



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

JOÃO VICTOR JULIO

O CORPO (DE) PRECIADO:
OS RASTROS DE DERRIDA NA ESCRITA DE SI DE PAUL B.
PRECIADO

JOÃO VICTOR JULIO

O CORPO (DE) PRECIADO:
OS RASTROS DE DERRIDA NA ESCRITA DE SI DE PAUL B.
PRECIADO

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Nalli.
Coorientadora: Profa. Dra. Mayara Dionizio.

Londrina
2026

Inserir ficha catalográfica

JULIO, JOÃO VICTOR . O CORPO (DE) PRECIADO : OS RASTROS DE DERRIDA NA ESCRITA DE SI DE PAUL B. PRECIADO / JOÃO VICTOR JULIO. - Londrina, 2026. 192 f. Orientador: MARCOS NALLI. Coorientadora: MAYARA DIONIZIO. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026. Inclui bibliografia. 1. PRECIADO - Tese. 2. DERRIDA - Tese. 3. DESCONSTRUÇÃO - Tese. 4. FILOSOFIA - Tese. I. NALLI, MARCOS . II. DIONIZIO, MAYARA. III. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

JOÃO VICTOR JULIO

O CORPO (DE) PRECIADO:
OS RASTROS DE DERRIDA NA ESCRITA DE SI DE PAUL B.
PRECIADO

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcos Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Fernanda Bernardo
Universidade de Coimbra - UC

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 22 de janeiro de 2026.

CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA

ATA DE DEFESA REMOTA DE DISSERTAÇÃO

Aos 22 dias do mês de janeiro do ano de 2026, em sala remota do Google Classroom, desta Universidade, às 13:00 horas, reuniu-se a Banca Examinadora homologada pelo Programa de Pós- Graduação em Filosofia, composta por Dr.Marcos Alexandre Gomes Nalli como presidente da banca, Dra. Maria Fernanda Bernardo Alves e Dr. Rafael Haddock Lobo. A reunião teve por objetivo julgar o trabalho do estudante JOÃO VICTOR JULIO sob o título: "O corpo (de) Preciado: os rastros de Derrida na escrita de si de Paul B. Preciado". Os trabalhos foram abertos pelo professor Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli. A seguir, foi dada a palavra ao estudante para apresentação do trabalho. Cada examinador arguiu o Mestrando, com tempos iguais de arguição e resposta. Terminadas as arguições, procedeu-se ao julgamento do trabalho, sendo que os membros remotos Dra. Maria Fernanda Bernardo Alves e Dr. Rafael Haddock Lobo enviaram simultaneamente seus formulários de avaliação os quais foram impressos e anexados à presente ata, concluindo a Banca Examinadora por sua

APROVAÇÃO. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelo presidente.

O estudante deverá reformular seu trabalho no prazo de _____ dias: ()
SIM () Não

Se houver alteração no título do trabalho, informar o novo título abaixo:

Obs.: Este documento não deve conter rasuras ou corretivo e deve ser preenchido de forma legível.

Londrina, 22 de Janeiro de
2026.

PRESIDENTE
Dr. MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI

UEL  Documento assinado digitalmente
MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI
Data: 22/01/2026 19:29:28-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

TITULARES
Dr. RAFAEL HADDOCK LOBO

UFRJ  Documento assinado digitalmente
MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI
Data: 22/01/2026 19:30:54-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Dra. MARIA FERNANDA BERNARDO ALVES

UC  Documento assinado digitalmente
MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI
Data: 22/01/2026 19:32:38-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Agradecimentos

Ainda que as normas da ABNT classifiquem os agradecimentos como um elemento pré-textual opcional, a força performativa de sua repetição os transformou em uma peça praticamente obrigatória, enraizada na cultura de pesquisa como um elemento de identidade própria e indispensável na grande maioria das vezes, tanto quanto qualquer enunciado ou ato de fala performativo.

Poderíamos dizer que “enunciados performativos” são aqueles que se executa uma ação no mundo através de palavras e que os agradecimentos seria a própria ação direta de se publicizar a rede de afetos de quem escreve. Nessa definição, agradecer nada mais é do que executar uma ação, pois o texto não descreve o agradecimento como tal; ele é a ação em si mesma. A palavra forja o documento com um “eu agradeço...”, enquanto demonstração pública de gratidão.

Contudo, a verdadeira força dos agradecimentos enquanto um “performativo” vem da repetição de um rito historicamente já consolidado nas pesquisas acadêmicas, pois quem escreve os agradecimentos não está apenas agradecendo a sua rede de afetos, mas, antes de mais nada, garantindo a permanência dessa tradição de agradecimentos para aqueles que ainda virão a escrever.

Desse modo, é a própria “tradição dos agradecimentos” que vem a agradecer antes mesmo do sujeito que escreve se fazer verdadeiramente grato, sendo irrelevante a sinceridade, ou a falta dela, em quem agradece. O “eu agradeço...” é precedido por essa mesmíssima estrutura, o que torna impossível identificar se é uma expressão sincera de gratidão de quem escreveu, ou seja, se existe mesmo um sujeito genuinamente grato por trás deste “eu agradeço...”. Diante dessa dinâmica, instaura-se um cenário incontornavelmente aporético: há uma impossibilidade real de saber se as palavras que redigimos nos agradecimentos brotam de uma gratidão genuinamente sincera ou se, no limite, é apenas a própria estrutura acadêmica promovendo os seus ritos através de nós.

Segundo Derrida, especificamente em *Dar (o) tempo*, no momento em que um presente (ou um agradecimento) entra na lógica do dever, da retribuição ou da reciprocidade esperada em relação aquele que presenteia, ele deixa de ser um dado genuíno, a saber, um *dom*, passa a ser inserido em uma economia de prestações de contas (“eu agradeço por...”) e se contamina com o autointeresse. Se a coisa dada, doada ou presenteada aparece imediatamente como “um presente”, “algo dado” ou

“doado” para mim de mãos abertas e sem expectativas de recompensar, ela automaticamente aciona as regras sociais da cortesia e da dívida; me faço *obrigado* a dizer obrigado. Logo, se o agradecimento acadêmico é parte de um protocolo e reforça uma tradição consolidada antes de mim, o sentimento de gratidão deixa de ser propriamente um *dom*, ou seja, uma doação espontânea vindo de um pesquisador e se restringe a ser uma simples transação com o intuito de quitar uma dívida pendente, bem como uma necessidade performática de não se fazer ingrato perante esse grande-Outro em sua versão acadêmica.

E mesmo se a ABNT simplesmente tornasse os agradecimentos obrigatórios nas normas (como faz com o resumo ou a referência bibliográfica), os agradecimentos perderiam a aura de intimidade e revelariam que são parte de um protocolo e uma técnica de reprodução acadêmica, bem como de um “sujeito acadêmico grato” calculado de antemão. E se pensarmos panoramicamente na própria estrutura dita “pré-textual” de uma pesquisa — capa, folha de rosto, ficha de aprovação —, os agradecimentos se apresentam como o momento mais íntimo antes da “escrita definitiva”; como se fossem o “fora”, aquilo que supomos escapar, ainda que provisoriamente, da formalidade que vai do preâmbulo às considerações finais. Contudo, mesmo esse espaço exige tanto quanto qualquer outro empenho metodológico de pesquisa. Pois, é um esforço que nos convoca a *citar* publicamente alguém ou algo, a priorizar nomes, a expor vínculos, a não deixar nada — nem ninguém — na reserva, calculando o peso de cada citação, da mesma maneira que se calcula a estrutura de uma pesquisa acadêmica. *O fora é o dentro.*

Ora, se não há quem conclua uma pesquisa sem o lamento de não ter esgotado todos os “recursos” disponíveis no ato da escrita, é porque resta. Restará sempre uma dívida documentada, algo que poderia ter sido melhor explorado ao escrever. Nos agradecimentos, o sentimento não é tão diferente. Trata-se de um espaço para saldar a dívida do que foi vivido de forma íntima durante o processo de produção, tornando de conhecimento público a dívida simbólica que foi contraída com essas pessoas durante o percurso, mas “algo” ou “alguém”, o que ou quem, seja ele o que for, parece ter sido preterido pela memória.

E, no entanto, como lembra a minha amada companheira Larissa Dias — cuja formação filosófica tenho acompanhado de perto e com quem compartilho com entusiasmo os dias —, a partir de suas leituras de Georges Bataille, talvez a única forma de congestionar esta economia restrita — esse regime que nos faz converter

tudo em recurso a ter um destino produtivo e calculado — seja admitir que sempre haverá um excesso que não pode ser contabilizado.

Para Bataille, a vida não é movida unicamente pela necessidade de autoconservação, mas pela urgência de gastar energia que sobra. O sol nos dá energia em excesso, a natureza cresce em excesso, e nós humanos amamos, também amamos não-humanos, sofremos e criamos em excesso; sem que possamos retribuir, apenas gastar sem precedente. É isso que Bataille irá chamar de “economia geral”, o mundo do excesso e da perda irremediável (o luto, o afeto gratuito, brincar com um animal, chorar, rir). Nela, a energia é gasta simplesmente pela intensidade de estar vivo, sem exigir que isso sirva para alguma coisa.

É por isso que, em seu trabalho “A noção de dispêndio em Bataille e a Vida para além do Princípio de Utilidade”, fruto de uma comunicação transmitida ao vivo no evento de Filosofia, Vida e Morte da UFS (2025), Larissa Dias mostra que o princípio da perda vem antes de qualquer acúmulo pretendido pelo sujeito de interesse da economia clássica do século XVIII e XIX, esse sujeito que baseia-se na utilidade e na satisfação de necessidades através do mercado de bens e serviço, pois o valor do desperdício (ou dispêndio) não se encontra no acúmulo ou na posse exclusiva de bens, pela simples razão de que ele é a ruína do cálculo deste *Homo oeconomicus*.

Vale lembrar que é o mesmo *Homo oeconomicus* discutido posteriormente por Michel Foucault, no curso *O nascimento da biopolítica*, especificamente na aula “14 de Março de 1979”, onde Foucault analisa a teoria neoliberal do Capital Humano, de Gary Becker, esforçando-se em apontar como esse sujeito de interesse da economia clássica teria sido redefinido na figura que, pelo menos desde a segunda metade do século XX, conhecemos pelo nome de “empresário de si”. Se pensarmos que esse “empreendedor de si” aparece hoje na academia justamente na figura do “sujeito da produtividade acadêmica”, no fundo, a reflexão de Larissa Dias convoca a pensar numa maneira distinta de habitar o espaço acadêmico. Para esse sujeito da produtividade acadêmica, cada artigo lido, cada orientação, cada aliança firmada nos corredores e cada nome estrategicamente posicionado nos agradecimentos são calculados como ativos, onde o afeto e a pesquisa só possuem legitimidade se provarem sua rentabilidade.

Ao resgatar a noção de dispêndio em Bataille, Larissa Dias nos permite, enfim, a possibilidade de enxergar que a pesquisa e os vínculos que a sustentam são formados por uma matéria que transborda, que vaza pelas tentativas de

contabilizações. Agradecer converte-se, assim, no ato de abraçar o princípio da perda que escapa à utilidade, despossuindo de nós mesmos a figura do pesquisador-empREENDEDOR e recuperando a dimensão mais inapropriável da vida, o fato de que sempre haverá contaminação.

Por isso, Larissa Dias tanto insistiu, à luz de Bataille, em pensar um conceito de vida que se coloca além do princípio da utilidade. E porque isso precisamente significa ir além do paradigma do controle de riscos e da preservação de uma identidade a si, em direção à dilaceração e ao excesso, é a prova viva de que o conhecimento só pulsa onde a vida recusa-se a ser domesticada em uma fórmula, onde não podemos calcular o valor e a intensidade da nossa gratidão, deixando uma ferida aberta a si, sem restituição ou retorno, sem utilidade, muito menos necessidade de compensação.

Mas como nos adverte Geoffrey Bennington em sua leitura sistemática da obra de Jacques Derrida (1996), a gratidão carrega em si o risco de anular a gratuidade do afeto:

Se a essência do dom é não ser objeto de troca, vemos que, em sentido estrito, o dom se anula como tal. Pois, sua gratidão frente a um dom que eu lhe concedo funciona como um pagamento em retorno ou em troca, e o dom já não é estritamente dom (Bennington; Derrida, 1996, p. 134).

Vejamos um exemplo dessa aporia do dom na prática: eu tive que parar de assistir àquela mesma transmissão de Larissa pela metade, porque chegou a notícia de que o gato que visitava a minha casa se encontrava sem vida na calçada da vizinhança. Este gato, de quem nunca soube do que ou de quem se tratava, se tinha nome, endereço ou se era da rua, apenas me lembrava de ser um animal de comportamento dócil e de fazer amizade com os moradores que lhe davam de comer. Lembro-me de que a sua chegada era um verdadeiro evento dentro de casa, capaz de mobilizar toda a minha atenção, a de meu sobrinho, Davi Lucas, e a de meu pai, Sr. Hamilton. *O gato chegou!* Ele tinha o hábito de ir até o meu quarto, mesmo quando eu não estava presente. Nas noites voltando da Universidade, ele descia comigo os lances de escada e íamos interagindo até a porta.

Como deixar de agradecer ou reconhecer a hospitalidade daquele pequeno animal? A aporia do dom encontra-se justamente aí: o dom puro e gratuito reside em não o reconhecermos como uma troca, com uma finalidade ou com um retorno

esperado. Jamais terei como ter certeza de que aquele animal estava retribuindo o alimento ou o carinho com um gesto companheiro — o que o inseriria numa economia restrita —, mas tenho como afirmar que aquele gato me presenteava com sua companhia e que as noites de retorno da Universidade eram incontestavelmente mais acolhedoras quando ele se fazia presente.

Jamais terei como contabilizar com precisão o quanto a troca calorosa que tive com aquele pequeno inspirou os elementos desta pesquisa. Mas, curiosamente, há um momento neste trabalho em que evoco *O animal que logo sou*, de Derrida, e em que recorro a Paul B. Preciado que, à luz de Donna Haraway, pensa as espécies companheiras. Pergunto-me se o nosso convívio não refletiu diretamente na escrita desses trechos; se não tive ali, descendo as escadas comigo, um verdadeiro "presente" para pensar. Se, para fugir da instrumentalização e "salvar" a pureza do dom, eu me furtasse a reconhecer publicamente a minha gratidão a ele, eu estaria cometendo uma violência ainda maior: estaria apenas transmitindo a mensagem de que somente os humanos são dignos da gratidão pública em um trabalho acadêmico.

E logo que Larissa encerrou a sua transmissão, nós nos falamos por telefone e contei a ela sobre o falecimento do pobre animal. Era o mesmo gato que havíamos planejado, juntos, levar ao veterinário para investigar um possível ferimento nos olhos — algo de que jamais tivemos certeza se ele realmente tinha ou, se tivesse, se era tratado adequadamente por alguém. Ela, que desde pequena cresceu com a presença de cães dividindo o interior da casa (e não o quintal), convivendo com a Xinbinha e o trevoso Floquinho; e que testemunhou esse mesmo afeto incondicional na casa de sua avó Florinda e de seu tio-avô, Flávio, com a cachorra Nikita, o cãozinho Bob e a Let. Será que não há ali, em toda essa linhagem de convívio, uma reverberação direta em sua insistência em pensar um conceito de vida para além da utilidade?

Como, então, registrar este amparo sem convertê-lo em moeda de troca? Talvez simplesmente aceitarmos a falha e a contaminação deste gesto. É admitir, de braços abertos, que ao colocar esses nomes no papel, eu inevitavelmente misturo a gratuidade do amor e da companhia com a burocracia e o cálculo da academia, e decidir que essa mistura vale a pena. Se estes agradecimentos não conseguirem nomear todos aqueles que tornaram este trabalho possível, que ao menos permaneçam como gesto de tentar tornar possível o impossível: não como quitação de uma dívida, mas como reconhecimento de um excesso que jamais caberá nas páginas de uma dissertação. Sigamos.

Ao meu orientador, Marcos Nalli. Talvez ele nem saiba que a sua orientação foi, na mais estrita acepção derridiana, a apresentação de um dom — e é justamente por ele desconhecer a dimensão dessa doação que ela se consagra como tal. Lembro-me bem do momento em que Nalli questionou, com a justa prudência que a academia exige, se valeria a pena abraçar um projeto sobre um autor como Preciado cujo material e recepção crítica ainda não pareciam suficientes para sustentar uma dissertação. Contudo, desde que o conheci, Nalli sempre me disse que temos de ser *teimosos* e insistir quando somos tomados pelo sentimento de que é necessário dizer algo que temos convicção da consistência das nossas intuições. Mais do que isso: ensinou-me que a desobediência ao próprio orientador, quando movida por essa certeza interna, não é uma afronta, mas um gesto que ele mesmo já prevê e acolhe dentro do seu modo generoso de orientar. Deste modo, se eu não tivesse teimado e insistido que tinha porte para seguir com a minha pesquisa perante a escassez bibliográfica, eu teria, paradoxalmente, desobedecido a uma das suas maiores máximas como orientador e nada do que existiu nas páginas desta dissertação teriam sido realizadas.

Do mesmo modo, os meus agradecimentos à professora Mayara estendem-se muito além dos encontros remotos e dos essenciais apontamentos metodológicos que foram cruciais para esta dissertação. Em uma de nossas reuniões de revisão, Mayara apontou para mim como eu me encontrava na minha própria escrita, em especial a preocupação que eu tinha de retratar exaustivamente cada palavra acrescentada.

Eu sofria do que mais tarde passei a chamar de 'escrita culpada' — o medo constante de nunca ser transparente o bastante. Quem me fez encarar a realidade desse fantasma foi ela, e logo passei a produzir com mais fluidez e a hesitar menos perante o risco incontornável da não transparência. De certo modo, o traço dessa escrita culpada ainda me acompanha, mas a diferença é que agora tenho como vigiar a hesitação diante da urgência de avançar na produção textual.

Mayara talvez não dimensione o desbloqueio que provocou com essa leitura atenta, e é por esse dom involuntário que registro aqui o meu mais profundo e público agradecimento.

Volto-me agora à Professora Fernanda Bernardo, que tanto me honrou ao atuar como membro da minha banca desde a banca de qualificação. Guardo com muito apreço as suas recentes palavras de felicitação por e-mail, em especial o precioso conselho para que eu leia muitos, mas “escolha um pensamento” para iluminar as

minhas leituras e a minha ação. Declaro que permanecerei apostando na *différance* e no espaçamento que há entre Derrida e o(s) outro(s), ou ainda, deterei-me em falar de Derrida como um "espectro", mas também dos espectros (sempre mais de um, *plus d'un*) que apareciam para Derrida e do retorno de Derrida como espectro. Isto é, necessariamente, aprender a viver com os fantasmas — deixando que eles falem através daqueles que escrevem como Preciado e demais herdeiros.

Ao Professor Rafael Haddock-Lobo, meu segundo examinador, dedico um agradecimento que atravessa todo o período desta pesquisa. Rafael foi a principal referência e a voz de encorajamento mais decisiva para que eu sustentasse a aposta metodológica de articular a relação entre Derrida e Preciado. Tendo sido o único comentador referenciado em meu pré-projeto e durante muito tempo o único brasileiro que apontava para esta relação Derrida-Preciado, creio ter sido inconscientemente uma forma de retribuição tê-lo agora no encerramento deste ciclo, compondo a minha banca de defesa e podendo dialogar sobre a escassez de escritos que falam sobre a relação de Derrida e Preciado. Não há dúvidas de que Rafael Haddock-Lobo e Fernanda Bernardo são hoje os dois lusoderridianos mais importantes do mundo e quem mais do que escrever sobre Derrida, eles escrevem Derrida.

Ao Dr. Alisson Ramos de Souza, além de agradecer pelos apontamentos feitos como membro da banca de qualificação — principalmente por ter feito com que eu tomasse a decisão de dar ênfase aos rastros de Derrida na escrita preciadiana, deixando Foucault como um autor lido por Preciado em ocasiões específicas —, deixo registrado que ele generosamente leu e discutiu rigorosamente o pré-projeto desta dissertação desde que comecei a elaborá-lo.

Foi ele também quem, indiretamente, me levou a ler Derrida com mais afinho no momento em que eu escrevia um projeto de iniciação científica sobre o pensamento de Monica Cragnolini e Vanessa Lemm acerca da biopolítica, sob orientação do próprio Marcos Nalli. Naquela época, discutíamos no Centro Acadêmico de Filosofia (CAFIL) as referências derriadianas que eu extraía dos textos de Cragnolini.

Juntamente com Bryan Tenczna, Otávio Marques e outros colegas que participavam da chamada 'resenha do C.A.', nós submetíamos à prova nossas crenças mais íntimas e colocávamos em risco a própria confiança em nossas produções, transformando o espaço em uma verdadeira *ágora*, deixando o destino da nossa autoria nas mãos (ou nos ouvidos) daquele que “vem”. Não é por qualquer

outra razão que o C.A ostenta o enorme retrato renascentista sobre “A escola de Atenas”, bem como uma série de assinaturas que expõe publicamente um pouco daquilo que nos provoca a pensar, permitindo com que o outro possa contra-assinar nossas considerações. Deste modo, a minha troca com o Alisson foi marcada pelo respeito e o reconhecimento de que, por mais que haja um esforço solitário durante o processo de produção acadêmica, o pensamento filosófico se faz em comunidade.

Ao Bryan Tenczna, sem dúvidas proponente de longa data cujas provocações e desafios têm sido fundamentais para o amadurecimento das minhas reflexões desde a graduação. A nossa relação não é pautada por uma amizade convencional, mas por uma parceria de pensamento rigorosa, construída no espaço de tensão entre as nossas matrizes teóricas. Quem sabe do ponto de vista fraternal da coisa, eu e o Bryan sequer somos amigos, apenas a sua apresentação em praça pública, isto é, no território do CLCH.

Bryan é alguém que mantenho um interesse mútuo em acompanhar suas reflexões, do mesmo modo que ele me procura para saber as minhas, desafiando-me a sustentá-las sob o seu olhar crítico. Existe aqui uma mutualidade característica da nossa troca porque o seu desejo de ouvir sobre o meu percurso obriga-me a uma precisão que o isolamento não permitiria, me força a continuar lembrando que o pensamento é de domínio público.

Agradeço-lhe por ser essa presença convocatória que me tira do conforto e me exige, a cada página, não só uma maior honestidade intelectual, mas de que só somos verdadeiramente capazes de nos ouvirmos quando nos expomos ao outro.

Agradeço aos professores Alfredo dos Santos Oliva, do Departamento de História da UEL, e José Fernandes Weber, do Departamento de Filosofia da UEL, por terem gentilmente aceitado o convite para compor esta banca na qualidade de suplentes. Desde o final da graduação, habituei-me a frequentar as aulas dos dois mesmo sem nunca estar formalmente matriculado, então sou muito grato por sempre terem me autorizado participar de suas aulas na condição de ouvinte. Eles recebem aquele que lá está apenas pelo desejo da escuta, algo que merece ficar registrado como forma de agradecimento.

É incontornável regressar à origem e deixar o meu agradecimento a Paulo Roberto da Rocha, o meu primeiro professor de filosofia, enquanto cursava o primeiro ano do ensino médio há dez anos atrás. Ele não só foi responsável pelo evento inaugural que me conduziu até aqui, como também exibiu um documentário sobre

Freud que mais tarde me levaria a reconhecer o viés teórico e clínico em meus estudos, além de permanecer por 9 anos me deitando no mesmo divã de meu psicanalista. Na mesma medida, o meu profundo agradecimento estende-se ao músico e professor Caetano Zaganini, foi com ele que a intuição de seguir os caminhos cruzados da docência e da pesquisa acadêmica se sedimentou em mim, uma trajetória iniciou-se. Cá estou.

E agora meus familiares, parentes, colegas e amigos, que tudo junto e misturado, formaram um verdadeiro batalhão de amparo, riso e permanência: vocês foram o "fora" do texto que tornou o texto possível. O meu mais profundo obrigado a:

Hamilton Carlos de Meira, Florinda, Alberto, meu caro Renê Chiquetti Rodrigues, a queridíssima Fernanda Negri Smith, meus parceiros José Eduardo Pimentel, Wallace Francis e Flávia, Weliton Santos, Gustavo Leme, Marcelo Kretsch, Diogo Estêvão, Luana Abbonizio, Ana Carolina, Caroline Yochie, Guilherme Quina, Ronaldo "pai" e (José) Ronaldo "filho", Francisco Gaspar, Antônio, Mariana Ramos, Alexandre Rafael, Laís Franco, Luiz Rigolon, Germano Almeida, José Mauro, Kawan Valim, Alana Garcia, Manuela Slonski, Junior Dias e Nicolas Molinari, Liam de Brito Ferreira, Clóvis Begnozzi e Priscila Miranda, Luanna Tomaz, João Marcos de Oliveira Rosa e Nix Gabriel, Nathan Vieira e Lucas Silva, Nerei Ortega, Duane Sorge, Marisa de Oliveira, Rafaela Souza, João Victor Gonçalves, Jéssica Emmerich, Jhonatan Rodrigues, Erick Carvalho, Gabriel Tchesco Huss, Rodrigo Oliveira, Anna Florian, Leonardo Matheus de Oliveira, Luis Felipe e Rafaellen. Cá estamos!!!

Agradeço a CAPES, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e aos membros do Grupo (des) Leitura, coordenado pelo Prof. Dr. Marcos Nalli.

Advertência

Se há algo característico do estilo preciadiano de escrever, é a insistência em *convocar* nomes, algo que infelizmente tive dificuldade de comentar com clareza por conta da falta de tempo e de encaixe. No sentido benjaminiano do termo, Preciado forma uma *constelação* de referências heterogêneas que não são unicamente referências acadêmicas, por vezes de caráter pessoal e aparentemente do domínio restrito de sua vida; mas que esses fragmentos (tão isolados e dissociados um do

outro) podem ser lidos formando conjuntamente uma imagem para pensar a história. Para ilustrar, na prática, esse detalhe tão vital e sutil do seu texto que, por vezes, passa batido, resolvi escrever um extenso agradecimento com esse arranjo.

É assim, fazendo emergir minha constelação “familiar” (risos!) que enfim me retiro de cena. *Adeus*.

EPÍGRAFE

Eu sou o leitor cujo corpo se converte em livro

Paul B. Preciado.

RESUMO

JULIO, João Victor. **O corpo (de) Preciado**: os rastros de Derrida na escrita de si de Paul Preciado. 2026. 192 páginas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

Esta dissertação explora a afirmação de Paul B. Preciado — “eu sou o leitor cujo corpo se converte em livro” — interiorizando-a como chave de acesso à totalidade da obra preciadiana: desde os seis livros publicados entre 2000 e 2022 até entrevistas selecionadas e o filme Orlando: Minha Biografia Política (2023). Tal como um palimpsesto ou um “bloco mágico”, em que cada registro é feito sob marcas anteriores reconhecíveis, a investigação pensa a obra como um conjunto de leituras e rasuras habitadas pela lógica derridiana do rastro (trace). A pesquisa estrutura-se em três eixos: a inversão paradigmática entre autor e leitor; a dinâmica da assinatura e contra-assinatura na transição de gênero — em que o nome “Paul” surge como resposta ética ao chamado de corpos dissidentes — e a revelação do nome próprio como o lugar do outro. O estudo conclui com a imagem da garrafa lançada ao mar que o autor aceita o risco do extravio e da leitura desviante, transformando o risco do extravio e o desamparo da interpretação alheia na condição de possibilidade de manter-se aberto ao que vem, sem saber como ou quando o outro chegará.

Palavras-chave: Assinatura; Contra-assinatura; Corpo; Rastro; Outro.

ABSTRACT

JULIO, João Victor. **Preciado's body / The body (of) Preciado**: Derrida's traces in Paul Preciado's self-writing. 2026. 192 pages. Master's Thesis (Philosophy) – Center for Humanities and Sciences. State University of Londrina, Londrina, 2026.

This dissertation explores Paul B. Preciado's statement—"I am the reader whose body is converted into a book"—internalizing it as a key to access the totality of Preciado's work: from the six books published between 2000 and 2022 to selected interviews and the film *Orlando: My Political Biography* (2023). Much like a palimpsest or a "mystic writing pad," in which every record is made over recognizable prior marks, this investigation conceives the work as a set of readings and rasures inhabited by the Derridian logic of the trace (trace). The research is structured along three axes: the paradigmatic inversion between author and reader; the dynamics of signature and countersignature in gender transition—wherein the name "Paul" emerges as an ethical response to the call of dissident bodies—and the revelation of the proper name as the place of the other. The study concludes with the image of the bottle thrown into the sea, in which the author accepts the risk of straying and deviant reading, transforming the danger of loss and the helplessness of the other's interpretation into the very condition of possibility for remaining open to what is to come (*l'à-venir*), without knowing how or when the other will arrive.

Key-words: Signature; Countersignature; Body; Trace; Other.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2.	O AUTOR (é) O LEITOR EM PRECIADO: O CORPO (De) PRECIADO.....	12
2.1	A Escrita Como Manifesto.....	13.
2.2	A Prosteticidade Dos Gêneros.....	17.
2.3	O “Amor Louco” E O Gesto De Ser Infel Por Fidelidade a Quem Se Ama	20.
2.4	A Posição De Preciado Como Leitor De Butler.....	26.
2.5	Desconstrutivas De Preciado	32.
2.6	Próteses.....	38.
2.7	A Lógica Do Suplemento E Do Phármakon	41.
2.7.1	Preciado e a era farmacopornográfica: o princípio de autocobaia.....	49.
2.7.2	e a era farmacopornográfica: a revista Playboy.....	55.
2.7.3	Preciado e a era farmacopornográfica: o estilo de vida Playboy.....	59.
2.7.4	A advertência em Pornotopia	64.
2.8	Preciado Como Autor (é) como Leitor.....	66.
2.8.1	A morte do autor (é) o começo da escritura.....	71.
2.8.2	O começo da escritura (é) o contra-assinar.....	76.
3	ASSINATURA E CONTRA-ASSINATURA EM PRECIADO.....	77.

3.1 Duas (ou mais) Assinaturas.....	79
3.2 O Signo Está No Começo.....	83
3.2.1 Rasuras.....	84
3.3 O Signatário.....	86
3.4 A Contra-Assinatura (Do Outro) E O Contra-Assinar A Assinatura (Do Outro).....	88
3.4.1 Só existem rastros e remetimentos.....	91
3.5 O Jogo De Assinatura E Contra-Assinatura Em Um Apartamento Em Urano.....	92
3.6 Na Encruzilhada (Do Outro).....	96
3.6.1 A Destruição Foi Minha Beatriz.....	101
3.6.1.1 <i>Não se assina sem contra-assinar outra assinatura.....</i>	104
3.7 A Monstruosidade Como Contra-Assinatura.....	105
3.8 Próxima Contra-Assinatura: a Revolução Planetária Porvir De Dysphoria Mund.....	120.

4 O NOME PRÓPRIO (é) O NOME DO OUTRO: A ESPECTROPOLÍTICA PRECIADIANA.....150.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....167.

REFERÊNCIAS.....172

ANEXOS: CARTÃO POSTAL ENVIADO A DERRIDA (2000).....178.

1. INTRODUÇÃO

Frequentemente, as epígrafes costumam ser colocadas por último numa pesquisa acadêmica, como se estivessem selando de uma vez por todas o conteúdo de tudo o que foi escrito no trabalho. Nesta dissertação, contudo, a epígrafe foi a primeira coisa a ser escrita, pois todo o restante não foi nada menos do que uma série de notas de rodapé deste elemento pré-textual: "Eu sou o leitor cujo corpo se converte em livro". A autoria da frase é do próprio Paul B. Preciado, e o título escolhido para este trabalho, "O corpo (de) Preciado", não é senão um corolário que decorre diretamente desta afirmação epigrafada.

Essa escolha inaugural lança-nos imediatamente na primeira dimensão analítica que estruturará o nosso percurso: a relação entre autor e leitor. Se estamos abordando um autor que diz abertamente que as suas próprias leituras são o seu corpo convertido em livros, nada mais natural do que deduzir que se está entrando em contato com o próprio corpo (de) Preciado ao manusear cada um de seus escritos. Não se trata de uma metáfora, mas de uma metodologia: ler Preciado é ler a sua somateca. É por esse motivo que, ao nos referirmos a autores/as e suas obras, optamos pela preposição "de" no lugar de contraí-la em conjunto de artigos definidos como "o" ou "a" (transformando-a em "do" ou "da"). Esta distinção é crucial, pois estruturalmente se está falando do que é de conhecimento público, por mais que o objeto seja designado como o próprio "corpo" de um sujeito. Desta forma, não investigamos o corpo "do" Preciado — numa posse privada e biológica —, é antes "aquilo" ou "aquele" corpo que ele, Preciado, deliberadamente nos autoriza a ter acesso.

Essa autorização desloca-nos para a segunda dimensão, a da assinatura e contra-assinatura. Mesmo os traços "inconscientes" ou que "escapam" de seu cálculo subjetivo são efeitos de um contrato originário firmado com o leitor quando o autor escolheu submeter seus textos para serem lidos e traduzidos. Se Derrida nos mostra a curiosa relação que a filosofia estabelece com a escritura — rebaixando-a mesmo dependendo dela para ser possível, representada como parricida —, Preciado nos dá pistas para pensarmos o corpo da mesma forma. O corpo é a condição de possibilidade da filosofia, mas ao mesmo tempo é rebaixado por nos desviar da presença da alma, do intelecto. Contudo, a filosofia é antes corpo do que filosofia, porque tudo o que restou para a tradição foram seus restos mortais, mesmo quando

estes ainda estavam supostamente vivos. Não teríamos lido Platão, Aristóteles, Aquino, Rousseau, Kant, Hegel, Heidegger ou Husserl se estes filósofos não tivessem deixado os seus corpos para nós em forma de texto. Porque corpo nada mais é do que aquilo que está exposto e que permite ao outro devolver uma interpretação. Deixar o seu corpo para ser interpretado não é algo exclusivo de Preciado, mas ele torna explícito o que foi facilitador para que toda uma tradição fosse repassada: a necessidade da contra-assinatura do leitor para que o corpo-texto sobreviva.

Por fim, é na materialidade dessas obras que enfrentamos a terceira dimensão, o jogo entre o nome próprio e o nome do outro, visível na cronologia de suas publicações e nas mutações da sua assinatura. Este corpo preciadiano, que se oferece à leitura, encontra-se disperso em títulos originais que marcam processos de edição e de transição de gênero e de nome. Começamos com *Manifeste contra-sexuel* [*Manifesto contrassexual*], obra primeiramente publicada na França no ano 2000, e que ganharia uma edição estendida em 2002, na Espanha. Seguimos para *Testo yonqui* [*Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*], publicada em Madrid em 2008. Atravessamos *Pornotopía* [*Pornotopia: Playboy e a invenção da sexualidade multimídia*], ensaio de 2010, cujos principais insights foram extraídos de sua tese de doutoramento "Gender, Sexuality, and the Biopolitics of Architecture" na Universidade de Princeton. É fundamental notar que esta primeira década de publicações, encerrada como finalista do prêmio editorial "Anagrama de Ensaio", foi realizada ainda sob a assinatura de "Beatriz" Preciado — um nome que agora figura como o "nome do outro" dentro da própria obra do autor. Entre 2011 e 2018, observa-se uma espécie de hiato editorial em sua segunda década de publicações, época em que Preciado dedicou-se a colunas no jornal *Libération*, um período de incubação onde a 3 conversão do leitor em autor e do corpo em livro se radicalizava, preparando o terreno para a emergência definitiva de Paul.

2. O AUTOR (é) O LEITOR: O CORPO (DE) PRECIADO

A escrita em “primeira pessoa” constitui uma das estratégias mais características da filosofia preciadiana. Trata-se de uma escrita que articula recursos distintos como a narração cronológica de eventos do passados (memória pessoal, reconstrução de documentos e acontecimentos históricos, confissões, anedotas, etc.), citação e referência bibliográfica, mas, acima de tudo, se apresenta uma argumentação minimamente engajada com o tempo do agora. Além da dimensão narrativa, a escrita preciadiana em primeira pessoa é também condição de possibilidade para um exercício de intertextualidade. A sua escrita introduz de forma estratégica a citação e a referência bibliográfica, estabelecendo um diálogo interdependente com pensadores, teorias e movimentos que influenciam ou são tensionados por sua obra, nos permitindo ver um mosaico de vozes distintas (até mesmo antagônicas) somadas num mesmo livro ou até que o próprio “livro” nada mais é do que ponto um acesso direto a outros tantos textos, de textos sobre outros textos e mais textos. A “primeira pessoa”, nesse sentido, transforma-se em um laboratório vivo de experimentação teórica e política, onde a escrita não apenas descreve um estado de coisas no mundo, mas age sobre ele, tornando-se uma “tecnologia da subjetividade, como uma prática performativa de produção de vida” (Preciado, 2020, p. 57).

Os marcadores gramaticais mais evidentes em seus escritos são os pronomes de primeira pessoa: “eu”, “me”, “mim”, “meu”, “minha” (singular); e “nós”, “nos”, “nosso”, “nossa” (plural). Ao se posicionar como um “eu” que pensa, experimenta e questiona, Preciado acrescenta sua própria corporalidade e sua biografia (ainda que conceitualizada, textualizada, escrita) no cerne da análise teórica. A “primeira pessoa” encarnada se torna um texto, um ponto de fricção entre o “vivido” e o que se tenta teorizar sobre esse vivido. Confissões íntimas e anedotas pessoais se fundem com análises filosóficas densas, citações de pensadores como Michel Foucault e Judith Butler, a desconstrução derridiana, etc. Essa hibridização é fundamental: a experiência vivida (o “eu”) textualiza-se, porque passa a ser um escrito interpretável (e ficcionado) por seus futuros leitores e ao mesmo tempo a teoria se faz mais encarnada no mundo “real”, pois fornece as lentes para reiterar o quanto esta mesma experiência pode ser compartilhada por outros corpos vivos. Por isso, a “primeira pessoa” atua aqui como o eixo articulador que confere coerência a essa complexa

tapeçaria carno-textual.

2.1 A escrita como Manifesto

Por exemplo, para Preciado, a escrita do Manifesto contrassexual é indissociável das agitações históricas e políticas que ocorriam ao seu redor. É nesse sentido, que pensar a questão do corpo em suas obras, também se dá pelas formas em que Preciado experimenta determinados eventos e faz disso uma temática em seus livros e entrevistas. Sendo natural de Burgos, na Espanha, a então “Beatriz” Preciado iniciava a sua formação em filosofia na Universidade Pontifícia de Comillas, em Madrid, uma instituição católica localizada cerca de duzentos quilômetros de sua cidade natal. Preciado considera ter recebido uma formação atípica em comparação aos campi de filosofia que se tinham na Espanha, o que foi bastante decisivo para que ele se interessasse por autores como Marx e Spinoza, ainda que sob as lentes de professores jesuítas alinhados à Teologia da libertação, doutrina que se originou na América Latina no decorrer dos anos de 1960 e 1970, mas que começou a se alastrar para o continente europeu anos mais tarde, justamente na época em que Preciado estava iniciando a sua formação acadêmica, admitindo que isso teria surtido efeitos diretos em seu escrito. Analisar o Manifesto contrassexual significa, em dois tempos, compreender como Preciado se posicionou “em plena revolução da Teologia da libertação”, e como houveram transformações ativas em seu pensamento. No contexto em que Preciado trabalhou como professor na Cátedra de Bioética de Comillas, Preciado ministrava seminários aos estudantes de medicina e recorria à bibliografias que sempre esbarraram em temas polêmicos para a religião cristã, como o aborto, a eutanásia, transplante de órgãos e de seios, etc. (Masiá; Preciado, 1993, pp. 547-561). Em resumo, os seus “primeiros momentos de intensidade política” foram vividos com os jesuítas de Comillas num “marco relativamente cristão” de sua formação. Através deste trecho de uma entrevista selecionada, é possível ter uma breve noção de como a sua passagem pelos campi jesuítas foi significativa para a escrita de seu Manifesto contrassexual:

Durante muito tempo fui como um receptor passivo do sistema educativo. De vários sistemas educativos distintos, começando pelo sistema educativo espanhol. Porque nos anos 70, na Espanha e numa cidade como Burgos,

minha educação não podia ser outra coisa que conservadora em todos os sentidos. Logo fui estudar filosofia com os jesuítas, que me pareciam conservadores, mas na verdade não o eram. A escola de filosofia da universidade central era mais conservadora que os jesuítas, que estavam em plena revolução da Teologia da Libertação liderada em Barcelona pelo teólogo Jon Sobrino, de quem hoje seus trabalhos sobre cristologia, eclesiologia e espiritualidade da libertação não têm permissão para ser ensinado em escolas católicas. Enfim, os primeiros momentos de intensidade política, nessa época, eu os vivi com os jesuítas. Claro, não estava lendo filosofia pós-estruturalista nem Foucault, nem nada disso, mas já estávamos vendo Spinoza e Marx [...] Comecei a trabalhar muito jovem, dei minhas primeiras aulas aos 19 anos na escola de medicina na cátedra de Bioética, com questões que para mim ainda não estavam muito elaboradas porque ainda estava num marco relativamente cristão. Nesse momento comecei a trabalhar sobre o transplante de órgãos e a escrever sobre o transplante de seio. Dali, sairá o que mais adiante será o Manifesto contrassexual (Preciado, 2011)¹.

É bem verdade que ali com os jesuítas, ele ainda não conhecia a “filosofia pós-estruturalista” como a esquizoanálise de Deleuze e Guattari, a desconstrução de Derrida, a genealogia de Foucault, que ele se refere em seu Manifesto, como um dos “instrumentos analíticos” que inspiraram a sua escrita (Preciado, 2022, p. 100). De fato. Mas, mesmo naquele contexto, Preciado se dedicava à leitura de filósofos como Marx e Spinoza – dois dos espectros que constantemente rondam o trabalho dos “pós-estruturalistas” (Deleuze; Guattari, 2010); (Derrida, 1994); (Foucault, 1997). Por sua vez, Marx é citado logo na apresentação do Manifesto contrassexual, ocupando uma posição estratégica para o desenvolvimento de seu livro.

Preciado afirma que todas as tendências da época de Karl Marx pareciam conduzi-lo a começar a sua “análise econômica” a partir da noção de “população”. No entanto, para a “grande surpresa dos filósofos e dos moralistas da época”, “ele [Marx] centrou sua análise em torno da noção de mais-valia, evitando assim os paradoxos das teorias precedentes” (Preciado, 2022, p. 31). Preciado defende, em seguida, que essa “escolha metodológica” de Marx é, na verdade, uma solução que Marx teria encontrado para um certo “imperativo conceitual” enfrentado no processo de escrita dos Grundrisse (2011).

Do ponto de vista metodológico, essa decisão permitiu que a análise marxiana evitasse os impasses enfrentados pela economia política, algo que ele mesmo

¹ Preciado, Beatriz. Um bem precioso: entrevista. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, 24 fev. 2011. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/173-noticias-2011/40931-um-bem-precioso-entrevista-co-m-beatriz-preciado>. Acesso em: 24 dez. 2024.

reconhece no interior de seus manuscritos: “Parece ser correto, [...] no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população [...] entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixado de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída” (Marx, 2011, p. 82). Além disso, esta decisão metodológica ainda impediu que se tomasse “a população, a família, a nação, o Estado” como um bloco coeso e determinado, deixando-se de levar em consideração as divisões entre classes e as relações de produção existentes (Marx, 2011, p. 78). Portanto, se Preciado estiver correto sobre a “decisão metodológica” de Marx, então somos obrigados a considerá-la como a “pedra de toque” que estrutura a análise marxiana sobre o modo de produção capitalista. Então, conseqüentemente, todas as conclusões obtidas por Marx em *Grundrisse*, podem ser entendidas apenas como corolários de sua análise “em torno da noção de mais-valia”. De início, observamos que o autor compara a sua empreitada sobre a sexualidade com a empreitada feita por Karl Marx sobre a economia política.

Para Preciado, então, a escrita de seu Manifesto reproduziu a postura marxiana, conduzindo uma “pesquisa sobre sexo” (Preciado, 2022a, p. 32) – para um eixo temático alternativo aos estudos canônicos da diferença sexual e de gênero: o eixo da contrassexualidade. Nestes termos, não haveria estratégia mais certa de se escrever sobre a contrassexualidade, senão como um manifesto que assinala o aparecimento de um outro campo de “pesquisa sobre o sexo”. Rafael Haddock-Lobo, em *Preciado e o pensamento da contrassexualidade* (2016), diz que a contrassexualidade deve ser entendida como “o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros” (Preciado apud Haddock-lobo, 2016, p. 82).

Afinal, o próprio Preciado diz que o nome contrassexualidade provém indiretamente de Michel Foucault (Preciado, 2022, p. 33). Isso significa, em outras palavras, que a noção preciadiana de contrassexualidade se acrescenta aos esforços de Foucault em sua *História da sexualidade*, volume I: *A vontade de saber*. Em suma, Foucault desconfia da narrativa de que as sociedades modernas, especialmente a partir do século XVII, teriam se caracterizado por uma repressão crescente da sexualidade, hipótese assim denominada de “hipótese repressiva”. A ideia, apesar de parecer simples, era bastante atraente e convincente, mostra Foucault: quanto mais modernas as sociedades se tornavam, mais rígidas e moralistas seriam as suas normas sobre o comportamento sexual. Contudo, pouco a pouco, Foucault tensiona

essa perspectiva, mostrando que, longe de "reprimir" a sexualidade, as sociedades modernas criaram no lugar uma vasta rede de discursos, instituições e práticas que incitação a discussão e o controle sobre o sexo.

Nesta obra, Foucault se propusera a descortinar toda uma empreitada sobre à verdade do sexo, na qual coloca o sexo como um ponto de acesso para os comportamentos humanos. No pêndulo de Foucault, Preciado acrescenta uma história da contrassexualidade, da qual a insere como invólucro da sexualidade moderna. Como disse Foucault: "O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (Foucault, 2022, p. 116, grifos meus). Por isso, Foucault desafia a noção de que a sexualidade é marcada por uma "hipótese repressiva". Em vez disso, ele argumenta que houve uma "inventividade perpétua" na criação de métodos e procedimentos para regular e entender a sexualidade, caracterizada por dois períodos especialmente produtivos. O primeiro período, na metade do século XVI, viu o desenvolvimento dos processos de direção e exame de consciência, práticas ligadas à Igreja Católica que disciplinavam a conduta individual através da introspecção e confissão.

Essa prática permitiu um controle profundo sobre os indivíduos, ao mesmo tempo que gerava conhecimento sobre a subjetividade humana. Em seguida, no início do século XIX, foi marcado pelo surgimento das tecnologias médicas do corpo e da sexualidade. A medicina e a psiquiatria começaram a examinar, diagnosticar e tratar o corpo e a mente, especialmente no campo da sexualidade. Essas disciplinas não apenas classificaram comportamentos, mas também ajudaram a estabelecer normas sociais sobre o que era considerado saudável ou desviante. Em função disso, para 'interrogar' o dispositivo de sexualidade, segundo Preciado, se deve justamente usurpar de suas estratégias de proliferação produzindo formas de prazer-saber alternativas às suas produções, ou seja, enquanto "práxis de resistência" (Preciado, 2022a, p. 104).

Além disso, é preciso ressaltar que antes da publicação do próprio Manifesto do partido comunista, não existiam "manifestos" que proclamavam transformações radicais na sociedade; essa é a principal novidade na escrita do filósofo alemão. Após Marx, a circulação de manifestos que anunciavam a chegada de uma nova vanguarda tornou-se bastante comum. Como o próprio Derrida nos lembra, a escrita de um manifesto como o de Marx significava, acima de tudo, tornar realidade uma

“associação de trabalhadores” no cenário internacional (Derrida, 1994, p. 139). Eis que, por volta da década de 1980, chega aos Estados Unidos o anúncio de uma nova vanguarda, preparando o terreno para acolher um novo tempo do mundo – “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” (2009), de Donna J. Haraway: “neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos máquinas, somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismos; somos, em suma, ciborgues” (Haraway, 2009, p. 37). Pouco tempo depois, em 1991, Preciado se muda para os Estados Unidos, não se mantendo alheio a conjuntura das políticas ciborgue (Preciado, 2022a, p. 166). Em 1999, Preciado é convidado por Derrida para participar dos seminários da L’École des Hautes Études em Paris

Destaco que entre os anos de 1936 e 1939, Burgos foi a sede da revolta armada liderada pelo general Francisco Franco (1892 – 1975) contra o governo da Segunda República Espanhola (1931 – 1939). Esse acontecimento ficou marcado como a Guerra Civil Espanhola. Período que termina com a vitória franquista e a instauração de um regime cívico-militar, na qual chega ao fim apenas com a morte do general, em 1975. O autor, nascido como “Beatriz” Preciado, em 1970, se desenvolveu em um período de transição democrática no país, em meio a um cenário instável e de constantes tensões internas. Isso obrigou Preciado a procurar, desde sempre, centros de pesquisas mais amplos para os seus interesses. Neste sentido, a continuidade de sua formação acadêmica se deu nos Estados Unidos e na França: em grande parte de sua passagem pela École des Hautes Études em Paris e na New School for Social Research, é supervisionado por Jacques Derrida. É a ele que Preciado dedica a publicação de seu Manifesto contrassexual, ou como ele mesmo diz: “Isso é gramatologia desfazendo identidade sexual” (Preciado, 2022a, p. 88).

2.2 A próstetecidade dos gêneros

Logo nas primeiras páginas de seu Manifesto contrassexual, por exemplo, Preciado explica detalhadamente que a contrassexualidade é uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, porque “as práticas sexuais, que normalmente se atribuem aos gêneros ‘masculino’ e ‘feminino’, são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre o outro” (Preciado, 2022a, p. 37). Em outras palavras, é o mesmo que dizer que

certas práticas sexuais não só foram naturalizadas no tecido social e divididas em fronteiras estritas ao qual uma é radicalmente oposta a outro e não se misturam (homem/mulher, masculino/feminino, pênis/vagina, sexo/gênero, natureza/construção social, natureza/tecnologia, verdade/aparência, original/cópia), como a sua perpetuação social depende exclusivamente de que outros corpos, “corpos” entendidos como “outros” em relação aos corpos aceitos pelas norma identitária, sejam continuamente subjugados em nome dessa suposta estabilidade.

Assim sendo, Preciado entende que uma crítica circunspecta as “diferenças de sexo e de gênero” deve abrir mão dessa dicotomia entre natureza e construção social, sexo e gênero, natureza e tecnologia, original e cópia, pois estas distinções metafísicas ainda assombravam o feminismo e a teoria queer norte-americana pós-década de 90, sobretudo a “teoria da performatividade de Judith Butler”, estando eles cientes disso ou não. Em suma, a teoria da “performatividade de gênero” encontra alguns impasses, segundo Preciado, para pensar a dimensão “orgânica” que subjaz às práticas de imitação e os processos que permitem que certas características sejam tidas como “estáveis”, “naturais” e “oriundas” de certas identidades, pois Butler só deu atenção ao caráter “imitativo” dos gêneros. Logo, a sua exegese sobre o caráter imitativo dos gêneros, não teria levado em conta os próprios processos orgânicos e transformativos sobre a materialidade dos corpos marginalizados:

Butler, ao acentuar a possibilidade de cruzar os limites dos gêneros por meio de performances de gênero, teria ignorado não só os processos corporais, em especial as transformações que acontecem nos corpos transgênero e transexuais, mas também as técnicas de estabilização do gênero e do sexo que operam nos corpos heterossexuais [...] Meu esforço consiste numa tentativa de fugir do falso debate essencialismo-construtivismo (dito de outra maneira, da oposição tradicional natureza-cultura, hoje rebatizada natureza-tecnologia) (PRECIADO, 2022, p. 99-100)

Aqui, é necessário mostrar o pano de fundo desconstrutivo que está sendo gerido em seus apontamentos à teoria da “performatividade do gênero” de Butler. Ao meu ver, o seu afastamento de um “feminismo construtivista”, em que ele acusa ter se alçado à figura de Butler, o permitiu muito mais do que apenas se desvencilhar ou borrar a fronteira entre sexo e gênero, inaugurando uma posição teórica inédita à luz do que poderíamos denominar de teoria da “prosteticidade do gênero”. Desta forma, Preciado não apenas pôde assumir uma leitura desconstrutora da teoria butleriana da

“performatividade do gênero”, mostrando que ela acaba implicitamente sendo uma remessa da própria distinção metafísica entre “natureza” e “cultura”, como também de que Butler poderia ter se desvencilhado dessa lógica e sido ainda mais efetiva (Preciado não diz, mas eu diria que Butler seria mais “derridiana”) em sua “teoria da performatividade” se ela não tivesse negligenciado o próprio caráter “prostético” do gênero. Isso porque, quando Butler ignora o caráter prostético dos gêneros, ela acaba subestimando a importância de próteses tecnológicas como o dildo, pílulas anticoncepcionais ou a dosagem de hormônios para o sucesso ou insucesso das “performatividade dos gêneros” que ela mesmo quer demonstrar, o que revela que os propósitos da sua teoria da performatividade dos gêneros teria sido até mais efetiva se ela a deslocasse do campo da estética e da teoria do reconhecimento para o da biotecnologia.

Nesse sentido, a lógica argumentativa de Butler depende que se compreenda que o gênero funciona através de uma separação imaginária e fantasiosa entre o “imitado” e o “imitador”, posto que a própria Butler define o gênero como uma imitação sem o original ou sem um objeto que é o “imitado”, o objeto “verdadeiro” ao qual o gênero tenta dar uma “aparência” de realidade. Contudo, é precisamente neste ponto que reside a lacuna fundamental que Preciado vem apontar: a teoria da performatividade, apesar de seu vigor linguístico e político, é uma teoria que não toca em momento algum no papel determinante das tecnologias na formação, manutenção e modificação dos gêneros. Ao centrar sua análise na repetição de normas e atos de fala, Butler opera em um registro teórico onde não se diz nada a respeito das tecnologias e procedimentos de regulação das diferenças materiais entre os corpos.

