

De dar o cu como forma superior de fazer filosofia¹



Pablo Pizzelli²

Resumo

Esse artigo será dividido em três partes: a primeira busca mostrar a forma pela qual, ao reformular seu projeto teórico para a análise do que ele chamou de governamentalidade, Michel Foucault pôde inaugurar o que ele chamou de “anarqueologia”. Esta se caracteriza como uma postura teórica-prática atrelada à prática da “contraconduta”, ou do que ele chama de “indocilidade refletida” como forma de se posicionar com relação ao poder. Além disso, ao resgatar as noções gregas de “cuidado de si” (*epiméleia heautou*) e o “conhecimento de si” (*gnothi seautou*), Foucault estava modulando os fundamentos dessa “anarqueologia” por se caracterizarem como formas de abordar a vida a partir do que ele mesmo chamava de uma “atitude crítica”. Sua análise toma essas duas noções gregas, afinal de contas, como pontos possíveis de partida para uma hermenêutica dos processos de subjetivação e formação dos sujeitos. Já na segunda parte, buscarei argumentar novas formas políticas contemporâneas de agenciamentos críticos e de práticas de “indocilidade refletida” que podem ser encontradas em autores contemporâneos de disciplinas como filosofia e antropologia. Finalmente a terceira parte concluirá o texto como uma discussão histórica e social sobre o cu e as formas como ele pode ser paradigmático para pensar no nosso cotidiano.

Palavras-chave: governamentalidade; anarqueologia; sexualidade; pós-estruturalismo;

¹ O título do atual artigo é uma referência ao filósofo transfeminista Paul Preciado, mais precisamente ao título do capítulo “Da filosofia como forma superior de dar o cu” de seu livro “Manifesto Contrassexual” (2002).

² Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (PPGAS - UFSCar). E-mail: oiqpablo@gmail.com

Abstract

This article will be divided into three parts: the first seeks to show the way in which, by reformulating his theoretical project for the analysis of what he called governmentality, Michel Foucault was able to inaugurate what he called “anarchaeology”. This is characterized as a theoretical-practical posture linked to the practice of “counter-conduct”, or what he calls “reflected indocility” as a way of positioning oneself in relation to power. Furthermore, by rescuing the Greek notions of “care of oneself” (*epiméleia heautou*) and “knowledge of oneself” (*gnothi seauton*), Foucault was modulating the foundations of this “anarchaeology” as they were characterized as ways of approaching life based on what he himself called a “critical attitude”. His analysis takes these two Greek notions, after all, as possible starting points for a hermeneutics of the processes of subjectivation and formation of subjects. In the second part, I will seek to argue new contemporary political forms of critical assemblages and practices of “reflected indocility” that can be found in contemporary authors from disciplines such as philosophy and anthropology. Finally, the third part will conclude the text with an historical and social discussion about the asshole and the ways in which it can be paradigmatic for thinking about our daily lives.

Keywords: governmentality; archaeology; sexuality; post-structuralism;

Introdução

Em seus cursos finais na década de oitenta, Michel Foucault descreveu o surgimento e desenvolvimento de duas modalidades principais na filosofia grega que, diz ele, iriam se estender até os dias de hoje: a primeira, que ele chama de “modalidade platônica”, pressupõe um descobrimento da alma (*psykhé*) pela contemplação; já a segunda é a “modalidade cínica”, caracterizada por ser uma proposta de estética de vida baseada na manifestação radical da verdade por meio da transformação da vida através do exercício e da prova. Segundo o autor, o “cuidado de si” (*epiméleia heautou*) e o “conhecimento de si” (*gnothi seauton*) simbolizavam, para os gregos antigos, formas de problematização das práticas de vida e de si mesmo.

Na primeira parte deste artigo, irei falar sobre o desenvolvimento da noção de “contraconduta” na obra de Michel Foucault durante seus cursos na década de oitenta e a forma como o que ele chama de “a arte de não ser governado” encontra um primeiro ponto de desenvolvimento dentro de sua nova abordagem metodológica que ele chamou de “anarqueologia”. Já a segunda parte será dedicada a apresentação de propostas contemporâneas de contraconduta e de novas práticas de si presentes em obras de outros

autores como Paul Preciado, Jota Mombaça, Javier Sáez, Sam Bourcier, Paco Vidarte, Judith Butler e Anna Tsing que apresentam, cada um à sua maneira, novas formas de prática e exercício do intelectual e do político. Gostaria, assim, de trazer o cu para o centro do debate, colocando-o em evidência em sua dimensão histórica e em sua potência de transformação política.

1. A construção de uma ética crítica em Michel Foucault

Em seus últimos cursos, Michel Foucault reformulou seu eixo metodológico, deslocando-o da tríade saber-poder-subjetivação para pensar a ligação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade no novo triângulo aleturgia-hegemonia-práticas de si. Seu projeto metodológico agora passava a ser orientado por esses três focos analíticos: “o da formação dos saberes e das práticas de veridicção; o da normatividade dos comportamentos e da tecnologia do poder; o da constituição dos modos de ser do sujeito a partir das práticas de si” (FOUCAULT, 2010a). “*Aléthourguês*”, diz Foucault, foi um termo criado por um “gramático grego do terceiro ou quarto século” (ibid.) para se referir a alguém que diz a verdade, ou, simplesmente, ao verídico. Derivada daí, o autor descreve a palavra “aleturgia” como “conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (ibid.). Já a noção de “hegemonia” o autor não a utiliza com a conotação gramsciana, mas a aborda usando o significado grego, que é simplesmente “exercício do poder” ou, como ele mesmo definia poder: “conduzir a conduta do outro” (ibid.). Assim como em obras anteriores à sua produção nos anos 80, o poder aparece como correlato do saber (de modo que não seria possível existir um saber que não existisse apoiado em algum tipo de poder, e que não poderia existir um poder que não se amparasse em algum saber). Diz o autor: “não há hegemonia sem aleturgia” (ibid.), ou seja, não há governo (ou poder) sem a manifestação de uma verdade que, ao se manifestar, deverá aparecer como processo de subjetivação, ou como “prática de si”.

Foucault quis fazer a história da ideia de “governo” ou do que ele chamou de “governamentalidade” (*gouvernementalité*), noção que aparece pela primeira vez no curso de 1978 dado por ele no *Collège de France* (Segurança, Território, População), noção que se tornou central em suas análises posteriores. O autor define essa ideia de “governo dos

homens” ou “governamentalidade” como um “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora complexa, de poder que tem por alvo principal a população” (FOUCAULT, 2008a). O autor encontra os primeiros indícios de uma arte de governar as consciências dentro da instituição da pastoral cristã: “durante séculos, se chamou na igreja grega *technè technôn* e na igreja romana latina *ars artium*, precisamente a direção de consciência; a arte de governar os homens” (FOUCAULT, 1990). Essa arte de governar, segundo ele, tomava como objeto a conduta dos homens, e ficaria ainda por muitos anos limitada a práticas e espaços religiosos, como durante o período medieval, quando estava ligada à “existência conventual e praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos” (ibid.). Durante o século XV, porém, essa ideia de governo dos homens iria se deslocar de sua origem religiosa e se generalizar amplamente pela sociedade civil, se multiplicando por vários domínios. Para o autor, a questão de “como governar?” foi um dos mais fundamentais acontecimentos dos séculos XV e XVI:

