fronteiras de gênero ao não limitar sua identidade às normas de gênero baseadas no órgão genital: “[...] sabe a minha identidade, nada a ver com genital”<sup>41</sup>. De igual modo, a artista intenta tensionar os papéis sexuais e as construções de gênero sobre os sujeitos homossexuais, como quando afirma : “[...] eu gosto mesmo é das bixa, das que são afeminada”<sup>42</sup>.

A partir dessa tensão, o próximo capítulo *Bixaria* parte da agonística entre poder e resistência para pensar os limites e as possibilidades de encarar a performance de Linn da Quebrada enquanto uma estética da existência.

---

<sup>39</sup>QUEBRADA, Linn da. **Blasfêmea/Mulher**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo&t=145s>. Acesso em: 22 fev.2018.

<sup>40</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>41</sup> QUEBRADA, **Pirigoza**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7kZ4Xh0mhik> Acesso em: 22 fev.2018

<sup>42</sup>QUEBRADA, **Enviadescer**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=saZywh0FuEY>. Acesso em: 22 fev.2018



Imagem 4 – Foto retirada do videoclipe Enviadescer  
Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=saZywh0FuEY>

Partindo do pressuposto de que o discurso é uma prática e de que toda prática é também um modo de pensar, agir e fazer, procurei descrever os discursos de Linn da Quebrada como um modo de pensar e agir, que visa tensionar dispositivos de poder. Nesse sentido, coloquei sob suspenso a pretensa universalidade de duas categorias, raça e gênero/sexualidade – entendidas como dispositivos. Logo, trata-se de entender essas categorias como vetores produtores de subjetividade, mediante relação de poder. Nesse sentido, a análise foi feita com o intuito de identificar movimentos que pudessem sinalizar deslocamentos e enfrentamentos no interior desses dispositivos. Logo, identificar possíveis modos de subjetivação nas fissuras dessas relações constituídas em determinado regime de verdade.

Para tal empresa, analisei um conjunto de entrevistas concedidas entre 2016 e 2019 e o material fonográfico da artista Linn da Quebrada. Esse recorte temporal deve-se à recente emergência da artista, ainda em processo, no meio artístico. Foram dezesseis músicas analisadas, quatorze que compõem o álbum, *Pajubá*, além de outras duas lançadas de forma independente, *Mulher e Bixa Preta*.

Antes de adentrar nas especificidades dessas regularidades, gostaria de fazer duas observações. Primeiramente, embora essas regularidades discursivas sejam aqui descritas de maneira individualizada, esses discursos estão correlacionados de maneira complementar. Sendo assim, foram divididos apenas tendo em vista a finalidade acadêmica do presente trabalho. O segundo ponto diz respeito à constituição do corpus do trabalho. Inicialmente, haviam sido selecionadas dez entrevistas entre sites de maior e menor abrangência ao público, entretanto, dos sites com maior visibilidade – o dos jornais como *El país*, *O Globo*, *Folha* –, identifiquei que as entrevistas apresentavam pouco material para análise. Essa ausência – que, certamente, pode ser lida como produção de invisibilidade na grande mídia – me levou a procurar entrevistas em outros canais de comunicação. Das entrevistas que analisei, as mais longas foram feitas por canais voltados a pautas ligadas ao tema LGBTQI+ e canais de menos repercussão. Nesse sentido, caberia colocar em relevo a questão do alcance e dos espaços ocupados por discursos como o de Linn da Quebrada e seu status de enunciativa. Talvez isso sugira que ainda há uma dificuldade – ou mesmo resistência – no acesso de determinados corpos a alguns espaços. Feitas as ressalvas, passo então às regularidades.

A partir da análise, identifiquei pelo menos três modalidades de discurso. Primeiramente, um discurso de verdicção, no qual a cantora apresenta sua performance artística como um trabalho sobre si. Nessa modalidade, está em questão a produção de enunciados que intentam produzir efeitos sobre sua subjetividade – produzida com abjeta – que resultariam num deslocamento de si.

A segunda modalidade de discursos corresponde ao que chamo de “discurso viado”, onde descrevo especificamente como uma regularidade constitui-se estratégia de enfrentamento. Nesses enunciados, a referência a uma assunção positiva do que é tido como abjeto, e a enunciação não dissimulada emergem como táticas que visam desestabilizar o campo do verdadeiro.

A terceira e última regularidade é a da violência. Nesses enunciados, violência é empregada pelo de menos duas maneiras: como meio de denúncia e de luta. No primeiro caso, trata-se de expor o processo de alijamento e morte promovido pela abjeção. No segundo caso, a violência simbólica é usada como arma de embate no campo das práticas.

Por fim, no fechamento do capítulo, apresento o corpo de Linn da Quebrada como um corpo político, no qual o ponto nodal estaria na ideia do exercício de uma liberdade que é direcionada a si mesma, a partir de problematizações pessoais. Nesse sentido, o corpo seria categoria central para a cantora, na medida em que ele é o próprio campo de batalhas e objeto de contestação, realizado por intermédio de uma estética corporal por meio da qual, proponho, Linn da Quebrada busca contestar regras do campo do verdadeiro.

Feitas as devidas considerações, passo à análise.

### 5.1. “[...] Meu discurso diz o curso que eu quero seguir [...]”<sup>43</sup>: veridicção e subjetivação



Imagem 5 – videoclipe Bixa Preta.

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=ZeMa942nYe4>

Em uma entrevista em outubro de 2019 concedida à Redbull Portugal, Linn da Quebrada definiu sua música como *desvio de rio*: “[...] eu faço minha música como desvio de curso desse rio e desse afluente afetivo [...]” (LINN DA QUEBRADA, 2019b). A analogia da artista consiste em pensar seus afetos, desejos, e o que a constitui enquanto sujeito – a comparação com o rio, diaspórico; para então, sugerir a possibilidade de desvio desse rio, como um desvio de si mesma. Ao propor encarar sua música como parte de um projeto que visa desviar um curso de rio – produzir efeitos sobre sua subjetividade –, a artista levanta essa possibilidade como uma questão discursiva: “é possível desviar o curso de um rio?” (LINN DA QUEBRADA). Embora ela seja firme em sua resposta, mostra-se cautelosa quanto à expectativa: “É possível, mas não dá pra ter certeza [...]”. (LINN DA QUEBRADA). Segundo a performer, haveriam uma série de fatores ligados a essa possibilidade de desvio de rio, que tornariam o resultado algo indeterminado.

[...] depende das condições do solo, *depende do trabalho que estamos dispostas a isso*, se é um terreno arenoso, se é um terreno árido, se esse rio passa por uma cidade. São várias coisas que envolve, se esse podemos ou não, construir novos afluentes, e novos afluentes afetivos pra que a gente possa pensar em irrigar áreas afetivas, que até então, estavam desertas,

<sup>43</sup> Quebrada, Linn da. Entrevista concedida ao RedBull Portugal, 2019b. Disponível em: <https://www.redbull.com/br-pt/musica-linn-da-quebrada-entrevista> >Acesso em 2 fev.2020.

secas, e eu estava seca. E eu precisava ficar molhada. (LINN DA QUEBRADA, 2019b, grifos meus).

Atenho-me, aqui, ao que Linn da Quebrada chama de “trabalho que estamos dispostos” e ao que condiciona o desvio desse rio. Como dito anteriormente, a cantora parte da possibilidade real do desvio desse rio, mas logo adiante acrescenta elementos que podem viabilizar ou não esse objetivo. O que parece estar pressuposto aqui são os fatores externos ao sujeito; o que podemos entender como o lugar de sujeito delimitado pelas relações de poder, que condicionam o desvio desse rio, ainda que não de forma determinante. De modo que esse trabalho ao qual o sujeito deve estar disposto pode ser assumido como trabalho sobre si e sobre os outros; uma investida do sujeito sobre o poder que tem por objetivo dobrá-lo sobre si mesmo, na relação com outros<sup>44</sup>.

Pensando, conforme Foucault, que o sujeito se forma a partir de “[...] práticas de assujeitamento, ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade” (FOUCAULT, 2017c, p. 284), é possível afirmar que o projeto de Linn da Quebrada é muito próximo do que o autor chamou de práticas de liberdade. Assim, entendo que, em última instância, o projeto da artista consiste na produção de novas formas de subjetividade por meio do deslocamento de seu estatuto de sujeito, fixado pelas relações de poder, e que essas práticas são o próprio motor “dos deslocamentos históricos e vetores das transformações subjetivas” (LAVAL, 2019, p.28). Desse modo, é possível defender aqui a hipótese de que o discurso artístico de Linn se produz na estratégia de assumir a prática de liberdade, mediante um enfrentamento agonístico.

Dessa maneira, a possibilidade de desviar o curso do rio ou mesmo a da criação de afluentes pressupõem um trabalho sobre si que discuto por meio do conceito de veridicção, um modo de dizer-a-verdade. Parto, então, da relação existente entre o modo de dizer-verdadeiro e uma modalidade de governo (de si e dos outros). De acordo com Foucault, existiria uma modalidade de discurso na qual não estaria em jogo a “[...] situação real de quem fala que vai afetar ou modificar o valor do enunciado

---

<sup>44</sup> Como Foucault parte da ideia de que a liberdade é constitutiva das relações de poder, não está pressuposto aqui a ideia de que há algo a ser libertado, mas algo a ser exercido e criado de forma refletida. Assim, o uso da liberdade consiste em problematização e criação do que se pensa, o que se diz, o que se fala – dentro de determinadas condições parcialmente delimitadas em determinado recorte histórico – com vistas à produção de efeito sobre si, a dobra da força. Como não há algo a ser libertado, a dobra é fazer o poder agir sobre si. Logo um autoassujeitamento.

[...]” (FOUCAULT, 2013, p 65) – o que ele chama de pragmática do discurso – mas de uma modalidade na qual o ato de enunciação e o enunciado vão, de forma concomitante, “[...] afetar o modo de ser do sujeito”. (FOUCAULT, 2013, p 65) – o que o autor denomina de *dramática do discurso*. Assim, nos cursos de que trata sobre a parresia cínica, por exemplo, ou do que ele chama de genealogia dos discursos aletúrgicos, refere-se às análises da maneira como o enunciado pode afetar aquele que enuncia. Trata-se de um tipo de discurso que estabelece um contrato entre os sujeitos e a “verdade do que dizem” (FOUCAULT, 2013, P.65).

Nesse sentido, os enunciados de Linn da Quebrada são tidos como um modo de dizer a verdade: não por meio de critérios epistemológicos, mas das relações que essas verdades mantêm com o sujeito, e, portanto, a busca por materializar uma forma de aleturgia. Por conseguinte, são lidos como matrizes de comportamento de que a cantora se vale como uma forma de produzir a dobra do poder sobre si mesma, em uma relação agonística.