A cegueira de Butler para a dimensão técnica faz com que sua teoria permaneça refém de uma ontologia da representação, onde o problema central é a veracidade ou falsidade da cópia, ou a melancolia da perda de um referente natural que nunca existiu. O que Preciado percebe, e que constitui a leitura desconstrutiva que defendo, é que a introdução das biotecnologias — desde a síntese hormonal até as cirurgias de redesignação — implode a lógica da imitação. Quando a tecnologia entra em cena, o gênero deixa de ser uma performance teatral para se tornar uma produção somatopolítica. O corpo que ingere testosterona ou que se acopla a um dildo não está imitando uma natureza ausente nem performando uma norma discursiva; ele está sendo tecnicamente fabricado, hackeado e reconfigurado. Portanto, a ausência de uma reflexão sobre a materialidade técnica em Butler acaba por limitar o alcance

de sua própria desconstrução dos gêneros, mantendo o gênero no domínio do simbólico e do desejo de reconhecimento, enquanto a realidade material dos corpos já migrou para um regime de autodesign e gestão molecular:

Complementos, dildos, implantes, drogas, hormônios etc.: outras tantas próteses, outras tantas zonas de produção do gênero. A prótese é o acontecimento da incorporação. Historicamente, é o único modo de “ser corpo” em nossas sociedades pós-industriais. A prótese não é abstrata, não existe senão aqui e agora, para este corpo e neste contexto. Eu ainda não vi nada, mas sei que, no século XXI, todos os gêneros serão prostéticos: a masculinidade e a feminilidade serão termos que designam estruturas históricas (e talvez caducas) de incorporação. [...]. O cara machinho não é menos prostético que a sapatona, as curvas de Pamela Anderson não são menos artificiais que as (tão gloriosas!) de Bibi Ándersen (Preciado, 2022, p. 206).

Portanto, é possível traçar um paralelismo rigoroso com as leituras derridianas e identificar que Preciado em sua crítica a “teoria da performatividade” de Butler opera um movimento análogo, por exemplo, ao de Derrida em relação ao Curso de Linguística Geral de Ferdinand de Saussure, expondo como o linguista genebrino, ao instituir a linguística moderna, deixa de ser menos rigorosos em suas premissas fundamentais ao negligenciar o estatuto da escrita. Em resumo, a leitura derridiana revela que os propósitos da linguística saussuriana — nomeadamente a defesa da arbitrariedade do signo e a definição da língua como um sistema de diferenças sem termos positivos — teriam sido muito mais plenamente atendidos e radicalizados se Saussure não tivesse sucumbido a um logocentrismo clássico que o levou a rebaixar e secundarizar a escrita (Derrida, 1967, p. 64, tradução minha), tratando-a como uma mera representação técnica, um “suplemento perigoso” ou um espelho deformante da fala viva. Como mostraremos a seguir, Saussure inaugura a noção potente de que o valor de um signo não reside em sua substância, mas na sua diferença em relação aos outros signos do sistema, contudo, ele recua diante dessa descoberta ao insistir que a “verdade” da língua reside na plenitude fonética, na voz que se ouve a si mesma, mantendo assim um vínculo metafísico com a presença que a própria noção de arbitrariedade deveria ter rompido desde já.

2.3 O “amor louco” e o gesto de ser infiel por fidelidade a quem se ama

Num dos opúsculos de Margens (1972a), “La différence”, Derrida recupera da linguística de Ferdinand de Saussure a definição de que a

linguagem não é um simples conjunto heterogêneo de ‘conceitos’ ou ‘signos’, mas, sim, um sistema de diferenças. Isso significa que nenhum conceito ou signo teria a sua positividade, valor ou singularidade forjada em si mesmo, mas, sim, pelas relações de diferenciação que os signos estabelecem entre eles, sendo um ‘outro’ na perspectiva de um outro signo, nunca havendo termos ‘positivos’ de fato, mas sempre como efeitos de diferenças. Desta maneira, se a própria linguagem é um sistema de diferenças, não é por qualquer motivo que seja que reconhecer o seu outro, significa, num só tempo, o mesmo que reconhecer sua singularidade como o efeito retroativo de um outro. Se elevarmos a premissa saussuriana a sua enésima potência, como fez Derrida, não é difícil perceber que não existe nada que simplesmente precede as diferenças e as relações que um signo estabelece com outro signo, ainda menos a linguagem, vista em sua singularidade, em sua especificidade e a tudo o que poderíamos lhe atribuir um ‘signo’ próprio, mesmo enquanto um sistema de diferenças. Mesmo que se diga que a linguagem é um sistema de diferenças, ela só se faz reconhecível como tal, pela possibilidade mesma de se diferenciar de algo que ela mesma não é, algo que se encontra para além e exterior a ela (Derrida, 1972a, pp. 13-14).

Se Saussure não tivesse operado esse recalçamento da escrita, relegando-a a uma posição de exterioridade acessória, ele teria percebido que a grafia oferece o modelo mais preciso e evidente para o funcionamento diferencial da língua que ele tanto almejava descrever. Ao observar a materialidade da escrita, a diferença espacial e visual entre letras como “t”, “i” ou “f”, torna-se inegável que a identidade de cada um desses elementos não decorre de uma essência interior ou de uma sonoridade natural, mas exclusivamente do fato de que um não é o outro; o “t” é “t” apenas porque se distingue graficamente do “f” e do “i”, operando num sistema de espaçamento e diferenciação puros onde não há qualquer vínculo natural com o referente (1967, p. 77). A escrita, portanto, longe de ser uma cópia pálida da fala, materializa a estrutura da *différance*² (com “a”) de forma muito mais radical do que a

² Se avançarmos para outro de seus livros, tal como o compilado de entrevistas reunidas sob o livro *Posições* (2001), Derrida é bastante pontual ao dizer que é a diferença e o contraste entre um ‘signo’ e outro que viria antes das propriedades singulares e positivas de cada signo, ao ponto de nunca existir simplesmente nem o signo como ‘mesmo’, nem o seu ‘outro’, vice-versa, pois ambos se constituem numa cadeia de remessas, ambos se constituem através da diferença semiológica que um ‘signo’ guarda de outro, dos *rastros* que preservam um do outro, desse outro que habita o mesmo desde antes do mesmo ser lido como o mesmo. Em outras palavras, todo e qualquer signo antes de ser reconhecido

substância fônica, que ainda carrega a ilusão de uma alma ou de uma consciência presente no momento da fala. Eis a ambivalência da relação de Derrida com Saussure.

A sutileza dessa leitura desconstrutiva só poderá ser percebida com a compreensão de que Derrida opera por uma espécie de fidelidade paradoxal, um “amor louco” que exige ser “infel a ele por fidelidade” (Haddock-Lobo, 2008, p. 100), o que explica a relação intensa e ambivalente com Saussure. Haddock-Lobo, em seu *Derrida e o labirinto de inscrições* pontua que Derrida “ama Saussure” justamente porque a linguística geral abriu as portas para pensar a diferença semiológica (*différance*), mas é esse mesmo amor que gera a “decepção” filosófica quando Saussure recua diante de sua própria descoberta e “expulsa a escrita para as trevas exteriores da linguagem” (Haddock-Lobo, 2008, p. 101). A precisão (cirúrgica) de Haddock-Lobo está em mostrar que esse gesto de exclusão não é um mero detalhe, mas a estrutura de um recalque fundamental: Saussure vislumbrou a arbitrariedade, mas tentou conter essa força disruptiva “no interior de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido”. Por isso, Rafael Haddock-Lobo demonstra uma precisão cirúrgica ao capturar o espírito da leitura derridiana, desfazendo o equívoco comum de que a desconstrução seria um “método destrutivo” ou “externo” ao texto; ao contrário, ele esclarece que “a desconstrução não vem de ‘fora’ para desconstruir os discursos, ela já está instalada em seu seio” (2008, p. 100).

em sua singularidade, ele é reconhecido pelo o que ele próprio “não é”, preservando a diferença de si com o outro como uma de suas propriedades originárias. É através do rastro (do outro) que todo ‘signo’ já difere de si mesmo antes de existir positivamente como um signo, pois nada existe em toda parte senão as diferenças e os rastros de rastros (Derrida, 2001, p. 33). Isso porque, Derrida, revela que nenhum signo é auto-suficiente em relação ao chamado *jogo da différance*. A *différance* é o movimento que produz diferenças e, ao mesmo tempo, adia (retarda) a possibilidade de um “signo” só remeter a si mesmo, isto é, de converter-se em um significado que é hierarquicamente primário em relação a outros signos supostamente secundários ou derivados. Trata-se da própria condição de possibilidade do sentido (em que o próprio “sentido” de algo não existe sem o jogo da *différance*, logo ele não existe fora de uma relação de diferenciação com o outro), que faz do mesmo ser retroativamente produzido através do rastro do outro, ao mesmo tempo em que este outro também contém algo que semiologicamente o diferencia do mesmo (como outro, ele “é” o que o mesmo “não é”) para ser outro (Derrida, 2001, p. 24). Deste modo, não há nenhum ‘signo’ que não tenha a sua singularidade reconhecível se não através deste jogo de remessas, onde nenhum, nem outro se cristalizam em si mesmo, todo signo é aberto à relação com o outro de si próprio. alque fundamental: Saussure vislumbrou a arbitrariedade, mas tentou conter essa força disruptiva “no interior de uma relação pretensamente natural entre a voz e o sentido”. Retomarei essa concepção, para além de Saussure, e com mais acuidade no segundo capítulo, quando irei interagir com a temática preciadiana da assinatura.

Conforme o próprio Jacques Derrida fez questão de acentuar em seu *Psyché: Inventions de l'autre* (1987), nunca houve qualquer indicação de um “método desconstrutivo” vindo de seus escritos, ainda menos encontrar-se-ia um conjunto de normas características a serem aplicadas deliberadamente num texto: “A desconstrução não é um método e não pode ser transformada em um método. Sobretudo se acentuarmos nessa palavra [método] a significação procedimental e tecnicista” (p. 390, tradução e colchetes meus). Seguindo mais adiante na argumentação, Derrida menciona o quão frequentemente a desconstrução foi confundida com algum tipo de instrumento metodológico. Segundo Derrida, essa interpretação se popularizou majoritariamente em alguns ambientes universitários ou culturais, mais especificamente nos *campi* dos Estados Unidos. Logo, Derrida observa entre os seus intérpretes estadunidenses, uma fixação contínua em transformar a desconstrução em um típico método interpretativo a ser replicável em qualquer ocasião possível, como se pudesse controlar a leitura à luz da desconstrução. A esses intérpretes, Derrida reitera que não bastaria apenas recusar-lhes qualquer tentativa de transformar a desconstrução num procedimento metodológico, como entende que se deve partir da premissa segundo a qual a desconstrução é aquilo que simplesmente ocorre em um texto independentemente da vontade, consciência ou intenção expressa de um indivíduo, o que incluiria também o próprio Derrida no final das contas.

Assim sendo, Derrida identifica uma certa “passividade” na desconstrução que não nos possibilita reconhecê-la como um simples efeito das ações de Derrida sobre os textos que lia. Deste modo, a desconstrução “está já sempre no texto” [toujours déjà], como recordava Fernanda Bernardo (2018, p. 597), afirmando que a desconstrução não é um método que, de fora, viria para “violentar” um texto, mas sim algo que existe antes mesmo de qualquer pretensão de se depreender a estrutura de um texto. Em outras palavras, não é Derrida ou os demais desconstrutores que “desconstroem” o texto, e sim que todo texto está autodesconstruindo-se a partir de sua interioridade abissalmente aberta (Bernardo, 2018, p. 597). Assim sendo, o “gesto” desconstrutor estaria localizado na tarefa de reconhecer o “como” e em “quais” condições a “abertura” estruturalmente desde já se encontra interna ao texto. No entanto, é preciso deixar algumas considerações sobre a ideia de “audeconstrução”, porque

mesmo que se diga que “a desconstrução está já sempre no texto”, ou que seja possível identificar uma certa “passividade” por parte de Derrida e os “desconstrucionistas”, a abertura não se localiza de antemão, porque não só é preciso trabalhar ativamente para que se possa reconhecê-la, como ela mesma é um acontecimento singular e não é previsível em nenhuma instância. Em *Mémoires — Pour Paul De Man* (1988), Derrida reitera que a interpretação de De Man, um dos seus principais intérpretes estadunidenses, sobre o “está sempre já” [toujours déjà] da desconstrução tenderia a apagar a singularidade do termo “desconstrução”, bem como a sua injunção histórica, especialmente porque De man o utiliza para defender que a sua leitura é uma mera replicação passiva de estruturas que se encontram dadas no texto, onde qualquer época ou qualquer sociedade pudesse reconhecê-la, como se defendesse uma certa neutralidade ao ler estes textos. Neste emprego do “sempre já”, não haveria mais nenhum sentido em usar a palavra “desconstrução” para designar esse tipo de impressão, seria uma palavra simplesmente alusiva, algo que não teria porque ser anunciado (1988, p. 123, tradução minha).

Por isso, Derrida apesar de reconhecer que há “desde já” uma desconstrução acontecendo no texto, o gesto de reconhecê-la é sempre uma leitura, não é uma atitude neutra e desprovida das condições de possibilidade que o sujeito se encontra lançado em seu ambiente. Jonathan Culler, em seu *Sobre a desconstrução*, é quem nos lembra que não se desconstrói o texto, “o texto em si”, mas sim se desconstrói a leitura que se fez até então do texto, “o texto como é lido”, o que significa que há sempre alguma interferência na empreitada desconstrutiva, porque ela também é uma leitura dentro de uma cadeia contextual (Culler, 1997, p. 247).

Levando este argumento de Culler em consideração, é possível observar que Derrida costumava especificar a sua postura como leitor, que estava muito longe de dizer-se neutro diante do texto, como visto em *De que amanhã...* (2001), onde Derrida dirá para Elisabeth Roudinesco: “O que me interessa é a divisão das forças e dos motivos nesta ou naquela obra, e reconhecer o que ali é hegemônico, ou o que ali se vê secundarizado, até mesmo negado” (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 20, tradução minha), é, neste gesto desconstrutor que se percebe a “singularidade de quem assina”, a “subversão” em relação a padrões anteriores, mas também, onde se encontra a “repetição”

das mesmas estruturas que se “subverte”. Isso ocorre, porque, para Derrida: “Todo texto é heterogêneo” (2001, p. 21, tradução minha). Há sempre um “outro” em que habita o texto, pois um texto permanece sendo irreduzível em sua estrutura mesma, pois leva a uma cadeia de outros textos a serem buscados.

A agudeza da leitura desconstrutiva reside na compreensão de que não existe propriamente um “agente desconstrutor”, pois “os próprios discursos já comportam em si sua própria desconstrução” (Haddock-Lobo, 2008, 100). Isso explica a relação paradoxal de fidelidade que Derrida mantém com os autores que lê, uma dinâmica onde “só se desconstrói o que se ama”, exigindo um “amor louco” que demanda ser infiel ao autor por fidelidade ao pensamento. É por esse amor à linguística que Derrida se debruça sobre Saussure, não para destruí-lo, mas porque, em uma tentativa de “dar continuidade ao movimento de desconstrução que a linguística comporta” (2008, p. 101), ele se sente “decepcionado” quando o linguista recua diante das consequências de sua própria descoberta.

Nesse sentido, a apropriação que Paul B. Preciado faz da obra de Judith Butler não deve ser lida sob o signo da ruptura ou da refutação simples, mas sim como a encarnação perfeita daquele “amor louco” descrito, à luz de Derrida, por Haddock-Lobo, uma leitura que se engaja visceralmente com o texto do outro para salvá-lo de seus próprios limites. O gesto de Preciado é o de um herdeiro radical que compreende que a única maneira de ser fiel à potência política e desnaturalizante da teoria queer butleriana é sendo infiel à sua letra e aos seus instrumentos metodológicos originais. Há, portanto, uma profunda admiração que move a crítica de Preciado: ele pertence a uma geração que recebeu *Problemas de Gênero* (2018) não apenas como um livro acadêmico, mas como um manual de sobrevivência, uma verdadeira “bíblia queer” que permitiu a corpos dissidentes, como o dele, encontrarem uma gramática para existir fora do binarismo patologizante. Não é por qualquer razão que Preciado faz questão de dizer isso numa entrevista que contou com a presença da própria Judith Butler:

Durante a época em que estive no departamento de Arquitetura, quando estudava com Derrida, publiquei meu primeiro livro, que tratava sobre os dildos, o *Manifesto contrassexual*, dentro de uma coleção dirigida por Guillaume Dustan. Estava obcecado pela questão do corpo e sua materialidade, e tive um choque ao descobrir a análise performativa da identidade realizada por Butler. Sua análise

mudou radicalmente minha maneira de pensar os gêneros e a sexualidade. O que eu queria desde o princípio era tomar essa análise e levá-la para o terreno da corporeidade. Eu havia começado a tomar testosterona e queria fazer um livro sobre a genealogia política dos hormônios, a partir das obras de Judith e de Foucault. Tratava-se de mostrar como nos movemos para um novo regime de controle e produção do gênero e da sexualidade (Preciado, 2008)³.

Apesar de que apresentarei isto ao falar do *Testo junkie*, a ingestão da testosterona, anos antes até do próprio *Testo junkie*, não é apenas um evento pessoal, mas o ponto de virada metodológica onde Preciado percebe que a "construção" do gênero — que Butler descrevia como uma reiteração de normas — estava acontecendo nele de uma forma que a performatividade estética não conseguia abarcar totalmente. A testosterona operava uma performatividade molecular, silenciosa e invisível, que redesenhava a arquitetura do corpo sem passar necessariamente pela mediação consciente do reconhecimento social ou da paródia. O "dildo" e a "pílula" (ou o gel de testosterona) surgem então como os novos agentes dessa "genealogia política" que ele busca traçar a partir de Foucault e Butler.

Aqui, a teoria deixa de ser um exercício de exegese textual para se tornar uma urgência carnal. Preciado percebe que a “performatividade” de Butler, se mantida apenas no registro do reconhecimento e da lei externa, não daria conta do que estava acontecendo em seu próprio sangue. Ao afirmar que “o que eu queria desde o princípio era tomar essa análise e levá-la para o terreno da corporeidade”, ele descreve com exatidão o movimento de deslocamento amoroso: ele não abandona a análise de Butler, ele a sequestra para um outro terreno, o da biologia molecular e da gestão técnica. A fidelidade dele reside em não deixar a teoria de Butler estagnada na crítica da representação e da estética, deslocando-a para a "genealogia política dos hormônios".

2.4 A posição de Preciado como leitor de Butler

³ Preciado, Paul B.; BUTLER, Judith. “A vida não é a identidade! A vida resiste à ideia da identidade.”. [Entrevista concedida a] Ursula Del Aguila. Tradução de Luiz Morando. Resista! Observatório de resistências plurais, 8 maio 2018. Disponível em: <https://resistadotblog.wordpress.com/2018/05/08/a-vida-nao-e-a-identidade-a-vida-resiste-a-idei-a-da-identidade/>. Acesso em: 26 dez. 2025

Apesar de alguns importantes intérpretes de Preciado também concordarem que haveria um deslocamento significativo da teoria da performatividade de Butler e a teoria preciadiana da próstetecidade do gênero, como é o caso de Bryan Axt (2021, p. 41) e Martin de Mauro Rucovsky (2024, p. 147), eles pouco parecem reconhecer os rastros derridianos na leitura desconstrutora que Preciado faz da teoria de Butler, pois ambos se esforçam em mostrar a “blasfêmia” (Rucovsky) ou a “injustiça” (Axt) de Preciado. O próprio Bryan Axt afirma que mesmo com tal deslocamento, ainda haveriam mais filiações com o pensamento de Butler do que “distanciamentos reais” (sic), como se Preciado não tivesse feito críticas “justas” (sic) e não tivesse reconhecido verdadeiramente a presença de Butler em sua teoria da próstetecidade do gênero. Em outras palavras, Axt quer dizer que Preciado é mais devedor de Butler do que ele mesmo, Preciado, é capaz de admitir em seu Manifesto.

Bryan Axt, numa tentativa de salvaguardar Butler de uma crítica do tipo preciadiana, afirma que o filósofo espanhol reduziu a produção teórica de Butler à teoria da performatividade de gênero, especialmente a partir de obras como *Problemas de gênero* e *Corpos que importam* (2021, p. 39). Em dado contexto da sua dissertação de mestrado, Axt se propõe exaustivamente a mostrar o quanto Preciado teria cometido injustiças ao ler Butler. Assim, ele afirma que a própria Butler “desarmaria” os argumentos de Preciado. Paradoxalmente, quando se busca apontar quaisquer formas de injustiças que sejam, ao mesmo tempo, também se está buscando fazer justiça. Neste caso, pode-se dizer que Axt se dispôs a fazer justiça à Judith Butler, buscando salvaguarda-la das críticas de Preciado. E, como nos ensina Derrida, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça (Derrida, 2007, p. 55).

A leitura que Bryan Axt propõe, em seu esforço apologético para blindar Judith Butler das críticas de Preciado, acaba por incorrer em um sintomático erro de paralaxe teórica: ao tentar demonstrar que Butler já havia equacionado o problema da corporeidade, especialmente através do argumento desenvolvido em *Excitable Speech* (A política do performativo) sobre a capacidade da linguagem de ferir e constituir somaticamente o sujeito, Axt não apenas erra o alvo da crítica preciadiana, como inadvertidamente fornece a prova cabal da limitação butleriana que Preciado aponta. Axt acredita refutar a acusação de “desmaterialização” mostrando que, para Butler, a linguagem tem

efeitos corporais, que o insulto "toca" a carne e que há um quiasma indissociável entre o ato de fala e a resposta somática. No entanto, é precisamente aí que a defesa colapsa, pois Axt — seguindo fielmente Butler — continua a tratar o "corpo" como um receptáculo cuja materialidade é relevante apenas na medida em que reage à interpelação simbólica ou serve de suporte para a inscrição da lei social:

[...] ainda em *Corpos que Importam* há uma reformulação da teoria da performatividade de modo a dar conta da materialidade, tanto da linguagem, quanto dos discursos, corpos, sexos e gêneros. Vemos que é preciso repensar os intercruzamentos dos problemas, as "materialidades" que pertencem ao corpo, "as quais são significadas pelos domínios da biologia, anatomia, fisiologia, por composição hormonal e química, doenças, idade, peso, metabolismo, vida e morte [...] Em *Corpos que Importam*, fica claro que será um erro postular uma materialidade que esteja fora da linguagem, bem como considerar a linguagem incapaz de causar efeitos materiais. Para Butler, o corpo "carrega a língua o tempo todo" e em entrevista afirma que "discursos, na verdade, habitam corpos", que "os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue". Dessa forma, não deveríamos postular referentes puros para a linguagem e a materialidade, mas, sim, uma relação de não oposição entre ambas, pois a linguagem é e se refere ao material (lembrando que, por exemplo, para falar utilizamos os sistemas articulatório, fonatório e respiratório do corpo), assim como o que é material não escapa completamente dos processos de significação, indicando, portanto, que ambas estão "desde sempre implicadas de forma mútua, desde sempre excedendo-se de forma recíproca, linguagem e materialidade nunca são de todo idênticas nem de todo distintas" (2021, pp. 40-41).

A objeção levantada por Bryan Axt ganha contornos de grande sofisticação quando mobiliza trechos decisivos de *Corpos que Importam* e entrevistas onde Judith Butler parece, à primeira vista, blindar-se contra qualquer acusação de desmaterialização. Axt argumenta, com precisão filológica, que para Butler seria um erro postular uma materialidade fora da linguagem, lembrando que o corpo "carrega a língua o tempo todo" e que, de forma ainda mais contundente, "discursos habitam corpos como parte de seu próprio sangue". A análise detida dos trechos mobilizados por Axt revela, sob a aparência de uma defesa robusta, a fragilidade estrutural da proteção que ele tenta erguer em torno da obra butleriana. Ao destacar que Butler reformula a performatividade para dar conta de "materialidades" como a composição hormonal e química, Axt acredita ter encontrado a prova definitiva contra o suposto reducionismo de Preciado. No entanto, o próprio texto de Butler que ele cita — afirmando que tais materialidades são "significadas pelos domínios da

biologia" — constitui a confissão involuntária do limite que Preciado aponta, quase como se fosse um ato falho. Para a defesa de Axt funcionar, seria necessário que Butler mostrasse como a composição química age e escreve o corpo, e não apenas como ela é lida e interpretada pelos discursos médicos. Ao celebrar a capacidade de Butler de ver o "significado" da anatomia, Axt obscurece a incapacidade dessa mesma teoria de lidar com a operatividade da biotecnologia.

Nesse sentido, o limite intransponível da defesa de Axt reside na constatação de que o modelo proposto por Judith Butler permanece, em última instância, uma performatividade sem contaminação com a tecnologia, porque Preciado nos mostra que o prótico é que precede a performatividade do gênero. O corpo butleriano, embora saturado de normas e ferido pela linguagem, mantém-se estranhamente "orgânico" em sua infraestrutura; ele é moldado pela reiterada citação da lei, mas raramente pela ingestão da molécula sintética ou pela incisão da prótese. Há, na arquitetura de *Problemas de Gênero e Corpos que Importam*, uma espécie de pureza residual ao tecnológico, onde a transformação do sujeito ocorre na ágora, no palco ou no tribunal — espaços da polis e do logos —, e não na fábrica farmacêutica ou na mesa de cirurgia. A performatividade de Butler é uma tecnologia do eu, certamente, mas é uma tecnologia "suave", discursiva e intersubjetiva, que recua diante da materialidade dura e invasiva da tecnociência contemporânea. Ela nos oferece uma ontologia onde o "outro" é o olhar social ou a interpelação policial, mas nunca o chip, o vírus sintético ou o hormônio exógeno.

É bem verdade que de um ponto de vista estratégico, a teoria da performatividade nos oferece ganhos significativos para identificarmos que a existência de diferenças sexuais e de gênero são efeitos retroativos de performances linguístico-pragmáticas (pela repetição de atos, gestos e signos, etc.) que os sujeitos desempenham em uma determinada sociedade e o quanto elas atendem ou não às expectativas geradas diante a distribuição heterogênea de corpos, criando um imaginário comum de como os corpos devem ser reconhecidos ou não (Butler; Athanasiou, 2017, p. 125). E claro, tudo isso sem jamais deixar de levar em consideração que o próprio conceito de "sexo biológico" é um *constructo* atravessado por esses mesmos "problemas de

gênero”, porque o sexo anatômico é ele mesmo o efeito de uma reiteração histórica e política de correspondência entre determinados fatores que atingiu o *status* de naturalidade e substância (Butler, 2018, p. 52); logo, as velhas narrativas essencialistas de que as identidades são determinadas em última instância pelas características biológicas dos corpos, bem como toda uma “metafísica da substância”, passaram a ser confrontadas por Butler pelo próprio caráter performativo dos gêneros. O gênero é aquilo que se “faz”, logo não há um sujeito autoidêntico que seria refletido na maneira como ele exprime o seu gênero ou uma identidade autopsicológica que é externalizada como uma verdade do interior, pois tudo não passa de uma repetição deste imaginário de como os corpos devem ser reconhecidos. O ganho estaria justamente em nos permitir observar com precisão que toda e qualquer identidade, lida como normativa ou não, é a tentativa de atender as expectativas deste imaginário comum sobre os corpos e a busca constante de que a sua performance seja reconhecida.

Para Judith Butler, a análise de *Paris Is Burning* e o trágico destino de Venus Xtravaganza revelam a estrutura aporética da performatividade de gênero, na qual a paródia e a reiteração das normas não garantem a subversão, mas frequentemente expõem a cruel “lei do real” que pune aqueles que falham em encarnar a ilusão de naturalidade. O desejo de Venus é estruturado por uma fantasia de ascensão social e segurança ontológica que a própria hegemonia branca e heterossexual promete, mas que estruturalmente nega a corpos como o dela; ou seja, ela é seduzida a desejar e a performar o próprio sistema que exige sua abjeção — Butler está claramente projetando a personagem sob a lente da dialética do “senhor” e do “escravo”, mas de um determinado modo, a saber, a do primado lacaniano de que o desejo é o desejo do (grande) Outro⁴ — para se sustentar como norma, criando um paradoxo onde

⁴ Ao menos no nível da superfície intertextual de uma nota de rodapé, é importante observar essa sutileza na leitura butleriana da luta pelo reconhecimento, porque, diferentemente de Hegel, Lacan estaria de acordo com o próprio Hyppolite ao dizer que o “desejo” é o desejo do Outro (sociedade, legitimidade social, família, figuras de autoridade), não de “conhecimento de si”. Segundo Butler, em sua tese *Sujeitos do desejo* (2024, p. 229), isso representa uma ruptura total com o programa hegeliano na medida em que o sujeito só buscaria conhecer porque deseja corresponder às expectativas do Outro, buscando reconhecimento e validação externa, construindo perpetuamente a sua identidade a partir dessa impossibilidade de autosuficiência e do olhar espelhado do Outro sobre si. Por isso, não é nenhum exagero dizer que Butler se vê influenciada pela releitura lacaniana da luta pelo reconhecimento em Hegel, porque a própria Butler não apenas compreende que Lacan ainda permanece no interior do discurso hegeliano do desejo por reconhecimento (2024, p. 231), como

a luta por reconhecimento e a reinscrição do poder se confundem fatalmente: “O filme atesta os prazeres dolorosos de erotizar e mimetizar as próprias normas que exercem seu poder ao excluir as próprias ocupações invertidas que as crianças, não obstante, realizam” (Butler, 2019, p. 237).

Estamos diante de uma fenomenologia onde o sujeito luta para se tornar inteligível na cena pública, revelando que, para essa teoria, a batalha do gênero é uma disputa por visibilidade e legitimidade simbólica, ignorando as cadeias de leitura que operam no corpo para além da consciência e da relação visual com o Outro. Ao diagnosticar a incapacidade do modelo butleriano de ultrapassar a metáfora teatral e o “construtivismo hegeliano”, Preciado propõe uma ruptura epistemológica: é necessário deslocar a análise da paródia no palco para investigar as tecnologias de modificação no espaço biopolítico. Como o próprio autor, em 2007, no contexto de uma entrevista a Jesus Carrillo, delineia ao criticar a ortodoxia performativa:

Creio que este deslocamento, este décalage político-temporal foi frutífero na medida em que permitiu a proliferação de outras formas de teoria queer que foram se distanciando progressivamente da ortodoxia performativa norte-americana. As análises queer ortodoxas em termos de gênero como performance me parecem insuficientes para entender os processos de incorporação de sexo e de gênero. Ao acentuar a possibilidade de cruzar os gêneros através da performance teatral, *Gender Trouble*, o texto canônico da teoria queer, havia subestimado os processos corporais e especialmente as transformações sexuais presentes nos corpos transexuais e transgenéricos, mas também as técnicas standardizadas de estabilização de gênero e de sexo que operam nos corpos “normais”. Precisamente por isso, as primeiras críticas contra esta formulação de identidade em termos de paródia ou drag surgiram das comunidades transgenéricas e transexuais. Apesar de ser verdade que em seus livros posteriores até o mais recente – *Undoing Gender* –, Judith Butler se esforçou por restituir os “corpos” que haviam ficado diluídos entre efeitos paródicos e performatividade linguística; seu próprio construtivismo hegeliano a impossibilita de pensar segundo qualquer forma de materialismo imanentista. Podemos dizer que se abriram ao menos dois espaços de conceituação: um dominado por noções performativas cujo impacto tem sido de especial relevância no âmbito estético, e outro de rasgo biopolítico, no qual se perfila uma nova definição do corpo e da vida. O que a crítica transgenérica põe sobre a mesa não são mais performances, são transformações corporais físicas, sexuais, sociais e políticas que ocorrem não no palco, mas no espaço público. Dito de outro modo: trata-se de tecnologias precisas de transincorporação (Preciado, 2010, p. 54).

também admite que Lacan teria reformulado o “hegelianismo” em termos contemporâneos com a sua ruptura do primado do desejo como “conhecimento de si” pelo “desejo do Outro” (2024, p. 263).

Assim, quando Bryan Axt e igualmente Martin de Mauro Rucovsky insistem em acusar Preciado de desonestidade intelectual ou de ocultar sua dívida para com Butler, eles cometem um duplo equívoco hermenêutico. Primeiro, ignoram a reiteração constante de Preciado sobre a centralidade da obra butleriana como condição de possibilidade de seu próprio pensamento, inclusive de que o próprio *Manifesto* se inscreve nas análises sobre a performatividade, nunca deixando de habitá-la, nunca se fazendo externo a elas (Preciado, 2022, p. 36). Segundo — e mais grave —, eles falham em compreender a natureza da herança derridiana que anima essa crítica: a de que a única fidelidade filosófica possível é aquela que "traí" o mestre para libertar suas potências reprimidas. Preciado não rejeita Butler por ingratidão; ele a radicaliza pelo primor de um "amor louco". Preciado leva às últimas consequências o projeto de desnaturalização que Butler iniciou, mas que acabou "parando no meio do caminho" ao permanecer refém de uma metafísica da representação e de um hegelianismo que impede o salto para o materialismo imanente. A crítica de Preciado é, portanto, o gesto solene de fidelidade por a partir de sua infidelidade: ele realiza o que a teoria da performatividade gerou, mas que, sozinha e presa ao palco do reconhecimento, não conseguiu entregar.

A guisa de conclusão, minha hipótese é que o leitor desprovido do repertório das estratégias derridianas (e dos rastros), visceralmente incorporadas por Preciado, encontrará dificuldades intransponíveis para apreender a consistência do texto preciadiano. O próprio Martin de Mauro Rucovsky, em sua obra *Corpos em cena* (2024), apesar de figurar como uma referência importantíssima para se compreender as interações entre Butler e Preciado, incorre num equívoco sintomático ao diagnosticar uma "contradição" ou um "efeito bumerangue" na distinção que Preciado mantém entre "bio-mulher" e "tecno-mulher": "Em outras palavras, por que Preciado conserva o par normativo bio/tecno se toda a sua fundamentação se encarrega de minar essa fronteira ? Por acaso não é vítima de sua própria desconstrução biotecnológica do corpo sexuado?" (Rucovsky, 2024, p. 31).

2.5 Estratégias desconstrutivas de Preciado

Ao tentar enquadrar o argumento preciadiano como uma suposta “contradição performativa”, Rucovsky demonstra não reconhecer que essa manutenção terminológica obedece rigorosamente à estratégia desconstrutiva da “paleonímia”. Sobre a paleonímia, Derrida em seu artigo pouco conhecido intitulado “Fora” (1999), nos deixa mais detalhes sobre a importância de se preservar um “velho nome” para inaugurar um “novo conceito”, algo que, de fato, já havia sido celebrado rapidamente em *Posições* (2001, p. 78), *A Disseminação* (1972b, p. 9 e p. 27) no ensaio “A melancolia de Abraão” (2015, p. 14), mas com o adendo de que neste artigo, Derrida diz que a “paleonímia” refletiria o próprio legado anasêmico da psicanálise de deslocar um conceito do seu uso “ordinário” ao ponto dele também remeter a sua face inversa que o habita sempre já: “Que se pode entender, por exemplo, sob a palavra ‘prazer, a um ‘prazer’, que não seria sentido como tal, mas como sofrimento? [...] E, no entanto, essa estranheza habita as mesmas palavras, se disfarça na mesma língua e no mesmo sistema discursivo” (Derrida, 1999, p. 294).

E para além da herança anasêmica da paleonímia desconstrutiva, o próprio Derrida em opúsculos de *A escritura e a diferença* (2014) indicava sempre partir analiticamente de uma certa “economia” suposta pela tradição, bem como em “Força e Significação”, onde Derrida fala explicitamente da sua estratégia de preservar um sistema de oposições metafísicas justamente no intento de fazer aparecer o privilégio concedido a “um” dos pares das oposições metafísicas, fazendo voltar contra este “um” todas as características que foram recalçadas em seu interior “recalçadas” de si ubjugado. para que tivesse o seu privilégio garantido sobre o “outro”. Neste sentido, Derrida demonstra que, ambos os membros que compõem as oposições metafísicas partilham de características em comum e que, isso não apenas precisou ser ocultado para que um prevalecesse sobre o outro, como esse “apagamento” é o que sempre manteve essa oposição intacta (2014, p. 26).

Até finalmente em seu “A estrutura, o signo e o jogo no Discurso das Ciências Humanas”, o momento em que, como que reverberando o legado da

“crítica imanente”⁵ heideggeriana, Derrida diz que mesmo que se busque novos conceitos, não tem nenhum sentido abandonar os conceitos da metafísica para abalar a própria metafísica, porque além de não dispormos de nenhuma “linguagem, sintaxe e léxico” (2014, p. 410), que não tenha sido germinada no próprio âmago da história da metafísica, corre-se o risco de acabar se desfazendo do bebê junto com a água do banho, uma vez que a crítica mobilizada contra essas oposições metafísicas acabaria sendo neutralizada e com ela a possibilidade de reconhecer as singularidades que existem entre um dos pares da oposição. Por tal razão, Derrida elenca Nietzsche, Freud e o próprio Heidegger como proeminentes “abaladores” da tradição metafísica, mas que nunca deixaram de operar através de conceitos metafísicos, pelo simples fato de que nenhum desses conceitos se originam fora da própria possibilidade de criticá-los (2014, 411).

E se quisermos alargar um pouco mais o arcabouço de estratégias desconstrutivas, valeria retomar as páginas de *Posições* (2001, pp. 48-49), em que Derrida é categórico ao elencar o quanto é imprescindível se ater a fase desconstrutiva da “inversão”, porque não podemos deixar de nos lembrar que uma oposição metafísica é do começo ao fim violenta. Negligenciar a etapa de “inversão”, sem provisoriamente tomar partido por um dos termos subjugados, seria o mesmo que esquecer a estrutura que a subordina, esquecer as condições histórico-metafísicas segundo a qual o privilégio é concedido para um dos termos e o mais grave: deixar de intervir diante da marginalização de um dos polos marginalizados. Quando Derrida reitera a necessidade da “inversão”, ele não está deixando de reconhecer os efeitos materiais das hierarquias metafísicas, sobretudo sobre aqueles sujeitos que são forçados a viverem sob dominação permanente. A fase da “inversão” não é só imprescindível porque denuncia formas de violências, mas porque ela mesma pode acabar se tornando violenta “violenta” se não for permanentemente vigiada, o que a transforma numa

⁵ No ensaio *Que é Metafísica?* (1996, p. 51), Heidegger estabelece o método da sua crítica imanente ao rejeitar qualquer definição externa ou representacional da metafísica. Ao recusar falar “sobre” a metafísica para, em vez disso, situar-se “dentro” dela, o autor impõe que o próprio interrogante (*Dasein*) seja colocado em jogo. A crítica não é, portanto, um julgamento externo sobre a ciência, mas um desvelamento interno que parte da própria situação fática da existência científica para expor os seus fundamentos e limites ontológicos.

condição estrutural de toda e qualquer desconstrução, porque deve-se trabalhar o tempo todo no território de oposições metafísicas, invertendo-as, mas impedindo que uma ganhe dominância sobre a outra. Vejamos.

Se mesmo depois de mostrado que, por exemplo, a “natureza” também remete ao “tecnológico”, “simbólico”, “cultural” ou “civilizacional”, não se deve simplesmente deixar de falar de “natureza” ou dos efeitos performáticos deste conceito metafísico, para não se cometer o equívoco de fechar os olhos e lavar as mãos diante da tarefa de intervir na hierarquia brutalizante do “mito da Origem” que nos assombra até os dias de hoje a cada vez que se tenta colocar a “natureza” em detrimento de seu “outro”, mas também para não endossar discursos tecnófilos que passam a falar de “aperfeiçoamento” e damos margens a discursos de “dominação”, “administração” e “controle” de condições que escapam a engenharia genética, até mesmo deixando levar em consideração que existem limites para não colocar a saúde do indivíduos em risco. Assim sendo, a “inversão” e a “paleonímia” nos permitiriam preservar o conceito de “natureza”, nos permitindo observar que ele remete ao “tecnológico” desde já e o que o seu privilégio é concedido por este através de uma hierarquia violenta, mas também nos permite dispor de um “léxico” estratégico e situacional para se estabelecer parâmetros de autopreservação, por mais indeterminado e impreciso que possa parecer dizer que algo é simplesmente “natural”, mas que seja esta a “centelha” necessária para que a “natureza” possa remeter ao “outro totalmente outro” de alguma outra singularidade, ou seja, que se possa dizer que algo é “natural” para que o “tecnológico” não se lance num autismo de clausura (o de “auto”) metafísico.

Assim sendo, se quisermos prestar atenção na estratégia desconstrutiva da “inversão”, não apenas reconheceríamos a “paleonímia” e a “anasemia”, como a própria possibilidade de pensar a alteridade. Notemos a resposta que Derrida deu aos entrevistadores que estavam ao redor de John D. Caputo, publicado na coletânea organizada pelo próprio Caputo como *Desconstrução em poucas palavras*: Uma conversa com Jacques Derrida (1997), de que a via de acesso ao outro sempre deve ser observada no esforço de totalização, de unificação, em suma, o limite de toda e qualquer identidade de algo, porque toda identidade, como responderá Derrida, “é uma identidade que se autodiferencia dela mesma, uma identidade diferente dela mesma” ou seja, “é porque eu sou

diferente de mim mesmo que eu posso falar com o outro e endereçar-me ao outro” (Caputo, 1997, p. 13, tradução minha ligeiramente modificada). Em outras palavras, o outro é aquele que surge inesperadamente do próprio anseio de algo se totalizar em si mesmo, se reconhecer enquanto tal como uno e indivisível, porque, o jogo da *différance* se faz movimentar desde já: a diferença de uma identidade para outra, é que antecede as próprias condições de posituação de uma identidade, por isso ela é sempre aberta. Logo, não há nada que não possa ser referido que ao mesmo tempo não implique dizer a sua diferença e ao mesmo tempo a sua singularidade em comparação a sua diferença. O que reitera o nosso exemplo de nunca se poderá falar de “tecnologia” sem antes remeter a “natureza”, sem antes falar de algo ao qual não pode e não tem como ser tocado pela “técnica”, pela “cultura”, pela “civilização”, pelo “simbólico”, em suma, aquele algo de singular que permanece irreduzível a um dos pares da oposição.

Por isso, essa acusação de um “efeito bumerangue” por parte de Rucovsky — sugerindo que Preciado reitera o binarismo natureza/cultura ao distinguir “bio” e “tecno” — desmorona quando confrontada com o próprio texto preciadiano e as estratégias desconstrutivas que o perpassam silenciosamente. Rucovsky lê apressadamente essa distinção como uma oposição ontológica (como se o “bio” fosse o puro natural e o “tecno” o puro artificial). O prefixo “bio” não remete a uma natureza intocada, mas a uma tecnologia tão naturalizada e tornada invisível que hoje se pode falar de “bio” e “tecno” mulheres:

A diferença entre bio e tecno não é uma diferença entre orgânico e inorgânico. Neste livro, não estou avaliando uma passagem do biológico para o sintético, mas identificando a aparência de um novo tipo de corporalidade. Tecnologias recentes para a produção do corpo não são fiéis a uma taxonomia clássica, de acordo com a qual cada órgão e cada tecido correspondem a uma única função e localização. Longe de respeitar a totalidade formal do corpo, a biotecnologia e as tecnologias protéticas combinam os modos de representação relacionados ao cinema e à arquitetura, como que moldando e editando em 3D. A nova tecnologia cirúrgica, que tornou possível a aplicação das ideias farmacopornográficas da sexualidade (a gestão técnica da masculinidade e feminilidade, a medicalização do orgasmo e do desejo sexual, o telecontrole das funções de fantasia da sexualidade etc.), autoriza processos de construção tectônica do corpo, segundo os quais órgãos, tecidos, fluidos e, em última análise, moléculas são transformados em matérias-primas a partir das quais uma nova encarnação da natureza é fabricada. (PRECIADO, 2018, pp. 229-230).

No fundo, o que Preciado nos obriga a reconhecer é que um abalo verdadeiramente radical na estrutura do pensamento ocidental jamais poderia advir de uma simples maturação interna ou de uma decisão espontânea; tal ruptura depende, antes, de uma relação violenta com um “Fora” absoluto, capaz de desafiar os limites do sentido do ser — recuperando, assim, a advertência que Derrida já expunha em seu ensaio “Os fins do homem”, em *Margens da Filosofia* (1972^a, p. 162). No entanto, a perversidade do sistema reside justamente na sua eficácia em converter transgressões em meras “falsas saídas”, aprisionando-nos ao dilema estratégico mapeado pelo filósofo. Situado inevitavelmente nesse “dentro”, estaremos sempre forçados a oscilar entre duas vias perigosas: ou se tenta desconstruir o edifício sem mudar de terreno, utilizando os próprios conceitos fundadores e as “pedras da casa” contra ela mesma — correndo o risco de, paradoxalmente, consolidar a estrutura que se busca destruir, afundando-nos no autismo da clausura — ou decidamos por uma mudança brusca de terreno, afirmando uma ruptura absoluta, o que, segundo a lição de Derrida, frequentemente resulta numa cegueira ingênua; pois, ao ignorar que a linguagem transporta a velha lógica, acabamos por reinstalar inconscientemente as antigas estruturas de poder sobre o solo novo, habitando o sistema de forma ainda mais servil justamente no momento em que imaginamos tê-lo desertado. É justamente nessa zona de risco, entre a repetição do mesmo e a cegueira do novo, que a intervenção de Preciado ganha sua potência singular. Longe de ignorar a armadilha metafísica, ele escolhe habitá-la visceralmente, convertendo a aporia teórica de Derrida em uma prática somatopolítica que busca corroer as fronteiras do sistema utilizando, subversivamente, suas próprias tecnologias.

Por mim, a distinção é estratégica e econômica, mantendo a herança desconstrutiva que Derrida já apontou rigorosamente em suas obras. Ao dizer que moléculas são transformadas em “matérias-primas” para uma “nova encarnação da natureza”, Preciado implode a fronteira que Rucovsky imagina que ele está defendendo. A “bio-mulher” não está do lado da natureza sagrada; ela é apenas um corpo produzido por tecnologias mais antigas e lentas. A “tecnomulher” é o corpo submetido a uma “construção tectônica” acelerada e visível. Manter a distinção é necessário paleonomicamente, não para reafirmar que a

natureza existe fora da técnica ou que há uma “mulher” natural. O bumerangue, afinal, não volta contra Preciado; ele atinge somente o argumento de Rucovsky.

2.6 Próteses

Se a teoria da performatividade desconstruiu a verdade do gênero através da performatividade da linguagem, o *dildo* vem para desconstruir a verdade do sexo através da materialidade plástica. Ele funciona como a prova tangível da desnaturalização: ao dissociar a penetração e o prazer da anatomia reprodutiva, o dildo revela que o próprio pênis “natural” nada mais é do que um “dildo de carne”, cuja soberania depende não da biologia, mas de tecnologias vasculares, discursivas e farmacológicas. Ele não imita o órgão; ele expõe o caráter protético de todo órgão. Enquanto era identificado como mulher lésbica, Preciado sempre foi indagado se o seu uso não representava a sua dificuldade de pensar uma sexualidade sem um “pênis”, por mais que nem todos os dildos tivessem formatos penianos.

Assim sendo, Preciado argumenta que a lógica do dildo-suplemento não é a da substituição dos órgãos sexuais masculinizados, mas a da plasticidade e verticalidade inerentes ao seu uso. Neste sentido, qualquer coisa que, tomada de forma retrospectiva a sua aparição, “supra” e “revele” o caráter autossuficiente dos corpos poderia ser considerado um *dildo* em potencial.

Neste caso, não é tanto o tipo de objeto ou o uso que se faz deles que se direciona nossa investigação sobre a obra preciadiana, mas, antes de tudo, como que o autor busca desnaturalizar as conhecidas diferenças restritas entre os corpos (sexual, gênero, raça, social, etc) mostrando como essas supostas “completudes” a sua revelia, especialmente, em contato com forma de “suplementaridade”, exprimem uma série de “lacunas” a serem supridas por objetos externos. Não porque essas “lacunas” já existiam e estavam previamente incubadas nestes corpos, mas sim, a própria lógica da suplementação opera em um horizonte “retrospectivo” de temporalidade do “presente”. Isto é, do latim “*retrospectus*”, um certo *olhar para trás*. E portanto, paradoxalmente, a lógica da suplementação produz um efeito no “presente” como se sempre tivesse tido o mesmo “olhar do passado”, mas, na verdade, esse “olhar do passado” só existe a partir da própria presentificação do suplemento.

Logo na introdução, Preciado assume que teria recorrido às teses de Jacques Derrida, especialmente através da noção de *suplemento*, como explicitamos ao comentar o texto de Marcos Namba Becari., “Design e Tecnologia sexual”, Beccari chama atenção para a cumplicidade de Preciado com a genealogia da sexualidade empreendida por Michel Foucault. No intuito de mostrar que Preciado, no seu *Manifesto contrassexual*, “além de ser foucaultiano, produziu uma filosofia diretamente ligada à vivência de uma sexualidade desviante”, especialmente por ter se valido da figura do *dildo* como suplemento, Beccari reconstrói o argumento preciadiano sem se reportar nenhuma vez a obra de Derrida: “Ao estabelecer que o dildo antecede o pênis e atribuir-lhe uma origem um arquétipo ontológico, Preciado enfatiza a função paradoxal de um suplemento que produz aquilo que supostamente vem suplantá-lo” (Beccari). Dizendo de uma forma um pouco mais explícita, essa “anterioridade” viria do fato de que, ao supormos que o dildo é apenas uma réplica do pênis, fica semanticamente implícito que o próprio pênis precisaria ter algum “referente secundário” para que possa ser referido como um “significante originário”: o original precisa da “cópia” para se fazer “original” e não se confundir com qualquer outra coisa, pois como diz Preciado, “a cópia é a condição de possibilidade do original”. Em suma, Preciado está nos apontando que não teria como existir o “original” e suas “originalidades” se não existir também uma “cópia” ao qual possamos diferenciar simultaneamente do “original” e atribuir-lhe determinados predicados que a “cópia” nunca poderá possuir em si e para si, pois deixaria de ser uma “cópia”. Em seguida, Preciado satiriza dizendo que a metafísica teria reservado para nós uma “pirueta macabra” cujo dildo, uma simples representação de plástico de um “órgão natural”, queiramos acreditar nisso ou não, gostemos de acreditar nisso ou não, é que precede o pênis numa cadeia diferencial. Em suma, Preciado está apenas mostrando que não há nada que fuja de uma cadeia de remessas, não há nenhum significante sequer que não dependa de um outro para se significar enquanto “significante” enquanto tal, ainda que seja para ser designado como um “significante de origem”, um significante que representaria a “natureza”, um significante que supostamente serviria de referência para outros significantes tido como seus “derivados”, em suma, um significante só pode ser privilegiado e ser declarado como originário pelo simples fato de existir o contraste com outros significantes que tanto nos

permitem compará-los e diferenciá-los retrospectivamente, quanto colocá-los em posições hierárquicas.

O que se analisa é o modo com que esses objetos acrescentados ao corpo foram capazes de transformar sua subjetividade. Na sua tese de que as tecnologias se fundem aos corpos humanos, em *Manifesto contrassexual*, Preciado procura ilustrar os processos de transformação do corpo ao entrar em contato direto com as tecnologias. O filósofo entende que a tecnologia se ajusta ao corpo, suprimindo diretamente suas necessidades e insuficiências físicas. Deste modo, o autor busca marcar a impossibilidade de traçar limites precisos entre a natureza e a tecnologia, isto é, entre o corpo humano e a máquina; pois se a tecnologia tem a capacidade de imitar e até mesmo substituir as atividades humanas, é porque ela mesma já seria um componente indispensável para a existência dos corpos.

E se olharmos atentamente para as páginas finais da obra, iremos dar de cara com uma nota descrevendo o *Manifesto* como um diário de bordo entre a França e os Estados Unidos, especificamente a partir de janeiro de 1999, graças a um convite que Preciado recebeu do próprio Derrida para “assistir ao seu seminário na École des Hautes Études”, [possivelmente entre a segunda edição do seminário sobre o tema do “Perjúrio e do Perdão” e a primeira edição do seminário sobre a “Pena de Morte”], apoiado pelo interesse de compreender o que poderia significar “fazer desconstrução na França” (Preciado, 2022, p. 209).

É o que permitirá, por exemplo, o sociólogo francês Sam Bourcier dizer, que se faz notável a agilidade de Preciado em utilizar os recursos da desconstrução derridiana (Bourcier, 2015, p. 11). Bourcier não só afirma que Preciado “utiliza com agilidade os recursos da desconstrução derridiana”, mas, sobretudo a leitura que Derrida fez da complementaridade (Bourcier, 2015, p. 12). Dito de outro modo, seria próprio do livro de Preciado operar uma “economia da *différance*” ou da “suplementaridade” (Derrida, 2017, p. 385); se interrogando sobre os limites e contaminações existentes tanto em discursos filosóficos quanto “não-filosóficos” (Bourcier, 2015, p. 11). Para isso, Preciado conserva deliberadamente os termos dos discursos que estão sendo tensionados, identificando os elementos que produzem o significado desses enunciados, ao mesmo tempo em que busca perceber as posições que foram silenciadas ou recalçadas nesses discursos (Preciado, 2022, p. 38).

Neste sentido, Derrida se faz imanente ao trabalho de Preciado nas estratégias de leitura que consistem em identificar fenômenos de “contaminação” textual que interrogam as fronteiras que entrecruzam o discurso filosófico e o discurso médico-legal: com a operação que Derrida faz da “escritura” e do “suplemento”, Preciado utiliza, “o fato de que sua produção textual, como prática mesma de leitura-escritura, é um resultado de tradução-produção” (Bourcier, 2015, p. 12). Com isso, é preciso considerar que a edição brasileira, bem como o prefácio escrito por Sam Bourcier, consiste numa tradução da edição espanhola (2002). Por sua vez, a edição espanhola é uma tradução da edição francesa. Curiosamente, há uma versão exclusiva do Manifesto contrassexual que foi depositada à Biblioteca de Jacques Derrida⁶ na Universidade de Princeton, nos Estados Unidos.