Questão fundamental a qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar - arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês querem - e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época. (FOUCAULT, 1990)

Para Foucault, porém, a questão da governamentalização, de como ser governado, não pode nunca ser dissociada de outra questão: a de “como não ser governado”. Essa não condução, porém, não deve ser entendida no sentido de uma simples negação do governo, mas do que ele chama de “indocilidade refletida” ou de uma “atitude crítica” com relação ao poder instituído. Não se trataria, portanto, de uma operação que se faz a partir do lado de fora do poder, já que, segundo o próprio autor, não existe resistência nenhuma que se dê fora do poder, mas que ela sempre se dá em relação a algum poder (1994a). Da mesma forma Judith Butler (2019), ao afirmar que a materialização se dá através de uma série de repetições citacionais levadas a cabo através de um constrangimento constitutivo que não elimina a agência, mas a faz existir como prática reiterativa imanente ao poder e não numa relação externa de oposição a ele. A própria ideia do construcionismo de Derrida reconhece que este só acontece dentro da própria linguagem: para ele, “desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do *logos*, da

metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada” (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004)

Foucault aponta que sempre houveram movimentos dissidentes e de resistência desde a institucionalização da pastoral cristã, o que ele chama de movimentos de “contraconduta”, ou de “inconduta”. Mais do que isso, ele demonstra a forma a forma pela qual a pastoral cristã, em sua própria origem, guardava uma “correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta” (FOUCAULT, 2008a), por ter ela mesma surgido como forma de organização contra o que ele chamou de “revoltas de conduta”, assim como para se organizar contra tudo o que “havia de incompatível no ascetismo com a organização de um poder” (ibid.). Dentro do contexto da pastoral cristã e durante a Idade Média, o ascetismo aparecerá também como uma forma de contraconduta que tendia “a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral na economia da salvação, na economia da obediência e na economia da verdade” (ibid.). A ascese, que desde os Estóicos tinha como fim essencial a autonomia, e que se caracterizava como “exercício de si sobre si, em uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo” (ibid.), aparecia diante das instituições cristãs como exercício de si no qual o outro, ou a obediência ao outro seria desnecessária:

Isso, evidentemente, é totalmente incompatível com uma estrutura do pastorado que implica uma obediência permanente, uma renúncia à vontade e somente à vontade, e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo. Não há recusa do mundo no princípio pastoral da obediência (...) há um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros e, enfim, na obediência nunca há nada dessa justa com os outros ou consigo mesmo, mas ao contrário uma humildade permanente. Creio que as duas estruturas, a da obediência e a do ascetismo, são profundamente diferentes. (FOUCAULT, 2008a)

“Inconduta” e “atitude crítica” seriam, portanto, literalmente isso: uma atitude, não uma reflexão, não uma contemplação, mas uma prática, uma certa maneira de se se engajar com o poder, de se posicionar diante dele e com relação a ele. Se o poder que se desenvolveu com a pastoral cristã, diz ele, previa que cada indivíduo devia ser governado e devia se deixar governar e ser conduzido à salvação por outra pessoa numa relação de obediência, a atitude crítica seria uma forma de “indocilidade refletida”:

Se a governamentalização é uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus

discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, 1990)

(...)

Não se trata de dizer que todo poder é ruim, mas de partir do ponto de que nenhum poder, qualquer que seja, é de pleno direito aceitável e não é absoluta e definitivamente inevitável (...) Não há legitimidade intrínseca ao poder. E, a partir dessa posição, o procedimento consiste em se perguntar o que se desfaz do sujeito e das relações de conhecimento, dado que nenhum poder é fundado nem em direito nem em necessidade, pois que todo poder nunca repousa em outra coisa que não a contingência e a fragilidade de uma história, que o contrato social é um blefe e a sociedade civil uma história para criancinhas; que não há nenhum direito universal, imediato e evidente que possa em toda parte e sempre sustentar uma relação de poder, qualquer que seja. (FOUCAULT, 2010a)

“Atitude crítica”, “inservidão voluntária”, “indocilidade refletida”: todos foram termos que o autor mobilizou para formar o arcabouço de noções que formaria o corpo dessa nova abordagem metodológica, a “anarqueologia” (2010a). Esta aparece então como uma abordagem filosófica que estaria circunscrita à prática da atitude crítica, ou à prática de uma “contraconduta”. Penso que era exatamente a isso que o autor se referia quando, em sua empreitada para pensar essa anarqueologia, resgatou os conceitos gregos de cuidado de si (*epiméleia heauton*) e de conhecimento de si (*gnothi seauton*), conceitos que ele toma como pontos de partida privilegiados para entender determinados processos de subjetivação em certos períodos da sociedade grega antiga. O autor demonstra a forma a partir da qual, entre os gregos antigos, essas noções de conhecimento e preocupação consigo faziam parte de procedimentos que visavam formar um certo sujeito capaz de governar a si mesmo. Sujeito que por sua vez seria soberano, ou sobre si, ou sobre suas vontades, seus pensamentos ou soberano até mesmo com relação ao acaso, como no caso dos estóicos e suas reflexões sobre a morte. Se preocupar consigo e conhecer a si mesmo eram exercícios e práticas de si que conduziam, ou buscavam conduzir, a uma existência que estivesse mais intimamente ligada com a verdade.

2. O cuidado de si entre os gregos antigos

No século IV a.C, ou no que Foucault chama de "momento socrático-platônico", o cuidado de si, a prática da *epiméleia heauton*, aparece circunscrito a um grupo pequeno de

filósofos e religiosos como prática essencial e necessária não para todos, mas especificamente para aqueles que estavam destinados a governar a cidade. Estes, desde cedo, deveriam aprender a reconhecer-se em primeiro lugar como sujeitos, sujeitos políticos e também sujeitos de desejo. Porém, ao olhar para os séculos I e II d.C, a situação já não era a mesma: nessa época ocorreu o que o autor chama de “época de ouro do cuidado de si” (2010a), em que a *epiméleia heautou* estava mais disseminada pelo corpo social até então. Aqui, cuidar de si mesmo não era um privilégio ou uma necessidade para alguns poucos; também não estava mais ligado ao governo da cidade, mas toma o si como finalidade em si mesma. Nesse sentido, todos podiam e deviam cuidar de si mesmos.

Há, diz ele, modificação de finalidade e também de momento da vida onde ela se aplica: se antes o cuidado de si era reservado para jovens e tinha como finalidade o momento da passagem da juventude para a idade adulta, agora ele é recomendado durante todo o tempo da vida de pessoa, estando até mesmo ligado a práticas para se preparar para a velhice e até mesmo para a morte. O que Foucault parece estar realizando nesses seus últimos cursos então é uma espécie de arqueologia das prática de si, ou uma arqueologia de processos de subjetivação. O autor demonstra que esses temas, essas noções específicas do “dar conta de si” (*didónai lógon*) levou posteriormente a duas linhas que ele analisa a partir de dois textos: a da metafísica da alma, que ele aborda a partir do *Alcibiades*, e a linha das formas de existência, abordado a partir do *Laques*.