[...] e comecei a escrever, não necessariamente para as outras pessoas, e isso pode parecer até um pouco egoísta, mas eu só fiz isso por mim, eu só comecei a fazer isso porque eu precisava ouvir aquelas coisas, e mais do que precisava ouvir, *eu precisava poder dizer aquelas coisas, conseguir dizer aquilo tão repetidamente a ponto de conseguir acreditar no meu próprio discurso*. A ponto de fazer minha música magia, feitiço, e a ponto de fazer o feitiço virar contra a feiticeira. (LINN DA QUEBRADA, 2019b, grifos meus).

Como é possível observar, Linn da Quebrada pressupõe a existência de uma relação entre o que diz e o efeito que quer produzir como condição de um trabalho sobre si e um dizer público sobre o que se é. Entendo, pois, que seus enunciados constituem as próprias diretrizes de seu comportamento; uma veridicção – modo de dizer-verdadeiro – que é vetor para a subjetivação ética. Trata-se de tentativa de produzir sobre si efeitos de governo de si na tensão com a hermenêutica da sexualidade. Dizer e dizer publicamente é produzir-se como sujeito na forma de uma ético-estética: “[...] conseguir dizer aquilo tão repetidamente a ponto de conseguir acreditar no meu próprio discurso”. (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Portanto, produzir um deslocamento subjetivo.

Retomo o desvio de rio, então, como um processo agonístico – na medida que pressupõe um enfrentamento com normas de governo externas ao sujeito – e aberto – na medida em que o sujeito produz e desloca constantemente seu modo de ser –, pois não se propõe a desvelar algo como um interior, mas produzi-lo na modalidade



do dizer sobre si. Esse processo pode ser identificado por outra metáfora usada pela cantora para referir-se ao que “nos faz ser quem somos” (LINN DA QUEBRADA, 2019b), denominada como “terceira perna”. Essa terceira perna seria ao mesmo tempo um modo de ser e uma garantia de segurança para o sujeito. Haveria, ainda, um preço a ser pago por essa estabilidade, a saber, a permanência das coisas como são. Logo, para que o movimento fosse novamente possível, seria necessário “arrancar” essa perna, o que por sua vez implicaria um ato de coragem. Linn apresenta pelo menos duas razões para que as pessoas prefiram manter essas pernas, mesmo quando estariam “velhas e necrosadas”: o comodismo e a covardia.

Ora, novamente estamos na senda dos enunciados sobre a veridicção e a produção de si. Dessa vez, aos moldes de Kant – de acordo com a leitura de Foucault – ao tentar explicar a relutância de alguns sujeitos em sair de seu estado de menoridade. Ao buscar definir seu tempo, Kant o apresenta como a saída da menoridade, o momento em que o homem se valeria de sua razão para conduzir-se. Para Foucault, isso teria sido o característico de uma atitude moderna. Como coragem e modernidade, Linn se ampara nessa saída da menoridade e descreve-a como a coragem do sujeito prescindir dessas terceiras pernas. Assim, desvencilhar-se disso que se crê como constituinte do que se é – trans, bixa, viado –, equivaleria a transpor os limites de si mesmo. Como pode ser observado nesse enunciado: “[...] é preciso coragem para matar em você, [...] o que perpetua as coisas como elas são [...] é ter a coragem de que você mate e morra, em você, o macho branco, colonizador e senhor de engenho [...]” (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

Interessa, ainda, outra metáfora: a música como arma apontada para si. Como terrorista de gênero (PRECIADO, 2018), Linn novamente pretende criar efeitos de dobramento sobre a norma hetero-cis-normativa que a constitui. É, pois, uma estratégia de deslocamento e negação de sua subjetividade mediante a enunciação que a música possibilita. Uma forma de veridicção que ela descreve como desejo de “[...] matar em mim o desejo pelo macho, o meu desejo racista, [...] eu precisava enxergar em mim os meus afetos colaterais, para então dizimá-los”. (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Logo, novamente produzir um desvio de rio, mediante a necessidade do abandono e substituição de terceiras pernas.

Aproximo essas metáforas de uma entrevista dos anos 1980 em que Michel Foucault repensa a chamada morte do sujeito, apresentada em *As palavras e as coisas*. Para ele, seu engano teria sido não perceber que o homem não faria mais do

que inventar-se ininterruptamente (criar terceiras pernas?) – seja pelo saber, seja pelo poder ou em sua relação consigo. Assim, o único sujeito fadado à morte (já falecido?) seria o sujeito universal, buscado pelas ciências humanas daquele período. De modo que “cortar” essas pernas implica necessariamente o nascimento de outras, tão rapidamente quanto foram cortadas as anteriores, porque os humanos não fazem mais do que inventar-se, “[...] deslocar continuamente, sua subjetividade, de se constituírem em uma série infinita e múltiplas de subjetividades diferentes, que jamais terão fim [...]” (FOUCAULT, 2010b, p. 326). No caso da performer, “[...] um movimento constante de arrancar essas terceiras pernas”. (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

Assim, a partir das considerações feitas sobre o objetivo da cantora, a saber, produzir – mediante deslocamentos ou transformações sobre si – outras modalidades de subjetividade ou, ainda, outros modos de experiência, pressupondo esse desvio do curso de rio como processo em aberto, vou adiante.

## 5.2 Enviadescer como uma forma de “alterar o valor da moeda”: estratégia e agonística

Em maio de 2016, Linn da Quebrada lança um de seus primeiros videoclipes, *Enviadescer*. Na gravação, filmada na periferia de São Paulo, Linn da Quebrada é apresentada como um corpo negro com cabelos curtos, tingidos de rosa, maquiagem nos olhos e batom. Um corpo esguio e sem curvas, que dança numa rua do subúrbio, com paredes coloridas por grafite, repetindo com uma voz andrógina o refrão “[...] se tu quiser ficar comigo, boy, vai ter que enviadescer”<sup>45</sup>. Os gestos efeminados desse corpo e a roupa colada à pele denunciam um corpo não normativo e um tipo de desejo dissidente. E que se confirma em enunciados como o seguinte: “Sou bicha, trans, preta, periférica”. (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

*Enviadescer* é uma das quatorze faixas que compõem o álbum *Pajubá*, lançado em outubro de 2017, com o apoio de um financiamento coletivo. Escrita por Linn da Quebrada, a música explora a potência do feminino e do abjeto. O título da música, que parte da transformação da palavra “viado” – termo usado de forma pejorativa para referir-se a sujeitos que não performatizam a heteronormatividade – em um verbo, pode ser lida como tática que busca tensionar dispositivos de governo, deslocando e produzindo novas formas de relações entre os sujeitos e a verdade.

---

<sup>45</sup> Quebrada, Linn da. **Enviadescer**, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=saZywh0FuEY> Acesso em 10 fev. 2020.



Imagem 6 - videoclipe Enviadescer

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=saZywh0FuEY>

Partindo da mudança sugerida por Foucault em *O Sujeito e o Poder*, a saber, tomar as resistências como instrumento “catalizador” que permite colocar em evidência as relações de poder, é possível interpretar essa música como parte de uma estratégia de enfrentamento aos processos de assujeitamento promovidos pelos dispositivos, numa relação agonística. A tese é corroborada pela própria artista ao definir seu trabalho como *disputa de território* (LINN DA QUEBRADA, 2018a). Ou, ainda, como uma rejeição à condição de sujeito abjeto estabelecida pelas relações de poder e uma tentativa de produzir novos modelos de subjetividade – o que já apontei na seção precedente.

Em uma entrevista concedida à Márcio Caparica em maio de 2016, pouco antes do lançamento do videoclipe, Linn da Quebrada define *enviadescer* como uma atitude que pode ser lida como tentativa de colocar sob suspenso as regras que regem o jogo da verdade e que governam a conduta dos sujeitos por meio de dispositivos.

[...] enviadescer é um posicionamento em que eu privilegio o meu corpo, os meus afetos, a minha vivência, e não um sistema heteronormativo compulsório que possui um roteiro pré-estabelecido e que vai decidir por mim como eu devo viver, que roupas devo usar, com quem, quando, e como devo transar e/ou me apaixonar, como devo amar, como devo me comportar, gestos, empregos, estética, que aparência devo ter pra ser amada e ter uma vida digna. (LINN DA QUEBRADA, 2016).

Esse posicionamento, que consiste na recusa de ter seu corpo, seus afetos, seus desejos governados por normas que a produzem como algo negativo, como aquilo que não se deve ser, como um corpo errado, pode, sob uma perspectiva foucaultiana, ser entendido como uma tentativa de produzir efeitos sob uma subjetividade a partir do tensionamento do campo do verdadeiro. Atitude que a artista sintetiza numa entrevista como “[...] assumir o controle do próprio corpo, da própria vida”. (LINN DA QUEBRADA, 2016).

Como já abordado anteriormente, Foucault nos ensina que as normas produzem materialidade sobre os corpos, demarcando o campo do “normal” – requisito para ser lido como humano – e do anormal. Dessa maneira, a artista se vale dessa renúncia a determinada forma de ser governada, propondo uma inversão do juízo de valor das normas que a constituem enquanto sujeito abjeto. Uma tentativa de positivação do que é tido como não normativo no campo do verdadeiro.

Nesse cenário, envidescer pode ser entendida como uma atitude que perpassa todo o pajubá da artista – e de seu álbum – e demarca uma linha de choque entre as injunções dos processos de assujeitamento genérico-raciais e as invenções de si como resistência. A agonística se materializa no que a artista propõe como a *destruição do amor*. Por meio de um jogo de palavras, Linn da Quebrada refere-se ao conjunto de normas que produzem corpos e desejos heteronormativos como um “*cistema*”, que se valeria de idealizações corporais e afetivas, articuladas na ideia de um amor – o que ela chama de *romancis*. O trocadilho consiste em enfatizar a produção de corpos *cis* como elemento constitutivo do desejo e das subjetividades – como uma forma de governo das subjetividades e, por conseguinte, de suas relações afetivas e sexuais que excluem os corpos não normativos.

Nesse ponto, o que Linn da Quebrada nomeia de *cistema* parece convergir com Preciado (2018), na medida em que elenca a música, o cinema e a pornografia, como vetores propagadores dessas normas que regulam os comportamentos, os afetos e produzem corpos. Assim, nas palavras da artista, nós “[...] somos educadas e pedagogizadas por uma indústria pornô que nos diz que o sexo é sempre em função do Macho”. (LINN DA QUEBRADA, 2016).

Na esteira dessa discussão, o uso desses recursos – no caso dela, a música e o cinema – podem compor uma estratégia de enfrentamento ao *cistema*. Assim, parto da definição de dispositivo de Michel Foucault, para pensar esses recursos

audiovisuais como tecnologias produtoras de subjetividade, mas que nessa modalidade compõem uma estratégia de disputa do campo do verdadeiro.