2.7 A lógica do suplemento e o *phármakon*

Tal como em Derrida, a lógica do suplemento em Preciado também exige uma atenção dupla ao pensamento: é preciso marcá-la em dois tempos. No primeiro momento, o suplemento é visto como um simples acréscimo, surgindo como um elemento externo a algo que é pleno em si mesmo. Neste momento, o “humano” plenamente conseguiria viver sem algumas de suas tecnologias, pois elas surgiriam como meros acréscimos ao seu cotidiano. Portanto, a lógica do suplemento depende desse trânsito, de uma passagem da plenitude do objeto ao seu mais puro descentramento. Pois, é somente após o suplemento se acrescentar que ele se torna mais real e efetivo que aquilo que ele foi designado a suplementar: “O suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; se ele colma, é como se cumula um vazio” (Derrida, 1967, p. 208). No contexto da *Gramatologia*, Derrida faz alusão ao suplemento nos textos em que Rousseau considera a escrita como uma mera adição à natureza fônica do humano. Derrida percebe uma

⁶ Creio que as traduções do livro tenham sido extraídas desta versão da Biblioteca de Jaques Derrida, cujo acesso ao texto é restrito aos membros internos. Antes de começar esta dissertação, escrevi um e-mail para a Universidade de Princeton no intuito de acessar a produção acadêmica de Preciado. Obtive uma resposta de Brianna Cregle, uma assistente que gentilmente me informou que o texto não poderia ser digitalizado por questões de direitos autorais. Para que eu não saísse sem nenhum êxito em minha procura, ela me encaminhou alguns anexos para fins de pesquisa que constavam que o texto havia sido dedicado à Jacques Derrida e que Preciado o esperava encontrar em Paris.

ambivalência neste uso, pois se por um lado a escrita se adiciona à fala somente para suprir o momento em que a voz do sujeito não se encontra mais presente, por outro, a escrita também pode substituir a presença viva dos falantes. Não à toa, é somente graças à escrita que a teoria de Rousseau teria perdurado na história do Ocidente. E acima de tudo, a biografia de Rousseau é conhecida, sobretudo, porque a escrita lhe proporcionou essa segunda vida, uma outra natureza. No caso de Preciado, a tecnologia apareceria como uma mera adição a natureza orgânica dos corpos, mas logo revelaria um potencial de se tornar uma segunda natureza. Dessa forma, o suplemento se insinua no lugar do organismo, de modo que as tecnologias se conectam aos corpos para modificá-los. Se o suplemento tecnológico é aquele que substitui um órgão ausente, cuja sua periculosidade consiste em recriar um membro humano e se inserir em-lugar-de uma natureza, é que em último caso, a própria natureza é substituível. O perigoso aqui não quer dizer que a tecnologia seja uma ameaça para a humanidade, pois não se trata de buscar um afastamento desses aparatos. O que está sendo colocado em questão, são os pressupostos metafísicos que separam a natureza da tecnologia, dos quais sustentam essas hierarquias entre o humano e a natureza.

E assim, se num primeiro momento, a prótese foi destinada a suprir as incapacidades físicas: “termina por criar comportamentos de dependência com sistemas de comunicação, ao ponto de nos sentirmos incapazes se não estivermos conectados a eles” (Preciado, 2022, p. 163). O suposto perigo da tecnologia estaria aí, a saber, em sua capacidade de imitar a natureza e se passar por corpo, de se incorporar ao homem. Disso, pode-se deduzir que existe uma dificuldade de precisar os limites entre a natureza e o feito, a *physis* e a *téchne* – porque a tecnologia se incorpora, se faz corpo; se faz natureza. Portanto, tanto o natural quanto o tecnológico são substituíveis, não havendo uma hierarquia real entre eles, apenas conexões e fluxos crescentes. E de igual maneira: “o movimento mais sofisticado da tecnologia consiste em se apresentar exatamente como ‘natureza’” (Preciado, 2022, p. 168). Eis aí a dificuldade de se precisar os domínios que separam a natureza do mundo tecnológico, vez que a tecnologia se deduz da natureza e a natureza é reproduzida por essa mesma tecnologia. Ao mesmo tempo, a tecnologia que imita e se insinua no lugar da natureza primeira, pode voltar a simples ordem

do objeto inanimado ao ser substituído por outro suplemento tecnológico. Por isso o corpo surge como um operador central em sua teoria, pois é o espaço de trânsito em que consegue se reconhecer tanto o natural quanto o tecnológico, o que dá sentido aos usos das tecnologias e também as descarta conforme suas sustentações.

Para isso, o autor destaca que o termo tecnologia, do grego techné (que se opõe ao termo physis, porque se trata de algo fabricado e não-natural), seria responsável por atenuar uma série de oposições entre o artificial e o natural, o orgânico e a máquina, o selvagem e a civilização. Seriam essas dicotomias que orientam nossos conjuntos de saberes e a maneira como nos relacionamos com os outros seres vivos (Preciado, 2022, p. 150). É então por isso que nossa tradição ocidental ainda vê a necessidade de distinguir a natureza de suas tecnologias, é muito mais por atribuir ao objeto tecnológico um caráter secundário e inorgânico; menos real.

Nestes termos, o elemento tecnológico foi reduzido a toda existência externa à natureza, pois o que é natural existe por si só, sem que houvesse intervenções para que existisse. Enquanto isso, a tecnologia é sempre vista como fabricada e oriunda de matérias extraídas do ambiente natural, tida como a matéria primeira a todas as outras – por isso a tecnologia é secundária, pois ela é sempre precedida pela natureza. Disso se deduz dois tipos de tipos de narrativas provenientes da dicotomia entre natureza e tecnologia: a primeira diria respeito ao modo como a humanidade teria manipulado a natureza ao seu bel-prazer; enquanto a segunda busca alertar sobre os perigos da tecnologia tornar as habilidades humanas mais artificiais e por isso são menos autênticas. Nas duas ocasiões, a figura do humano se sobrepõe tanto sobre a natureza quanto aos objetos tecnológicos, pois ambos são apenas suas ferramentas de trabalho.

De início, observa-se a crença de que o homem se apropria da natureza e dela constrói seus artifícios, muito porque já se pressupõe que a existência do homem transcende a natureza, como se a humanidade fosse uma criatura soberana sobre o seu próprio destino. E com isso, a natureza estaria para o homem como a sua matéria prima e originária de onde viriam as tecnologias que o teriam auxiliado a se emancipar da vida primitiva. Neste caso, o termo tecnologia serve como sinônimo de avanço de uma cultura sobre a outra, como

teriam preconizado os europeus frente aos outros povos e tradições não-europeias, acusando de que lhes faltavam tecnologias mais sofisticadas (Preciado, 2022, p. 148).

Por outro lado, aquelas narrativas antitecnológicas que advogam a tese de que o uso desenfreado da tecnologia colocaria em risco a humanidade – quase como se as máquinas fossem tomar o seu lugar como uma espécie natural no mundo – partem do pressuposto de que por mais que as tecnologias possam servir ao homem, na tecnologia não haveria nada que o caracterizaria como humano. Por esse motivo, deveríamos evitar que as máquinas não se ocupem das funções da humanidade, a única criatura que deve prevalecer sobre todas as criaturas terrestres.

Ambas narrativas necessitam dessa crença em uma ‘natureza humana’ última diante das construções culturais, pois é necessário um ponto de apoio que lhes permitam sustentar uma concepção de humanidade/cultura que se encontre alheia aos implementos tecnológicos. As tecnologias são postas na ordem do objeto inanimado, logo não se misturam com a estrutura orgânica dos seres humanos. É diante essa oposição entre natureza, isto é, natureza humana e tecnologia que Preciado se atém em toda a sua empreitada filosófica. Observa-se que a saída que o autor encontrou nessa dicotomia entre natureza e tecnologia, é menos a de afirmar a prevalência de um sobre o outro. Preciado afirma o corpo como um elemento intermediário entre a natureza e a tecnologia: “algumas vezes o corpo utiliza o instrumento como uma parte de sua estrutura orgânica (isto é, a prótese), outras vezes a máquina integra o corpo como uma peça de seu organismo” (Preciado, 2022, p. 161).

Dito isso, é apontada a seguinte problemática no livro: “de que modos específicos a tecnologia ‘incorpora’ ou, dito de outra forma, ‘se faz corpo’” (Preciado, 2022, p. 158); “mas que a qualquer momento pode retornar à ordem do objeto” (Preciado, 2022, p. 163). Porque se se pode voltar à ordem do objeto, é justamente por ser descartável, frágil, substituível etc. Pois, dificilmente conseguimos nos separar das tecnologias; e por tecnologia, podemos nos referir tanto ao uso de aparelhos eletrônicos quanto ao uso de vestimentas, utensílios domésticos, automóveis, fármacos, em suma, quaisquer práticas que permitem ao ser humano modificar o meio ambiente e repassar os seus conhecimentos de geração em geração. Deste modo, uma possível alternativa

para investigarmos esses fenômenos entre o corpo e a tecnologia esteja na noção de ‘suplemento tecnológico’, ainda em Manifesto Contrassexual. Para isso, Preciado afirma ter recorrido à lógica do “perigoso suplemento” de Jacques Derrida em *Da Gramatologia*. Neste caso, Preciado utiliza a noção de suplemento para ilustrar o quanto as tecnologias supririam os corpos enquanto próteses e simultaneamente, reconstroem as suas estruturas orgânicas. A prótese seria, em dois tempos, um objeto inorgânico que reproduz a natureza do corpo; e assim o modifica radicalmente. Assim como exposto trecho abaixo, Preciado trabalha com esse duplo aspecto da tecnologia, que ora se encontra na ordem do simples objeto auxiliar e noutra impulsiona toda uma conexão crescente ao corpo:

Afinal, a prótese não substitui somente um órgão ausente; é também a modificação e o desenvolvimento de um órgão vivo com a ajuda de um suplemento tecnológico. Como prótese do ouvido, o telefone permite a dois interlocutores distantes estabelecer comunicação. A televisão é uma prótese do olho e do ouvido que permite a um número indefinido de espectadores compartilhar uma experiência ao mesmo tempo comunitária e desencarnada. O cinema poderia ser pensado como uma prótese do sonho. As novas cibertecnologias sugerem o desenvolvimento de formas de sensibilidade virtual e híbrida do tato e da visão, como o tato virtual, graças a ciber luvas. A arquitetura, os automóveis e outros meios de transporte são também próteses complexas com as quais outras próteses dos sentidos, com seus sistemas e redes de comunicação, do telefone ao computador, podem ser conectadas. Nessa lógica de conexão crescente, o corpo parece se fundir com seus órgãos prostéticos dando lugar a um novo nível de organização e gerando uma continuidade (Preciado, 2022, p. 164, grifos meus).

É possível rastrear as hipóteses das próteses e suplementos tecnológicos estejam presentes em seu *Testo Junkie* (2023), em que Preciado afirma que o automanuseio de testosterona em gel teria desencadeado modificações drásticas em seu corpo, de modo a constatar que os fármacos e outras drogas lícitas (e até ilícitas) são capazes de incrementar-se nos corpos dos indivíduos como próteses (Preciado, 2023, p. 128). E ao incrementarem-se aparentemente como simples próteses, elas são capazes de tornar-se um traço predominante no desenvolvimento das subjetividades alheias, tornando-

os *junkies* (viciados). Em *Testo Junkie* toda a trama gira em torno da morte de seu amigo Guillaume Dustan. Originalmente publicado em 2008, o livro foi descrito como “um protocolo de intoxicação voluntária” (Preciado, 2023). Assumindo a posição de junkie (usuário de drogas ilícitas), Preciado homenageia o seu falecido amigo se desfazendo de sua aparência ‘feminina’ (Preciado, 2023, p. 150). Durante 236 dias e noites correntes, Preciado aplicou em si mesmo o chamado “Testogel” – um medicamento utilizado para auxiliar a produção de testosterona e suprir algumas insuficiências hormonais. Tratando-se de um hormônio que se desenvolve mais preponderante em corpos ‘masculinos’, o medicamento foi crucial para re-construir partes de sua aparência física. Contudo, para o manuseio desse medicamento era necessário que o usuário tivesse a devida prescrição médica. Assim, Preciado, assume por si mesmo o risco dos efeitos colaterais e as doses aplicadas, para não ter que se submeter a um protocolo estatal de mudança de gênero.

Foi a relação instituída com esse fármaco que permitiu novas escrituras e substituições em seu corpo, de modo que o Testogel foi acrescentado paulatinamente em sua subjetividade. Durante o seu experimento, Preciado constata o aparecimento de novos pelos pelo corpo, especialmente faciais. Uma barba passa a preencher parte do seu rosto e uma outra relação com a sua pele começaria a surgir. A sua mandíbula que havia sido reconstruída durante a juventude, ganharia uma forma mais robusta e rígida. A sua voz começa a se transformar – uma voz mais grossa, quase que irreconhecível. Era como se a voz de outra pessoa tivesse invadido e se apropriado de seu corpo.

No capítulo oito de *Texto Junkie*, intitulado “Farmacopoder”, Preciado inicia sua argumentação sobre a hegemonia do saber farmacológico com uma citação de Derrida, extraída de *A farmácia de Platão* (2017).

Farmaceia (Pharmákeia) é também um nome comum que significa a administração do phármakon, da droga: do remédio e/ou do veneno [...] Sócrates compara a uma droga (phármakon) os textos escritos que Fedro trouxe consigo. Esse phármakon, essa “medicina”, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. O phármakon seria uma substância, com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas,

de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a como a própria antissubstância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo. [...] Nesse virar pelo avesso, o que está em jogo é a ciência e a morte. Que se consignam em um só e mesmo tipo na estrutura do *phármakon*: nome único dessa poção que é preciso aguardar. E que é preciso até mesmo, como Sócrates, merecer (DERRIDA, 2008, pp. 15-16 e p. 81).

Sócrates diz que a escritura é um *pharmakon* (remédio/veneno) que, apesar de tornar acessível o discurso de um falante ausente, (seja porque agora está morto, distante ou tenha se esquecido), ou mesmo ajudar a recordar aspectos mais minuciosos, se não houver uma dosagem minimamente acertada, não só se correria o risco de prejudicar o exercício pleno da memória, como se poderia usurpar de vez a autenticidade do diálogo, dado que o emissor, o “pai”, não estaria mais lá para confirmar a sua versão ou às intenções que vem da sua “alma”. Observemos que com os próprios termos dirigidos à escritura, à luz da ironia socrática, Platão busca estabelecer uma distinção rígida entre o que é o ‘interior’ e o que é o ‘exterior’, o que vem de dentro e o que vem de fora, o que é familiar e o infamiliar, o reconhecível e o irreconhecível, o remédio e o veneno, o puro e o impuro, verdadeiro e falso, a essência e mera aparência, ao ponto de que essas propriedades tidas por ele, Platão, ou como “benéficas” ou “maléficas”, só se fazem reconhecíveis na medida em que se distingue através de um jogo de remessas, onde uma propriedade remete a diferença que contém da outra, da mesma forma que a escritura remeteria a fala, ainda que como diferença.

A importância capital desta citação reside, primeiramente, na desconstrução da binaridade moral que sustenta o edifício médico-jurídico contemporâneo. Ao evocar o *phármakon* como sendo, indissociavelmente, remédio e veneno, Preciado encontra o alicerce teórico para justificar seu “protocolo de intoxicação voluntária”. Se a sociedade e o Estado operam sob uma lógica de separação estrita — onde a testosterona prescrita por um médico para um homem cisgênero é “remédio”, e a mesma substância autoaplicada por

Preciado é “droga” ou “abuso” —, a citação de Derrida implode essa distinção. Entendo, assim, que a invocação desse conceito permite a Preciado situar o Testogel em uma zona de indistinção: ele é o remédio que “cura” a melancolia pela morte de Guillaume Dustan, mas é também o veneno que intoxica, que traz riscos cardiovasculares e que altera irreversivelmente a morfologia corporal.

Além disso, observo que a citação é crucial para compreender a homologia que Preciado estabelece entre texto e corpo, escrita e biologia. Derrida, ao analisar Platão, sugere que a escrita é um *phármakon*, uma tecnologia externa que invade a interioridade da memória e do discurso. Preciado apropria-se dessa lógica para descrever a ação molecular do hormônio. Ao relatar que “uma voz de outra pessoa” invadiu e se apropriou de seu corpo, ou que sua pele e mandíbula foram reescritas pela substância, o autor está demonstrando que a testosterona opera como uma escrita somática. O corpo deixa de ser visto como uma essência natural e imutável para se tornar um arquivo, uma superfície de inscrição — ou o que ele chama de somateca. A citação valida a tese de que a subjetividade contemporânea é co-produzida por essas próteses moleculares. O fármaco não é um acessório que se usa e se retira; ele se funde ao sujeito, da mesma forma que a escrita se funde ao pensamento, tornando impossível discernir onde termina o “eu” biológico e onde começa a tecnologia farmacêutica.

Nesse sentido, a caracterização do *phármakon* por Derrida como uma “antissubstância” ou uma “não-identidade” oferece a Preciado a ferramenta definitiva para desessencializar o gênero. Se a masculinidade pode ser adquirida, administrada em doses diárias de gel, absorvida pelos poros e manifestada em pelos faciais e rigidez muscular, então ela não é uma verdade da alma, mas um efeito técnico. A importância da citação recai justamente na sua capacidade de expor essa ausência de fundo, essa “não-essência” da identidade sexual. Preciado torna-se junkie para provar que o gênero é uma ficção somática sustentada pelo consumo de substâncias. Ao recusar o protocolo estatal de mudança de gênero — que exigiria diagnósticos psiquiátricos e a validação de uma “verdade transexual” —, Preciado opta pelo caminho do *phármakon*: o caminho da alquimia, da experimentação e do risco, onde a identidade não é descoberta, mas sim fabricada sinteticamente.

Por fim, é fundamental argumentar que essa citação inaugura a crítica ao regime do "Farmacopoder". Ao trazer à tona a ideia de que o *phármakon* possui "virtudes ocultas" e uma "profundidade críptica" que resiste à análise, Preciado aponta para o fracasso das instituições de controle (a medicina, a lei, a psiquiatria) em domesticar completamente a potência das moléculas. O "junkie" descrito no livro, longe de ser uma vítima passiva do vício, emerge como uma figura de resistência micropolítica. A citação de Derrida, portanto, não serve apenas para ilustrar o texto, mas funciona como a estrutura óssea do argumento de Preciado: ela legitima a transformação corporal como um processo de escritura, valida a intoxicação como metodologia de conhecimento e reposiciona a testosterona não como um simples medicamento, mas como um agente político capaz de subverter as fronteiras do humano. Sem o conceito de *phármakon*, a experiência de Preciado seria muda; com ele, ela se torna um manifesto eloquente sobre a nossa condição de corpos tecnicamente modificados.

2.7.1 Preciado e a era farmacopornográfica: o princípio de autocobaia

E não é segredo o quanto Preciado tem feito de suas próprias experiências corpóreas objeto de considerações metodológicas rigorosas, não apenas por já ter esboçado a pretensão de modificar os sujeitos que utilizam os seus livros, como diz expressamente em seu *Manifesto*, fazendo-os interagir diretamente com suas teses (Preciado, 2022, p. 10)⁷, mas porque acredita que uma "filosofia que não utiliza o corpo como plataforma ativa de transformação tecnovital está pisando em falso. **Ideias não bastam**" (Preciado, 2018, p. 376, destaque meu). Em outras palavras, a escrita em primeira pessoa não é um simples artifício para prender a atenção de seu leitor, pois não serve somente para ilustrar seus interesses individuais de escritor ou para ganhar um lugar íntimo nas bibliotecas terrestres (ou subterrâneas) de seus leitores. Não é só

⁷ Citação indireta do texto de introdução à nova edição do *Manifesto contrassexual*, publicada inicialmente nos Estados Unidos como *Counter-Sexual Manifesto* (2018) e depois no Brasil pela editora Zahar, assinada como Paul B. Preciado.

mais uma entre tantas estratégias de *marketing*, ainda menos uma pose pomposa e descompromissada com o trabalho intelectual, expressando um simples desejo de parecer exótico aos olhos de quem o lê. E sim, porque Preciado sugere que mediante as configurações da “era farmacopornográfica”, caracterizada pela gestão econômico-política de tecnologias que atuam de maneira microscópica e íntima nos corpos, novos princípios deverão ser emplacados para se ter sucesso em compreendê-la filosoficamente, aquilo que, em *Texto junkie*, Preciado chama de princípio da autocobaia (Preciado, 2018, p. 366).

“A era farmacopornográfica”, cito-o diretamente: “uma nova era da economia política mundial, não por sua supremacia quantitativa, mas porque o controle, a produção e a intensificação dos afetos [...]”, e ele conclui: por meio de dispositivos de autovigilância imediata e difusão ultrarápida de informação, um modo contínuo de desejar e resistir, de consumir e destruir, de evoluir e se extinguir” (Preciado, 2018, pp. 43-44). Se levarmos em consideração o que dissemos há pouco sobre a sua escrita estar sempre engajada com o agora, entenderemos como que um programa de ação micropolítica inevitavelmente passa por utilizar o corpo como objeto de consideração filosófico-hermenêutica, dado que esta nova economia política se manifesta em graus quase-imperceptíveis em termos de objetos empíricos, “seja na forma farmacológica (uma molécula consumível e um agente material que vai operar dentro do corpo da pessoa que a está absorvendo), na forma de representação pornográfica (um signo semiótico-técnico que pode ser convertido em dado numérico ou transferido para mídia digital, televisiva ou telefônica) ou na forma de serviço sexual (uma entidade farmacopornográfica viva, com sua força orgásmica e seu volume afetivo colocados a serviço de um consumidor por determinado tempo” (Preciado, 2018, p. 45).

Para identificar essas transformações como parte de um itinerário epocal, Preciado destaca a invenção da pílula anticoncepcional como um marco tecnológico, principalmente pela possibilidade de manipulação bioquímica da reprodução humana. Em suma, a pílula serviu como uma tecnologia farmacológica por atuar diretamente sobre os corpos e concomitantemente sobre as práticas sexuais, fazendo uma separação mais radical e assistida entre o sexo reprodutivo e o prazer sexual, em suma, da sexualidade como um todo.

Ao mesmo tempo, viu-se um boom no desenvolvimento da indústria pornográfica, muito em função dessas promessas de controle da reprodução humana e de outras substâncias bioquímicas que auxiliaram no desempenho das práticas sexuais. Vê-se que a era farmacopornográfica é marcada por essa dupla acepção em que as tecnologias imitam e ao mesmo tempo, reconstroem a natureza dos corpos. Portanto, já não se trata mais de revelar os domínios da natureza ou dos segredos escondidos na história natural da espécie humana, mas “da necessidade de explicitar os processos culturais políticos e tecnológicos por meio do qual o corpo como artefato, adquire um status natural” (Preciado, 2023, p. 38).

Neste sentido, ao ter Freud (e Walter Benjamin) como um exemplo paradigmático de como pensar o “princípio de autocobaia”, especificamente pelo demiurgo da psicanálise jamais ter hesitado em utilizar o próprio corpo como terreno de experimentação tanto de substâncias narcóticas (narcoanálise), mas também, em igual medida, de cirurgias invasivas e próteses médicas, Preciado conclui:

Toda filosofia é forçosamente uma forma de autovivisseção — quando não de dissecação do outro. É uma prática de corte de si, de autocorte, de incisão na própria subjetividade. Quando os entusiastas da vivisseção escapam dos próprios corpos e cabeças para os corpos dos outros, o corpo da coletividade, o corpo da Terra, o corpo do Universo, a filosofia toma-se política. Esta extensão política da vivisseção filosófica pode tomar a forma de uma gestão tanatológica da espécie (como no caso da proliferação das tecnologias da guerra) ou de uma terapia universal utópica autoimune (religiosa, democrática ou científica). Além disso, a gestão tanatológica e a terapia utópica muitas vezes se comunicam uma com a outra, levam uma a outra por caminhos não esperados (como, por exemplo, através do complexo militar industrial democrático norte-americano) (Preciado, 2018, p. 377).

Como destacado na citação, Preciado postula que toda filosofia é, necessariamente, uma forma de “antivivisseção” — uma dissecação interna da própria subjetividade. Para Preciado, o pensamento filosófico exige uma imersão radical e experimental no próprio corpo e nas próprias experiências. Freud serve como exemplo paradigmático disso, ao não hesitar em usar seu corpo como terreno de experimentação com substâncias narcóticas e cirurgias invasivas. Preciado sugere que Freud, por exemplo, teria inconscientemente sublimado os

efeitos da dependência química em sua prática clínica, “usando a memória, imaginação e associações livres para induzir um impacto psíquico [de alterar estados de consciência] comparável ao causado pela ingestão em pequena quantidade de venenos químicos” (Preciado, 2018, p. 379, colchetes meus). É, então, quando essa prática de vivisseção escapa da subjetividade monadológica para o corpo da coletividade, da Terra ou do Universo, que a filosofia se torna inequivocamente política. As análises e experimentações pessoais são projetadas para fora, visando a compreensão e a intervenção nos corpos alheios. Essas teorias buscam explicar e moldar comportamentos, não só como Freud o fazia psicanaliticamente ao explorar as relações causais entre narcóticos e dependências neuronais, mas em um sentido mais amplo, influenciando como as sociedades são geridas e como a vida é organizada em grande escala. Por isso, Preciado, ao passar de Freud para Walter Benjamin, irá reforçar como esse “princípio de autocobaia” consiste na compreensão de que não se pode “aspirar a dissertar sobre o real sem anteriormente se autoenvenenar com o que se planeja administrar em outra pessoa” (Preciado, 2018, p. 380, destaque meu).

Afinal de contas, no que consiste este princípio de autocobaia, senão numa espécie de imperativo categórico ético-político, cuja máxima pode ser perfeitamente resumida na seguinte fórmula “é necessário correr o risco de dar uma oportunidade à prática corporal” (Preciado, 2018, p. 394), de tal modo que o seu corpo se torne um “arquivo político aberto” à uma variedade de experimentações corporais que ainda não haviam sido autorizadas para certos tipos de corpos, ao ponto de reivindicar formas de se acessar a essas práticas (“pirataria de hormônios, textos, técnicas corporais, práticas, códigos, prazeres, fluxos, substâncias químicas e cartografias”), que já não estejam mais reclusas a certos tipos de indivíduos ou instâncias regulamentadoras, pois deverão estar sempre disponíveis para qualquer um, a qualquer momento e em qualquer lugar, independentemente se de forma clandestina ou legalizada. O princípio da autocobaia funciona como um “prove-você-mesmo”, ao qual os resultados, efeitos ou consequências não estão previstos de antemão, porque apenas a sua fórmula tem a pretensão de universalidade — é necessário sempre correr o risco por conta própria e pagar com o próprio corpo que carrega — porque não há

conteúdos prescritivos, obrigações ou prognósticos do que se deve fazer aqui ou ali com o próprio corpo.

Em suma, a ideia de “autoenvenenar-se” ou ser um “autocobaia” não se restringe literalmente ao uso de substâncias ou coisa que o valha, mas é uma metáfora para uma metodologia de investigação filosófica onde o corpo se torna um meio para perceber ativamente como os códigos culturais, midiáticos, médicos, políticos e econômicos nos atravessam. Neste sentido, a “autocobaia” preciadiana nada mais é do que o ato de ler as inscrições em nosso próprio corpo (ou o corpo como texto), reconhecendo que somos textualmente construídos por esses códigos, tal como Freud e Benjamin se ativeram em suas práticas intelectuais. Trata-se, então, de uma abordagem que rejeita a noção de um observador neutro, propondo que a compreensão do “real” só pode surgir da percepção aguda de como somos constantemente moldados e reconfigurados pelas forças invisíveis e visíveis, tal como Preciado incita ser a tarefa do agora farmacopornográfico. Ao invés de tentar esconder o autor por trás de uma objetividade aparente, o expõe, o dissecção e o transforma em parte integrante do argumento filosófico. O corpo, a transição, as experimentações — tudo isso vira “texto” a ser lido, interpretado e, através da “autocobaia”, reescrito.

É precisamente essa compreensão do “eu” em “texto” a ser lido – e, por extensão, um texto que se relaciona com outros textos – que permite a Preciado subverter a noção tradicional de autoria. Ao invés de um ponto final de sentido, o autor se torna uma interface através da qual as complexas engenharia do real podem ser acessadas de maneira mediada por textualidades. Em outras palavras, é antes uma escrita de si — um relatar-se a si próprio, um modo de utilizar-se, mas tal como é um texto: “uma rede de remessas textuais a outros textos, uma transformação textual na qual cada termo pretendidamente simples é marcado pelo rastro de um outro”, como já apontava Derrida em *Posições* (Derrida, 2001, p. 40). Portanto, a *graphein* preciadiana — inseparável da desconstrução derridiana da noção de ‘texto’ ou de ‘textualidade’ —, na verdade, parece tornar a escrita em “primeira pessoa” uma escrita mais “mobilizadora” do que o estilo clássico em “primeira pessoa” parece comportar aos leitores.

Ao perceber que seu próprio corpo é um texto em constante reescrita pelas forças da “era farmacopornográfica”, o leitor pode reconhecer que outros corpos também são “textos” igualmente complexos e irredutíveis. Cada cicatriz,

cada escolha de vestuário, cada desejo, cada reação emocional, cada identidade assumida ou atribuída passa a ser percebível não como um “dado natural”, mas como uma resultante de discursos, tecnologias, normas sociais e arranjos políticos que operam microscopicamente sobre a carne. É perceber que, por exemplo, a própria forma como sentimos prazer ou dor é, em parte, moldada por “regimes de verdade” que determinam o que é “normal” ou “anormal”, o que deve ser medicalizado ou naturalizado. É o reconhecimento mais profundo de que a liberdade não está em negar as influências heteronômicas, mas em compreender como elas nos constroem, pois ao mesmo tempo em que Preciado em seu Manifesto contrassexual, indica que o “corpo é um texto socialmente construído”, donde por um lado “certos códigos se naturalizam, outros são omitidos e outros ainda são sistematicamente eliminados ou riscados”, a tarefa que temos em mãos ao reconhecer essa textualidade é “identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto” (Preciado, 2022, pp. 37-38). Jonathan Culler, em Sobre a desconstrução (1997), ao apresentar um panorama bastante sólido da desconstrução derridiana, dirá algo não muito diferente do texto preciadiano (para não dizer que é só trocar o nome de um pelo nome do outro), de que a desconstrução envolve a atenção ao marginal: “é uma identificação das exclusões das quais as hierarquias podem depender e pelas quais podem ser rompidas” (Culler, 1997, p. 247).

Então, se passamos a considerar que até mesmo o corpo é por si só uma textualidade, cujos processos de produção fazem com que reconheçamos determinados códigos e retiramos outros do nosso radar de reconhecimento prévio, é preciso intervir através dos códigos marginais dos corpos ou de corpos cuja textualidade é marginalizada, onde “o próprio texto [ou corpo], através de seus elementos marginais pode subverter” (Culler, 1997, p. 247, colchetes meus). Isso significa, acima de tudo, que a luta não se dá apenas no nível do discurso abstrato, mas na materialidade dos corpos que resistem às leituras hegemônicas. É nos corpos trans, intersexo, racializados, dissidentes, doentes crônicos, ou em qualquer corpo que não se encaixe nos códigos dominantes, que a filosofia de Preciado encontra seu terreno mais fértil para a re-leitura e re-escrita do “real”. Ao amplificar e validar a textualidade desses corpos marginais, abre-se a possibilidade de desestabilizar as normas dominantes e de forjar desconstrutivamente outras formas de existência e reconhecimento.

Observemos agora atentamente como suas experiências vivas e corpóreas — seus processos de transição, suas interações com hormônios, suas investigações sobre sexualidade e gênero, suas autoanálises metodológicas — não são meramente relatadas, mas se tornam o próprio texto, a matéria-prima da sua filosofia. Perceberemos como a escrita em primeira pessoa é o dispositivo que permite essa transmutação: cada confissão, cada anedota pessoal, cada reflexão íntima funciona como um "corte de si" que materializa a teoria, fazendo com que sua biografia se coadune com a própria argumentação. Ao testemunhar essa técnica em seus seis escritos, convidando-o a ler o seu próprio corpo como um "palimpsesto", teremos alguns exemplos elucidativos. A progressão de sua reflexão, de uma análise mais conceitual à imersão total na experiência pessoal e, em seguida, à sua extensão global e à convocação política, demonstra como essas ideias se materializam.

2.7.2 Preciado e a era farmacopornográfica: a revista *Playboy*

E no que diz respeito a esse tipo de estratégia autobiográfica do autor, também poderíamos apontá-la logo na introdução de *Texto junkie*, uma vez que o ato de autointoxicação/autodrogadição de testosterona em gel que intitula o próprio livro: *junkie*, seria o mesmo que dizer "viciado", "dependente", "drogado", etc., uma gíria utilizada para descrever quem demasiadamente faz usos clandestinos de substâncias ilícitas e não ilícitas (Preciado, 2018, p. 60), pois o gesto teria sido motivado pela morte de Guillaume Dustan, escritor e amigo íntimo (editor da primeira edição do *Manifeste*), a quem Preciado nomeia como "ícone e derradeiro representante francês de uma forma de insurreição sexual por meio da escrita" (Preciado, 2018, p. 13). Neste sentido, Preciado passa a manusear algumas doses de testosterona como uma forma de "vingança" à morte de Guillaume Dustan, aplicando-a no período de 236 dias e noites, daquele tipo de vingança que se proporia mostrar o "modo que se constroi e se desconstroi a subjetividade" (Preciado, 2018, p. 14).

Outro exemplo de experimentação pessoal e política, onde a escrita não apenas descreve um estado de coisas no mundo, mas age sobre ele,

tornando-se uma “tecnologia da subjetividade” encontrado é a obra *Pornotopia* (2025). Esta obra, que extrai insights de sua tese – a qual, por sinal, emergiu de forma inesperada a partir de um convite de Derrida para que transpusesse a sua pesquisa de doutorado em filosofia para o âmbito da arquitetura – revela uma origem curiosa, oriunda de uma “noite de insônia”. Nessa ocasião, ao assistir o dono da Playboy enfatizando a importância da teoria da arquitetura na construção do seu império, de sua Mansão Playboy e de um ideal de sexualidade desinibida, [o autor] percebeu a profunda conexão entre a arquitetura e a ideologia. Ele notou como os espaços projetados, as formas e as disposições dos ambientes não são meros *contêineres* neutros, mas sim dispositivos ativos na modelagem de comportamentos, desejos e normas sociais. A Mansão Playboy, nesse contexto, deixou de ser apenas uma residência luxuosa para se tornar um laboratório de experimentação social e sexual, um palco onde a arquitetura se tornava cúmplice na construção de uma utopia erótica.

No livro, Preciado partilha do mesmo esforço de Foucault de buscar dissecar toda essa formação estratégica envolta da sexualidade, em especial, quando Preciado vislumbra que o sucesso hegemônico da revista *Playboy*, representa a outra face paradigmática da chamada era farmacopornográfica. É então que entra em cena o que ele denominou no seu livro de 2010: a *Pornotopia*, que nada mais é, do que a promoção das fantasias eróticas estadunidenses reproduzidas numa mansão temática na cidade de Chicago. Dissecando o cenário farmacopornográfico inaugurado pela invenção da pílula anticoncepcional, Preciado afirma que a ascensão do paradigma pornotópico se dá com essa cisão entre a reprodução humana e o prazer sexual promovidas pela pílula anticoncepcional. Trata-se de um marco onde a natureza reprodutiva passa a ser controlada pelos artifícios tecnológicos do século XX, ampliando a maneira de se encarar a sexualidade, sem se restringir ao seu caráter de proliferação.

Preciado define, à luz de Foucault, a Pornotopia como uma heterotopia bastante singular: um espaço real (como a Mansão Playboy de Hugh Hefner, seu principal objeto de estudo) projetado exclusivamente para a produção de prazer e para a performance de uma masculinidade específica. Para Foucault, em seu ensaio *As heterotopias* (2013, pp. 12-13), uma heterotopia é definida como um “espaço outro”. Se as utopias são espaços sem

lugar real (ideais e perfeitos, mas inexistentes), as heterotopias são lugares reais que existem dentro de toda cultura, mas que funcionam como uma espécie de "contra-espço" ou redutos de "exclusão". Elas são lugares que refletem, contestam ou invertem todos os outros espaços normalizados da sociedade. Se as utopias nos consolam com o imaginário, as heterotopias nos confrontam com a realidade através de espaços que funcionam com regras totalmente diferentes das do nosso dia a dia. Preciado lança mão dessa noção foucaultiana e mostra que a arquitetura moderna (apartamentos de solteiro, camas redondas, câmeras de TV) funciona como um novo tipo de prisão ou colônia, onde o controle não é mais exercido pela "polícia", mas pela farmacopornografia (hormônios, imagens e tecnologia).

Em suma, Preciado argumenta que a arquitetura dos apartamentos de solteiro e dos clubes noturnos foi desenhada para criar uma nova identidade masculina: o homem que não é mais o "pai de família" da era industrial, mas o "consumidor de prazer" da era midiática. A sua principal hipótese é que a Playboy, nos anos respectivos à Guerra Fria, teria inaugurado uma outra forma de representar a subjetividade masculina no espaço doméstico estadunidense, cuja arquitetura doméstica foi uma pedra de toque para esse processo de subjetivação. O homem solteiro (ou divorciado), jovem, heterossexual, classe média, caseiro e oriundo da vida urbana estadunidense é o 'sujeito', par excellence, da revista Playboy, podemos até chamá-lo de uma só vez de 'sujeito Playboy'.

Por isso, é tão importante se contextualizar que Pornotopia parte da mesma premissa de Texto Junkie: é preciso partir do pressuposto de que nos encontramos numa era farmacopornográfica do capitalismo, (como apontamos no subcapítulo anterior), impulsionada pelo descolamento do prazer sexual como uma atividade reprodutiva da vida doméstica de casais heterossexuais, donde a pílula anticoncepcional é um dos paradigmas dessa significativa transformação no século XX. A grande reviravolta que a pílula anticoncepcional teria proporcionado em termos de "tecnologias da sexualidade" para os moradores urbanos, é o simples fato da pílula ter um formato portátil e perfeitamente ajustável à vida doméstica de um casal heterossexual; algo muito parecido ocorre com o sujeito 'Playboy'. Se em Texto Junkie, Preciado argumenta que a invenção da pílula anticoncepcional teria sido uma das

tecnologias responsáveis por cindir as condutas sexuais de prazer das práticas de reprodução sexual, o desenvolvimento exponencial da indústria pornográfica teria sido um dos outros resultados dessa separação decisiva.

Neste sentido, a indústria pornográfica não é categorizada apenas por produzir escalas excedentes de conteúdos eróticos ou explicitamente sexuais. É também pela sua capacidade de transformar em mercadoria um determinado nível de representação visual que nos dá condições de enxergar determinadas práticas como “eróticas” ou identificar “contextos de explicitude”, a visualizar como certos corpos se tornam atraentes ou em quais situações um corpo se tornaria mais desejável, sejam nas situações mais corriqueiras ou mesmo ocasiões formais, em histórias com personagens peculiares como a “empregada”, a “professora”, a “enfermeira” ou a “funcionária”, em ambientes onde, normalmente, não teria de haver nenhuma expectativa real de encontros sexuais; inserindo-as em cenas fantasiosas e que estimulam enxergar a volúpia no lugar do ofício.

O prazer masculino de ver sem ser visto era uma característica constante das fotorreportagens da Playboy. Os leitores eram colocados na posição de voyeurs, olhando por um olho mágico, uma fresta ou uma janela, dando para o que, antes, era um espaço privado. A quarta parede do espaço doméstico fora derrubada e substituída por uma câmera. Por meio da revista, um olho coletivo masculino obteve acesso a uma privacidade feminina cuidadosamente coreografada. As fotografias mostravam mulheres cuidando da própria vida, sem saber que estavam sendo observadas: saindo do banho com patinhos de borracha; maquiando-se na frente do espelho com a roupa semiaberta; decorando a árvore de Natal sem perceber que a saia tinha ficado presa na escada, deixando as coxas à mostra; colocando um peru no forno, revelando um profundo decote enquanto o colar quase mergulhava no molho; acertando o polegar com o martelo ao pendurar um quadro na parede. Suas ações simples e expressões pueris e distraídas era diretamente proporcionais à estupidez do olhar masculino, ao processo todo e ingênuo que sustentava o mecanismo visual mastubatório da Playboy (Preciado, 2025, p. 51).

Nesse mergulho exaustivo, Preciado identifica que Hugh Hefner operou uma revolução silenciosa que deslocou o eixo do poder disciplinar tradicional. Ao analisar obsessivamente a estrutura da Mansão Playboy, Preciado percebe que ela funcionava como um laboratório biopolítico: um espaço fechado, mas hiperconectado, onde a distinção entre vida pública e privada, trabalho e lazer, dia e noite, foi sistematicamente implodida. O filósofo nota que Hefner, ao viver de pijamas e trabalhar de sua cama redonda motorizada, inaugurou a figura do "trabalhador horizontal", antecipando em décadas a nossa realidade atual de teletrabalho e conectividade total, onde a cama deixou de ser o lugar do repouso para se tornar o centro de comando de uma vida mediada por telas.

2.7.3 Preciado e a era farmacopornográfica: o estilo de vida Playboy

Não por qualquer outra razão, em 2022, com a publicação da nova versão francesa de Pornotopia, Preciado diz no posfácio que tornamo-nos inexoravelmente os “herdeiros infelizes” de seu fundador, Hugh Hefner (Preciado, 2022, p. 189, tradução minha). Em suma, Preciado destaca o modo como o anúncio da propagação planetária do vírus SARS-CoV-2 tornou o teletrabalho obrigatório e reduziu os contatos com o mundo exterior à conexão via telefone, mídia e tecnologias digitais, e transformou progressivamente cada um de nós na figura que Hefner havia inventado em meados do século passado: “o trabalhador horizontal”, um novo produtor-consumidor capitalista que, graças às tecnologias multimídia, trabalha sem sair de casa, ou mesmo da cama, sem necessidade de contato físico com outras pessoas.

Mas o que mais surpreende no texto é o fato de Preciado, falando em primeira pessoa, dizer “comecei esta pesquisa há mais de dezessete anos em Nova York” (2022, p. 190, tradução minha), retratando o quão impressionado esteve ao saber que um dos homens mais ricos e famosos da América havia passado quarenta anos de sua vida (qualquer confinamento parece curto comparado a isso) sem sair de seu domicílio: de roupão e pantufas, comendo guloseimas e bebendo Coca-Cola entregues à sua porta, consumindo alternadamente drogas estimulantes e calmantes. Completa o pós-escrito dizendo que pouco importaria se a Playboy é a Playboy ou deixou de sê-lo nos dias atuais, pois seus valores, suas convicções e seus modos de produção

perduram através do reality show, Facebook e Instagram, Skype e Zoom, Tiktok e Snapchat e das plataformas de encontros online. “A Playboy pode morrer: nós somos todos Playboy” (Preciado, 2022, p. 194).

Preciado não apenas mostra que o “império Playboy” não era apenas sobre nudez, mas sobre um estilo de vida baseado no confinamento, no teletrabalho, no consumo farmacêutico (drogas/remédios) e na mediação digital, como também de que todos nós (independentemente de gênero ou orientação sexual) vivemos conectados, trabalhando de casa, pedindo comida por app e consumindo imagens em telas. Ao usar Zoom, Instagram, Uber Eats e psicofármacos, estamos operando dentro da mesma lógica da Mansão Playboy (vigilância, consumo, isolamento). Preciado retira a possibilidade de nos sentirmos superiores ou imunes. A crítica torna-se imanente (feita de dentro do texto) e não transcendente (feita de sobrevoo). Ele nos força a olhar para o nosso próprio cotidiano — nossos celulares, nossos antidepressivos, nossos quartos fechados — para entender como o patriarcado e o capitalismo operam hoje, não como algo que aconteceu nos anos 50, mas como algo que está acontecendo agora, através de nós.

Quando Preciado se coloca no texto, ele está mostrando as cicatrizes e os efeitos do sistema no próprio corpo. Isso indica que o capitalismo e o patriarcado não são conceitos abstratos que flutuam no ar; eles entram na nossa pele, mudam nossos desejos e moldam nossa rotina. Ao se colocar no texto, ele diz: “Eu também sou cúmplice, eu também sou produto disso”. Isso desarma a hipocrisia e convida o leitor a fazer o mesmo exame de consciência. Dentre os seis escritos preciadianos, *Pornotopia* é certamente a obra que começa da maneira mais marcante e, ao mesmo tempo, da forma mais sutil. Preciado desloca um trecho do romance *Girl with Curious Hair* (1989), do escritor novaiorquino David Foster Wallace, utilizando-o como quem faz parecer com uma simples epígrafe. Eis, portanto, a sutileza desse gesto inaugural de sua obra, *Pornotopia*: arquitetura e sexualidade da Playboy durante a Guerra Fria. Através de David Foster Wallace, Preciado nos adverte que vivemos num “sonho coletivo” e que tudo o que nos cerca é a mais pura ficção: até mesmo nós somos essas ficções. Isso não significa, como mostra Elizabeth Muylaert Duque-Estrada ao comentar a relação de Derrida com a literatura em seu *Nas entrelinhas do talvez* (2014), de que tudo o que nos rodeia seja totalmente

ilusório ou destituído de algum tipo de objetividade. Não nos enganemos a esse respeito, pois não há nada aqui — a não ser que essa citação seja tomada de forma apressada e bastante leviana (o que por si só já nos obriga a tecer longas considerações) — que possa ser designado como um “negacionismo” por parte de Preciado e muito menos de seus leitores-narradores.

O que Preciado chama atenção, antes de tudo, é o fato de que constantemente recorremos a um conjunto de palavras para dar conta de expressar alguma coisa sobre o “mundo”, mas sempre há algo que escapa durante à nossa tentativa de reconstrução narrativa. Portanto, o “real” é aquilo que simplesmente acontece antes mesmo do sujeito poder dizê-lo como um “acontecimento”. E, somente em retrospecto, se busca “descrevê-lo”, “dizê-lo” ou “apreendê-lo” enquanto “acontecimento”, mas, é claro; sempre levando em consideração apenas o que somos capazes de “relembrar” de sua própria manifestação. Não é que o “acontecimento” não tenha “acontecido”, nem que o “acontecimento” só aconteça quando o chamamos enquanto tal, e sim que há uma impossibilidade estrutural de se dizer de uma vez por todas o acontecimento sem deixar escapar algum traço específico de sua aparição, pois algo de sua singularidade sempre se perde ao dizê-lo. Ou seja, não é possível dizê-lo [o acontecimento], de maneira inteiramente correspondente com o que há se “passado”, pelo menos, sem que deixemos “passar”, aqui ou ali, uma determinada feição sobre aquele “ocorrido”. Não por alguma intencionalidade ou interesse individual de nossa parte, mas porque nosso olhar é previamente condicionado pelos aspectos que podemos comparar com objetos já reconhecidos; portanto, ao aproximar-nos de novos acontecimentos, sempre o fazemos a partir das ferramentas que já dispomos para “dizê-los”. Derrida, neste sentido, é bastante claro a respeito da dimensão discursiva pós-acontecimento: “as formas discursivas que nos são disponíveis, os recursos que temos em termos de arquivamentos objetivantes, são muito mais pobres do que acontece ou deixa de acontecer” (Derrida apud Duque-Estrada, 2014, p.18).

Conquanto, inevitavelmente, o “real” não existe em sua “pureza” depois de “dizê-lo” e ao “dizê-lo”, porque ele acaba se confundindo com outras “acontecimentalidades”, o que nos resta somente ficar com aquilo que desde já é uma “narrativa” de algo, uma “produção discursiva”, uma “invenção”, uma

intervenção sobre o “real” do acontecimento. Em outras palavras, como explica a própria Elizabeth Muylaert Duque-Estrada, é esse cruzamento do arquivo do “real” e do arquivo da “ficção” pela qual se dá toda relação com alguma coisa, pois “todo dizer sobre um acontecimento, através de alguma forma de linguagem (escrita, falada, visual, etc.), se faz ou se processa através da generalidade dos sentidos, graças a uma repetibilidade que garante uma familiaridade e um reconhecimento do que ali, naquele discurso, está sendo dito” (Duque-Estrada, 2014, p. 19).

Consequentemente, essa generalidade com a qual nos valem no discurso para dizer o “acontecimento”, é o que retira a singularidade e a imediatez do “acontecimento” visto enquanto tal, confundindo-o com tantos outros acontecimentos. Preciado, ao nomear a sua própria obra *Pornotopia* como a mais “pura ficção”, parece ter ciência desse entrecruzamento entre o “real” e a “ficção”, pois não há qualquer distância hierárquica de sua posição como “crítico cultural” da pornotopia Playboy e o ato de narrar “sonhos coletivos”, isto é, de reportar nomes de empresas, meios de comunicação e políticos que protagonizaram o império empresarial da Playboy, passando paulatinamente por registros históricos, documentais, fotográficos, plantas arquitetônicas, da mesma maneira que um literato escreve suas ficções. Se não há distância hierárquica, não é porque Preciado prefere minimizar a pertinência do seu trabalho comparando-o à uma obra literária, nem nada que o valha. É justamente porque, como vimos com Elizabeth Muylaert Duque-Estrada, não há como se reportar ao “real” senão intervindo sobre sua própria constituição, ficcionando-o através daquilo que “já se foi e, num certo sentido, o que não se sabe nem nunca se saberá” (Duque-Estrada, 2014, p. 21), aquilo que não mais é o “real” da coisa mesma ao qual avistamos no passado, mas uma remissão, duplicação, extenuação, mimetização, uma suplementação de um outro acontecimento que, em algum momento, também escapou a apreensão discursiva e se converteu em uma outra coisa que difere do “acontecer” em sua totalidade. Em outras palavras, o que resta é uma “produção” ou “invenção” sobre o “real” do acontecimento, e não o “real” em sua acontecimentalidade mais pura, mas sempre mediado por tantas e tantas narrativas de tantos e tantos acontecimentos passados. É sempre através do “mesmo” que possamos, de maneira peremptória e perpetua, dar luz ao “novo”.

Isso, pois, um acontecimento, para ser reconhecido e articulado, precisa ser inserido em uma estrutura que já existe. Ele não pode ser totalmente isolado e único, pois para que possamos compreendê-lo e comunicá-lo, precisamos de categorias e conceitos pré-existentes. Essa necessidade de recorrer ao que já é familiar, ao “mesmo”, é, paradoxalmente, o que permite que o “novo” não apenas se faça inteligível, mas trazido à tona e lançado à luz do dia. Mas essa operação — esse gesto inaugural — sofre uma torção quando comparamos a edição espanhola de Pornotopia à edição norte-americana, publicada anos depois. Na primeira versão, em espanhol, a citação de David Foster Wallace é antecedida pela palavra “Advertência”, impressa em negrito, como se Preciado buscase gerar um efeito satírico de que aquela frase funcionaria como uma espécie de liminar para o texto — um aviso quase jurídico, embora profundamente literário que o precavesse de ações judiciais futuras: o uso indiscriminado da liberdade poética supostamente não incrimina ninguém. Já na edição nova-iorquina, publicada em 2014, essa mesma citação aparece sem o título de advertência, mas com um adendo que nunca esteve presente na primeira versão: “Você e eu também somos ficções e vivemos nesse sonho coletivo” (Preciado, 2025, p. 7).

Nesse sentido, a sutileza do gesto preciadiano está em sua capacidade de propor uma reflexão crítica acerca do conteúdo de sua obra, desde a forma como ela foi escrita, até o próprio potencial de intervir sobre um determinado olhar compartilhado da realidade, mesmo que durante o processo de reconstrução do “real” se corra riscos de cassação judicial. Tudo isso apenas passando uma citação de uma obra para a outra, proporcionando um efeito metalinguístico marcante. A própria retirada do rótulo (“advertência”) e a inserção dessa frase suplementar produzem um efeito ligeiramente distinto, ainda que igualmente marcante: aqui, o deslocamento não é mais apenas das fronteiras do discurso literário para o analítico, mas do outro para o próprio autor-leitor. Somos, desde o início, inscritos como personagens da Pornotopia

— e Preciado logo não está escrevendo apenas sobre a Playboy, mas sobre o regime de visibilidade em que estamos todos implicados. Em certo sentido, portanto, a frase acrescentada na edição em inglês torna explícito aquilo que a primeira versão apenas deixava implícito: que não há observadores externos dessa pornotopia, muito menos uma “fuga” possível para fora da Era Farmacopornográfica do capitalismo tardio, pois, fazer uma autópsia da

arquitetura Playboy é o mesmo que fazer uma analítica de nós mesmos em primeira pessoa.

2.7.4 A advertência em Pornotopia

Neste sentido, é preciso prestar atenção nas escolhas feitas por Preciado, sobretudo ao inaugurar uma de suas publicações autorais já fazendo uma prosa com a obra de David Foster Wallace, pois, a percepção que se poderá ter ao dar um pouco mais de atenção para esse gesto, é de que nada disso parece ter sido completamente da ordem do impensado. Se passarmos desde os leitores mais habituais de Pornotopia ou de outros escritos preciadianos, até chegarmos em leitores mais ‘incautos’, estes que, muitas das vezes o leem como quem não quer nada (ainda que queira encontrar alguma coisa), sem nem mesmo saber de que o autor costuma tratar nos demais escritos, a nota de advertência assumirá uma determinada feição.

