

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

LUIS FERNANDO DE CARVALHO SOUSA

CARNALIDADE E LIBERTAÇÃO:
A DIMENSÃO *ERÓTICA* A PARTIR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE
ENRIQUE DUSSEL

**TOLEDO-PR
2018**

LUIS FERNANDO DE CARVALHO SOUSA

CARNALIDADE E LIBERTAÇÃO:

A DIMENSÃO *ERÓTICA* A PARTIR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE
ENRIQUE DUSSEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames

Co-orientador: Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias

**TOLEDO-PR
2018**

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Sousa, Luis Fernando de Carvalho

S725c Carnalidade e libertação: a dimensão erótica a partir da
Filosofia da Libertação de Enrique Dussel / Luis Fernando de Carvalho
Sousa. – Toledo - PR: [s. n.], 2018.

168p.

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames

Co-orientador: Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia latino-americana 2. Dussel, Enrique D., 1934-
Crítica e interpretação 3. Liberdade 4. Erotismo 5. Ética 6.
Teologia da libertação I. Ames, José Luiz. II. Dias, José
Francisco de Assis, coorient. III T.

CDD 20. ed. 199.98

CARNALIDADE E LIBERTAÇÃO:

A DIMENSÃO *ERÓTICA* A PARTIR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE
ENRIQUE DUSSEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. José Luiz Ames

Co-orientador: Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias

Prof. Dr. José Francisco Dias – Co-orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Daniel Pansarelli – Membro Externo
Universidade Federal do ABC

Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser – Membro Interno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo - PR
2018

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Luis Fernando de Carvalho Sousa, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, ___/___/___

Assinatura

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. José Luiz Ames que desde o primeiro contato me acolheu e auxiliou na pesquisa: meu muito obrigado! Aos profs. Drs. Dias, Ciotta, Gilmar e Rosalvo pelas interações e diálogos na construção da pesquisa. À profa. Dra. Ester pelas intervenções e leitura cuidadosa e crítica da dissertação. Ao prof. Dr. Pansarelli pelo seu empenho e contribuição no que tange ao pensamento latino-americano. Ao amigo (virtual) Tiago Rodrigues pelas contribuições e sugestões nos estudos dusselianos. Aos colegas de estudos: Fábio Batista, Gilmar Derengoski, Daniel Souza, Marcelo, Renata, Elissa e Cristiane pelos momentos de interação. À Renata minha esposa e parceira de vida e caminhada. Ao Jota Luis meu filho. Aos meus pais Mauro e Dalva. A Enrique Dussel, grande inspiração.

SOUSA, Luis Fernando de Carvalho. *Carnalidade e Libertação: a dimensão erótica a partir da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel*. 2018. 168 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

RESUMO

O tema da pesquisa foi a erótica e a libertação carnal (corporal) a partir do pensamento de Enrique Dussel. A relevância da pesquisa se justifica primeiramente por ser um tema que Dussel abordou em sua Filosofia da Libertação de maneira enfática na década de 1970, não o explorando, posteriormente, no decorrer de sua obra, o que configura um resgate interno na obra do autor. A relevância social que o trabalho traz relaciona-se com a realidade mundial enfrentada por homem, transexuais, lésbicas e pessoas em geral que são oprimidas pelo sistema machista excludente e heteronormativo. A problemática central da pesquisa foi: como a partir da carnalidade (relação corporal) pode-se projetar a libertação? O desenvolvimento se deu em quatro capítulos que buscaram abarcar a problemática, em momentos distintos lançando bases para respondê-la. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica da Filosofia da Libertação, pensamento feminista e identidades corporais distintas. O primeiro capítulo visou, através da metodologia de Dussel, estabelecer um ponto de partida analético (partindo da vítima da relação erótica) para se projetar sua libertação. Já nesse capítulo a abordagem da erótica deu-se para além da relação varão-mulher (predominante no pensamento dusseliano). O segundo capítulo visou traçar um histórico do pensamento de Dussel sobre a erótica, especificamente, na relação varão-mulher. A separação foi feita para fins didáticos, uma vez que, há especificidades nas relações afetivas que não conseguem ser tratadas sob a mesma alcunha. Algumas questões sejam de ordem hormonal, psíquica ou biológica possuem suas especificidades, e por isso necessitam ser trabalhadas de formas distintas. O terceiro capítulo tratou da ética material dusseliana amplamente exposta em *Ética de la Liberación* (1998). Como o tema da pesquisa é a erótica o conteúdo da ética foi trabalhado em torno do carne (corpo) nas relações que envolvem a erótica. Inicialmente pontuou-se a formação da consciência ética e moral partindo da exposição biológica e neurológica que Dussel fez na primeira centena de páginas da obra. Em seguida buscou-se tratar como o corpo constitui-se como conteúdo da ética e quais os caminhos para sua libertação. O último capítulo tratou, em sua maior parte, da erótica homoafetiva em algumas de suas variantes e da relação que Dussel estabeleceu com o pensamento feminista, sobretudo, dos anos 1960-70. A ponderação sobre o feminismo foi somente um apêndice que visou alertar para o perigo de em nome da ruptura com uma Totalidade opressora construir-se outra Totalidade igualmente opressora. No caso da erótica homoafetiva algumas relações foram pontuadas a partir de suas especificidades e notou-se que a questão é objeto de várias discussões que

ganham a cada dia contornos diferentes, tanto que, em que questão de meses ou de poucos anos algumas abordagens ou categorias tornaram-se obsoletas e/ou atingiram novos contornos. Concluiu-se que a libertação carnal inicia-se pela tomada de consciência da vítima da opressão a partir de sua distinção em relação à heteronormalidade opressora.

Palavras-Chave: Filosofia da Libertação; Erótica; Enrique Dussel; Carnalidade; Libertação.

SOUSA, Luis Fernando de Carvalho. *Carnality and Liberation: the erotic dimension from the Philosophy of Liberation of Enrique Dussel*. 2018. 168 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

ABSTRACT

The theme of the research was the erotic and carnal (corporal) liberation from the thought of Enrique Dussel. The relevance of the research is justified primarily as a theme that Dussel addressed in his Philosophy of Liberation emphatically in the 1970s, not exploring it later in the course of his work, which constitutes an internal redemption in the work of the author. The social relevance that the work brings is related to the world reality faced by men, transsexuals, lesbians and people in general who are oppressed by the exclusionary and heteronormative chauvinist system. The central problem of the research was: how from the carnality (corporal relation) can one project the liberation? The development took place in four chapters that sought to embrace the problematic, at different times laying the groundwork to answer it. The methodology used was the bibliographical research of the Philosophy of Liberation, feminist thought and distinct corporeal identities. The first chapter aimed, through Dussel's methodology, to establish an analytical starting point (starting from the victim of the erotic relation) in order to project its liberation. Already in this chapter the approach of eroticism occurred beyond the man-woman relationship (predominant in Dusselian thought). The second chapter aimed to trace a history of Dussel's thinking about erotica, specifically, in the male-female relationship. The separation was done for didactic purposes, since, there are specifics in affective relationships that can not be treated under the same nickname. Some questions are hormonal, psychic or biological have their specifics, and therefore need to be worked in different ways. The third chapter dealt with the material ethics of Dussel, widely discussed in *Ethics of Liberation* (1998). As the theme of research is erotic the content of ethics has been worked around the flesh (body) in relationships involving erotica. Initially the formation of ethical and moral conscience was distinguished from the biological and neurological exposition that Dussel made in the first hundred pages of the work. Then it was tried to treat how the body constitutes itself as content of the ethics and which the ways for its liberation. The last chapter dealt, for the most part, with homosexual erotic in some of its variants and the relation that Dussel established with the feminist thought, especially, of years 1960-70. The consideration of feminism was only an appendix which sought to warn of the danger that in the name of the rupture with an oppressive Totality one might construct another equally oppressive Totality. In the case of homosexual erotic some relationships were punctuated from their specificities and it was noticed that the question is object of several discussions that gain different day to day, so much that, in what matter of months or of few years some approaches or categories have become obsolete and / or have reached new contours. It was concluded that the carnal liberation begins by the awareness of the victim of oppression from its distinction in relation to the oppressive heteronormality.