Eu percebia que exaustivamente [...] se fala sobre o amor, que exaustivamente há um tipo de construção narrativa que nos programa e nos constitui e constrói os nossos afetos e controla os nossos desejos da mesma forma, a música e as artes em geral são responsáveis não só pela reprodução do mundo tal como ele é, pra mim a arte não é espelho, ou talvez seja também, mas pra mim eu queria fazer uma arte que fosse martelo, eu queria uma arte que rompesse com a imagem que eu via refletida no espelho, mas ainda assim eu não me reconhecia. (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

Essa inversão tomaria a categoria dos “anormais”, enfatizando o fato de estarem fora do padrão como uma positivação. Trata-se de praticar no próprio corpo, na existência da performer, o que os estudos acadêmicos – a exemplo dos estudos queer – vêm buscando fazer: tornar o “abjeto” um “objeto” (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Problematizar o corpo abjeto como via de positivação. O que no caso da artista consiste em fazer de seu corpo negro, efeminado e periférico, um campo de disputa do jogo da verdade.

Aproximo novamente a performance de Linn na esfera pública à descrição dos cínicos. Segundo Foucault, a parresía – o falar franco, falar a verdade – em sua modalidade cínica, partiria de uma inversão das convenções sociais, condensada no preceito cínico “mudar o valor da moeda”. Para os cínicos, a vida verdadeira estaria ofuscada pelas convenções sociais, de maneira que caberia ao filósofo, em seu modo de viver, em seu corpo, explicitar “o real valor da moeda” por meio do escândalo. De maneira semelhante, Linn da Quebrada parece buscar inverter “o valor da moeda” em sua tentativa de deslocamento das normas que produzem os abjetos. Trata-se, portanto, da constituição de um jogo agonístico na disputa pelo campo do verdadeiro. O jogo que constitui relações de poder que produzem um corpo com pênis, afeminado, negro e periférico como um sujeito abjeto, materializado por Lina Pereira, conhecida artisticamente como Linn da Quebrada.

Ai eu percebi que as coisas que nós cantamos as coisas que nós falamos repetidamente nos fazem nos sentir assim, eu acho que de tanto ouvir músicas de amor, eu esperava muito amar e esperava muito e mais ainda ser amada, e a minha raiva, justamente por perceber que meu corpo não tinha um espaço dentro desse território fez com que eu quisesse construir uma música que destruísse o amor e que destruísse esse território [...]. (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

Ao perceber que mesmo esse corpo anormal reproduzia esse *cistema* em seu desejo, a performer deixa transparecer que essa mudança no “valor da moeda” não passa apenas por uma mudança nas convenções sociais, mas, também, em sua subjetividade. Como quando expressa seu desagrado em perceber-se inserida no mecanismo de reiteração do sistema, ela afirma: “[...] me revoltava me ver desejando os mesmos tipos de corpos e querer ser desejada por esses corpos [...]” (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Dessa maneira, o discurso do amor que ela afirma querer destruir é “uma forma de amar”; determinada configuração dos afetos que não abarca corpos fora da norma, visto que mesmo sujeitos homossexuais reproduzem essas normas em suas práticas sexuais e em seus corpos. O que ela deixa claro quando enuncia: “[...] não achava possível o amor para travestis”. (LINN DA QUEBRADA, 2019d).

Esse desconforto da artista em perceber-se como sujeito de desejo de corpos heteronormativos corrobora com a tese levantada por Butturi Junior (2012). De acordo com o autor, haveria no Brasil, por volta do século XX, um discurso de posituação das práticas homossexuais a partir da performatização da heteronormatividade. Assim essa posituação passaria pela performance de gênero dos sujeitos homossexuais por meio de práticas de virilização. Nesse cenário, o *gay* emerge como categoria higienizada e moralizada numa tentativa de posituação por meio da instauração de uma hierarquia de valores entre os sujeitos. E, como seu contraponto negativo, haveria o efeminado, o *viado*, materializado no corpo de Lina Pereira e em seu desejo, na medida em que ela mesma não via corpos efeminados como passíveis de desejo.

[...] eu acho que isso que eu carrego também em envidescer, que é possibilidade de olhar para corpos feminilizados, pra corpos eu não fui ensinada a admirar, a corpos que eu não fui ensinada a desejar, e que eu não desejei. A corpos que eu preciso olhar, e buscar nesses corpos, produzir desejo, porque em outros corpos talvez seja muito mais obvio o desejo porque ele já está instalado na minha cabeça, já é um desejo virtual, ele já está pronto. (LINN DA QUEBRADA, 2018c).

Com o objetivo de deslocar e alterar sua subjetividade, além tensionar as normas que a objetificam como sujeito de menor valor, Linn passa a se empenhar em criar valores e regras sobre seu comportamento, com o objetivo de produzir um efeito sobre si. Essa busca por alteração em sua subjetividade pode ser identificada, de forma alusiva, a partir da analogia abordada anteriormente sobre o desvio de curso de rio. Assim como esse exemplo é usado para pensar o limite a ser transposto e o

esforço dispendido para tal empresa, ele é igualmente utilizado para pensar a produção e constituição desse limite. Trata-se de usar a analogia do rio para pensar, também, a maneira como nossos afetos e desejos são produzidos e constituídos.

Eu acho que isso fez com que eu quisesse desviar o meu desejo. Uma pergunta que me acompanhou durante um tempo, foi: um rio, [...] se nós imaginarmos que nossos desejos são como um rio, e um rio ele tem uma correnteza, ele foi, tanto que podem ser muito perigosos, [...] se os nossos desejos são como um rio e eles fluem *naturalizadamente* pergunto a vocês, é possível desviar o curso de um rio? (LINN DA QUEBRADA, 2019b, grifos meus).

Atento aqui para a maneira com que a performer caracteriza o fluxo de um rio: “naturalizadamente”. Está pressuposta, pois, a ideia de que os afetos e desejos são produzidos, ou seja, são, ainda que não unicamente, efeitos de tecnologias de poder e não o reflexo de uma natureza ou essência interior. Logo, a analogia do rio tem dupla função: apresentar a constituição do sujeito, em seu tempo presente como fruto de um conjunto de fatores contingentes; para, posteriormente, apresentá-los como o que pode ser ultrapassado mediante a produção de alteridade. Mais adiante, ainda na esteira da função do rio enquanto analogia, ao pensar suas relações afetivas e desejos como efeitos do que ela chama de “construção narrativa” (LINN DA QUEBRADA) mais uma vez, a performer parece se aproximar da concepção Foucaultiana de dispositivo – abordada por Preciado (2018) na captura dos audiovisuais da era farmacopornográfica –, concebendo a música como dispositivo produtor de subjetividade, recusando-se a definir seu trabalho artístico como ativismo.

Me incomoda sempre quando se fala do nosso trabalho como se apenas isso fosse ativismo de alguma forma ou do nosso trabalho ligado à resistência, por quê? Sim e com certeza acho que o meu trabalho é um trabalho ativista, um trabalho de resistência, mas se a gente entender então que um trabalho ativista ou artista, seja ligado à atividade e resistência esteja ligado à ação, por que nós não consideramos todas as outras produções culturais e artísticas como também uma ação e uma atividade inclusive de resistência no que diz respeito ao conservadorismo, de resistir as mudanças [...] todo trabalho é político, todas as músicas as obras artísticas, elas têm um papel fundamental na construção do nosso presente, do que nós temos construídos nesse e em outros momentos históricos, todas as músicas têm esse papel, as que falam do amor de uma maneira, fazendo com as coisas, de uma certa forma ou não, permaneçam de uma maneira que sempre foram. (LINN DA QUEBRADA, 2019b).

Nesse caso, o argumento da artista consiste em tratar de maneira equivalente o *romancis*, reiterado nas músicas e nos filmes, também como produto e disputa de

território. Assim, se o que Linn da Quebrada intenta fazer com sua música pode ser categorizado como político ou ativista, não é de forma alguma diferente dos dispositivos que reiteram a heteronormatividade nas diversas formas de expressão artística. Dessa perspectiva, *enviadescer* pode ser tomado como embate de forças pelo controle das normas do jogo do verdadeiro que constituem o sujeito: “O que eu estou fazendo é disputa, não se enganem, isso não é show, talvez seja show dissimulado em disputa”. (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Jogo que é tomado pela artista por meio de uma inversão, contestando o valor atribuído à heteronormatividade performatizada nos corpos e desejos, mesmo na versão higienizada do homossexual, o *gay*; que ela visa tensionar quando afirma: “Eu gosto mesmo é das bichas, das que são afemindas/ Das que mostram muita pele, rebolam, saem maquiadas”. (LINN DA QUEBRADA, 2018c). Daí, também, a justificativa para a inversão da sigla – LGBT – que a cantora faz uso nas entrevistas, referindo-se aos sujeitos não normativos como TLBG. Trata-se de “[...] celebrar o feminino independente de em que corpo ele esteja localizado” (LINN DA QUEBRADA, 2016b). Isso porque, nas relações de poder, o feminino, independentemente de onde é performatizado, estaria relegado à subserviência e mais sujeito a violências. Logo, como travestis e transsexuais performatizam o feminino, estão, em sua grande maioria, mais expostas à precariedade do que os sujeitos de desejo dissidentes que performatizam o *cistema*.

Á vista disso, *enviadescer* pode ser definida como uma atitude, que não necessariamente está relacionada a uma prática sexual, mas que visa, no interior dos dispositivos, produzir efeito sobre uma subjetividade abjeta e seus afetos, o que a artista descreve como o “[...] ato de assumir-se corpo, esse ato de resistência, esse ato de assumir as marcas do feminino no seu corpo e deixar que isso seja coragem”. (LINN DA QUEBRADA, 2017d). E, ainda, a constituição de uma estética corporal por intermédio de gestos, vestimentas que compõem um comportamento. Uma modalidade de enfrentamento a determinada forma de governo sobre o corpo, possibilitada pelo caráter falho e parcial dos dispositivos, visto que os sujeitos não estariam inteiramente aprisionados pelos saberes e pelas normas de conduta (LAVAL, 2019, p.32). Portanto, um processo em que o sujeito não é nem totalmente capturado pelos dispositivos, nem totalmente autônomo, tendo em vista que suas escolhas são feitas a partir de determinadas condições sociais, econômicas e culturais.

Na esteira da discussão sobre os cínicos gregos, novamente, *enviadescer*, entendido como comportamento, se aproxima da *parresia* cínica, na medida em que



o que é dito e performatizado no corpo pode ser tido como ultraje pelo outro – o que por sua vez implica coragem diante do risco constante de violência transfóbica. Na modalidade cínica do falar franco, a coragem é elemento que constitui a enunciação não dissimulada, porque a dramatização do que é tido como vergonhoso é a própria estratégia de alterar o ‘valor da moeda’, o que resulta na assunção do perigo engendrado nessa dramatização pela repulsa que possa suscitar, ao ponto de colocar a própria vida sob risco. Nesse sentido, a assunção do feminino em um corpo com pênis, por si só já implicaria ato de coragem, como pode ser observado no presente enunciado: “Quanto mais eu assumo o feminino no meu corpo, mais eu sofro com esses vetores de violência”. (LINN DA QUEBRADA, 2017d).