Para entendermos o porquê de minha percepção, convido a quem estiver me acompanhando agora, a imaginar-se no lugar de quem acaba de adicionar uma obra como Pornotopia em sua estante de livros ou mesmo em sua própria biblioteca digital. Agora, imagine-se alguns instantes antes de se deparar que a nota de advertência que inaugura Pornotopia, nada mais é do que uma sátira deixada pelo próprio Preciado. Por isso, é nesses leitores, de certo modo, um pouco mais “incautos”, é que estamos nos valendo agora para imaginar o efeito que a nota de advertência poderia gerar, naqueles sujeitos que poderiam não fazer a menor ideia do que lhes aguarda nos próximos capítulos. À primeira vista, a impressão inicial que se poderia imaginar de nosso hipotético leitor, poderia ser a de se indagar se a nota em questão teria sido posicionada de forma estratégica. Em outras palavras, é como se fosse uma forma deliberada que o autor encontrou para se proteger contra ações judiciais futuras da própria revista Playboy, pois alerta-se-ia de antemão que as menções a nomes de empresas, de meios de comunicação ou de políticos, não são menos do que um retrato de “personagens fictícios”, cujas histórias nada tem que ver com “pessoas existentes, em carne e osso, nem vivas, nem mortas, nem nada parecido”; mas evidentemente que não são somente esses os efeitos que a nota de advertência parece sugerir a esse leitor que veio desarmado, esse que acaba de adquirir

uma obra como Pornotopia, cujo subtítulo é justamente “Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría”. O próprio ato de declarar a ficcionalidade em uma obra que se propõe a analisar um fenômeno do mundo real como a Playboy durante a Guerra Fria força o leitor a reconsiderar suas expectativas.

Antes mesmo de folhear o livro, nosso hipotético leitor pressupõe que terá à sua disposição uma análise documental repleta de segredos escamoteados sobre a renomada revista Playboy no contexto da Guerra Fria, capaz de alcançar os autos secretos do empresário Hugh Hefner e de outros famosos que foram avistados marcando presença em seu oásis particular num bairro nobre de Los Angeles. Quem sabe tenha chegado o seu momento de sanar de uma vez por todas as curiosidades sobre o que ocorria na lendária Mansão Oeste da Playboy, sem correr o risco de se arriscar a sair de casa e ser pego espiando a mansão misteriosa. Uma curiosidade não muito diferente da expectativa que os assinantes estadunidenses da Playboy acabavam tendo antes de encontrar com a playmate do mês nos pontos centrais de vendas; o prazer de a qualquer momento “despir” todas as “coelhinhos” disponíveis no catálogo editorial da revista apenas manuseando as páginas com as suas próprias mãos, tudo diretamente de seus próprios domicílios, sem nunca se preocupar em ser visto espiando o segredo dessas jovens mulheres, muito menos de que a privacidade feminina delas tenha se tornado pública ao olhar masculino (Preciado, 2025, p. 45). Por consequência, nenhuma das informações deveriam ser pautadas em ficções, mas sim em dados que o leitor possa cotejar em sua própria realidade, senão no seu próprio íntimo. Afinal, já estamos chegando na conclusão de que esse leitor que tratamos aqui, possa ter um olhar um tanto mais “culpável” do que o de quem parecia não querer nada ao comprar um livro como esse. Já entregamos de que nosso hipotético leitor, talvez possa ser alguém cujos resquícios do império da Playboy ainda se mantêm bastante vivos em seu imaginário mesmo após a desintegração contínua da Mansão Oeste da Playboy, a curiosidade em saber dos boatos que ocorriam nos bastidores de toda aquela arquitetônica de luxo, de toda a mística que rondava a vida excêntrica de um empresário estadunidense que morava dentro do seu próprio playground, em suma, essa mesma curiosidade que atiçou milhares de assinantes ao redor do planeta a adquirirem seus exemplares da revista: o estilo

de vida vendido pela Playboy. De algum modo ou de outro, ainda que não tenhamos sido consumidores diretos desse complexo empresarial da revista Playboy, há algo no estilo de vida Playboy com a qual tenhamos de tangenciar até os dias mais recentes. É por isso que, na segunda edição de Pornotopia, Preciado não só preferiu transcrever a citação de *Girl with curious hair*, *ipsis litteris*, como também resolve assinalá-la abaixo com um importante adendo: “Você e eu também somos ficções e vivemos nesse sonho coletivo” (Preciado, 2025, p. 7). Essa outra versão disponível é a de origem nova-iorquina e consequentemente é considerada a primeira edição de língua inglesa do seu ensaio Pornotopia, lançada em meados de 2014, versão com alguns poucos adendos em relação à primeira versão de Pornotopia e agora sem o título ‘advertência’ acrescido à citação. Na primeira edição, Preciado modifica ligeiramente algumas palavras da citação, mas a mantém sem deixar nenhuma consideração seguinte sobre o sentido da frase, mantendo-a o mais próximo possível à versão espanhola da obra de David Foster Wallace. Na segunda edição, por outro lado, temos uma clara percepção de que a sua escolha não teria sido menos deliberada do que o restante dos capítulos com que escreve. Desde os leitores mais habituais, até os leitores mais ‘incautos’, Preciado os adverte que, o texto que possuem em mãos, é a mais “pura ficção”.

2.8 Preciado como autor (é) como um leitor

Por isso a mesma estratégia do Manifesto e do Texto junkie se repete em Pornotopia, de dar consistência teórico-metodológico para um enredo de sua vida pessoal, que mais do que um ensaio cujos insights foram extraídos de sua Tese de Doutorado em Teoria da Arquitetura, como teria sido o efeito de uma “noite de insônia” em que Preciado assistia um depoimento de Hugh Hefner, o diretor da Playboy, aquele que teria confessado sobre a importância da arquitetura na construção da Mansão Playboy em 1953: foi ali que Preciado descobriu a emergência de um novo discurso sobre gênero, sexualidade, pornografia, domesticidade e o espaço público durante a Guerra Fria, mas especificamente toda a sua surpresa com aquele acontecimento inesperado, pois não era aquela imagem que Preciado tinha daquela revista de garotas

trajadas com orelhinhas de coelho. Naquela inesquecível noite de insônia, Preciado descobriu que a Playboy, revista de catálogos eróticos, havia inaugurado nada mais, nada menos do que um discurso de que o espaço doméstico não deveria ser ocupado apenas pelas mulheres, mas também para que os homens solteiros possam exercer livremente a sua masculinidade, inclusive para que possa ter um local predefinido encontros casuais com outras mulheres e colecionasse vários exemplares das Playmacht's do mês. Em meio a época da chamada liberação feminina e da separação biotecnológica da reprodução sexual e do uso dos prazeres, a Playboy surge como um marco paradigmático da Era farmacopornográfica:

Este projeto me ocorreu em 2001, no meio da noite, durante um acesso de insônia. Fechado em meu apartamento frio no Brooklyn, eu estava vendo TV para tentar voltar a dormir. Então, de repente, me deparei com Hugh Hefner, o fundador da Playboy, a revista para adultos mais influente do mundo. Tal como eu, ele estava de pijama e chinelos, na cama, mas o estranho era que estava dando uma entrevista. Não foi só isso que me chamou atenção. Enquanto falava sobre as razões de ter criado a Playboy nos anos 1950, Hefner entrou num monólogo sobre a conquista masculina do espaço doméstico [...] Não consegui retomar o sono. Minha internet naqueles dias não era rápida, e a maioria dos artigos da Playboy só podia ser acessada mediante pagamento. No dia seguinte eu estava um trapo, mas com as palavras de Hefner na cabeça. O céu de Nova York estava baixo e nublado, e achei que valia a pena me enfiar na biblioteca, onde passei duas semanas lendo duas décadas de revistas Playboy. Não foi nada como eu esperava. Lendo as revistas dos anos 1950, uma coisa me parecia bastante incomum para uma publicação erótica: a quantidade de projetos arquitetônicos, imagem de decoração de interiores objetos de design era maior do que a de mulheres nuas (Preciado, 2025, pp. 7-8).

Finalmente, obras como *Um apartamento em Urano*, composta por crônicas escritas em aeroportos e quartos de hotéis para o jornal *Liberation*; *Eu sou o monstro que vos fala*, conferência ministrada à École de la Cause Freudienne, colocando a sua suposta condição de monstro ou mutante como princípio de inteligibilidade de seu discurso trans para uma Academia de 3500 psicanalistas; e *Dysphoria mundi*, uma obra que já inicia com um documento com seus antecedentes médicos até o momento em que recebe o diagnóstico de disforia de gênero, utilizando desse diagnóstico para fazer aparecer uma brecha epistêmica, não só nos discursos médico, como em todo e qualquer sistema de representação político-visual que existe numa sociedade do tipo capitalista.

Em suma, poderia insistir em outros exemplos e me ocupar mais detidamente em inúmeras passagens em que Preciado subscreve a si mesmo como uma parte constitutiva de seus escritos. Contudo, o que realmente deve ser colocado como objeto de consideração e de abertura para o segundo capítulo, é que Preciado nunca se coloca como o “centro” de referência de seu próprio texto. Por mais estranho que isso possa parecer à primeira vista, por mais que tenha acabado de fazer um esforço para justificar que parte dos seus textos foram em alguma medida “efeitos” de suas experiências pessoais. Em tese, isso nos levaria a crer que sua vida serve como um conjunto de acontecimentos e dados empíricos que se tornam um elemento explicativo do conteúdo de suas hipóteses.

É comum pensarmos dessa maneira quando nos familiarizamos com tantas biografias ou documentários cinematográficos que se esforçam em capturar todo o pensamento de um autor pela sua própria postura como pessoa, então, sim, é perfeitamente possível ter essa primeira impressão sobre a obra preciadiana. Contudo, nada poderia ser mais impreciso e precário quando se trata de “autores” (se é que ainda podemos chamá-lo assim sem uma mínima reflexão prévia sobre o que esse termo carrega e imputa forçosamente à uma obra, pois o seu uso não seria mais do que uma mera suposição de linguagem para os efeitos que iremos anunciar em breve) como Preciado, porque o que estamos chamando de escrita em “primeira pessoa” ou de escrita autobiográfica, não é nem uma separação técnica que já está pressuposta de antemão, nem uma técnica ou tentativa de separação das próprias fronteiras entre a ficção e o real, mito e logos, vida e teoria, prática e resultado, em suma, da dimensão aporética entre bios e graphein; mas sim, uma coabitação e uma negociação desconstrutiva (e profundamente perturbadora) “entre” esses binários.

Por isso, a escrita em “primeira pessoa” que opera, conforme extraído de um apud de Carla Rodrigues em *Mulher, verdade, indecidibilidade* (2008); em que parte através do que Mónica Cragolini, em seu *Temblores del pensar: Nietzsche, Blanchot, Derrida*, exemplifica ser a lógica desconstrutiva do *nem*, *nem*:

O pensamento do *nem*, *nem* assusta, já que nos coloca nesse lugar (não-lugar) indiscernível, in-identificável do “entre”. Diante da metafísica opositiva, caracterizada

pelo binarismo, o pensamento da desconstrução se colocou no entre das oposições: nem verdade nem falsidade, nem presença nem ausência, se não “entre”. O “entre” está apontando para um âmbito de oscilação do pensamento, e Derrida previne para a comodidade metodológica de convertê-lo num novo lugar do pensamento, ou num recurso que assente bases para o pensamento (Cragnolini *apud* Rodrigues, 2008, pp. 102-103, ligeiramente modificado por mim).

Enxertando a citação de Cragnolini, Carla Rodrigues afirma que a lógica desconstrutiva do nem, nem é uma maneira de demonstrar a ausência de bases sólidas para o pensamento, abraçando a própria indecidibilidade ou a falta de um suporte prévio ou certeza para toda e qualquer decisão que tomamos ao estar entre duas oposições. Neste sentido, a “tarefa da desconstrução”, como nomeia a própria Carla Rodrigues, seria o mesmo que tomar decisões às cegas ou mesmo movendo-se sob um chão inteiramente movediço, “sem nunca nos dar o conforto de uma base sólida” (Rodrigues, 2008, p. 101).

Se seguirmos os rastros de Carla Rodrigues, poderíamos igualmente dizer que Preciado assume para si a mesma “tarefa da desconstrução”, pois admite a impossibilidade de sobreposição total entre bios e graphein, e mesmo da “biografia como escrita (transitiva) da vida” (Preciado, 2020, p. 57), como defende em seu comentário à biografia de Derrida, escrita por Benoit Peeters. Segundo Preciado, a biografia de Benoit Peeters não só se esforça em trazer um retrato meramente descritivo e polêmico da biografia de Derrida, como sugere que a biografia de Peeters poderia ser submetida a um exercício desconstrutivo, desmascarando-a como um autorretrato do próprio Peeters. Neste sentido, mais do que uma biografia de Derrida ou sobre Jacques Derrida, tratá-se-ia antes de uma autobiografia de Benoit Peeters e sua relação com Derrida. Apesar de ser possível identificar uma má vontade de Preciado para com a biografia e as notas escritas por Peeters, não podemos nos confundir: Preciado em momento algum está dizendo que o trabalho biográfico de Peeters não tenha algum grau de consistência. O que Preciado está nos dizendo é que por mais que os esforços de Peeters fossem de reconstruir momentos da vida Derrida, a biografia ainda é um texto e como tal, não apenas é interpretável, como é irreduzível a uma captura plena pelo leitor, então sempre haverá um rastro da leitura de Peeters donde este fala de Derrida. Neste sentido, Preciado não está simplesmente dispensando o recurso a biografia ou elementos

autobiográficos como recurso material, mas está nos lembrando da impossibilidade de captura de uma vida, justamente porque ela é desde sempre um *texto*. É justamente pelo fato de que a biografia é uma tarefa impossível, no sentido mais forte do termo, é que Peeters em seu intento de biógrafo, está o tempo todo falando de si e sua recepção da vida de Derrida.

Em contraposição, Preciado compreende que a biografia de Mathieu Lindon, *O que amar quer dizer*, ela sim, admite a impossibilidade da biografia, entendendo “a escrita como tecnologia da subjetividade, como uma prática performativa de produção da vida”. Neste caso, para Preciado, Lindon pensa a si mesmo como “uma fisiologia total na qual o texto e o corpo funcionam sempre como órgãos vitais, porque Lindon não fala só de Foucault, mas da perspectiva de quem frequentou o apartamento de Foucault, a perspectiva que a ele foi possível acessá-lo. O apartamento em que Michel Foucault morou no número 295 da *rue* de Vaugirard, entre os parques André-Citroën e Georges Brassens. E se a biografia-autobiográfica de Peeters procura fazer de Derrida uma tipologia da “vida-dupla” de um cidadão médio-burguês na França, um imigrante argelino que vive dividido entre a monotonia do casamento e o acúmulo de trabalhos e viagens no contexto universitário, as vezes, até conseguindo escapar com um pouco de sorte; Lindon escreve como se fosse o filho de Michel Foucault.

Portanto, do mesmo modo que Preciado nos convida a submeter a biografia de Benoit Peeters a um exercício desconstrutivo que a confunda com um autorretrato do próprio biógrafo, Peeters, talvez possamos submeter o comentário de Preciado sobre a biografia de Mathieu Lindon ao ponto de vertê-la em um autorretrato das obras de Preciado como um *filho* de quem ele incorporou em sua leitura, porque Preciado diz ser “o leitor cujo corpo se converte em livros”, isto é, “como uma fisiologia total na qual o texto e o corpo funcionam sempre como órgãos vitais”, buscando interpretar estes autores da perspectiva viva e doada que teve acesso, não havendo necessidade alguma de ter vivido com alguns destes, por mais que conhecesse Derrida, como foi o caso de Lindon com Foucault. Por isso, Preciado não prefere a biografia de Lindon por um simples “empirismo” ou de ser alguém que conhece Foucault intimamente, mas, porque, Lindon, mesmo sendo amigo ou quase-filho de Foucault, só consegue falar dele na perspectiva que Foucault lhe chegava como tal, porque Foucault mesmo em carne e osso ainda era um texto a ser interpretado.

Neste sentido, Roland Barthes ganha destaque nesta sessão justamente por promover um deslocamento da noção de “autor” como um sujeito constituinte do conjunto de sua obra, para inseri-lo numa experiência com-signada de leitura. Pois, nenhuma leitura se faz livre de certas restrições e referências prévias, por isso, trata-se uma experiência que se vivencia sempre em conjunto de outros signos, portanto, de outras assinaturas. Neste sentido, se é possível remeter à autoria de uma obra a algo como um “autor” (e com Barthes, somos obrigados a escrever “autor” entre aspas por se tratar de uma palavra carregada semanticamente de uma posição subjacente a qualquer “feito”), antes de tudo, é porque se é sempre atuado por signos que excedem o próprio discurso intencional de um sujeito. Portanto, não é tanto o trabalho de Barthes que inspira Preciado, porque, pouquíssimas vezes o nome de Barthes foi mencionado nas obras de Preciado. O que nos leva a propor esta reflexão, é a maneira como Preciado produz um efeito semelhante ao leitor (scriptor) barthesiano. O leitor barthesiano é aquele cujo sentido está marcado por uma dimensão de confronto com o texto.

2.8.1 A morte do autor (é) o começo da escritura

Se compararmos ao famoso ensaio sobre “A morte do autor” (2004), Barthes já alertava que a morte do autor não acarreta somente na “morte” do “Autor” enquanto o “Sujeito” de sua própria “obra”. Publicado em 1968, o ensaio de Roland Barthes entende por “morte do autor” o modo como a concepção moderna de autor tem perdido a sua unanimidade desde então. Durante muito tempo, costumava-se acreditar que bastava interpretar uma obra apenas se atentando ao seu “sentido original”, da maneira mais próxima de como o seu “autor” a teria legado, como se o sentido já tivesse sido dado por completo pelo “autor” e o mesmo fosse ciente das operações heterogêneas de sua escrita. Na mesma direção, Barthes aponta o que propriamente se poderia extrair acerca desse acontecimento post-mortem. Em outras palavras, para Barthes, a “morte do autor”, é muito mais que um acontecimento marcado pelo abandono da crença de que uma obra deve ser interpretada como as intenções subjetivas de seu autor.

Segundo Barthes, é preciso reconhecer o acontecimento da “morte do autor” como um acontecimento estruturante dentre tantos outros, porque é a expressão mais latente de uma época, de certa maneira, partindo do mesmo caminho que os esforços decisivos de *Da gramatologia* (Derrida, 1967, p. 16, tradução nossa). Trata-se, antes de tudo, de um modo de reconsiderar o lugar comum do *leitor* no pensamento contemporâneo: uma abertura irreduzível à *escritura*, não mais ao livro como unidade indiferenciado de significados. Portanto, a consideração mais radical que se deve fazer a partir deste ensaio de Roland Barthes é que, antes de se colocar a própria questão do que é um autor ou a quem devemos atribuir a autoria de uma obra, acima de tudo, é necessário levar em consideração uma dimensão ainda mais ampla e constitutiva da *linguagem*: “a necessidade de se colocar a própria linguagem no lugar daquele que era até então considerado seu proprietário” (Barthes, 2004, p. 59).

O que significa, na prática, se desfazer de uma certa concepção histórico-metafísica do “humano” como baliza, centro de referência, ponto de origem, autor, causa, espelho, presença ou “sujeito” da linguagem, que exerce tais e tais *funções predicativas* aos enunciados linguísticos; para passar a considerá-lo como um simples efeito linguístico de um conjunto de enunciados, emergente nos atos de enunciação. Desta forma, pode-se dizer que o “homem” como sujeito da linguagem é, sem dúvidas, uma concepção histórico-metafísica, porque é (1) historicamente datada nas irrupções da modernidade e (2) simultaneamente carrega consigo uma pretensão metafísica de determinar, de uma vez por todas, o sentido último de qualquer obra através da “pessoa humana” do autor.

O autor é uma personagem moderna, produzida sem dúvida por nossa sociedade na medida em que, ao sair da Idade Média, com o empirismo inglês, o racionalismo francês e a fé pessoal da Reforma, ela descobriu o prestígio do indivíduo ou, como se diz mais nobremente, da “pessoa humana”. Então é lógico que, em matéria de literatura, seja o positivismo, resumo e ponto de chegada da ideologia capitalista, que tenha concedido a maior importância à “pessoa” do autor. O autor ainda reina nos manuais de história literária, nas biografias de escritores, nas entrevistas dos periódicos e na própria consciência dos literatos, ciosos por juntar, graças ao diário

íntimo, a pessoa e a obra; a imagem da literatura que se pode encontrar na cultura corrente está tiranicamente centralizada no autor, sua pessoa, sua história, seus gostos, suas paixões; a crítica consiste ainda, o mais das vezes, em dizer que a obra de Baudelaire, a da Van Gogh é a loucura, a de Tchaikovsky é o se vício: a explicação da obra é sempre buscada do lado de quem a produziu, como se, através da alegoria mais ou menos transparente da ficção, fosse sempre afinal a voz de uma só e mesma pessoa, o autor, a revelar a sua “confidência” (Barthes, 2004, p. 58).

Segundo Barthes, portanto, o “sujeito” não deve mais ser considerado o proprietário da linguagem, porque a linguagem não é o reflexo de uma vontade livre ou da mera consciência subjetiva de um indivíduo. A linguagem é, na verdade, um sistema de significações que operam independentemente do sujeito que as enuncia. Na própria estruturação da linguagem, existem elementos que não são de conhecimento prévio de seus usuários. O que torna a comunicação uma prática anônima. Os “signos” transmitidos pela linguagem são sempre impessoais e precedem qualquer sorte de intencionalidade “humana” - é o que Barthes irá chamar de “impessoalidade prévia”. Os “signos”, enquanto “unidades” de significado, são construídos socialmente e se inserem em um jogo de significados que precede qualquer forma de individualidade. Isso significa que, quando alguém se comunica, não está apenas expressando suas próprias ideias ou sentimentos, mas está utilizando um conjunto de signos que carregam consigo “significados” e conotações estabelecidas dentro de um contexto cultural e histórico (Barthes, 2004, p. 64). Assim, a comunicação não é apenas uma expressão pessoal, mas, acima de tudo, uma interação com um sistema de significação compartilhado e impessoal.

Embora o “eu” seja o agente que fala e que expressa suas “intenções”, ele está sempre imerso em um sistema de signos que o precede e o coaduna. Isso significa que, enquanto o indivíduo pode ter a sensação de estar se expressando de maneira única, sua fala está, na verdade, impregnada de “significados” compartilhados e culturais. O que “nós” chamamos de “eu” não representa uma pessoa empírica em sua plenitude, mas um efeito da própria linguagem em um dado contexto de sua enunciação. Neste sentido, em que mais se poderia reconhecer a figura do autor ou a autoria de uma obra, senão, enquanto um veículo da própria linguagem, isto é, o autor é nada mais que um

sujeito *da* enunciação e menos um sujeito *de* enunciação. Para Barthes, o autor, portanto, nunca mais é do que aquele que escreve (Barthes, 2004, p. 60).

Por esse motivo, a radicalidade do ensaio de Roland Barthes nos conduz a um panorama cerrado de uma dada época, uma época que, como diz Derrida, deve terminar, no qual o significado das coisas se revela pelo jogo de diferenças entre os signos e nunca se esgota em uma única forma de apreensão/objetivação. Tal como o “eu” é moldado por contextos linguísticos e culturais, as interpretações que atribuímos aos textos e às experiências são igualmente suscetíveis às contingências dos contextos em que emergem. Esse *espaçamento* nos leva a postular que o “significado” de um texto está em constante negociação social, destituído de um sentido fixo e permanente. Cada contexto, sendo único e não determinável a priori, abre um espaço para um constante adiamento (*espaçamento*) que não apenas enriquecem nosso entendimento, mas também subvertem a ideia de uma verdade singular. Assim, tanto a enunciação do sujeito quanto a interpretação da obra se inserem em um intrincado jogo de significações, onde a pluralidade e a intertextualidade se tornam fundamentais para a construção do sentido, revelando a complexidade das relações humanas e linguísticas.

Teríamos chegado, enfim, em um momento da nossa história em que o significado das coisas nunca se esgota em uma única forma de interpretação ou de atribuição de sentido. E justamente por não se esgotar em uma única forma de interpretação, o significado e as formas de se atribuir sentido às coisas, estão sujeitas aos contextos aos quais nos inserimos. Por consequência, não há nenhuma garantia de sentido fixo, muito menos, um sentido que não seja dependente de algum contexto, um contexto que nunca é determinado de antemão.

Deixar de acreditar que uma “obra” é um mero predicado de um “autor”, ainda não seria o suficiente para compreendermos verdadeiramente este acontecimento da “morte do autor”, segundo Barthes. A morte do Autor é muito mais do que simplesmente abandonar a crença de que a obra é uma mera representação de uma pessoa, ou de um indivíduo, um “eu”, de um escritor que conta a sua história de vida, que conta uma narrativa a partir de seus sonhos e fracassos pessoais, expressa os seus gostos e interesses íntimos, compartilha com o leitor as suas próprias paixões, em resumo, a obra como representação de uma pessoa humana, da própria “pessoa do autor”, diria Barthes (2004, p. 58). Essa

seria apenas a superfície do acontecimento da “morte do autor”, pois haveria um custo ainda maior a se pagar com este sacrifício, porque nenhuma morte deixa de ter o seu devido custo, é justamente porque a escritura passa pelos confins da morte.

Por mais que deixássemos de acreditar que a obra de Baudelaire é, na verdade; o fracasso da pessoa de Charles Baudelaire; de acreditar que as obras de Van Gogh, Antonin Artaud, Raymond Roussel se reduzem aos seus transtornos mentais; que as composições musicais de Tchaikovsky são apenas o reflexo dos seus vícios em bebida alcoólica; de acreditar que Foucault não teria escrito a História da sexualidade, se ele não tivesse sido um homossexual no contexto francês da “liberação sexual”, o que teria lhe dado permissão para interrogar os discursos de normalização do “sexo” sem sofrer qualquer tipo de censura ou punição; em suma, mesmo se aceitarmos que uma obra não se reduz ao próprio autor, para Barthes, ainda não teríamos compreendido verdadeiramente os efeitos reais da “morte do autor”. Segundo Barthes, um dos principais efeitos que a “morte do autor” nos proporciona como um acontecimento, é justamente o nascimento do leitor: “o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do Autor” (Barthes, p. 64).

Por isso, a “morte do autor” não seria apenas uma forma de separar o “autor” do significado de sua “obra”, na qual nós não precisamos mais compreender uma obra como um epifenômeno de seu autor e com isso, nos apegarmos ao significado mesmo da obra, como se ela pudesse por si mesma se “estar-de-pé como ereção metafórica na obra escrita” que Artaud tanto quer destruir, como Mayara Dionizio mostra contra-assinando Derrida na crítica a interpretação dualista de Blanchot, em seu *Antonin Artaud: O instante intermitente* (Dionizio, 2020, p. 83). O custo a se pagar com a morte do Autor é o desaparecimento de qualquer garantia de que uma “obra” tenha um significado último ou sequer possa existir uma “obra” destituída de uma escritura encarnada e interpretável pelo outro. Abandona-se a crença de que o autor exerce uma autoridade sobre a sua obra, da mesma forma que um pai exerce autoridade sobre o seu filho (Barthes, p. 61), como também se abandona a pretensão de que uma “obra” tenha algo escondido em seu bojo. Se antes o leitor ocupava uma posição meramente receptiva, lhe restando apenas a função de “decifrar” as “leis” que já estão postas pelo autor; agora, não há mais nada a ser “decifrado”, e sim, “tudo está para ser *deslindado*” (Barthes, p. 63). E se tudo está para ser deslindado, significa que uma obra estará sempre aberta para

ser esmiuçada, pois jamais haverá um esgotamento de sentido para o leitor, justamente pela alteridade irrenunciável da *escritura*. Por isso, não se trata de uma separação dualista entre “autor” e “obra”, porque aqui o “autor” não foi separado de sua “obra”, mas dissolvido, diluído, destituído num espaço de dimensões múltiplas, das quais o autor é um mero efeito de superfície, é aquilo que emerge sob uma cadeia de remessas textuais.

2.8.2 O começo da escritura (é) o contra-assinar

Por fim, nesta separação dualista que se tenta fazer entre “autor” e “obra”, o que ainda está em jogo é a figura do autor, ainda que se insista em deixar de lado a sua existência como pessoa. Pois, é como se o autor tivesse deixado algo em sua obra que ele mesmo não teve a completa clareza, competência, disposição ou coerência com a sua própria produção, então, os seus intérpretes se encarregaram de dar o devido cuidado e preservar o “significado” que o autor teria deixado. Neste sentido, é como se a obra fosse uma “criança” que foi desamparada de seu pai, quer dizer, de seu autor. Por conseguinte, o leitor seria aquele que tenta acolher essa “criança” aos seus próprios caprichos. Neste tipo de dualismo, ainda se busca preservar o “significado” de uma “obra”, deixado por alguém que deixou algo a ser decodificado em sua pureza. Esse tipo de confusão não é algo que o texto de Barthes nos concederia fazer, mas sim é um epifenômeno daquilo que Barthes mesmo já estaria criticando: a ideia de uma leitura que não implique um confronto entre a vida e a morte com o texto. Por tal motivo, Geoffrey Bennington em seu *Derridabase*, no verbete sobre “A assinatura”, irá nos convocar a pensar a leitura como um jogo de assinaturas (e contra-assinaturas, acrescento-lhe):

Deve-se então repensar a leitura como uma relação de assinatura e de contra-assinatura, o que permite pensar no que um texto permanece essencialmente aberto ao outro (à leitura). A assinatura do texto reclama a contra-assinatura: vê-se melhor, agora, que a contra-assinatura que ela reclama é essencialmente a contra-assinatura do outro, ainda que seja eu mesmo. E se voltarmos ao começo da demonstração, verificaremos, verificaremos, mais uma vez, a alteridade

que, só ela, permite a constituição de alguma coisa como um sujeito. O que era pensado mais acima como uma leitura que acompanhava toda escritura, e até mesmo precedia, “soprava-a”, pensa-se agora como um jogo de assinaturas se contra-assinando, e, logo, se engajando mutuamente (Bennington; Derrida, 1996, p. 117).

Assim, a própria existência do texto (a assinatura do autor) depende da leitura (a contra-assinatura do leitor) para se realizar plenamente. Esse ato revela que a identidade de um texto e a do leitor não são autossuficientes; elas se formam na relação com o outro. Bennington usa essa imagem para mostrar que o “eu” (leitor) só pode se constituir como sujeito em sua interação com o “outro” (o texto). A própria ideia de “assinatura” do é paradoxal: para ser uma assinatura, ela precisa ser única e irrepetível (ligada a um indivíduo), mas para ser lida e reconhecida, precisa ser capaz de ser repetida por outros (sua forma e traços devem ser reconhecíveis). A assinatura do autor já carrega em si essa tensão, a leitura, como uma “contra-assinatura”, é o ato que realiza e atesta a escritura do texto. O leitor, ao interpretar e se engajar com o texto, demonstra que a assinatura do autor é, de fato, uma marca iterável: por ser repetível, deve ser capaz de funcionar fora de seu contexto de origem. O “eu te amo” de uma carta só pode ser lido e compreendido se for capaz de se separar do momento exato em que foi escrito e do estado de espírito de seu autor. A contra-assinatura é a prova de que o texto pode funcionar na ausência, ou ainda, na morte de seu autor e que ele é, por natureza, aberto a múltiplas reinterpretações e interpretações. Sem a contra-assinatura do leitor, a assinatura do autor permanece em suspensão, como um traço que ainda não foi ativado. O nascimento do leitor é antes de mais nada o começo da *escritura*.

3 ASSINATURA E CONTRA-ASSINATURA EM PRECIADO

Depois de finalizarmos o primeiro capítulo com a ideia de “morte do autor”, tendo Roland Barthes como interlocutor, possibilitando dissolver a noção de “autoria” em escritura, mais precisamente na escritura derridiana, seguirei o capítulo chamando atenção para um misterioso trecho da introdução de Um

apartamento em Urano: “Até dezembro de 2015, [as crônicas] são assinadas por Beatriz, à exceção daquela que assinei, provisória e brevemente, como Beatriz Marcos. A partir de janeiro de 2016, é Paul B. quem assina”. Meu ponto de partida é demonstrar como essa passagem, em sua especificidade, influenciou retroativamente a maneira pela qual os seis livros de Preciado foram metodologicamente destrinchados e organizados nos capítulos que se seguiram, mas também como é perfeitamente possível seguir esta leitura para outros fins.

Nota-se que a leitura dos livros de “Beatriz” Preciado, especialmente no que tange à sua autodenominada “atividade intelectual como lésbica”, como expresso em seu Manifesto contrassexual, recebem uma dupla implicação através da lente “trans” de “Paul B.” Preciado. Por um lado, esses escritos se tornam como que prelúdios ou até mesmo as próprias condições de possibilidade para a emergência de sua subjetivação trans. Por outro lado, contudo, é como se a própria existência de “Beatriz” como um signo próprio e autônomo (seja como mulher, seja como lésbica) tivesse sido, em certa medida, produzida e solidificada a posteriori pelo surgimento de “Paul B.” Eis uma indecidibilidade.

O livro *Um apartamento em Urano*, onde o trecho em questão está localizado, consiste em um compilado de mais de 57 crônicas. Essas crônicas foram publicadas originalmente por Preciado “no jornal francês *Libération* e em outras mídias europeias entre 2010 e os primeiros meses de 2018”, conforme o próprio autor. É crucial destacar que os temas abordados nas crônicas variam significativamente, o que impede a construção de uma cronologia linear, uma continuidade permanente ou uma causalidade prévia entre elas, mesmo que muitas tenham sido publicadas em intervalos curtos. Adicionalmente, cada crônica finaliza com a indicação da data de sua publicação original. Esse padrão de organização resulta em um verdadeiro diário, o qual Preciado, significativamente, afirma ter sido escrito por dois autores (ou mais), sendo “Paul B.” o último a assinar.

Em seguida, discuto a referência de Preciado ao seu antigo nome, “Beatriz” Preciado, com o qual assinou obras fundamentais como *Manifesto contrassexual* (2000), *Texto Junkie* (2008) e *Pornotopia* (2010). Em seguida, chamo a atenção para a deliberada escolha de Preciado em preservar a assinatura “Beatriz” nas crônicas escritas entre meados de 2010 e dezembro de

2015 – uma decisão que se estende até mesmo à crônica “Marcos Forever”, na qual Preciado afirma ter assinado provisoriamente como “Beatriz Marcos”. Contudo, ao mesmo tempo, busco salientar a descontinuidade indicada por Preciado na autoria das crônicas publicadas “a partir de janeiro de 2016”, quando, segundo suas próprias palavras, “é Paul B. quem assina”, como também é quem publicou o livro.

3.1 Duas (ou mais) assinaturas

Deste modo, a partir e além deste excerto de *Um apartamento em Urano*, defendo a hipótese de que o próprio Preciado nos oferece condições estruturais para reconhecer a existência de duas assinaturas simultâneas quase-autônomas no conjunto de suas obras: uma enquanto “Beatriz” e outra como “Paul B. Preciado”. Essas assinaturas (talvez melhor denominadas “quase-duas-assinaturas”) distinguem-se primordialmente pelo nome próprio. Digo “quase-autônomas” porque, embora ambas preservem tipograficamente o mesmo patronímico (“Preciado”) – um traço visual em comum que as conecta –, há um fator menos óbvio a considerar. Meu objetivo é demonstrar que essas assinaturas não são autônomas a ponto de sugerir a existência de dois autores díspares ou “dois Preciados”. Portanto, questiono se Preciado não nos fornece as condições para observar um constante jogo de remessas e diferenças semiológicas (ambas se constituem pelas diferenças que uma guarda da outra) entre as assinaturas “Beatriz” e “Paul B.”, análogo ao que Derrida intitulou como o jogo da *différance*. Contudo, antes de apresentar propriamente o jogo da *différance*, terei de fazer uma breve reconstrução argumentativa da “desconstrução do signo” apenas para fins metodológicos, que, como Geoffrey Bennington nos lembra no *Derridabase* (1996): “Derrida começa pelo signo na ordem dos seus trabalhos publicados, ele afirma desde o começo que o signo está no começo. O que implicará muito rapidamente que não existe mais começo, nem coisa, nem signo” (p. 26).

É crucial notar que essa leitura do jogo de remessas pode ser vista tanto como interna quanto externa ao texto preciadiano. Há uma internidade no

uso da lente derridiana, pois constatamos que o escrito de Preciado oferece a economia necessária para que se observem as fissuras, as transformações e as complexidades de sua autoria, de modo que se pode ler essa dinâmica tanto a partir de Preciado quanto de Derrida. Contudo, essa leitura é também externa, pois a alusão ao jogo da *différance* não está suficientemente explícita ou dada no texto de Preciado; é preciso devolver-lhe (como que pagando uma dívida) uma camada adicional de leitura. Pode-se defender tanto que haveria uma espécie de referência latente ao jogo da *différance* nas estruturas internas do texto de Preciado, tornando difícil diferenciar de modo convincente o que é uma propriedade inerente ao texto e o que é o resultado da nossa própria leitura já como escrita, como vai dizer a ilustre Fernanda Bernardo em “O dom do texto: A leitura como escrita”:

Ler é assim contra-assinar o «texto»: endividado diante do «texto» o leitor sonha, isto é, deseja- desejo que giza a sua possibilidade na impossibilidade radical da sua realização- saldar esta dívida com a sua (im)própria inscrição no texto, isto é, através da singularidade, da idiomatidade de uma escrita, ou seja, de uma contra-assinatura como repetição insistente e tendencialmente infinita do outro: «la lutte au corps à corps avec l'impossible, avec quelque chose qui dans le propre, dans la structure même du propre, ne se produit qu'à passer dans son autre, à se mettre en abyme, à s'inverser, à se contaminer, à se diviser. Et que là est la grande affaire de la signature (Bernardo, 1992, p. 181).

Ou seja, o leitor se sente "endividado" com o texto porque ele, o texto, o provoca, o desafia, o mobiliza a pensar e a reagir. Esse endividamento gera um "desejo" profundo: o desejo de ir além da mera exegese, de deixar uma marca, uma impressão própria no texto. Aqui, a ideia central é paradoxal. O desejo de "saldar a dívida" com o texto, de se inscrever nele, é algo que se molda na sua impossibilidade radical de realização. Isso significa que, por mais que o leitor tente imprimir sua marca, ele nunca poderá dominar completamente o texto ou torná-lo sua propriedade exclusiva. A inscrição do leitor, neste sentido, acontece através de sua “singularidade” e “idiomaticidade”, ou seja, através da maneira única e pessoal como ele compreende, interpreta e reage ao texto, do mesmo

modo que Fernanda Bernardo diz que se configura o outro como texto. Essa “contra-assinatura” é, portanto, uma reiteração, uma “repetição insistente e tendencialmente infinita do outro” – o outro sendo o texto original, outro totalmente outro. É como se o leitor, ao mesmo tempo em que tenta afirmar (dizendo “sim, sim” ao texto) sua singularidade endividada, estivesse constantemente dialogando e se referindo ao que já está ali, mas que não aquilo que jaz em sua totalidade porque o texto permanece irreduzível.

A citação em francês de Jacques Derrida (“la lutte au corps à corps avec l'impossible, avec quelque chose qui dans le propre, dans la structure même du propre, ne se produit qu'à passer dans son autre, à se mettre en abyme, à s'inverser, à se contaminer, à se diviser. Et que là est la grande affaire de la signature”) arremata essa ideia. Ela descreve a leitura/escrita como uma “luta corpo a corpo com o impossível”. O “próprio” (aquilo que é singular, autêntico do leitor) só se manifesta ao se confrontar com o “outro” (o texto). Nesse confronto, o próprio se “coloca em abismo” (refletindo-se infinitamente), se “inverte”, se “contamina” e se “divide”. Ou seja, ao interagir com o texto, a identidade do leitor também é transformada, questionada e até mesmo desestabilizada. A “grande questão da assinatura” (la grande affaire de la signature) reside exatamente nessa capacidade de deixar uma marca, uma responsabilidade e uma singularidade que, paradoxalmente, só se estabelecem na relação com o outro e na compreensão de sua própria incompletude.

Por isso, diferentemente do diagnóstico geral de Peter Sloterdijk em Derrida, um egípcio (2004), não se pode afirmar categoricamente que na era da chamada “análise do discurso” autores como Derrida, apesar de terem contribuições singulares em seu espólio, “criaram o hábito de não mais falar nem escrever em causa própria, mas de o fazer a propósito de outros autores que falaram ou escreveram a respeito”, porque a desconstrução derridiana nos leva estrategicamente a perceber de que não há nenhum discurso suposto em “causa própria” que não seja o tempo todo precedido pelo rastro do outro. O mesmo se dá com Preciado: a questão, portanto, é muito menos forjar para si um discurso autoral com um vocabulário esotérico e um anseio pessoal de primazia epistêmica em relação aos outros, do que reconhecer na própria interioridade de um discurso os seus “excessos”, “fissuras”, “margens”, “exteriores”, pois estes elementos é que são verdadeiramente capazes de fazer aparecer uma outra leitura na superfície estruturada do texto: o outro que habita a “mesmidade” do texto.

Se um filósofo tão perspicaz como Sloterdijk, mesmo lendo Derrida, insiste tanto que “o direto foi totalmente posto fora de circulação”, é porque não se deteve suficientemente nos escritos de Derrida, isto é, nas condições que o texto poderia lhe abrir, para que pudesse presumir que a simples razão do outro nos acompanhar em qualquer gesto autoral que seja, já nos convida a uma prática autoral completamente distinta daquela que ele, Sloterdijk, tanto lamentou nostalgicamente ter sido posta fora de circulação, porque o próprio Sloterdijk parece não ter deixado o texto derridiano lhe despossuir minimamente de suas pretensões logocêntricas. Uma prática que não apenas nos leva a reconhecer o tempo todo o que existe do outro em nós, mas também o que desse outro me possibilita excedê-lo e abrir-lhe a uma outra leitura que desde sempre habitou a estrutura dele mesmo, mas que, por razões estruturais da economia geral do seu texto, esteve recalcada em detrimento de elementos aparentemente mais hegemônicos. Deste modo, não é uma simples “transgressão” ou “superação” do texto, porque essa outra leitura que a desconstrução faz aparecer só se faz possível até onde é que o texto (inter)ditas as suas regras e limites subjacentes, mas, é aquilo que este fechamento, abriga desde já o outro que recalca.

Para isso, considero fundamental recorrermos ao conjunto das obras preciadianas para compreender como cada uma destas assinaturas foram produzidas e contextualizadas em seus livros. Não obstante, deve-se prestar atenção nas palavras seguintes. Preciado não apenas diz que a sua assinatura “Beatriz” foi desfeita, mas que foi finalmente reconstruída por uma “plenitude de atos políticos”, o que justifica Preciado deixar de utilizar a sua antiga assinatura não só em trechos como *Um apartamento em Urano*, como também em obras como *Eu sou o monstro que vos fala* e *Dysphoria mundi*. Mas, ao invés de suprimi-la e simplesmente considerar que todas as crônicas de *Um apartamento em Urano* teriam sido assinadas pelo mesmo nome com o qual publica o livro, ou até mesmo ignorar a distinção entre o “nome próprio” (p. 288) e o “nome que assina”, Preciado escolheu manter a sua antiga assinatura como um “testemunho da travessia”. Portanto, devolvendo-lhe uma leitura, procuro fazer do simples gesto preciadiano, na introdução de *Um apartamento em Urano*, uma alternativa para analisar as diferenças e nuances entre as assinaturas de “Beatriz” e “Paul B.” Preciado em todas as seis obras preciadianas. Minha chave de leitura para esta pesquisa, como deixarei claro já neste primeiro capítulo, começa com a análise das diferenças e sutilezas entre as duas assinaturas (“Beatriz” e “Paul B.” Preciado) preciadianas.

Em resumo, dado que até o presente momento não houveram estudos que se propuseram a pensar o jogo entre as assinaturas precidianas, buscarei fazê-las desde uma perspectiva derridiana e suas reverberações sobre a ideia de “signo”, porque tal como o “signo”, uma assinatura remete a outras assinaturas que vão além de uma individualidade pura. Deste modo, este capítulo, apesar de ser o “primeiro”, em comparação a ordem estratégica do sumário desta dissertação, isto é — funciona quase como um pano de fundo para os dois capítulos que se seguem, algo como um “capítulo último” ou um “capítulo derradeiro” em relação aos outros dois capítulos —, também pode ser lido como um terceiro e “último capítulo”. De uma certa forma, este capítulo é um corolário dos próximos capítulos (que buscam dar mais familiaridade ao léxico e ao estilo precadiano), especialmente por correlacionar e apontar em todos os seis livros de Preciado uma mesma cadência que oculta “a lei de sua composição e a regra de seu jogo”, (Derrida, 2017, p. 8), mas, como Derrida de Fernanda Bernardo nos lembra de como deve ser recebida a doação de um texto, o faremos sempre lhe acrescentando uma leitura.

3.2 O signo está no começo

Com o começo da escritura, podemos afirmar que o que existe é apenas o jogo dos signos, a incessante cadeia de referências e diferenças que constitui a própria realidade. Ao afirmar que “o signo está no começo”, Derrida dissolve as próprias categorias que a filosofia ocidental utilizou para se sustentar. Não há mais um começo metafísico, uma coisa em si que possa ser acessada diretamente, ou mesmo um signo no sentido tradicional, uma vez que sua função de representante de algo ausente se torna obsoleta. O que resta é a escritura, um traço que opera na ausência e que se desdobra em uma rede de rastros, redefinindo por completo o campo de investigação filosófica:

Derrida não começou exatamente no começo, se considerarmos os começos clássicos. Decidido a fazer um trabalho “a idealidade do projeto literário”, que é um objeto inteiramente marginal para a filosofia dentro das grandes linhas da sua tradição, ele se demora entorno dos problemas do signo e do sentido para descobrir que a

filosofia não escapa deles. Começar pelo signo é começar pelo secundário mesmo, é já estar no desvio. Segundo a lógica da lógica (do logos), o signo é signo de alguma coisa, ele toma lugar da coisa na sua ausência, representa-a, esperando a sua volta: o signo se mantém entre dois presentes, e só se compreende em relação a prioridade da presença desses presentes. Ora, não somente Derrida começa pelo signo na ordem de seus trabalhos publicados, ele afirma, que o signo está no começo. O que implicará muito rapidamente que não existe mais nem começo, nem coisa, nem signo (Bennington; Derrida, 1996, p. 26).

Portanto, a proposta desta dissertação assente a uma estratégia de inspiração derridiana, na qual utilizo as operações realizadas iniciadas com a “desconstrução do signo” em *Da Gramatologia*, em especial, na seção “O ser escrito”. Derrida utiliza o exemplo do conceito de signo: “O que é o signo ?” – e conclui: “A ‘essência formal’ do signo pode ser determinada apenas a partir da presença” (Derrida, 1967, 31, tradução nossa). Portanto, Derrida reforça: “Não se pode contornar esta resposta, a não ser que se recuse a forma mesma da questão e se comece a pensar que o signo é esta coisa mal nomeada, a única, que escapa à questão instauradora da filosofia: ‘O que é?’” (Derrida, 1967, p. 31). Portanto, Derrida reforça: “Não se pode contornar esta resposta, a não ser que se recuse a forma mesma da questão e se comece a pensar que o signo é esta coisa mal nomeada, a única, que escapa à questão instauradora da filosofia: ‘O que é?’” (Derrida, 1967, p. 31, destaques meus). Em resumo, Derrida faz a pergunta “O que é o signo?”, pontuando que não haveria outra resposta possível para essa pergunta que não exigisse a própria presença de alguma “coisa”, pois o signo só pode ser “signo de”. Por exemplo: “O que é o signo?”, “Bem, o signo é a representação de alguma coisa...” “Qual coisa?” E assim sucessivamente. Desta forma, Derrida continua a indagar se o signo não seria aquilo que escapa à questão que sempre orientou a filosofia “O que é?”, a questão fundamental do “ser”. O signo “é” aquilo que não pode simplesmente “ser”. Paradoxalmente, o signo também não é o que “não é”, porque ele existe enquanto representação de alguma coisa.

3.2.1 Rasuras

Por esse motivo, Derrida opta por rasurar a palavra “é” e a palavra “coisa”, pois elas se encontrariam numa certa indecidibilidade (não “é” uma nem outra, nem uma e outra), não podendo ser utilizadas de maneira assertiva e plena (como se costumam utiliza-las na filosofia) quando o que está em questão é o conceito de signo. E ainda não satisfeito, Derrida afirma que a única maneira de contornar essa resposta, é apenas recuando a questão, rasurando o conceito de signo do jogo, e assim: “se comece a pensar que o signo é esta coisa mal nomeada, a única, que escapa a questão instauradora da filosofia: “O que é?”. Se o signo escapa à questão instauradora da filosofia, é justamente porque não se pode simplesmente dizer que ele “é” outra “coisa” senão a representação de alguma “coisa”; mas o signo também não pode simplesmente “não ser” uma coisa, porque ele “é” enquanto “signo de”. O signo “é” essa “coisa” que não se pode nomear senão como sendo “signo de” alguma “coisa”, é o que refere algo que está no mundo. E, se ele é “signo de”, então ele se apresenta no “lugar de” alguma coisa no mundo. Consequentemente, se o signo se apresenta no “lugar de” alguma “coisa” no mundo, é porque essa coisa mesma se faz ausente, apenas deixou os seus rastros no mundo.

Essa dificuldade assinalada na própria definição de “signo”, indica que nenhuma presença é simplesmente plena, imediata, originária, pura ou capturável. Para que se possa evocar a presença de alguma “coisa” no mundo, há que se remeter a apenas ao seu “signo”, porque o signo que a remete não se confunde com a coisa mesma. É preciso que o signo se separe da coisa representada para se manter como signo dessa coisa, havendo um adiamento na relação entre “signo” e “coisa”, uma separação, uma distância, uma abreviação, uma fronteira, uma delimitação – adiar também é uma forma de delimitar. Pelo fato de haver esse adiamento entre “signo” e “coisa”, não só se constrói uma certa distância entre um e outro, de maneira que só se alcançaria a determinada “coisa” quando ela é mediada pelo “signo” (portanto, só se tem os seus rastros), como também se estabelecem as diferenças características em comparação aos outros signos. O signo de uma coisa não pode ser o signo de outra coisa, porque senão seria a representação de outra coisa, e uma vez que foram delineadas as suas fronteiras – aqui, as diferenças entre signos definem os seus respectivos domínios e alcances. O signo deve permanecer suficientemente distinto da coisa que ele mesmo representa, mas suficientemente associado a coisa representada, porque a sua precisão é determinada pelas diferenças que abriga com

outros signos: ela nunca é positiva. O signo não existe por si e para si, mas em relação aos outros signos.

Somente com essa operação realizada por Derrida, se indica que: (1) o signo só pode ser “signo de” no momento de sua enunciação; (2) o signo deve adiar a sua relação com uma coisa ausente no mundo, sendo apenas o mero representante de seus rastros e com isso, se apresenta em seu lugar como um invólucro não como uma “coisa” (3) o signo “é” aquilo que se apresenta no lugar de uma “coisa” ausente, mas também aquilo que só pode ser o “signo de” essa determinada coisa ausente, para que assim não se confunda com outros signos e redundantemente, com outra coisa ausente. Em outras palavras, a “desconstrução do signo” assinala um certo declínio inicial da “metafísica da presença” para Derrida. Essa operação derridiana ilustra o quanto a metafísica da presença em questão, se porta como se não tivesse que recorrer antes às diferenças e aos rastros para evocar a presença; como se a presença não fosse nada mais, nada menos do que um efeito em que se produz sobre o rastro de uma ausência. Essa rasura deixada por Derrida em “O ser escrito” é uma das tantas operações realizadas pela “desconstrução do signo” em *Da Gramatologia*, apesar de ser uma estratégia quase-imperceptível.

Entretanto, não haveria postura mais desconstrutora senão a de se fazer emergir elementos quase-imperceptíveis num texto, independentemente de quem se está lendo. Isso valeria para o próprio texto de Derrida, principalmente quando se percebe que essa operação, apesar de discreta, produz um efeito significativo na argumentação derridiana. Antes de tudo, é ela que assinala explicitamente a indecidibilidade que o conceito de signo gera numa estrutura textual-hegemônica como a da “metafísica da presença”; essa que se vê sem saída, nem entrada, encurralada, só lhe restando “rasurar” o signo de seu sistema de referência. Por isso, farei da estratégia quase-imperceptível de Derrida um modo de explicitar a indecidibilidade que a antiga assinatura de Preciado produz nessa mesma metafísica da presença, da qual os seus vestígios continuam a reverberar mesmo sem o seu signatário, Beatriz, mas que ainda persiste em Paul.

3.3 O signatário

Derrida, em “Assinatura, acontecimento e contexto”, fruto de uma conferência pronunciada em 1971, mas que depois é publicada em *Margens da Filosofia* (1972b, pp. 365-383), pensa a assinatura enquanto um vestígio que permanece mesmo sem a presença empírica de seu emissor (signatário). Seguindo a cadeia da desconstrução do signo, Derrida questiona a ideia comum de “comunicação” como uma transmissão clara e unívoca de sentido. Derrida interroga se essa suposição, de que o sentido é assegurado por um contexto prévio ou por um quadro de referências entre os interlocutores, realmente se sustenta como se comunga. Geralmente, acredita-se que para identificar o sentido de um signo, bastaria apontar o contexto que o precede, já que nenhum “signo” pode ser compreendido isoladamente, fora de iterabilidades convencionais: se, em circunstâncias apropriadas, pronuncio “Eu prometo devolver-lhe isso”, há indicações precisas de que fiz uma promessa, independentemente do que eu pensasse na hora ou se decida não cumpri-la no futuro. Para fazer qualquer promessa, é essencial conhecer as convenções necessárias para proferi-la. No entanto, a capacidade do signo da promessa ser repetido significa que ele pode ser repetido em um contexto diferente, ou mesmo de forma citacional, em um teatro, por exemplo. Quando um ator diz “Eu prometo...”, a promessa não tem o mesmo efeito performativo da vida dita real. O signo “promessa” pode ser deslocado de seu contexto original, e é essa possibilidade de deslocamento que impede qualquer contexto de ser totalmente saturado.

