

Por uma crítica queer-feminista ao sistema sexo/gênero: Judith Butler problematizando com Gayle Rubin

For a queer-feminist critique of the sex/gender system:
Judith Butler problematizing with Gayle Rubin

Diego Luiz Warmling

<https://orcid.org/0000-0003-4400-8170> – E-mail: diegowarmling@hotmail.com

Petra Bastone

<https://orcid.org/0000-0002-6727-1724> – E-mail: petrabastone93@gmail.com

RESUMO

O pensamento da antropóloga Gayle Rubin é de suma importância para Judith Butler; isto porque muito de sua crítica à heteronormatividade na psicanálise é extraída da teoria exposta em *Tráfico de mulheres*. Além disso, Rubin é responsável pela análise da categoria “mulher” como sendo resultado das relações de parentesco que beneficiam e são construídas por homens. Contudo, apesar de sua colaboração inquestionável, o pensamento de Rubin sobre um “sexo natural”, que seja anterior a lei, mostra-se utópico, não raro ignorando que o sistema sexo/gênero é construído por atos performativos. Nossa interesse neste trabalho é explorar essa problematização feita por Butler a partir das reflexões de Rubin sobre a psicanálise e os sistemas de sexo/gênero, mostrando quais pontos unem e quais separam as duas autoras, ambas fundamentais ao desenvolvimento de muitas das atuais teorias queer e feministas.

Palavras-chave: Parentesco. Heteronormatividade. Sexo. Gênero.

ABSTRACT

The thought of anthropologist Gayle Rubin is of utmost importance to Judith Butler; this is because much of Butler's critique of heteronormativity in psychoanalysis is drawn from the

theory presented in *The Traffic in Women*. Furthermore, Rubin is responsible for the analysis of the category "Woman" as being the result of kinship relations that benefit and are constructed by men. Nonetheless, despite her unquestionable contributions, Rubin's notion of a "natural sex" which precedes law, appears utopian, often disregarding the fact that the sex/gender system is constructed through performative acts. Our interest in this work is to explore the problematization raised by Butler, based on Rubin's reflections on psychoanalysis and the sex/gender systems, highlighting the points that unite and those that distinguish the two authors, both of whom are fundamental to the development of many contemporary queer and feminist theories.

Keywords: Kinship. Heteronormativity. Sex. Gender.

Gayle Rubin e a redefinição do sistema sexo/gênero: comentários sobre psicanálise e as estruturas de parentesco

Contemporâneo às reivindicações feministas pela possibilidade de as mulheres decidirem sobre seus corpos, o movimento de escrita feminina (encabeçado por nomes como Clément, Cixous, Kristeva, Irigaray, etc.), propôs uma profunda ressignificação das noções psicanalíticas. Inspirado pelo que já havia sido teorizado sobre as mulheres, este movimento não só problematizou a primazia fálica, como propôs a retomada das discussões sobre o inconsciente e a libido femininos. Requerendo uma escrita capaz de denotar os corpos das mulheres em seus devires, buscou-se aí um diálogo crítico com certa tradição de pensamento, o que se frutificou nas batalhas entre a psicanálise e os movimentos gays, lésbicos e feministas dos anos 1970-80, mas agora em solo americano.

Se, na Europa, as pautas das mulheres desencadearam reticências quanto a psicanálise, nas Américas, especialmente nos Estados Unidos, as questões levantadas por tais movimentos mostraram que essa "encrenca" não seria diferente. Neste contexto, os trabalhos de Gayle Rubin foram fundamentais para questionar se sexo, gênero e sexualidade são naturais. Diante destes movimentos, Rubin nos ressoa não só quando problematiza o sistema de sexo/gênero a partir de premissas feministas, marxistas e psicanalíticas, mas por indagar o quanto a categoria "mulher" decorre "da troca nos sistemas de parentesco, controlados por homens na instituição da cultura" (PORCHAT, 2014, p. 58). Representando um marco ao *queer-feminismo* butleriano, se é verdade que a circulação dos símbolos fálicos contribui à abjeção de certos corpos-gêneros, Rubin se destaca pois faz pensar "uma forma diferente de compreender a organização social do sexo biológico e a fabricação social do feminino e do masculino" (SÁEZ, 2004, p. 108, tradução nossa).

A postura moderada quanto a psicanálise, porém crítica em relação a alguns feminismos, fazem de Rubin uma autora pela qual é possível indagar em que situações estes saberes endossam o tratamento dos corpos-gêneros como biologicamente determinados. Colocando em xeque a dominação do masculino sobre as mulheres, Rubin entende que a psicanálise precisa ser questionada quando atua como "mecanismo de reprodução dos padrões sexuais" (PORCHAT, 2014, p. 60). Em Butler, essa imbricação rubiniana entre feminismo, psicanálise, gênero e marxismo faz pensar não só uma crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss, mas a problematização quanto a primazia do complexo Édipo em Freud e Lacan.

Com efeito, além de recusar a cunhagem totêmica pela qual a psicanálise pensa a trama edipiana (e por meio de onde Lévi-Strauss se faz presente em Lacan¹), Rubin busca redefinir o sistema sexo/gênero. Partindo de uma discordância quanto a interpretação lévi-straussiana das estruturas de parentesco, é para além da mera crítica à psicanálise que ela forja sua sistematização de sexo/gênero, cujas consequências são caras ao *queer-feminismo* butleriano. Sincréticas, as análises de Rubin são essenciais para quaisquer estudos sobre gênero e feminismos que se queiram atuais e em interface com a psicanálise. E é lendo-a “fiel e infielmente” que Butler problematiza as estruturas de parentesco e o par sexo/gênero, alertando, assim, às limitações da ideia de que inteligíveis são apenas os corpos-gêneros “capazes de se instituir e de sustentar relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (RODRIGUES, 2021, p. 31-32).

Adentrando, pois, a teoria rubiniana, notamos: das “encrencas” por ela introduzidas, a primeira diz respeito a “reflexão sobre a questão da natureza e da gênese da opressão e da subordinação social das mulheres” (RUBIN, 2017a, p. 9). Rubin nota que tais reflexões são decisivas para uma cultura mais igualitária. E suas possíveis respostas são base para avaliarmos o que “deveria ser modificado para tornar possível uma sociedade sem hierarquias de gênero” (RUBIN, 2017a, p. 9).

Seja qual for a sociedade, ela precisa fazer mais do que só satisfazer nossas necessidades vitais. Questões como a sexualidade e a procriação também precisam ser saciadas. Ocorre, todavia, que tais necessidades não são satisfeitas naturalmente. Antropologicamente falando, se a sociedade é uma forma de economia, então “sexo é sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido” (RUBIN, 2017a, p. 17). Portanto, toda sociedade se vale de um sistema sexo/gênero: um conjunto de disposições pelas quais a matéria “biológica do sexo e da procriação humana é moldada pela intervenção humana, social, satisfeita de uma maneira convencional, por mais bizarras que sejam algumas dessas convenções” (RUBIN, 2017a, p. 17). Rubin mostra que o sexo “como o conhecemos [...] é em si um produto social” (RUBIN, 2017a, p. 18). Portanto, os sistemas de parentesco devem ser analisados à luz desse sistema de sexo/gênero.

Buscando evidenciar de que maneiras as culturas lidam com o sexo, Rubin dá a entender que a compreensão deste tema parte sempre de uma interpretação apriorística dos lugares do homem e da mulher na sociedade e na família. Para ela, são as leis sociais, não as leis naturais, que delimitam os critérios de inteligibilidade pelos quais somos avaliados como “adequados” ou não ao gênero que nos foi interpelado. Ora, se o sexismo já estava presente nas sociedades pré-capitalistas, então o sistema sexo/gênero não serve só para reavaliarmos a atualidade. Rubin nota: posto que a economia não é a única engrenagem do sistema sexual, este não pode ser visto como sinônimo do patriarcado, já que é um modo de dominação. Assim, não é porque o homem assume a função fálica que sexo e gênero se restringem à economia patriarcal. Ambos podem servir ao questionamento de como se constituem as relações de parentesco.