Keywords: Philosophy of Liberation, Erotic, Enrique Dussel, Carnality, Liberation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 O PONTO DE PARTIDA ANALÉTICO DO ÂMBITO ERÓTICO	16
1.1 A Relação erótica e o desafio atual	17
1.2 Analética como ponto de partida para pensar a erótica	23
1.3 Fundamentos da Filosofia da Libertação para pensar a erótica e sua relação com a Totalidade	28
2 A RELAÇÃO ERÓTICA VARÃO-MULHER: REVISITANDO AS PREMISSAS DO PENSAMENTO DUSSELIANO	47
2.1 A erótica: percurso de uma dominação histórica	47
2.1 A construção simbólica de uma erótica totalizada	52
2.2 Por uma economia erótica	59
2.3 Implicações pedagógicas e políticas da erótica	64
2.4 O desabrochar do feminino: a erótica da alteridade	73
3 A ÉTICA MATERIAL CARNAL: O PARADIGMA DO CORPO	83
3.1 Consciência ética e consciência moral e suas implicações na erótica <i>dusseliana</i>	83
3.2 Ética material erótica: o corpo como produtor, reprodutor e propiciador da vida.	94
3.3 Corpos que clamam pela ética erótica	108
4 A ERÓTICA DUSSELIANA: LIMITES E POSSIBILIDADES	120
4.1 Caminhos para uma erótica homoafetiva	120
4.2 Erótica e feminismo: descontinuidades e congruências	135
4.3 Corpos subversivos: novos horizontes da erótica	143
4.3.1 Gêneros não-binários	143
4.3.3 Travestismo	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	162

INTRODUÇÃO

As relações sociais na atualidade legam, em pleno século XXI, um papel de inferioridade às mulheres; lésbicas; transexuais; travestis e às relações homoafetivas. Não se necessitam de muitos esforços para observar os preconceitos e entraves enfrentados referentes ao mercado de trabalho e aos papéis sociais. Tais relações nada mais são do que um *constructo* social, que perpassam centenas de anos da história da humanidade baseando-se na relação heteronormatividade estabelecida a partir de princípios patriarcais e androcêntricos, que exaltam a supremacia do sujeito do sexo masculino.

O *ser-mulher*, por exemplo, dentro dos contextos de exploração (latino-americano, asiático, africano, etc.), sofre duplamente: (a) pelo fato de ser mulher e (b) pelo fato de pertencer a uma realidade geopolítica opressora – geralmente, à margem dos grandes centros do poder político, econômico e social. Esses entraves impossibilitam-na de desfrutar da igualdade de direitos em relação ao ser masculino e a tornam subjugada na supressão de sua Alteridade.

Quando pensamos nas relações de comportamento dos homossexuais e lésbicas a distinção e preconceito se manifestam de forma mais acentuada do que o preconceito em relação à mulher. Uma das hipóteses é que a maneira transgressora em relação aos padrões normativos, expõem a cultura patriarcal às suas contradições, pois a história “oficial” da humanidade convive de forma desconfortável com a questão, preferindo legá-la sempre um papel de “marginalidade”.

A cultura de dominação masculina estabeleceu, historicamente, uma relação ambígua com o corpo. Ao mesmo tempo em que o despreza, entendendo-o como espaço de negação da contemplação, no caso da cultura grega¹, e espaço das paixões humanas presentes nas culturas semíticas e,

¹ Dussel faz a extensa exposição desse tema em *El humanismo helénico*, Buenos Aires: Eudeba, 1975, em que trata da negação corporal inicialmente na literatura homérica e posteriormente na platônica.

posteriormente, na cristandade² - geralmente ligadas à concepção de pecado - produz uma mentalidade de satisfação dos desejos por meio da dominação e opressão, encontrando, no sujeito dominado, a partir da relação corporal, a realização de seus desejos.

Nesse contexto, quem mais sofre são os dominados, que têm sua Alteridade e corporeidade negadas para a satisfação do sujeito dominador. No caso da mulher, essa dominação é histórica e tem suas raízes na cultura patriarcal, de modo que a revisão crítica da construção desses valores se faz fundamental para reconhecimento de Alteridade e libertação do sujeito oprimido. No caso das relações homoafetivas não somente os sujeitos são vítimas, mas a própria relação é majoritariamente tida como “anormal” pela hegemonia machista.

A proposta de libertação de Enrique Dussel passa, necessariamente, pela libertação carnal (referindo-se ao corpo), vislumbrando um horizonte em que se possa respeitar sua Alteridade, assim como sua condição de Outro frente a Totalidade machista. Para isso, é necessário que se afirme a dignidade do sujeito oprimido.

A opressão erótica relaciona-se com sua realidade material, contemplando todas as dimensões de sua existência a partir da concretude corporal. A mulher, o gay, a lésbica, o travesti, o transexual, etc., portanto, como sujeitos explorados; seres concretos; carnis; encarnados em uma realidade opressora, necessitam que sua libertação seja, também, realizada nesses moldes (concretos, carnis, encarnados).

Dussel pensa a opressão erótica sob o prisma das vítimas que sofrem as consequências da Totalidade em seus corpos. A opressão dos sistemas totalizadores se faz de forma ampla, encontrando na opressão corporal sua forma mais violenta. A dominação estabelece uma relação em que as vítimas que têm sua concretude corporal negadas sejam constituídas como *não-ser*,

² *El dualismo en la antropología de la cristandade*: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de America. Buenos Aires: Eudeba, 1975. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1979. Nessas obras, Dussel fundamenta sua concepção de antropologia filosófica, apontando que, tanto no Oriente, quanto no Ocidente, construiu-se uma mentalidade de negação corporal por meio das culturas patriarcais.

concebidas como Exterioridade, tendo, portanto, a Alteridade negada frente à Totalidade (DUSSEL, 1988).

Entendendo que a opressão na relação erótica tem sua maior expressão na carnalidade (expressão de Dussel para designar a corporeidade), parte-se da premissa de que sua libertação deve ser formatada também a partir dela, pois esse é o ponto em que Dussel se ancora para pensar, de forma geral, a libertação dos oprimidos do sistema, sinalizando para a Ética da libertação que contemple, sobretudo, o campo material da existência humana.

Como a Filosofia da Libertação parte do princípio da Alteridade, o tema da erótica enquadra-se em um dos pontos fundamentais do pensamento de Dussel: o Outro frente a um sistema opressor, sendo a mulher, gay, lésbica, transexual em sua realidade opressora perante a Totalidade.

Diante disso partimos do seguinte questionamento: Como libertar o sujeito (em sua relação *erótica*) a partir da carnalidade negada?

Nossa hipótese de trabalho caminhou na seguinte direção: A partir da consciência de seu lugar no processo social e da afirmação de sua carnalidade pensada sob o prisma de uma ética concreta, ou ética material, como denomina Dussel.

Nossa dissertação procura compreender a relação antropológico-filosófica na perspectiva dusseliana, sobretudo, na relação afetiva entre corpos designada erótica, e a opressão corporal sofrida pela vítima, representada como sujeito oprimido dentro de um sistema masculino excludente, investigando as perspectivas possíveis para sua libertação.

Sendo assim, o intuito do trabalho foi analisar como Dussel concebe o sujeito oprimido como Outro dentro do processo de Totalidade engendrado a partir de uma mentalidade de conquista e dominação calcada no *ego cogito* e no desejo de conquista corporal do sistema machista patriarcal.

O ponto de partida da filosofia da libertação é a crítica a todo e qualquer modelo que se apresente como totalizador, reduzindo as relações ao Mesmo não levando em conta a Alteridade e o *locus* de exclusão em que determinados sujeitos históricos se encontram, dentre os quais destacaremos o sujeito

feminino dentro da Totalidade masculina excludente.

Para executar a empreitada partimos dos fundamentos da Filosofia da Libertação buscando compreender como eles podem contribuir para se pensar a libertação do sujeito oprimido. Procuramos fundamentar as categorias a partir dos pontos principais da filosofia o autor e dialogar com comentadores que trabalham os textos de Dussel numa perspectiva contemporânea, assim como, teóricas do feminismo e estudo de gênero que possibilitam a ampliação do debate e seu aprofundamento em questões de Dussel não abordou de forma completa quando tratou da temática da erótica.

1 O PONTO DE PARTIDA ANALÉTICO DO ÂMBITO ERÓTICO

O objetivo deste capítulo é fazer uma breve exposição dos estudos de Enrique Domingos Dussel, com ênfase na construção dos fundamentos de sua filosofia e sua relação com a dimensão erótica. É mister salientar que essa é uma temática que ocupou, sobretudo, a primeira fase do pensamento do autor (compreendida entre finais do anos 1960 e início dos anos 1980) e que pode ser chamada de ontológica ou antropológico-filosófica, sendo posteriormente sistematizada com a ampliação da abordagem nas áreas da neurociência, política e ética contemporânea em *Ética de la liberación* (1998). Nossa investigação visará pontuar os aspectos fundamentais da trajetória filosófica dusseliana, procurando sempre a interlocução e problematização de seus aspectos. Como Dussel é um autor que cria muitos conceitos e trabalha diversas categorias do pensamento filosófico de forma própria, em alguns momentos, a exposição pura e simples de seus conceitos principais será necessária para uma leitura propedêutica do capítulo.