No caso de *Alcibiades*, o que se observa é que a *epiméleia heautou* levava a descoberta de si mesmo como realidade ontológica separada do corpo funda a noção de alma (*psychè*), que se instaura como correlativa de um modo de conhecimento de si que toma a forma da contemplação da alma por si mesma. Isso daria lugar a um modo de dizer-a-verdade que tem como fim conduzir a alma de volta à vida verdadeira. Enquanto no *Laques* essa instauração de si mesmo tem agora como objetivo a “maneira como se vive, a maneira como se viveu, que dá ao conhecimento de si a forma privilegiada do exercício, da prova, das práticas de resistência” (FOUCAULT, 2011), Conduz ao que os gregos chamavam de *bíos*, que é a “arte de viver” (*tékhnai perì bíon*) e o que caracteriza o *bíos* “não é a atividade, não é o que o indivíduo faz, não é nem mesmo as coisas que maneja” (idem, 2016), mas a forma de relação e a maneira que ele mesmo decide ter com as coisas. “É ainda a maneira como se insere sua própria liberdade, seus próprios fins, seu próprio projeto nas coisas em si, a maneira como, por assim dizer, as coloca em perspectiva e as atualiza” (ibid.). O

bíos, porém, não pode ser considerado como a mesma coisa que nossa ideia de subjetividade. Para ser apreendida, essa deve ser considerada dentro de seu contexto cristão:

Parece que os gregos não sabiam o que é subjetividade ou não tinham essa noção. Indiscutivelmente a noção que nós, hoje, temos de subjetividade não tem um correspondente exato em grego. Mas o que mais se aproxima do que entendemos hoje por subjetividade é essa noção de *bíos*. O *bíos* é a subjetividade grega. E também aí, é claro, o que nos impede de compreender bem esse sentido do *bíos* é o fato de que para codificar e para pensar a subjetividade temos o contexto que podemos dizer cristão. (FOUCAULT, 2016)

(...)

O *bíos* é a vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente. O *bíos* é o que nos acontece, é claro, mas pelo ângulo do que fazemos com o que nos acontece. É o curso da existência, mas levando em conta o fato de esse curso estar indissociavelmente ligado à possibilidade de conduzi-lo, de transformá-lo, de direcioná-lo neste ou naquele sentido. O *bíos* é o correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de modo racional e em função dos princípios da arte de viver. (FOUCAULT, 2016)

O cuidado de si e a “coragem da verdade” (como ele se refere à essa modalidade da vida como exercício da verdade, como encontrada no Lacques) se manifestaram em duas modalidades extremas: uma delas a “modalidade platônica”, que fundou a metafísica e a “modalidade cínica”, que não adota a forma da contemplação, mas o conhecimento de si ganha a forma do exercício, da prova (FOUCAULT, 2010d). Esta forma de manifestação, diz ele, deixou na história do ocidente o *bíos*, essa forma de vivência que envolve provação de si mesmo, que propõe “a redução à animalidade e o combate no mundo contra o mundo” (FOUCAULT, 2010d). E é no personagem do cínico, ou na forma como ele aparece em Epicteto, que Foucault apresenta o que ele chama de “limite do que foi a grande história da filosofia antiga” (idem, 2010c). O cínico, diz o autor, encara a filosofia como modo de vida, como manifestação perpétua e às vezes escandalosa da verdade, é aquele que desafia o problema da parresía, do falar-a-verdade, encontrado por Foucault como outro possível ponto de partida para a análise da história das governamentalidades. Ele faz da vida, da existência, do *bíos*, uma aleturgia, uma manifestação da verdade:

A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade. A vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo

cinismo, desde sua emergência, que podemos situar no século IV do período helenístico e que prossegue pelo menos até o fim do Império romano e bem além dele. (FOUCAULT, 2010d)

Não tendo qualquer tipo de temor ao exercitar a parresía, ou a “fala franca”, o cínico exercita a atitude crítica e, diz Foucault, salva a si mesmo. O soberano cínico redescobria “a verdadeira monarquia, a monarquia universal, que era a dos deuses” (FOUCAULT, 2010d). Esse exercício de soberania cínica teria duas consequências: primeiro, fundaria, para quem a exerce, uma modalidade de vida feliz. Segundo, funda uma prática da verdade manifestada, da verdade a manifestar. Do lugar do cínico, diz o autor, é possível identificar a forma ou o lugar em que o pensamento cristão, o ascetismo cristão e o dizer-a-verdade cristão vão se precipitar.

Mas se a doutrina cínica desapareceu enquanto doutrina em si, diz ele, ainda assim ela se transmitiu e prosseguiu como uma atitude, como maneira de ser. Para Foucault, seria possível fazer uma história do cinismo da Antiguidade até nós (FOUCAULT, 2010d). Esse modo de ser inaugurado pelos cínicos iria ao longo da história se transformar, adotar outras formas. Sua mudança dentro do contexto cristão, segundo ele, começa a se desenhar a partir de seis ou sete séculos depois de Sócrates, realizado pelas “práticas e instituições do ascetismo” (ibid.) A partir de então essa prática do despojamento cínico passa a ser definida não mais a partir do do desafio, do controle de si, mas a partir da ascese cristã da renúncia ao mundo. Isso, diz o autor, mudará de forma radical a economia do dizer-a-verdade.

Como vimos, Foucault aborda, em seu curso de 1978, o ascetismo de forma que, apesar de não ser totalmente estranho ao cristianismo, é estranho, porém, à estrutura de poder pastoral em torno do qual tinha se organizado o cristianismo. O que ele parece sugerir é que o ascetismo, tomado como estrutura oposta a da obediência, já poderia ser abordado como uma forma possível de atitude crítica. Ele dá para a ideia de ascese “não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2004). Ascese como prática *etopoietica*, isto é, como prática capaz de formar uma maneira de ser e de se conduzir, ou seja, prática capaz de criar um *êthos* (idem, 2010b). O cuidado de si tomou a forma de uma ética que, para o autor, representava “a prática refletida da liberdade” e era onde a liberdade poderia “tomar consciência de si

mesma como prática ética” (FOUCAULT, 2004). Mas não se deve imaginar que o autor estava falando de libertação, de alguma operação messiânica que anuncia uma liberdade nunca antes experimentada, mas na liberdade imediatamente problematizada como *êthos*. E o *êthos*, a ética, nada mais é do que uma prática: “seus hábitos, seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc” (FOUCAULT, 2004).