Mas se é assim, então o que leva Rubin a recorrer à psicanálise, ao ponto de se pôr crítica quanto a certos feminismos? Ainda que feminista, Rubin mobiliza as noções psicanalíticas pois diz se preciso questionar tanto o modo como as relações de parentesco se reproduzem quanto a maneira como internalizamos as leis de sexo e gênero. Dada a histórica separação entre sexo

¹ Rubin diz que sua leitura de certos “textos psicanalíticos é filtrada por uma lente proveniente de Lacan, cuja interpretação da escritura freudiana foi ela mesma fortemente influenciada por Lévi-Strauss” (RUBIN, 2017a, p. 11). Por se tratar de um estudo essencialmente preocupado com o modo como queer-feminismo butleriano problematiza o gênero e as relações de parentesco a partir das críticas que Rubin direciona à psicanálise, vale esclarecer que, apesar de nos seres basilares, não empregaremos estes autores diretamente no texto. Mobilizaremos as teorias de Freud, Lacan e Levi-Strauss, mas apenas por intermédio das leituras que Rubin e Butler fazem de ambos, o que nos existe de citá-los diretamente, bem como de referenciá-los em bibliografia.

(natureza) e gênero (cultura), seu objetivo é indagar a “domesticação” do sexo feminino (o *Outro* tornado abjeto²), por meio da qual o mesmo é tratado como matéria bruta “na produção social de mulheres, através da troca nos sistemas de parentesco controlados por homens na instituição da cultura humana” (HARAWAY, 2004, p. 223).

Na medida em que busca lidar com os *rastros* deixados pelo indivíduo no seu confronto com “os regulamentos ligados à sexualidade nas sociedades em que nascem” (RUBIN, 2017a, p. 35), a *práxis* psicanalítica, diz Rubin, fornece noções caras não só à compreensão do que significa “tornar-se mulher”, mas à compressão dos devires de corpo-generificação. Apesar de não se aprofundar no quanto compactua com a submissão das mulheres, a psicanálise permite “ir contra a certa tendência a explicar a opressão sexual como um reflexo de forças econômicas” (RUBIN, 2017a, p. 54).

Sem deixar de lado os fatores históricos, políticos, econômicos, tecnológicos, etc. das sociedades ocidentais, Rubin conclama uma “análise marxista dos sistemas de sexo/gênero como produtos da atividade humana que podem ser transformados através da luta política” (HARAWAY, 2004, p. 223). Não obstante, também diz ser preciso conceber a psicanálise como um saber cujas novidades constituem um quadro de referências pelas quais é “possível incorporar todo o peso da sexualidade e do casamento em uma análise da opressão” (RUBIN, 2017a, p. 54). Reconhecendo as assimetrias que homens e mulheres passam no decurso do desenvolvimento psíquico, ao passo que nomes como Marx e Wittig são conhecidos por requererem uma sociedade onde o trabalhador e o capitalista se fazem “sem gênero”, teóricos como Lévi-Strauss, Freud e Lacan apontam para uma concepção de feminismo “análogo, e não exatamente isomórfico, ao movimento operário” (RUBIN, 2017a, p. 54). É como estes se estivessem “atacando uma fonte diferente do descontentamento humano” (RUBIN, 2017a, p. 54). Assim, a psicanálise serve ao reconhecimento da “opressão sexual, pois descreve a domesticação das mulheres operada por uma cultura fálica” (PORCHAT, 2014, p. 60).

Sendo este um dos fatores que a colocam como precursora de certas *práxis queers*, Rubin convoca a psicanálise à luta contra as hierarquizações de gênero. Para ela, os debates sobre gênero podem desembocar num combate à subordinação sexual tantas vezes justificada pela psicanálise. Todavia, para tanto, a psicanálise precisa admitir que não só não soube calcular bem suas consequências às *práxis* feministas, como as desconsiderou por não reconhecer o sexism e o masculinismo com os quais compactua. Pelo fato de nomes como Freud e Lévi-Strauss terem desconsiderado essa faceta, Rubin diz que é “só através da análise do elemento histórico e moral, incluindo nesse escopo a diferença sexual, que se pode delinear como a opressão sexual se estruturou” (COSSI, 2020, p. 136).

Em se tratando de Lévi-Strauss, ela questiona as instâncias por ele empregadas para lidar com a organização social da vida: o gênero, a heterossexualidade e o controle da sexualidade feminina. Por mais que as *estruturas elementares* lévi-straussianas tenham o mérito de desnaturalizar as funções sociais designadas aos seus sujeitos, Rubin nota que elas dão força aos me-

² Neste artigo, tomaremos a abjeção como o processo pelo qual são inaugurados os debates em torno da vulnerabilidade e da precarização, mediante os quais Butler faz pensar o quanto certos sujeitos são tornados “não integráveis, não inteligíveis na vida social” (RODRIGUES, 2021, p. 152). Tudo opera como se nossa autora estivesse problematizando os motivos pelos quais certos corpos-gêneros/sujeitos são tornados passíveis de submissão, de violência e exclusão *a priori*. Extraíndo daí um dos paradigmas de suas pesquisas, ela faz pensar que *abjeto* é tudo *Isso* “que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’” (BUTLER, 2003, p. 190-191). Designativa dos excessos do corpo, de tudo que há de ser evacuado como resto não integrável, a *abjeção* remete ao processo de expulsão de elementos insólitos para a constituição do Eu. Sendo a presentificação de tudo que não queremos admitir como possível em nós, o *abjeto* é o que “estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito” (BUTLER, 2003, p. 191). Estamos falando de um sinalizador de “corpos não reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontologia (ou sujeito), reforçando assim seu lugar de abjeção” (RODRIGUES, 2021, p. 152).

canismos de exclusão e abjeção, que nada são senão modos pelos quais as relações de parentesco impõem a cultura no sexo. Apesar da importância atribuída à sexualidade, as estruturas de parentesco não pressupõem “um sujeito humano abstrato e sem gênero” (RUBIN, 2017a, p. 22). Pelo contrário, o sujeito em Lévi-Strauss é “sempre do sexo masculino ou feminino e, portanto, os destinos sociais divergentes de ambos os sexos podem ser traçados” (RUBIN, 2017a, p. 22). Tudo opera como se os parentescos aí descritos estivessem pressupostos nas trocas de mulheres realizadas pelos homens, o que evidencia o quanto Lévi-Strauss conclama “uma teoria implícita da opressão sexual” (RUBIN, 2017a, p. 22).

Por suscitar relações onde o incesto se faz como tabu, a troca de mulheres entre homens é o que promove boa parte das relações comunitárias. No que tange as opressões, se os sistemas aí descritos podem ser aplicados ao mundo onde as mulheres ainda clamam por direitos, Rubin destaca: o casamento é parte de um sistema de trocas executadas pelos homens, para quem “as mulheres são o presente mais precioso” (RUBIN, 2017a, p. 24). Nesse sistema, o tabu do incesto é um mecanismo de garantias que age para perpetuar a divisão das escolhas sexuais entre parceiros permitidos e/ou interditáveis. Problematizando a noção de *troca de mulheres*, Rubin acusa Lévi-Strauss de afirmar o tabu do incesto como originário da cultura e, portanto, da história de abjeção e exclusão *a priori* das mulheres.

De fato, se suas consequências estão na origem da cultura e se, diante da possibilidade do incesto, as mulheres são vistas como objetos de troca, então é possível deduzir de Lévi-Strauss “que a derrota das mulheres [...] ocorreu com a origem da cultura, e é um pré-requisito da cultura” (RUBIN, 2017a, p. 28). Contra isto, Rubin destaca: nem a troca de mulheres constitui “tudo o que se passa num sistema de parentesco, nem toda ordem cultural nasceria dessa prática social” (COSSI, 2020, p. 136). Essa crítica à Lévi-Strauss abre margem para a suposição de que as divisões do trabalho, além de originarem as diferenças sexuais, são o que forja o sistema sexo/gênero, aqui entendido como uma série de arranjos que visam transformar a sexualidade biológica em objeto da ação humana: um produto social.

Para Rubin, a divisão social do trabalho é o que separa “os sexos em duas categorias mutuamente excludentes, [...] que exacerba as diferenças [...] e, dessa forma, cria o gênero” (RUBIN, 2017a, p. 30). Tal tabu fomenta uma produção de corpos-gêneros que atribui “aos homens direitos sobre as mulheres que elas próprias não tinham sobre si” (HARAWAY, 2004, p. 223-224). Em meio a estas segmentações, só a heterossexualidade é capaz de viabilizar relações inteligíveis. Tornada compulsória, a heterossexualidade “é central na opressão das mulheres” (HARAWAY, 2004, p. 224). Sendo este um tema caro ao queer-feminismo butleriano, nota-se então: ao concluir uma “revolução no sistema de parentesco” (RUBIN, 2017a, p. 50), Rubin adverte ao fato de que, nas sociedades tradicionais, o arranjo sexual privilegiado é sempre “o casamento heterossexual, um homem e uma mulher, tido como a unidade econômica viável” (COSSI, 2020, p. 137).