Dessa forma, a intenção do primeiro capítulo é expor, fundamentar e compreender como os conceitos na filosofia de Dussel são articulados e qual a metodologia utilizada para aplicá-los, no que diz respeito à sua proposta erótica. Seguiremos a proposta de Dussel em *Filosofia da libertação na América Latina* (1977a), pretendendo não fazer um simples resumo da obra, mas sim dialogar com outras obras do próprio autor e de estudiosos do tema. Nesse sentido, a incursão será iniciada pelos principais conceitos do autor, discutindo sua concepção filosófica, ressaltando suas principais características e buscando compreender as dimensões específicas de sua ética, assim como a opção metodológica utilizada.

Como Dussel cria uma metodologia para pensar as relações, pontuaremos no que consiste tal metodologia e como ela pode ser utilizada para tratar da questão erótica. Desde essa perspectiva pretendemos explorar os elementos principais da Filosofia da Libertação.

A dissertação pretende trabalhar o tema da erótica em Dussel. Por esse

motivo, dialogaremos com diversas obras objetivando sempre relacionar os itens trabalhados com a questão da erótica, fazendo assim, com que a problemática perpassa todo o capítulo.

1.1 A Relação erótica e o desafio atual

Uma das definições da erótica a partir de Dussel é a afetividade entre corpos. Tal afinidade, portanto, não deve ser restrita a relação heterossexual, pois esta não expressa a multiplicidade de relações afetivas no seio da sociedade.

Para Dussel a erótica é uma relação de *face-a-face*, isto é, de contato entre as pessoas³. A característica marcante desse evento é o carinho e cuidado afetuoso que brota nas relações. Seja entre pessoas de sexo biologicamente iguais ou distintos. Como destaca Dussel:

A carícia é a *aproximação* da ou proximidade pressentida, é progressão contida pelo pudor; é um crescente e doce “tatear” no qual se caminha, avançando e retrocedendo, perguntando sem palavras ao Outro como outro se deseja pro-posta. É um clandestino avançar a mão como na noite para palpar o desconhecido não tendo a segurança de não encontrar subitamente resistência da libertação do Outro que se nega (DUSSEL, 1977e, p. 93).

A partir do exposto de Dussel podemos entender a erótica como relação afetuosa entre pessoas. Sejam essas relações homem-mulher, homem-homem, mulher-mulher, transexual-transexual, lésbica-lésbica e assim por diante. O evento marcante é a relação afetuosa entre corpos⁴.

³ Durante a banca de defesa dessa dissertação o professor Dr. Daniel Pansarelli apontou para a diferença entre o *face-a-face* em Dussel. Para ele a relação erótica do *face-a-face*, por exemplo, pode ser assim denominada enquanto pode distinguir o outro no sentido quantitativo. Excedendo isso a relação passa a ser de um em relação ao todo (grupo indistinto). Por ser essa uma posição que não encontramos amparo bibliografia na obra de Dussel e nas obras sobre ele, procuramos manter a posição de que a relação erótica é um *face-a-face* sem mediação.

⁴ É mister destacar que nos anos 1970-1980 Dussel tratou, majoritariamente, da relação erótica entre homem e mulher. Durante anos essa concepção perdurou no pensamento do filósofo argentino. Em sua obra sistemática sobre a erótica definiu a relação da seguinte forma: “A erótica latino-americana quer pensar a posição face-a-face no homem e a mulher em nosso mundo dependente (DUSSEL, 1977e, p. 55). Sua postura sobre a relação sofreu significativa

Dussel traz à tona o debate em torno dessas relações por entender que há instrumentalização da mulher e das demais identidades de gênero em relação a uma cultura machista patriarcal. O intuito em tratar da temática da erótica é problematizar as relações estruturadas a partir de sistemas opressores e propor sua libertação. Isso o levou a ampliar a concepção varão-mulher, envolvendo, assim, as demais relações afetuosas entre corpos.

Passados alguns anos da publicação de *Para uma ética da libertação latino-americana* (obra da década de 1970 em que tratou da erótica de forma ampla) Dussel publicou um artigo em que explicita sua posição sobre as relações homoafetivas. O artigo é intitulado *Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos* (1993) e busca fazer o que Dussel denomina de “retratações” sobre posições que podem ser interpretadas equivocadamente, como o caso da erótica. Para o autor a afetividade, como pontuamos acima, é o ponto de convergência. Uma vez que uma filosofia que se pretende “da libertação” não pode deixar de considerar o: “[...] amor na distinção e a justiça, não pode deixar de estabelecer a possibilidade de um respeito ao Outro ainda em caso da relação erótica do mesmo sexo (homossexualidade na hetero-personalidade)⁵ (DUSSEL, 1993, p. 22 – tradução nossa).

Conquanto Dussel não tenha tratado do tema da erótica de maneira a contemplar as relações homoafetivas de forma ampla. Temos então um hiato a ser preenchido. Se essa é uma lacuna que o pensamento dusseliano deixou cabe a quem pesquisa o tema pensá-lo, a partir da abordagem proposta pelo autor. Nesse sentido faremos uma breve explanação de como a erótica pode ser atualizada a partir da relação afetiva entre corpos⁶.

A premissa de que homem se refere ao sujeito masculino e mulher ao

mudança num texto dos anos 1990 em que de forma inequívoca em *Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos* (1993) deixa explícito que a relação pode e deve ser ampliada e entendida como afetividade entre corpos. Temos então uma mudança de concepção admitida pelo próprio autor e que necessita ser pontuada.

⁵ [...] amor en la distinción y la justicia, no puede dejar de establecer la posibilidad de un respeto al Otro aun en el caso de la relación erótica del mismo sexo (homosexualidad en la hetero-personalidad).

⁶ O tema da atualização da erótica será trabalhado de forma ampliada nos capítulos 3 e 4 dessa dissertação.

sujeito feminino é passível de questionamentos, uma vez que, como salienta Butler: “[...] o gênero é culturalmente construído: conseqüentemente não é resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo” (BUTLER, 2003, p. 24). O que a filósofa afirma é que as determinações de gênero são feitas a partir de significações culturais condicionadas temporal e espacialmente.

Entendendo o gênero como uma construção histórico-cultural, Magali Menezes, destaca em seu artigo sobre o papel da mulher na produção do saber filosófico que a noção de feminino necessita ser problematizada, assim como a hierarquia patriarcal no formular das questões de gênero, por exemplo. A filósofa ilustra sua posição a partir do questionamento sobre “o que são as mulheres?” Como ressalta:

A própria pergunta sobre o que são as mulheres, não deixa de ser uma pergunta feita pelos homens e respondida por eles. Nossas respostas, portanto, não são unívocas, o feminino coloca-se no plural. Aqui as análises de gênero tornam-se fundamentais, pois este conceito trouxe a história do pensamento uma radical transformação. A partir desta noção, tanto o feminino como o masculino, não são compreendidos como categorias naturais, mas como construções históricas (MENEZES, 2015, p. 75).

Não somente o feminino coloca-se no plural, mas as relações corporais também. Essa é a proposta de Butler (2003) para quem a identidade dos corpos deve ser marcada pela subversão, ou seja, pela não submissão aos padrões normativamente estabelecidos. Destarte as diferentes relações corporais podem enquadrar-se na dimensão erótica alternativa ao binômio homem-mulher:

Por exemplo, se o sexo e o gênero são radicalmente distintos, não decorre daí que ser de um dado sexo seja tornar-se de um dado gênero; em outras palavras, a categoria de “mulher” não é necessariamente a construção cultural do corpo feminino e “homem” não precisa necessariamente interpretar os corpos masculinos. Essa formulação radical da distinção sexo/gênero sugere que os corpos sexuados podem dar ensejo a uma variedade de gêneros diferentes, e que, além disso, o gênero em si não está necessariamente restrito aos dois usuais se o sexo não limita o gênero, então talvez haja gêneros maneiras de interpretar culturalmente o corpo sexuado, que não são de

forma alguma limitados pela aparente dualidade do sexo (BUTLER, 2003, p. 163).

A estas relações Butler chama de “atos corporais subversivos” e tendem a não reproduzir as normativas socioculturais hegemônicas e compreendem toda a gama de construção de identidades corporais (gays, lésbicas, homossexuais, transexuais, travestis, etc.). O importante frisar é que todas essas relações tem em comum o fato de serem estigmatizadas pela cultura machista patriarcal. Sendo assim, a contribuição da Filosofia da Libertação é imprescindível, pois pensa a realidade a partir do *locus* da opressão, ou seja, as relações eróticas permitem ser pensadas a partir da realidade de quem não se enquadra nos padrões sociais hegemônicos.