Assim, à medida que, Linn da Quebrada performatiza o feminino de modo específico e fala de práticas sexuais tidas como abjetas, ela coloca a si mesma em perigo pela possibilidade de o que diz, e da forma como diz, produzir no outro repulsa, indignação, tal como na letra de *Necomancia*: “Eu tenho fogo no rabo/Melanina, poucos reais/Eu sou tão misteriosa/*Oculto* sendo voraz”<sup>46</sup>. Nota-se que o último verso é enunciado de maneira ambígua como forma de remeter ao intercurso anal, uma prática sexual que traz em seu bojo a marca da anormalidade. Ou seja: a passividade e o feminino que assombram a versão higienizada do homossexual, o gay. (BUTTURI JÚNIOR, 2012). Na mesma música, ainda há um trocadilho no qual é possível perceber o espectro do abjeto, *bixaria*. “Ai que bicha, ai que baixa, ai que bruxa, isso aqui é bicharia, eu faço necomancia”<sup>47</sup>. Aqui, a artista faz a referência à necromancia, uma prática medieval em que se acreditava falar com os mortos para fazer previsões, mas aqui tratada como *Necomancia*: neca, no pajubá é pênis. Logo, *necomancia* pode ser entendida como uma ameaça a um tipo de masculinidade, feita pelo que chama de bixaria, um trocadilho que reporta ao que é desonroso e profano – seria, pois, uma “indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1978, p.5) do abjeto?

Ao mesmo tempo, a artista assume e alarga os riscos já contidos em dispositivos tanatopolíticos por intermédio da exacerbação do que é tido como desonroso de maneira impudica, a *bixaria*. Nos dois casos o que está em jogo é a constituição de uma maneira de ser, de agir e de dizer para determinado público, que justamente se faz, pensa e diz, porque não pertence ao vexatório.

---

<sup>46</sup> Quebrada, Linn da. **Necomancia**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VD9jLPLlpR4>> Acesso em 12 fev.2020.

<sup>47</sup> Idem, ibidem.

[...] ser preta, ser bicha, ser travesti, o feminino no meu corpo, eram coisas que me eram apontadas como fragilidade. Eu aprendi a transformar isso em força, [...] me apropriar dessas palavras, de tudo isso que estavam me nomeando pra me renomear, e pra transformar isso em características de força e coragem. (LINN DA QUEBRADA, 2018d).

Assim, *Enviadescer*, tomado como uma atitude, parece atualizar a discussão sobre presente por partir do pressuposto de que determinadas categorias são construídas – definidas pela cantora como *fragilidades* – e também como um desejo de ser outro, ao propor a ressignificação ou a produção de novas categorias. Dito ainda, uma “crítica do que somos” e um tensionamento dos “limites que nos são colocados”, como aquilo passível de ser ultrapassado (LAVAL, 2019, p.34).

### 5.3 Pajubá: uma manifesto do cú da quebrada?



Imagem7 – Videoclipe Coytada

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=IUq4WWJRngE>

No artigo *Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos Queer no Brasil*, Larissa Pelúcio (2014) apresenta um panorama geral das discussões do âmbito dos Estudos Queer e as implicações coloniais que o uso do termo gera. Ao longo do artigo a autora desenvolve o problema relativo aos limites da a tradução de um termo estrangeiro e apresenta um balanço das produções acadêmicas brasileiras e de outros países sul-americanos. Logo, trata-se tanto de enfatizar os limites da categoria quanto de apresentar possibilidades de torções e reapropriações a partir de experiências locais.

De acordo com a autora, o termo *Queer* chega ao Brasil pelos estudos acadêmicos sobre gênero e sexualidade. Diferentemente do Brasil, no contexto estadunidense o termo emerge de movimentos sociais ligados a pautas identitárias, que contestavam a normalização operada pelas categorias gay e lésbica. Assim, o movimento, nos Estados Unidos, nasce de sujeitos que não se sentiam abarcados nas versões normativas do homossexual asséptico.

A partir dessas considerações, Pelúcio (2014) sugere tratar os estudos de gênero e sexualidade brasileiros como os *estudos do cu*. Por essa nomenclatura, visa produzir uma torção dos estudos Queer no contexto latino-americano de língua portuguesa. A anedota parte da expressão popular, “o cu do mundo”, usada para referir-se a um lugar afastado de um centro, no caso, aqui, no norte geográfico. Nesse sentido, os *estudos do cu*, teriam a capacidade de demonstrar sua especificidade local, diferenciando-se inclusive dos demais países de língua espanhola, uma vez que, de acordo com a autora, os vizinhos latinos não teriam uma palavra específica para descrever o ânus. Enquanto que para a língua portuguesa, na versão “tupiniquim”, a diferenciação seria operada por outra palavra de origem africana, “bunda”. Logo, o cú seria uma especificidade local.

Nesse cenário, o que proponho aqui, é, partir da ideia de experiência localizada – descrita pela ideia de Cú, de Pelúcio – interpretar o álbum Pajubá, de Linn da Quebrada, como uma dessas manifestações do *cu do mundo*, levando em conta sua especificidade não institucional, visto que não está ligado ao trabalho acadêmico. Portanto, considerando suas próprias idiosincrasias.

Penso aqui, semelhante a Pelúcio (2014), a partir de Preciado (2014), e tomo como ponto de partida para a reflexão o *Manifesto Contrassexual*. Trata-se de ler esse álbum como um *Manifesto da Bixaria*, que por meio da experiência local de uma bicha-travesti-preta-periférica se propõe a produzir novas formas de subjetividade mediante experimentações de ordem estética e corporal. Sugiro, pois, que o álbum possa ser interpretado como uma manifestação local que busca a sublevação dos sujeitos abjetos mediante enfrentamento agonístico.

Dito isso, passo ao apontamento das regularidades identificadas a partir da análise das músicas do referido disco e entrevistas. Inicialmente, separo esses enunciados em três categorias: enunciados que remetem a uma biopolítica e exclusão social; enunciados de enfrentamento ao sistema heteronormativo que privilegia o homem; e o que chamo de inversões de gênero, nos quais a artista sugere

experimentações sobre o corpo que visam produzir efeitos sobre a subjetividade. Ressalto, ainda, que essas regularidades são reunidas a partir da ideia de insurgência daqueles que são lidos como a escória da humanidade, do que é tido como baixo e sobrevive às margens da humanidade.

Nos enunciados que se referem à biopolítica e exclusão social, o que está em questão é explicitar o processo de alijamento social de sujeitos. Ressalto que a partir do problema inicial, a saber, identificar novas formas de ressignificação das categorias raça e gênero/sexualidade do discurso da artista, identifiquei que a categoria raça – como referência a pele negra – é sempre tomada de maneira subordinada à categoria do feminino. É o que se materializa na faixa *Bixa Preta*, por exemplo. Há uma frequência maior de enunciados relacionados ao transfeminino – a performatização do feminino num corpo com pênis – do que enunciados relacionados à cor da pele. Assim, a negritude aparece como categoria adjunta ao feminino. O que sugere que a objeção produzida pelo gênero performatizado de maneira não normativa se sobressairia em comparação aos processos de abjeção produzidos pelo dispositivo racial.

Por outro lado, Linn da Quebrada, na maioria das vezes, não trata de sua condição social de origem, sua pele negra ou mesmo sua sexualidade/identidade de forma cindida. O que equivale a afirmar que esses adjetivos operam como substantivos em seus enunciados, com o intuito de tensionar tais categorias. Quando questionada sobre quem é Linn da Quebrada, a cantora os enuncia de maneira conjunta bixa-travesti-preta-periférica. O que implica o complexo entrecruzamento entre as categorias na produção de uma subjetividade do “cu do mundo”. Essa regularidade sugere que o vetor de maior exclusão seja a categoria do transfeminino, identificada pela prevalência na maior parte das letras e entrevistas. Logo, a performatividade de gênero não normativa produziria níveis de exclusão e depreciação superiores às relações de classe e raça/etnia, ainda que esses operassem como acentuadores da produção de um sujeito abjeto.

Nesse sentido, embora o transfeminino sobressaia, todas as categorias – bixa-travesti-preta-periférica – operam como fatores de exclusão e marcadores sociais cobertos pelo espectro do risco. Por outro lado, se raça for entendida a partir do que Michel Foucault chamou de *racismo de Estado*, é possível afirmar que a categoria transfeminino opera como marcador racial na medida em que produz um recorte entre as modalidades de vida. O racismo aqui seria entendido como aquilo que cinde a

população em grupos, a partir da norma, e estabelece uma distribuição desigual da gerência de risco. Dito de outra forma, o descaso do Estado frente a determinadas modalidades de vida representaria seu caráter homicida – produção de morte, ainda que de forma indireta –, uma vez que a vida a ser preservada seria desde o início uma vida normativa.

De outro modo, seria possível pensar no caráter subalternizador da divisão farmacopornográfica do sexo, conforme Preciado (2018). Portanto, poderíamos estabelecer uma relação entre biopolítica do Estado e o que Linn da Quebrada chama categoricamente de “marcador social da morte”. (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Para a cantora, as categorias bixa-preta-trans-periferica – de maneira conjunta, ou mesmo separadas – seriam algumas dessas cisões operadas no interior da população do Estado brasileiro. Na esteira dessa discussão, o espectro da tanatopolítica, pressuposto na ambiguidade do dispositivo racial, aparece em pelo menos quatro músicas: *Bomba pra caralho*, *Mulher*, *Serei A*, *Bixa Travesti* e *A Lenda*. Nas quatro músicas as categorias operam como fatores que denunciam a violência e a exclusão social sobre os corpos.

Tomo agora, como ponto de início da análise, a última faixa do álbum Pajubá, *A Lenda*. Essa música possui algumas peculiaridades frente às demais faixas do disco. Primeiramente, por ser uma das letras que mais remetem à autobiografia, e por ser uma das poucas músicas do álbum que não tem presente a batida do funk – ou talvez, seja uma memória, já que a artista deixou de usar a nomenclatura “MC” ainda em 2017 e passou a caracterizar seu trabalho como uma experimentação estética. Assim, a batida suave que remete a um samba pode ser fruto desse processo de permanecer em *trânsito*, em movimento, como descrito pela cantora em diversas entrevistas.

A partir de um enunciado em primeira pessoa e de efeitos autobiográficos de Lina Pereira se vale de trocadilhos e de ambiguidades na entonação de algumas palavras como forma de remeter ao sexo. Essas, como tenho destacado, são características constantes no discurso da artista. Em *Bixaria*, configuram-se como afirmação explícita do que é tido como baixo e infame, com maneira de positivá-lo:

Vou te contar a lenda da bicha esquisita  
 Não sei se você acredita, ela não é feia (nem bonita)  
 Mas eu vou te contar a lenda da bicha esquisita  
 Não sei se você acredita, ela não é feia (nem bonita)  
 Ela sempre desejou ter uma vida tão promissora  
 Desobedeceu seu pai, sua mãe, o Estado, a professora

Ela jogou tudo pro alto, deu a cara pra bater  
 Pois pra ser livre e feliz tem que ralar o cu, se foder<sup>48</sup>

Aqui, “se foder” e “ralar o cu” funcionam não em sua negatividade, mas como possibilidade de ser. Na mesma faixa, é possível identificar enunciados relativos ao poder disciplinar, citados também em entrevistas, nas quais a artista relata a força das normas de gênero reiteradas em diversos espaços, como na família ou escola, ao se referir à “cobrança por falar e agir como homem” (LINN DA QUEBRADA 2019d). Ainda na esteira do debate sobre o poder disciplinar, atento para o seguinte trecho da música: “Desobedeceu seu pai, sua mãe, o Estado, a professora“, onde é possível identificar claramente o peso das instituições e seus efeitos enquanto dispositivos reguladores de corpos.