Nestas sociedades, a forma aceitável de relação é o casamento heterossexual, ao passo que a homossexualidade é banida e a sexualidade feminina, tornada abjeta. Matizados por relações que se impõem compulsoriamente, é como se os homens fossem compelidos a “reprimir seu aspecto feminino e as mulheres seu lado masculino” (SÁEZ, 2004, p. 109, tradução nossa). Assim, além de obrigatoria, a heterossexualidade produz a anti-homossexualidade. Como produto do sistema que subjuga as mulheres, a heterossexualidade parte de “supressão do componente homossexual da sexualidade humana e seu corolário é a opressão dos homossexuais” (RUBIN, 2017a, p. 32). Disto resulta que o gênero acaba sempre sendo imposto a partir de uma divisão apriorística da sexualidade: um sistema de parentescos que torna o macho e a fêmea em homem e mulher.

Do ponto de vista do *pensamento hétero*, para que o sistema sexo/gênero se imponha, deve-se potencializar as diferenças sexuais. Criticando Lévi-Strauss, Rubin diz que não há como negar tais assimetrias; ocorre apenas que, se gênero é uma “divisão de sexos imposta socialmente” (RUBIN, 2017a, p. 31), homens e mulheres não são naturalmente dispares. Ambos são diferentes, mas não tão binários e opostos. Haja vista que as antinomias sexuais não passam de ficções normativas, supor que “homem” e “mulher” se excluem constitui uma hipótese que deriva “de algum lugar fora da natureza” (RUBIN, 2017a, p. 31). Na prática, é menos a natureza e mais o social que, em nome da lei hétero, ficciona homens e mulheres como antagônicos. E visto que a diferença sexual acarreta o ocultamento de certas subjetividades, então “a identidade de gênero exclusiva é a supressão das semelhanças naturais” (RUBIN, 2017a, p. 31).

Ora, já que entender-se como homem hétero é se voltar ao sexo oposto, então as diversidades de gênero são levadas a se acomodarem numa segmentação rígida, didática, reguladora e violentadora dos sujeitos não harmônicos, não inteligíveis. Sobre isto, Rubin lamenta: o gênero acaba sempre “sendo a identificação com um só sexo e toda união não heterossexual é tabu” (COSSI, 2020, p. 137). E em se tratando da psicanálise, que reconheçamos: apesar dos méritos, suas noções contribuem para a reprodução das opressões impostas pelo patriarcado às sexualidades femininas, ou melhor, às modalidades afetivas que não se fazem segundo as prerrogativas do *pensamento hétero*.

Segundo Rubin, a psicanálise nos Estados Unidos foi vista como uma *práxis* clínica que conduzia seus pacientes a percorrerem as fases do desenvolvimento psíquico, de modo a alcançarem a heterossexualidade como um “destino natural”. Ao menos inicialmente, é como se este saber estivesse oferecendo uma terapêutica voltada à recuperação dos corpos-gêneros que podem vir a “atrapalhar o caminho de sua finalidade ‘biológica’” (RUBIN, 2017a, p. 35), o que levava à imposição de uma “norma sexual aos indisciplinados” (RUBIN, 2017a, p. 35). Pautada por uma lei sexual aprioristicamente endossada, a psicanálise se mostrou “ser mais do que uma teoria dos mecanismos de reprodução dos arranjos sexuais; ela se tornou muitas vezes um desses mecanismos” (RUBIN, 2017a, p. 35). Todavia, é preciso dizer que Rubin também reconhece os méritos das *práxis* psicanalíticas, particularmente quando pautam os mecanismos sexuais como diferenciados pela bissexualidade.

Por buscar “escutar” seus sujeitos, a psicanálise, além de uma teoria da sexualidade, pode ser considerada uma “teoria feminista que não chegou a se configurar plenamente como tal” (RUBIN, 2017a, p. 36). Rubin vê com bons olhos os estudos sobre o estágio pré-edipiano, pois é aí que diz ser possível aventar uma ressignificação da lei heterossexual. Ao teorizar sobre esse estágio “mais-aquém”, onde a mãe é vista como objeto de desejo tanto do menino quanto da menina, Freud faz pensar que “mulher” é fruto da bissexualidade. Apesar das inconsistências que tanto enfureceram as feministas, as descrições sobre a sexualidade feminina e a feminilidade são elogiáveis pois Freud não as trata como um “reflexo simples da biologia, já que haveria uma construção do feminino” (PORCHAT, 2014, p. 61).

Contudo, é como feminista que Rubin não deixa de notar o quanto, em função da “inveja do pênis” e da castração, a menina em Freud se vê presa aos elementos fálicos e heteronormativos da sexualidade e do psiquismo. Ao se afastar da mãe e, assim, reprimir sua masculinidade, a menina não só se separada com a superioridade social do pênis perante o clitóris, como se “torna vítima da inveja do pênis e de um sentimento de inferioridade” (RUBIN, 2017a, p. 39). Em razão de uma ficção normativa que ela e a sociedade convencionam, a menina é reiteradamente levada a desistir de lutar pela mãe, o que a faz assumir “uma postura feminina passiva em relação ao pai” (RUBIN, 2017a, p. 39). Assim, a feminilidade aparece em Freud como decorrência

da reação da menina perante as diferenças psíquicas, anatômicas e sexuais aparentemente existentes entre os sexos.

Fazendo pensar como seriam as reações da menina caso o falo não detivesse tanto poder, Rubin mostra que a construção do feminino em Freud está centrada “não só no valor atribuído ao pênis, mas no pressuposto da heterossexualidade compulsória” (PORCHAT, 2014, p. 61). De fato, caso o “pênis” não fosse tão poderoso, e a heteronormatividade não se fizesse tão presente, as reações da menina durante o complexo de Édipo seriam outras. Como feminista, Rubin não nega o problema de fazer do “pênis” um símbolo de poder que, além de inferiorizar as mulheres, produz severas consequências sobre os corpos-gêneros. Contudo, diz ela, ainda que o pênis não seja apenas anatômico, Freud não foi “tão consistente quanto eu, ou Lacan, gostaríamos que tivesse sido, e alguns gestos devem ser feitos em relação ao que ele disse, ainda que brinquemos com aquilo que ele provavelmente quis dizer” (RUBIN, 2017a, p. 42).

Portanto, em relação a teoria lacaniana, Rubin é se mostra mais crítica! Para ela, ao pensar o falo e as *estruturas elementares* de Lévi-Strauss, Lacan entende a psicanálise como um “estudo dos vestígios deixados no psiquismo dos indivíduos como resultado de seu enquadramento nos sistemas de parentesco” (RUBIN, 2017a, p. 39). Em Lacan, os dramas edipianos começam a ocorrer quando a criança, ao aprender as leis sexuais decretadas pela família, comprehende o seu lugar. Por mais que contenham diversas possibilidades sexuais, é como se as leis estipuladas pelos entes parentais inibissem as crianças de vivificarem as potencialidades da fase pré-edipiana. Seja qual for a sociedade, apenas algumas dessas possibilidades “encontrarão expressão, enquanto outras serão reprimidas” (RUBIN, 2017a, p. 41). Nestes termos, quando superadas as crises edipianas, tanto a libido quanto o gênero da menina “já foram organizados em conformidade com as regras da cultura que a doméstica” (RUBIN, 2017a, p. 41). Lendo Lacan da mesma forma crítica que Butler lida com suas heranças, Rubin não nega a possibilidade de os gêneros serem desviantes ao natural, mas adverte que eles só se fazem “dentro dos parâmetros disponíveis histórica e socialmente” (RUBIN, 2017a, p. 41).