Para Menezes é necessário pontuar o lugar de onde se fala, sobretudo, quando se faz filosofia e se trata, por exemplo, da relação da mulher, que ao longo da história do pensamento filosófico teve seu lugar legado à margem e que a partir de um lugar de questionamento reivindica sua função não como “periférica”, mas como constituinte da história. Em *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico* afirma o seguinte em relação ao lugar de se pensar a filosofia:

Não posso deixar de pensar, primeiramente, as consequências de refletir este tema desde sua singularidade, ou seja, a ideia de que não existe “A Mulher” e muito menos “A filosofia”. Basta olharmos as mulheres negras, indígenas, lésbicas, latino americanas; mulheres que vivem nas ruas, nas favelas, palácios; mulheres que vivem, ou que lutam cotidianamente para exercer seu direito de viver (MENEZES, 2015, p. 64).

A partir dessa relação e do lugar em que se produz o pensamento é que a filósofa destaca o papel da Filosofia da Libertação como pensamento questionador a partir de uma realidade exterior ao pensamento hegemônico.

Falo então de filosofias que carregam, é claro, uma história de contextos, problemas, concepções teóricas tecidas por lutas, desejos, resistências, criação - circunstâncias. Para pensarmos então na Filosofia é necessário dizermos de qual filosofia falamos. Penso, por exemplo, na Filosofia da libertação, que em um tempo político permeado pelo estado de exceção vivido em muitos países na América Latina, mais que uma corrente teórica entre tantas outras, surge como a possibilidade de fazer

do pensar um ato de implicação profunda com as lutas do povo (MENEZES, 2015, p. 64).

Como temos tratado nessa breve introdução tanto a relação homem-mulher como as demais relações afetivas entre corpos podem ser denominadas como relações eróticas. O ponto de convergência é que a sociedade machista patriarcal lega a mulher e às relações homoafetivas um papel de Exterioridade. No caso da mulher o papel secundário em relação ao homem e no caso das relações homoafetivas não somente os sujeitos, mas as relações em si também são colocadas como Exterioridade.

Por isso a nossa intenção é trabalhar a erótica de forma que contemple tanto as relações heterossexuais, como as relações homossexuais. Dessa maneira, faremos os recortes históricos necessários pontuando os momentos em ambas serão abordadas.

A definição da erótica dusseliana - na obra levada a público nos anos 1970 - em si, já é motivo de controvérsias. Dussel retratou a erótica como uma relação entre corpos na dinâmica do face-a-face (relação que aproxima as pessoas), isto é: “[...] o face-a-face que começa pelo beijo, a carícia[...]” (DUSSEL, 1977e, p. 66) tendo a característica do contato corporal, designada por Dussel como contato carnal da relação com o Outro. Como descreve:

O Outro não é “objeto”, mas é um “rosto”, uma “carne” (evitando assim a equívocidade dualista da categoria do “corpo”; referindo-nos então à *basar* hebraica e não ao *sôma* grego). O “rosto” (pessoa) do Outro é a exposição primeira de alguém em meu mundo com a pretensão de não ser, justamente, um objeto (DUSSEL, 1977e, p. 91).

O que marca a relação erótica é a Proximidade e o afeto entre corpos. É verdade que quando Dussel formula sua proposta o faz, na maior parte da obra, abordando sob o prisma varão-mulher. Quando, por exemplo, trata da produção de uma Filosofia da Libertação partindo das reflexões latino-americanas o autor inicia o primeiro parágrafo sobre o assunto com as seguintes palavras: “A erótica latino-americana quer pensar o face-a-face do homem e da mulher do nosso mundo dependente” (DUSSEL, 1977e, p. 55).

Talvez a limitação histórica do contexto e as demandas do período não

permitiram o aprofundamento da questão por parte de Dussel. Por isso, a temática pretende ser atualizada e revisada nesse trabalho com vistas a ampliar os horizontes do pensamento dusseliano (e para além dele) possibilitado assim, problematizar e repensar a questão.

É mister salientar que para Dussel a relação erótica insere-se no *face-a-face*, ou seja, na relação de Proximidade que o eu estabelece em relação ao outro. Esta relação pressupõem o respeito à Alteridade, complementariedade e compromisso com sua condição de distinto. Como destaca o filósofo “É agir para o outro como outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade” (DUSSEL, 1977, p.23). A relação para e com o outro visa sempre ser complementar, longe de uma dominação ou “vanguardismo”. No caso da erótica a relação se dá entre corpos afetuosos que partem do princípio da Alteridade para estabelecer sua relação.

Como Dussel não explorou a erótica abarcando as relações homoafetivas, procuramos fazê-lo utilizando as teses de Butler tomando sempre a cautela de não comprometer a metodologia de nosso filósofo, uma vez que, temos em vista que o sistema filosófico dusseliano se opõem a algumas correntes europeias e norte-americanas. Como Butler insere-se numa corrente próxima ao pós-estruturalismo é importante fazer essa ressalva, pois embora o referencial teórico da filósofa embase alguma das discussões dessa dissertação as atualizações, ponderações e questionamentos serão feitos a partir da Filosofia da Libertação.

Ao tratarmos da erótica dusselina não podemos deixar de mencionar a contribuição de Dorilda Grolli. Um dos trabalhos mais completos que se produziu sobre a relação erótica na filosofia de Enrique Dussel é *Alteridade e feminino* (GROLLI, 2004). O texto é rico e aborda a Filosofia da Libertação de forma contextualizada pontuando as influências que o pensamento do autor sofreu ao longo de sua caminhada intelectual. Nos capítulos finais Grolli analisa uma pesquisa de campo retratando a situação das mulheres trabalhadores da periferia de Porto Alegre – RS contrapondo-a à perspectiva da erótica dusseliana. É um texto de suma importância para o desenvolvimento dessa

dissertação, mas que possui uma limitação por tratar da erótica numa perspectiva heterossexual, conforme podemos observar: “A erótica alternativa se desenvolve na relação a partir do binômio homem-mulher; é então, o encontro entre dois distintos um eu pessoal e um Outro também personalizado[...]” (GROLLI, 2004, p. 77). Não obstante adjective a erótica como alternativa Grolli faz uma abordagem sempre sobre a perspectiva homem-mulher.

Embora seja essa a interpretação predominante da erótica dusseliana. Não parece ser verossímil que Dussel trate a erótica somente sob o prisma da relação varão-mulher. como temos afirmado, essa temática ocupa parte significativa de seu trabalho, mas não exclusiva. Analisando atentamente a proposta de libertação erótica encontramos um elemento que é característico do pensamento do filósofo da libertação: a afetividade. Por isso a erótica na perspectiva dusseliana deve ser entendida não somente a partir da relação afetiva entre homem e mulher, mas abarcando toda gama de relações afetivas entre corpos.

1.2 Analética como ponto de partida para pensar a erótica

Vimos que a erótica pode ser definida pela relação afetiva entre corpos na relação *face-a-face*, ou seja, numa relação de intimidade, que se expressa tanto em relação a sexos biologicamente distintos quanto aos biologicamente semelhantes. A partir disso estabeleceremos sua relação com a analética ou o método analético.

O método analético proposto por Dussel situa-se numa dinâmica de pensar a filosofia desde a Exterioridade tendo o Outro como ponto de partida. A própria concepção de Exterioridade retrata a existência do ser como produtora de sentidos e realidades diversas que lhe conferem a autonomia de pensar novas culturas, novas maneiras de existir e um novo mundo com horizontes sem fim.

Sua proposta é justamente partir do negado, ou seja, do Outro. De

acordo com Novoa o método analético é capaz de interação com a Exterioridade partindo da escuta da palavra interpelante do Outro que propicia “[...] despertar a consciência ética e aceitar essa palavra, por respeito e fé no outro, cuja interpelação não é adequadamente interpretada por que seu fundamento é transcendente a nosso horizonte”⁷ (NOVOA, 2011, p. 276 – tradução nossa).

Dussel ainda atribui ao método um caráter de **serviço**. Como destaca: “O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* para <<servir-lhe>> (ao outro) criativamente⁸” (DUSSEL, 1974, p. 182). Interessante notar que a conexão do método proposto pelo filósofo tem incidência prática, isto é, trata-se de uma filosofia da práxis em sentido amplo e irrestrito. O serviço ao Outro, permite identificar sua condição perante o sistema, impulsionando uma atitude ética que contemple sua existência e lhe confira uma posição de dignidade.