Deleuze (1988) considera que, com o cuidado de si, Foucault haveria finalmente fechado o triângulo que viria formar seu novo projeto metodológico presente em seus últimos cursos, constituído de três principais eixos analíticos (aleurgia-hegemonia-práticas de si). Para ele, Foucault não quis fazer a história dos sujeitos, mas dos processos de subjetivação, tendo descoberto a forma como, entre os gregos, a relação consigo adquiria independência com relação a do saber e do poder, e tornava-se irreduzível a eles: “é como se as relações do lado de fora se desdobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria” (DELEUZE, 1988). Apesar de, eventualmente, a relação consigo ter acabado por ser integrada às relações de poder e saber e ter se integrado “nesses sistemas dos quais começara por derivar” (idem), diz o autor:

Haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes; a relação consigo é, inclusive, uma das origens desses pontos de resistência de que falamos anteriormente (...) A relação consigo não deixa de se fazer, mas se metamorfoseando, mudando de modo, a ponto do modo grego tornar-se uma lembrança bem longínqua. Recuperada pelas relações de poder, pelas relações de saber, a relação consigo não para de renascer, em outros lugares e em outras formas. (ibid., 1988)

3. Políticas contemporâneas de contracondutas e novas formas de práticas de si

Foi justamente pensando em novos tipos de práticas e agenciamentos críticos que Paco Vidarte escreveu a “Ética Bixa” para ser uma série de propostas de ações políticas, um texto “que incendiasse uma outra forma de fazer as coisas e da gente se comportar como bixas, lésbicas e trans frente à sociedade” (VIDARTE, 2019). O autor queria escrever um texto que se propusesse enquanto uma prática refletida da liberdade entendida como isso, uma prática, e não um livro que não servisse para nada além de

“para uma lambeção de cu entre sabichonas.” (ibid.). O autor propõe uma “política cadela” como uma forma de se posicionar frente ao poder e como prática *etopoiética*, nomeando-a “política cínica”:

Somos umas cadelas e minha proposta política é implantar uma política cadela. As mais cultas entre nós vão preferir chamá-la de política cínica, recorrendo à etimologia grega de cachorro, que faz tudo ficar mais elegante. Uma política cadela é uma política de sobrevivência. O que fizemos a vida inteira. Sendo crianças e sendo adultos. Livrar a nossa própria cara e seguir em frente esquivando de todo tipo de situação. Como umas porras duns cachorros. (VIDARTE, 2019)

(...)

Somos transparentes como cachorros. Não fazemos rodeios. Não temos nada a perder. Cachorros como Diógenes diante do imperador, mais pobres do que ratos, nus em pelo, vivendo num barril: por que daria um respiro para esse imbecil imperial, por que haveria de sorrir para ele, por que deveria estar agradecido, por que teria que falar com ele, que porra iria negociar com ele, por que teria que confiar nele, por que iria pensar na boa vontade imperial, por que haveria de baixar a guarda diante da disposição dialogante do poder, por que satisfazer a curiosidade real? Não me roube o sol, filhodeumaputa. (ibid.)

Vidarte queria pensar numa nova ética que não se proporia universal, já que seu texto constata e realiza um movimento fragmentário e de deslocamento que questiona a afirmação de um único sujeito bixa, mas uma ética que seria rigorosamente localizada. Seria o que ele chama de uma Analética: “Uma ética bixa deverá, decididamente, ser anal” (VIDARTE, 2019), num esforço deleuziano para desprivatizar o cu e colocá-lo de volta na arena política e social. Da mesma maneira, Preciado (2009) propõe uma revolução anal e chama de “linguagem do anus” o saber coletivo que os subalternos e os dissidentes podem constriar sobre eles mesmos: “Se devemos tornar o anus publico, deve-se fazê-lo pela via cultural” (PRECIADO, 2009, tradução própria).

Sob luz da ideia de “contraconduta” Preciado propõe o que ele chama de “contrassexualidade”: esta não seria a luta contra uma suposta proibição que existiria com relação ao falar do sexo, mas sim a contraproduktividade, ou seja, novas formas de produção de discursos e de performatividades que não estariam dentro da lógica heterocentrada da sexualidade moderna. O que ele tem a oferecer como forma de *ascese* está no que ele chama de “proposição de práticas contrassexuais” (PRECIADO, 2002), uma série de práticas para gozar que envolvam mais partes do corpo que não as que são consideradas “erógenas” pela atual “arquitetura política do corpo”.

Se, para Foucault, o retrato do cínico “constitui uma espécie de limite em relação ao que foi a grande história da filosofia antiga” (FOUCAULT, 2010c), é aproximando Max Weber e seu conceito de ascese intramundana (1905) e Paris Hilton que Preciado encontra o que talvez poderia ser o personagem limite do mercado de troca global que ele chama de capitalismo farmacopornográfico. Paris Hilton, diz o autor, passou a representar o novo paradigma da indústria cultural por ter transformado sua própria vida e sexualidade em capital. Paris é o que ele chama de “prótese total”, tomando emprestado o conceito de ciborgue de Donna Haraway (1991). É ela, diz Preciado, quem melhor incorporaria a ética protestante e o espírito do capitalismo: enquanto para muitos ela representa a exceção da ética do trabalho estadunidense, tendo recusado as instituições tradicionais e aberto mão de sua herança familiar para produzir capital, para Preciado ela representa o ponto mais avançado que a ascese intramundana capitalista conseguiu alcançar. Pode-se dizer então que Paris exerceu a coragem da verdade e aproveitou da liberdade trazida por isso para transformar seu próprio corpo e seu estilo de vida em forma de fazer capital, levando a ética protestante o espírito do capitalismo mais longe do que qualquer outro.

Preciado também propõe a prática política do “princípio auto-cobaia”, que o autor descreve como uma proposta de auto-intoxicação a partir do viés crítico. Sua máxima é “aquele que quer ser sujeito do político que comece a ser rato de seu próprio laboratório” (PRECIADO, 2008). Esse princípio supõe o corpo não só como efeito de um processo de sujeição, mas também como plataforma possível de aplicação de um trabalho sobre si visando um agenciamento crítico. Desse ponto de vista, diz ele, o uso que Freud fez da cocaína, assim como o uso que Walter Benjamin faz do haxixe, do ópio e da morfina, podem ser tomados da perspectiva desse fazer filosófico enquanto exercício de construção de um saber que é formulado imediatamente do lado de fora do escopo da objetividade do sujeito de saber científico “objetivo”.

Ainda quando o autor fala de um “devir macho de elite” e de “códigos semiótico-técnicos da masculinidade heterossexual branca pertencentes a ecologia política farmacopornográfica pós-guerra”, podemos referir-nos ao que Butler chama de “iteração subversiva” (BUTLER, 2019). Trata-se de uma repetição dos códigos que constituem essa norma que conhecemos como masculinidade (ou sua forma dominante) mas marcado por diferenciações. Isso projeta uma luz de desnaturalização no masculino a partir de sua

tomada enquanto prática regulatória, enquanto exercício de si, ideal cuja materialização acontece não sem antes recorrer a certas práticas que são altamente reguladas. Em outras palavras, a naturalização da masculinidade dominante se torna possível somente através de um processo de repetição forçada de uma ou diversas normas, e são essas que produzem a sua materialização

Butler abordou a teoria e os estudos de gênero como meio para pensar uma prática política: “Como repensar os termos que estabelecem e sustentam os corpos que importam?” (BUTLER, 2019). Entre os corpos que importam e os que não importam, toda uma prática política colonial, processos e aparatos técnicos, administrativos e mercadológicos que traçam entre os dois uma barreira intransponível, e determina quais tipos de privilégios ou quais tipos de violência alguém estará sujeito ou não durante toda sua vida. Como repensar a forma como e o lugar onde está traçada essa linha eminentemente política?