Ademais, ela reconhece o esforço de Lacan por desvincular o falo do pênis, de modo a fazer da castração um fato simbólico. Às feministas, Rubin então mostra: “ainda que, em Freud, o estatuto do falo seja ambíguo, ora coincidente com o pênis, ora simbólico, em Lacan, as coisas são diferentes” (PORCHAT, 2014, p. 62). Contudo, por mais que o falo seja simbólico, Lacan se mostra mantenedor da *inveja do pênis* e do mal-estar feminino. Sendo a “inveja” o reconhecimento das estruturas de poder, o falo é o símbolo da hegemonia masculina. E uma vez que os homens têm assegurados direitos sobre as mulheres que elas não têm sobre si, o “falo comporta o sentido da diferença entre ‘aquele que troca’ e ‘aquele que é trocado’, entre o presente e aquele que o oferta” (RUBIN, 2017a, p. 43).

Para além de um símbolo orientado às diferenças sexuais, “o falo está onde nós não estamos” (RUBIN, 2017a, p. 43). Ressoando em Lacan como um Deus onipresente, o falo é a “encarnação do *status* masculino, com o qual os homens consentem, e do qual certos direitos são parte inerente – entre outros, o direito a uma mulher” (RUBIN, 2017a, p. 43). Mesmo quando Simbólico, é a “expressão da transmissão do domínio masculino” (RUBIN, 2017a, p. 43). E dentre as marcas que deixa, fala-se tanto da inveja do pênis quanto das divisões que impõe aos corpos-gêneros. Ao problematizar o falo como símbolo de poder, Rubin permeia Freud e Lacan, mas, assim como se refere a Freud, revela um Lacan que “também não é tão coerente como gostaríamos que fosse” (PORCHAT, 2014, p. 62).

Problematizando a tese lacaniana de que o sujeito ou “possui” ou “é” o falo, Rubin ressoa em Butler quando alerta: numa cultura onde as mulheres são objetos de troca, a participação delas não é possível a não ser mediante o que os homens lhes permitem que “se tornem”. Não

há aí mulher uma só que se determine autonomamente, pois é só o pai quem concede seu desejo: o falo. Diferente do que é afirmado e conferido ao menino como prerrogativa sua, a menina jamais consegue acessar plenamente tal poder. Quando muito, ela o “fura”, de modo que é somente por meio do sexo masculino – a figura do pai – que consegue, precariamente, “entrar no sistema de trocas simbólico em que circula o falo” (RUBIN, 2017a, p. 46).

Notemos que, quando aceita a castração, a menina assume a posição passiva que lhe foi destinada: a de ser mulher numa sociedade hétero-fálogocentrada. Ao fim das contas, ela até “pode ‘receber’ o falo, [...] mas apenas como um presente ofertado por um homem” (RUBIN, 2017a, p. 46). Atenta a isto, Rubin adverte: como partes de uma sociedade masculinista e heteronormativa, as mulheres “nunca chegam a ter o falo de modo a oferecê-lo” (RUBIN, 2017a, p. 46). Butlerianamente falando, isso evidencia quão vulnerabilizadas são as práticas e identidades sexuais não hegemônicas dentro do saber psicanalítico. De fato, se a *troca de mulheres* é base da cultura, então é como se a psicanálise precisasse sempre elevar o falo e a heterossexualidade à condição de leis. Ressoando sobre como Butler teoriza a performatividade dos corpos-gêneros, Rubin faz pensar que, se a meta é descrever a sociedade, então tanto Lévi-Strauss quanto Freud e Lacan têm por lei a heterossexualidade e sua consequente opressão contra as mulheres.

Sobre a sexualidade feminina, Rubin nota o quanto lei hétero é fruto de uma organização social que, concedendo aos homens privilégios inquestionados, torna as mulheres objetos de posse e intercâmbios. O *tráfico de mulheres* executado pelos homens releva não apenas que a menina se constitui como posse do pai, mas que, ao ser tratada como um presente, funda-se aí a origem da opressão social contra as mulheres. Visando elucidar como se configura a heterossexualidade nas mulheres, é “encrencando” com certas noções psicanalíticas que Rubin destaca: se formulados como ficções culturais, sexo e gênero se instauram nisso que, inconsciente e pulsional, se faz sujeito. Portanto, a psicanálise precisa esclarecer por que motivos os desejos da menina são impelidos à heterossexualidade, apesar da sua libido estar inicialmente orientada a uma pessoa do mesmo sexo.

Do ponto de vista psicanalítico, a garota tende a assumir o sistema de leis onde sexo, gênero e poder atuam descentrando-a. Estilizando na carne o fato de não pertencer ao corpo-gênero mais estimado, em alguma medida ela se conforma, mas sempre sente o peso das convenções que dominam o social. Consequentemente, se se conformam ao sistema vigente, este atua de tal modo que elimina das mulheres quaisquer vias de autonomia. Contra isto, e não muito distante do que Butler propõe, é como se Rubin requeresse uma desconstrução da opressão das mulheres e da heterossexualidade compulsória.

Isso posto, se é verdade que nem mesmo a psicanálise escapa à reprodução da hegemonia masculinista e se, em sentido análogo, também é fato que os sistemas de sexo/gênero possuem implicações que podem originar formas de organização social, então é preciso, segundo Rubin, pensar em *práxis* feministas empenhadas numa “revolução no sistema de parentesco” (RUBIN, 2017a, p. 50). Não obstante, disto não decorre que se deve inverter as coisas e fazer do feminino um novo *lócus* de poder. Não se trata disto pois tal estratégia malogra quando nutre um novo tipo de sistema que, além de sexista, fomenta a hierarquização dos corpos-gênero/sujeitos e suas diversidades sexuais. Sendo essa uma crítica às teóricas francesas de sua época, Rubin advoga: se preocupadas com a emancipação, as *práxis* feministas precisam “sonhar com algo maior do que a eliminação da opressão das mulheres. Elas devem sonhar em eliminar as sexualidades compulsórias e os papéis sexuais” (RUBIN, 2017a, p. 55). Para tanto, deve-se pautar “uma sociedade androgina e sem gênero (mas não sem sexo), na qual a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para quem ela é, para o que ela faz, e para com quem ela faz amor” (RUBIN, 2017a, p. 55).

Judith Butler e a (re)leitura de Rubin desde uma perspectiva queer-feminista: em torno das sexualidades abjetas

Sobre a isto, vale ressaltar que a desvinculação do sexo quanto a anatomia não implica sua salvação através do gênero. Rubin enxerga o gênero como uma forma de opressão, sendo, portanto, passível de eliminação. Por seu turno, Butler diz que não há como simplesmente destruir o gênero. Sobretudo, é preciso desconstruí-lo sob os termos de uma investigação genealógica. Como herdeira de Rubin e das feministas de seu tempo, Butler faz pensar os corpos-gêneros como transitivos, isto é, como efeitos de atos linguísticos sem essência, originalidade e/ou universalidade, e que só adquirem pregnância quando performados. Nesse sentido, que indaguemos quão relevantes são as críticas de Rubin às teorizações *queers* e feministas de Butler, na defesa da liberdade das práticas sexuais.

Com efeito, debatendo tanto com a psicanálise quanto com os feminismos de sua época, Rubin se destaca pois alerta ao fato de que, ao final anos 1970, uma parcela das pensadoras ainda condenava a práticas sexuais associadas aos homossexuais. Em entrevista concedida a Butler, ela diz: em função da hegemonia heterossexual, um grave problema das feministas é que boa parte condenava “praticamente tudo o que os homossexuais faziam” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 175-176). Condenadas *a priori*, era atribuída aos homossexuais a “responsabilidade na criação e na manutenção da subordinação das mulheres” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). É como se tais sujeitos – estes *queers* – tivessem se transformado “na mais absoluta expressão da dominação patriarcal” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). Rubin diz que não enxergava como aceitáveis “as razões pelas quais se considerava tudo isso uma coisa terrível e anti-feminista e achava que muitas vezes elas eram mera expressão de homofobia” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). Com essa crítica, ela então toma as contribuições de alguns grupos políticos gays e inicia uma série de reflexões que, pertinentes a diferença sexual, tiveram efeitos não só sobre as reivindicações lésbicas dos anos 1980-90, mas também para a formulação das “encrencas” *queers* desta e de outras épocas futuras.