No que diz respeito ao encontro *face-a-face* (Proximidade) Dussel pontua a seguinte questão:

Esta ana-lética não tem em conta somente um rosto sensível do outro (a noção hebraica de *basar*, <<carne>> em castelhano, indica adequadamente o unitário ser inteligível-sensível do homem, sem dualismo de corpo-alma), do outro antropológico, senão o que exige igualmente colocar faticamente ao <<serviço>> do outro um trabalho-criador (mais além, mas assumindo, o trabalho que parte da <<necessidade>> de Marx)⁹ (DUSSEL, 1974, p. 182– tradução nossa).

Nota-se que a proposta traz em si um elemento ético que visa a solidariedade e a compreensão do Outro não como mero excluído de um sistema, mas constituinte de uma realidade social que, por ser desigual,

⁷ Despertar la conciencia ética y aceptar esa palabra, por respeto y fe en el otro, cuya interpelación no es adecuadamente interpretada porque su fundamento es trascendente a nuestro horizonte.

⁸ El método analético es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para <<servir-le>>(al otro) creativamente.

⁹ Esta ana-lética no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del otro (la noción hebrea de *basar*, <<carne>> en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del otro antropológico, sino que exige igualmente poner fáticamente al <<servicio>> del otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la <<necesidad>> de Marx).

necessita ser problematizada e reconstruída a partir da necessidade de quem se encontra despossuído de elementos que dignifiquem sua existência.

O intento da analética é relacionar-se diretamente com a realidade. O método é, por excelência, concreto; visa sempre a práxis no horizonte de libertação e emancipação do Outro em sua condição de ser humano que necessita satisfazer todas suas necessidades (biológicas, materiais e subjetivas).

A analética valoriza a condição do Outro e parte de sua realidade para interagir e proporcionar uma relação de justiça e de superação de sua condição de negado; que teve seus direitos negligenciados pelos sistemas hegemônicos e através de sua palavra interpeladora clama por justiça.

O método possui ainda um caráter crítico pelo fato de fundar-se no reconhecimento da dignidade negada do Outro a partir de uma dimensão específica. No caso da erótica a realidade concreta fundante é a negação da condição corporal (carnal) do Outro no sistema que, sobretudo, nas relações estabelecidas na dinâmica da sociedade patriarcal que não conferem dignidade à mulher, ao transexual; ao homossexual ou qualquer outra relação que se configure de maneira diferente do modelo heteronormativo.

O objetivo da analética na dinâmica da erótica é acolher e servir de forma solidária ao Outro fazendo com que suas necessidades sejam supridas e que este goze sua liberdade de forma digna. Por esse motivo o método é aplicável em diversas situações em que a Alteridade é alienada e oprimida. As relações na erótica buscam ser complementares tendo o amor como elemento sustentador. Dessa maneira não há distinção se a relação é homoafetiva ou heteronormativa o que está em voga é o amor e o respeito entre corpos.

A Filosofia da Libertação segue na dinâmica que afirma a existência desde seu valor fundamental: a vida, entendendo-o a partir de sua vulnerabilidade traumática. De maneira que, voltar-se para seu estado empírico negativo é reconhecer sua dignidade negada, constituindo na premissa da analética (DUSSEL, 1998).

O intuito da analética é vislumbrar a concretude da práxis. Por isso

utilizaremos alguns exemplos que tipificam tal assertiva, iniciando por uma análise feita por Grolli sobre uma mulher indígena que a partir de sua condição de Exterioridade frente ao sistema patriarcal afirmou-se e com isso reivindicou seu lugar de dignidade perante o sistema.

Grolli ilustra essa relação, tomando a situação de uma mulher indígena, Rigoberta Menchú, que conseguiu um papel de proeminência em sua sociedade como exemplo, de analética erótica numa relação varão-mulher – uma vez que dentro da dinâmica patriarcal heteronormativa a relação erótica refere-se a esse binômio. Nas palavras da autora a particularidade desse caso está no rompimento dessa mulher “[...] com o *ethos* de seu povo, na medida em que, como mulher índia, não se casa e dedica sua vida à comunidade.” (GROLLI, 2004, p. 217). O relato mencionado pela autora é de uma mulher que assume protagonismo em uma sociedade estruturada a partir da figura do homem. Frente a essa realidade há a ruptura com alguns padrões estabelecidos através da tomada de consciência desde a Exterioridade frente ao sistema estruturado. Grolli ressalta: “Uma das características que queremos sublinhar aqui é a emergência ativa da mulher índia[...].” (GROLLI, 2004, p. 218). Tal emergência dá-se a partir do *locus* da negação e da afirmação de sua Alteridade frente à opressão.

A afirmação analética se dá de forma cabal quando a vítima da opressão se reconhece como o Outro “encoberto” do sistema, e a partir de sua realidade negada afirma-se perante a injustiça e, conseqüentemente, reivindica seu direito de participar forma plena, gozando de seus direitos básicos, como vida e dignidade, que lhe foram negados e suprimidos dentro de um modelo social excludente e totalizador que não reconhece sua Alteridade.

A erótica não se restringe ao papel da mulher em relação ao homem na sociedade, mas também a afirmação da dignidade dos corpos que se identificam de maneiras alternativas à sua característica biológica. Frisamos, nesse caso, que não é somente os corpos em si alvos de uma reivindicação, mas também das próprias relações entre corpos.

Uma vez que a erótica pode ser descrita como relações afetivas entre

corpos. Como salienta Dussel: “o Outro é o santo e no coito bissexual se viva alteridade com face-a face que começa pelo **beijo**, a **carícia** e se realiza no ato sexual (grifos nossos)” (DUSSE, 1977d, p. 66). Podemos apontar para a analética desde uma perspectiva das relações homoafetivas partindo da Exterioridade do Outro não contemplado pelo sistema heteronormativo patriarcal como sendo o negado e que, portanto, reivindica sua afirmação de forma digna.

Coitinho Filho (2015) abordando a união homoafetiva pontua que mesmo com a aprovação da lei de casamento entre pessoas do mesmo sexo há no Brasil uma tendência patriarcal conservadora que retrata as relações que extrapolam o prisma da heteronormatividade como ilegítimas, fruto de uma cultura que de acordo com o pesquisador “[...] reflete a produção hierárquica na forma de negar a legitimidade, na esfera pública, da igualdade entre as relações heterossexuais e homossexuais” (COITINHO FILHO, 2015, p. 172).

Na dinâmica da sociedade machista patriarcal estruturada a partir dos valores da heteronormatividade não somente as expressões corporais distintas são tratadas desde uma perspectiva de Exterioridade como as próprias relações homoafetivas são retratadas dessa maneira. Temos, conseqüentemente, dois exemplos que podem ser descritos num mesmo prisma: a relação homoafetiva no contexto da sociedade patriarcal e a própria expressão corporal “subversiva” adotada pelos sujeitos dessas relações.

Judith Butler traz uma contribuição de suma importância para o debate contemporâneo sobre as relações homoafetivas e seu lugar (ou não lugar) na dinâmica da sociedade patriarcal contemporânea.

Mesmo no campo da sexualidade inteligível, descobrimos que os pólos binários que ancoram suas operações possibilitam zonas intermediárias e formações híbridas, sugerindo que a relação binária não exaure o campo em questão. De fato, existem zonas intermediárias – regiões híbridas de legitimidade e ilegitimidade – que não têm nomes claros e onde a própria nomenclatura entra em crise produzida pelas fronteiras variáveis, algumas vezes violentas, das práticas legitimadoras que entram em contato desconfortável e, às vezes, conflituoso, umas com as outras. Esses não são lugares bem delimitados onde alguém pode escolher passar o tempo ou optar por

ocupar posições de sujeito. Esses são não-lugares nos quais nos encontramos quase casualmente; esses são não-lugares onde o reconhecimento, inclusive o auto-reconhecimento, demonstra ser precário ou mesmo evasivo, apesar de nossos melhores esforços de ser um sujeito reconhecível de alguma maneira. Esses não são lugares de enunciação, mas mudam a topografia na qual uma reivindicação questionavelmente audível emerge, a reivindicação do “não ainda- sujeito” e do quase reconhecível (BUTLER, 2003, p. 229).

O “não ainda sujeito” que sinaliza Butler pode ser facilmente identificado como o que interpela por sua situação de Alteridade diante das relações padronizadas pela cultura patriarcal. Tomando por base o método analético e entendendo que ele deve partir da Exterioridade, ou seja, do Outro negado pelo sistema estruturante pode-se aplica-lo à cultura machista excludente, uma vez que, esses “não lugares” descritos pela autora identificam-se com a realidade negada do Outro. Na sequência do argumento a filósofa destaca o seguinte:

A existência dessas regiões, que não se constituem exatamente em opções, sugere que o que perturba a distinção entre legitimidade e ilegitimidade são práticas sociais, especificamente práticas sexuais, que não aparecem imediatamente como coerentes no léxico de legitimação disponível (BUTLER, 2003, p. 230).