Interessa pensar esses enunciados da desobediência na ordem do discurso de Linn. Desobedecer a norma implica acionar mecanismos de produção de alteridade numa relação desigual de poder. Assim, a norma que rege a disciplina produz também seu negativo, a *bicha esquisita*. A categoria visa demarcar o campo daquilo que vale menos, do vexatório, que é constituído por meio da reiteração das normas no contexto social, seja por aquilo que é denominado risível, seja pela consequente exclusão social e pela violência. Como denunciado pela cantora em entrevistas: “[...] quantas travestis trabalham com você? Quantas travestis fazem parte do teu círculo social?” (LINN DA QUEBRADA).

No entanto, são nas faixas *Bomba pra Caralho* e *Bixa travesty* que a violência é materializada:

Bomba pra caralho, bala de borracha, censura, fratura exposta  
 Fatura da viatura, que não atura pobre, preta, revoltada  
 Sem vergonha, sem justiça, tem medo de nós  
 Não suporta a ameaça dessa raça  
 Que pra sua desgraça a gente acende, (a) ponta, mata a cobra, arranca o  
 pau  
 Tem fogo no rabo, passa, faz fumaça, faça chuva ou faça Sol<sup>49</sup>

Chamo atenção para os enunciados que remetem à biopolítica do Estado, que Mbembe chama de Necropoder, caracterizado como o poder de produzir morte. A

<sup>48</sup>Quebrada, Linn da. **A Lenda**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k4DpkHftQJg>  
 > Acesso em 12 fev.2020.

<sup>49</sup> Quebrada, Linn da. **Bomba pra Caralho**. 2017. Disponível em:  
<https://www.youtube.com/watch?v=HFvX8RcKoPU> > Acesso em: 12 fev. de 2020.

referência aqui é a polícia, mecanismo Estatal que garante o monopólio da violência legítima. Instrumento bastante requisitado pelo Estado brasileiro, como já abordado por Bento (2018), e que tem sido alvo de discussões contemporâneas, no chamado “pacote anticrime”. Um projeto que visa ampliar a capacidade de assassinato legítimo por parte do Estado, e que ainda prevê o pagamento de advogados com dinheiro público nos casos em que o “policial mata em serviço”<sup>50</sup>. O projeto serve a uma política estatal voltada à repressão ao tráfico de drogas, mas que acaba por operar como dispositivo tanapolítico, na medida em que determina o local, a classe social e cor e, por conseguinte, as vidas que valem menos.

Essa violência exercida nas periferias pode ainda ser pensada em analogia com a colonização europeia entre os séculos XV e XIX, nos continentes americano, africano e asiático. Nesse sentido, a periferia pode ser vista como o local onde a violência é permitida devido às relações de poder que constituem esses sujeitos de uma humanidade precária. Circunscritos a categorias biopolíticas, esses sujeitos são sublinhados com “marcadores sociais de morte” e expostos à maior precariedade social, simbólica e econômica.

Assim, a produção de sujeitos de humanidade precária passa pela produção de corpos abjetos que estão mais expostos a processos de exclusão social e conseqüentemente vivenciam situações de maior vulnerabilidade social. O que pode ser observado também nas letras, *Bixa Preta*, *Serei A* e *Bicha Travesti*. Como já apontado anteriormente, a categoria raça e sexualidade/identidade não aparecem de maneira cindida. Assim, *Bixa Preta* apresenta de forma explícita a experiência de abjeção interseccionada no trecho “bicha estranha, louca preta da favela, Quando ela tá passando todos riem da cara dela”<sup>51</sup>. Ressalto, novamente, o papel desempenhado pelo riso e seu poder de resistência.

Já a penúltima faixa do disco, *Serei A*, apresenta um relato poético das “manas da pista”: “Serei a do asfalto/ Rainha do luar/ Entrega o seu corpo Somente a quem possa carregar”<sup>52</sup>. O asfalto, ou pista, são os locais onde parte significativa dos corpos não assimilados pelo *cistema* vivem da prostituição. Como

<sup>50</sup> Gazeta do Povo. Pacote Anticrime: Policial que mata em serviço pode ter direito a advogado pago pelo Estado. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/republica/breves/anticrime-policial-que-mata-direito-advogado/> > Acesso em : 10 fev. 2020.

<sup>51</sup> QUEBRADA, Linn da. **Bixa Preta**. 2017c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZeMa942nYe4> Acesso em: 22 fev.2018.

<sup>52</sup> Quebrada, Linn da. **Serei A**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6KUD5CJrgVE> > Acesso em: 10 jan.2020

descrito por Linn da Quebrada em entrevista, nas ruas encontram-se os sujeitos da mais baixa categoria da *pirâmide sexo-social*. Os enunciados aqui são uma espécie de reformulação paródica e artística das discussões de Preciado (2018), que ligam corpos “disfóricos” à violência e à matabilidade:

Nas ruas pelas surdinas é onde faz o seu salário  
Aluga o corpo a pobre, rico, endividado, milionário  
Não tem Deus  
Nem pátria amada  
Nem marido  
Nem patrão<sup>53</sup>

Os enunciados, observo, materializam os processos de abjeção e conseqüente exclusão, adensam-se ao tratar desse corpo que pode “ser alugado”. A prostituição nesse caso, serve para demonstrar uma vida invisível ao Estado – um trabalho não regulamentado e sem o mínimo de segurança. Além de carregar o estigma social, representam o mais alto grau de depreciação de um corpo, que vale tão pouco a ponto de ser vendido na rua, durante a madrugada. Corpos não passíveis de lamento, como pode ser observado no caso de Gisberta Salce Júnior: torturada, estuprada durante dias por jovens entre doze e dezesseis anos, e que após ser jogada, ainda viva, no foço de um prédio abandonado, morreu afogada<sup>54</sup>.

Ela é feita pra sangrar  
Pra entrar é só cuspir  
E se pagar ela dá para qualquer um  
Mas só se pagar, hein! Que ela dá, viu, para qualquer um<sup>55</sup>

Note-se, inicialmente, o adensamento do problema de gênero no intertexto com a canção de Chico Buarque. Se em *Geni e o Zepelin*, Geni era feita para apanhar e era boa de cuspir, aqui a personagem trans é colocada no limite da morte e das relações farmacopornográficas. É, ainda, na condição paródica que os versos se sustentam: “dar para qualquer um” já não é um interdito, como em Geni, mas um modo

<sup>53</sup> Quebrada, Linn da. **Serei A**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6KUD5CJrgVE>  
> Acesso em: 10 jan.2020

<sup>54</sup> BBC. Brasileira, **A brasileira que virou símbolo LGBT e cujo assassinato levou a novas leis em Portugal**. Disponível em:  
[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160218\\_brasileira\\_lgbt\\_portugal\\_mf](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160218_brasileira_lgbt_portugal_mf) > Acesso em 10 fev. 2020.

<sup>55</sup> Quebrada, Linn da. **Serei A**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6KUD5CJrgVE>  
> Acesso em: 10 jan.2020



de vida a ser positivado. O discurso, como se nota, vai ao encontro da resistência ao *cistema* e à idealização hetero-cisnormativa dos discursos de sexo e de amor. Segundo a artista, o amor serve tanto como mecanismo mantenedor do *cistema*, quanto de “respaldo de humanidade, carimbo de humanidade”. (LINN DA QUEBRADA, 2018f). Assim “[...] travestis, pessoas de rua, negros, mal conseguem ser humanos” (LINN DA QUEBRADA); não foram feitos para serem amados, mas para serem um contraexemplo daquilo que não se deve ser – o que solicita outra atitude na invenção de si:

Eu sou tudo aquilo que não se esperava que existisse [...] Eu sou a escória da humanidade. Sou tudo aquilo que ninguém gostaria de ser, talvez nem eu mesma gostaria de ser, se eu tivesse na pele de vocês, mas com certeza eu me sinto a minha melhor versão. (LINN DA QUEBRADA, 2018f).

A violência que atravessa as músicas de Linn da Quebrada, seja pelos processos de abjeção ou exclusão, inauguram uma polivalência discursiva. Primeiramente, explicitar a violência pode ser lido como uma forma de reivindicar a humanidade de seu corpo e colocar em destaque as regras do jogo da verdade como produtoras de abjeção. Por outro lado, essa mesma violência é expressão de uma crítica usada como motor de impulsão e enfrentamento ao *cistema*. Dito ainda, a exposição do que é desprezível opera como forma de afirmação que visa produzir uma violência simbólica pelo obsceno, pelo bizarro. Trata-se de estratégia que se vale de violência simbólica, como reação à performatividade de uma modalidade de masculino que reproduz a violência sobre esses corpos.

Já em enunciados como o que segue: “Pode ir saindo com o pau entre as pernas. Acabou o seu império”.<sup>57</sup>, a violência é abordada de outra maneira. Nesse caso adentro na segunda modalidade de regularidades, que caracterizo como *enfrentamento a uma modalidade de masculinidade*. Nessas regularidades adensam-se referências a um “cistema” que não se limita a produzir diferenças de gênero – também tensionados nas letras – mas que estabelecem hierarquias. Por isso, Linn da Quebrada fala de maneira clara que o que faz com seu trabalho “é disputa de poder” (LINN DA QUEBRADA, 2019f). Para a cantora, o atual *cistema*, tem como um de seus principais mecanismos de manutenção o amor, que produz a mulher para amar o

---

<sup>57</sup> Linn da Quebrada. **Bixa Travesty**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=re0ZRpQbhdI> >Acesso em: 12 fev. 2020.

homem, e o homem para ser amado pelas mulheres, seja nos papéis de esposas ou de mulheres (LINN DA QUEBRADA, 2019f). Nesse sentido, o tensionamento desse sistema heteronormativo e androcêntrico – efeito de relações de poder – é operado por enunciados como os do trecho abaixo.

Ainda mais da sua laia  
De raça tão específica  
Que acha que pode tudo  
Na força de deus  
E na glória da pica  
Já tava na cara  
Que tava pra ser extinto  
Que não adiantava nada  
Bancar o machão  
Se valendo de pinto<sup>58</sup>

A referência ao falo é outra constante nas letras e serve a pelo menos três propósitos. O primeiro deles é atuar como sinônimo de uma modalidade de masculinidade que dever ser combatida e que produz como seu oposto o feminino relegado ao âmbito privado. Trata-se de uma tática de embate discursivo que visa suspender a imagem do feminino como frágil e subjugado, de modo que ser mulher implicaria sempre “[...] ser mulher de alguém” (LINN DA QUEBRADA, 2018g), como relata a compositora. O que se repete em diversas entrevistas, em que Linn da quebrada fala da forma como feminino é retratado no audiovisual: “Qual é a grande saga das mulheres nos filmes? É ela ficar com o bofe. Enquanto que os personagens masculinos conquistam o mundo [...]” (2018g). Ela ainda acrescenta: “[...] o feminino foi restrito a papéis do âmbito privado, esteve em função do macho, de um homem sem rosto, que na verdade é quase uma entidade” (2018g). São enunciados que têm como objetivo desnaturalizar e desestabilizar relações de gênero, e enfatizar seu caráter espectral, enquanto ideal inalcançável.