Assim, o exemplo da promessa, longe de provar a estabilidade do sentido, demonstra sua fragilidade intrínseca. A promessa funciona porque se baseia em uma convenção que pode ser repetida, mas é essa mesma repetibilidade que a expõe ao risco de ser citada, “desviada” ou lida em um contexto inesperado. A promessa, portanto, é um ato de comunicação que, para ser possível, deve ser sempre, em essência, impossível. Ou seja, a promessa só funciona porque ela pode ser repetida, citada e reconhecida como parte de um código inteligível. Mas essa mesma capacidade de repetição abre a porta para a sua abertura, pois a impossibilidade aqui não significa que a promessa não pode acontecer, e sim que ela não pode acontecer de forma “pura” ou “segura”, ou seja, como um ato de comunicação totalmente garantido: há sempre de acrescentar mais e mais cadeias de signos para que se possa continuar

mantendo a “promessa” enquanto promessa. Cada nova promessa é um ato de reforço retroativo, para as promessas anteriores, e para frente, para as promessas futuras. É por isso que a promessa nunca é um ato isolado e autossuficiente. Para que a promessa “funcione”, é necessário um trabalho constante de reiteração e de manutenção. A promessa é, portanto, um ato de linguagem que, para ser possível, exige de nós um engajamento infinito pela sua im-possibilidade mesma de fechamento enquanto signo. A assinatura do texto, ou a promessa, parece vir antes da contra-assinatura do leitor ou do cumprimento.

3.4 A contra-assinatura (do outro) (é) o contra-assinar a assinatura (do outro)

No entanto, a assinatura só se torna inteligível como tal de forma retroativa, ou seja, após a contra-assinatura. A promessa só se torna uma promessa, de fato, quando é mantida (contra-assinada). O passado (a assinatura) é constituído pelo futuro (a contra-assinatura). A contra-assinatura é uma resposta ao apelo do texto. Essa resposta é uma responsabilidade infinita porque, como o contexto nunca pode ser totalmente fechado, a contra-assinatura nunca é a última palavra. Ela é sempre um ato provisório, um elo na cadeia de remessas a outros signos, que pode ser questionado por futuras contra-assinaturas. Essa responsabilidade não é sobre encontrar o sentido “certo”, mas sobre se engajar ativamente e abertamente com o outro, reconhecendo que a sua própria singularidade só se constitui nesse jogo da *différance*. Por “jogo da *différance*”, defendo a partir de Derrida, o fato de que “nenhum elemento pode funcionar como signo, sem remeter a um outro elemento, o qual, ele próprio [o outro elemento], não está simplesmente presente [porque a sua “presença” já é um efeito simultâneo da remessa anterior]”, como Derrida expressa em *Posições*, cada ‘elemento’ constitui-se a partir do rastro, que existe nele, dos outros elementos da cadeia ou do sistema (2001, p. 32, colchetes meus). Isso significa que o significado não é suficientemente transcendental ou autorreferente, mas surge a partir das diferenciações e tensões entre os elementos dentro/fora de um sistema: “O fora é o dentro”.

E ainda que pareça plausível acreditar que o “nome próprio” é uma exceção ao jogo de remessas (ou seja, que se refere exclusivamente a um único indivíduo singular e presente, sem remeter a outros signos), esta hipótese rapidamente se desfaz na medida que o nome pode funcionar em diferentes contextos e, crucialmente, na ausência do referente, o que já se torna diferente mesmo da sua intenção de origem. Qualquer coisa que se torna um signo, uma palavra, um conceito ou uma regra, é imediatamente geral e repetível, ao mesmo tempo em que guarda uma diferença com outros e tantos signos para ser reconhecível. É o que Derrida irá chamar de iterabilidade [de “iter”, palavra cuja etimologia em sânscrito, itara, pode ser traduzida como “outro” a uma possibilidade singular de repetição, onde o que é repetido (a marca) permanece identificável, mas deslocado, modificado, parasitado por um novo contexto], em seu “Signature, événement, contexte”, presente em *Limited Inc.* (1990, p. 120), sobretudo, porque a iterabilidade torna possível tanto a regra quanto a sua transgressão, pois o ato que antes parecia ser singular perde sua unidade e se torna generalizável para outros tantos contextos, lançando-se no jogo de remessas da escritura. Por isso, Bennington argumenta que o pensamento de Derrida não é uma filosofia da linguagem, pois ele, Derrida, estaria mais interessado no limite, naquilo que a linguagem tenta dizer, mas que, ao ser dito em sua unicidade, lança-se para a própria estrutura do jogo da *différance*. Neste sentido, o desejo pela presença plena do *logos* (o logocentrismo) por intermédio da *phoné*, não apenas fez com que o conceito de linguagem ocidental elencasse a própria “escrita” senão como um veículo secundário, como a “escrita” era tida como um “exterior” absoluto que colocaria em risco a pureza da comunicação, justamente por sua capacidade de suprir a ausência de um “falante”, de repeti-lo em sua ausência, repetir algo que tinha a pretensão de ser originário e puro, algo que teria a sua própria paternidade.

Isola-se os traços que distinguem o conceito tradicional da escritura, mostram-se depois que esses elementos se aplicam tanto à fala, no seu conceito tradicional, como à escritura; justifica-se a manutenção do termo escritura para essa estrutura geral. Em poucas palavras: “escritura” implica repetição, ausência, risco de perda, morte; mas fala alguma seria possível sem esses valores; aliás, se “escritura”, sempre quis dizer significativo, que remete a um outro significativo, e se, já vimos isso, todo significativo só remete aos outros

significantes, então, “escritura”, nomeará propriamente o funcionamento da linguagem em geral. Veremos por que isolada a hipótese do nome próprio é falsa aqui, é que o dizer implica que se transgredirá de alguma maneira os limites da linguagem, o que explicará por que, já o anunciamos, o pensamento de Derrida não é uma filosofia da linguagem (Bennington, Derrida, 1996, p. 43).

Isso porque, Derrida, revela que nenhum sistema de pensamento é completamente auto-suficiente ao jogo da *différance*. Assim, o significado não está “lá” para ser encontrado de uma vez, pois é um efeito retroativo de um termo com outro termo. O jogo da *différance* é o motor que mantém o sentido em movimento, revelando que nenhum significado precede a relação, impedindo que haja uma substancialização dos signos. No diálogo *De que amanhã...* com Jacques Derrida, a psicanalista Elisabeth Roudinesco resume perfeitamente o quase-conceito de *différance* como a alteridade que escapa ao “mesmo e ao idêntico”, ao mesmo tempo em que é portadora de uma certa negatividade, justamente porque consegue desestabilizar a primariedade de cada termo (Roudinesco; Derrida, 2001, p. 57, tradução minha).

A *différance* “derridiana” consiste em um “quase-conceito”, porque antes de estar em uma cadeia relacional com outros signos, diz Derrida, a *différance* não significa nada. Isso se deve ao fato de que, isoladamente, e fora de uma cadeia relacional com outros quase-conceitos, a *différance* não tem uma “presença” originária. Ela não é uma entidade ou um conceito substancial que possa ser apreendido em sua “presença” pura; ao invés disso, sua “significação” (ou a falta dela em isolamento) reside precisamente em sua operação semiológica. A *différance* é o movimento que produz diferenças e, ao mesmo tempo, adia (retarda) a possibilidade de presença plena de um “signo”, isto é, de se converter em um significado transcendental que é hierarquicamente primário em relação a outros signos supostamente secundários ou derivados de sua fundação. Trata-se de uma condição de possibilidade e ao mesmo tempo de impossibilidade do sentido (no sentido em que o próprio “sentido” não existe sem o jogo da *différance*, pois a mediação precede a própria “presença” da significação), atuando na fenda entre o que diferencia e o que difere, nunca se apresentando como um termo mestre ou fundacional. No rastro da própria definição de *différance*, encontramos, de forma inerente (mas nunca anterior, justamente pela impossibilidade estrutural de sê-lo fora do jogo semiológico da

différance), o quase-conceito de rastro.

3.4.1 Só existem rastros e remetimentos

Da mesma forma, no rastro desse quase-conceito de rastro, deparamo-nos com a *différance* novamente, pois nada a precede, mas ela nunca propriamente “é” antes da relação com outros quase-conceitos. Essa coabitação é crucial: o rastro nada mais é do que aquilo que um signo preserva de um outro signo, ainda que essa preservação se dê pela oposição ou pela diferença em relação ao outro elemento; é aquilo que existe de um “signo” em um outro “signo”, pois a sua diferença em relação a outro “signo” é simultaneamente a sua própria “existência” como rastro de outros rastros: [Nada] existe em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros (Derrida, 2001, p. 32, colchetes e ligeira alteração minha).

Se, como Derrida nos ensina, nenhum elemento adquire sentido pleno em si mesmo — existindo apenas no rastro e na remessa constante a outros, em um movimento incessante que adia qualquer significado transcendental —, então não é por menos que a relação entre “Beatriz” e “Paul B.” Preciado assume uma conotação desconstrutora para nossa leitura. Assim, não se trata nem de uma visão puramente continuísta, que ignoraria as transformações e as especificidades de cada assinatura, nem de uma abordagem descontinuísta, que fragmentaria a autoria em entidades separadas: nem, nem. Pelo contrário, a força dessa leitura reside precisamente em sua capacidade de assumir como a “presença” de uma assinatura é sempre atravessada pelo “rastro” da outra.

Para Preciado, a mudança de “Beatriz” para “Paul B.” não representa apenas a passagem de um nome para outro, muito menos de uma suposta “identidade feminina” para uma “identidade masculina”; representa a substituição de uma “ficção política” encarnada por outra. Muito antes de propriamente tomar essa decisão, Preciado percebeu que a eficácia simbólica de uma ficção política depende especificamente de sua verossimilhança e de sua capacidade de ser convincente para o outro ao qual se destina, pois pouco importava se formalmente seus documentos fossem os de uma “mulher” ou se estivesse sempre com o seu passaporte em mãos. Após o seu experimento pessoal com testosterona em gel, documentado em *Texto junkie*, os efeitos da substância teriam se somado e se multiplicado num ritmo vertiginoso em seu organismo, tornando cada vez mais obsoleta a eficácia simbólica

de sua antiga ficção política viva: “Não é você!” (Preciado, 2020, p. 220).

Neste sentido, o sucesso de seu experimento com testosterona teria se dado menos por ter “transsexualizado” o seu corpo do que por frustrar o que a sociedade havia feito com seu o corpo ao designá-lo como “feminino” e de tentar fazê-lo encarnar essa ficção política de maneira naturalizada; esse era um dos motivos apontados por ele que o teria levado a tomar algumas doses de testosterona em gel (Preciado, 2018, p. 18). Antes disso, Preciado nunca quis se tornar um homem, porque nunca sequer considerou verdadeiramente que tenha deixado de ser uma “mulher” ou mesmo que simplesmente tenha acreditado que era uma “mulher”: eram vários de uma só vez (Preciado, 2020, p. 28). Afinal, para que uma pessoa se “torne”, antes não ela teria de ter sido uma única pessoa só no passado, como se contasse a sua vida através de uma linha cronológica e passasse de um ponto fixo a outro, algo que sempre discordou nas crônicas de jornal que escrevia enquanto passava pela transição, ao mesmo tempo expondo-se, mas devolvendo uma resposta ao outro que o contra-assina.

Anos mais tarde, algumas destas colunas foram finalmente compiladas e editadas em seu *Um apartamento em Urano: Crônicas del Cruce* [Um apartamento em Urano: Crônicas da Travessia], uma espécie de diário que logo na introdução do livro Preciado termina num espaço intermediário entre a assinatura de “Beatriz” e a de “Paul B.”, o qual conhecemos a “história de sua transição”, prefaciada (melhor do que ninguém) por Virginie Despentes: “A sua história [de transição] não é a da passagem de um ponto a outro, mas da errância e do interlúdio como lugar de vida. Uma transformação constante, sem identidade fixa, sem endereço fixo, sem país” (Despentes, 2020, p. 14, colchetes meus). Esta obra, ao lado de *Je suis un monstre qui vous parle: rapport pour une académie de psychanalystes* [Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas] e *Dysphoria Mundi: El sonido del mundo derrumbándose* [“O som do mundo se desmoronando”], inaugura uma certa “trilogia de obras” assinadas como “Paul B.”, publicadas respectivamente entre os anos de 2019, 2020 e 2022.

3.5 O jogo de assinatura e contra-assinatura em *Um apartamento em Urano*

Prestemos bastante atenção na introdução de *Um apartamento em Urano*, pois foi a partir daí que encontro o “jogo de assinaturas” que possibilitou o

desenvolvimento geral desta pesquisa, especificamente num trecho em que Preciado atribui as duas assinaturas “Beatriz” e “Paul B.” — com exceção da crônica “Marcos forever”, a qual irei me deter atentamente no parágrafo seguinte — às autorias de suas crônicas. Até o mês de “dezembro de 2015”, as crônicas teriam sido assinadas por “Beatriz”. A partir de janeiro de 2016, portanto, “é Paul B quem assina”, alegando que a sua primeira assinatura como “Beatriz” teria sido “desfeita” e respectivamente “reconstruída” como “Paul B.” (Preciado, 2020, p. 35). Contudo, antes de autenticar esta mudança no cartório, oficializada apenas em 16 novembro de 2016, Preciado ainda estava registrado juridicamente como “Beatriz”. Embora, tenhamos sempre de nos lembrar, o seu processo de transição, teria iniciado em meados de 2004, quando Preciado começou a tomar testosterona por sua conta e risco, mas nada disso havia sido planejado de antemão. Por isso, ainda na introdução de seu *Um apartamento em Urano*, Preciado nos conta ter esperado que o nome “Beatriz” fosse flexionado no masculino: “Queria me chamar Beatriz e ser tratado, segundo as gramáticas, com pronomes e adjetivos masculinos. Mas essa torção gramatical era ainda mais difícil que a fluidez de gênero” (Preciado, 2020, p. 34, destaques meus). Essa experiência flexionando o nome “Beatriz” no masculino e definindo a si mesmo como uma pessoa de “gênero fluido”, teria durado até, mais ou menos, maio de 2014: momento em que Preciado teria decidido assinar com o “nome trans Beatriz Marcos Preciado” (Preciado, 2020, p. 124). E, mais uma vez, nota-se que o nome “Beatriz” foi mantido por extenso em sua assinatura, ainda que viesse acompanhado por um “prenome masculino”, dado que, desta vez, conclui que não teria mais como contar com aflexibilização masculina do nome “Beatriz” (Preciado, 2020, p. 34). Façamos uma breve consideração sobre este elemento, pois trata-se de um detalhe bastante explícito nesta sua assinatura provisória como “Beatriz Marcos”, pois mesmo tendo adicionado o nome “Marcos”, o nome “Beatriz” foi preservado por extenso:

Em maio de 2014, o subcomandante Marcos, anunciou, numa carta aberta remetida de La Realidad zapatista, a morte do personagem Marcos, inventado como um nome sem rosto para dar voz ao processo revolucionário de Chiapas. Nesse mesmo comunicado, o subcomandante dizia que deixava de chamar-se Marcos, para assumir o nome de Galeano, em homenagem a José Luis Solis López, vulgo Galeano, assassinado em 2014. Pensei então em chamar-me [Beatriz] Marcos. Queria assumir

esse nome como máscara zapatista cobrindo meu rosto e meu patronímico [Preciado]. Marcos seria uma forma de desprivatizar o meu antigo nome, de coletivizar meu rosto. Minha decisão foi imediatamente denunciada por ativistas latino-americanos nas redes sociais como um gesto colonial. Eles argumentaram que, sendo branco e espanhol, eu não podia usar o nome de Marcos. A ficção política durou apenas alguns dias. Esse nome, enxerto político fracassado, só existe como rastro efêmero inserido na assinatura da crônica de 7 de maio de 2014 no *Libération* (Preciado, 2020, p. 34, destaques e colchetes meus).

Como havíamos mencionado logo acima, a tentativa “fracassada” de vestir o antigo codinome do subcomandante do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), “Marcos”, logo após o líder revolucionário ter adotado o codinome Galeano — uma forma do subcomandante Marcos homenagear o ex-colega, “vulgo Galeano”, executado pelas forças reacionárias ao projeto “Chiapas” — é melhor detalhada na crônica “Marcos forever”: “Eis aqui uma das técnicas centrais da produção de subjetividade política que os zapatistas nos ensinaram: desprivatizar o nome próprio através do nome emprestado e desfazer a ficção individualista do rosto com a touca ninja” (Preciado, 2020, p. 123). A estratégia zapatista de “desprivatizar” o nome próprio através da incorporação de um nome alheio, é tida por Preciado como uma maneira virtuosamente política de pôr em prática o que os “velhos ególatras do pós-estruturalismo francês [Barthes, Derrida, Foucault, etc.]” (sic) chamaram de “morte do autor”, um acontecimento anunciado por “Barthes no texto” (Preciado, 2020, p. 122); como se, para Preciado, o fatídico debate sobre a “morte do autor”, tivesse ficado mais restrito a uma sorte de polêmica entre os intelectuais pós-estruturalistas como Barthes, Derrida, Foucault e cia. do que mobilizado lutas políticas emancipatórias ao redor do mundo. Mas, acima de tudo, o que supostamente interessa nesta “morte do autor” operada politicamente pelos zapatistas e que estaria “dois passos à frente” dos debates “pós-estruturalistas”, é o fato de Preciado escolher pensá-la desde a radicalidade política dos “nomes trans”: [que] não indicam o pertencimento a outro sexo, [os nomes trans] designam um processo de desidentificação” (Preciado, 2020, p. 123, destaques e colchetes meus). E, por isso, mesmo que tivesse mantido “Beatriz” ou não, seja por extenso ou de forma tecnicamente abreviada, desde o início de

sua travessia, o nome com que Preciado assina é indissociável de um processo permanente de desidentificação, não havendo qualquer interesse ou pretensão última por marcadores de masculinidade ou feminilidade.

Depois de dez anos de entrega à travessia, Preciado percebeu que para conseguir “desidentificar-se” dos signos atribuídos ao seu corpo, tornar-se um “desconhecido” e “desfazer a máscara de feminilidade que a sociedade havia colocado em [seu] rosto”, teria, enfim, de encontrar um novo nome, um nome que teria que lutar e, ao mesmo tempo, “teria de ser uma oferenda, presenteado como um talismã”. No próprio episódio do “enxerto fracassado” do nome Marcos, Preciado não só deu razão à crítica dos ativistas latino-americanos nas redes sociais, como reconheceu abertamente que estava “desesperado” por proteção e amparo imediato, correndo o risco de acabar assumindo um nome que ainda não tinha uma história, memória ou vida que pudesse substituir “a sua Beatriz”. Se fosse para deixar o nome que o designaram desde o nascimento, o seu novo nome só poderia surgir de uma entrega à própria imprevisibilidade da travessia, pois, Preciado teve de “pagar com o corpo” pelo nome que carrega hoje (Preciado, 2020, p. 29). Primeiro, sugeriu aos amigos mais próximos, afirma Preciado, que “escolhessem um nome para mim, mas “nenhum dos nomes propostos (Max, Pascal, Orlando)” o adornava como se fosse o “seu” (Preciado, 2020, p. 35, colchetes meus). Até que numa noite, numa cama no bairro Gótico de Barcelona — tal como o personagem “Orlando” da escritora inglesa Virginia Woolf, se surpreende diante de uma verdadeira metamorfose sexual — Preciado
acorda
surpreso
com
seu
novo nome: Paul. Este nome que considera inicialmente “estranho e absurdamente banal”, mas que ainda assim foi o nome que rapidamente se impôs como o seu, esperando que todos reconhecessem a sua metamorfose. E para não restar mais dúvidas de sua identidade civil, muito menos de sua desidentificação de uma subjetividade feminina, Preciado dá início a um processo judicial de mudança de sexo.

É importante salientar que, a “história” de sua transição ou mesmo de sua encruzilhada — como prefere chamar em seu *Um apartamento em Urano* — é marcada o tempo todo, por uma relação simultânea entre um sujeito que assina e, ao mesmo tempo, um outro sujeito que a contra-assina. Neste sentido, é importante ressaltar o caráter simultâneo deste jogo entre assinatura e contra-

assinatura, não havendo qualquer pretensão minha de pensá-lo como uma simples analogia de causa ou efeito, muito menos um “antes” e um “depois” que não seja uma mera suposição retrospectiva de um processo que acontece antes mesmo que um sujeito cognoscente possa apreendê-lo como uma idealidade. Acima de tudo, este sujeito que assina e este outro que contra-assina pode ser tanto um indivíduo empírico, como também pode representar o próprio tecido social assinando-se em nós, ou mesmo um conjunto disseminado e heterogêneo de discursos e tecnologias políticas que precedem a nossa experiência individual. Preciado, outrora designado em sua certidão de nascimento como “Beatriz”, agora decide contra-assinar, desfazer, rasurar, desidentificar-se juridicamente do próprio nome que garantia a sua existência formal como um sujeito de direitos e com a sua ficção jurídica constituinte como cidadão espanhol. Mas, mesmo tendo sido “desfeita”, Preciado afirma ter mantido a sua antiga assinatura como o “testemunho de uma encruzilhada”, não como um registro de “autoridade” – é daí que seguirei com o meu comentário. Ao meu ver, Preciado não só preserva “Beatriz” como um rastro que persiste discretamente em suas obras – ainda que de forma abreviada (B.) e assimétrica em comparação ao primeiro nome “Paul” – como reconhece que independente da escolha de manter “Beatriz” abreviado ou por extenso, não se assina como “Paul B.”, sem estar sempre no meio de uma encruzilhada.

3.6 Na encruzilhada (do outro)

Ao ler-se a introdução de *Um apartamento em Urano*, especialmente para aqueles que conhecem o gesto desconstrutivo de Derrida com a Khôra, é praticamente difícil deixar de reconhecer a semelhança que habita o que Preciado nomeia de encruzilhada (Cruce): “A encruzilhada é o lugar da incerteza, da não-evidência, do estranho” (Preciado, 2020, p. 32). Ao mesmo tempo, Preciado não hesita em dizer que é o único “lugar” que existe, porque não há margens opostas nem para ele, Preciado, nem para ninguém: “Estamos todos na encruzilhada”. Seguindo mais adiante com a argumentação, Preciado diz que termina o livro sempre numa encruzilhada, por mais que estivesse finalmente assinando com seu novo nome, Paul B., e mesmo com um documento de identidade indicando o

pertencimento ao “sexo masculino”, considera carregar consigo uma multidão de vozes irreduzíveis. Neste sentido, a encruzilhada não é o simples limbo, mas a condição de possibilidade mesma de onde se recortam arbitrariamente tantas multiplicidades de existência. Nunca se sai da encruzilhada, nunca ninguém deixou a encruzilhada, não se foge da encruzilhada, porque é dela que toda e qualquer identidade é f@ccionada. A encruzilhada, como um “lugar” de constante fricção e remessa textual (ou seja, de interação e referência contínua entre os elementos), é o que gera a ilusão de margens e de categorias estáveis, porque a encruzilhada “é” antes de qualquer coisa “ser”, ela precede não-cronologicamente qualquer função de existência. O efeito de superfície que temos das “margens opostas”, é produzido justamente pelo jogo de remessas textuais. Não há nada fora da encruzilhada, não existe um fora-encruzilhada: il n’y a pas de hors-cruce.

A Khôra (ou “Chora”, na tradução de Anamaria Skinner, em *Derridase/Circunfissão*) é um conceito fundamental e notoriamente complexo no *Timeu* de Platão, e ela, a Khôra, se insere na cosmogonia como um terceiro gênero, ao lado do Mundo Inteligível (as Formas) e do Demiurgo criador do Mundo Sensível: (1) Mundo Inteligível; (2) Mundo Sensível (cópia do mundo inteligível feita pelas mãos demiúrgicas); (3) Khora (nem “inteligível”, nem “sensível”, mas também não é isto e aquilo ao mesmo tempo, apesar de que comporta algo do primeiro e do segundo gênero). Segundo o mito platônico, sem a Khôra, não haveria um “lugar” ou um “substrato” para o qual o Demiurgo pudesse dar forma, e o mundo sensível, com suas múltiplas manifestações e suas imperfeições, não poderia existir, porque tudo o que existe no mundo Ao ler-se a introdução de *Um apartamento em Urano*, especialmente para aqueles que conhecem o gesto desconstrutivo de Derrida com a *Khôra*, é praticamente difícil deixar de reconhecer a semelhança que habita o que Preciado nomeia de *encruzilhada* (*Cruce*): “A encruzilhada é o lugar da incerteza, da não-evidência, do estranho” (Preciado, 2020, p. 32). Ao mesmo tempo, Preciado não hesita em dizer que é o único “lugar” que existe, porque não há margens opostas nem para ele, Preciado, nem para ninguém: “Estamos todos na encruzilhada”. Seguindo mais adiante com a argumentação, Preciado diz que termina o livro sempre numa encruzilhada, por mais que estivesse finalmente assinando com seu novo nome, Paul B., e mesmo com um documento de identidade indicando o pertencimento ao “sexo masculino”, considera carregar consigo uma multidão de

vozes irreduzíveis. Neste sentido, a encruzilhada não é o simples limbo, mas a condição de possibilidade mesma de onde se recortam arbitrariamente tantas multiplicidades de existência. Nunca se sai da encruzilhada, nunca ninguém deixou a encruzilhada, não se foge da encruzilhada, porque é dela que toda e qualquer identidade é f(r)iccionada. A encruzilhada, como um “lugar” de constante fricção e remessa textual (ou seja, de interação e referência contínua entre os elementos), é o que gera a ilusão de margens e de categorias estáveis, porque a encruzilhada “é” antes de qualquer coisa “ser”, ela precede não-cronologicamente qualquer função de existência. O efeito de superfície que temos das “margens opostas”, é produzido justamente pelo *jogo* de remessas textuais. *Não há nada fora da encruzilhada*, não existe um fora-encruzilhada: il n'y a pas de hors-cruce.

A Khôra (ou "Chora", na tradução de Anamaria Skinner, em Derridase/Circunfissão) é um conceito fundamental e notoriamente complexo no Timeu de Platão, e ela, a Khôra, se insere na cosmogonia como um terceiro gênero, ao lado do Mundo Inteligível (as Formas) e do Demiurgo criador do Mundo Sensível: (1) Mundo Inteligível; (2) Mundo Sensível (cópia do mundo inteligível feita pelas mãos demiúrgicas); (3) Khora (nem “inteligível”, nem “sensível”, mas também não é isto e aquilo ao mesmo tempo, apesar de que comporta algo do primeiro e do segundo gênero). Segundo o mito platônico, sem a Khôra, não haveria um "lugar" ou um "substrato" para o qual o Demiurgo pudesse dar forma, e o mundo sensível, com suas múltiplas manifestações e suas imperfeições, não poderia existir, porque tudo o que existe no mundo sensível é uma decalagem da Khôra. A Khôra é que dá condição material para a existência do kosmos, permitindo que as Formas do Mundo Inteligível se manifestem no tempo e no espaço ao qual acessamos, mesmo que de forma "copiada" e imperfeita. É como um "recipiente" ou uma "matriz" que recebe as impressões das Formas, sendo definida pela tradição platônica como um "receptáculo". Assim como uma "ama" nutre e contém uma criança, a Khôra "acolhe" e "sustenta" todas as coisas que surgem no mundo sensível, logo outra de suas definições é justamente a da "ama". Ela é o "solo" onde o Demiurgo "planta" as sementes das Formas. Por isso, não por qualquer razão, Platão a classifica como um "terceiro tipo" ou "terceiro gênero", distinto tanto do ser inteligível (as Formas) quanto do ser sensível (os objetos que percebemos). Ela

não é nem uma coisa nem outra, mas o "intervalo" ou "espaço", o "hiato" entre elas, que permite que o devir ocorra, a condição de possibilidade que vem de sua im-possibilidade estrutural, isto é, de ser simplesmente isto ou aquilo ou de simplesmente ser os dois de uma só vez. E apesar de guardar consigo o rastro de cada um dos gêneros, tanto do Mundo Inteligível quanto do Mundo Sensível, a Khôra nunca as tem como se fossem propriedades inerentes.

Khôra recebe, para lhes dar lugar, todas as determinações, mas a nenhuma delas possui como propriedade. Ela as possui, ela as tem, dado que as recebe, mas não a possui como propriedades, não possui nada como propriedade particular. Ela não é nada além da soma ou do processo daquilo que vem se inscrever “sobre” ela, a seu respeito, diretamente a seu respeito, mas ela não é o assunto ou o suporte presente de todas essas interpretações, se bem que, todavia, não se reduza a elas. Simplesmente esse excesso não é nada, nada que seja e se diga ontologicamente. Essa ausência de suporte, provoca e resiste a toda determinação binária ou dialética, a todo exame de tipo filosófico, ou, digamos mais exatamente, do tipo ontológico (Derrida, 1995, p. 25-26).

Geoffrey Bennington, em *Derridabase*, separa um verbete específico somente para exemplificar a Khôra no universo derridiano: a “mãe”. Bennington, ao voltar-se para análise de Derrida em *A farmácia de Platão*, acerca do rebaixamento da escritura no livro Fedro, sobretudo ao ser descrita por Platão tanto pela “ausência de um pai que responderia por ela mesma”, mas também como uma verdadeira “parricida” em cena, mostrará como Derrida recorre ao Timeu para desconstruir o “platonismo” através da própria metáfora da “mãe” em seus textos.

Segundo Bennington, Derrida mostrará através da Khôra como a lógica do rastro já está inscrito de alguma forma nos textos de Platão, ainda que esteja recalcado pelo próprio platonismo. Contudo, a lição mais importante que Bennington nos traz em seu verbete é de que não devemos entender essa inversão desconstrutiva de Derrida como uma simples maneira de elencar a “mãe” para ocupar a posição de poder do “pai” (mãe contra pai), pois a Khôra permanece sendo “nada” (ou não-sendo) e não pode comandar hierarquicamente outros termos como se fosse um significado transcendental: “o discurso sobre khôra não é mais um discurso sobre o ser, não é nem verdadeiro,

nem verossímil” (Derrida, 1995, p. 49), acrescento o texto de Derrida junto a explicação de Bennington. O que Derrida mostra, segundo Bennington, é que o estatuto ontológico do “pai” (e mesmo o seu poder) carrega desde já os rastros de origem da “mãe”, questionando a suposta estabilidade e autorreferência que Platão tanto atribuiu em seus escritos a figura paterna: “Existe, portanto, a mãe no pai, o que faz com que o pai também comece a escapar à pergunta ‘o que é...?’, ao passo que tudo nos autorizava a crer que o ‘pai’ era exatamente aquele que é” (Bennington; Derrida, 1996, p. 149).

Do mesmo modo em que não se pode confundir a inversão desconstrutiva da fala pela escritura, o mesmo não pode ocorrer entre “pai” e “mãe”, porque assim como no primeiro dos casos, Derrida não estaria simplesmente afirmando um “grafocentrismo” e elencando a escritura para comandar a fala, pelo simples motivo de que a escritura não tem força o suficiente para hierarquizar a fala, pois carece de predicados necessários para colocá-la permanentemente em segundo plano e não mais se reportar a ela. Bennington esclarece essa questão da seguinte maneira em seu verbete dedicado a escritura: “a escritura não transcreve todas as qualidades fonéticas da minha fala que podem contribuir para o transporte de meu pensamento [...] não estou aqui para retomar as frases obscuras ou responder no momento em que o interlocutor percebe uma ambiguidade”, colocando alguns pontos a favor do argumento platônico acerca da “ausência do pai”, como que — provisoriamente — bancando o advogado do diabo.

De fato, como mostra Bennington não se pode objetar a posição de dependência da “escritura”, porque ela é passível de ser falsificável, porque há uma dimensão inevitavelmente anônima e que dificulta com que se possa reconhecer o teor e a entonação de quem escreve. Neste momento, por exemplo, ninguém teria como saber de estou escrevendo essas palavras como se estivesse “pisando em ovos”, se eu não as estivesse anunciado aqui deliberadamente. Do mesmo modo, ninguém tem como se assegurar que, de fato, estou temeroso ao escrever essas palavras, ainda mais tendo um interlocutor como Geoffrey Bennington (com Derrida escrevendo na parte inferior do texto) para me apoiar, pois posso ter apenas dado um exemplo fictício para fins de simplificação. De um modo ou de outro, a escritura permanece sendo ela mesma donatária, por mais que possa trazer a possibilidade de registrar os

signos permanentemente, mesmo com a morte de seu signatário, seja para bem ou para mal, seja como um gesto de autenticidade ou de usurpação, ela continua não tendo força para comandar a fala; o que se deve fazer é mostrar que a fala não é autosuficiente e para comandar a escritura, ela precisa se remeter a ela, atribuir-lhe predicados que reforcem sua posição de secundariedade, mas que são perfeitamente possíveis de serem encontrados na própria fala. Se Bennington tanto acerta ao apontar que o que Derrida fez com a khôra nada mais é do que mostrar que ela é a “mãe” que habita no “pai” e interroga a sua estabilidade ontológica (ao ponto de suspender uma resposta à pergunta o que é o “pai”, quando antes era apenas o “pai”), é também porque percebe como a “escritura” é a própria “mãe” que habita na “fala”, por isso, Derrida tanto falava numa arquiescritura, isto é, numa arquimãe, de uma origem suplementada. Se a “escritura” não tem forças para comandar imediatamente a “fala” é precisamente porque ela, a escritura, permanece sendo carente de um estatuto ontológico próprio e não-remissivo em relação a fala, assim como a Khôra se constitui em relação ao “pai”; mas é precisamente por isso que a khôra é a condição de possibilidade de toda logo-cidade do “pai”. Pode-se dizer de um certo modo que a Khôra “não existe”, não possui nenhum estatuto ontológico particular, não “é”, mas também não se pode dizer completamente que a khôra simplesmente “não existe” ou “não é”, na medida em que ela é a origem de tudo o que propriamente existe no mundo, nada teria sido o que é se não através de uma decalagem dela. Longe de ser um mero “lugar” no sentido comum, a Khôra aponta para algo que precede e possibilita a distinção, a forma e a própria existência, sem ser ela mesma uma coisa definida.

3.6.1 A destruição foi minha Beatriz

Como dito anteriormente, logo na introdução de *Um apartamento em Urano*, Preciado comenta alguns aspectos do processo de transição de “Beatriz” para “Paul B.”, isto é, o do seu nascimento legal para o “sexo masculino” e respectivamente a destruição de sua antiga certidão de nascimento indicando o pertencimento ao “sexo feminino”. Ao menos, esta foi a condição pré-estabelecida para que Preciado tivesse o direito a uma nova cidadania, por mais que não se reconhecesse completamente no estatuto do sexo masculino. Não é segredo que

Preciado nunca quis se tornar um homem, muito menos que deixou alguma vez de ser “mulher”, porque sequer acreditava que tivesse sido uma “mulher”, como já expressamos anteriormente. Por este mesmo motivo, em *Um apartamento em Urano*, Preciado irá dizer que o seu processo de redesignação exigiu-lhe algumas perdas, até mesmo tendo que ser obrigado a declarar deliberadamente que sofria de “disforia de gênero”, como consta em seu *Dysphoria mundi*: “Tive que me declarar louco. Afetado por um tipo de loucura bem particular que chamam de disforia. Tive que declarar que minha mente estava em guerra com meu corpo [...], não sentia distância alguma entre o que chamavam de mente e o que identificavam como corpo” (Preciado, 2023, p. 7). Ou seja, Preciado teve que contrariar performaticamente suas convicções pessoais, por mais que rejeitasse abertamente a antinomia entre o “masculino” e o “feminino”, ou de qualquer tipo de predicação com pretensões ontológicas, como vemos neste trecho de *Um apartamento em Urano*:

Só entendo minha existência política em referência a outros corpos vivos numa relação ao mesmo tempo de estranhamento e dependência. Meu povo são as mulas. As malnascidas. As-sem-nação. Apátridas. Interessam-me os não povos em processo de invenção, as não comunidades políticas cuja soberania, expressa como potência, excede os limites do poder. Os corpos silenciosos do mundo, que não são sequer qualificados como povo. Os que carregam o futuro nas costas e a quem ninguém concede a legitimidade de sujeito político. O único status que entendo é o da estrangeiridade. Morar numa terra onde não se nasceu. Falar uma língua que não é a sua e, portanto, fazê-la vibrar com outro sotaque, fazer com que suas palavras sejam ao mesmo tempo gramaticalmente corretas e foneticamente desviantes [...] Sinto-me perfeitamente estrangeiro quando retorno ao lugar onde nasci, pois sei que não são minhas terras, e quando falo aquela que vejo que não é a minha língua (Preciado, 2020, p. 291).

Nesta citação, fica bastante explícito o posicionamento preciadiano contra qualquer tipo de predicação, não apenas aquelas que remetem a diferença irreduzível entre os sexos. Há, por exemplo, uma referência implícita ao próprio *Monolinguismo do Outro* (2016, p. 27), de Derrida, principalmente quando se menciona o próprio gesto de se falar uma língua que não lhe pertence, mesmo que esta língua seja, em tese, aquela que foi designada desde o seu nascimento, aquela incitada pela família, aquela que o sujeito é condicionado desde quando ainda era uma criança que balbuciava ou emitia grunhidos muitas vezes in-audíveis aos ouvidos adestrados de um cidadão

nacional. Neste sentido, ao nos referirmos a identidade legal de Preciado como “homem”, o mesmo gesto de estrangeiridade deve ser percebido, ao ponto de não ser possível caracterizá-lo nem como “homem”, nem como “mulher”, nem nada que até então foi designado arbitrariamente aos sujeitos. Não devemos confundir “Paul B.” Preciado com qualquer posição hegemônica que represente simbolicamente um “homem”, muito menos o fazê-lo sem marcar o rastro de outras tantas vozes que habitam o seu corpo trans. Por isso, a importância do autor desta dissertação em nunca separar o rastro de “Beatriz” de suas obras póstumas.

Em um trecho de *Testo Junkie*, logo após descrever a versatilidade de suas práticas contrassexuais com um de seus parceiros (Victor), Preciado comenta sobre o prazer de misturar códigos de “feminilidade”, “masculinidade” e “transexualidade”, se equiparar a sua escrita que transita do “inglês”, “espanhol” e “francês” sem nunca deixar-se definir unicamente por cada uma, mas sempre provisoriamente incorporando um pouco do que lhe apetece de cada. Para Preciado, o sentido de cada uma das posições elencadas só se constitui durante a mistura, na hibridação ou na fricção. Em seguida, Preciado cita Derrida: “Escrevo sobre o que mais me importa em uma língua que não me pertence. Isso é que Derrida chamava de monolinguismo do outro; nenhuma das línguas que falo me pertence, e, no entanto, não há nenhum outro modo de falar, não há outro modo de amar”, fechando a citação imbrincando-a com as suas práticas contrassexuais de despossessão: “Nenhum dos sexos que incorporo possui qualquer densidade ontológica, e, no entanto, não há outro modo de ser corpo. Despossuídos desde o começo” (Preciado, 2018, p. 129).

Deste modo, o sentido com o qual “Beatriz” Preciado deu ao modo de ser corpo não se modifica com o de “Paul B.” mesmo depois da redesignação jurídica, mesmo depois de ter “abandonado” forçosamente o estatuto legal de “mulher” e passado a assinar como homem trans; o gesto de monolinguismo é o mesmo. Se Preciado enfim aceita juridicamente ser registrado como “homem”, ele, Preciado, o admitiu sob a mera condição de fazer “gaguejar” todo e qualquer código que foi dirigido até hoje a essa ficção política designada como “homem”, ao ponto de ver-se na mistura dos sexos como que a “masculinidade” é constituída por uma denegação forçosa de tantos outros códigos possíveis. Se querem chamá-lo de “homem”, então “Paul” será um homem, mas um homem

com sotaque de um estrangeiro ao “Clube do Bolinha”, um homem com sotaque trans de “B.”, do mesmo modo que “B.” carregava o sotaque trans de “Paul” e de tantas outras vozes que não lhe habitam, mas que nunca lhe foram pertencentes.

3.6.1.1 Não se assina sem contra-assinar

Se uma contra-assinatura é uma assinatura adicional em comparação a uma outra assinatura já existente, já firmada — daí de onde viria a expressão “reconhecer firma”, pois, em espanhol, “fíрма” é o mesmo que costumamos entender por “assinatura”, o ato de reconhecer legalmente uma assinatura — por um cartório, tabelionato, escritório ou qualquer outro profissional habilitado para comprovar que o signatário (pessoa que assina) esteve efetivamente presente naquele instante; então, a contra-assinatura acusa que o destinatário a outra parte que assinou em seguida — revisou e está ciente das responsabilidades firmadas pela assinatura do remetente. Em outras palavras, a contra-assinatura é o próprio gesto de recepção ao outro e as suas condições de hospitalidade. Não se contra-assina antes do signatário ter reclamado a sua marca sob a promessa e a imprevisibilidade de quem a recebe, não havendo garantia ou precisão mesma de como, quando e o quanto se poderá extrair deste encontro. Nesse momento, o signatário se vê obrigado a lançar mão de sua vulnerabilidade para vivenciar uma genuína experiência do talvez, ao qual Alisson Souza define, à luz de Derrida, como a marca indelével da decisão do outro em mim, despossuindo-me de meus predicados como sujeito e que, portanto, precede toda e qualquer deliberação ética ou política. Na esteira de Preciado, pode-se dizer que a experiência do talvez evocada por Alisson Souza em sua tese acerca dos pensamentos de “Deleuze e Derrida: variações de uma experiência do talvez” (2024), é também a experiência de tornar-se um outro de si próprio. Tenhamos de nos lembrar que em seu *Testo Junkie*, o próprio Preciado é aquele nos lembra o tempo todo que a sua experiência com a testosterona, nada mais havia sido do que uma forma “frustrar o que a sociedade fez de mim” (Preciado, 2018, p. 18). Até mesmo frustrando o nome, Beatriz, que antecede a sua própria volição e o institui como sujeito de direitos antes mesmo que possa reconhecer devidamente o peso das decisões assinaladas ao longo de sua vida. Tal como

cada um de nós, que somos convocados desde cedo a ser signatários e responsáveis pelas nossas assinaturas diante de uma dissimetria radical em relação ao outro, dado a própria impossibilidade de um recém-nascido poder determinar a si mesmo como prefere ser chamado, Preciado tem de negociar o tempo todo com estas marcas. Não muito diferente do que vivemos desde o nosso nascimento até o momento em que acreditamos estar prontos para responder decididamente sob nossos atos, apesar de fingirmos que não estamos nos reportando todo ao outro.

Nos parágrafos que se seguem, optamos por destacar as obras *Eu sou o monstro que vos fala* e *Dysphoria Mundi* como exemplares paradigmáticos da operação de contra-assinatura. Todavia, é imperativo ressaltar que esta seleção obedece a um critério estritamente metodológico e não excludente. Na economia textual e somática de Preciado, não há escrita que não seja, em sua essência, uma contra-assinatura; cada ensaio, cada manifesto e cada fragmento constituem uma resposta vibrante e uma réplica insubmissa às tecnologias de normalização. Se elegemos estes dois momentos específicos para análise, fazemo-lo apenas para dar legibilidade tática a um movimento que, na verdade, satura a totalidade da sua obra: o ato contínuo e ininterrupto de assinar contra a Lei que tentou, desde sempre, nos escrever.

3.7 A monstruosidade como contra-assinatura

Quando pedi às instituições psicanalíticas que assumissem sua responsabilidade diante da atual transformação da epistemologia sexual e do gênero, metade da sala riu, enquanto outros reagiram com gritos ou me pedindo para sair. Uma mulher declarou alto suficiente para que eu pudesse ouvir da tribuna: “Não deveríamos permitir que ele falasse, ele é Hitler”. A outra metade da sala a aplaudiu. Os organizadores me avisaram que eu havia estourado meu tempo; tentei me apressar, pulando alguns parágrafos, mas não consegui ler mais um quarto do discurso que havia preparado. Nos dias seguintes à conferência, as associações psicanalíticas entraram em guerra. A Escola da Causa Freudiana se dividiu, as posições a favor ou contra se aguçaram. A palestra, filmada por dezenas de telefones celulares, foi publicada na internet; fragmentos da minha fala foram transcritos e depois traduzidos para o espanhol, italiano e inglês sem que ninguém me

solicitasse o texto original, e veiculados na rede sem nenhum cuidado com a exatidão das palavras ou a qualidade das traduções. Foi assim que versões aproximadas do discurso circularam na Argentina, na Colômbia, na Alemanha, na Espanha e na França, por exemplo. A fim de ampliar o debate, quero hoje publicar o texto na íntegra, tal qual gostaria de tê-lo compartilhado com a assembleia de psicanalistas (Preciado, 2022, p. 10, grifo nosso).

Escolhi começar com uma citação direta, para mostrar o solo em que Eu sou o monstro que vos fala passa a se constituir. Através dessa citação, observamos que o livro se dá como continuidade de um debate que ficou em aberto. Além, é claro, de explicitar que o filósofo espanhol não conseguiu expressar mais do que um quarto de seu discurso. Em 17 de novembro de 2019, Preciado foi convidado ao Palais des Congrès de Paris para se apresentar aos 3500 psicanalistas que estavam reunidos no contexto da 49ª jornada internacional da École de la cause freudienne, intitulada “Mulheres na psicanálise”. No contexto em questão, o filósofo espanhol havia trazido consigo um escrito, anunciando que o leria até o final de sua intervenção. Acontece que a sua leitura foi interrompida por uma sorte de polêmica, sendo obrigado a improvisá-la.

Numa adaptação brasileira feita pela psicanalista Camila Quinteiro Kushnir e pelo psicanalista e tradutor Paulo César de Souza Jr, é possível confirmar que algumas das falas de Preciado foram abafadas por aplausos e risos. Em certas ocasiões, tanto os risos quanto os aplausos, podem ser interpretados como atitudes condescendentes ao discurso de Paul B. Preciado – demonstrando apreço pela sua postura frente aos milhares de psicanalistas. Mas também, essas reações podem ser interpretadas como manifestações de protestos para que o autor encerrasse imediatamente a sua arguição, já que alguém grita: “Paul!” (Preciado, 2019)⁸. Preciado começa a se ver forçado a encerrar a sua fala: “É, acho que é para eu parar [risos, aplausos] Uma última coisa, eu penso que a tarefa que nos resta por fazer é começar um processo de despatriarcalização, deseterossexualização e descolonização da psicanálise [aplausos] (...)” (Preciado,

⁸ Preciado, Paul. Um apartamento em Urano, Conferência. <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-12/>. Acesso em: 29/04/2024.

2019, p. 12); percebam que nesse momento em que a sua fala estava sendo aplaudida, ele não havia conseguido terminar o seu raciocínio, sugerindo que o autor fosse obrigado a fazer uma pausa dramática no próprio discurso para que o público se acalmasse.

Somente após a sua pausa dramática que ele retoma a sua fala e encerra o seu discurso: “uma psicanálise mutante a altura dessa mutação de paradigma. Talvez somente este processo de transformação – por mais terrível e desmantelador que lhes possa parecer – mereça hoje, de novo, ser chamado de psicanálise” (Preciado, 2019, p. 12). Preciado teve que agilizar a sua fala e improvisar um término. Observem que quando ele propõe uma tarefa para a psicanálise, os psicanalistas se sobrepõe a sua impostação vocal – o que pode ser entendido tanto como uma resistência de alguns às suas colocações ou mesmo como uma demonstração de familiaridade com o que estava sendo dito, reconhecendo de pronto o encadeamento final de sua fala. É difícil medir o nível de envolvimento da plateia com o discurso de Preciado, mas ele parecia estar ciente de quealaria para possíveis leitores de seus trabalhos. Não obstante, o próprio título de sua conferência “Um apartamento em urano”, era homônimo ao seu livro publicado em 19 de abril de 2019, subtítulo como “Crônicas da travessia”. O que resta àqueles que se enxergam numa travessia, não é tanto procurar um lugar para permanecer e repousar em alguma taxonomia do tipo médico-legal, porque essas já estariam em crise. É mais a possibilidade de se enxergar nos bastidores desse sistema sexo/gênero, assistindo como certos corpos são sancionados a se alocarem em alguma instância identificável pela ordem racional-burocrática dos estados nacionais (Preciado, 2020, p. 292).

Portanto, ele assume o risco dos efeitos colaterais, para não ter que se submeter a um protocolo estatal de transição. Recapitulamos: o objetivo do experimento era desfazer-se aos poucos da percepção “feminina” que se tinha desde o nascimento, mostrando de que modo se constrói e se desconstrói a subjetividade, como relata em seu *Testo junkie*, publicado em 2008 (Preciado, 2023, p. 10). O experimento teria permitido outros tipos de registros em seu corpo, de modo que o Testogel foi pouco a pouco se acrescentado ao seu organismo. Durante o seu experimento, ele constata o aparecimento de novos pelos pelo corpo, especialmente faciais. Uma barba passa a preencher parte do seu rosto e uma outra relação com a sua pele começaria a surgir. A sua mandíbula ganha uma

aparência mais robusta e rígida. A sua voz começa a se transformar – uma voz irreconhecível. Era como se a voz de outra pessoa tivesse invadido e se apropriado de seu corpo. E junto com essa mudança de voz, então logo se decidiu pela mudança de nome (Preciado, 2021, p. 34). É somente aí que Preciado aceita se submeter aos protocolos médicos legais da Espanha, entrando com um pedido para que fosse registrado como Paul Beatriz Preciado: e quando recebeu a sua nova certidão de nascimento, ali se deparava com seu antigo documento sendo destruído na sua frente. Ao mesmo tempo, a sua transição estava sendo anunciada num tipo de boletim jornalístico de recém-nascidos da sua cidade natal, Burgos. Nasce agora, a ficção legal, Paul Beatriz Preciado (Preciado, 2021, p. 244). Por isso, o título escolhido por Preciado à conferência no *Palais do Congrès*, justamente porque se vale desses relatos publicados em seu livro homônimo, *Um apartamento em Urano*. Afinal, para que ele construísse a sua nova ficção legal e se submetesse a estes protocolos, ele teve que pagar um preço: “sem escapatória, aceitei identificar-me como transexual e ‘doente mental’ para que o sistema médico legal pudesse me reconhecer como um corpo humano vivo. Paguei com um corpo o nome que carrego” (Preciado, 2021, p. 21). Neste sentido, a sua estratégia se daria em confrontar àqueles psicanalistas à luz de seus relatos de transição, isto é, com um “Relatório para uma academia de psicanalistas”. Preciado queria fazer de sua transição um princípio de inteligibilidade, um quadro possível para que a psicanálise repensasse os seus interditos sobre a sua existência monstruosa.

Por mais que às instituições psicanalíticas insistam em reforçar que a transexualidade se enquadre numa psicose, Preciado mostra que essa atitude colocaria os próprios princípios da psicanálise em desuso, em último caso, abriria mão de seus próprios méritos como prática social (Preciado, 2022, p. 88). Afinal, foi mérito da psicanálise freudiana ter desnaturalizado a sexualidade de qualquer tipo de comportamento “instintivo”. Neste sentido, nós “fazemos sexo”, uma vez que para Freud, por exemplo, não se pode pressupor uma norma de qualquer tipo de ordem que seja anterior ao processo civilizatório, como ampara em seu clássico *Três ensaios sobre a sexualidade* (2016). Logo, não se deve confundir o sexual com o genital, ou defender algum tipo de diferença sexual que não seja constituída na própria civilização. Se há algo de inegociável na psicanálise freudiana, na qual o próprio Lacan se muniu em sua abordagem, é o fato de que a nossa formação psíquica se dá senão no âmbito da linguagem. Neste caso, toda e qualquer norma

não deve ser encoberta por alguma vestimenta de natureza primeira, pois ela se constitui em pressupostos puramente intersubjetivos. Tratam-se de negociações constantes das quais, na maioria das vezes, se esquece que um dia elas foram convencionadas. Parece que é esse pilar que tem se posto de lado na formação psicanalítica que Preciado alude em sua crítica. Preciado parecia ter consciência disso quando havia se afirmado como monstro, porque a sua monstruosidade colide os interditos institucionalizados por práticas psicanalíticas, se valendo de seus próprios pressupostos. Vejamos.

Para Lacan, a questão sexual não consiste em reconhecer prioritariamente as diferenças anatômicas que existem entre um tipo reprodutivo e outro, mas em como o sujeito elabora no seu psiquismo a falta que o constitui enquanto ser sexuado e que estruturalmente o impossibilita de alcançar a plenitude. Em seu décimo primeiro seminário, intitulado “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (1973 [1964]), Lacan já explicitava que, no psiquismo, não há nenhuma condição prévia cuja qual poder-se-ia atribuir unicamente “ser a de homem” ou mesmo “ser a de mulher”, pois estas posições não só — é preciso frisar de tempos em tempos — elas são epifenômenos de condições históricas e sociolinguísticas que se modificam com uma certa frequência, como elas só passam a ser internalizadas, peça por peça, de acordo com as próprias especificidades do processo de formação psíquica de cada indivíduo. Assim, essas posições nunca estão postas de antemão no psiquismo dos sujeitos: “as vias do que se deve fazer como homem ou como mulher são inteiramente lançadas ao drama, ao roteiro, que se coloca no campo do Outro [...] o ser humano tem sempre que aprender, peça por peça, do Outro” (Lacan, 1973, p. 186, tradução nossa).

Em outras palavras, Lacan está nos dizendo que a sexualidade é um efeito da própria rede de significantes que constitui o sujeito, onde o ponto de ancoragem do sujeito nada mais é do que o próprio grande-Outro. Como mostra Slavoj Žižek, em seu *Como ler Lacan* (2010), o grande-Outro é a instância pela qual todas as regras e pressupostos subjacentes da ordem social foram naturalizadas e trivializadas em nossas práticas cotidianas, incluindo as regras habituadas à gramática. Num certo sentido, é preciso exercer as regras gramaticais de maneira cega e espontânea, pois, se o sujeito as tivesse que calcular uma a uma, isso comprometeria completamente a cadência da sua comunicação. Segue-se que o mesmo deve ocorrer em sua relação com o (pequeno) outro que é semelhante a mim, pois o

sujeito precisa sempre dispor de um conjunto de enunciados que sejam minimamente compreensíveis e compartilháveis entre os seus semelhantes, cujos quais ele, o sujeito, não precisa refletir sobre cada um destes enunciados. Tudo isso ocorre como que de maneira impensada e fluída, de modo que se o sujeito refletir minimamente sobre estas condições que precedem o tempo todo às suas práticas, a sua consciência sobre ainda seria parcial, pois teria se confrontar com elementos que apontam para a origem arbitrária de suas práticas ou mesmo de seus pressupostos contraintuitivos: “E há regras e significados que ignoro que me perseguem (como proibições inconscientes) [...] e significados cujo conhecimento não devo revelar que tenho — insinuações sujas ou obscenas que silenciemos para manter o decoro” (Zizek, 2010, p. 17).