Mombaça (2015, 2016, 2021) descreveu a distribuição social da violência legítima racial e de gênero e a forma como ela determina, estabelece e sustenta os corpos que importam e, por outro lado, quais outros corpos ocupam lugares onde a violência adquire um estatuto legítimo de gestão social. O monopólio da violência, diz a autora, vendido como monopólio da ordem, funciona e se enuncia como uma instância de neutralidade sobre os conflitos no corpo social que ela define como “ficção de poder baseada na promessa de que é possível forjar uma posição neutra desde a qual mediar os conflitos” (MOMBAÇA, 2016). Ao mesmo tempo, o monopólio legítimo da violência sequestra não só o direito a seu acesso em forma de práticas de revolta legítimas, como também sequestra seu significado mesmo:

O monopólio da violência tem como premissa gerenciar não apenas o acesso às técnicas, máquinas e dispositivos com que se performa a violência legítima, mas também as técnicas, máquinas e dispositivos com que se escreve a violência, os limites de sua definição. (MOMBAÇA, 2016)

O que a autora chama então de “redistribuição social da violência” (ideia que aparece no título seguida de um ponto de exclamação, para enfatizar seu caráter urgente e imediato) aparece em primeiro lugar como forma de cuidar de si: “Redistribuir a violência, nesse contexto, é um gesto de confronto, mas também de autocuidado” (ibid.). Prática que deve estar relacionada a uma ética “mutante, contextual e provisória” (ibid.), e que

assuma “como ética da existência a desobediência à normalidade social” (ibid.). Como Paco Vidarte, Mombaça não busca uma ética universal e fixa, senão uma pragmática maleável que será necessariamente formulada a partir de seus próprios conflitos localizados.

O que a autora chama de “nomear a norma” seria, portanto, o ato de nomear essa coisa que guarda, em sua naturalização silenciosa, a força de seu privilégio enquanto norma, garantindo o que ela chama de um princípio de não-questionamento. Em oposição complementarmente oposta, o “anormal” seria continuamente citado e “incessantemente traduzido pelas analíticas do poder e da racialidade, simultaneamente invisível como sujeito e exposto enquanto objeto”. A autora demonstra de que forma esse silêncio é epistemologicamente construído dentro de espaços acadêmicos e de produção de saber. Além disso, aborda de que maneira o silenciamento de narrativas não-hegemônicas produzidas por pessoas racializadas ou dissidentes de gênero se deparam na academia se parece com o fato de a era através da “territorialização da boca dos escravos como lugar do interdito da fala que o colonizador branco garante o controle sobre o mundo conceitual escravocrata” (2015). O silêncio do outro, a produção de seu silêncio, é fundamental para a contínua fabricação e manutenção de sua subalternidade. Segundo a autora, esse silenciamento/apagamento sempre envolve uma prática sistemática de captura de narrativas dos subalternos, resignificando-as a partir de um ponto de vista homogêneo, rendendo-as neutralizadas.

Mombaça propõe então uma fala subalterna desterritorializada que, por sua vez, se manifeste pelo cu, e que através de sua própria existência questione marcos coloniais como a forma como estão colonizados os órgãos do corpo e definidos quais podem produzir conhecimento e quais outros “não são capazes de mobilizar pensamento algum”:

O regime escravocrata produziu uma territorialização da boca como lugar de tortura e não-fala, a norma da heterossexualidade compulsória produziu o cu como lugar de excreção e não-prazer. Em ambos os casos, temos uma territorialização arbitrária do corpo, que procura reduzir drasticamente as possibilidades de experimentação com esses órgãos. (MOMBAÇA, J. “Pode um cu mestiço falar?” Publicado no Medium “Monstrx Erratik” em 06 de janeiro de 2015)

(...)

Em lugar da pergunta sobre se pode ou não o subalterno falar, invoco outra: que ocorre quando umx subalternx fala? Desse modo, procuro relocalizar uma crise que tem, por muito tempo, servido para despotencializar a nós, sujeitxs fora das gramáticas da produção de saber.

Ao invés de pôr em dúvida nossa capacidade de forjar discursos e saberes desde as subalternidades, escolho interrogar a capacidade dos marcos hegemonicamente consolidados de reconhecer nossas diferenças. Assim é que, no limite mesmo da minha pergunta, insinua-se ainda outra: pode um saber dominante escutar uma fala subalterna quando ela se manifesta? (ibid.)

Para Mombaça, “não é na plenitude ontológica, mas na multidão de estilhaços que se produz um outro modo de existência” (MOMBAÇA, 2021). Ela se pergunta como pensar, portanto, numa ética da redistribuição da violência que não se transforme num espelho da norma que se procurava abolir. A redistribuição da violência como autocuidado, contudo, existe como proposta de prática da existência pensada para os corpos que foram considerados politicamente como fora da norma, e que estão sujeitos a terem suas existências incansavelmente precarizadas:

Redistribuição da violência é uma demanda prática quando estamos morrendo sozinhas e sem nenhum tipo de reparação seja do estado, seja da sociedade organizada. Redistribuição da violência é um projeto de justiça social em pleno estado de emergência e deve ser performada por aquelas para quem a paz nunca foi uma opção. (MOMBAÇA, 2016)

É necessário, diz a autora, pensar em novas formas de resistir, formas que não recorram a instituições tradicionais de resolução de conflitos, como a justiça criminal, que, segundo ela, existem em primeiro lugar como aparato de alienação das pessoas com relação ao processo de resolução de seus conflitos, e para onde surpreendentemente os LGBTs recorrem para suprirem seu desejo de proteção institucional:

A aposta nessas estruturas normativas como fonte de conforto e segurança para as comunidades agrupadas em torno da sigla LGBT é um sinal evidente da falta de imaginação política interseccional desses ativismos, que estão limitados a lutar no interior do projeto de mundo do qual temos sido reiteradamente excluídas. (MOMBAÇA, 2016)

Sam Bourcier considera que a incorporação de instituições como a do casamento pela população LG (lésbicas e gays) simboliza uma retomada de formas de se relacionar que se constituem como absolutamente excludentes com relação a outros modos de vida não normativos. Ao adotar o modelo do casal e o da família como lugar de reprodução da vida e da reprodução social, as políticas LGs neoliberais: “(...) não levam em conta as formas queer e trans de sociabilidade e de reprodução social que emergem nesse quadro, que são coletivas (...)” (BOURCIER, 2020). O autor chama de “*queer praxis*” as novas formas de entendimento da ocupação dos espaços e da abordagem do corpo que vêm

sendo produzidas contra a incansável precarização das formas sociais e espaços *queer*. Para ele, “opor o corpo do sujeito à subjetivação liberal e neoliberal, limitada, dessexualizante e despolitizada faz parte da práxis queer” (ibid.):

Qual é o papel da performance e da performatividade *queer* contra essa dupla expropriação e contra a reprivatização do sexual e dos espaços pelo neoliberalismo? Como resistir à dessexualização efetuada pelas políticas neoliberais apoiadas por feministas reformistas, anti véu islâmico, anti prostitutas, antipornografia, antitrans*, ou pelo.a.s assimilacionistas gays e lésbicas, nacionalistas, cúmplices da economização homossexual e da gestão neoliberal do capital humano de gays e lésbicas? O que pode ser feito para remixar o sexual e o social, enfrentar a ressolidificação da separação entre público e privado, a menos que tenhamos que falar sobre a privatização de tudo? Quais são as práticas e estratégias queer e transfeministas nessa área? (BOURCIER, 2020)