Butler toca em um ponto de convergência entre seu posicionamento, a pesquisa de Coitinho Filho e a perspectiva dusseliana de palavra interpelante do Outro. A analética erótica busca justamente partir da palavra “pro-vocante do negado”. E nesse sentido ambos argumentos corroboram para propor a libertação e contemplação da dignidade do sujeito da Exterioridade. O fato de não aparecer no léxico de legitimação disponível *per se* já não constitui a Exterioridade?

1.3 Fundamentos da Filosofia da Libertação para pensar a erótica e sua relação com a Totalidade

Como relacionar a Totalidade com o tema da erótica? Tendo como ponto de partida a relação homem-mulher, a mulher encontra-se dentro de um sistema totalizador que lhe oprime e legitima sua posição por meio de uma [...]

“totalidade estabelecida a partir de uma tradição milenar” (DUSSEL, 1977e, p.61). As relações, tanto no âmbito micro quanto macro, nessa dinâmica, tendem a não levar em consideração sua condição de Alteridade. Se contemplarmos a erótica de forma ampla observaremos que todos os sujeitos corporalmente distintos da heteronormatividade são vítimas da Totalidade estrutural machista, pois esta se organiza de forma a padronizar as relações sociais para sua manutenção e perpetuação.

Na Totalidade machista a união homoafetiva, por exemplo, não é reconhecida como uma relação legítima, uma vez que, nessa perspectiva excludente: “[...] o casamento é, e deve continuar sendo, uma instituição e um vínculo heterossexual” (BUTLER, 2003, p. 221). Essa é a premissa que estrutura a Totalidade machista, que além de colocar a mulher em uma posição subalterna, repele toda e qualquer forma de relação que não seja heterossexual. O intuito final é assegurar a manutenção de instituições tradicionais (família, religião, machismo estrutural, etc.) como salienta Butler para quem o perfil do conservadorismo machista busca afirmar:

[...] que a sexualidade deve se prestar às relações reprodutivas e que o casamento, que confere estatuto legal à forma da família, ou, antes, é concebido de modo a dever assegurar essa instituição, conferindo-lhe esse estatuto legal, deve permanecer como o fulcro que mantém essas instituições em equilíbrio (BUTLER, 2003, p. 221).

O que em outras palavras significa consentir na perpetuação de exclusão, diminuição da mulher, do homossexual, da lésbica do transexual para preservar a Totalidade dominadora.

A busca pela libertação erótica necessita, primeiramente, estabelecer uma crítica ao sistema em que se insere. Grolli destaca que, para Dussel, a relação homem-mulher, na tradição ocidental, se estabelece numa dimensão de injustiça estruturada pela Totalidade masculina opressora. Somente havendo “respeito à Alteridade, podendo culminar na festa ou no gozo, sendo movida pela pulsão de alteridade” (GROLLI, 2004, p. 78), é que se pode alterar a relação de opressão, uma vez que se abre possibilidade para o questionamento do sistema, assim como, as relações homoafetivas que

reivindicam seu lugar como legítimas e precisam ser contempladas numa ética erótica da libertação.

Para Dussel, uma filosofia da práxis que se pretende ética, necessita, ante ao sistema do mundo captado de forma empírica, ser entendido desde sua Totalidade e criticado a partir do ponto de vista das vítimas (DUSSEL, 1998). No caso da erótica, a vítima é o Outro dentro da Totalidade machista patriarcal (mulher, gay, travesti, transexual, lésbica) que tem sua Alteridade negada e alienada. O ponto de partida do pensamento dusseliano no que tange à proposta de libertação é fazer uma revisão crítica e propositiva de pensamentos excludentes e suas premissas.

Visto como a opressão se estrutura na Totalidade machista excludente. Daremos mais um passo para compreender de onde partem as críticas para se projetar a libertação do sujeito oprimido. Dussel elege um ponto estratégico para se pensar a opressão: a Exterioridade.

Nosso autor, na abordagem da Exterioridade como ponto de partida para a Filosofia da Libertação (sobretudo nas décadas de 1970 e 1980), faz uma contraposição à filosofia hegeliana. Para Dussel, Hegel pensa sempre a partir da Totalidade e, mesmo quando trata da Exterioridade, esta é situada dentro do sistema. Como pontua em *Filosofia da libertação* (1977a): “Exterioridade que não tem o mesmo significado para Hegel (já que, em última análise, para o grande filósofo clássico, tal exterioridade é interior à totalidade do ser [...])” (DUSSEL, 1977a, p. 47). O filósofo da libertação entende a Exterioridade como exterior à realidade em que o Eu vive; ou seja, há, implicitamente, a ideia de distinção em relação àquele que habita o sistema hegemônico estruturante.

Por isso Dussel parte da perspectiva da Exterioridade, pois pretende contemplar os sujeitos de direitos que não são supridos pelo sistema, ficando sempre reduzidos à categoria de o Mesmo (reduzidos dentro da unidade totalizadora). Nesse sentido, Pansarelli (2015) pontua que a alternativa de Dussel é a proposta de se partir do Outro como ponto da investigação. “Quem é a vítima deste sistema, que me proponho a filosoficamente estudar? Quem é o sujeito que está na exterioridade excluída, vitimada deste sistema?”

(PANSARELLI, 2015, p. 224). É a partir dessa perspectiva que se constitui a Filosofia da Libertação.

Na relação erótica a vítima do sistema patriarcal machista é a mulher oprimida que tem sua Alteridade subsumida pelo sistema; é o gay que é discriminado pela cultura conservadora heteronormativa; é o transexual que não tem sua condição de distinto respeitada e sofre preconceito por assumir uma identidade corporal diferente da biológica, em suma, são todos os sujeitos oprimidos e instrumentalizados pela cultura machista encontrando-se na Exterioridade.

O próprio conceito de Exterioridade na filosofia dusseliana pressupõe a ampliação da compreensão de outros dois: Alteridade e Outro. O filósofo argentino utiliza-se de vários conceitos e pressupostos que tornam sua filosofia rica e intrigante; contudo, é necessário aprofundar sua compreensão junto com os seus correlatos para que se possa compreender melhor a Filosofia da Libertação¹⁰.

A Alteridade dusseliana, além da distinção e respeito em relação ao Outro, busca, nessa relação, um fundamento filosófico, que procura romper com o horizonte da Totalidade a partir do reconhecimento de outra realidade que é ignorada pela estrutura totalizante. No caso da erótica a Alteridade pode ser descrita pela distinção da mulher na sociedade machista como ser autônomo e livre, não subserviente e nem constituída a partir do homem. Da mesma forma encontra-se a identidade sexual dos gays, travestis, lésbicas e transexuais, etc. que não somente constituem-se Alteridade em si, ou seja, em seus corpos e comportamentos, como a própria relação pode ser retratada como Alteridade por não pertencer ao padrão heteronormativo.

A abordagem de Dussel sobre o Outro na Totalidade pode ser expressa pelo termo **vítima** (mulher, homossexual, transexual, travesti que não tem sua Alteridade respeitada e tende a ser subsumido na estrutura “mesmificadora”).

¹⁰ Há significativas diferenças entre os conceitos de *Alteridade* e *Totalidade* em Heidegger, Hegel, Lévinas e em Dussel, por exemplo. Por isso, faz-se necessária a fundamentação dessas palavras-chave.

Uma vez que se refere aos sujeitos que se situam na Exterioridade do sistema e não possuem sua condição de Outro respeitadas e atendidas por ele. Como no caso supracitado da mulher, das identidades de gênero e das relações homoafetivas.

Numa análise que pretende investigar a questão da erótica é indispensável identificar a Totalidade que necessita ser questionada. Depreende-se que as questões que ligam não somente a mulher a um papel secundário, mas todos os elementos que constituem a relação erótica – no sentido afetivo de relação entre corpos – dão-se a partir da Totalidade machista, como temos apontado.

Entendendo o ponto de partida em que as relações são estruturadas cabe identificar os elementos que não são contemplados de forma digna e que são definidos a partir da padronização de normas e valores. A definição do ser-mulher, talvez seja um dos exemplos que podemos tomar para melhor explicitar a Exterioridade na dimensão erótica dusseliana.

Vejamos a colocação de Simone de Beauvoir em *Segundo Sexo* quando trata da descrição de seu papel de mulher perante uma Totalidade machista que não leva em conta sua posição de Alteridade. A autora problematiza o que é ser mulher em uma sociedade marcada pela supremacia do homem.