É por isso que Lacan, ao falar das posições de “homem” e de “mulher”, diz que elas estão completamente lançadas ao “drama” e ao “roteiro” do grande-Outro. É porque os sujeitos têm de aprendê-las e reforçá-las, “peça por peça”, o tempo todo, pois, não apenas ele, o sujeito, não possui uma referência inata do que é ser “homem” ou o que é ser “mulher”, como também estas posições nunca estão suficientemente disponíveis e conscientes para que o sujeito, em seu psiquismo, possa ter a garantia de que está cumprindo todas as exigências do grande-Outro, uma vez que toda a sua garantia emana exclusivamente dele. Neste sentido, por mais despojadas que fossem algumas das expressões utilizadas em seus seminários, a expressão “drama” não parece ser apenas uma simples hipérbole ou didatismo da parte de Lacan. Na verdade, este seria o termo mais preciso para denotar a formação psíquica da diferença sexual. Afinal, Lacan dirá logo em seguida que, “a sexualidade se deduz de outra coisa que não a sexualidade mesma”, esta coisa é, por excelência, “a falta” (Lacan, 1973, p. 186, tradução nossa). Ocorre que o sujeito para suprir esta falta, sempre ocupará uma posição de dependência em relação ao grande-Outro, mesmo quando os seus pressupostos e crenças são eles mesmos instáveis.

Por esse motivo, ao invés de pensar a “diferença sexual” entre “homens” e “mulheres”, Lacan aponta para a falta que constitui o sujeito enquanto ser sexuado, pois ela, a falta, é oriunda da impossibilidade de realização plena das normas internalizadas do que significaria ser “homem” e “mulher”, pois nunca se há uma garantia completa de se estar seguindo o roteiro do grande-Outro. E ainda, por mais fundador que seja o grande-Outro, servindo

de ponto de referência último para o sujeito, a sua existência só é sustentada pela crença que se deposita em seus interditos. Dito de outro modo, na medida em que as posições de “homem” e “mulher” ou qualquer tipo determinação social que seja, não estão dadas de antemão no psiquismo do sujeito, elas só se perpetuam na medida em que os sujeitos “agem como se elas existissem”, como retrata o próprio Zizek ao falar do caráter virtual do grande-Outro: “ele é a substância dos indivíduos que se reconhecem nele, o fundamento de toda a sua existência, o ponto de referência que fornece o horizonte supremo de significado [...] na medida em que os indivíduos acreditam nela e agem de acordo com isso” (Zizek, 2010, p. 18). É por esse motivo que Lacan diz que a sexualidade se deduz da falta, porque o grande-Outro, por si só, já é uma falta. Neste sentido, Vladimir Safatle insiste em sua *Introdução a Jacques Lacan* que “a falta é constitutiva da estrutura e do grande-Outro”, o mesmo que dizer que ela não vem do desejo em si, mas da impossibilidade de autorreferência do sujeito em função do seu ponto de confirmação última, o grande-Outro, não ser capaz de ampará-lo por completo, logo alienando-o com seus mecanismos interiores de predicação, cujos quais o sujeito nunca se encaixa perfeitamente neles (2018, p. 86).

Seguindo na mesma direção, Lacan irá frisar um pouco mais adiante que a “posição de sujeito” é a de ser o efeito secundário do significante, pois o sujeito só se constitui através dos significantes que recebe do grande-Outro (1973, p. 188, tradução nossa); Lacan frisa para logo em seguida apresentar a tese segundo a qual existe um processo circular e não-recíproco entre o sujeito e o grande-Outro, especificamente em função do sujeito se estruturar como o efeito secundário do significante. E ao assumir a “posição de sujeito”, ele é rapidamente “alienado” pelo mesmo mecanismo que lhe constitui enquanto tal como “sujeito”, isto é, os mecanismos que lhe dão a possibilidade de falar; posto que o sujeito se torna mais um significante entre outros dentro de uma rede de significantes. Neste sentido, o “drama” do sujeito é o de jamais converter-se em um ponto de autoreferência para si mesmo e ao mesmo tempo insistir em suprir essa falta recorrendo sempre ao grande-Outro. Em outras palavras, o mesmo mecanismo que lhe permite ter acesso aos interditos linguísticos, é também o mesmo mecanismo que determina sua condição de impossibilidade estrutural de deixar de ser um significante na cadeia de significantes. Destarte, o sujeito nunca

terá a si mesmo como ponto de ancoragem para as suas práticas, “circulando-se” sempre nos confins do grande-Outro. Por isso, em última instância, a sexualidade do sujeito é hipostasiada o tempo todo pelos significantes oferecidos pelo mesmo, o grande-Outro, ainda que estes significantes estejam sempre barrados em seu próprio psiquismo. Não por qualquer outra razão, o trecho do capítulo ao qual se está extraíndo essas elucubrações de Lacan é intitulado “O sujeito e o Outro: Alienação”.

Antes de avançar propriamente para o texto de Preciado, é importantíssimo ressaltar o peso deste seminário de número décimo primeiro, porque foi ali que Lacan não apenas teria consolidado metodologicamente o seu famoso “retorno a Freud”, operado desde os primeiros seminários, como é o momento em que marca de uma vez o aterramento de sua leitura de Freud no território da linguística frente ao outro modelo institucional francês: “O modelo saussuriano da língua (ou estruturalismo linguístico) está para Lacan, portanto, como estava o modelo darwiniano da biologia (ou evolucionismo) para Sigmund Freud” (Roudinesco; Plon, 1998, p. 709). Desta maneira, como indica Jacques-Alain Miller em *Percurso de Lacan*, a partir do décimo primeiro seminário e do afastamento de grande parte da comunidade psicanalítica francesa, Lacan já não comenta mais prioritariamente os textos de Freud. Lacan teria passado a forjar os próprios termos nos seminários que vieram em sequência ao seminário décimo primeiro, sendo ali que aparece a sua tese sobre o grande-Outro (Alain-Miller, 1987, p. 16). Nas palavras de Jacques Alain-Miller, por mais que Lacan tivesse tomado para si como slogan a hipótese de um “retorno a Freud”, o que Lacan faz é operar de forma inédita sobre o texto de Freud (Alain-Miller, 1987, p. 56). Segue que Preciado, em *Eu sou o monstro que vos fala*, vai dizer que “a releitura que Lacan faz de Freud” através de sua “incursão pela linguística”, permitiu com que Lacan tivesse reduzido a diferença sexual dos corpos à mera anatomia biológica (Preciado, 2020, p. 77, tradução nossa). Portanto, se é possível falar em “diferença sexual” em Lacan, como apontamos no decisivo seminário décimo primeiro, ela não é a “diferença externa” que separa o “macho” e a “fêmea” em duas polaridades opostas, mas sim a relação interna e dissimétrica que o sujeito estabelece em seu psiquismo hipostasiado ao grande-Outro.

Dessa maneira, Preciado aponta Lacan como um psicanalista precursor no processo de desnaturalização da chamada “epistemologia da diferença sexual”.

Antes de fazer este apontamento, Preciado define uma epistemologia como um fechamento temporário do nosso aparato cognitivo. Trata-se de um fechamento temporário, pois toda epistemologia consiste em um sistema histórico de representações — e as condições históricas são sempre variáveis conforme surgem novos conjuntos de enunciados — que permitem com que uma sociedade possa reconhecer o que é considerado “verdadeiro” e distingui-lo do que é designado como “falso”. Em suma, uma epistemologia é o que propriamente dá condições de possibilidades às formas determinadas de experiências dos “sujeitos”, mas que sempre se transforma conforme novas formas de reconhecimento ganham espaço no horizonte de apreensões subjetivas. Por isso, Preciado irá dizer que uma epistemologia se caracteriza por uma certa “flexibilidade”, permitindo solucionar um certo número de problemas até que finalmente possa ser suplantada por uma outra. Do mesmo modo, uma epistemologia é também o que bloqueia que certas formas de experiência possam ser consideradas como possíveis e por isso são descartadas antes mesmo de serem seriamente analisadas, sem jamais se suspeitar dessa decisão, até, no limite, não dar conta de bloqueá-las (Preciado, 2020, p. 60, tradução nossa). Adiante, a epistemologia da diferença sexual é definida como uma substituição da antiga “epistemologia monossexual”, porque passou a designar estatutos próprios para as diferenças genitais entre indivíduos do “sexo masculino” e “feminino”, dado que isso não era “naturalizado”:

Pode-se dizer, portanto, que o regime da diferença sexual é uma epistemologia histórica, um paradigma cultural e técnico-científico, que nunca existiu e que está sujeito, como toda epistemologia, a crítica e mudanças. Os historiadores contemporâneos da ciência e da sociedade renascentista estão de acordo que durante a Idade Média, e provavelmente até o século XVII, uma epistemologia “monossexual” dominou o Ocidente, uma epistemologia na qual somente os corpos e a subjetividade masculina eram reconhecidos como anatomicamente perfeitos [...] O paradigma monossexual funcionaria segundo um “sistema de semelhanças” no qual o corpo feminino estaria representado como uma variação hierarquicamente inferior do masculino. O corpo de mulheres não seria reconhecido como entidade anatômica, como sujeito político, tendo existência ontológica, autônoma e plena. Antes do século XVIII, uma vagina era um pênis invertido, o clitóris e

as trompas de Falápio não existiam e os ovários eram testículos interiorizados (Preciado, 2022, pp. 52-53).

Com essa menção, Preciado está buscando mostrar como um mesmo “signo”, pode ser representado de diferentes maneiras, de acordo com as especificidades de uma época. Para sustentar essa tese, Preciado recorre à história da ciência, mostrando a transição de um paradigma “monossexual” — que dominou o Ocidente até o século XVII — para o que ele chama de regime da diferença sexual. No quadro monossexual, o “signo” do corpo feminino não era designado como portador de uma anatomia com características particulares e distintas ao corpo masculino, sendo visto como uma variação hierarquicamente inferior ao corpo masculino. Ao evidenciar que essa visão foi substituída por um novo paradigma no século XVIII, em que, aí sim, os corpos masculinos e femininos foram cindidos como “opostos complementares”, Preciado aponta que a própria maneira de instituir a “diferença sexual” entre os sexos “masculino” e “feminino” não é algo natural, mas uma técnica científica e cultural — uma outra epistemologia.

Preciado mostra, à luz de Thomas Kuhn e Estrutura das revoluções científicas (1998), como um “paradigma” se constitui através de um processo de adesão de uma determinada “comunidade científica”. Preciado aponta que diante de uma crise desse paradigma, alguns cientistas começam a desenvolver novas explicações para solucionar essas anomalias. Inicialmente, essas teorias enfrentam resistência da “comunidade científica”, pois desafiam as crenças e práticas estabelecidas. Contudo, o próprio Kuhn não se interessava tanto em dar uma definição estrita sobre o que seria uma “comunidade científica” e as práticas individuais de um cientista, mas sim, os elementos que ligam os cientistas a uma linguagem compartilhada: o paradigma. Esses conjuntos de crenças orientam as pesquisas, de maneira a modelá-las durante todo o seu processo de desenvolvimento. Dessa maneira, os cientistas se comprometem com os procedimentos a serem seguidos, condicionando o seu modo de agir para as práticas para se ajustar ao paradigma em questão.

Ocorre que, apesar de Kuhn não nos dar tantas pistas para pensar a experiência subjetiva do cientista em relação ao paradigma, ele nos aponta que o

paradigma é “um pré-requisito para a própria percepção” (Kuhn, 1998, p. 148). Logo, Kuhn oferece algumas condições para que Preciado lê-se A estrutura das revoluções científicas, à luz de questões sóciohistóricas ou de uma epistemologia histórico política, sobretudo porque, embora Preciado não tenha mencionado, o próprio Kuhn aponta rapidamente que o mundo científico é moldado por uma combinação de experiência racial, cultural e profissional, culminando no paradigma científico: “O mundo do cientista, devido a experiência da raça, da cultura e, finalmente, da profissão, contida no paradigma [...] às quais a experiência tem acesso direto quando o cientista, [...] providencia para que isso ocorra” (Kuhn, 1998, p. 163). Neste sentido, se Preciado tem Thomas Kuhn como referência para pensar o paradigma epistemológico da diferença sexual, é muito menos em função de uma simples concepção gradualista de conhecimento científico, é especificamente porque Kuhn, bem como o conjunto de regras que dispõe, não é apenas algo que atua sobre cientistas, mas sobre toda uma maneira de se “aprender a ver o mundo”, pois a visão científica de mundo é uma visão que parte de certas condições determinadas pelas condições sóciohistóricas e culturais (Kuhn, 1998, p. 164). Não é por nenhuma outra razão, senão através de Thomas Kuhn, que Preciado vai dizer que um paradigma epistemológico é o que determina o que é existente ou que é inexistente, o que é visível e invisível, define hierarquias entre seres diversos; é porque Kuhn é um ponto de partida para incorrer nos estudos antropológicos e políticos de Ian Hacking (Ontologia Histórica), Donna Haraway (Epistemologia Feminista) e Bruno Latour (Antropologia Simétrica).

Assim sendo, durante o período em que um paradigma epistemológico surge e finalmente se consolida como uma espécie de “pano de fundo” representacional, seus enunciados funcionam como um tipo de suporte, veredito, amparo, respaldo, etc. Ao mesmo tempo em que uma epistemologia é, ela mesma, aquilo que coíbe que certas formas de representação sequer possam ser consideradas pelos sujeitos. Em suma, se uma epistemologia é aquilo que oferece condições representacionais para o sujeito se guiar, logo isso tudo ocorre sem que ele mesmo possa se dar conta e interrogar o quadro de representações dispostas. Em verdade, uma epistemologia é aquilo que determina como que um sujeito deve agir e pensar, seja através de um conjunto de instituições, convenções, práticas e acordos culturais, independe de serem religiosos, científicos, técnicos, mercadológicos e comunicacionais, mas que está sujeita a ser substituída por

outros quadros representacionais. Em outro de seus livros, desta vez, em *Testo junkie* (2018), de 2008, Preciado se esforçava em pensar um paradigma epistemológico como um sistema de referências que perde a sua estabilidade com o aparecimento de novos objetos de consideração, apresentando alguns marcos ilustrativos. Neste livro, o marco histórico mais trabalhado pelo autor, Preciado, é o aparecimento da pílula anticoncepcional, a primeira técnica bioquímica capaz de cindir e desnaturalizar a prática de reprodução sexual das práticas de obtenção de prazer, passando a reconfigurar o quadro epistemológico de reconhecimento da diferença sexual para além dos caracteres reprodutivos: “no final dos anos 1950, os homens não têm mais garantias de que podem engravidar mulheres, que param de menstruar e engravidar sob os efeitos da pílula anticoncepcional [...] o leite é fornecido pela indústria alimentícia — em vez de seios femininos” (Preciado, 2018, p. 115).

Por exemplo, em seu *Eu sou o monstro que vos fala*, um regime epistemológico é definido como um fechamento temporário do nosso aparato cognitivo. Trata-se de um fechamento temporário, pois toda epistemologia consiste em um sistema histórico de representações — e as condições históricas são sempre variáveis conforme aparecem novos conjuntos de enunciados — que permitem com que uma sociedade possa reconhecer o que é considerado “verdadeiro” e distingui-lo do que é designado como “falso”. Em suma, uma epistemologia é o que propriamente dá condições às formas determinadas de experiência dos “sujeitos”, mas que sempre se transforma conforme novas formas de reconhecimento ganham espaço no horizonte de apreensões subjetivas. Do mesmo modo, uma epistemologia é também o que bloqueia que certas formas de experiência possam ser consideradas como “possíveis” e por isso são descartadas antes mesmo de serem seriamente analisadas, sem nem ao menos se suspeitar dessa decisão. Por isso, durante o período em que uma epistemologia surge e finalmente se consolida como uma espécie de “motor de arranque”, seus enunciados servem como um tipo de suporte, veredito, amparo, respaldo, etc. Ao mesmo tempo em que uma epistemologia é, paradoxalmente, o que previamente coíbe que certas formas de representação sequer possam ser consideradas pelos “sujeitos”.

Em resumo, uma epistemologia é o que oferece condições para aqueles que estão “sujeitos” a estes processos de formação, pois tais “sujeitos”

a reproduzem antes que possam reconhecer que há alguma força ou imposição externa cooptando seus juízos estéticos. É aquilo que determina que um “sujeito” possa experimentar a realidade por meio da dimensão simbólica, como o conjunto de instituições, convenções, práticas e acordos culturais, independente se são religiosos, científicos, técnicos, mercadológicos e comunicacionais. Em outro possível exemplo, desta vez, em *Testo junkie*, Preciado retrata uma epistemologia como um sistema de referências que perde a sua estabilidade com o aparecimento de novos objetos de consideração, apresentando algumas linhas de acontecimentos sucessórios. O exemplo trabalhado mais exaustivamente pelo autor é o aparecimento da pílula anticoncepcional, a primeira técnica bioquímica capaz de cindir a sexualidade em dois domínios distintos: o domínio da reprodução e as práticas de prazer.

Ainda em *Testo junkie*, Preciado aponta que, com a desvinculação das práticas reprodutivas das práticas de obtenção de prazer sexual, o modelo do “dimorfismo sexual”, que se baseava na complementaridade biológico-reprodutiva, foi perdendo seu sentido e foi suprido por novas técnicas de naturalização das diferenças entre os corpos. É neste cenário que a invenção do termo “gênero”, longe de ter sido um conceito com matrizes feministas e contestatórias, surge exclusivamente para rearranjar o paradigma epistemológico da diferença sexual. O termo “gênero”, adotado pelo médico estadunidense John Money, havia sido a última cartada e, acima de tudo, o “momento reflexivo” em que esta epistemologia da diferença sexual se viu a ruir diante da desnaturalização em curso. Ao citar Money, Preciado ilustra isso:

Em seres humanos, as diferenças sexuais irredutíveis são que os homens engravidam uma mulher e as mulheres menstruam, gestam e produzem leite. De outra forma, o dimorfismo sexual, programado no cérebro sob a influência de hormônios pré-natais, parece não ser irredutível sexualmente, mas compartilhado sexualmente e limitado dimorficamente. Uma teoria completa da diferenciação de todos os componentes de masculinidade e feminilidade no papel de identidade de gênero precisa ser do tipo variada quanto sequencial. Isso deve ser aplicado a todas as síndromes de hermafroditismo e à gênese do fenômeno dos papéis de gênero, incluindo o travestismo e transsexualidade, bem como a gênese da identidade heterossexual de gênero (Money apud Preciado, 2018, p. 115).

Logo, se o filósofo inicia o seu discurso colocando-se no lugar de Pedro Vermelho, um macaco que aprendeu a falar a língua dos homens para conseguir se libertar da jaula que lhe foi imposta, é porque vislumbra de um mesmo estado. Não para ser previamente livre, mas para escapar da tutela de seus criadores e seguir outros rumos. Pedro Vermelho até desconfiava que existia uma liberdade frente às contingências da vida. Então, Paul B. Preciado alude ao conto de Franz Kafka “Um relatório para uma Academia” narrado por um macaco que foi enclausurado por 5 anos e se direcionou a uma série de pesquisadores solicitando formalmente a sua soltura.

É também como Preciado se enxergava naquela posição, principalmente por confrontar diretamente as teses psicanalíticas e reivindicar a soltura das subjetividades trans e o direito à fala, algo que só conseguiu suprir quando finalmente publicou o seu livro. Creio que o impacto a ser analisado, não se daria somente pelo fato do autor ter se colocado na posição de monstro, mas sim, no fato de ser um monstro que fala. Ora, não me pareceu que ele teria feito essa menção por mero capricho, já que no contexto de seu *Um apartamento em Urano* (Preciado, 2020, p. 25) ‘falar’ significa dar voz àqueles que foram delegados ao silêncio se utilizando da linguagem daqueles que os silenciam. Por isso, ele planejava dizer a esses psicanalistas que teria aprendido a falar a linguagem dos mesmos, afirmando que a sua existência ‘monstruosa’ seria, tão somente, um produto dos interditos psicanalíticos colocados em questão por ele. Ser monstruoso, neste sentido, é ser aquele cujo corpo, rosto e práticas não podem ser consideradas inteligíveis em um dado regime dominante de poder e saber (Preciado, 2022, p. 33). Só que é sua existência ininteligível uma mola propulsora para inventar uma nova dinâmica, em vista de uma transformação epistemológica em curso, obrigando dispositivos de saber e poder como a psicanálise a se questionarem: “de que modo vão jogar suas cartas discursivas e clínicas em um processo tão importante como esse (Preciado, 2022, p. 47).

Apenas a título de fechamento, lembro que na aula de ‘22 de janeiro de 1975’, do curso *Os anormais* (2001), Foucault afirma: “O monstro é, paradoxalmente — apesar da posição-limite que ocupa, embora seja, ao mesmo tempo o impossível e o proibido —, um princípio de inteligibilidade” (Foucault, 2001, p. 71). Ora, é no mínimo curioso que Foucault tenha se expressado dessa forma. Pois, logo em seguida, ele irá dizer que “[o monstro] é em si mesmo ininteligível”

(Foucault, 2001, p. 71). Por ora, analisarei apenas esse texto no que diz respeito ao conteúdo geral do curso. Primeiramente, é dito que o monstro ocupa uma “posição-limite”, assim, ele se posicionaria sempre no limite. Acontece que o limite de um objeto, só pode ser conhecido quando se têm alguma referência de seus domínios. Mas para se poder conhecer algum desses domínios, é preciso conhecer também as fronteiras que o separa de outro objeto. O limite é sempre relativo ao limite de outro objeto, de modo que as fronteiras de um para outro se definem mutuamente, ou seja, pelo entrecruzamento;

Em fins do século XVIII, ou em todo caso no curso do século XVIII, a figura mais importante, a figura que vai dominar e que, precisamente, vemos emergir (e com que vigor!) na prática judiciária do início do século XIX, é evidentemente a do monstro. O monstro é que é o problema, o monstro é o que interroga tanto o sistema médico como o sistema judiciário. É em torno do monstro que toda a problemática da anomalia vai se desenrolar por volta de 1820-1830, em torno dos grandes monstruosos [...] O monstro é a figura essencial, a figura em torno da qual as instâncias de poder e os campos de saber se inquietam e se reorganizam (Foucault, 2001, p. 78).

Portanto, se posicionar nos limites como o monstro faz, significaria em suma, ter uma aparição bastante singular da qual não se têm nenhum sistema de referência (delimitações, demarcações), que explique diretamente como poderia ter surgido, por isso, a sua “posição”, isto é, o seu lugar é o “limite”. Neste sentido, ocupar uma posição-limite seria o mesmo que dizer que estaria assistindo de perto as fronteiras que separam o normal do anormal, o possível e o impossível. E, sendo o impossível e o proibido, em dois tempos, isso significaria que o monstro se apresenta como o que não poderia existir (impossível) e o que não deveria continuar existindo (proibido). Afinal, como poderíamos tomar algo como um ponto de partida, isto é, como “princípio de inteligibilidade”, sendo ele mesmo inapreensível.

Essa “monstruosidade”, como o texto “Macaco fala?” (2025, p. 54) aponta, choca porque ela é uma afronta direta à vontade de saber e à vontade de poder que Foucault e Nietzsche tão bem descreveram. O sistema político-normativo quer que o discurso seja ordenado, limpo e categorizável, mas a voz trans se impõe contra essa ordenação. É irônico pensar que Freud, como diz

Nalli, ao tentar mapear o desejo universal através de Édipo, estava apenas lendo as “coerções históricas” da sua época. Ele não estava descobrindo uma verdade eterna sobre a alma humana, mas sim tropeçando nas regras de um sistema que precisava moralizar o corpo e o desejo. A psicanálise, nesse contexto que Nalli traz, à luz de Foucault, acabou funcionando como uma extensão do poder médico e judicial, rotulando existências e sentenciando desejos sob o pretexto de uma “clínica” que, no fundo, era uma tecnologia de normalização.

O monstro não é apenas o que é feio ou diferente; o monstro é o impossível que acontece. Ele é a violação das leis da natureza e da sociedade, mas, paradoxalmente, é ele quem, après-coup, dá inteligibilidade aos gradientes de saber porvir. Só sabemos o que é a “norma” porque o monstro está lá na margem, desafiando-a. O monstro combina o proibido com o impossível e, ao fazer isso, ele desmascara a fragilidade das leis que tentam nos governar. Quando pensamos na figura do anômalo, percebemos que a medicina e o direito se uniram para criar uma rede de controle que tenta, a todo custo, reduzir a complexidade da vida a um diagnóstico ou a uma sentença moralizadora.

3.8 Outro exemplo de contra-assinatura: A revolução planetária porvir em *Dysphoria mundi*

“Esta obra monumental de Preciado é a de um bibliófilo que põe todos os seus recursos a serviço de um tempo e de um mundo hoje irreversivelmente deslocados. Mobilizando teorias da linguagem, consciência, tecnologia e imunologia para contar a história desse mundo, o livro estiliza as estruturas binárias responsáveis pela destruição do amor e do futuro. Aqui uma canção, ali um poema: é um pensamento que transcende o gênero e os gêneros, que nos desfaz no melhor sentido da palavra. Um compromisso implacável contra as piores formas de dissolução”

-Judith Butler

Em *Dysphoria mundi*, Preciado ressignifica a noção psiquiátrica de “disforia”, expandindo-a para uma condição coletiva e planetária marcada pela inadequação entre categorias binárias (como gênero, raça e classe) e as formas emergentes de existência dissidente. Observando esses componentes de sua obra, irei deslindar a sua crítica ao regime “petro-sexo-racial”, estrutura que vincula a exploração capitalista de recursos fósseis à normatização de corpos e subjetividades, articulando crises climáticas, violências coloniais e opressões de sexo e gênero. Mas antes de analisar esta crítica em particular, julgo necessário dialogar com Derrida e o seu *Espectros de Marx* (2021), ao encontro da dimensão ético-política do luto como prática interminável e a espectralidade como motor de transformação, propondo que a *Dysphoria mundi* não é apenas sintoma de colapso, mas potência para reimaginar modos de vida além das hierarquias modernas; me arriscando a dizer que *Espectros de Marx* seja a obra mais imediata para se compreender a *Dysphoria mundi*, e isso vai muito além das citações que Preciado extrai desta obra derridiana, Hamlet e até os capítulos nomeados como *is out of joint*. Se Derrida, em *Espectros de Marx*, confronta o luto das categorias marxistas ao convocar uma Nova Internacional sem partido ou proletariado, Preciado, em *Dysphoria mundi* (2023), declara que uma hipótese revolução já está em curso, mesmo que não possamos nomear seu sujeito político por excelência. O que os une, Derrida e Preciado, não é a nostalgia pelas velhas bandeiras, mas a coragem de pensar a política a partir do luto — um luto que não paralisa, mas impulsiona, transformando supostas ausências em espectros que assombram o presente e insistem no porvir, o que me autoriza a cunhar no último capítulo o conceito de *espectropolítica*.

O espectro é aquilo que assombra, que está entre a presença e a ausência. E os espectros marxianos ainda nos perseguem porque as promessas e as inquietações de Marx permanecem não cumpridas. Enquanto houver desigualdade, o “fantasma” de Marx continuará a retornar. E enquanto o mundo proclamava o “fim da história” e a morte definitiva do marxismo como alternativa, Derrida, em 1993, não só defendeu que Marx é inerradicável como proclamou a necessidade de uma “Nova Internacional” para além da figura tradicional de um partido. E se na época de Marx, o espectro do Partido Comunista era a promessa de que os trabalhadores, que viviam na clandestinidade e no “segredo”, ganhariam realidade viva e dignidade ontológica

ou um “corpo”, na época de Derrida acabou por se tornar a própria ferramenta de invisibilização, repressão e arbítrio sob o estalinismo. Derrida percebe que o partido, ao se tornar um aparelho ideológico de Estado (o que Derrida nomeia como aparelho ideológico marxista) ou uma centralização de discurso, traiu a própria natureza da “promessa” que o espectro remete e se tornou mais um elemento de “ordinário” e “hegemônico” entre tantos outros. O espectro é movimento, é o que vem do outro, é a abertura para o imprevisto; o partido estalinista, ao contrário, é a petrificação, o dogma e a fronteira que se coloca contra tudo o que não lhe era próprio. Ele decide quem é e quem não é “verdadeiro marxista”, usando a autoridade arbitrária para excomungar, prender (como ocorreu com o próprio Derrida em Praga) e silenciar.

Ao confinar o socialismo a uma fronteira nacional e a um líder (a “hegemonização da União Soviética”), o estalinismo criou uma “monumentalização” de Marx que servia apenas para o exercício do poder, e não para a emancipação. Embora Derrida não tenha dito expressamente, a tese de Stalin de 1924 foi uma estratégia de sobrevivência partidária que acabou por nacionalizar o que deveria ser internacional. Isso criou uma barreira física e ideológica (o “socialismo num só país”). A Nova Internacional de Derrida é, portanto, o levante dos espectros internacionalistas contra os seus próprios coveiros. O burocratismo dos partidos estalinistas passou enterrar a inquietação marxista sob o peso de uma autoridade arbitrária e de fronteiras nacionais, a desconstrução reabre esse túmulo. Não para restaurar um dogma, mas para resgatar a dignidade daqueles que ainda esperam pela justiça. Pensar a Nova Internacional é admitir que a forma partido, enquanto centro de poder e exclusão, faliu. O que resta é o compromisso ético e transversal: um internacionalismo que não busca um ‘país’ para chamar de seu, mas que habita a brecha entre a lei que oprime e a justiça que ainda está por vir. A Nova Internacional é, em última instância, o anti-Stalin: é a afirmação de que o comunismo é um “porvir” que nunca se fecha numa identidade nacional, mas que habita a inquietação constante de quem se recusa a aceitar que o luto (do Marx, do marxismo e do Marxverso) tenha terminado.

Alguns anos antes de *Espectros de Marx*, na entrevista intitulada “Política e Amizade” com Michael Sprinker sobre Marx e Althusser, Derrida deixou alguns indícios de seu interesse pessoal em escrever uma obra sobre Marx e apontar o que haveria de desconstrutivo no texto marxiano e a causa marxista, mencionando ter realizado um seminário sobre Marx na década de 70. Para os propósitos econômicos

de nossa leitura de *Dysphoria mundi*, a entrevista aponta para as tensões de se pensar qualquer revolução ou mudança estrutural que se faça reunida na figura totalizadora de um partido, porque é impossível, no sentido mais forte do termo, desassociar o signo do “socialismo real” das decisões monocráticas tomadas pelos partidos que proclamavam estar sob a insígnia do marxismo. Dou especial atenção para aquilo que Derrida comenta de que a recepção do “evento” e o outro (é) como o “evento”, deve sempre se fazer acompanhada de uma métrica e de uma acuidade política nas decisões que se toma, sobretudo porque o “acontecimento”, (tal como mostro na epígrafe de *Pornotopia*), só acontece diante da impossibilidade de prevê-lo ou dominá-lo através de uma linguagem prévia, por tal razão é fundamental que possamos estar “democraticamente” abertos a tomar decisões capazes de reconhecer formas que não apenas não excluam a existência do outro, mas que possa admitir o que nele há de inapropriável. E o “democrático” aqui não é análogo ao modelo de representação política que conhecemos hoje ou qualquer coisa que assim o valha, pelo simples fato de que Sprinker questiona se o que Derrida mencionara ser uma “democracia porvir” poderia ser chamado de “sociedades sem classes” (ou sem Estado) como no comunismo marxista e Derrida diz que não teria nenhuma objeção desde que o cerne desta sociedade seja o espaço aberto para que o outro e os outros venham: “Por vir” significa “futuro”, não o futuro presente, que seria um amanhã presente e apresentável. Significa o espaço aberto para que o outro e os outros venham” (Derrida apud Sprinker, 1993, p. 216, tradução minha).

E no fundo, talvez esta resposta de Derrida sobre o nome “democracia porvir” e aquilo que ele disse ter sido o caminho por onde teria começado a articular um “pensamento do político”, bem como aquilo que Preciado chama de revolução em curso em *Dysphoria mundi*, não seja menos do que a possibilidade de se manter aberto para a chegada do outro e a impossibilidade de se fechar para aquele que retorna como “espectro”, porque é preciso lhe dar um “corpo” provisório para se manifestar. Em última instância, o que Preciado nos mostra em *Dysphoria mundi* não é apenas o fato de que temos uma responsabilidade política para assumir se diante de uma transição planetária, mas que a revolução começa quando mantermos a nossa imaginação política aberta para a chegada do outro. Portanto, ao escrever o seu *Dysphoria mundi* e reiniciar uma nova ficção política em curso, o que por vezes ele diz ser o seu “sonho” como pessoa, Preciado trata-se de dar um novo marco de

inteligibilidade para os corpos vivos, da qual jamais se fez nomeado por nenhum quadro de inteligibilidade.

Quando Derrida escreve *Espectros de Marx*, em pleno triunfo neoliberal pós-Queda do Muro, ele não nega o colapso do socialismo de Estado, mas recusa enterrar o “espírito” de Marx. Sua Nova Internacional não é uma reedição da Primeira ou da Terceira Internacional — não há partido, vanguarda ou classe operária como sujeito histórico. É, antes, uma aliança espectral de todos os “deserdados da terra”, daqueles que Preciado nomeia como simbioses políticos⁹ da revolução em curso; migrantes, refugiados, minorias sexuais, povos indígenas, corpos precarizados. Derrida sabe que as categorias marxistas tradicionais estão desalojadas, mas insiste: o espectro do comunismo persiste como uma promessa messiânica (sem messias)¹⁰, uma justiça sempre porvir que não se reduz a programas políticos. O luto aqui é duplo: é preciso lamentar a perda das certezas revolucionárias e, ao mesmo tempo, manter-se fiel àquilo que nelas era irrenunciável — a exigência ética de lutar contra a injustiça, mesmo sem garantias. Eis para nós, o que explica falar destes espectros de Derrida em *Dysphoria mundi*. Se o trabalho de luto tradicional busca introjetar o morto para seguir em frente, Derrida propõe o contrário: deixar-se assombrar. Os espectros de Marx —, mas também com Preciado, a dívida colonial não reparada, os corpos explorados, as utopias interrompidas — não são resquícios do passado, mas chamados à revolução. A Nova Internacional não é um projeto, mas um gesto de lealdade aos fantasmas que insistem coabitar este mundo. Preciado radicaliza esse gesto. Em *Dysphoria Mundi*, Preciado declara que a revolução já começou — mas não se parece em nada com as insurreições do século XX. Não há um sujeito político

⁹ Inspirado na ficção biológica, geopolítica e econômica de Donna Haraway, descrita em *Ficar com o problema: “fazer parentes no Chthuluceno”* (2023), onde Haraway tenta imaginar uma era que substituiria o Antropoceno cujas principais características seriam as cooperações de espécies sobreviventes em risco de extinção. Preciado pergunta à luz de Haraway: “como inventar novas simbioses políticas, como estabelecer novas relações que permitam, como diz Anna L. Tsing, ‘viver nas ruínas do capitalismo’.

¹⁰ Sobre a questão do messiânico sem conteúdo ou sem Messias (como prefiro) em Derrida, vale conferir a dissertação de André Stock “A noção de messiânico sem conteúdo em Jacques Derrida” (2015), orientado pelo ilustre Paulo Cesar Duque-Estrada. Em suma, Derrida mobiliza essa ideia para desmontar a estrutura de promessas fechadas, como as que encontramos em tradições religiosas ou políticas, incluindo certas leituras do marxismo que apostam na chegada inevitável da revolução ou do comunismo como fim necessário da História. No lugar disso, ele propõe um messianismo sem Messias, uma abertura radical para o porvir (à venir), para aquilo que está por vir, mas que não pode ser previsto nem garantido. Esse conceito está ligado à sua noção de justiça: a justiça, diferentemente do direito, não é algo que possa ser codificado, realizado ou encerrado em uma fórmula definitiva. Ela é sempre diferida, sempre porvir. Assim, o messiânico sem Messias não é a negação da promessa, mas sua reconfiguração: uma espera sem garantias, uma aposta sem final feliz garantido.

unificado (o proletariado, o povo), mas uma constelação de corpos dissidentes: trans que desmantelam o binarismo de gênero, indígenas que reflorestam terras arrasadas, hackers que sabotam algoritmos de vigilância. A hipótese revolução de Preciado não é um evento grandioso, mas uma mutação molecular que ocorre nas brechas do regime petro-sexo-racial. Aqui, o luto não é apenas pelas categorias políticas perdidas, mas pela própria ideia de um sujeito soberano da história. A resposta, sugerimos, está no próprio luto — não como resignação, mas como potência de reinvenção, a impossibilidade de se ter como consumir ou dar fim a um sentimento. Em ambos os casos, o passado não é um peso, mas um campo de batalha: herda interminável por justiça. Marx, hoje, não significa repetir seu programa de constituição partidária, mas lutar pelos excluídos que seu projeto não soube nomear; em Preciado, herdar a revolução não significa esperar pelo Grande Dia, mas reconhecer que ela já pulsa nas práticas cotidianas de resistência.

A Nova Internacional e a Hipótese Revolução não são respostas, mas perguntas em movimento: como agir quando as categorias se esfacelam? Como herdar sem só reproduzir o que veio de quem herdamos? A aposta de Derrida e Preciado é que, justamente nesse desajuste, algo de radical pode emergir — não um novo sujeito, mas uma nova prática política, capaz de ouvir os mortos, honrar os vivos e inventar mundos. E quem sabe, um novo amanhã. Preciado, em *Dysphoria mundi*, sugere que estamos numa transição epistêmico-política em escala planetária, pois, comparado com outros momentos de profunda transformação histórico-política como “a substituição do Império romano pelo cristianismo ou com a transição do feudalismo para o regime econômico e político do capitalismo e sua expansão colonial”; é a primeira vez na história que tantos eventos vem afetando a totalidade do planeta e “foi sentido ao mesmo tempo por todos os habitantes da Terra” (Preciado, 2023, p. 35). Além disso, o que torna ainda mais singular esse processo, é o fato de que as nossas tecnologias cibernéticas nos permitem compartilhar os nossos relatos e registrar nossos sentimentos de forma simultânea e quase instantânea em escala global, tornando a nossa disforia ainda mais generalizada. *Dysphoria mundi*. Logo nas primeiras páginas, Preciado nos explica que o conceito de disforia surgiu no início do século XX nos escritos dos psiquiatras Emil Kraepelin e Eugen Bleuler, para descrever desordens emocionais em pacientes com epilepsia, como depressão e irritabilidade. Ao longo do tempo, a disforia expandiu-se, passando a ocupar o lugar de outras categorias como melancolia e histeria, até se consolidar no DSM-5 como

"disforia de gênero", buscando designar um suposto desajuste entre a "identidade de gênero" e a "condição anatômica", a "psicologia" e o "corpo" ou entre "sexo como fato orgânico" e o "gênero como construção social). Portanto, diferentemente do que se entende por "disforia" na história da psiquiatria e nos manuais diagnósticos de "transtornos psiquiátricos", isto é, sempre como um sintoma de "desconexão" do indivíduo com o seu próprio corpo ou numa sensação de "mal-estar" do indivíduo consigo mesma, até chegar na categoria de "disforia de gênero"; a *Dysphoria mundi*, consistiria, na verdade, numa situação histórica intensificada pela inadequação dos nossos modos de representação epistêmico-político em classificar as novas formas de existência não suficientemente predicativas e binárias (em relação ao quadro de representações ocidentais de diferença racial, sexo, gênero, soberania nacional, saúde mental, capacidade física, luta entre classes, etc.) que vem surgindo nos últimos anos a partir da visibilidade de movimentos como Ni Uma Menos, Me Too, Black Lives Matter, o movimento trans, intersexual, e não binário, os movimento de emancipação de pessoas que sempre foram designadas com "incapacidades físicas", as lutas contra violência policial e os abusos de poder estatal, a militante ascensão daqueles que foram marginalizados pela teoria marxiana no cenário da "luta de classes" como é caso do "lumpemproletariado"¹¹ ou "subproletariado", a luta de povos indígenas contra a demarcação de terras, a resistência de povos considerados imigrantes e refugiados em território "estrangeiro", as rebeliões digitais, a ecologia política, mas principalmente a "ecologia política" como necessidade de se repensar nossos modos de vida e de conservação ecológica – e esse é o ponto central – em função das crises climáticas e problemas socioambientais decorrentes do extrativismo

¹¹ O conceito de "lumpemproletariado" ou "subproletariado" aparece em diferentes escritos de Marx e Engels, tais como o 18 de Brumário de Luís Bonaparte, A Ideologia Alemã, O capital e o Manifesto do Partido Comunista. Neste último, o "lumpemproletariado" é definido enquanto uma "classe perigosa", pois, ao imaginar uma hipotética revolução do proletariado, os interesses do "lumpemproletariado" são colocados sob suspeita por Marx e Engels, uma vez que representariam a parcela menos instruída e consciente de seu lugar no tecido social, o que supostamente lhes deixaram suscetíveis tanto aos interesses pessoais de sub vivência ou a serem cooptados pelos interesses da burguesia, subtraindo o êxito coletivo da classe revolucionária. Nestes termos, o "lumpemproletariado" pode ser retratado pelos indivíduos desempregados, subempregados, mendigos, bandidos, cafetões, prostitutas, favelados, em suma, aqueles que possuem vínculos precários diante a divisão social capitalista do trabalho. No entanto, como apontava Frantz Fanon em Condenados da Terra (1968), em sua análise de conjuntura da revolução argelina, o "lumpemproletariado constitui uma das forças mais espontâneas e radicalmente revolucionárias de um povo colonizado", isso porque "se engajam na luta de libertação como robustos trabalhadores" (1968, p. 107).

capitalista, e acima de tudo, pelo envenenamento plástico e radioativo dos nossos oceanos (Preciado, 2023, p. 29).

Além disso, vale ressaltar que *Dysphoria mundi* inicia com a ficha de antecedentes médicos e clínicos de Paul B. Preciado, acompanhado de seu diagnóstico mais atualizado até aquele referido instante: disforia de gênero. Nas páginas seguintes, Preciado conta que escolheu voluntariamente declarar-se “louco”, dizendo que desde sempre teria sofrido com o sentimento de inadequação entre seu corpo e sua mente, porque era um daqueles cuja alma/mente estava encerrada em um corpo que não lhe adornava. Não muito diferente da história contada pelo jurista alemão Karl Heinrich Ulrichs antes de ser condenado à prisão e ter seus escritos proibidos, ao declarar diante de um congresso de juristas que era um “uranista”; ao qual o seu Um apartamento em Urano lhe devolve o direito à memória. Portanto, diante de tamanho ato performativo contra o tribunal médico que o levaria a sentença de “disforia de gênero”, Preciado anuncia em seu *Dysphoria mundi*:

Minha condição vital de sujeito mutante e meu desejo de viver fora das prescrições normativas da sociedade binária heteropatriarcal foram diagnosticados como uma patologia clínica denominada “disforia de gênero”. Sou apenas um dos seres que teimam obstinadamente em recusar a agenda política que lhes foi imposta desde a infância. Diante da arrogância das disciplinas e técnicas de governo que emitem este diagnóstico, tento um zap filosófico: deslocar e resignificar esta noção de disforia para compreender a situação do mundo contemporâneo em seu conjunto, a brecha epistemológica e política, a tensão entre as forças emancipadoras e as resistências conservadoras que caracterizam nosso presente. E se a “disforia de gênero” não fosse um transtorno mental, mas uma inadequação política e estética das nossas formas de subjetivação em relação ao regime normativo da diferença sexual e de gênero (Preciado, 2023, pp. 21-22).

Portanto, ao invés de simplesmente abandonar o conceito de “disforia”; Preciado o preserva, mantendo-o em sua própria economia semântica e metafísica, enquanto o desloca estrategicamente como que em um “Zap filosófico”, para a escala planetária e coletiva, lacrando que a disforia não vem da inadequação dos

corpos e saberes assujeitados, mas na inadequação e obsolescência das categorias que usamos para identificar e designar modos de subjetivação na contemporaneidade, “ao mesmo tempo que assinala a potência (não o poder) dos corpos vivo do planeta (incluindo o próprio planeta como corpo vivo) para extrair-se da genealogia capitalista, patriarcal e colonial, através de práticas de inadequação, de dissidência e de desidentificação” (Preciado, 2023, p. 27, grifo meu). Ou seja, o fato do próprio planeta em que habitamos, no trecho grifado acima, estar participando ativamente dessa transição epistêmica como um “corpo vivo” é absolutamente central.

É justamente esse trecho que justifica o subtítulo de *Dysphoria mundi*: “O som do mundo se desmoronando”, e não, simplesmente, “O som do mundo desmoronando”, como sugere a tradução brasileira no subtítulo do livro. Em termos gramaticais, o “se” funciona aqui como pronome reflexivo, ao indicar que o sujeito da oração é quem constitui a ação sobre si mesmo, neste caso, o planeta é quem está desmoronando a si mesmo. Na expressão “O som do mundo se desmoronando”, o “mundo” é tanto o agente (o sujeito constituinte da ação de desmoronamento) quanto o paciente (sujeito a quem sofre os efeitos da ação de desmoronamento). O “se” opera pronominalmente a noção de “desmoronamento” de modo que não só implica que estamos todos “dentro” desse colapso dos nossos modos de “produção e reprodução da vida” (Preciado, 2023, p. 51), mas que o próprio planeta precisa produzir o “colapso” desse modo de produção para continuar a sobreviver como corpo vivo, pois o extrativismo capitalista é, sem dúvidas, insustentável para a existência do planeta. E por fim, o próprio subtítulo de *Dysphoria mundi*, em espanhol, “El sonido del mundo derrumbándose” reforça que durante o desmoronamento do mundo não só, indica que o planeta é um agente ativo dessa mudança, como é algo que não está ocorrendo em “silêncio” ou que possa ser “calado” por quem quer que seja. A escolha do “som” ou “sonido” no título traz um impacto sensorial que cria um vínculo direto entre o leitor e o processo descrito — é algo que se faz ouvir e que não tem como ser ignorado. Esse ponto se conecta com a noção de que o planeta, como um corpo vivo, está resistindo aos sistemas extrativistas e insustentáveis que o destroem. O som¹², então, não é só consequência do

¹² ¹³ O subtítulo de *Dysphoria mundi* – poderíamos seguir com Derrida e para-além das definições de Preciado – também pode representar uma crítica ao privilégio históricometafísico atribuído à phoné

desmoronamento; ele é e um ato de enunciação do mundo, um “grito” ou “clamor”¹³. Gaia nos pede ajuda. É por isso que nesse mundo disfórico, somos rodeados tanto pelos “fantasmas simbólicos capazes de criar coesão social” (Preciado, 2023, p. 41), isto é, aquilo que persiste como “espectros” das estruturas arcaicas que, de algum modo, tentamos nos desfazer diariamente, mas ao mesmo tempo nos mobilizamos em conjunto (com o planeta) pelo porvir, cujas configurações de mundo ainda são (e sempre serão) incertas. É quase inevitável associar o subtítulo desta sessão aos “fantasmas” de *Espectros de Marx: “O Estado da dívida, o trabalho do luto e a Nova Internacional”* (2021), de Jacques Derrida, publicado em 1993, logo após o anúncio mundial (segundo Derrida, através da “classe política” e partidos opositores ao comunismo, dos “meios de comunicação em massa” e do “discurso acadêmico”), da derrota do “bloco socialista” durante a Guerra Fria (1947 -1991), especialmente com a queda do Muro de Berlim e a extinção da União Soviética, contexto cujo “neoliberalismo” acabaria enfim se consolidando, sobretudo, pela sua retórica “futurista”, como o “real” sucessor do capitalismo nos anos que sucederam a Guerra Fria (Derrida, 2021, p. 125)¹³. Sobre este trecho em especial, por terem

(voz, som articulado) na tradição metafísica ocidental. Derrida, como se sabe em *Gramatologia*, argumenta que a *phoné* tem sido associada à ideia de presença e logos, enquanto outras formas de significação, como a escrita, são relegadas à ausência e mediação, considerada um mero suplemento à presença viva da *phoné*. Essa centralidade da *phoné* evidencia um tipo de estrutura de dominação em que certos significantes — como a “voz”, frequentemente associada à figura masculina, branca e ocidental — possuem um pressuposto ontológico e enunciativo mais reconhecido do que outros, precisando perpetuar a sua hegemonia a partir de estruturas de recalcamento (Derrida, 2001, p. 11). Aqui, tanto o som quanto a voz funcionam como metonímias que representam as estruturas de poder associadas à *phoné*, sendo parte de um todo que inclui a produção de regimes de verdade. Do mesmo modo, o desmoronamento do “som do mundo” pode ser lido como o colapso dessas estruturas, já que o “som” não é apenas uma manifestação literal, mas também uma metáfora para os regimes de significação dominantes perdendo a universalidade de sua posição enunciativa no jogo da *différance*. A escolha do título articula o desmoronamento como um evento que afeta todas as formas planetárias de vida — incluindo aquelas que nunca foram consideradas em uma posição de enunciação com voz ou como detentoras de um saber que pudesse rivalizar com a hegemonia fono-logo-cêntrica de uma estrutura dominante. A metonímia, nesse caso é subvertida, pois opera ao permitir que o “som” represente tanto os sujeitos excluídos quanto os regimes de verdade que lhes negam a voz, destacando o colapso das hierarquias entre formas de significação. Em diálogo com Preciado, o título alude não apenas à queda literal dos sons abafados pelo extrativismo capitalista, mas também à emergência de novos sons, vozes e formas de existir. Assim, a desconstrução da *phoné* não apenas revela o caráter mediado e construído do que tomamos como presença, mas também abre espaço para práticas de dissidência e desidentificação, ressoando com a ideia de um mundo que se refaz em novas epistemologias e ontologias porvir.

¹³ Sobre este trecho em especial, por terem se passados mais de trinta anos entre a publicação de *Espectros de Marx* e *Dysphoria mundi*, é fundamental intermediá-los à luz da obra *Realismo capitalista: “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”* (2020), de Mark Fisher. Segundo Fisher, o “realismo capitalista” consiste na crença compartilhada de que não haveria mais alternativas legítimas para substituir o capitalismo após a queda do “bloco socialista” ou das políticas assistenciais do Welfare state, no mesmo sentido em que Derrida já apontava “frequentemente na sua euforia, esta

se passados mais de trinta anos entre a publicação de *Espectros de Marx e Dysphoria mundi*, é fundamental intermediá-los à luz da obra *Realismo capitalista*: “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo” (2020), de Mark Fisher. Segundo Fisher, o “realismo capitalista” consiste na crença compartilhada de que não haveria mais alternativas legítimas para substituir o capitalismo após a queda do “bloco socialista” ou das políticas assistenciais do Welfare state, no mesmo sentido em que Derrida já apontava “frequentemente na sua euforia, esta retórica neo-liberal, obriga-nos, pois, a interrogar uma evenemencialidade que se inscreve no momento em que o inelutável de certo fim se anunciou bem como o desmoronamento efetivo dos Estados ou das sociedades totalitárias que se davam a figura do marxismo”. Isso porque, segundo Derrida, a retórica neo-liberal conjura consigo pressupostos que excedem o tanto o tradicional “discurso marxista” como o “discurso liberal clássico”, justamente porque performa um tipo de discurso que transtorna os axiomas da filosofia política clássica e a ontologia relacional entre o Estado e a nação, o homem e o cidadão, o privado e público, etc. Neste sentido, o que haveria em comum entre a análise derridiana e o realismo capitalista de Fisher, é o fato de ambos terem compreendido que mais do que apontar uma mera narrativa de desmontagem dos Estados socialistas ou que busca neutralizar os Estados que incorporam políticas de bem-estar social, devemos nos atentar que o neoliberalismo apresenta uma outra ontologia relacional com as instituições

retórica neoliberal, obriga-nos, pois, a interrogar uma evenemencialidade que se inscreve no momento em que o inelutável de certo fim se anunciou bem como o desmoronamento efetivo dos Estados ou das sociedades totalitárias que se davam a figura do marxismo”. Isso porque, segundo Derrida, a retórica neoliberal conjura consigo pressupostos que excedem o tanto o tradicional “discurso marxista” como o “discurso liberal clássico”, justamente porque performa um tipo de discurso que transtorna os axiomas da filosofia política clássica e a ontologia relacional entre o Estado e a nação, o homem e o cidadão, o privado e público, etc. Neste sentido, o que haveria em comum entre a análise derridiana e o realismo capitalista de Fisher, é o fato de ambos terem compreendido que mais do que apontar uma mera narrativa de desmontagem dos Estados socialistas ou que busca neutralizar os Estados que incorporam políticas de bem-estar social, devemos nos atentar que o neoliberalismo apresenta uma outra ontologia relacional com as instituições políticas cujo próprio realismo capitalista, segundo Fisher, “é consequência do sucesso da direita neoliberal em transformar as atitudes da população, em impregnar de ‘ontologia empresarial’ a infraestrutura psíquica coletiva, encurtando assim o horizonte da imaginação política” (Fisher, 2020, p. 184). Na esteira de Fisher, Preciado, em *Dysphoria mundi*, afirma que haveria de mais característico no realismo capitalista “não era só o fato de que a totalidade sistêmica e produtiva do capitalismo, em sua fase neoliberal, estendia-se do trabalho à educação dos afetos sociais, mas, e sobretudo, o fato de que a sua continuidade semiótica operava uma clausura da imaginação: não havia horizonte de sentido fora do capitalismo mundial” (Preciado, 2023, p. 40). Segundo Preciado, a *Dysphoria mundi* assinala o “princípio do fim do realismo capitalista” (Preciado, 2023, p. 41), juntando-se aos esforços de Fisher em desnaturalizar o realismo capitalista ao apontar para a sua dinâmica recalcitrante e persuasiva na infraestrutura psíquica coletiva.

políticas cujo próprio realismo capitalista, segundo Fisher, “é consequência do sucesso da direita neoliberal em transformar as atitudes da população, em impregnar de ‘ontologia empresarial’ a infraestrutura psíquica coletiva, encurtando assim o horizonte da imaginação política” (Fisher, 2020, p. 184). Na esteira de Fisher, Preciado, em *Dysphoria mundi*, afirma que haveria de mais característico no realismo capitalista “não era só o fato de que a totalidade sistêmica e produtiva do capitalismo, em sua fase neoliberal, estendia-se do trabalho à educação dos afetos sociais, mas, e sobretudo, o fato de que a sua continuidade semiótica operava uma clausura da imaginação: não havia horizonte de sentido fora do capitalismo mundial” (Preciado, 2023, p. 40). Segundo Preciado, a *Dysphoria mundi* assinala o “princípio do fim do realismo capitalista” (Preciado, 2023, p. 41), juntando-se aos esforços de Fisher em desnaturalizar o realismo capitalista ao apontar para a sua dinâmica recalcitrante e persuasiva na infraestrutura psíquica coletiva. Derrida, em *Espectros de Marx*, nos ajuda a pensar o “espectro” e a “espectralidade” como *quem* (Derrida, 2021, p. 79), não é suficientemente ausente e presente, vivo ou morto, visível e invisível, sensível e inteligível, fora ou dentro (Skinner, 2000, p. 65); uma figura que escapa à captura plena pelo *logos*, mas que, mesmo assim, exerce uma força disjuntiva sobre nós, sobre nosso tempo, sobre nossa carne viva, *aquilo* que nos assujeita e a *quem* nos tornamos sujeitos de uma ação em que apostamos no *porvir*. Para Derrida, essa aposta está profundamente ligada à responsabilidade ética. O espectral exige de nós um agir por algo que não é completamente visível ou instantâneo (e isso é o que verdadeiramente o que haveria a ser chamado de “outro”) pelos nossos modos de percepção e periodização do tempo, mas que, ainda assim, nos interpela desde já, enquanto um dever, uma missão, uma tarefa, um projeto, uma promessa, uma responsabilidade pelo *porvir* (Derrida, 2021, p. 151). É o caso, por exemplo, de nossas buscas intermináveis por justiça social, seja ela qual for o nome que quisermos dar: no fundo, nós sabemos que nossos esforços também têm sido em nome de um mundo vivível para aqueles que ainda não nasceram, porque, acima de tudo, a expectativa de seu nascimento nos conjura desde *já* o desejo por justiça social. Não é segredo que das incontáveis pessoas que estiveram entre nós em algum momento da história, algumas delas acabaram deixando de preservar a integridade de suas vidas, *justamente* por escolherem apostar nas

condições de possibilidade de um “novo amanhã”, ainda que isso pudesse causar sofrimentos em seus corpos, perdas irreversíveis dentro de uma nação ou mesmo a própria morte.