Rubin alega que considerar as contribuições dos movimentos desse período serviu para “pensar a sexualidade dos homossexuais, e além disso tinha influência sobre a política da prática sexual do lesbianismo” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 176). Ora, não se trata de tomar as homossexualidades nem como fetichistas nem como mantenedoras do patriarcado. Dadas as pautas destes movimentos (que logo se tornariam *queers*), trata-se de reivindicar uma leitura da sexualidade que, emaranhada na história das tecnologias, faça pensar a “produção material de objetos de consumo, a história da transformação das matérias-primas e a história do planejamento urbano” (SÁEZ, 2004, p. 112, tradução nossa). Haja vista que nossa relação com tais objetos é parte da produção dos sujeitos, Rubin problematiza a história da sexualidade como “deslocada do âmbito da história natural da produção para fazer parte da história (artificial) da produção” (PRECIADO, 2014, p. 98).

Não só em Rubin, mas para boa parte dos estudos *queers* e feministas, essa torção conceitual é o que permite compreender como, diante dos sujeitos de nosso tempo, é possível lidar com certas noções psicanalíticas. Com efeito, ainda que Freud, Lévi-Strauss e Lacan requeiram uma interpretação simbólica da relação do sujeito com seus objetos (de modo a suscitar um quadro da vida marcado pelo complexo Édipo e a castração), Rubin desonta em Butler quando sugere que até mesmo as *práxis* psicanalíticas são partes de um sistema de tecnologias e dispositivos de saber-poder que (re)configuram as sexualidades de acordo com um marco cultural específico: o *pensamento hétero*. Assim como fazem as feministas quando classificam certas práticas “excêntricas/*queers*” como reprodutoras da hegemonia masculinista, a psicaná-

lise apresenta um quadro explicativo bastante limitado, particularmente quando busca compreender o fetichismo.

Para Rubin, não há como falar de fetichismo sem considerar, por exemplo, os objetos de consumo, o fascínio da falsa liberdade de pegar a estrada, os impactos causados nas cidades em função de zonas de prostituição, a sedução das mercadorias dispostas nas lojas, etc. Para além do que pensam certos/as psicanalistas/feministas, as práticas fetichistas/queers estilizam em ato todo um conjunto de "encrencas" relativas à "produção de objetos, às especificidades históricas e sociais de controle e etiqueta social, ou intrusões no corpo e hierarquias milimetricamente graduadas" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 179). Assim, se tudo se reduzisse a noções como inconsciente, pulsão, ansiedade de castração, complexo de Édipo, etc., certamente algo se perderia na lida com os corpos-gêneros. Como herdeira "fiel e infiel" desta tradição, o que Rubin visa são as "topografias e as economias políticas da significação erótica" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 180), visto que nem as psicanálises e nem os feminismos foram esclarecedores quanto aos conteúdos sempre cambiantes de suas significações. N'ambos existem estudos fascinantes, mas quando se trata de pensar as multiplicidades sexuais, suas abordagens tendem "empobrecer a rica complexidade do sentido e do comportamento erótico" (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 180).

Vital ao *queer-feminismo* butleriano, Rubin reverbera quando propõe uma valoração das práticas sexuais que, vulnerabilizadas *a priori*, são classificadas como perigosas, inferiores, excêntricas e/ou abjetas. Sobretudo, ela "encrenca" com o sentido político atribuído ao sexo, de modo a não só denunciar a exclusão de certas práticas, mas a requerer atenção para as sexualidades "desviantes" e "sem importância". Para Rubin, tal como os discursos médicos, uma parte dos movimentos gays, lésbicos e feministas tem tratado como indesejáveis uma série práticas sexuais. Em decorrência disto, alguns coletivos até buscaram se associar em políticas assimilaçãonistas, na busca pela respeitabilidade. Contudo, a consequência foi, se não a condenação, a segregação *a priori* das práticas consideradas "excêntricas" – queers por assim dizer.

Inquerindo de que maneiras é possível falar em respeitabilidade, Rubin diz: desde a modernidade, o mundo ocidental tem hierarquizado de tal modo as sexualidades, que os vínculos heterossexuais ficaram isolados no topo da pirâmide do erotismo. Logo abaixo, foram dispostos os heterossexuais monogâmicos não casados, os demais heterossexuais e, flutuando na ambiguidade, aqueles que se contentam com o sexo solitário. Quando numa relação, casais gays e lésbicos ficam no limiar da respeitabilidade, enquanto as mulheres sapatões e os homens gays promíscuos pairam só um pouco acima da base da pirâmide. Tratados como ameaçadores e desprezáveis, fala-se então dos transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, profissionais do sexo, gerontófilos, etc. Adotando uma lente *queer* ainda incipiente, Rubin argumenta: pensar em respeitabilidade requerer problematizar os motivos pelos quais os sujeitos alocados no topo da pirâmide erótica foram historicamente recompensados. Trata-se de "encrencar" com tudo que levou as "sexualidades ameaçadoras" a serem vulnerabilizadas de tal modo que são vistas como doenças, sendo passíveis de criminalização, baixa mobilidade social, perda de suporte institucional, sanções econômicas, etc. (Cf. RUBIN, 2017b).

Vital ao *queer-feminismo* butleriano, Rubin vê como necessária a crítica aos estigmas culturais que, mesmo entre os discursos progressistas, reproduzem a precariedade de certos sujeitos e suas práticas sexuais. Sobretudo, trata-se de denunciar as convenções que, diante da reprodução de um só *script* identitário, tornam abjetas quaisquer *Outras* variáveis sexuais, como se estas fossem ininteligíveis e "sem importância". Sua teoria constitui um dos pontos sem o qual seria muito difícil ressignificar os sistemas de opressão incidentes sobre certos corpos-gêneros, particularmente sobre as mulheres e homossexuais – em suma: sobre quem quer que seja interpelado como indesejável, abjeto e não-inteligível.

Dito isto, é possível alegar que Butler mobiliza Rubin na intenção de problematizar as relações de parentesco, a matriz heterossexual e seus sistemas de corpo-generificação. Ora, dos nomes chave à elaboração de uma genealogia de gênero, lembramos que Wittig e Foucault que se fazem bastante presentes nas elaborações de Butler sobre Rubin. Contudo, as críticas de Rubin de fato reverberam entre as “encrencas” butlerianas quando estas se mostram marcadas pelo diálogo da abordagem arqueo-genealógica com a psicanálise e as *práticas queers* e feministas. Reconhecida pelos questionamentos quanto a reprodução acrítica da heterossexualidade, por suas problematizações em torno dos sistemas de parentesco, assim como pelas análises a respeito da distinção entre sexo (natureza) e gênero (cultura), é quase sempre em conjunto com Foucault e Wittig que Rubin aparece, ao seu modo, entre as problematizações butlerianas.

De tudo que Rubin contribui, Judith Butler diz que as críticas acerca das relações de parentesco, do sistema sexo/gênero, do complexo de Édipo, da heterossexualidade compulsória e, portanto, de teóricos como Freud, Lévi-Straus e Lacan são, certamente, seus aportes mais difundidos. Ao lado de Wittig e Foucault, as críticas rubinianas representam, para Butler, uma desconstrução das estruturas de parentesco a partir dos corpos-gêneros e suas sexualidades. E se Rubin acerta em supor que o gênero está desvinculado das relações de parentesco, então requisitar uma genealogia dos modos como os corpos-gêneros “se tornam” pode fazer pensar a libertação do gênero de suas restrições binárias, patriarcais, fálicas e hétero-compulsórias (Cf. BUTLER, 1987). Para além de supor uma universalidade a-histórica dos processos de generificação, Rubin questiona as situações “concretas distanciadas criticamente do uso universalizante da categoria mulher” (DÍAZ, 2008, p. 87, tradução nossa). Valendo-se tanto de leituras marxistas quanto de feministas e psicanalíticas, ela se mostra empregável pois faz pensar os modos como as sociedades organizam as diferenças sexuais a partir de convenções sobre o que são e o que podem vir a ser o sexo e o gênero, a natureza e a cultura, o Eu e o Outro, o aceitável e o abjeto. Depreende-se de Rubin que as sociedades forjam “o material biológico ‘bruto’ do sexo e da reprodução, de acordo com certas pautas” (DÍAZ, 2008, p. 87, tradução nossa). Eis o sistema sexo/gênero.