Tenho pena de você  
Com o pau apontado pra própria cabeça  
Refém de sua frágil masculinidade  
Se eu quiser, eu vou sentar  
Se tu pedir, eu vou sentar  
Mas vou sentar até eu cansar!

---

<sup>58</sup> Quebrada, Linn da. **Talento**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jZ19E9OJ6n8>  
> Acesso em 12 fev. 2020.

Vou sentar, vou sentar  
 Vou sentar ca mão na sua cara!<sup>59</sup>

Em outras faixas, como *Coytada*, *Tomara*, *Transudo* e *Prostituto/Pare querida*, o falo é utilizado como objeto de prazer, mas sugerindo uma relação de dominação por parte do feminino; ou ainda, como o elemento que visa produzir uma fissura nas noções de gênero por meio do hibridismo, como pode ser observado abaixo:

Ela tem cara de mulher  
 Ela tem corpo de mulher  
 Ela tem jeito  
 Tem bunda  
 Tem peito  
 E o pau de mulher!<sup>60</sup>

No que tange essa última utilização do falo, que pode ser lida nas letras como a fronteira de subversão de normas de gênero, adentro na última modalidade de regularidades: as inversões de gênero, na modalidade da pirataria (PRECIADO, 2018). Os enunciados desse tipo intentam produzir deslocamentos na subjetividade, mediante inversão e hibridização de papéis sexuais e de gênero, como meio de tensionar a heteronormatividade e o falocentrismo.

O trecho citado acima refere-se à faixa *Mulher* – que possui um clipe denominado *BlasFêmea*. Novamente, o papel do falo é desestabilizar normas de gênero que pressuponham uma coerência entre performances esperadas e determinada corporalidade. Nesse contexto da letra, a genitália corresponde apenas a mais uma possibilidade não essencial do que ela chama de *mulheridade*. Esse enunciado de disjunção do *cistema* pode ser identificado também em trechos como o de *Pirigoza*: “Olha só, doutor!, Saca só que genial, Sabe a minha identidade? Nada a ver com xota e pau!”<sup>61</sup>.

Nesse sentido, as “inversões” desse álbum manifesto produzem um tensionamento no interior do próprio dispositivo transexual, descrito por Bento (2014). As análises de Bento, sustentam que o dispositivo trans emerge no século XIX e “[...] representou a transformação de uma ideologia de gênero em verdade científica”.

<sup>59</sup> Quebrada, Linn da. **Transudo**. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=OKjx\\_IICGUk](https://www.youtube.com/watch?v=OKjx_IICGUk) > Acesso em 10 jan.2020.

<sup>60</sup> Quebrada, Linn da. **BlasFêmea/Mulher**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo&t=8s> > Acesso em 10 jan.2020.

<sup>61</sup> Quebrada, Linn da. **Pirigoza**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7kZ4Xh0mhik> > Acesso em: 10 jan.2020.

(BENTO, 2014, p. 50). Trata-se de descrever o discurso médico como dispositivo que delimita os gêneros e desejos possíveis e apontar para a presença de “[...] valores morais e religiosos transfigurados em verdades científicas”. (BENTO, 2014, p.50). Um tipo de discurso que acabava por apagar – do campo do verdadeiro – uma gama de possibilidades de experiências corporais.

O que está materializado nos discursos de Bento e de Linn da Quebrada é a existência de diversas experiências trans, que poderiam ou não prescindir de mudanças corporais. Assim, a genitália configuraria apenas como mais uma variável não necessária, justamente o oposto do que afirmaria o discurso médico, o qual construiu a transexualidade enquanto dispositivo. E, de igual modo, como uma categoria universal e homogênea, na qual a necessidade de “redesignação de gênero” seria regra imperativa entre os sujeitos denominados *trans*.

Dito de outra forma, conforme enunciada por Linn, a categoria trans abarcaria uma variedade – ainda em aberto – de corporalidades e possibilidades de experimentar o gênero. Nessa esteira é que Linn da Quebrada, corporificando seus discursos na cena pública, implica sua vida à suspeição da passabilidade: embora faça uso de hormônios, não possui seios de silicone, e afirma não estar preocupada com a passabilidade – ter caracteres visuais que a tornem vista e tratada socialmente como mulher. Para ela, o efeito é o de apontar gênero como ideal inalcançável.

Eu venho de uma geração onde a frase que permeava quando se falava de gênero era ‘nasceu num copo errado’, e [...] servia como carimbo para se falar de transgeneridade [...] eu tenho certeza que eu não nasci no corpo errado. Eu sinto que falar de gênero, de transgeneridade, significa justamente pra mim, eu dar sentido ao meu corpo. (LINN DA QUEBRADA, 2017f).

Como pode ser observado no trecho acima, Linn da Quebrada não partilha do pressuposto que as alterações corporais visariam restabelecer uma suposta incoerência entre uma interioridade psíquica e um corpo esperado – experiência descrita na ideia de um corpo errado. O que Linn está propondo em seu manifesto é a recusa de ter a experiência de seu corpo limitada por determinado jogo de verdade, o que implica o direito de governo sobre sua corporalidade. Novamente remetendo à discussão sobre os poderes disciplinar e biopolítico: como no caso da patologização

de sujeitos trans, tratado como transtorno mental até 1990<sup>62</sup> e recentemente tornado incongruência de gênero, termo ainda apontado como problemático por movimentos ligados a pautas trans; ou, ainda, a recente discussão sobre “reversão sexual” – popularmente conhecida como cura gay – angariada por movimentos religiosos, derrubada pelo STF<sup>63</sup> em abril de 2019.

Retomo as inversões propostas pela autora relativas às práticas sexuais. Assim como afirmam Butler (2013) e Preciado (2018), gênero estaria diretamente correlacionado a determinada corporalidade, o que, por sua vez, determina de antemão o papel sexual exercido pelos parceiros. Nesse sentido, Linn da Quebrada, em diversas entrevistas, comenta sobre a normatividade de gênero reiterada nas práticas sexuais. Letras como *Coytada* não apenas questionam a estrutura que liga o feminino à passividade, “feminina, tu não come?”, como também se propõe a estabelecer outras relações que não prescindam da dualidade de gênero. Isso pode ser observado também em entrevistas, em que a cantora afirma querer produzir em si o desejo pelas afeminadas e travestis. Logo, a questão posta seria explorar relações que fujam da dicotomia de sujeitos que performatizam gêneros opostos.

Cê sabe  
 Eu não sou sarada  
 E não faço academia  
 Mas arraso numa cama  
 Inventando pornografia<sup>64</sup>

Nesse ponto, as letras de Linn da Quebrada deixam explícito seu projeto de desvio de rio, na medida em que as letras propõem o estabelecimento de outros modelos de relações afetivas e sexuais como meio de produzir efeitos sobre sua subjetividade. Esses elementos a aproximam de Preciado no *Manifesto Contrassexual* (2014), no qual o autor sugere ao leitor abordar outras formas de relação consigo e com os outros. No mesmo sentido, a artista se propõe a explorar outras maneiras de produzir desejo e afeto sobre si e sobre os outros corpos. O que implica também

<sup>62</sup> Brasil de Fato. **Transexualidade deixa de ser doença mas ainda é a patologizada**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/03/transexualidade-deixa-de-ser-considerada-doenca-mas-ainda-e-patologizada/> > Acesso em: 10 fev. 2020.

<sup>63</sup> Supremo Tribunal Federal. **Liminar suspende tramitação de ação popular contra resolução do CFP que proíbe “cura gay”** <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=409367> > Acesso e 12 de fev de 2020.

<sup>64</sup> Quebrada, Linn da. **Transudo/Pare Querida**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FkvAQfZ1MSk> > Acesso em: 12 jan. 2020.

explorar e experimentar o próprio corpo, como pode ser observado neste relato: “[...] isso aqui é um braço, mas também é um órgão sexual. Se a mão masturba, ele também não pode ser passível de desejo?” (LINN DA QUEBRADA, 2017f). A proposta consiste em não se restringir às zonas erógenas já determinadas e buscar “[...] ter outros órgãos genitais no seu corpo”. (LINN DA QUEBRADA, 2017f).

A modalidade dessas inversões também é materializada em letras que sugerem o sexo desvinculado do falo: “E não tem problema, Se não endurecer tua vara, Mana, relaxa, vem!, Senta aqui na minha cara”. Isso também é observado em *Dedo Nocué*, em que há explícita referência ao uso do ânus como objeto de prazer – dita de maneira desavergonha como manda a Bixaria – é articulada com o uso dos dedos. Logo, enunciados como esses, intentam desestabilizar discursos que pressupõem uma estrutura binária e falocêntrica como única possibilidade no campo do verdadeiro, no que refere às práticas sexuais.

Por fim, é perceptível uma relação direta entre o que a artista verbaliza em entrevistas e o conteúdo do álbum. Trata-se de um processo de veridicção que planeja dar corpo a sua música (LINN DA QUEBRADA, 2019b). Assim, ao perceber seu corpo e sua subjetividade como efeitos de dispositivos audiovisuais, a artista se vale dessas mesmas tecnologias para produzir deslocamentos em seu estatuto de sujeito e sobre seus afetos. Ou seja, a música e as performances como enunciação de uma verdade na modalidade do escândalo. Nesse sentido, o escândalo é lido como uma modalidade de enunciação de uma verdade não dissimulada. Essa enunciação de si é explícita porque contesta a caracterização de seu conteúdo como vexatório, justamente porque o adjetivo operaria como mecanismo de delimitação do campo abjeto.

Após a descrição da estratégia de enfrentamento agonístico, abordo agora o modo como a artista estabelece uma relação direta entre uma estética corporal e o deslocamento de uma subjetividade alijada, como projeto político.

#### 5.4 O corpo político



Imagem 8 – Linn da Quebrada no prédio onde mora.

Fonte: <https://br.vida-estilo.yahoo.com/linn-da-quebrada-tem-apresenta%C3%A7%C3%A3o-213900981.html>

De acordo com Oyewùmí (1997), as sociedades ocidentais modernas constituiriam sua ordem social a partir do corpo devido à proeminência da visão como critério epistemológico e ontológico. Dessa forma, diferenças físicas como cor de pele, sexo, entre outros, seriam tidos como reflexo de uma interioridade essencial. A partir dessa consideração, em contraponto, a autora toma os povos lorubás como exemplo de sociedade na qual a ordem social não estaria calcada nas diferenças de gênero.