Derrida nos mostra que mesmo diante de tantos exemplos de supostos “fracassos” e “insucessos” de alguns de tantos nomes que existiram na história, seja do marxismo ou de qualquer experiência que se quer “justa”; nunca se deixou de lutar por justiça social ou de acreditar que temos em mãos uma tarefa emancipadora. Poderíamos logo pensar no próprio exemplo de Marx, mas também poderíamos pensar em Chris Hani, a quem Derrida dedica *Espectros de Marx*. Lidar com os “fantasmas” de um mundo em transição, como sugere Preciado em *Dysphoria mundi*, implica o reconhecimento que o *porvir* nunca será uma mera repetição ou efeito de um “passado” que não é mais “presente”. Ainda que tenhamos como carregar conosco uma série de exemplos de tentativas “frustradas” de transformações sociais ao longo da história, não se trata de neutralizar nossas expectativas ao tomar como exemplo esses inúmeros “fantasmas”; e sim, exigir de nós o exercício de uma imaginação radical para a abertura de um “novo amanhã”, especialmente em nome daqueles que um dia também colocaram para si essa tarefa in-findável (e por isso, nos lembram – *ainda estou aqui* – como herança) e daqueles que herdarão esse desejo historicamente já desejado por tantos herdeiros. Não é, pois, um passado-presente a quem o “espectral” se refere, mas um passado-diferido, em que a aparição do espectro, nos dá oportunidade de oferecer uma contra-assinatura, porque depende da nossa injunção.

Se pudéssemos resumir o im-presumível conteúdo de *Espectros de Marx* em alguns trechos, diria que Derrida mostra que há um certo espírito de Marx (e do marxismo) entre tantos outros que é *irrenunciável*, no sentido forte do termo, principalmente para aqueles que se mobilizam por um *porvir*, grosso modo, o espírito “de uma afirmação emancipatória e *messiânica*, uma certa experiência de promessa que se pode [...] produzir acontecimentos, novas formas de ação, de prática, de organização, etc” (Derrida, 2021, p. 154). Por isso, a caça contra o fantasma do marxismo, do comunismo ou da mesmo própria obra de Marx (e contra todo e qualquer espectro que seja), nada mais é do que a tentativa de renunciar a herança deixada por este espectro, uma herança que, quer saibam, ou não, queiram ela para si, ou não, consiste em “praticar essa resistência sem ceder à complacência ante tentações

reacionárias, conservadoras ou neoconservadoras, anticientíficas ou obscurantistas, àqueles que, pelo contrário, não cessaram proceder de maneira hipercrítica, **desconstrutiva ousaria eu dizer, em nome novas Luzes para o século porvir**” (Derrida, 2021, p. 156). No fundo, Derrida nos mostra que o que verdadeiramente inquieta os “anti-marxistas” cuja pretensão é o *fim do marxismo* (sustentado através do best-seller internacional “O fim da história”, de Francis Fukuyama) não são os autoproclamados comunistas ou aqueles que se dedicam à obra de Marx, mas aqueles que, até mesmo sem sê-lo marxista, consideram que não se deve simplesmente enterrar o que não queremos ver.

Nota-se que Derrida (2021, p. 158), insistentemente, se autoproclama herdeiro de um certo espírito – *messiânico* – do marxismo, pois atribui à desconstrução uma tarefa contínua de se fazer hipercrítica e desmistificadora aos dogmas da sociedade burguesa e capitalista, em suas palavras, “uma radicalização, quer dizer, também *na tradição* de um certo marxismo, num certo *espírito de marxismo*”. No entanto, Derrida considera que a palavra “radicalizar” está longe de ser a palavra mais precisa para ilustrar a herança da desconstrução com o marxismo, porque o termo poderia sugerir algo como deter-se as premissas do “marxismo” como uma ortodoxia que preexiste antes do próprio jogo da *différance*¹⁴ e a daí pressupor que se pudesse progredir em suas próprias cadeias de formalizações. Em *Espectros de Marx*, Derrida demonstra como desconstrói cada uma das proposições marxistas ao expô-las ao jogo da *différance*. Ele próprio, ao ser entrevistado pela brasileira Betty Milan em Paris, afirmou que, após o jogo da *différance*, “não teria sobrado nada do

¹⁴ Isso significa que o significado não é algo suficientemente transcendental ou dado de antemão antes do jogo de deferimento e diferimento de sentido, mas surge e se suplementa a partir das diferenciações e tensões entre os elementos dentro/fora de um sistema: “O fora é dentro”. Derrida, revela que nenhum sistema de pensamento, incluindo o marxismo, é completamente autossuficiente ao jogo da *différance*. Assim, o significado não está “lá” para ser encontrado de uma vez. Ele acontece no entre — entre o que é diferenciado e o que é deferido. O jogo da *différance* é o motor que mantém o sentido em movimento, revelando que todo significado é um efeito de relação, de negociação, nunca estancável. Em *Espectros de Marx*, Derrida demonstra como desconstrói cada uma das proposições marxistas ao expô-las ao jogo da *différance*. Ele próprio, ao ser entrevistado pela brasileira Betty Milan em Paris, afirmou que, após o jogo da *différance*, “não teria sobrado nada do marxismo”, pois cada conceito foi repensado continuamente no interior de sua economia instável e em constante transformação. Isso significa que, para Derrida, o marxismo — como qualquer sistema de pensamento — não pode ser tratado como uma ortodoxia enrijecida, mas deve ser constantemente reavaliado e reconsiderado à luz de novas circunstâncias, contextos e relações. Disponível em: <https://www.bettymilan.com.br/jacques-derrida-o-marxismo/>

marxismo", pois cada conceito foi repensado continuamente no interior de sua economia instável e em constante transformação. Isso significa que, para Derrida, o marxismo — como qualquer sistema de pensamento — não pode ser tratado como uma ortodoxia enrijecida, mas deve ser constantemente reavaliado e reconsiderado à luz de novas circunstâncias, contextos e relações. O que Derrida quer dizer com "radicalizar", não é tanto um valer-se de uma pretensa unidade do marxismo, mas explorar questões que não foram necessariamente implementadas pelos próprios marxistas, ir até a "raiz", desde Marx e seus herdeiros, de questões "não-marxistas" que ficaram recalcadas na própria gramática do marxismo.

Um certo espírito de Derrida, ou ainda, um certo tipo de espírito da desconstrução derridiana, perfila em cena para *nós*, na medida em que trata de temáticas marxianas, marxistas e marxológicas a partir do que foi denegado e recalçado pelo signo do Marxverso. Sem dúvidas, *Espectros de Marx*, trata-se de uma abertura para um certo espírito *messiânico* herdado do marxismo, isto é, do marxismo enquanto um projeto revolucionário e que se quer e se autoproclama "justo". No entanto, a diferença é que Derrida "radicaliza" o marxismo através de questões que rondavam latentemente os efeitos performáticos que a tese do comunismo causava no tecido social e que Marx e seus herdeiros buscavam se desvencilhar em sua pretensa escatologia, pois Derrida procurava preservá-los em sua desconstrução. Queriam se desfazer da própria condição de spectralidade e dos espectros do comunismo. Em outras palavras, para os marxistas em sua acepção mais escatológica, é como se o dia em que a abolição da luta de classes finalmente entrar na ordem do dia, o comunismo deixará de ser um simples "espectro" para se tornar uma presença consumada e viva – e, com ela, a história terá chegado ao seu Juízo Final. E nesse derradeiro instante, a humanidade enfim poderá reencontrar a beleza naquilo que um dia foi acusado de ser "espectral" ou "ilusório" pelos seus detratores. Para Derrida, a spectralidade do comunismo, assim como os espectros em sua acepção mais geral, são pensados por uma outra perspectiva. Se o Manifesto do Partido Comunista de Marx, se inicia com um cenário enigmático e teatral cujo "espectro do comunismo" estaria perambulando pela Europa e assombrando tanto "o Papa, o Czar, Matternich e Guizot, os radicais franceses e os espiões da polícia alemã", evidentemente, não poderia ter sido pelas mesmas razões que levava Derrida escrever sobre Espectros. Marx, ao falar de

“espectro do comunismo”, estava desdenhando do espantalho que seus opositores haviam feito circular, Marx constantemente tratava seus adversários como se estivessem travando lutas quixotescas contra moinhos de ventos fantasiosos, daqueles que só se poderia responder com uma dose ácida e sanchopancista através do apelo de uma apresentação concreta de um partido em escala Internacional.

Quando, em 1847-1848, Marx nomeia o espectro do comunismo, inscreve-o numa perspectiva histórica que é exatamente a inversa daquela na qual inicialmente eu tinha pensado ao propor um título como os “espectros de Marx”. Ali onde eu estava tentando nomear **assim a persistência de um presente passado, o retorno de um morto, uma reaparição fantasmal de que o trabalho de luto mundial não consegue desembaraçar-se, de cujo encontro de antemão ela foge, que ela caça (exclui, bane e, ao mesmo tempo, persegue)**, Marx, por seu lado, anuncia e apela à presença por vir. Parece predizer e prescrever: o que, de momento, não figura senão um espectro na representação ideológica da velha Europa deveria tornar-se, no futuro, uma realidade presente, quer dizer, viva. O *Manifesto* apela – a esta apresentação da realidade viva: **é preciso fazer de tal modo que no futuro este espectro – e, em primeiro lugar, uma associação de trabalhadores obrigada ao segredo até por volta de 1848 – se torne uma realidade e uma realidade viva**. É preciso que esta vida real se mostre e se manifeste, é preciso que ela *se apresente* para além da Europa, da velha ou da nova Europa, na dimensão universal de uma Internacional (Derrida, 2021, p. 174, grifos meus).

Apesar da desconstrução derridiana reivindicar para si um certo espírito messiânico do marxismo, o que acreditamos haver de particular no espírito derridiano (e da desconstrução) que o distinguiria de tantos outros espectros que perfilaram pelo mundo e que justamente subintitula este artigo como “espectros de Derrida em Dysphoria mundi de Paul B. Preciado”; é que a nossa pesquisa espectrográfica constatou de que não haveria a possibilidade de qualquer tipo de messianismo ou porvir sem o interminável trabalho do luto (Derrida, 2021, p. 34), trabalho sem o qual a própria desconstrução como acontecimento ético-político teria sido impensável para Derrida. Em vez de um movimento de subsunção do “passado”, ou do “morto”, em que o enlutado introjeta a imagem do falecido para seguir adiante —, Derrida pensa o luto como uma relação infinita com o outro que resiste à predicação. O morto não é um objeto a ser assimilado ou arquivado na memória (Mal de arquivo), mas um espectro que insiste, que permanece como alteridade irreduzível. Essa insistência do espectro — figura central em *Espectros de Marx* — revela que o luto nunca se completa, nunca alcança um cercamento. O

trabalho do luto, assim, é um trabalho interminável, porque o outro, em sua singularidade absoluta, escapa à captura de um sujeito. Ainda, poderíamos dizer de outro modo – e agora remetendo aos próprios termos de Paul B. Preciado em *Dysphoria mundi* – a desconstrução derridiana sempre e desde sempre se fez politicamente sujeita à herança de uma morte; assim como Hamlet, a peça teatral mais notória de William Shakespeare, reflete sobre o significado de todos nós, querendo ou não, sermos herdeiros de uma morte ou de uma injustiça sobre o tempo. Por isso, o nosso silêncio e inação diante de injustiças, farão de nós cúmplices de um assassinato ou das violências sistêmicas de um rei tirano e usurpador, como fazia do próprio personagem Hamlet (Preciado, 2023, p. 95).

Hamlet, personagem shakespeariano comentado por Derrida em *Espectros de Marx* e Preciado em *Dysphoria mundi*, é o personagem que melhor retrataria o fracasso em superar o luto (Derrida, 2021, p. 34). Na quinta cena do primeiro ato, o príncipe Hamlet encara o fantasma de seu pai descobre que ele foi assassinado pelo próprio irmão, o tio de Hamlet. A indecisão de Hamlet é o que marca definitivamente a peça de Shakespeare durante todo o seu desfecho, porque Hamlet não sabe como deve agir diante a informação que acabara de receber do próprio fantasma de seu pai. Neste sentido, Hamlet não consegue decidir se realmente teria visto o fantasma de seu pai ou se apenas estava enlouquecendo. Diante de tamanha confusão mental, Hamlet, diz: “*The time is out of joint*” [O tempo está fora dos eixos] (Preciado, 2023, p. 93). De pronto, esta expressão de Hamlet nos ajuda a compreender que; se nem mesmo a visitação do espectro de seu pai foi capaz de imediatamente convencê-lo a tomar alguma decisão em nome da memória paterna que ainda carregava consigo, não é porque o espectro de seu pai se parecia com uma criatura (“a coisa”) assustadora que pouco tem a ver com a figura em carne e osso que nós conhecemos; e sim, porque se tratava do espectro de alguém que, em tese, deveria estar enterrado ali – e que não se mexe mais dali! (Derrida, 2021, p. 34) – e a *quem* não deveríamos mais tocar no assunto, nem o direcionar a palavra, porque não pertence mais a *este* tempo presente. E quando Hamlet se depara com o fantasma de seu pai, o tempo se desaloja, racha, se disjunta, desajusta, *justamente* porque o espectro é uma aparição que não respeita a estrutura linear que nós conhecemos ou que pressupomos conhecer com nossas técnicas de visibilidade. Pouco importa se o príncipe Hamlet pudesse ter acesso ou não a uma resposta de fundo que pudesse sanar a sua indecisão como filho do rei

assassinado. No fundo, o que importa é que o príncipe Hamlet precisava tomar alguma atitude, seja ela qual fosse, mesmo que nunca tivesse qualquer garantia de que pudesse estar conspirando erroneamente contra o próprio tio ou sendo o único cúmplice do assassinato covarde de seu pai, Hamlet teria de *enfim* fazer a justiça que o destino lhe guardava. Por isso, a hesitação inicial de Hamlet não deve ser entendida como passividade ou covardia, mas o momento verdadeiramente ético de sua ação, nas palavras de Derrida: a sua “inflexão ético-política” (Derrida, 2021, p. 49), pois nenhum trabalho de luto é imediato. A frase de Hamlet “*The time is out of joint*” (O tempo está fora dos eixos), citada repetidamente por Derrida em diversos idiomas e traduções da peça, sintetiza essa disjunção: o luto desarticula a linearidade do tempo. O morto não está confinado ao passado; ele irrompe no agora, exigindo uma resposta que não pode ser adiada. Essa temporalidade espectral é o que torna a experiência do luto um acontecimento ético-político. Não se trata apenas de uma experiência íntima, mas de um compromisso incessante com a memória dos excluídos, dos silenciados, daqueles que se tenta apagar, nas palavras de Preciado, todos nós somos, herdeiros ou filhos de Eichmann (Preciado, 2023, p. 95).

Assumir o luto como trabalho interminável significa abandonar a ilusão de controle sobre o real, o visível, o inteligível e abraçar uma ética da desposseção, em que a relação com o outro é sempre marcada pela incompletude e pelo risco. Apesar do pai de Hamlet aparecer para o seu filho como um fantasma, a decisão depende exclusivamente de Hamlet, porque a existência fantasmagórica de seu pai é limitada a um simples apelo, um chamado, uma lembrança, uma mobilização, uma mera impulsão no sistema de representação epistemo-político de Hamlet – o que significa que a ação de Hamlet não é de um sujeito completamente autônomo e autocentrado em um “eu”, mas mediada pela aparição de seu pai, despossuindo a ordem de seu tempo e deixando completamente aberto o seu próprio “destino”.

Nesse sentido, o luto não é um estágio a ser superado, mas um modo de habitar o mundo com os espectros, aprendendo a viver na fissura entre o que passou e a alteridade do porvir. Portanto, antes de irmos ao encontro dos espectros de Derrida em *Dysphoria mundi* no próximo capítulo, é importante identificarmos um ponto de contato entre essas duas obras que ajudam o leitor a transitar de *Espectros de Marx* para *Dysphoria mundi*: ambas as obras nos mostram que só é

possível imaginar um novo amanhã, simultaneamente, “aprendendo a viver”¹⁵ [Apprendre à vivre] com aqueles que já não compartilham mais conosco em vida – deste mesmo mundo – e agir-com os espectros para enfim preservar o porvir das injustiças do nosso tempo, posto que as nossas expectativas precedem desde agora o seu próprio nascimento. Essa convivência com espectros – das ausências que permanecem conosco e das presenças ainda não presentificadas em um instante do agora é a principal aposta de *Dysphoria mundi* e *Espectros de Marx*. Deste modo, fazer apostas implica lidar com o – espectral como um “suposto” sujeito – que nunca estará presente em sua plenitude ou capturável como um “sujeito” encarnado em um corpo-vivo, mas que ainda assim mobiliza, impulsiona, nos dá suporte epistemo-representacional e político para que tomemos decisões a partir de sua lembrança, aparição ou visitação. Um espectro ronda *Dysphoria mundi* e *Espectros de Marx*, o espectro de Hamlet.

Se em *Espectros de Marx* Derrida finaliza a obra nos convidando “aprender a viver” com os fantasmas do passado, reconhecendo neles a latência de um futuro ainda por vir, em *Dysphoria Mundi*, Preciado radicaliza essa convivência espectral ao nos situar em um presente que já não nos pertence inteiramente — um tempo em disjunção, marcado pela disforia como condição estrutural. Se em Derrida o espectro de Hamlet insiste, em Preciado é a própria subjetividade contemporânea que se vê espectralizada, atravessada por temporalidades em fratura, por um futuro que não cessa de se adiantar ao

¹⁵ Trata-se de um dos últimos temas tratados por Derrida (2004) em entrevista, especialmente, no contexto em que estava “perigosamente doente”, como ele reporta ao entrevistador que hesita em tocar no assunto. A hesitação do entrevistador é tema para Derrida. Derrida diz que “aprender a viver” significa o mesmo que “aprender a morrer”, aceitar a morte-que-vem para cada um de “nós”, sem mais nem menos. Aprender a viver é considerar de imediato, o silêncio absoluto de quem morre, não havendo nenhum tipo de salvação, ressurreição ou redenção nem para mim e nem para o outro. Aprender a viver é, em última instância, render-se a máxima imposta por Platão de que filosofar é aprender a morrer. Segundo Derrida, somos sempre sobreviventes em “sursis” [suspensão provisória da pena de um condenado até o dia de seu julgamento], porque mesmo condenados à morte, seguimos procurando formas de nos manter em vida, antes que a nossa liberdade provisória no mundo se encerre. O que lhe interessava propriamente não era nem o tema da vida, tampouco o tema da morte, mas o da sobrevivência de cada um de nós ao dia do nosso julgamento. Se considerarmos de que estamos na condição de sobreviventes, sobretudo, diz Derrida, “em um mundo mais desigual que nunca, para os milhares de seres vivos —humanos ou não — a quem são recusados não só os 'direitos humanos' elementares, que datam de dois séculos e que são enriquecidos incessantemente, mas em primeiro lugar o direito a uma vida digna”, então deveríamos insistir a viver não só porque estamos condenados à morte, mas justamente porque podemos continuar a viver mesmo após a morte. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1010200410.htm>.

presente e por um passado que nunca se fecha completamente sobre si mesmo. Em resumo, o ponto central do livro é que, segundo Preciado, a *Dysphoria Mundi* consiste no efeito da defasagem, ou seja, de uma “brecha”, de uma “falha”, uma “fissura política”, um “interstício” – o que propriamente se mostra no entrecruzamento, na tensão, no resultado do atrito – entre dois regimes epistemológicos em disputa: o regime petro-sexo-racial, vigente desde o alvorecer da modernidade ocidental e de um novo regime epistemológico que tem surgido nos últimos anos, mas que não sabemos ao certo quais serão seus próximos enquadramentos epistemológicos e suas taxonomias porvir. O que sabemos é que se trata de um novo regime epistemológico em ascensão, produto das lutas de contestação e desobediência política na contemporaneidade, como os movimentos de descolonização, despatriarcalização e desbinarização dos corpos que mencionamos no começo. Mas, acima de tudo, sabemos da ação revolucionária que esses movimentos de contestação e desobediência política poderiam mobilizar ao se aliarem em nome de questões climato-políticas e o direito à terra dos povos originários.

O regime petro-sexo-racial, ou ainda “petrossexorracial” (Preciado, 2023, p. 19), é denominado assim por Preciado, por se tratar de um quadro de gestão sócioeconômica e política da vida que depende da combustão de energias fósseis altamente corrosivas ao meio ambiente, como é o caso do petróleo, do carbono, do carvão, em suma, as chamadas “fontes de energia não renováveis” e produtoras de “aquecimento climático”, derivados da “biometanização de seres vivos mortos” e enterrados durante milhões de anos; compostos que são “consumidos por combustão”, responsáveis pela emissão de uma grande quantidade de “dióxido de carbono” e que não são renováveis, *justamente* porque “levam milhões de anos para se acumular e esgotam com uma rapidez muito maior do que o tempo necessário para refazer as reservas” (Preciado, 2023, p. 45). Pelo menos, em termos de modo de produção econômica, o regime petro-sexo-racial, se caracteriza por “arrebentar a terra” para extrair fontes de energia fossilizadas, especialmente pela crescente incidência de queimadas ao redor do planeta.

Em abril de 2023, Bryan Axt publica “*Dysphoria mundi: por uma nova ontologia política comum*”, o que provavelmente possa ter sido uma das primeiras resenhas sobre *Dysphoria mundi* no Brasil, principalmente enquanto

ainda não havia sido lançado uma tradução da obra no país. Em sua resenha, Axt expõe alguns conceitos que mais se destacariam no conjunto geral da obra, dentre eles estaria o “regime petrosexorracial”, definido por Axt como um conceito que faz referência ao petróleo [petro] e aos demais modos de extrativismo capitalista. Pode-se considerar em partes esta definição deixada por Bryan Axt, pois o conceito preciadiano de “regime petro-sexo-racial” é inseparável da invenção de categorias taxonômicas que segmentaram os corpos em categorias de espécie, raça, sexo e sexualidade, tornando a representação de seus corpos “matérias primas” indispensáveis para a expansão capitalista colonial. Preciado, ainda em *Testo junkie* (2018), já insistia nessa conjunção, ao dizer que a expansão do capitalismo seria impossível: “sem o comércio de escravizados, a expropriação colonial e a institucionalização do dispositivo heterossexual” (2018, p. 132).

E na esfera dos modos de produção social e político, tem-se como gestão motora a classificação social dos seres vivos de acordo com as taxonomias científicas da modernidade, tais como a de espécie, raça, sexo e sexualidade. Segundo Preciado, essa combinação de fatores, não é uma mera coincidência histórica, pois desde a própria expansão do capitalismo colonial, entre meados do século XVI, “sem uma grande massa de corpos subalternos submetidos a segmentação de espécie, sexo, gênero, classe e raça, nem o extrativismo fóssil, nem a organização mundial da economia capitalista teria sido possível (Preciado, 2023, p. 42). Para Preciado, na maioria das vezes, aqueles que se comportam como negacionistas climáticos, mesmo diante de todas as evidências de órgãos de pesquisa oficiais e ativistas de causas ambientais, que a temperatura aumentou, que os polos estão derretendo ou que a camada de ozônio foi permanentemente prejudicada pelos níveis de aceleração do capitalismo, são também e simultaneamente, negacionistas do gênero e negacionistas da colonização (Preciado, 2023, p. 56).

Em resumo, o regime é assim denominado por Paul B. Preciado para descrever um modelo de gestão socioeconômica e política da vida que se estrutura a partir da extração, combustão e consumo de energias fósseis altamente corrosivas ao meio ambiente. O petróleo, o carbono, o carvão e outros compostos oriundos da “biometanização de seres vivos mortos” — ou seja, matéria orgânica acumulada e fossilizada ao longo de milhões de anos — são

os principais elementos que sustentam essa economia extrativista, em que a exploração de recursos naturais é indissociável da lógica de dominação colonial, racial e de gênero. A designação de Preciado para esse regime não é meramente descritiva, mas indicativa de um complexo de forças que vincula a matriz energética contemporânea a um modelo de subjetivação e controle biopolítico dos corpos. Como o próprio Preciado já havia anunciado no prefácio que escreveu para o livro de Suely Rolnik, *Esferas da insurreição*:

A inesperada aliança das forças neoliberais e conservadoras tem a ver com o fato de ambas compartilharem uma mesma moral e um mesmo modelo de identificação subjetiva: o inconsciente colonial capitalista. Daí que os alvos da nova perseguição neoliberal às bruxas sejam os coletivos feministas, homossexuais, transexuais, indígenas ou negros, que encarnam no imaginário conservador a possibilidade de uma autêntica transformação (Preciado, 2018, p. 13).

A metáfora embutida na noção de um regime petro-sexo-racial não deve ser subestimada: há, na exploração incessante de combustíveis fósseis, um princípio de violência que não se restringe à degradação ambiental, mas se desdobra em um sistema que organiza corpos, regula sexualidades e estabelece hierarquias raciais e de gênero. A combustão de energias fósseis, como pontua Preciado, não só altera drasticamente os equilíbrios climáticos do planeta ao intensificar o aquecimento global — efeito direto da emissão de dióxido de carbono em volumes que excedem em larga escala a capacidade de absorção da biosfera —, mas também se articula a um modo de produção que opera pela exaustão de corpos e territórios. É nesse sentido que o regime petro-sexo-racial não se limita à esfera econômica: ele define, estrutura e administra a própria experiência da vida, forjando subjetividades e instituindo regimes normativos que atravessam a organização do desejo, a racialização da força de trabalho e a governança dos corpos. Se a economia fóssil se sustenta no princípio da exploração desenfreada de recursos finitos — uma lógica que conduz a um processo acelerado de esgotamento planetário —, o mesmo princípio pode ser identificado na gestão do corpo social dentro desse regime. O modelo petro-sexo-racial não apenas extrai, mas também submete e disciplina, organizando a sexualidade e a reprodução social dentro de padrões normativos que reforçam estruturas de espoliação. A vinculação entre economia fóssil e governança sexual não é acidental: a regulação

do desejo, da reprodução e das taxionomias de raça, gênero e sexualidade no interior desse regime opera de modo análogo à extração de combustíveis fósseis, moldando subjetividades de maneira a manter um status quo que favorece determinadas formas de vida em detrimento de outras.

A produção de subjetividades e a administração das diferenças de gênero e raça estão vinculadas à matriz energética dominante, de modo que o colapso ambiental não pode ser dissociado da crise de governança dos corpos e do desejo. Essa interseção entre extração e normatividade torna-se evidente quando observamos como as hierarquias de raça e gênero são historicamente articuladas à exploração econômica, seja pela manutenção de regimes de trabalho precarizado, seja pela imposição de normas sexuais que garantem a reprodução do sistema. Ao pontuar que o regime petro-sexo-racial “arrebenta a terra” para extrair suas fontes de energia fossilizadas, Preciado não está apenas apontando para um dado geofísico da mineração e da extração de petróleo. Há aqui um duplo movimento que se desdobra também no campo do desejo e do controle social: se a terra é violentamente aberta para extração, o corpo e a subjetividade também são submetidos a processos análogos de extração, disciplinamento e combustão:

É nesse contexto que a incidência crescente de queimadas ao redor do planeta adquire um sentido mais amplo: não se trata apenas de uma consequência da crise climática, mas de uma manifestação extrema da lógica combustiva que rege tanto a economia fóssil quanto a organização social. A queima acelerada de recursos naturais, muitas vezes realizada de maneira deliberada para a expansão do agronegócio e da especulação fundiária, espelha o esgotamento progressivo das condições de vida dentro desse regime. Assim como os combustíveis fósseis levam milhões de anos para se formar e são consumidos em ritmo exponencialmente mais acelerado do que sua reposição natural permitiria, os corpos submetidos ao regime petro-sexo-racial são explorados, disciplinados e descartados de maneira igualmente vertiginosa: “as centenas de milhares de corpos africanos utilizados como máquinas vivas nas plantações de algodão, nos campos de tabaco e nas minas” (Preciado, 2023, p. 387).

O conceito de Preciado, portanto, permite compreender que a crise ecológica não pode ser dissociada da crise das subjetividades e das normatividades impostas pelo capitalismo tardio. Se o mundo caminha para um colapso ambiental, isso não ocorre apenas por falhas na administração dos recursos naturais, mas porque o próprio modelo de organização da vida que sustentamos se baseia em uma lógica de esgotamento e combustão. No regime

petro-sexo-racial, a energia fóssil e a energia social são consumidas de maneira semelhante: ambas são extraídas, processadas e queimadas para alimentar um sistema que sobrevive de sua própria destruição. Ao nomear esse regime, Preciado nos convida a pensar não apenas na transição para um modelo energético sustentável como a “ecologia política” vem insistindo nos últimos anos, mas na necessidade de uma transformação radical na maneira como organizamos nossas relações sociais, políticas e afetivas. O problema, afinal, não está apenas no petróleo, mas na forma como construímos nossas coabitações com o planeta.

Essa aliança entre os dispositivos petro-sexo-racial, se dá, justamente, porque tanto a gestão econômica do petróleo e outras energias não renováveis, bem como os “negacionista de gênero” que negam a existência de bebês intersexuais, a realidade social e psíquica de pessoas trans e não binárias, a violência inerente à instituição da família patriarcal, as cifras de feminicídio, além de considerar a dissidência de pessoas homossexuais e trans como manifestações de transtornos mentais, assim como à recusa de terem acesso à mecanismos de resignação sexual, do mesmo modo, se aliam com “negacionistas da colonização” que negam que a expansão do capitalismo global é indissociável da colonização europeia iniciada no século XVI, ou negam as feições institucionais do racismo nos séculos seguintes (Preciado, 2023, p. 58), em suma, essa curiosa trindade negacionista só se faz possível por produzir permanentemente um tipo de “sujeito” em constante conformidade com todos estes mecanismos de espoliação: o “sujeito” designado como europeu, soberano, cidadão-nacional, branco, masculino, cis, atribuído enquanto um corpo válido, considerado imune às “doenças e transtornos mentais” e o “agente”, por excelência, do livre comércio (Preciado, 2023, p. 109).

Contudo, é importante ressaltar que Preciado não pretende desqualificar um tipo de “indivíduo” como se tais predicados que lhe foram atribuídos desde o advento da modernidade, já existissem em si como se fossem as “naturezas” ou “atributos” oriundos da sua carne viva. Muito pelo contrário, antes mesmo de existirem enquanto “indivíduos” dotados de vontades e reprodutores de uma gradual estrutura petrossexual secular, é preciso considerá-los como funções enunciativas ou performativas. O “sujeito” da modernidade se tomado enquanto um simples “indivíduo”, ao qual se busca designar como vetor de divisões de

raça, classe, gênero, ecopolíticas, etc., é, na verdade, uma invenção das próprias técnicas histórico-políticas de produção e reprodução da vida do regime petro-sexo-racial, o resultado mais sutil de uma negociação constante com as estruturas subjacentes e que transcende a sua própria existência enquanto um “indivíduo”.

No sentido forte do termo, o “sujeito” da modernidade não existe, e mais do que isso, não existe sem o conjunto de técnicas e códigos semióticos que materializam a sua “existência individual”; do mesmo modo que o “sujeito medieval” não existia sem a sua relação espiritual com a capela e sua disposição corporal com a arquitetura barroca, o “sujeito moderno” não existe sem “a queima do petróleo, o corpo do consumidor do trabalho para casa, da casa para os espaços de ócio” (Preciado, 2023, p. 47). Se quisermos retratar com um pouco mais de precisão esta relação entre o “indivíduo” e o conjunto de enunciados que lhes dão suporte onto-político, é fundamental analisarmos um trecho específico de *Dysphoria Mundi*, intitulado de “Identity is out of joint”:

Convém mencionar a distinção de Alain Badiou, a partir de uma leitura insólita das noções de *rastro* e *différance* de Derrida, entre *inexistente* e *nada*. O inexistente, explica Badiou, não é o nada, mas uma forma singular de existência num grau mínimo, uma existência “do menos possível”, quase como pura potência e virtualidade. Nesse sentido, poderíamos dizer que o povo, a nação, a masculinidade, a homossexualidade ou o autismo “in-existentes”. É justamente porque “in-existem” que sua existência deve ser constantemente reatualizada através de um processo continuado que poderíamos chamar com Judith Butler, de “repetição performativa” (Preciado, 2023, p. 207).

De início, devemos observar que Preciado, antes de propriamente abordar as operações onto-políticas de Derrida, escolheu comentar uma espécie de “obituário” de *Pequeno panteão portátil* (2017), de Alain Badiou. Neste texto, Alain Badiou escreve uma pequena dedicatória à morte de Derrida, colocando em cena que, o que há de mais característico no pensamento derridiano é “uma lógica na qual não se autoriza mais a distinção fundamental entre a afirmação e a negação” (Badiou, 2017, p. 102). Neste sentido, pensar a desconstrução como operação ontológico-política, consiste em não se deter na simples oposição entre o “positivo” e “negativo”, entre o que há de mais “real” e o mais “ideal”, a

“afirmação” e a “negação”, nem mesmo, se pensarmos nos termos petro-sexo-raciais como “branco” e “negro”, “maculino” e “feminino”, “cis” e “trans”; mas, em abrir espaços para as zonas de indecidibilidade, e principalmente, zonas de interferências, entre estes, os entre-lugares e os horizontes flutuantes que desafiam as categorias binárias que se perfilam como significantes plenos em si mesmo. A desconstrução, enquanto operação ontológico-política para Derrida, “desautoriza” os limites territoriais entre opostos e propõe que estas categorias, mesmo aquelas que pareçam “naturais” ou “essenciais”, são construções históricas e discursivas que se perpetuam no atrito com seus “opostos”. Em suma, a desconstrução derridiana, segundo Badiou *apud* Preciado, consiste em encontrar “brechas”, ou “linhas de diferenciação” entre os pólos, operando nas *entre-midades* onde se produzem essas divisões binárias.

Neste sentido, não se trata de colocar os subalternizados pelo regime petro-sexo-racial, como as minoriais sexuais e de gênero, assim como os povos originários, em contraposição ao “sujeito” europeu, soberano, cidadão-nacional, branco, masculino, cis, atribuído enquanto um corpo válido, imune às doenças e transtornos mentais e o “agente” do livre comércio, e sim, interrogar o modo como esse “sujeito” passou a ganhar uma posição de enunciação mais dominante sobre outros, porquê a sua existência passou a ser considerada mais possível em relação a outros e porquê as técnicas de gestão precisam o sobrepor a outras formas de subjetivação, isto é: “Por que, em certo momento, numa relação de forças, a heterossexualidade se transforma na atualização de uma virtualidade ?” (Preciado, 2023, p. 207).

Se olharmos de tal modo com o “Derrida” de Badiou que convenceu Preciado, perceberemos que a posição mais dominante depende, subsequentemente, da posição mais recalcada para continuar se (re)atualizando e adquirindo um caráter ontológico incontestável, precisa se sobrepor sobre o outro. A proposta de Preciado, portanto, assim como Badiou assinala em Derrida, é romper com a lógica binária e fabricar um espaço de diferenciação em que se possa reconhecer os modos de subjetivação de entidades onto-política que vá desde do “menos possível” ao mais “naturalizado”, até no limite, o que até então era considerado mais ontologicamente possível se possa desnaturalizar no campo político do possível e o que era uma mera existência latente, receba um estatuto político capaz de reivindicar uma forma de

universalidade. Compreende-se com Preciado que uma entidade ontológico-política só se faz possível pelas constantes técnicas de reiteração e naturalização. A desnaturalização consiste em interrogar os fundamentos daquilo que se aceita como "real" ou "válido" na esfera política. A fixação das estruturas sociais e políticas sob a aparência de algo natural faz com que seu caráter histórico e contingente se dissipe, levando-nos a crer que essas formas são inescapáveis, inerentes à própria dinâmica social.

As disputas políticas, afirma Preciado, são embates travados em torno da existência de múltiplos in-existentes, confrontos pelo direito de se fazer valer no campo do sensível e da materialidade política. São lutas que operam tanto para extinguir um in-existente quanto para conferir existência a algo que, até então, era negado. Cabe à política a tarefa de impor a uma entidade não existente a aparência de existência, ao ponto de que essa entidade possa reivindicar sua condição de natural ou, ainda, inscrever-se no horizonte da universalidade. Esse é o instante constituinte. A política, assim entendida, se configura como uma prática de ontologia-ficção: trata-se da arte de fabricar a existência do que não existia ou de dissolver um in-existente que se fazia passar por natural. Essa luta pela (in)existência não se encerra apenas nas operações de desnaturalização da raça ou da diferença sexual, mas se prolonga nos modos de instauração dos novos simbiontes históricos (Preciado, 2023, pp. 209-210).

E para nos encaminhar para a reflexão final deste segundo capítulo, em *Dysphoria Mundi*, Preciado apresenta um diagnóstico verdadeiramente singular da transição epistêmica de uma época como a nossa, mas, acima de tudo, os pressupostos básicos que sustentam os seus diagnósticos acerca inscrição de um novo modo de representação de mundo e de produção e reprodução da vida, podemos localizar em outras de suas seis obras[9]. Se, como vimos, a política é uma ontologia-ficção, e a luta política consiste na disputa pela existência de diferentes in-existentes, então a hipótese revolução que emerge em *Dysphoria mundi* se dá justamente nesse movimento de reconfiguração do visível e do dizível, da matéria e da subjetividade: “A possibilidade de postular a hipótese revolução depende da nossa capacidade coletiva de inventar uma nova gramática, uma nova linguagem, para entender a mutação social, a transformação da sensibilidade e da consciência que está ocorrendo” (Preciado, 2023, p. 58). Trata-se da constatação de que a mutação já começou operando nas fissuras do regime petro-sexo-racial e nas tecnologias que antes serviam ao controle, mas que agora são apropriadas para a invenção de novas formas de vida. Essa revolução, como aponta Preciado, não é um evento de um sujeito singular, nem

uma substituição de um regime por outro dentro das coordenadas da política tradicional. Pelo contrário, trata-se de uma insurgência molecular, simultaneamente climática, somatopolítica e cibernética. A negação da crise ambiental, a violência de gênero e a persistência do colonialismo não são fenômenos isolados, mas diferentes faces de um mesmo sistema que precisa se reproduzir para garantir sua continuidade. No entanto, esse sistema já não consegue mais ocultar suas fissuras: a intensificação dos desastres climáticos, a emergência de corpos que escapam das normatividades impostas, a circulação de saberes e práticas dissidentes nas redes digitais – tudo isso compõe um campo de batalhas que não está por vir, mas que já se desenrola no presente.

Assim, a hipótese revolução formulada em *Dysphoria mundi* postula que apenas ao articular essas três dimensões – climática, somatopolítica e cibernética – é possível compreender a amplitude da crise e a profundidade das transformações necessárias. Como destaca Preciado, os negacionistas climáticos são também negacionistas de gênero e negacionistas coloniais porque a sustentação do regime fossilizado de poder depende da manutenção das hierarquias que organizam a vida e a morte (Preciado, 2023, pp. 55-56). No entanto, essa sustentação já não é mais garantida. A revolução que emerge em *Dysphoria mundi* não se dá nos moldes clássicos, mas em uma nova configuração de forças que mobiliza a ecologia política, o feminismo, as políticas queer e trans, o antirracismo e as lutas cibernéticas. O que está em jogo não é apenas a redistribuição do poder dentro das estruturas existentes, mas a invenção de novas formas de existência. A hipótese revolução não propõe um futuro distante, mas constata que a mutação já começou. O desafio não é antecipar um horizonte utópico, mas reconhecer os acontecimentos que já estão em curso e que apontam para o colapso do mundo tal como o conhecemos. Em outras palavras, *Dysphoria mundi* não é apenas um lamento pela catástrofe iminente, mas a percepção de que, no meio do caos, já estão sendo gestadas outras possibilidades de vida. A revolução, então, não é um evento futuro, mas uma aposta no presente – uma aposta espectral, habitada pelos fantasmas do passado e pelas presenças ainda não plenamente atualizadas, mas que já começam a esboçar um outro amanhã. Agora. *Dysphoria mundi*.

Se a hipótese revolução, como sugere Preciado, é uma *contraficção*, então ela não se dá sem perdas. Se os discursos modernos de cunho revolucionário foram fundados na ideia de um sujeito autônomo – seja ele o proletariado, a nação ou a classe oprimida –, as transformações do capitalismo tardio, da biopolítica e das lutas pós-coloniais evidenciaram que essa figura não podia mais sustentar o peso da promessa emancipatória. A crise do sujeito político, contudo, não levou a uma dissolução da política, mas a um deslocamento de seu campo de ação. O que se abriu, então, foi uma *brecha* – uma fenda entre a tradição revolucionária e a necessidade de novas formas de resistência e organização: “A crise climática e somatopolítica (da qual a pandemia faz parte) agudizam a “brecha” (*décalage*) entre “nossa capacidade de representar e nossa capacidade de produzir”, entre as condições de percepção e os aparatos de produção da verdade (discursos sociais, científicos, midiáticos, etc), entre o desejo e a capacidade de atuar no mundo” (Preciado, 2023, p. 258). Em *Dysphoria mundi*, portanto, o sujeito político, tal como concebido pela modernidade, torna-se um vestígio espectral: ele não desaparece completamente, mas também não pode ser convocado como presença plena. Ele persiste como um traço, uma sombra que ainda mobiliza discursos e ações, mas que não pode mais ser o fundamento de uma política da emancipação; as suas economias semânticas são preservadas, mas o seu centro é desfeito. A dissolução desse sujeito provoca um sentimento de **orfandade** à primeira vista. Se não há mais um “sujeito revolucionário” (trabalhador, povo, classe, partido), quem protagoniza a transformação?

Os chamados “sujeitos” (proletariado, mulheres, minorias raciais, migrantes, pessoas com deficiência, homossexuais, trans...) que poderiam funcionar como motores da mudança política transformaram-se em identidades naturalizadas que o capitalismo cibernético utiliza como big data e como fontes de informação numa batalha midiática. Diante dessas condições aparentemente insolúveis, este livro afirma que não há sujeitos (naturais ou essenciais, marcados por uma identidade) da revolução, mas simbiontes políticos capazes de atuar juntos (ou não). Os simbiontes políticos não são identidades, são mutantes relacionais (Preciado, 2023, p. 61, grifos meus).

O luto aqui é o da perda dessa figura estruturante, que organizava discursos e estratégias de lutas revolucionárias na modernidade. Esse luto do sujeito político nos coloca diante de um impasse semelhante ao que Derrida explora em *Espectros de Marx* ao declarar uma *Nova Internacional* tendo em vista uma comunidade espectral, uma aliança global heterogênea de pessoas que compartilham uma mesma preocupação com a justiça e que rejeitam o neoliberalismo e suas promessas putrefatas de democracia e progresso. Para Preciado, essa reinvenção passa pelo deslocamento do sujeito para a noção de *simbionte político* – um corpo que não se define por sua autonomia, mas por suas relações, suas interdependências e suas alianças, especialmente porque: “É preciso definir o simbionte político da revolução em relação a sua transformação política e não a seu processo de opressão” (Preciado, 2023, p. 389). Se a modernidade se sustentou em uma metafísica da separação – entre humano e animal, entre sujeito e objeto, entre identidade e diferença –, a hipótese revolução exige um pensamento da contaminação, da coabitação, da simbiose. Se há um luto em jogo em *Dysphoria mundi*, não é um luto a ser superado, mas um luto que se torna condição mesma da política – um modo de habitar o mundo na fissura entre a ausência do passado e a alteridade do porvir. Esse luto não é apenas a perda do sujeito político tal como foi concebido na modernidade, mas também o desamparo diante da impossibilidade de pensar uma revolução sem ancorá-la em um sujeito que a encarne. Assim, a aposta de *Dysphoria Mundi* e de *Espectros de Marx* se entrecruza: não se trata de afirmar um sujeito revolucionário, mas de inventar novas formas de agenciamento político que se desenham a partir da própria experiência do espectral, do porvir. A seguinte frase de Preciado em *Dysphoria mundi*: “dentro deste novo parlamento é que os corpos poderão deixar de ser o que eram, que as posições de predador e presa poderão ser reorganizadas e o uso das técnicas de violência poderia ser transformado” (Preciado, 2023, p. 396); também pode ressoar como a Nova Internacional acionada por Derrida em *Espectros de Marx*:

Sem coordenação, sem partido, sem pátria, sem comunidade nacional (Internacional antes, através e para além de toda determinação nacional), sem co-cidadania, sem pertencimento comum a uma classe. O que se chama aqui, sob o nome de nova Internacional, é aquilo que convoca à amizade de uma aliança sem instituição entre aqueles que, mesmo que não acreditem mais ou nunca tenham acreditado na Internacional socialista-marxista, na

ditadura do proletariado, no papel messiânico-escatológico da união universal dos proletários de todos os países, continuam a se inspirar em ao menos um dos espíritos de Marx ou do marxismo (eles sabem agora que há mais de um) (Derrida, 2021, p. 149).

Nesse mesmo sentido, a hipótese revolução, como formulada por Preciado, propõe deslocar a noção de sujeito político e pensar nos diferentes processos que fazem com que um corpo vivo possa injuntar-se num simbiote político. Esse deslocamento implica uma revisão da própria estrutura das lutas políticas do século XX, marcadas por uma brecha epistêmica entre as teorias da esquerda radical e as formas de resistência e emancipação das minorias sexuais, de gênero e raciais. Essa brecha, que ressoava na tensão entre as demandas de redistribuição material e reconhecimento identitário, agora se amplifica na medida em que as identidades são essencializadas e as gramáticas políticas continuam prisioneiras de categorias herdadas da metafísica da modernidade. A política espectral que emerge desse contexto não apenas desloca a centralidade do sujeito político, mas exige novas técnicas de visualização, novos modos de percepção que nos permitam coabitar com os espectros e reconhecer sua injunção sobre nós. Como imaginar a revolução quando não há um sujeito a quem atribuí-la? Como inventar novas formas de resistência quando as categorias que mobilizamos já não dão conta do “real” da política? Se há uma resposta possível, ela não se encontra na busca de um novo fundamento, mas na própria aposta no *porvir*. As considerações finais deste trabalho são, nesse sentido, a própria experiência de um luto: não um encerramento, mas uma interrupção que permite que os objetos permaneçam ruindo dentro de nós, prontos para serem retomados, revisitados e contra-assinados. Talvez tudo o que tenhamos trabalhado aqui, assim como os dois flancos deixados por Preciado e Derrida, não passe de apontamentos de leitura, mas acima de tudo, um esboço inicial para começar a pensar uma espectropolítica.

4 O NOME PRÓPRIO É O NOME DO OUTRO: A espectropolítica preciadiana

Existe uma vertigem intrínseca ao ato de dizer o próprio nome, uma vez que essa palavra, que utilizo para me distinguir no mundo e para ancorar a minha subjetividade, é, na sua gênese e na sua função, um território estrangeiro. A interdependência entre o meu nome e o nome do outro não é apenas uma casualidade social, mas a estrutura fundamental que permite a existência do sujeito; é uma teia onde o “próprio” e o “comum” se entrelaçam de tal forma que se torna impossível discernir onde termina a minha singularidade e onde começa a invasão do outro.

O primeiro ponto dessa aporia reside na constatação de que o nome que me torna “próprio” vem, radicalmente, do outro. Antes mesmo de eu ter consciência de mim mesmo, antes do primeiro sopro de cognição ou da capacidade de dizer “eu”, eu já era falado. O meu nome preexiste à minha existência física e psíquica; ele foi o objeto de desejo, de debate ou de homenagem por parte daqueles que vieram antes de mim. Assim, carregar um nome é, desde o início, carregar o desejo do outro, é ser inscrito numa linhagem e numa linguagem que eu não escolhi. Essa dívida de origem impõe uma alienação fundamental: para que eu possa me referir a mim mesmo, sou obrigado a utilizar um significante que me foi doado, imposto ou ofertado por terceiros. Sou, portanto, habitado pelo outro no núcleo mais íntimo daquilo que considero ser a minha identidade. O nome é a cicatriz dessa entrada forçada na linguagem, é o selo de que a minha subjetividade foi moldada de fora para dentro, tornando o meu “eu” uma construção que depende, vitalmente, da voz alheia que me chamou pela primeira vez.

A primeira mesa de operações não precisa de bisturi metálico; ela opera através da luz, do som e da linguagem, cortando o real muito antes de a carne ser tocada. Na economia política do corpo descrita por Preciado, o nome não funciona apenas como um identificador neutro ou uma etiqueta carinhosa; ele opera como o selo jurídico e ontológico que autentica a profecia visual do gênero. O nome é a “moeda de troca” que torna a interpelação performativa efetiva no quotidiano. Sem o nome, a atribuição de sexo seria um evento isolado no tempo; com o nome, ela torna-se uma reiteração perpétua. Cada vez que o sujeito é chamado, cada vez que assina um documento, ele é coagido a ratificar o contrato que foi estabelecido na sua ausência, na mesa de operações da maternidade. O nome próprio é, assim, o mecanismo que transforma um veredito instantâneo (“é um menino!”) numa condenação vitalícia.

O recém-nascido, na sua radical dissimetria e vulnerabilidade, é convocado a ser o signatário de uma dívida que não contraiu. Ele torna-se “sujeito de direitos” — e, portanto, sujeito à norma — através da imposição de uma designação que lhe é exterior. O nome próprio é, paradoxalmente, a propriedade mais alheia que possuímos; é um empréstimo do outro que somos obrigados a habitar como se fosse a nossa pele mais íntima. A eficácia desse dispositivo reside na sua capacidade de fazer esquecer a sua origem artificial: aprendemos a responder ao nosso nome como se ele fosse a emanção natural da nossa alma, quando, na verdade, ele é a âncora que impede o nosso corpo de derivar para fora das categorias binárias. Em última instância, o nome próprio é sempre o “nome do outro” e o nome de um “outro”. O que nos torna “próprios”, o que nos confere essa ilusão de singularidade e pertença, não é a posse de uma essência verbal exclusiva, mas o simples fato de o nome do outro ser diferente do nosso. A identidade é, portanto, um efeito de fronteira, e não de conteúdo. Eu sou “Eu” apenas porque o meu nome traça uma linha de demarcação que me separa do “Tu” e do “Ele”. Mas essa linha é traçada com a tinta da linguagem alheia. O meu nome, essa palavra que uso para me distinguir na multidão, pertence à mesma economia simbólica que o nome do vizinho; é uma peça do mesmo jogo, forjada na mesma casa da moeda linguística.

Nesta economia da identidade, o nome próprio atua como o guardião severo da diferença sexual, sendo a tecnologia responsável por transformar a plasticidade biológica em destino social binário. Na esmagadora maioria das vezes, cada nome carrega uma carga de gênero que é reativada a cada pronúncia, funcionando como uma microcirurgia quotidiana que reafirma as fronteiras entre o masculino e o feminino. Quando alguém chama por um nome, está implicitamente a invocar um conjunto de normas, a ditar uma postura corporal, a prescrever um tom de voz e a autorizar ou interditar determinados fluxos de desejo. O nome masculino não é apenas uma palavra, é um mandato de virilidade, uma ordem de penetração e de domínio no espaço público; o nome feminino é um contrato de submissão, de cuidado e de disponibilidade reprodutiva. A violência deste dispositivo reside na sua capacidade de naturalização: o nome adere à pele com tal força que esquecemos que ele é uma ficção política, passando a acreditar que ele é a expressão da nossa alma, quando na verdade ele é apenas a legenda que o poder colou sobre a nossa anatomia para a tornar governável. O desconforto que

muitos sentem com o próprio nome, essa estranheza fundamental que a psicanálise pode tentar reduzir a uma neurose familiar, é na leitura de Preciado um sintoma político, a fricção insuportável entre a multiplicidade viva do corpo, que deseja expandir-se em todas as direções, e a rigidez cadavérica do nome, que exige que permaneçamos fixos no lugar que nos foi atribuído na demografia do capital.