Ainda que o erotismo tenha historicamente sido associado ao instinto, Rubin nota que a existência de comunidades onde as diferenças sociais são apreciadas em função das práticas sexuais pode levar à constatação de que a sexualidade é mais social do que natural. Nesse contexto, o sistema sexo/gênero é definido como um conjunto das relações pelas quais o biológico se transforma em produto humano. Assim, o gênero não está necessariamente fundado numa base natural. Tal como a sexualidade e o desejo, os atos de gênero estão vinculados aos marcos sociais. Em Rubin, o sistema sexo/gênero vem designar os modos pelos quais a ação humana, ao incidir na reprodução, nomeia um modo de atividade coletiva “que, como tal, pode ser mudado através da luta política” (DÍAZ, 2008, p. 88, tradução nossa).

Sobre a opressão das mulheres, nota-se, então, que seu motivo causador é menos uma questão “natural” do que, por exemplo, fruto das trocas de mulheres executadas pelos homens, cujas consequências incrustam o sistema sexo/gênero nas relações de parentesco. Preocupada com as consequências da reprodução da heterossexualidade, é contra certos essencialismos dos movimentos gays, lésbicos e feministas que Rubin alerta: se compulsória, a lei hétero não só impede a autonomia das mulheres, como promove uma rejeição das homossexualidades, tornando abjetas as práticas que “não aceitáveis”. Invocada na medida em que aponta como não patologizáveis *a priori* as *práticas queers* de corpo-generificação, Rubin é fundamental para Butler pois reivindica dos movimentos gays, lésbicos e feministas tanto uma revolução da heterossexualidade compulsória quanto uma revisão dos já tradicionais sistemas de parentesco.

“Encrencando” com certos modelos feministas, marxistas e psicanalíticos, Rubin questiona as estruturas de parentesco salientando que é a cultura, não a natureza, quem define fatores como a reprodução, o intercâmbio dos bens de consumo, os vínculos trabalhistas e os valores familiares. Quase tanto quanto Butler, é na esteira de sua crítica à psicanálise que Rubin pensa o tabu do incesto como um processo de identificação, de modo que somos balizados por traços de parentesco que estão a serviço da obrigatoriedade hétero. Sobre isto, Butler salienta: a antropologia feminista tem se empenhado em mostrar o quanto as culturas são regidas por convenções que, além de regularizarem a produção e a troca/tráfico dos seus bens de consumo, “reproduzem os próprios laços de parentesco – o que depende de tabus e de uma regulação punitiva da reprodução” (BUTLER, 2019a, p. 220). Se Lévi-Strauss demonstrou de que maneira o tabu do incesto atua para canalizar a sexualidade e o matrimônio à manutenção da lei hétero, Rubin adverte que, quando cunhada pela psicanálise, tal noção “produz certos tipos de identidades de gênero e sexualidades discretas” (BUTLER, 2019a, p. 220-221). A partir de Rubin, os gêneros e as sexualidades, e também as estruturas de parentesco, podem ser vistos como produtos de relações de poder que foram se sedimentando e, via repetição, adquirindo uma máscara de naturalidade. Para além do que Freud, Lacan e Lévi-Strauss foram capazes de supor, Rubin permite pensar os gêneros como “marcas ou ‘traços’ de relações de parentesco residuais” (BUTLER, 2019a, p. 221). Em Butler, é isto que permite “ir além das identidades de gênero estabelecidas, intervindo em sistemas de parentesco” (DÍAZ, 2008, p. 89, tradução nossa).

Não obstante, Rubin não passa por Butler sem uma crítica. Com efeito, se apoiando em como Rubin (re)interpreta a psicanálise, o marxismo e os movimentos gays, lésbicos e feministas de sua época, Butler concorda, por exemplo, em se referir ao incesto como um tabu que separa o “universo da escolha sexual em categorias de parceiros permitidos ou proibidos” (RUBIN, 2017a, p. 25). Acarretando uma heterossexualidade exogâmica, o tabu do incesto condiciona nossas escolhas sexuais, influenciando os modos como os gêneros “se tornam”. Tal como denunciadas por Rubin, as censuras ao incesto pressupõem um tabu que, velado, não só impede as relações sexuais entre membros da mesma família, mas trata como perigosas e abjetas todas as uniões *não* heterossexuais.

Sempre partindo de um conjunto de recusas apriorísticas, o tabu do incesto “envolve igualmente um tabu contra a homossexualidade” (BUTLER, 2003, p. 111). É através desta censura que as crianças são iniciadas nas “trocas fálicas”, onde descobrem as diferenças sexuais e, ainda, “que cada criança se destina fatalmente a um ou outro gênero” (PORCHAT, 2014, p. 63). Ademais, se forjados a partir de relações de parentesco, os corpos-gêneros pressupõem tanto uma identificação com um sexo quanto um direcionamento do desejo para uma pessoa do sexo-gênero oposto. Sugerindo que a psicanálise freud-lacaniana completa o sentido das descrições lévi-straussianas, Rubin demonstra o quanto os gêneros estão implicados na heterossexualidade compulsória. Como mecanismo de regulação e transformação dos sexos em gêneros, o sistema sexo/gênero, quando comandado pela cultura hegemônica, é também forjado “pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico individual” (BUTLER, 2003, p. 112). Ora, mas se é verdade que o Édipo funda o gênero segundo a matriz heterossexual, então trata-se de reconhecer que Rubin incide no equívoco de postular que, antes da transformação do sexo em gênero, cada sujeito carrega “em si todas as possibilidades sexuais disponíveis à expressão humana” (RUBIN, 2017a, p. 41). Do esforço de pensar formas da sexualidade libertas da opressão, ela recai no vício metafísico segundo o qual o sexo é tornado prévio aos atos de generificação.

Assim como faz quando lê Wittig, ao lidar com Rubin, Butler evoca as ferramentas disponibilizadas na teoria foucaultiana, no sentido interrogar a real viabilidade de uma sexualidade

que, prévia à lei, é anterior à produção da sexualidade operada pelo poder. Segundo nossa autora, o esforço de Rubin em inquerir uma sexualidade “antes da lei” implica que “a lei é anterior à sexualidade” (BUTLER, 2003, p. 112). Ora, já que a lei contra o incesto proíbe algumas práticas e sanciona outras, se aplicarmos a crítica arqueo-genealógica à hipótese do tabu do incesto, temos que a proibição produz, num só tempo, a heterossexualidade regular e a homossexualidade transgressora. Temporal e metafisicamente falando, tanto a hétero quanto a homossexualidade são efeitos da “lei ela mesma, e a ilusão de uma sexualidade antes da lei é [...] uma criação dessa lei” (BUTLER, 2003, p. 112). Portanto, é como se Rubin fosse copartícipe do pressuposto de que o sexo é uma realidade metafísica prévia à conversão social do sexo em gênero.

Apesar das suas tantas contribuições, Rubin passa a impressão de se manter vinculada a uma “distinção entre sexo e gênero, que presume a realidade ontológica anterior e distinta de um ‘sexo’ que é refeito em nome da lei, vale dizer, é transformado em ‘gênero’” (BUTLER, 2003, p. 112). Visto como cultural e politicamente indeterminado, o sexo, na visão de Rubin, constitui a “matéria-prima cultural que só começa a gerar significação por meio de e após sua sujeição às regras de parentesco” (BUTLER, 2003, p. 66). Como se pudesse aludir a um tipo de narrador de si capaz de conhecer não só o que é anterior, mas o que é posterior às sanções proibitivas (um *Eu prévio* situado na ação da lei que transformou o sexo em gênero), Rubin é passível de crítica quando passa por alto o quanto o sexo, assim como o gênero, “é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas” (BUTLER, 2003, p. 66). Em resumo: haja vista que este *Eu* narrador de si não é causador, antes consequência da lei, supor uma sexualidade prévia ao social só “ocorre nos termos do ‘depois’ e, consequentemente, torna-se uma atenuação da própria lei no lugar da sua ausência” (BUTLER, 2003, p. 113).

A conlamações de Rubin por uma revolução no parentesco elege como necessária a erradicação dos sistemas de trocas de mulheres, cujas consequências são sentidas tanto na heteronormatividade quanto nas sanções que forjam os corpos-gêneros. Em Rubin, uma vez extinto o tráfico de mulheres, seria possível a emergência de “sexualidades Outras” que levariam à derrocada do gênero enquanto fruto de imposições fálicas. Ora, se gênero remete à transformação do sexo numa heterossexualidade obrigatória e se, na mesma medida, o *pensamento hétero* hierarquiza os gêneros para alçar seus objetivos, então, “o colapso do caráter compulsório da heterossexualidade implicaria, para Rubin, o corolário do colapso do próprio gênero” (BUTLER, 2003, p. 113).