No caso dos lorubás – língua da qual deriva a palavra *pajubá* – a ausência de gênero na gramática da própria língua evidenciaria que a visão não seria um critério epistemológico universal, posto que para essa etnia outros sentidos, como a audição, fariam parte do processo de conhecer. Ou seja, para eles, gênero não seria um marcador relevante para determinar a função de um sujeito no meio social, nem mesmo como elemento central na produção de subjetividade. A tese da autora corrobora com a afirmação de Mbembe (2018) de que *negro* é uma categoria europeia fruto da produção de uma alteridade, na medida que está calcada em diferenças corporais identificadas visualmente.

Monique Wittig (1980), de maneira semelhante, argumenta que a produção e reprodução dessas diferenças nas ciências como sendo universais acaba por

mascarar relações de poder, o que em última instância, serviria à manutenção do que chamou de *pensamento hétero*. Nesse sentido, proponho que o discurso de Linn da Quebrada parte de concepção semelhante, na medida em que, assim como Wittigi, trata de gênero, em termos políticos, como um conjunto de normas que regulam corpos. E, em conjunto com Oyewùmí, parto da prevalência da visão como vetor central na epistemologia ocidental, o qual é utilizado pela compositora como estratégia para rasurar normas de gênero. Trata-se, pois, de colocar em evidência o corpo como vetor que possibilitaria o deslocamento de uma subjetividade.

Volto-me, então, ao corpo de Linn. Em entrevista concedida ao canal Onda 19, em agosto de 2018, ela afirma que seu trabalho parte da seguinte questão: “O que pode esse corpo?” (LINN DA QUEBRADA, 2018e), e em diversas outras refere-se a si mesma como um “corpo”. Em um primeiro momento, tratar-se a si mesma apenas como “corpo” pressupõe uma suspensão de toda categorização que pudesse definir e limitar o sujeito previamente. Ao mesmo tempo, a categoria corpo permite que se mantenha em aberto o campo de criação sobre uma subjetividade. Nesse sentido, ao colocar-se como corpo, a artista visa colocar sob suspenso o regime de verdade que a produz como sujeito abjeto, e aciona a visão – elemento central na epistemologia ocidental – como meio para atingir dispositivos biopolíticos. Dito ainda, a estética corporal é empregada como ferramenta de enfrentamento discursivo. Portanto, um corpo político nos dois sentidos atribuídos por Foucault, como apontado por Sardinha (2013b). No primeiro caso, como corpo produzido por relações de poder e como enfrentamento, a partir dos elementos apontados anteriormente. Trata-se de um corpo que sublinha a presença de uma necropolítica, na medida em que o risco o perpassa como uma constante. E, em um segundo sentido, enquanto um corpo desobediente.

Essa desobediência, por sua vez, é manifesta na forma como a cantora não apenas recusa as regras que compõem o jogo do verdadeiro – identificadas nas entrevistas e músicas –, mas também quando se propõe a constituir e tensionar as regras mediante apelo estético. O tensionamento do *Pensamento Hétero* (Wittigi, 1980) nesse caso, se dá no próprio corpo da artista, o que pode ser observado na sua modalidade enunciativa, na escolha refletida do que usa como adereços e nas alterações físicas que opta por fazer ou não, estabelecendo, dessa forma, uma relação entre seu discurso e seu corpo.

Nesse sentido, esse trabalho identificou elementos que denotam determinada modalidade enunciativa a qual denominamos *Bixaria*, sintetizada na ideia de



*enviadescer*, enquanto uma atitude. Por sua vez, essa atitude, que parte da relação consigo – na medida que os enunciados indicam uma problematização do que faz, pensa e age –, implica uma estética política. Uma estética – materializada em uma modalidade performativa do feminino – que é lida como estratégia de enfrentamento no campo do normativo e da abjeção, em que o que está em jogo é a própria vida.

Por fim, sugiro que os discursos de Linn da Quebrada apresentam elementos que permitem afirmar que a performer exerce sua liberdade ao tomar sua subjetividade como problema e projeto a ser realizado, mediante uma estratégia estética. Desse modo suas práticas implicam enfrentamento agonístico no interior dos dispositivos, tensionando regimes de verdade. Logo, um corpo político dado que sua materialidade é a própria forma de enfrentamento a uma ontologia e epistemologia calcadas no visual.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de uma arqueogenealogia como recurso metodológico, no presente trabalho busquei inquirir sobre as possibilidades e limites de criação e intervenção dos sujeitos sobre si. Dessa forma, averigui as possibilidades de resistência dos sujeitos inseridos em relações de poder a partir da descrição de suas práticas e discursos, tendo como objeto de estudo entrevistas e o trabalho fonográfico da artista Linn da Quebrada.

A análise concentrou-se em entrevistas concedidas pela cantora a veículos de comunicação e nas letras de suas músicas, especialmente as do primeiro álbum, *Pajubá*. A problemática consistiu em buscar elementos que pudessem sinalizar alteração do estatuto do sujeito e novos modos de subjetivação a partir de tensionamentos das categorias raça e gênero/sexualidade. Nesse sentido, o ponto de partida foi a descrição das respectivas categorias enquanto tecnologias de poder, que efetuariam processos de subjetivação. Essas tecnologias de poder, por sua vez, produziram marcadores sociais que contribuiriam para a distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos entre os sujeitos, o que por seu turno, resultaria em maior exposição de determinadas modalidades de vida à precariedade e, por conseguinte, maior possibilidade de morte.

Antes de apresentar algumas considerações sobre a pesquisa, retomo, de maneira breve, o itinerário desenvolvido. O primeiro capítulo, *Pajubá*, apresentou a base metodológica da pesquisa sustentada nos deslocamentos teóricos de Michel Foucault, em sua terceira fase.

O segundo capítulo, *Bixa Preta*, tratou da constituição da categoria raça sob uma ótica genealógica e sua operacionalização enquanto dispositivo. Para isso, além de Michel Foucault, outros autores foram articulados para descrever a constituição de uma tecnologia tanatopolítica, a partir de uma experiência colonial; e por fim, apontou-se para a persistência de uma cisão entre modalidades de existência marcadas pelo espectro da morte.

O terceiro capítulo, *Blasfêmea*, expôs uma breve trajetória histórica da categoria gênero, sugerindo que o desenvolvimento desse dispositivo se deu em correlação a determinada corporalidade e determinadas práticas sexuais. Assim, esses elementos – performance de gênero, caracteres corporais e modalidade de

desejo – constituiriam um dispositivo produtor de corpos normais e anormais, salientando ainda sua permanência enquanto dispositivo de morte.

Já o quarto capítulo foi de análise discursiva de entrevistas e do trabalho de letrista de Linn da Quebrada. Assim, procurei evidenciar algumas regularidades que compõem um discurso político, no sentido atribuído por Castelo Branco quando afirma que: “Para Foucault, pensar política é o mesmo que observar os afrontamentos nas relações de poder, com ênfase nas resistências e estratégias postas em jogo para ampliar o campo de liberdade” (2013, p.154). Nesse sentido, os enunciados de Linn da Quebrada representam um processo de embate pela torção ou mesmo mudança das regras que compõem o campo do verdadeiro no que tange à raça e ao gênero/sexualidade. Dito de outra maneira, uma modalidade de enfrentamento a determinada configuração das relações de poder. Trata-se de um tipo de discurso que visa o exercício da liberdade, entendida a partir do pressuposto de que a liberdade é sempre algo a ser produzido e não a ser desvelado.

Como pude observar, a estratégia operada pela artista foi usar sua performance como veridicção não dissimulada, buscando com que o ato enunciativo produzisse efeitos sobre si. A segunda modalidade de enunciados compõe uma atitude que visa positivar o feminino não normativo, a modalidade das *bixas*, *sintetizada* pela cantora como atitude, um comportamento: *enviadescer*. Essa atitude seria uma estratégia utilizada para desestabilizar a constituição do campo de abjeção produzida pela heteronormatividade.

Nessa perspectiva, lemos o álbum *Pajubá* como um manifesto político, na medida em que serve como denúncia, ao explicitar a violência exercida sob sujeitos abjetos. Trata-se também de uma forma de reação dessas vidas abjetas, na busca pelo tensionamento dos dispositivos, por meio de uma violência simbólica. O corpo, nesse sentido, é tanto o próprio objeto de disputa, como o campo de batalhas. É nele que a verdade não dissimulada passa a ser uma prática.

Entretanto, caberiam ainda algumas considerações sobre os limites do campo de resistência proposto pela artista. Refiro-me aos limites da capacidade de subversão dos sujeitos frente aos dispositivos presentes na contemporaneidade. Parto aqui das considerações feitas por Deleuze (1992) e Preciado (2018) que indicam uma profusão de dispositivos na contemporaneidade, que caracterizam a modernidade como uma *sociedade de controle*, o que implicaria diretamente uma limitação da possibilidade de interferência do sujeito em sua subjetividade, dado o crescente interesse do capital

nos aspectos sociais da vida. Nesse sentido, haveria uma absorção do mercado, no campo ao qual pertenciam os anormais, com intuito de explorar seu potencial econômico. O exemplo citado por Preciado (2018) é a indústria pornográfica, um nicho de mercado explorado a partir de algo que antes era tratado como patologia: a masturbação. O que está posto aqui é a crescente absorção de pautas identitárias, e mesmo abjetas, que passam a agir como novos dispositivos em serviço do capital. Dito ainda, o deslocamento da biopolítica que antes era exercida pelo Estado e agora passa a ser uma ferramenta do mercado. Isso implica considerar os limites do próprio discurso da artista, na medida em que esse não deixa de ser capturado pelo capital.

Por outro lado, feitas as devidas ressalvas, vale destacar que liberdade em Foucault não pressupõe a ideia de libertação geral, como se fosse possível chegar a determinado ponto no qual a humanidade finalmente atingiria a liberdade. Trata-se de admitir a potência criativa de enfrentamentos locais – sem necessariamente negar a possibilidade de grandes projetos políticos – num processo de tensão agonística que mantém o sujeito sob o espectro de uma criação incessante. Nesse sentido, foi possível identificar elementos que sinalizam um deslocamento subjetivo na artista, por meio de uma narrativa de si, que intenta positivar o que é tido como abjeto. Então, partindo o caráter local das resistências, ainda que seu discurso não consiga atingir determinados espaços, é possível afirmar que suas práticas indicam uma transformação em seu modo de ser, o que por si só poderia ser considerado uma prática de liberdade. Portanto, uma forma de resistência.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é dispositivo & O amigo**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo horizonte: UFMG, 2014.

ANTRA. **Mapa dos assassinatos**. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>. Acesso em: 22 fev.2018

ANZALDÚA, Glória. **La consciência de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência**. In Estudos Feministas. Vol.1, n.3, Florianópolis, 2005.

BENTO, Berenice. **Necrobiopoder: quem pode habitar o estado-nação**. 2018.incompleto

BENTO, Berenice. **O que pode uma teoria?** Estudos Transviados e a despatologização das identidades trans. 2014. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/64> > Acesso em 10 fev.2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**. 4.ed. Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"**. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1993]. p.151-172.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e política das ruas**. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

BUTLER, Judith. **Inversões Sexuais**. In: Friche Passos (Org.). Foucault: Poder, normalização e violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, 91-108.