Anna Tsing (2015, 2019) convida a pensar novas formas de ação a partir das ruínas do capitalismo, como ela se refere ao período de precarização sucessiva e sistematizada da vida. Ela toma o cogumelo matsutake como ponto paradigmático para pensar a vida nessas condições: “A disposição do Matsutake em emergir de paisagens bombardeadas nos permite explorar a ruína que se tornou nosso lar coletivo” (TSING, 2015, tradução própria). A autora quer pensar de que forma a precariedade da vida se tornou uma não-exceção, abordando-a não como o sintoma de algo que deu errado, mas como algo que deve passar a ser entendido como condição de possibilidade do nosso tempo: “E se a precariedade, a indeterminação e o que imaginamos ser trivial fossem o centro da sistematicidade que procuramos?” (TSING, 2015, tradução própria). Ela busca encontrar aquilo que é ignorado por não estar dentro da linha do tempo do progresso. Para ela, ideias como a de História e o ideal do progresso nos cegaram com relação à possibilidade de pensar através da precariedade como forma de realizar relações que podem possibilitar um método que não esteja necessariamente orientado a uma finalidade objetiva. Com isso, ela rejeita qualquer visão objetiva e teleológica que pudesse acabar esbarrando num ideal de progresso ou de ponto de chegada: “Como o capitalismo se pareceria se não assumimos o progresso?” (ibid., tradução própria). Como Tsing, Isabelle Stengers (2009) também aborda a precariedade como produto não de um mal cálculo, mas como produto de contingências calculadas, tomando a precariedade não como fim, mas como meio, como processo racional e deliberado de desarticulação de heterogeneidades resistentes. Stengers e Tsing se inscrevem numa nova modalidade de antropologia interdisciplinar que

se aproxima de outros campos de saber como a biologia, num esforço que Sarah Franklin (2013) denomina de “conexões merográficas”, termo derivado de Strathern e usado para se referir a esse movimento de a-disciplinarização que vem acontecendo dentro da antropologia.

Assim como o *matsutake* (que recentemente entrou para as listas de espécies em risco pelo Ministério do Meio Ambiente japonês) encontra suas condições de possibilidade em ambientes arruinados, Tsing também propõe pensar novas formas não só de espacialidade, mas novas formas epistemológicas de propor uma vida possível. Ela parte da urgência de pensar novas formas de relação, de práticas relacionais que levem em consideração agências até então ignoradas, dando como exemplo, a forma como as relações entre fungos e pinheiros, pássaros e carrapatos, paisagens e ruínas podem, como ela diz, formar mundos e revelar (ou fundar) outras ontologias. Sua contribuição crítica sugere, então, um deslocamento radical do antropocentrismo, tão caro a uma disciplina que tem o homem em seu próprio nome, a antropologia.

Conclusão

Considero que todos esses trabalhos não se contentam em ser exercícios de contemplação ou simples demonstração sucessiva de um raciocínio lógico, mas que trazem em seu plano de fundo propostas de uma ação política imediata. O que eles parecem querer propor são ações que tenham a ver com um modo de conduzir, de governar a própria vida e as coletividades que nos atravessam. Talvez seja possível dizer, um pouco abstratamente, que são trabalhos que podem ser inscritos debaixo dessa modalidade cínica da vida como prova, prática e exercício por serem textos que formam uma coleção de conhecimentos que chamam a produzir um *êthos*. Citando mais uma vez Deleuze: “não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas” (DELEUZE, 1992).

Uma ética, um *êthos*, nada mais é do que uma forma de estar no mundo, uma prática em si mesma. Nesse sentido, uma ética bixa se transforma num instrumento de labor, num dispositivo de construção de alguma coisa sólida, firme, palpável, num modo deliberado de criar novas relações de vida. A ética bixa, porém, não quer ser universal. Da mesma forma, o princípio da auto-cobaia de Preciado propõe uma forma totalmente nova de abordar a discussão da objetividade científica para que essa possa absorver perspectivas

que, logo de primeira, se propõem como localizadas. Assim como também em sua análise, para tornar-se um macho de elite basta seguir uma série de regras de performatividade absolutamente teatrais e, ao mesmo tempo, carregadas de significado, ou o que Jota Mombaça chama de “nomear a norma”. Para ela, esse conceito simboliza um rompimento violento do silêncio no qual os poderes hegemônicos mantêm os que estão a eles subordinados e cria possibilidades de inventar novos mundos impossíveis. Assim como é “nomeando a norma” do antropocentrismo que Anna Tsing propõe uma antropologia contemporânea que busque se deslocar da figura do homem como a do sujeito moderno fundador do mundo à sua volta. Sujeito que, como definiu FOUCAULT (1988), é um “duplo empírico/transcendental”, ou seja, ao mesmo tempo “aquilo que é dado na experiência e também aquilo que torna a experiência possível” (ibid.).

Mas como é que, afinal de contas, dar o cu pode ser uma forma superior de fazer filosofia? E como é possível fazer filosofia dando o cu? Em “Terror Anal” (2009), Preciado quer descobrir como tornar o ânus público de novo, e também quer saber quem primeiro começou a revolução do ânus. Em outras palavras, o autor quer saber como aconteceu o rompimento da hegemonia do discurso heterossexual sobre o corpo. Para ele, apesar de a heterossexualidade se apresentar como um obstáculo construído pela natureza, ela não passa de uma linguagem que ainda não havia sido investida, contestada e atravessada politicamente. Até então o debate era regido inteiramente pelo que ele chama de “saber médico-jurídico”, que criava uma oposição artificial entre hetero e homossexualidade que, em si, apareceria como luta moral entre o normal e o patológico (Ibid). Esse relato, diz ele, “se estende como única linguagem biopolítica sobre o corpo” e como um “amontoado de signos, sistemas de comunicação, técnicas coercitivas, ortopedias sociais e estilos corporais” (ibid.).

Para o autor, foi Guy Hocquenghem (1972) quem apareceu com o primeiro texto que iria confrontar “diretamente a linguagem heterossexual hegemônica” (PRECIADO, 2009). Hocquenghem realizou o primeiro texto científico-filosófico que iria pensar no cu fora do escopo da interdição e da castração dentro do qual os saberes médicos insistiam em mantê-lo. O que Preciado chama de “linguagem do ânus” seria então a transformação da opressão em perspectiva crítica sobre o poder. Ele propõe justamente um movimento de desnaturalização desse olhar que a ciência e o discurso científico criaram sobre o

corpo, passando agora a vê-lo não mais como politicamente neutro, mas como *locus* onde o investimento político é rigorosamente exercido.