Butler concorda que, se a lei é passível de ressignificação, então os sujeitos sexuados podem agir sem referência às antinomias de gênero. Se o tabu é burlável, então a heterossexualidade pode ser alterada ao ponto de o tráfico de mulheres não implicar imposição. Assim, as críticas rubinianas à misoginia da psicanálise são apropriadas. Contudo, carece de aprofundamento a ideia de que o gênero é “função da heterossexualidade compulsória, e de que, sem este *status*, o campo dos corpos não mais seria marcado em termos de gênero” (BUTLER, 2003, p. 114). Falta à Rubin esclarecimentos sobre o que ela imaginou como “mundo sexual alternativo”: esse lugar utópico, “antes da lei”: um lugar sem gênero no qual o sujeito não se vê contaminado nem pela cultura nem pelas relações de poder³.

³ O debate sobre as relações de poder serve de base teórica para muitos dos desenvolvimentos butlerianos sobre o sujeito, a sexualidade, o gênero, o corpo, as *práxis queers*, feministas, etc. Desde uma baliza foucaultiana, é considerando o quanto Rubin é lida por Butler ao lado de outros tantos autores/as que, não obstante, compreenderemos o poder como uma instância que – fluida, transitiva e não localizável num só sujeito – não reside “em um ponto determinado [...]”; pois está presente em todo momento e em todos os lugares” (DÍAZ, 2008, p. 97, tradução nossa). Neste artigo, definiremos o poder não como causal, coerente e/ou lógico, mas como um emaranhado de mecanismos e procedimentos que, apesar de falhos, buscam manter e disseminar a

Tomando emprestadas as críticas de Foucault e Derrida a respeito das relações de poder, da performatividade e da viabilidade de um “Eu antes da lei”, Butler “encrenca”: não é partindo de um espaço “não-generificado” que compreenderemos quão constitutivos são os corpos-gêneros hegemônicos. (Re)lendo Rubin ao seu modo, Butler nos faz questionar a real factibilidade de “um estado mais feliz, anterior à lei, para podermos afirmar que as relações de gênero e a produção punitiva das identidades de gênero são opressivas” (BUTLER, 2003, p. 114). Há necessidade de recorrermos ao “antes da lei” para compreendermos o significado das opressões que incidem sobre as mulheres e os sujeitos tornados abjetos?

Butler admite que, ao se valer de Foucault para pensar o “tornar-se mulher” beauvoiriano e, assim, propor uma *teoria radical da política da sexualidade*, foi no sentido de questionar o sexo que Rubin oportunizou outras maneiras de pensar “o *status* construído da sexualidade lésbica” (BUTLER, 2003, p. 227). De fato, Rubin problematiza os sistemas que interpelam os corpos-gêneros e suas diversidades. Para ela, trata-se de indagar como as relações de poder, mediante uma hierarquização do erotismo, afetam não apenas as heterossexualidades, mas tudo que se entende por lesbianismo e por sexualidades “não convencionais”. Influenciada pelo que Foucault estabelece sobre a sexualidade, Rubin “encrenca” com os mecanismos pelos quais só alguns sujeitos são considerados aceitáveis, ao passo que os *Outros* são relegados à excentricidade, à exclusão, à abjeção *a priori*. Assim, Butler não apenas nos notifica sobre como Rubin se apropria de Foucault, mas alertar à desconexão levada a cabo entre gênero e prática sexual.

Em verdade, Butler mobiliza Rubin para enfatizar o quanto o sistema sexo/gênero constitui uma importante oposição à maneira de pensar a relações sexuais “fora da estrutura rígida da diferença de gênero ou dos tipos de regulação sexual que não tomam o gênero como seu objeto principal” (BUTLER, 2019b, p. 390). Rubin faz pensar os aspectos que podem intervir no disciplinamento das sexualidades. Nisto, seu ineditismo é ingável, visto que fundamenta boa parte dos estudos *queer*, desde então entendidos como territórios de tensão que podem ser pensados não apenas pela contrariedade às leis hegemônicas de um patriarcado héterossexual e monogâmico, mas pela afinidade com todas as formas de corpo-generificação que, tornadas abjetas, são oprimidas, marginalizadas e abjetificadas *a priori*. Não obstante, como defensora de uma ressignificação do sexo e do gênero segundo termos que possam emaranhá-los numa *práxis queer-feminista*, se é verdade que Butler os exerga como não hierarquizáveis, também é fato que vê como desafortunada a separação entre as sexualidades e as leis de gênero.

Ao mesmo tempo que trata como inconcebível a tese de que as relações de poder sejam capazes de determinar por completo os corpos-gêneros, nossa autora considera “inaceitável separar radicalmente as formas de sexualidade dos efeitos das normas de gênero” (BUTLER, 2019b, p. 391). Para ela, as conexões entre as sexualidades e os gêneros não podem ser determináveis: “é necessário pensar os dois termos em uma relação dinâmica e recíproca” (BUTLER, 2019b, p. 391). Criticando Rubin, Butler “encrenca”: tudo passa a impressão de que, entre a questão do tráfico de mulheres e a busca por uma radicalidade política da sexualidade, sexo e gênero estão divididos. Ela convém quanto ao pioneirismo de Rubin em abrir campo para os estudos *queers*, considerando que *queer* designa uma *práxis* sempre crítica às identidades hegemônicas; mas adverte à necessidade de problematizar as análises que, pautadas na diferença sexual, passam por alto as imbricações entre as teorias feministas de gênero e as teorias radicais da sexualidade.

dominação. Não meramente repressor, o poder nomeia um conjunto de relações positivas e produtivas que não podem ser compreendidas apenas a partir de binariedades como dominador-dominado, senhor-escravo, Eu-Outro, hetero-homo, macho-fêmea, homem-mulher, atividade-passividade, normal-patológico, endossável-abjeto, etc. Por conseguinte, ele é responsável pela produção dos sujeitos e seus desejos, assim como suas mais “excêntricas” formas e corpo-generificação.

Desta feita, em relação a como Butler se apropria de Rubin, vale notar o quanto esta autora se distanciou dos binarismos implicados no estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan para, aos poucos, se aproximar de uma abordagem pós-estruturalista do discurso. No decurso de suas obras, essa mudança não é uma recusa por completo do que ela já havia escrito, mas se justifica, pois, se se considera que o social é estruturado como numa “linguagem, então precisaremos de modelos complexos que mostrem como a linguagem é estruturada” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168). Pelo fato de estarmos habituados a vê-los como dicotômicos, Rubin admite que “os modelos binários parecem funcionar melhor para gênero” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168), mesmo quando se pressupõe um *continuum* entre suas disparidades. Não obstante, se nos afastarmos da oposição “hétero-homo”, as diferenças sexuais não serão mais tão inteligíveis quanto se pensa. Alegando, por conseguinte, que o marco da binariedade precisa ser substituído por um entendimento mais dinâmico e transitivo da vida social, Rubin faz pensar “um modelo não binário, pois a variação sexual é um sistema de muitas diferenças, não apenas um par de diferenças conspícuas” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168).

Muito em função das leituras feministas então vigentes, se é verdade que seus textos iniciais estão centrados na investigação das sexualidades, nas distinções entre sexo e gênero incrustadas nos sistemas de parentesco e, consequentemente, na forma como certos movimentos repudiavam as “sexualidades aberrantes”, é com a percepção de que, ao final dos anos 1970, uma parte dos debates que ela mesmo introduziu estavam direcionados ao determinismo biológico que Rubin começa problematizar se, de fato, o movimento feminista seria o ambiente mais ideal para aprofundar temas como o gênero e as diversidades sexuais – o *queer*, por assim dizer. Diante disto, é nos anos 1980 que, ao pensar o sexo, Rubin enxerga uma forma de reação a certas mudanças políticas/sociais que elegiam determinadas pautas como prioritárias, ao mesmo tempo que condenavam “o homossexualismo e outras formas de comportamento sexual variante, entre outras coisas” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 168). Desde então, foram os estudos de Foucault sobre a sexualidade que a inspiraram. “Na verdade, o trabalho começou antes que eu começasse a ler Foucault, mas o livro dele esclareceu alguns temas e me inspirou”, admite ela (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 169).