BUTTURI JUNIOR, A. A autoria, o dispositivo e a ética: os limites da (des)subjetivação na escrita. In: **Alfa**, v.3, n.60, p.507-530, 2017.

BUTTURI JUNIOR, A. Foucault: A crítica como aleturgia. In: VOJNIAK, Fernando (Org.). **História e Linguagem: Memória e Política**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p.65-82.

BUTTURI JUNIOR, A. **A passividade e o fantasma: o discurso homossexual no Brasil**. 2012, 280 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 2012.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Agonística e palavra: as potências de liberdade. In: CASTELO BRANCO, G., VEIGA-NETO. A. **Foucault: filosofia & política**. 2013. p. 153-160.

CESAIRE, AIME. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

CASTRO-GOMEZ. **Los avatares de la crítica decolonial**. In: Tabula Rasa, nº16. Bogotá, enero-junio 2012, p. 213-230.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **Michel Foucault y la colonialidad del poder**. In Tabula Rasa, nº6. Bogotá, enero-junio 2007, p. 152-172.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Post-scriptum sobre as sociedades de controle**. 1992. Tradução Peter Pál Perbart. Disponível em: [http://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Post-Scriptum\\_sobre\\_as\\_Sociedades\\_de\\_Control.pdf](http://historiacultural.mpbnet.com.br/pos-modernismo/Post-Scriptum_sobre_as_Sociedades_de_Control.pdf). >Acesso em: 10 de fev.2020

DERRIDA, Jacques. **Assinatura acontecimento contexto**. Campinas: Papyrus, 1991.

ESPÓSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e política**. Belo horizonte: UFMG, 2017

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: editora 34, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução de Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2017d.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2017b.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2010a.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade** – curso no College de France, 1975-1976. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2016b.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2017a

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017e

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro, Florence Universitária, 2017c.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: Repensar a Política**. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2010b.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro, Florence Universitária 2015.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IX: genealogia da ética subjetividade sexualidade**. Rio de Janeiro, Florence Universitária 2014d

FOUCAULT, Michel **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel **O governo dos vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

FOUCAULT, Michel **Subjetividade e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

FOUCAULT, Michel **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

FOUCAULT, Michel **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008b.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da Revolta**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, Michel, **O que é a crítica?** 1978. Tradução Gabriela Lafetá Boges. Disponível em: <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2020.

GALLO, S. Do cuidado de si como resistência à biopolítica. In: CASTELO BRANCO, A.; VEIGA NETO, A. **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p.371-392.

GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA NETO, A. **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p.127-138.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 [1985]. p.33-118.

LAVAL Cristian. Foucault e a experiência Utópica. In: BUTTURI JUNIOR, A., CANDIOTO, C., SOUZA, P., CAPONI, S. **Foucault e as práticas de liberdade I: topologias políticas e heterologias**. Campinas: Pontes editores. 2019. p.23-42.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida à Trip TV**. 2016a. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=A9KKFSyVlS4> >Acesso em: 2 fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao site Ladobi**, 2016b. Disponível em: <https://www.ladobi.com.br/2016/05/mc-linn-quebrada-enviadecer/> >Acesso em: 2 fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Regina Volpato**, 2016c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jBEKL9InYGA&t=458s>. >Acesso em: 20 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Drag-se**, 2016d. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=tKrK\\_3TedLw](https://www.youtube.com/watch?v=tKrK_3TedLw) >Acesso em: 20 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Revisa Trip**, 2016e Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip-tv/mc-linn-da-quebrada-em-entrevista-ao-trip-tv-genero-sexo-religiao-e-funk> >Acesso em: 20 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Estadão**, 2017a. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/noticias/moda-e-beleza,precisamos-levar-a-discussao-de-genero-para-a-rua-diz-linn-da-quebrada,70001729044> >Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Medium**. 2017b. Disponível em: <https://medium.com/pirata-cultural/linn-da-quebrada-e-a-reassignifica%C3%A7%C3%A3o-do-desejo-ef19f3604993> >Acesso em: 10 jan. 2020.

QUEBRADA, Linn da. **Bixa Preta**. 2017c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZeMa942nYe4> Acesso em: 22 fev.2018.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Estação Plural**, 2017d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bSfk-tgelzk&t=5s> > Acesso em 10 jan. 2019

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Revista Cult**, 2017e. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-linn-da-quebrada/> >Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao canal Museudeartedorio**, 2017f. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ma97SzltkRU&t=2123s> >Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Estação Plural**, 2017g. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bSfk-tgelzk&t=4s> >>Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao site Lilian Pacce**, 2017h. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z5sDRVKvDLs> >Acesso em: 10 jan. 2020.



LINN DA QUEBRADA. **Bomba pra Caralho**. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ\\_GU](https://www.youtube.com/watch?v=ZYOlVMyZ_GU) > Acesso em: 10 já.2019.

LINN DA QUEBRADA **Submissa do 7º dia**. 2017 Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Kfjhie6Y5Qc&list=RDKfjhie6Y5Qc&start\\_radio=1](https://www.youtube.com/watch?v=Kfjhie6Y5Qc&list=RDKfjhie6Y5Qc&start_radio=1) > Acesso em: 20 dez.2019.

LINN DA QUEBRADA. **BlasFêmea/Mulher**. 2017 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo&t=6s> Acesso em: 20 dez. 2019.

LINN DA QUEBRADA. **A Lenda**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k4DpkHftQJg> > Acesso em 12 fev.2020.

LINN DA QUEBRADA. **Bomba pra Caralho**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HFvX8RcKoPU> > Acesso em: 12 fev. de 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Folha**, 2017i. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/serafina/2017/09/1908172-a-musica-e-responsabilidade-social-diz-linn-da-quebrada-bicha-preta-e-periferica.shtml> Acesso em: 12 fev. de 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Futura Play**, 2017j. Disponível em: <http://www.futura-play.org/video/terrorismo-de-genero-mc-linn-da-quebrada/347782/>.> Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Tribuna de minas**. 2018a. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/noticias/cultura/15-08-2018/linn-da-quebrada-discute-documentario-sobre-militancia-lgbt-no-pais.html> > Acesso em: 2 fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Culturaipylon**, 2018b. Disponível em: <https://www.publico.pt/2018/09/28/culturaipylon/noticia/brasil-bandasonora-de-uma-revolucao-1845057> > Acesso em: 2 fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Enviadescer ao Vivo**. 2018c. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ZCG7HrCgcJ4> > Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Teddy Award**, 2018d. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=j\\_\\_Kd2yuffM&t=91s](https://www.youtube.com/watch?v=j__Kd2yuffM&t=91s) > Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao canal Onda19**, 2018e. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SUWWNSo7uLk&t=197s>. > Acesso em: 2 fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao TV 247**, 2018f. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=m1WBvSRMgJE&t=408s>. > Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao canal Da Universa**, 2018g. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uH402Jn43-0&t=88s> >Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Rimas e Batidas**, 2018h. Disponível em: <https://www.rimasebatidas.pt/linn-da-quebrada-terrorista-genero-significa-terminha-musica-arma-apontada-minha-propria-cabeca/> >Acesso em: 2 fev. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Medium**, 2018i. Disponível em: <https://medium.com/mecalovemeca/pelo-enviadescimento-do-mundo-entrevista-com-linn-da-quebrada-42240fc49afb>. >Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Nexo Jornal**, 2018j. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W17OoImPFV4> >Acesso em: 10 jan. 2020.

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Justiça de Saia**, 2018l. Disponível em: <http://www.justicadesaia.com.br/linn-da-quebrada-minha-musica-e-feitico-manifesto-denuncia-e-ponte/> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Carta Capital**, 2019a. Disponível em : <https://farofafa.cartacapital.com.br/2019/11/22/a-linda-quebrada/> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Redbull Portugal**, 2019b. Disponível em: <https://www.redbull.com/br-pt/musica-linn-da-quebrada-entrevista>>Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Revista Híbrida**, 2019c. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/2019/11/25/linn-da-quebrada-ainda-nao-conquistei-a-humanizacao-do-meu-corpo/> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Revista Marie Claire**, 2019d. Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Cultura/noticia/2019/11/linn-da-quebrada.html> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida ao Uol Tab**, 2019e. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Exlrwc\\_HVtw](https://www.youtube.com/watch?v=Exlrwc_HVtw). >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Carta Capital**, 2019f. Disponível em: <https://farofafa.cartacapital.com.br/2019/11/22/a-linda-quebrada/> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Papo de Cinema**, 2019g. Disponível em. <https://www.papodecinema.com.br/entrevistas/bixa-travesty-talvez-nao-fosse-feminina-o-suficiente-para-ser-mulher-ou-demais-para-ser-so-bixa-diz-linn-da-quebrada/> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Revista Híbrida**, 2019h. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/2019/11/25/linn-da-quebrada-ainda-nao-conquistei-a-humanizacao-do-meu-corpo/> >Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Entrevista concedida a Carta Maior**, 2019i. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Cinema/Linn-corpo-manifesto/59/45897>  
>Acesso em: 2 fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA, **Entrevista concedida ao canal Papo de Música**, 2019j. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zUFu6UqOWqE> Acesso em: 10 jan. 2020

LINN DA QUEBRADA. **Blasfêmea**. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo&t=208s> Acesso em: Acesso em: 22 fev.2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1edições., 2018a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1edições, 2018b.

Pelúcio, Larissa. **Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?** In: Revista Periódicus. vol.2, no1, Maio-outubro 2014,

PRECIADO, PAUL B. **Multidões Queer**: notas para uma política dos “anormais”. In Estudos Feministas. v19. no1.Florianópolis, 2011.

PRECIADO, PAUL B. **Manifesto contrassexual**. Trad. Maria Paulo Gurgel Ribeiro. São Paulo: n1 edições, 2014.

PRECIADO, PAUL B. **Texto Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. Trad. Maria Paulo Gurgel Ribeiro. São Paulo: n1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder: eurocentrismo e américa latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul./dez. 1995 [1986], p.71-79.

SARDINHA, Diogo. Um silêncio de Foucault sobre o que é a Política. In: CASTELO BRANCO, A.; VEIGA NETO, A. **Foucault**: filosofia & política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p.97-108..

SARDINHA, Diogo. O último Foucault e seu sistema de liberdade. In: BUTTURI JUNIOR, A., CANDIOTO, C. SOUZA, P. CAPONI, S. **Foucault e as práticas de liberdade II**: o vivo e seus limites. Campinas: Pontes editores. 2019. p.23-42.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **Visualizando o corpo**: teorias ocidentais e sujeitos africanos. 1997. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%>

B9%CC%81\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\_-\_visualizando\_o\_corpo.pdf >  
Acesso em: 10 fev. 2020.

WITTIG, Monique. **O pensamento Hétero**, 1980. Disponível em:  
<https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hetero.pdf.pdf> > Acesso em 10 fev 2020.