Preciado busca colocar o sexo dentro da perspectiva da “atitude crítica”, ou seja, criar uma posição de desassujeitamento no jogo da política da verdade. Para tal, seria necessário criar novas formas de produção de discursos e de performatividades que não estariam dentro da lógica heterocentrada da sexualidade binária moderna. E é aí que o cu entra novamente em jogo, como dispositivo que borra as fronteiras do gênero. Seguindo a tradição do “Anti-Édipo” (1972), para Preciado castração do ânus surgem os homens heterossexuais como ficção somato-política, o pênis como significante despótico e também o corpo privado. Foi a partir da castração do ânus que surgiram os homens heterossexuais, ou os “meninos-do-ânus-castrado” do final do século XIX:

erigiram uma comunidade que chamaram de Cidade, Estado, Pátria, de cujos órgãos de poder e administrativos excluíram todos os corpos cujos anus permaneceram abertos: mulheres duplamente perfuradas por seus ânus e vaginas, seu corpo foi transformado em cavidade uterina capaz de abrigar futuros cidadãos, mas também corpos bichas que não puderam castrar. (PRECIADO, 2009)

O que Preciado e Hocquenghem descobriram é que a castração do cu aparece como trabalho médico-científico, mas também sugere um trabalho constante de si sobre si mesmo. Trabalho que serve para criar sociabilidade, para criar o Estado e para criar a Pátria. Serve, afinal de contas, para informar o sujeito que irá cuidar do governo da cidade, da família, etc. Descubrem a castração do cu como uma das mais poderosas táticas de governo, porque é a partir da promessa de um cu totalmente castrado que se pode formar aquele que é o único sujeito legítimo de ocupar o espaço político.

Sáez fez em seu livro uma interessante análise histórica sobre o espaço que o cu encontrou durante a história. A palavra ânus, diz o autor, significa “anel” em latim, de forma que a cerimônia matrimonial consistiria em simbolicamente meter um dedo no cu como ritual de posseção. O ânus também está rodeado pelos músculos do esfíncter, que tem como raiz etimológica a palavra grega *sphinx*, que compartilha sua origem com a esfinge, uma criatura tão mitológica quanto enigmática que guardava a entrada da cidade de Tebas e só deixava entrar aquele que desvendasse um enigma. Também deriva da palavra “*sphingo*”, que significa apertar, fechar, estrangular, contrair (SÁEZ, 2011).

As primeiras perseguições de homossexuais por causa de sexo anal, segundo o autor, datam da metade do século VI, quando o imperador bizantino Justiniano cria a proibição de atos que são contra a natureza, castigando-os com castração e o passeio público pelas ruas. A palavra “sodomia” iria aparecer pela primeira vez no século XI para se referir a todas as atividades sexuais que não serviam para a reprodução (SÁEZ, 2011). Até o século XII, a sodomia ainda não era castigada na maior parte dos países europeus, mas isso mudou com as Cruzadas, época em que houve uma propaganda anti-islâmica que os acusava de sodomia e entre 1250 e 1300, a esta passa a ser considerada como heresia e a ser punida com a morte. As leis contra a sodomia se mantiveram nos países europeus e, em geral, nas nações ocidentais até os séculos XIX e XX. Somente com a Revolução Francesa, no século XVIII, é que as leis contra a sodomia teriam começado a ser anuladas na Europa, começando pela França.

Ao mencionar os gregos, porém, Sáez observa que não era o ato sexual passivo em si que causava escândalo na época, e sim que ele estivesse sendo feito por alguém que não fosse jovem, mulher, ou escravo: “o critério que está em funcionamento é mais uma vigilância de classe que de sexualidade” (SÁEZ, 2011). Foucault também observou o regime sexual da grécia antiga através da luz do cuidado de si e encontrou o *aphrodisia*, noção que ele considera “difícil de recuperar” (FOUCAULT, 2018) mas que poderia se traduzir por “atos sexuais”, “prazeres sexuais”, “prazeres do amor”. Em sua pesquisa, o autor encontrou, dentro da Onirocrítica de Artemidoro (II a.C), cujos cinco volumes são considerados cânones na literatura grega (FERREIRA, 2012), uma análise que era possível enxergar à luz de sua nova abordagem metodológica. Ele define os *aphrodisia* como “uma economia afinal muito restritiva dos atos e prazeres sexuais” (FOUCAULT, 2018) dentro da qual ele pôde observar dois princípios distintos mas complementares: o princípio do isomorfismo sociossexual e o princípio da atividade. O princípio do isomorfismo sociossexual ditava que o modo como acontecia o ato sexual deveria estar conforme a ordem social, ou seja, é intrínseco ao ato sexual que haja uma certa dramaticidade provinda do campo social, com o qual ele possui uma relação de continuidade: “Os elementos do cenário social não se desvanecem no ato sexual (...) Os parceiros sexuais são e permanecem até o fim personagens sociais.” (Ibid.).

Dentro do regime do *aphrodisia* um bom ato sexual seria aquele que dá continuidade à posição social da qual os indivíduos envolvidos fazem parte, o que

significa, por exemplo, que uma relação seria “natural” caso fosse constituída de um homem mais velho e experiente ocupando o lugar da atividade e um homem ainda novo no papel “secundário” da passividade. Ao mesmo tempo, estaria fora da natureza se fosse constituída da forma contrária. Por isso, aponta Foucault, não há em Artemidoro a oposição homo/heterossexualidade como existe na experiência da sexualidade moderna. Também não há uma disposição “quase jurídica” dos atos permitidos e proibidos, mas sim “toda uma gradação de isomorfismos e de limiares de heteromorfismos que vão tornar certos atos absolutamente condenáveis” (Ibid.).

Já o princípio da atividade não se dá em relação ao campo social, mas com o que Artemidoro vai chamar de “naturalidade”, cujo principal elemento é o ato de penetrar, como ele define. Para ele, a capacidade de penetração do órgão sexual masculino definia sua “naturalidade universal e constante do ato sexual” (ARTEMIDORO, II d.C). É a partir desse princípio que Foucault pode demonstrar de que forma essa percepção ética dos *aphrodisia* é inteiramente orientada a partir do ponto de vista do indivíduo ativo, daquele que pratica a ação. Ou seja, é esse princípio de atividade que vai constituir o local natural de todos os atos sexuais, porque nessa economia “não está em causa uma relação entre dois elementos. Ela é a atividade de um sujeito, e de um único” (FOUCAULT, 2018).

O prazer do sexo, portanto, estava profundamente relacionado ao princípio da atividade. De maneira que não existe o personagem do passivo como sujeito, mas apenas como correlato da atividade da penetração, e somente dessa maneira ele pode pertencer a naturalidade. Além do mais, seu pertencimento à naturalidade encontra como condição de possibilidade essa ideia que Foucault chama de isomorfismo social. A passividade era vista como uma fonte de perigo que dizia respeito ao domínio sobre si, conceito muito importante nos *aphrodisia*, e constituía sinal de mau presságio quando um homem mais velho sonhava estar na posição do passivo durante o ato sexual. Portanto, diz o autor, será criada toda uma ética para desqualificar o prazer da mulher, do rapaz e do escravo, com o objetivo de impedi-los de tornarem-se sujeitos dentro do regime dos *aphrodisia*. O prazer passivo era, portanto, perigoso e até mesmo condenável porque, a partir do momento em que a mulher e o rapaz sentem prazer, diz ele, eles correm o risco de serem introduzidos nesse sistema como sujeitos dentro de um campo onde o único prazer legítimo é o que está relacionado à atividade.