É significativo que eu coloque esse problema. Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade. Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: “Sou uma mulher”. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação. Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é natural (BEAUVOIR, 1970, p. 7).

No seio da sociedade marcada pelo machismo a própria definição de mulher tende a dar-se a partir de sua distinção em relação ao homem. Da mesma forma ocorre com os homossexuais, transexuais e as relações homoafetivas. As descrições tendem a ser feitas a partir da heteronormatividade. Essa relação faz com que estabeleça seu lugar desde uma perspectiva de Exterioridade em contraposição à Totalidade machista.

As relações que não levam em conta a Alteridade da mulher na perspectiva varão-mulher e não contemplam os direitos sexuais daqueles que não se identificam da maneira normativa de ser da sociedade patriarcal encontram-se, portanto, na Exterioridade. Tal constatação permite questionar a Totalidade desde a questão corporal e designação da identidade até as relações que se constituem a partir desses fundamentos.

Dussel procura embasar sua metodologia de forma a orientá-la a partir da práxis. Um dos elementos que utiliza para fazer isso é a relação que se estabelece a partir do contato humano-humano, que permite superar a dimensão excessivamente teórica voltando-se para uma relação concreta, tal relação é denominada Proximidade.

Seguindo mais adiante na compreensão do pensamento do filósofo da libertação necessitamos estender o conceito de Proximidade. Para Dussel a relação caracterizada como Proximidade é a relação homem-homem¹¹. Como descreve: “ “Face-a-face” significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou exposição (expor-se a) de uma pessoa diante de outra” (DUSSEL, 1977c, p. 114). No entendimento do autor a relação é marcada pelo contato e pela interação dos corpos num relacionamento de intimidade.

“Esse “face-a-face”, “boca-a-boca” é a expressão da intimidade, amor alterativo (expresso em hebraico, no primeiro texto, pela palavra *rehebú*; *filon* em grego). O rosto de um homem diante do rosto de outro na intimidade, na justiça, é o colocar-se como “eu” pessoal diante do “Outro” igualmente pessoa (DUSSEL, 1977c, p. 14).

Podemos entender, conseqüentemente, que o *face-a-face* define a Proximidade (humano-humano) numa dinâmica afetiva das relações, uma vez que, o mundo é concebido por nosso autor como espaço em que as relações estabelecem-se através de um contexto relacional (DUSSEL, 1998). Trata-se, por conseguinte, de começar a relação pelo mundo além da ontologia do ser - numa relação anterior ao mundo do ser humano e a seu horizonte. A relação

¹¹ Embora Dussel utilize a palavra *homem*, sua filosofia não é excludente em relação à mulher. *Homem* significa ser humano e não somente pessoa do sexo masculino (DUSSEL, 1977a).

de Proximidade da filosofia dusseliana pressupõe a fraternidade, a abertura pronta a escutar e a compreender o ser do Outro. Dussel trata da Proximidade metafísica (no sentido de ir mais além. Do espanhol: *más allá*) como inequívoca por, justamente, relacionar-se de forma afetiva com o Outro:

A proximidade metafísica se realiza inequivocamente, realmente, diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo sistema, clama justiça, provoca liberdade, invoca responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado (DUSSEL, 1977a, p. 26).

É a partir dessa revelação do Outro como distinto que se tem a epifania (prenúncio da Proximidade); portanto, é nessa relação que se pode sinalizar para a Filosofia da Libertação como filosofia da práxis, uma vez que “encurtar distância é a práxis. É agir para o outro como Outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A práxis é isto e nada mais: um aproximar-se da proximidade” (DUSSEL, 1977a, p. 23).

O *face-a-face* se constitui, então, na relação próxima que se dá entre Eu e o Outro. A relação é marcada pela reciprocidade, pelo diálogo e pela abertura. De maneira que tais relações proporcionam a aspiração de novos horizontes “u-tópicos”¹². “É a utopia que nos mantém em suspenso” e possibilita o rompimento com a realidade hostil e aspiração pelo novo (DUSSEL, 1977a, p. 26). Nesse sentido, a Proximidade constitui-se em um dos elementos fundamentais para essa compreensão. A abertura para ouvir a voz do Outro, é uma atitude de fé – no sentido de acreditar naquilo que transcende o Eu. “A fé meta-física é limite da visão; a bene-volência ou amor-de-justiça é a irrupção do amor no Outro; a disponibilidade ou abertura é silêncio, é esperança e não mera espera; é respeito que dá lugar à revelação no diálogo” (DUSSEL, 1977c, p. 63).

Dessa maneira, a Proximidade pode ser utilizada para pensar diferentes categorias filosóficas. Quando se trata da relação varão-mulher – tomando por base o sistema patriarcal que, na Filosofia da Libertação, é uma das

¹² Utilizada no sentido grego que expressa um lugar possível, porém não alcançado (DUSSEL, 1979).

implicações da erótica – a proposta é pensar a mulher, por exemplo, desde sua condição de Outro frente ao sistema patriarcal e excludente. Sistema esse que tem justificativas no pensamento ontológico colocando o homem como ser e a mulher como ente – uma vez que o ente existe a partir do ser (HEIDEGGER, 2005) – ou seja, a mulher, dentro do pensamento patriarcal, pode ser reduzida ao horizonte de o Mesmo, não tendo sua condição de Outro respeitada pelo simples fato de ser mulher.

No que diz respeito aos direitos sexuais que não se enquadram dentro de heteromatividade a relação *face-a-face* necessita ser tratada como compreensão da dimensão da Alteridade do distinto, que se entende como sujeito livre e apresenta-se desde sua posição como alguém possuidor de identidade e características próprias, e que, embora tenha sua Alteridade negada, busca na relação da Proximidade ser ouvido de forma ética para ser respeitado como pessoa livre.

A Proximidade, no entanto, é um entre vários elementos que podem ser utilizados como pressuposto metodológico para pensar a Filosofia da Libertação a partir do Outro que, no sistema totalizador, busca seu reconhecimento e sua dignidade. Além de pensarmos a relação de Proximidade, necessitamos também entender quais as ferramentas que Dussel propõem para efetivar a libertação. Nosso autor faz isso através das Mediações.

Para entender o que nosso autor define por Mediações, necessitamos, contudo, retomar a noção de Totalidade. Por Totalidade, também, entende-se “horizonte dentro do qual vivemos, o sistema, e compõe, põe um junto aos outros, os entes, os objetos, as coisas que nos cercam” (DUSSEL, 1977a, p.35). Como Dussel entende os entes? Como elementos que constituem a Totalidade e nos cercam em nossa relação com o mundo. Para tanto, define as Mediações da seguinte maneira: “As mediações não são outra coisa senão aquilo que empunhamos para alcançar o objetivo final da ação” (DUSSEL, 1977a, p.35). A definição de Dussel sobre Mediações é mais bem explicada

pela relação homem-ente¹³ (*proxemia*).

É na interação com as Mediações de seu mundo que o sujeito projeta a si mesmo e sua libertação. A compreensão de si e do mundo em que vive são da mesma forma objetos de problematização, uma vez que, as Mediações possuem caráter ambivalente. Ao mesmo tempo em que podem servir de elementos de libertação, podem ser utilizadas como elementos de opressão e supressão da liberdade.

Para Dussel há uma questão central para efetivar as Mediações. Carbonari (2015) destaca que, para o autor, o paradigma é a “consciência” que se autofundamenta. Para Carbonari, Dussel traça um caminho crítico da filosofia ocidental justificadora da opressão exposto em *Filosofia da libertação na América Latina* (1977) e *Para uma filosofia da libertação latino-americana* (1977a). “Neste período, é a posição fenomenológico-existencialista que lhe serve de base, sendo que agora a ela se dirige sua crítica chamando-a de ‘subjetividade cognoscente ôntica’” (CARBONARI, 2015, p. 184). Naquele momento, a crítica era voltada à filosofia europeia, em geral. Dussel entendeu que o latino-americano era o Outro do sujeito europeu e tinha sua Alteridade reduzida ao horizonte de o Mesmo, a crítica era feita num âmbito ontológico. A crítica posterior de Dussel é feita a partir da materialidade do ser humano – a partir de sua corporeidade e concretude exposta em *Ética de la liberación* (1998). “É ‘um sujeito humano concreto vivo’, o ‘último critério de subjetividade’ (1998, p. 521; 2000, p. 527), opondo-se ao não-sujeito do sistema, ou seja, à ‘subjetividade holística funcional autorreferente’ do sistema (1998, p.523; 2000, p.528).” (CARBONARI, 2015, p. 185).