Ora, ainda que não compactue inteiramente com as conclusões relativas ao gênero e aos sistemas de parentesco, são, em grande medida, as estilizações rubinianas de Foucault as exploradas por Butler em seu *queer-feminismo*. Destacando o valor e os limites da sistematização sexo/gênero, das reivindicações quanto aos movimentos feministas, das críticas ao *pensamento hétero*, às estruturas de parentesco e à abjeção das sexualidades minoritárias, é (re)lendo Rubin segundo seus interesses que Butler faz pensar um direcionamento “divergente da fixidez concedida pelo marco estruturalista” (DÍAZ, 2008, p. 94, tradução nossa). E é por apontar à falta de fixidez dos corpos-gêneros que Rubin surge em Butler como fundamental ao aprofundamento de suas “encrencas” de gênero.

Na contraparte, vale frisar que Butler destaca a importância das relações de parentesco às sexualidades e aos corpos-gêneros. Por vezes ela mostra que as escolas de antropologia cultural-feminista se amparavam na ideia de que muitos projetos voltados ao questionamento das estruturas familiares se tornaram “componentes importantes do movimento feminista e, até certo ponto, também sobreviveram nos movimentos *queer contemporâneos*” (BUTLER, 2014, p. 103). Seja como for, vital é perceber que Rubin é recorrente não apenas quando se trata de pensar as teorizações *queers*, mas para problematizar o que aconteceria com a trama edipiana se homens e mulheres “cuidassem igualmente das crianças, se o heterossexualismo não fosse obrigatório, se os homens não tivessem direito sobre as mulheres, se não houvesse gênero” (PORCHAT, 2014, p. 63).

Influenciada por várias referências, mas especialmente por como Foucault historiciza a sexualidade, é por reconhecer o quanto as psicanálises tendem a “empobrecer a complexidade do sentido e do comportamento erótico” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 180) que Rubin leva Butler a problematizar os modos pelos quais os corpos-gêneros devêm “furados” na e pela cultura. Ainda que, n’algumas situações, compreenda o gênero como separado da sexualidade e, n’outras, reitere que nunca tomou estes fatores como “dissociados, apenas que eles não são idênticos” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 205), os apontamentos de Rubin formam de tal modo um amparo para as “encrencas” butlerianas que, lendo-a “fiel e infielmente”, nossa autora não só aprofunda a radicalidade das problematizações sobre gênero e performatividade, como torna fluidas e passíveis de subversão quaisquer apriorismos identitários. (Re)lendo Rubin desde uma perspectiva *queer-feminista*, Butler faz pensar que tais separações precisam ser ressignificadas ao ponto via performatividade, enxergarmos na abjeção um paradigma à lida com os corpos-gêneros e suas excentricidades.

(In)conclusões: “encrencando” com os sistemas de sexo/gênero desde uma orientação queer-feminista

Gayle Rubin se faz basilar ao pensamento *queer-feminista* butleriano não só por buscar redefinir o sistema sexo/gênero, mas por interrogar o quanto o termo “mulher” é fruto das tramas de parentesco. Emaranhando gênero, feminismos, psicanálises e marxismos, ela se destaca pois alerta aos perigos da ideia de que inteligíveis são apenas os sujeitos capazes de manter relações de coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. Interrogando a gênese da opressão sobre as mulheres, Rubin nos mostra que as convenções delimitam os critérios pelos quais somos avaliados como “adequados” ou não ao gênero que nos é interpelado.

Via crítica à psicanálise, ela problematiza a “domesticação” do sexo feminino, tratado como matéria bruta através da troca nos sistemas de parentesco masculinamente organizados. Convocando a psicanálise à luta contra as hierarquias de gênero, ela nota: na sociedade, há todo um aparato de trocas que, fundando o gênero, atribui “aos homens direitos sobre as mulheres que elas próprias não têm sobre si” (HARAWAY, 2004, p. 223-224). Conclamando uma revolução nos sistemas de parentesco, Rubin adverte: o arranjo sexual socialmente privilegiado é sempre a heterossexualidade, que produz o tabu contra a homossexualidade.

Alertando que “devir gênero” parte de uma “divisão de sexos imposta socialmente” (RUBIN, 2017a, p. 31), ela critica a psicanálise por reproduzir a lei hétero. Reconhecendo que, em função do pré-Édipo, a clínica psicanalítica pode ser lida como uma *práxis* feminista “que não chegou a se configurar como tal” (RUBIN, 2017a, p. 36), é, todavia, fazendo pensar como seria a sexualidade feminina se o falo não tivesse tanto poder que acusa os psicanalistas de se centrarem no valor simbólico atribuído ao pênis, dada a presunção da heterossexualidade. Rubin não nega a possibilidade de o gênero ser “desviante” ao instinto, mas adverte que ele só se faz dentro de certas relações históricas e sociais.

De fato, em psicanálise, o falo acaba sempre simbolizando o *status* que os homens dizem possuir sobre as mulheres. Criticando a tese de que o sujeito ou “possui” ou “é” o falo, Rubin ressoa ao seu modo no *queer-feminismo* butleriano pois denuncia o quanto a participação das mulheres na cultura só é possível mediante o que os homens lhes permitem que “se tornem”, visto que são sempre tratadas como objetos de troca.

Quase sempre mobilizada por Butler ao lado Wittig e Foucault, Rubin nos leva a interrogar os modos pelos quais as sociedades nos organizam a partir de convenções sobre o que

são e como devem ser os corpos-gêneros. Crítica quanto aos essencialismos gays, lésbicos e feministas, é questionando as corpo-generificações “marginais” que reivindica não só uma revolução da heterossexualidade, mas uma revisão das tramas de parentesco, de forma a ir “mais além” das identidades estabelecidas nestes sistemas. Ora, mas é, então, como herdeira “fiel e infiel” que Butler a crítica desde dentro.

De fato, Rubin é feliz em notar que o sistema sexo/gênero é forjado “pelas leis que estruturam e impulsionam o desenvolvimento psíquico” (BUTLER, 2003, p. 112). Contudo, se mantém vinculada a uma metafísica na qual há um “sexo natural” que é transformado em gênero. Ela desconsidera que, assim como o gênero, o sexo é um ato performativo; e não é partindo de um espaço “não-generizado” que compreenderemos quão opressivas são as identidades hegemônicas.

Ora, mas é preciso dizer que Rubin abre campo para boa parte dos estudos queers e feministas, especialmente por se mostrar preocupada com as sujeitificações abjetas e “sem importância”. Deste modo, é quando disposta por Butler ao lado de Wittig e Foucault que abre brechas à transitividade dos corpos-gêneros. Via crítica à psicanálise e aos sistemas de sexo/gênero, Rubin forma de tal modo um amparo ao *queer-feminismo* butleriano que, lendo-a “fiel e infielmente”, nossa autora não só aprofunda o tema dos corpos-gêneros performativos, mas – por reconhecer-nos como “furados” pelo poder – torna passíveis de subversão quaisquer distinções apriorísticas entre sexo/corpo e gênero.

Referências

- BUTLER, J. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: HOLLANDA, H. B. Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019a. p. 212-230.
- BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: Edições N-1, 2019b.
- BUTLER, J. O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
- BUTLER, J. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, J. Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig and Foucault. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Orgs.). *Feminism as critique: on the politics of gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. p. 128-142.
- COSSI, R. K. *Lacan e o feminismo: a diferença dos sexos*. São Paulo: Zagadoni, 2020.
- DÍAZ, E. B. *Qué cuenta como una vida: la pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 22, 2004, p. 201-246.
- PORCHAT, P. *Psicanálise e transexualismo: desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá, 2014.
- PRECIADO, P. B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RODRIGUES, C. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres: notas sobre “economia política” do sexo. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU, 2017a. p. 9-61.

RUBIN, G. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU, 2017b. p. 61-128.

RUBIN, G.; BUTLER, J. Tráfico sexual: entrevista. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 21, 2003, p. 157-209.

SÁEZ, J. *Teoria queer y psicoanálisis*. Madrid: Editorial Sínteses, 2004.

Sobre os autores

Diego Luiz Warmling

Mestre e Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil UFSC).

Petra Bastone

Mestra em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Doutoranda em Filosofia pelo Programa da Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em: 27/09/2024
Aprovado em: 04/12/2024

Received in: 09/27/2024
Approved in: 12/04/2024