A interdição do cu da forma que experimentamos hoje está organizada de forma totalmente diferente de como era dentro desse regime sexual dos *apbrodisia*. Apesar disso, podemos argumentar que hoje também existe uma certa difamação do prazer passivo, ou uma certa inferioridade dentro da qual é colocada aquele que tem prazer sendo passivo. É aí que de dar o cu se articula com a contraconduta como uma proposta *etopoiética*, que é capaz de criar uma ética e também um sujeito de desejo. Fazer do cu uma arena da ação política, essa é uma das propostas da “contrassexualidade”, contra o regime de precarização no qual ele se encontra inserido. Desprecarizar o cu, conhecer o cu, é promover um conhecimento de si que os saberes hegemônicos tentam apagar, pois permite uma operação de constituição de sujeito que é característica por ser absolutamente não-universal, subalterna e diversa.

Se, para Preciado, a revolução do cu deve ser feita pela via cultural (“TERRORISMO ANAL = TERRORISMO KULTURAL” [2009], nas palavras do autor), talvez seria interessante pensar na forma como o cu pode ser paradigmático para pensar no Brasil. De que forma ele está presente dentro do tecido social e da cultura, de que forma ele o molda e também se adapta a eles? De que forma o discurso do cu esgarça também esse tecido e desafia suas barreiras? Pode-se mencionar diversas expressões usadas no cotidiano onde o cu aparece em um lugar de protagonismo discursivo, como “ficar com o cu na mão” (usada para expressar medo), ou falar que alguém está com “fogo no cu” (para expressar sua inquietação). Ou a forma como a expressão “nascer com o cu virado pra lua” pode explicar o motivo de alguém ser muito sortudo. Um lugar que fica muito distante está no “cu do mundo”, enquanto uma grande surpresa pode fazer “cair o cu da bunda”. Uma pessoa de cara fechada está com “cara de cu” e você pode comer pedra “até o cu fazer bico” (de forma exagerada, até a exaustão), mas “passarinho que come pedra sabe o cu que tem” (toda ação tem uma reação).

Meu argumento é o de que, no Brasil, o cu tem agência na vida social, e existe tanto do lado da interdição quanto da produção, assim como ele revela a territorialização dos corpos colonizados. O termo “lacrar” vem de “lacrar o cu das inimigas”, que foi popularizado por Roma Gaga em 2003 e descreve os resultados de um golpe enorme dado sobre as recalcadas. Uma operação de poder tão forte que pode - e consegue - tornar o cu de suas inimigas um invólucro totalmente fechado (mas nunca castrado). O Brasil inteiro também ouviu Tati Quebra-Barraco afirmando que “Dako é bom” numa

operação de publicização do cu que desafiou os aparatos ideológicos de Estado e de mercado como territórios da cis-heteronormatividade. Valesca Popozuda, ao declarar seu amor, repetia “meu cu é teu” permitindo pensar no cu como dádiva e, mais recentemente, Linn da Quebrada e Mulher Pepita gritaram por “dedo no cu do mundo” como ferramenta emancipatória. Ao mesmo tempo, uma declaração da cantora e mulher Sandy Leah para a revista Playboy em 2011 na qual ela dizia que a possibilidade de obter prazer dando o cu era fisiologicamente plausível foi motivo de escândalo nacional. O disco “Todos os Olhos” do cantor Tom Zé, mostra também como o cu pode ser usado como arma de desafio político. Lançado em 1973, o disco tem em sua capa uma foto de um close em um cu com uma bola de gude no meio como se fosse um olho e conseguiu efetivamente ser aprovado para ser impresso pelo regime militar. Após décadas de discussões, em 2012 foi revelado que se tratava mesmo de um close no cu.

As possibilidades de pensar o cu na cultura nacional, portanto, são praticamente infinitas e revelam, em suas brechas, as dinâmicas e as performatividades que existem sobre o cu, ao redor do cu e pelo cu, assim como seu potencial revolucionário e desafiador. Sua diversidade pode ajudar a pensar no cuidado de si na forma como ela é formulada para fabricar o sujeito legítimo do estado democrático de direito, ao mesmo tempo como pode ajudar a pensar em novas formas de práticas *etopoieticas* que localizem no cu um local de práticas de liberdade, contraconduta e de “indocilidade refletida”. Pensar o cu no Brasil não somente se mostrou plenamente possível como também absolutamente necessário. Começando só com o dedinho, logo vamos estar com o braço todo.

Referências Bibliográficas

BOURCIER, Sam. *HOMO INCORPORATED - O triângulo e o unicórnio que peida*. São Paulo, n-1 edições, 2020 [2017].

BUTLER, Judith. *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo, n-1 edições, 2019 [1993].

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*.

Assírio & Alvim: Lisboa, Portugal. 2004, [1972].

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã... diálogo*.

Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

FERREIRA, A.A.G.D. (2012). “Sobre os ofícios (τέχναι), trabalhos e profissões Artemidoro de Daldis, *Oneirokritika* Livro I, Capítulo 51.1 a 52.18, uma tradução para o português brasileiro”. *Archai*, n. 8, jan-jun 2012, pp. 137-141.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, São Paulo, Martins Fontes, 2010d.

_____. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*, São Paulo, Martins Fontes, 2008a.

_____. *Nascimento da Biopolítica: curso no Collège de France (1978-1978)*, São Paulo, Martins Fontes, 2008b.

_____. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*, São Paulo, Martins Fontes, 2010a.

_____. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*, São Paulo, Martins Fontes, 2016.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)*, São Paulo, Martins Fontes, 2010b.

_____. *O Governo de Si e dos Outros: curso no Collège de France (1982-1983)*, São Paulo, Martins Fontes, 2010c.

_____. *A Coragem da Verdade - O Governo de Si e dos Outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*, São Paulo, Martins Fontes, 2010d.

_____. O Que é a Crítica? (*Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*). *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento, 1990.

_____. *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994a (1976).

_____. *História da Sexualidade II - O Uso dos Prazeres*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994b (1984).

_____. Da amizade como modo de vida. *De l'amitié comme mode de vie*. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1981.

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. P.264-287. A ética do cuidado de si como prática da liberdade" (entrevista com H. Becker, R. Fomet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984), *Concórdia Revista internacional de filosofia*. n 6. Julho-dezembro de 1984, ps. 99-116.

FRANKLIN, Sarah. *Re-thinking nature—culture: Anthropology and the new genetics*. UK University, 2003.

MOMBAÇA, J. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro, Cobogó, 2021.

_____. Rumo à uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! São Paulo: Fundação Bial (32a. Bienal de São Paulo – Incerteza Viva) e OIP – oficina imaginação política, 2017 [2016].

_____. Pode um cu mestiço falar? Disponível em: <<<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>>>. Acesso em 27/06/2021.

PRECIADO, Paul. *Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual* In HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo*

homossexual. Santa Cruz de Tenerife. Espanha: Editorial Melusina, 2000.

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu: políticas anais*. Belo Horizonte. Ed. Letramento. 2017 [2011].

STENGERS, Isabelle. *No tempo da catástrofe*. São Paulo, CosacNaify, 2009.

TSING, Anna. *The Mushroom at the end of the World: on the possibility of life in capitalism ruins*. Princeton University Press, Princeton, 2015.

— *Patchy Anthropocene- landscape structure, multispecies history, and retooling of anthropology*. University of Chicago, 2019.

VIDARTE, Paco. *Ética Bixa*. São Paulo, n-1 edições, 2019 [2007].

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. — São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1905].