A assinatura é o momento performativo em que o corpo se compromete a honrar o nome, fundindo a carne com a letra da lei. Vivemos numa sociedade onde a validade da nossa existência depende da consistência dessa assinatura, da capacidade de repetir o mesmo traço, de garantir que o eu de hoje é o mesmo eu de ontem, fiável e responsabilizável perante o tribunal e o banco. O nome próprio é a garantia bancária da subjetividade. O paradoxo é que só nos tornamos alguém através dessa palavra que não nos pertence. O nome é a fronteira onde eu termino e onde o tu começa, mas é uma fronteira porosa, atravessada por vozes, injunções e histórias que não controlamos. Apropriar-se do nome, fazer dele algo próprio, é um trabalho infinito de tradução e de desvio. É pegar no som que nos foi atirado como uma pedra e tentar esculpi-lo até que ele ganhe a forma, ainda que provisória, do nosso desejo. A política do nome próprio em Preciado é, assim, uma política da despropriação e da reocupação: trata-se de habitar o nome como quem ocupa um edifício abandonado, não para restaurar a sua função original de prisão ou de arquivo, mas para o transformar num espaço de festa, de encontro e de invenção coletiva, onde o nome deixa de ser uma sentença para se tornar um convite à mutação constante

Preciado compreende, com uma lucidez cirúrgica, que o nome ao qual somos designados depende inteiramente de um contrato e de uma reiteração constante para manter a sua validade. O nome não tem energia própria; ele precisa ser alimentado diariamente pela repetição dos outros e pela nossa própria assinatura. Ao expor essa dependência, ele revela a fragilidade do pacto social que sustenta a identidade. O nome antigo não é mantido por nostalgia, mas como prova do crime: ele está lá para testemunhar que houve um tempo em que aquela ficção era a "verdade", demonstrando assim que a "verdade" atual (Paul) é apenas mais uma ficção, ainda que uma ficção escolhida e politicamente armada como todas as outras, mas como ele já expôs em seu

Eu sou o monstro que vos fala, é uma ficção que ao menos tem a vantagem de se reconhecer como ficção.

Assim, a política do nome em Preciado é uma política da memória e do contrato. Ele recusa-se a agir como se Beatriz nunca tivesse existido, porque isso seria validar a ideia de que a identidade trans é uma correção de um erro da natureza. Em vez disso, ele apresenta a transição como uma acumulação de camadas, onde o nome antigo serve de alicerce para a crítica do presente. O nome próprio torna-se, então, um sítio arqueológico onde se podem ler as diferentes estratificações do poder. Aceitar o contrato do nome é submeter-se à norma; renegociar o contrato, mantendo visíveis as cláusulas riscadas e os nomes abandonados, é o ato supremo de desobediência epistêmica. O nome deixa de ser o que nos define para ser o que nos permite contar a história da nossa própria fabricação. O próprio Preciado elucida esta tensão entre a ruptura e a permanência do rastro de seu antigo nome numa entrevista decisiva:

Por muito tempo, quis afirmar a posição das mulheres como minoria na filosofia, mas no fim, tive que desistir e finalmente reconhecer meu próprio desejo, que é politicamente muito importante. Eu era conhecida como Beatriz — bem, agora terão que inverter isso. Esse “B” está ali como um rastro da temporalidade política, da luta feminista. Estou ficando velha. Minha própria temporalidade é quase como a história do feminismo dos séculos XX e XXI. Vivi em uma ditadura, na década de 1970, e me designaram como mulher. Quando eu tinha cinco anos, alguém me chamou de sapatão. Construí minha autoestima resistindo a esse insulto (Preciado, 2015).

Ao afirmar que esse “B” é um rastro da temporalidade política e da luta feminista, Preciado transforma o próprio nome num museu vivo da história do século XX. O nome deixa de ser apenas uma designação individual para se tornar um índice cronológico que conecta o corpo biológico à história macroscópica: a ditadura franquista, a transição democrática e a emergência do feminismo como força de resistência. O “B” é a prova material de que aquele corpo sobreviveu a um regime que tentou fixá-lo numa feminilidade normativa. Manter a inicial é, portanto, uma recusa em apagar a história da opressão, pois é justamente nessa fricção com a norma ditatorial que a subjetividade de Preciado foi forjada.

A confissão de que a sua autoestima foi construída na resistência ao insulto "sapatão" revela a natureza dialética da nomeação. Aqui, o nome injurioso precede o nome próprio na constituição do sujeito. O insulto, longe de o destruir, operou como uma "interpelação paradoxal": ao ser chamado de sapatão aos cinco anos, o sujeito recebeu uma identidade marginal que, em vez de ser rejeitada, foi habitada e blindada.

O insulto recebido na infância ganha a sua materialidade narrativa mais brutal num episódio que Preciado relata no artigo "Quem defende a criança queer?" (pp. 69-73). A história começa com uma aparente inocência: aos sete anos, num colégio de freiras, perante o pedido da Madre Pilar para desenhar a sua família futura, a criança não desenha o espelho do que vê em casa, mas projeta o desejo que sente no corpo. Preciado desenha-se casado com a sua melhor amiga, Marta, rodeado de filhos, cães e gatos. O que para a criança era a representação lógica do afeto — uma utopia doméstica de amor livre, procriação coletiva e comunhão entre espécies —, para a instituição funcionou como um alarme de incêndio. Aquele desenho não foi lido como imaginação infantil, mas como um delito de género, uma confissão gráfica de desvio que precisava de ser extirpada imediatamente.

A resposta do sistema foi cirúrgica e violenta. A carta enviada aos pais não sugeria diálogo, mas patologia; a recomendação psiquiátrica visava "cortar o mal pela raiz", tratando a imaginação dissidente como um tumor na identidade sexual. Mas o mais devastador nesta narrativa não é a repressão institucional das freiras, é a reação doméstica. A criança depara-se com o desprezo do pai e a vergonha culposa da mãe. O refúgio familiar revela-se, subitamente, uma extensão do tribunal escolar. No pátio, o insulto ganha corpo: a criança é cercada por uma matilha de "naturalistas" que, munidos da legitimidade da norma, a chamam de "sapatona nojenta" e proferem ameaças de violação corretiva ("tregar como deus manda"). A violência da linguagem revela aqui a sua função pedagógica perversa: a ameaça de violação não é um desvio da norma, é a norma a mostrar os dentes para corrigir quem dela foge.

Este episódio cristaliza a tese central de Preciado sobre a infância queer: a família nuclear não existe para proteger a criança, mas para proteger a ordem social. Ao ver os seus pais compactuarem com a humilhação e a psiquiatrização, Preciado compreende que, para o sistema heteropatriarcal, a

preservação das normas de gênero é mais importante do que a integridade física e emocional do filho. Os pais não falharam por falta de amor, falharam por excesso de obediência; eles eram os guardiões locais de um sistema de terror que prefere uma criança morta (ou psiquicamente destruída) a uma criança queer. O insulto, portanto, não foi apenas uma palavra atirada no recreio; foi a revelação de que a criança estava sozinha diante de uma maquinaria gigantesca que exigia a sua alma em troca da sua sobrevivência social.

Por isso, é imperativo compreender que Beatriz não foi destruída na sua assinatura, mas sim contra-assinada e mantida sob rasura. Esta distinção é capital: destruir seria apagar o rastro, fingir uma origem imaculada; contra-assinar, num sentido derridiano, é por uma nova firma ao lado da antiga, ratificando a dívida para a transformar em crédito. O nome "Beatriz" permanece no texto não como um peso morto, mas como fiador histórico que permite a emergência de Paul. O que ocorre ali é uma operação de lealdade temporal: Paul não mata Beatriz; Paul salva Beatriz da sua captura normativa. A rasura é a marca gráfica dessa salvação, o sinal visível de que o sujeito precisou riscar a injunção social para que a vida pudesse continuar a fluir. Há, portanto, uma aliança secreta e indissolúvel entre a criança queer que desenhou a sua utopia no colégio de freiras e a "nova criança" que Paul engendra através da farmacopornografia. Nesta anotação compulsiva das sensações, Preciado revela que a transição de gênero não é apenas uma viagem somática, mas um empreendimento epistemológico rigoroso, onde o próprio corpo serve de laboratório e a mudança de nome atua como o catalisador principal da experiência:

Anoto compulsivamente todas as sensações que experimento com a mudança de nome e essa nova transição. O novo nome é uma ficção, assim como o antigo. Pedir a cumplicidade das pessoas, que me chamem por outro nome, mesmo que inicialmente não reconheçam, é um belo pacto coletivo. Um exercício de desidentificação. Experimento esse apagamento com enorme alegria política. Cada vez que alguém me chama de "Paul", apaga comigo o que o gênero normativo tentou fazer de mim. Tenho 44 anos e me sinto como uma criança, chamando tudo pelo nome. (Preciado, 2015).

A dimensão mais revolucionária deste processo reside, contudo, na transformação da relação com o Outro, que deixa de ser o juiz da norma para se tornar um cúmplice da ficção. Ao pedir a "cumplicidade das pessoas",

Preciado propõe um novo contrato social, um "belo pacto coletivo" que substitui a violência da interpelação policial pela delicadeza da invenção partilhada. Se o nome "Beatriz" era mantido pela vigilância e pela punição, o nome "Paul" sustenta-se pela amizade e pela aliança política. Cada vez que alguém aceita entrar no jogo e pronunciar o novo nome, mesmo sem reconhecer imediatamente a figura que tem à frente, está a participar ativamente na desconstrução do gênero normativo. O interlocutor torna-se coautor da transição, ajudando a materializar uma realidade que ainda está em formação. Este exercício de "desidentificação" é, portanto, uma prática comunitária: ninguém transita sozinho, pois o nome só ganha corpo quando ecoa na boca do outro. O outro é que me nomeia.

Este é, precisamente, o limiar onde a reflexão sobre o nome transborda para o que podemos começar a chamar de uma espectropolítica. A espectropolítica é essa consciência de que a nossa assinatura nunca é solitária; quando Preciado assina, assina com ele toda a história do feminismo, toda a memória da opressão franquista e toda a utopia das crianças queer do futuro. O corpo trans torna-se, assim, um parlamento de espectros, um lugar onde tempos heterogêneos coabitam e onde a justiça se faz não pela pureza da identidade, mas pela hospitalidade dada a essa alteridade radical que nos habita.

É impossível não pensar neste parlamento de espectros sem necessariamente voltarmos à última cena do filme *Orlando*, minha biografia política, onde a ficção documental de Paul B. Preciado atinge o seu clímax jurídico e poético. Ali, a juíza — interpretada significativamente por Virginie Despentes, companheira de armas literárias e testemunha dessa transição — entrega a testamentação da existência dos corpos dissidentes, concedendo o passaporte "orlandesco" àqueles que o sistema insiste em manter na ilegalidade ontológica. O filme, contudo, não se limita a registrar a troca de papéis; ele faz questão de focar de maneira panorâmica nas arquiteturas, nos prédios e nos designs interiores do tribunal. Este gesto estético não é decorativo, mas uma alusão direta à formação de Preciado em teoria da arquitetura, incitada por Derrida e pela desconstrução. A câmara, ao demorar-se sobre as colunas, os tetos altos e a madeira nobre da sala de audiências, revela que a norma não é apenas um discurso abstrato, mas uma estrutura espacial sólida, desenhada para intimidar, vigiar e produzir o sujeito obediente.

No entanto, e aqui reside a sofisticação ética da cena, o filme não propõe a destruição do tribunal, mas a sua ocupação e ressignificação. Ao colocar Despententes, uma figura da contracultura punk e feminista, na cadeira do juiz, Preciado encena uma “hospitalidade impossível”. O foco na imponência do edifício serve para sublinhar a magnitude do desafio: é preciso dobrar essa arquitetura hostil, convencer a pedra e a lei a acolherem o que antes expulsavam. A grandeza do tribunal deixa de ser apenas uma ameaça para se tornar o palco necessário do reconhecimento. O desafio ético não é fugir da instituição, mas forçá-la a uma hospitalidade vinda do Outro, por mais intimidador que este seja. Para que a existência trans seja plenamente vivível, ela precisa ser lida e legitimada por essa estrutura que historicamente a negou. A cena final é, assim, uma cerimônia de reparação onde a arquitetura da exclusão é momentaneamente transformada num abrigo, e onde a lei, seduzida pela verdade dos corpos orlandescos, acaba por assinar, através das mãos de Virgine, a alforria daqueles que sempre estiveram lá, como espectros, à espera de serem finalmente vistos como cidadãos.

Mas essa legitimação estende-se, num arco temporal vertiginoso, também e fundamentalmente àqueles que estão prestes a nascer. A decisão da juíza Despententes, ao carimbar os passaportes, não visa apenas regularizar a situação dos vivos que ali estão, corpos marcados pela história da violência binária; ela visa instaurar uma jurisprudência do porvir. O tribunal, sob a lente de Preciado, transforma-se numa máquina do tempo que legisla para o não-existente, preparando o terreno para que as crianças que ainda não chegaram encontrem um mundo onde o seu nome não seja um insulto e a sua anatomia não seja um veredito. A entrega daquele documento de cidadania “orlandesca” é o envio de uma carta ao futuro, garantindo que os que virão não herdem apenas a dívida e a culpa do sistema patriarcal, mas que recebam, desde o primeiro sopro, o direito inalienável à metamorfose. O olhar de Preciado sobre a estrutura não é apenas o de quem pede entrada, mas o de quem está a reformar a casa para os hóspedes futuros. A aliança entre os espectros do passado (as vítimas da norma) e os vivos (os militantes do presente) serve, em última instância, para proteger a vulnerabilidade absoluta daqueles que estão prestes a nascer. O filme termina não como um arquivo fechado, mas como um salvo-conduto deixado sobre a mesa da história, para que, quando a próxima “criança Orlando” despertar para a sua

singularidade, ela saiba que não é uma anomalia monstruosa, mas a herdeira legítima de uma revolução que transformou o próprio conceito de sujeito.

É absolutamente indissociável essa espectropolítica da ideia derridiana de justiça, e por isso a imagem do parlamento de Orlando opera como um análogo visual e político daquilo que já dissemos sobre a Nova Internacional. Para compreender a profundidade desta cena, é preciso recordar a distinção fundamental que Derrida estabelece entre o Direito e a Justiça:

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente desconstrutível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstrutível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico. Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstrutível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstrutível. Assim como a “A desconstrução” ela mesma, se algo como tal existe. A desconstrução é a justiça (DERRIDA, 2007, p. 27).

Ao afirmar que o Direito é essencialmente desconstrutível, Derrida retira das leis e das normas a sua aura de naturalidade e de imutabilidade sagrada, como buscavam os jusnaturalistas. Derrida argumenta que todo o sistema jurídico, longe de ser uma emanção direta de uma verdade divina ou de uma ordem natural inalterável, é uma estrutura “fundada”, isto é, construída historicamente sobre camadas textuais. O Direito é, portanto, um artifício, um texto escrito por mãos humanas em contextos políticos específicos, sujeito a interpretações, revisões e reescritas. Mais profundamente, Derrida aponta para o caráter infundado do próprio fundamento da lei, sugerindo que, na origem de qualquer Estado ou Constituição, não existe uma legitimidade prévia, mas sim um ato de força ou de autoridade auto-instituída que, com o tempo, se naturalizou. Essa constatação da fragilidade e da artificialidade da lei, contudo, não é apresentada como uma falha ou uma

“infelicidade”, mas como a condição de possibilidade de qualquer progresso histórico. É precisamente porque o Direito é desconstrutível — porque ele não é rígido como as leis da física — que ele pode ser transformado, melhorado e adaptado para corrigir injustiças históricas. A desconstrução da lei é, assim, a abertura política que impede o fechamento totalitário do sistema sobre si mesmo. Quando Derrida afirma que o direito é construído sobre camadas textuais, ele está, em última análise, a dizer que a norma é o resultado fossilizado de infinitas negociações, desejos, medos e tentativas de organização coletiva que foram, em algum momento, vivas e pulsantes. A lei não desce de uma montanha sagrada; ela emerge do atrito constante entre corpos que buscam desesperadamente formas viáveis de coabitação.

Portanto, essa desconstrutibilidade é a evidência de que o edifício jurídico é feito da mesma matéria que as relações humanas: ele é a materialização de uma soma gigantesca de expectativas sociais que se acumularam ao longo dos séculos, cristalizando-se em regras que tentam estabilizar a vertigem do convívio. Neste sentido, cada artigo de lei, cada norma de gênero e cada regulamento civil carrega em si o rastro indelével de uma alteridade, funcionando como uma carta enviada pelos mortos aos vivos na tentativa de ditar como os relacionamentos devem acontecer. O direito é, assim, a institucionalização de uma certa coreografia de afetos e de deveres que um grupo social, num determinado tempo, julgou ser a correta. Ele é a resposta sólida a uma pergunta sobre como devemos amar, como devemos nomear os nossos filhos, como devemos distribuir a propriedade ou como devemos reconhecer o corpo alheio. O fato de o direito ser desconstrutível revela que essas respostas foram inventadas por “outros” — legisladores, patriarcas, revolucionários ou burocratas — que projetaram as suas próprias expectativas e as suas visões de mundo na forma da lei. O que hoje nos parece uma estrutura rígida e opressiva foi, na sua origem, apenas uma tentativa precária de constituir uma forma de relacionamento, uma ficção de ordem imposta sobre o caos da existência. Se identificarmos o direito como um texto essencialmente desconstrutível, estamos necessariamente a admitir que ele não é um sistema fechado ou autossuficiente, mas sim uma superfície porosa e permeável, constantemente atravessada e contaminada por uma miríade de instâncias não-jurídicas que buscam legitimação através da autoridade da lei. O texto legal não nasce da própria lei, como se fosse uma emanção pura da razão jurídica; ele é, na verdade, o resultado de uma

complexa tecitura onde discursos médicos, dogmas religiosos, imperativos económicos, morais tradicionais e pressões políticas se entrelaçam para ganhar força de obrigatoriedade. Dizer que o direito remete a outras instâncias significa reconhecer que, quando o juiz ou o legislador falam, eles estão, na maioria das vezes, a atuar sob heteronomia. Portanto, a desconstrutibilidade advém do fato de que o direito é parasitado por essas forças exteriores que tentam interagir com a instituição para cristalizar as suas próprias visões de mundo.

É precisamente nesta dependência que reside a chance da justiça. Se o que há de possível na justiça não se dá somente por conta do Direito, é porque a batalha não se trava apenas na redação das leis, mas na transformação dos textos não-jurídicos ou “outros” do jurídico aos quais a lei remete direta ou indiretamente. A justiça é, por definição, aquilo que escapa, aquilo que sobra e transborda de qualquer tentativa de captura, funcionando como o horizonte inalcançável que deve ser, contudo, obsessivamente avistado em toda e qualquer tentativa dos textos jurídicos e não-jurídicos de institucionalizar a vida. A razão profunda para esse “escapar” reside na natureza incomensurável da singularidade humana diante da generalidade da norma. O texto jurídico (e também o médico, o religioso, o social) opera por categorização, fixidez e universalidade; ele precisa definir o sujeito para protegê-lo, precisa dar-lhe um nome, um gênero e um estatuto civil estável.

Essa inadequação estrutural não deve levar ao abandono das instituições, mas sim a uma vigilância ética perpétua sobre a “força de lei”. A justiça é aquilo que deve ser avistada em toda a tentativa de institucionalização precisamente como um alerta: ela é o lembrete de que a lei é apenas uma ferramenta provisória e falha. Se confundirmos a lei com a justiça, caímos no totalitarismo da norma, onde o sujeito deve sacrificar a sua singularidade para caber no molde estatal. Mas se mantivermos a justiça como esse ponto de fuga que escapa, transformamos a lei num organismo vivo que deve estar sempre a correr atrás da realidade. Os textos não-jurídicos (a moral, a ciência) e jurídicos tentam “fazer a força de lei” para criar um mundo seguro, mas a verdadeira segurança do sujeito não reside na rigidez da jaula legal, e sim na capacidade da lei de se manter aberta ao que ela ainda não compreende. A justiça escapa para que nós sejamos obrigados a persegui-la, e é nessa perseguição infinita e não na letra fria do código — que reside a dignidade ética da política.

Por isso mesmo, a imagem em Orlando de um parlamento porvir é uma imagem viva de uma Nova Internacional, seja ela configurada em sociedades estatais ou não estatais — estará sempre, e fatalmente, atrelada ao que chamo insistentemente de parlamento dos espectros ao falar de uma espectropolítica e acima de tudo, de uma espectropolítica do nome. E isto ocorre porque toda e qualquer forma de relacionalidade humana carrega em si o paradoxo trágico e belo de tentar institucionalizar o ininstitucionalizável. A justiça é, por natureza, aquilo que escapa; é a água que corre por entre os dedos da lei. No entanto, é precisamente essa fuga, esse “escapar”, que abre a brecha para novas formas de institucionalização. A cada vez que a norma falha em capturar a vida, ela inaugura a necessidade de uma nova forma, de um novo nome, de um novo pacto.

É crucial reconhecer, que embora o direito se manifeste hoje sob a chancela hegemônica do Estado, o seu ânimo — o seu sopro vital e o seu impulso original — existe muito antes de qualquer sociedade estatizada, porque o que tento chamar de espectropolítica não é outro tipo de reformismo e não se coaduna com formas de revolução escatológicas. E como Derrida nos mostra, o seu impulso nasce da busca impossível e incessante de fazer justiça, uma pulsão que é anterior à polícia, aos juízes e aos códigos civis. Perceber que a justiça é incapturável não é um motivo para desistência, mas a própria condição que mantém essa espectropolítica viva. Se a justiça pudesse ser totalmente capturada e congelada numa lei estatal, a história acabaria e a liberdade morreria. Assim, o parlamento de Preciado, repleto de corpos que o Estado considerava impossíveis, não é apenas uma crítica ao presente; é a revelação dessa verdade espectropolítica de que a lei não serve para encerrar a realidade, mas para organizar, sempre de forma provisória e falha, o mistério da nossa convivência. A grandeza ética reside em manter a porta desse parlamento aberta aos espectros, reconhecendo que a verdadeira Lei não é a que está escrita no papel, e também a que está escrita no papel não está completamente destituída de uma tentativa de justiça impossível, mas aquela que se inscreve na busca interminável por acolher a alteridade que, teimosamente, continua a nascer ou que estão para nascer.

Além de tudo, é preciso reconhecer que o direito, enquanto norma jurídica estatizada, frequentemente não alcança — ou, se alcança, o faz de maneira insuficiente — aqueles sujeitos que possuem pouca ou nenhuma seguridade. E isso ocorre justamente porque tais direitos não foram historicamente desenhados

para eles; a sua soberania não está plenamente alocada, ou sequer alocada, nas estruturas de poder vigentes. Por isso, se entendemos o direito como essa tentativa impossível de capturar o acontecimento inapreensível que é a justiça, ele não se reduz e não deve jamais ser reduzido à sua instância estatal como a conhecemos. Tal limitação implicaria em reducionismos infelizes e violentos contra indivíduos humanos e formas de sociabilidade que não se configuram pela via estatal ou que não aderem a esse modelo hegemônico de soberania, mas que, mesmo assim, buscam incessantemente instruir e propagar os seus costumes sobre como ajustar a sua convivência com o outro.

Entendemos o direito como essa tentativa impossível de capturar o acontecimento inapreensível que é a justiça, ele não se reduz e não deve jamais ser reduzido à instância estatal que conhecemos. Tal limitação implicaria em reducionismos infelizes e violentos contra indivíduos humanos e formas de sociabilidade que não se configuram pela via estatal ou que não aderem a esse modelo hegemônico de soberania, mas que, mesmo assim, buscam incessantemente instruir e propagar os seus costumes sobre como ajustar a sua convivência com o outro de maneira soberana. É nesse ponto que a espectropolítica e o parlamento dos espectros se revelam essenciais, pois respeitam rigorosamente a lei da hospitalidade incondicional: a obrigação única que cada um de nós tem com o outro, e que nos leva a uma hospitalidade pura. Ao contrário do Estado, que exige identificação e conformidade prévia, a justiça espectral opera noutra frequência ética, conforme nos ensina Derrida:

A hospitalidade pura ou incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro. (DERRIDA, 2003, p. 15).

Consequentemente, essa postura ética não se limita ao plano interpessoal; ela advoga em nome de uma outra forma de se pensar a soberania. Ao acolher o “recém-chegado” sem exigir documentos ou conformidade prévia, a

espectropolítica desafia a soberania clássica, vertical e imune, que historicamente se definiu pelo poder de excluir, de traçar fronteiras e de decidir quem tem o direito de viver. Em seu lugar, propõe-se uma soberania relacional e porosa, que não emana da autoridade do Estado sobre o território ou sobre o corpo, mas que emerge da responsabilidade partilhada entre os viventes e os espectros. O parlamento de Orlando sugere, assim, que ser soberano não é erguer muros contra o desconhecido, mas ter a coragem política de se deixar transformar por aquilo que chega sem aviso.

E é uma soberania partilhada com os viventes no sentido mais forte e radical do termo, porque um dos Orlandos testamentados pela juíza — que é também uma Orlando — é a buldogue de Preciado, a figura “não-falante” que ilustra a capa do filme. Esse gesto nos leva diretamente a essa relação inexprimível que Derrida confessa sentir ao ser acompanhado, nu, pelo olhar de sua gata; uma relação habitável com uma animalidade e uma alteridade que a tradição insiste em dizer que “não nos responde” (Derrida, 2001, p. 31). Poderíamos cair na tentação de pensar que a cena do filme, ao conceder uma soberania orlandesca a um animal, é meramente literária ou poética. Mas esse equívoco surge simplesmente porque fomos treinados a acreditar que o animal não responde, que não nos acompanha e que não nos toca eticamente. O que Preciado com a buldogue e Derrida com a gata sugerem é o oposto: negar essa cidadania espectral seria negar ao animal a possibilidade de ter um segredo. Seria recusar o fato de que ele nos interpela de um lugar que não dominamos, delineando-o arrogantemente apenas como “aquele que não fala”, quando, na verdade, a sua singularidade “muda” e insistente é a forma mais pura de uma soberania inter-especies que não precisa de linguagem articulada para exigir respeito e hospitalidade (Derrida, 2001, p. 91). Para aprofundar essa radicalidade da soberania partilhada com os viventes, teremos necessariamente de lembrar de um dos trechos cruciais de *Um Apartamento em Urano*, especificamente o ensaio “Amor no Antropoceno” (pp. 115-117), onde Preciado dissecou a sua relação com Philomène não como uma posse doméstica, mas como uma aliança terropolítica. Ao propor uma autobiografia desantropocêntrica, o autor confessa, com uma honestidade brutal, que os *Canis lupus familiaris* foram, com raras exceções humanas, os grandes amores da sua vida. Philomène não surge aqui como uma projeção narcísica, um brinquedo ou um substituto para a filiação humana que não ocorreu; ela é a prova de que ele

conheceu o amor canino e de que, durante anos, foi um “corpo do campo”, irmão dos animais, sentindo-se, em contrapartida, profundamente só na “casa dos homens”, nessas instituições escolares e religiosas onde a entrada do animal é vetada.

Essa confissão evolui para um coming out definitivo, uma declaração de “Terrafileia”: um estado de enamoramento pelo planeta onde a espessura da relva excita e o movimento de uma lagarta comove, onde o beijo roubado a uma minhoca, ciente de que o hálito humano acelera a sua pulsação, é um ato erótico e político. Preciado recorda-nos que a passagem do Holoceno para o Antropoceno não foi apenas uma transformação industrial ou geológica impulsionada pelo *Homo sapiens sapiens*, mas fundamentalmente uma mudança afetiva baseada na ruptura e na desafeição. Para transformar a Terra em recurso explorável e instituir as tecnologias necropolíticas do capital e do colonialismo, foi preciso primeiro “deserotizar” a nossa relação com o planeta, convencendo-nos de uma exterioridade soberana, de que estávamos “fora” e acima da natureza.

Nesse contexto, a relação entre Preciado e Philomène torna-se o microcosmo de uma resistência possível: ambos são filhos do Antropoceno e a relação jurídica que os une ainda é marcada pelos laços de dominação — legalmente, ele teria o direito de submetê-la, vendê-la ou abandoná-la. No entanto, o fato de se amarem, rompendo com a frieza do estatuto de propriedade que a lei impõe, surge como a última e mais certa prova de que o projeto democrático ainda é respirável. Esse amor interespécie sinaliza que o feminismo, a descolonização e a reconciliação pós-apartheid sonhada por Mandela não são utopias distantes, mas possibilidades latentes que começam na recusa em exercer o poder de morte sobre o outro, seja ele humano, canino ou planetário.

Por fim, este percurso nos leva ao último resquício para se pensar o estatuto do nome próprio e do nome do outro na obra preciadiana, em estreita consonância com o que venho chamando de espectropolítica. É preciso retomar a noção de que esse espírito de Marx, o qual Derrida insiste que continuará a nos perturbar enquanto houver responsabilidade de lutar por sujeitos desabilitados de uma soberania plena, reflete-se na própria maneira como Preciado, em seu “O método Marx” (pp. 236-239), outros de seus ensaios de *Um apartamento em Urano* escreve a biografia do filósofo alemão, não como um monumento teórico, mas como uma vivência de dissidência. Preciado lembra-nos que Marx tinha apenas 27

anos quando lhe retiraram o passaporte prussiano sob a acusação de deslealdade política, momento em que ele acolhe o estatuto de apátrida não como uma perda, mas com uma declaração que se opõe radicalmente a qualquer vitimismo: “O governo devolveu-me a liberdade”. Ao recusar a necessidade de ser reconhecido como cidadão pelo Estado que o oprime, Marx opta por utilizar exponencialmente a liberdade que o exílio lhe oferece, transformando a ausência de um “nome” nacional na potência de fundar, nas reuniões de refugiados, a ideia da Internacional como uma força transversal proletária capaz de desafiar a organização Estado-nação e os impérios.

A felicidade de Marx, nessa leitura afetiva, reside no seu incorruptível senso de humor — ironizando o fato de ninguém ter escrito tanto sobre dinheiro sendo tão desprovido dele — e na paixão com que lia Shakespeare para os filhos, transformando a literatura numa “praça pública” onde a propriedade privada se dissolve. Reside também nas conversas apaixonadas, ainda que nem sempre cordiais, com Engels e no seu desejo incansável de entender a complexidade do mundo. O que essa vida adversa e luminosa nos ensina, e que serve de pedra angular para a espectropolítica de Preciado, é que a felicidade é, em si mesma, uma forma de emancipação política. Ela é a potência de rechaçar as convenções morais de uma época, rejeitando o sucesso, a propriedade, a beleza, a fama ou o decoro como únicos princípios organizadores da existência. A verdadeira felicidade, aquela que sustenta a espectropolítica, reside na capacidade de sentir a totalidade das coisas como parte de nós mesmos, como propriedade de todos e de ninguém. Reside, ultimamente, na convicção profunda de que estar vivo significa ser testemunha de uma época e, portanto, sentir-se responsável — vital e apaixonadamente responsável — pelos outros que compõem essa trama, sejam eles designados como apátridas, monstros, animais ou espectros que aguardam por justiça.

A alteridade bate na porta e é justamente por isso que Preciado permanece escrevendo textos, dirigindo filmes, respondendo entrevistas e compartilhando a sua vida e nos dizendo, incansavelmente, sobre as suas formas de habitar o mundo. O seu gesto é um convite imperativo para que passemos a fazer o mesmo: que tenhamos a coragem de escrever em primeira pessoa sem o medo paralisante de confundir essa escrita com uma ficção estéril. Pelo contrário, trata-se de reconhecer que essa ficção não é morta; ela é viva, encarnada e pulsa.

Ela urge por responsabilidade de acessar os nossos corpos e de nos remeter a outros textos e a outras vidas de maneira ético-política, transformando a palavra na própria carne da justiça que buscamos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluo que pensar a máxima radical enunciada por Paul B. Preciado, segundo a qual "eu sou o leitor cujo corpo se converte em livro" e que inscrevi como epígrafe, exige que empreendamos um movimento de imersão profunda que ultrapassa a mera apreciação externa, para nos confrontarmos com um complexo e intrincado jogo de remessas que atravessa toda a estrutura da sua obra, sintetizando a metodologia vital de um sujeito que se recusa terminantemente a aceitar a distinção higienista entre a teoria e a carne, entre o arquivo morto e a pele viva. No que tange à primeira dimensão fundamental desse jogo de espelhos, que remete ao primeiro capítulo da nossa reflexão sobre a indissociabilidade entre autoria e leitor, a relação estanque entre quem escreve e quem lê sofre não apenas um deslocamento, mas uma inversão ontológica e política decisiva, revelando que Preciado é, simultaneamente, um autor-leitor e um leitor-autor: ele é um autor-leitor na medida em que a sua subjetividade — esse "eu" que reivindica a fala — não é uma origem absoluta ou uma nascente pura, mas sim um território previamente invadido e atravessado por infinitas leituras anteriores, onde ele lê os códigos hormonais, as sentenças jurídicas e as ficções normativas que o constituem antes mesmo de ter voz; e é, concomitantemente, um leitor-autor, pois converte essa leitura passiva num ato de insurreição somática, assumindo a responsabilidade radical de deixar a sua marca e de inscrever na própria materialidade da *somateca* as consequências daquilo que leu, fazendo da sua biografia a prova física e irrevogável da sua bibliografia.

Essa marca autoral, ao ser gravada na superfície vulnerável da pele e na profundidade da psique, desloca-nos inevitavelmente, através desse jogo de remessas, para a segunda camada analítica sobre a assinatura e a contra-assinatura, onde compreendemos que o ato de se fazer livro é um gesto em que aquele que assina o faz enquanto contra-assinatura de outro, e onde a sua

contra-assinatura torna-se a própria assinatura: ao afirmar a sua transição, Preciado não está apenas a lançar um nome novo no vazio, mas está a contra-assinar, a responder e a ratificar a existência de todos os corpos dissidentes, dos espectros e das teorias que o precederam e que clamavam por materialização; a sua assinatura ("Paul") é, em si mesma, uma resposta ética ao chamado do outro, mas é também uma assinatura incompleta que, por sua vez, exige a contra-assinatura do mundo, o olhar testemunhal da lei e da sociedade para que a existência ganhe estatuto de realidade, provando que nenhuma soberania se sustenta sem essa cadeia ininterrupta de validação mútua.

É justamente nessa dependência que desembocamos na terceira e última dimensão, a mais desestabilizadora de todas, onde se constata que o seu nome próprio é, na mais absoluta verdade, o nome do outro: ao reconhecer que o autor é um leitor atravessado por textos alheios e que a assinatura é uma contra-assinatura que implora por resposta, o "eu" soberano desmorona para dar lugar a uma subjetividade porosa, onde "Paul" não designa um indivíduo fechado, mas o ponto de encontro de uma assembleia de outros — os monstros, os animais, os excluídos e os teóricos — que lhe emprestam a voz e a forma.

Assim, o corpo que se converte em livro é o monumento final a essa expropriação consentida, onde ter um nome próprio significa, fundamentalmente, ter a coragem de ser o hospedeiro do nome do outro, transformando a identidade numa prática de hospitalidade infinita. Gostaria de finalizar esta dissertação de mestrado remetendo uma última vez à imagem visceral que atravessa a obra de Preciado, evocando aquele momento crucial em que ele descreve a sua vida e o seu corpo como uma garrafa lançada ao mar. Essa metáfora é decisiva para mim porque ela materializa o fato incontornável de que o mar é uma vastidão sem fim, um abismo líquido onde qualquer coisa pode se perder por anos, por décadas ou até mesmo por gerações inteiras. Dificilmente essa mensagem chegará a alguém intacta; as correntes são traiçoeiras e o destino é incerto. No entanto, e é aqui que reside a beleza trágica e política do gesto, Preciado mantém o desejo inabalável de lançá-la às ondas, de fazer essa garrafa aparecer para alguém, de colocá-la à disposição do outro, jogando o seu próprio corpo para ser exposto, para ser livre, para ser compreendido e debatido, mesmo sob o risco iminente do naufrágio.

Ao lançar essa garrafa, Preciado reitera, na prática da própria carne, aquilo que Derrida quis dizer ao desafiar Lacan: que uma carta nem sempre chega ao seu destino e que, se não há garantia de recepção, a comunicação é sempre uma aposta no vazio. Se para Lacan a carta sempre chega, para Derrida — e aqui Preciado radicaliza essa herança — a carta pode se extraviar, pode se fragmentar e, se porventura chegar à praia, chegará desviada, chegará com um certo atraso, chegará inevitavelmente reinterpretada e marcada pela assinatura de quem a recolhe. Essa mensagem torna-se urgente e fundamental justamente por essa precariedade: ela nos diz que o outro é inapropriável, que por mais que tentemos escrever para ele, que tentemos pensar da melhor maneira, que tenhamos as expectativas mais nobres e tentemos demonstrar as nossas intenções mais originais, essa carta pode nunca ser lida.

Portanto, o que há de fundamental na expressão preciadiana, lida sob uma ótica estritamente desconstrutiva, reside no simples e aterrorizante reconhecimento de que nem mesmo uma carta — sejam quais forem as suas intenções de chegada ou a clareza do seu remetente — possui a garantia do destino. Ela pode nunca chegar. Ela pode perder-se na vastidão do oceano semântico. Mas, e aqui reside a ética da dissidência, ainda assim podemos lançá-la; ainda assim devemos deixá-la à mercê do mar. É aí que se encontra o nó górdio do pensamento, porque se esse atraso é constitutivo do nosso modo de comunicação, querendo ou não, acabamos por tornar apreensível e até mesmo apropriado esse "outro" radical, deparando-nos, frustradamente, com a realidade de que esse outro nem sempre pode ser reduzido a esses traços de familiaridade que a nossa escrita ou a nossa escuta tentam impor.

Essa intensificação do desencontro ocorre porque o outro chega para nós, sempre e inevitavelmente, como texto. É preciso afirmar isso com todas as letras: mesmo o corpo do outro, por mais que eu queira insistir na sua dimensão de "corpo vivo", "anatômico" ou "de carne", esse corpo que vejo no dia a dia, que topo na rua, que sinto e que cheiro, ainda é um texto. Ele ainda é algo que remete, que aparece para mim meramente como um rastro, como um apontamento, como um índice, como uma semiótica carnal ou qualquer coisa que assim valha. O nosso acesso ao corpo não é diferente, em natureza, do nosso acesso a um texto escrito; não há uma "presença pura" fora da linguagem. Transformar o nosso corpo, como faz Preciado, é apenas uma outra maneira —

talvez mais radical, talvez mais perigosa — de tornar acessível, editável e discutível esse texto que somos, porque ele pode sobreviver aos mares e aterrar.

O meu trabalho nesta dissertação foi, portanto, habitar essa aporia: tentei, de alguma maneira, tomar o máximo cuidado para ver se não estava reduzindo demais esses traços para o "mesmo", para o já conhecido. Esforcei-me, vigiando cada parágrafo, para que a estrutura do atraso e da remissão não gerar uma leitura violenta ao ponto de me impedir sequer de me aproximar da singularidade de Preciado. Contudo, reconheço a fatalidade da distância: ele sempre será um texto. Ele sempre será algo que remete a um outro texto e, por fim, "ao contrário do que o nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a coisa mesma sempre se retira [*dérobe*]" (1967b, p. 117, tradução e colchetes meus).. O que busquei fazer, e o que espero ao menos ter conseguido, não foi capturar a verdade última desse corpo-garrafa, mas garantir a possibilidade de também ser interpretado pelo outro de alguma maneira; de lançar a minha própria garrafa ao mar, sabendo que ela carrega as marcas do meu tempo e da minha inscrição.

Onde deveria haver, por exemplo, apenas a alusão subtil, a infra-língua que sustenta o nome e a identidade, tive que erguer andaimes teóricos e tornar explícitas as remessas aos textos de Derrida. Senti que estava, de certa forma, a violar a fluidez da *différance*, solidificando em tinta o que deveria ser apenas o espaçamento e o tempo diferido entre os significados. E se tive de o tornar visível aos outros, foi porque, no fundo, não queria ficar sozinho com essa vertigem; queria que o leitor visse, nas entrelinhas das minhas referências, o mesmo abismo que eu vi, e que percebesse que, também ele, é feito desses mesmos rastros, dessas mesmas ausências que, por um breve momento de leitura, tentamos desesperadamente tornar reais. Se transformei o texto dele, se o apropriei, faço-o com a consciência pesada de quem sabe que toda tradução é uma traição, mas também com a esperança de que, ao filtrar a voz dele pelos meus ouvidos metaforizantes, não o tenha calado.

Por fim, lanço agora esta carta dentro de uma garrafa ao mar, confiando às ondas uma mensagem inegociável, ao qual pode nunca chegar: *não há futuro ou porvir sem Preciado*. Creio que a sua obra sobreviverá para nos assombrar permanentemente de que, independentemente de onde nos situemos no espectro da identidade, estamos, inevitavelmente e perpetuamente, a passar por

mesas de cirurgia — sejam elas literais, onde a carne é fendida, ou metafóricas, onde a alma é moldada. A vida social revela-se, em si mesma, um bloco operatório a céu aberto. Desde o momento em que nascemos e somos submetidos à primeira incisão da linguagem, ao corte cirúrgico que o nome impõe sobre o corpo, entramos numa cadeia incessante de processos semióticos de operação. Somos cortados, costurados, remodelados e ajustados pelas expectativas normativas, pela cultura, pela lei e pelo bisturi implacável do olhar do outro.

O que a nossa era farmacopornográfica exige deslindar, portanto, não é o simples fato retórico de que a tecnologia é mais predominante hoje do que nos tempos onde era inocente falar de uma "natureza originária", mas sim que esta é a primeira vez na história em que se aprendeu a fabricar técnicas tão sutis, tão epidérmicas, que se fazem parecer naturais; técnicas que apagam o rastro da operação para nos convencer de que tudo é do nosso arbítrio e de que somos soberanos, ocultando a relação heterônoma e artificial que, desde sempre, inscreve e governa os nossos corpos. A "normalidade" do sujeito hegemônico nunca é um dado original, mas o resultado de um processo defensivo que precisa, a todo custo, projetar uma alteridade desviante para delimitar as suas próprias fronteiras.

REFERÊNCIAS

- ALAIN-MILLER, Jacques. *O percurso de Lacan*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- AXT, Bryan. (2023). Dysphoria mundi: por uma nova ontologia política comum. *Caderno Espaço Feminino*, 36(1), 316–321. <https://doi.org/10.14393/CEF-v36n1-2023-19>.
- AXT, Bryan. *Devires multitudinários: a metamorfose dos sujeitos em insurgências contrafarmacopornográficas*. 2021. 134 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021.
- BADIOU, Alain. *Pequeno panteão portátil*. Tradução de Marcelo Mori. São Paulo: Martins fontes, 2017.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- BECCARI, Marcos Namba. Design e a tecnologia sexual: : breve panorama a partir de Foucault e Preciado. *Revista Periódicus, [S. l.]*, v. 3, n. 16, p. 63–81, 2021.
- BENNINGTON, Geoffrey; Derrida, Jacques. *Derridabase/Circonfissão*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- BERNARDO, Fernanda. O Dom do Texto: a Leitura como Escrita (o programa gramatológico de Derrida). **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 1, n. 1, p. 155-189, 1992.
- BERNARDO, Fernanda. O "cogito" do adeus. O sujeito em auto desconstrução. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 29, n. 58, p. 587–614, 2016. DOI: 10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v29n58a2015-p587a614. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/29881>.
- BOURCIER, Sam. Prefácio. *In*: PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. 1. ed. São Paulo: n-1 Edições, 2019.
- BUTLER, Judith; Athanasiou, Athena. *Desposesión: lo performativo en lo político*. Tradução de Fernando Bogado. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2017.

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Sujeitos do desejo*. Tradução de Beatriz Zampieri, Carla Rodrigues, Gabriel Lisboa Ponciano e Nathan Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- CAPUTO, John D. (Org). *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
- CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 28, p. 375-405, 2007. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644810>. Acesso em: 29/11/2025
- CULLER, Jonathan. *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*. Tradução de Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.
- DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix. *Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DERRIDA, Jacques. “Nunca aprendi a viver” (Entrevista, 2004). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1010200410.htm>. Acesso em 30/01/2025
- DERRIDA, J. O Marxismo (Entrevista, 1994). Disponível em: <https://www.bettymilan.com.br/jacques-derrida-o-marxismo/>. Acesso em 30/01/2025.
- DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2014..
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *A melancolia de Abraão*. In: Eyben, Piero; RODRIGUES, Fabricia Wallace (Orgs.). *Cada vez o impossível: Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015. p. 12-39.
- DERRIDA, Jacques; Dufourmantelle, Anne. *Da Hospitalidade*: Anne Dufourmantelle Convida Jacques Derrida a Falar da Hospitalidade. São Paulo: Editora Escuta, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques; Roudinesco, Élisabeth. *De quoi demain...: dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Palimage, 2021.
- DERRIDA, Jacques. *Fora: as palavras angulosas de Nicolas Abraham e Maria Torok*.

- Tradução de Fabio Landa. In: LANDA, Fábio (Org.). Ensaio sobre a criação poética em psicanálise: de Nicolas Abraham e Maria Torok. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papyrus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972b. Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1967b. DERRIDA, Jacques. *Marges*. Paris: Minuit, 1972a.
- DERRIDA, Jacques. *Mémoires — pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou/a seguir*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro: Ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.
- DERRIDA, Jacques. *Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida*. IN: SPRINKER, Michael. *The althusserian legacy*. London/New York: Verso, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché*. Paris: Galilée, 1987.
- DIONIZIO, Mayara. *Antonin Artaud: o instante intermitente*; Prefácio de José Fernandes Weber. Londrina: Madrepérola, 2020.
- DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. *Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: PUC RIO/Via Veritas, 2014.
- FANON, Fanon. *Os condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FISHER, M. *Realismo capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo ?*. Tradução de Rodrigo Gonçalves et al. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, Volume I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2022a.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)*.

Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a sexualidade, análise fragmentária de uma histeria ["O caso Dora"] e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Preciado e o pensamento da contrassexualidade (Uma prótese de introdução). *Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, p. 77-92, 2016.

HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano/organização e tradução* Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora, 2009.

HARAWAY, Donna. Ficar com o problema. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1, 2023.

HEIDEGGER, Martin. Que é a metafísica?. In: Heidegger, Martin. *Heidegger (Os pensadores)*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1996.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de J. Guinsberg. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LACAN, Jacques. *Seminário III: As psicoses*. Tradução de Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. *Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Paris: Éditions du Seuil, 1973.

LACAN, Jacques. *Séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Éditions du Seuil, 2007.

LACAN, Jacques. *Seminário XIX. ...ou pior*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, Jacques. *Seminário XX. Mais, ainda*. Tradução de M.D Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

MASIÁ CLAVEL, J., & Preciado, P. B. (1993). Cien títulos de bioética en castellano. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 51, 547-561. MILLOT, Catherine. *La vie avec Lacan*. Paris: Gallimard, 2016.

PRECIADO, Beatriz. Um bem precioso: entrevista. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, 24 fev. 2011. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/173-noticias-2011/40931-um-bem-precioso-so-entrevista-com-beatriz-preciado>. Acesso em: 24 dez. 2024.

NALLI, Marcos. Macaco fala? Subjetividade e performance cruzadas em P. B. Preciado. *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 17, n. 1, p. 50-63, jan./jun. 2025. Disponível em:

<https://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/95838>. Acesso em: ago. 2025.

PRECIADO, Paul B.; BUTLER, Judith. “A vida não é a identidade! A vida resiste à ideia da identidade.”. [Entrevista concedida a] Ursula Del Aguila. Tradução de Luiz Morando. *Resista! Observatório de resistências plurais*, 8 maio 2018. Disponível em <https://resistadotblog.wordpress.com/2018/05/08/a-vida-nao-e-a-identidade-a-vida-resiste-a-ideia-da-identidade/>. Acesso em: 26 dez. 2025.

PRECIADO, Paul B. *Dysphoria mundi*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala*. Tradução de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

PRECIADO, Paul B. *La izquierda bajo la piel: Um prólogo para Suely Rolnik* (Prefácio). Tradução de Josy Panão. In: Rolnik, Suely. *Esferas da Insurreição: Notas para uma vida não-cafetinada*. São Paulo: N-1, 2018.

PRECIADO, B. *Manifeste contra-sexuel*. Tradução de Marie-Hélène Bourcier. Paris: Balland, 2000.

PRECIADO, B. *Manifesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

PRECIADO, Paul B. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1, 2018.

PRECIADO, Paul B. *Pornotopia: Um ensaio sobre arquitetura e biopolítica*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

PRECIADO, Paul B. *Pornotopia: Um ensaio sobre a arquitetura e a biopolítica da Playboy*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: Crônicas da Travessia*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

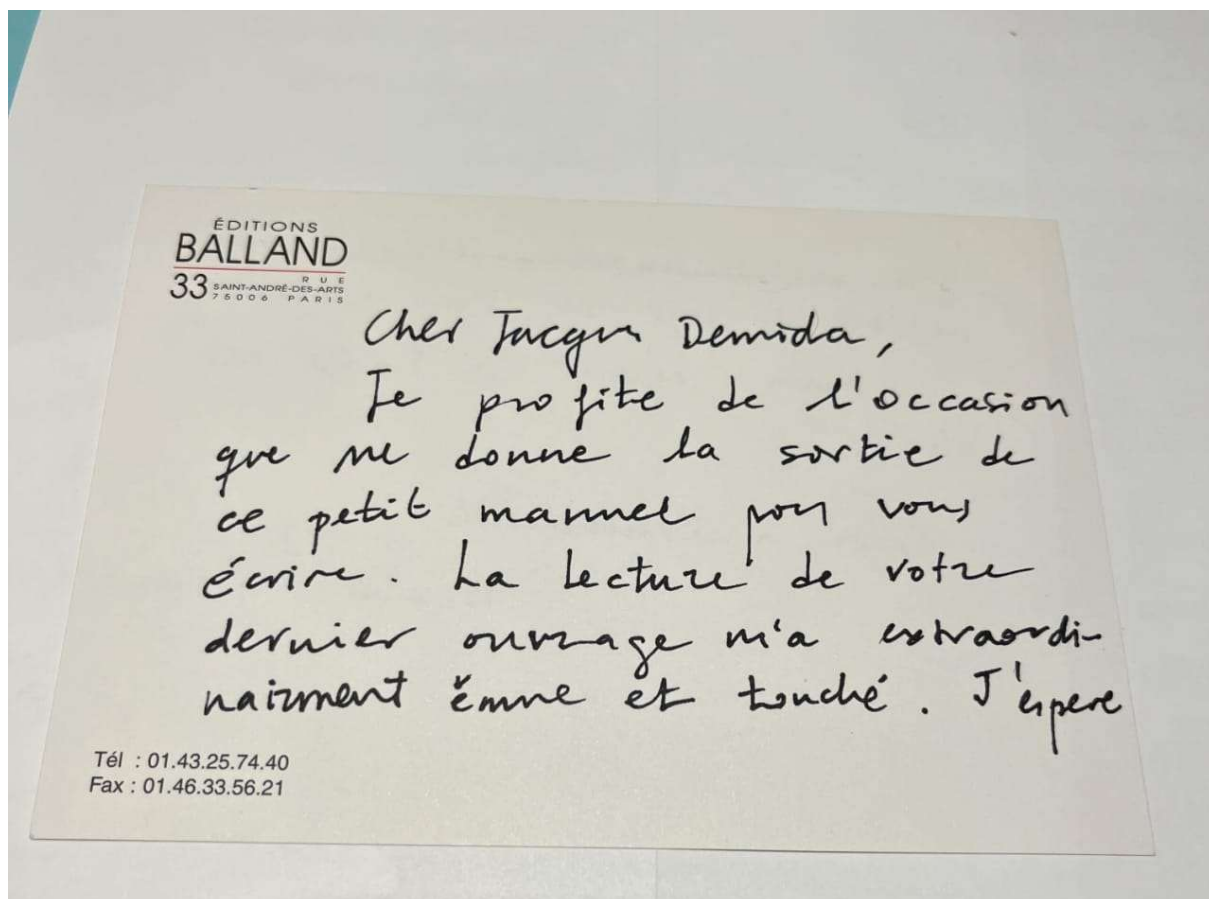
PRECIADO, Paul B. Um apartamento em Urano. **Laçuna: Revista de Psicanálise**, [S. l.], n. 8, 8 dez. 2019. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-12/>. Acesso em: 29/04/2024.

PRECIADO, Paul B. “Sick Bunny: Playboy après #MeToo et le Scars-CoV-2” (Postface). In: Preciado, Paul B. *Pornotopie: Playboy et l’invention de la sexualité multimédia*. Paris: Éditions du Seuil, 2022.

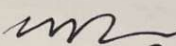
RODRIGUES, Carla. “Mulher, verdade, indecidibilidade”. In: Duque-Estrada, Paulo

- Cesar [et al]. *Espectros de Derrida*. Rio de Janeiro: PUC RIO/Nau Editora, 2008.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Dicionário amoroso da psicanálise. Tradução de André Telles, 2019.
- ROUDINESCO, Elisabeth; Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- RUCOWSKY, Martin de Mauro: *Corpos em cena: materialidade e corpo sexuado em Judith Butler e Paul B. Preciado*. Tradução de Bryan Axt. Salvador: Devires, 2024.
- SAFATLE, Vladimir. *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- Sloterdijk, Peter. *Derrida, um egípcio*. Tradução de Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SKINNER, A. Espectros de Marx: por que esse plural. In: NASCIMENTO, Evando & GLENADEL, Paula (orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000, pp. 65-75
- SOUZA, Alisson Ramos de. **Deleuze e Derrida: variações de uma experiência do talvez**. 2017. 250 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.
- STOCK, André. **A noção de messiânico sem conteúdo em Jacques Derrida**. 2015. 88 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- ZIZEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ANEXOS



que nous aurons l'occasion
de nous voir et d'en parler
mon retour à Paris cet
été.

Bien amicalement, 
Beatriz Preciado