Seja no momento ontológico-existencial, ou seja, no momento denominado concretude do ser humano (material), Dussel elege um elemento comum para interação com o espaço em que se insere: **a consciência**.

¹³ Por *proxemia* deve entender-se a relação do ser humano com os entes para utilizá-los como instrumento de interação com o mundo. A relação é dividida em quatro categorias: a relação do ser humano com a natureza; a produção de entes culturais (semiótica); a produção de artefatos por Mediações do trabalho humano (poiética) e a relação de seres humanos através de produtos (econômica) expostos amplamente no capítulo quatro de *Filosofia da Libertação na América Latina* (DUSSEL, 1977a).

Somente tendo consciência de quem se é e problematizando a relação com a Totalidade é que se pode sinalizar para o projeto de libertação. A partir da interação com os entes e consciência de si em relação ao mundo, o ser humano pode, então, vislumbrar novos horizontes e interagir com aquilo que era um elemento do cotidiano e que, a partir da problematização, passa a servir como instrumento para a libertação. Dussel assim afirma: “o homem descobre e constitui o sentido. Descobre-o enquanto capta o que estava encoberto; concebe: é o conceito; a concepção do ente é novidade; é descobrimento daquilo que se conhecia antes” (DUSSEL, 1977, p. 40).

Em *Ética de la liberación* (1998), Dussel aprofunda a questão das Mediações introduzindo o conceito de factibilidade. O que nosso autor define por factibilidade? A determinação do manejo das Mediações, “o <<poder>> realizar seus próprios (monológicos e comunitários) projetos (materiais: a vida; formais: a participação). <<Manejo>> das mediações em que se ocupam as micro ou macroinstituições do <<poder (-fazer)>>”¹⁴ (DUSSEL, 1998, p. 270-271 – tradução nossa). Trata-se, então, do “empoderar” o sujeito para que haja interação com seu ambiente, proporcionando, dessa maneira, sua libertação.

Dussel (1998) entende que o “poder-fazer” só pode ser concebido como uma mediação ética para a libertação quando se consegue ordenar a razão estratégica (crítica) de acordo com os fins materiais, formais universais e valores postos em favor da vida do ser humano, livre participante de uma comunidade das vítimas do sistema. A Totalidade estruturante, a todo momento, produz vítimas que são excluídas dos direitos básicos para a sobrevivência humana digna. Nesse sentido, Dussel insiste que a utilização de elementos, como, por exemplo, a razão crítica, deve proporcionar a estes elementos problematizadores e propulsores de sua libertação.

Tomando como exemplo a palavra para expor o papel das Mediações podemos compreender como ela pode ser utilizada para a problematização. Quando se utiliza a palavra de forma a reivindicar sua condição de

¹⁴ El <<poder>> realizar sus propios (monológicos o comunitarios) proyectos (materiales: la vida, y formales: la participación). <<Manejo>> de las mediaciones en el que se ocupan de las micro o micro-instituciones del <<poder (-hacer)>>.

Exterioridade frente a um sistema excludente se faz por meio de uma consciência crítica, que é adquirida na interação com a realidade. É importante salientar que a consciência se dá no processo de interação com a problematização da situação em que se vive. No caso da mulher oprimida na relação com o homem a palavra serve para questionar as posições, levantando questões, por exemplo: Por que o homem recebe mais do que a mulher ocupando a mesma função? Por que se lega um papel inferior à mulher em determinadas relações sociais? Por que a mulher necessita de uma autorização de outrem para lidar com seu corpo? (como no caso do aborto, por exemplo). Nas relações homoafetivas pode se indagar: Quem deu o direito à estrutura patriarcal para definir padrões normativos? Por que caracterizar pessoas dentro do binômio homem-mulher? A partir desses questionamentos as Mediações conectam-se com a realidade erótica.

A palavra desponta, portanto, como Mediação que possibilita ao sujeito descobrir elementos que lhe estavam velados em sua realidade. O ensejo de questionar e compreender a realidade, desde uma condição de Exterioridade, reivindicando dignidade e proeminência no sistema é uma das maneiras de captar e constituir o sentido com sua realidade de forma propositiva.

Nem sempre se consegue romper com a Totalidade. Em muitos casos a opressão se estrutura de maneira forte e impositiva legando a condição de alienação aos sujeitos inseridos em determinados sistemas. Esse é o caso das mulheres, gays e homoafetivos que são instrumentalizados pelo ideário machista por meio da Alienação.

Nesse sentido a próxima categoria que iremos trabalhar é: a Alienação, a partir de uma perspectiva dusseliana. Dussel entende por Alienação: “Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é a alienação” (DUSSEL, 1977a, p.58). A tendência do sistema opressor é sempre alienar o Outro, dominando, subsumindo e até mesmo visando a destruição daquele que não é. Nesse sentido, visa-se somente a reprodução do Mesmo e a supremacia do Eu conquistador. Como afirma Hickert (2005), “A totalidade fechada em si mesma, ou a filosofia da dominação, tende a totalizar-

se, a autoconcentrar-se, a pretender uma ontologia onde o dominador aliena o outro, exercendo uma dominação que o aniquila, que o considera não-ser” (HICKERT, 2005, p. 43).

No caso da estrutura patriarcal machista identifica-se a mulher como um dos elementos alienados. Tomemos as palavras de Beauvoir como exemplo, quando traduz sua percepção do mundo como mulher frente a um sistema dominador e totalizador masculino:

A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. “A mulher, o ser relativo...”, diz *Michelet*. E é por isso que *Benda* afirma em *Rapport d'Uriel*: “O corpo do homem tem um sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este parece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem”(BEAUVOIR, 1970, p. 8).

Diante da Totalidade machista a mulher encontra-se na Exterioridade. Entretanto a situação se agrava quando essa mulher é pobre. Da mesma sorte ocorre com os homoafetivos. Uma vez que esses sujeitos são oprimidos duplamente: pela cultura machista e pelo sistema capitalista.

Tomaremos o exemplo de Eva como mulher pobre, trabalhadora e oprimida pela Totalidade machista para enfatizar a incidência prática da Filosofia da Libertação. Tomamos o relato de Dorilda Grolli pelo fato de a autora demonstrar, por meio de sua pesquisa, como a opressão sobre a mulher se estrutura na prática.

Grolli pesquisando a realidade da mulher na periferia de Porto Alegre – RS traz o exemplo de Eva, uma mulher pobre e negra que morreu em decorrência de um acidente vascular cerebral (AVC). A alienação no caso de Eva se faz pelo fato de ela não desfrutar de uma vida digna como trabalhadora e como mulher na relação varão-mulher.

Como trabalhadora vivia por meio de trabalho informal: fabricação de sabão, alinhavos desconstruídos e faxinas em domicílio. Na relação varão-mulher: “Eva vivia com um companheiro que dela apenas conhecia o primeiro nome. Tivera uma filha que não sabia mais onde estava. Nem tampouco a filha

sabia de sua morte” (GROLLI, 2004, p. 174). Sua condição de mulher alienada encontra-se no seio de uma sociedade estruturada a partir do sistema capitalista, que não confere oportunidades iguais a todas as pessoas e também por meio de uma cultura patriarcal, que não trata a mulher de forma digna.

A condição legada à Eva é de uma mulher que teve sua Alteridade subsumida (ou seja alienada) pelo sistema capitalista, como trabalhadora e pela cultura machista, como mulher, pois sua condição de dignidade na criação de sua filha não lhe foi possibilitada e como mulher viveu com um companheiro que lhe conhecia apenas pelo primeiro nome. Grolli a define assim “Eva, mulher de “Pele escura, Rosto marcado por cicatrizes. Voz um tanto rouca”” (GROLLI, 2004, p. 175). Talvez vítima de violência doméstica as cicatrizes no rosto de Eva permitem-nos conjecturar várias situações sobre a realidade da mulher negra, pobre e moradora de periferia que teve sua condição de Alteridade alienada por estrutura de dominação.

A relação que se pode estabelecer abordando o tema da erótica é que não somente o ser mulher é pensado sob o prisma do machismo como também o ser homossexual, lésbica, transexual, etc. são pensados a partir de valores e normativas patriarcais tendendo sempre a Alienação da autonomia dos corpos em seus atos. Tal cosmovisão nega totalmente a possibilidade da Alteridade ser vista e pensada no seio de sua estrutura. Por isso a reivindicação se faz a partir da autonomia da consciência e resistência a tal tendência.

A articulação da negação da Alteridade e na Alienação é a que vai orientar o projeto de libertação, convergindo para o rompimento com a Totalidade e o estabelecimento de uma nova relação na dinâmica dos relacionamentos e seus atenuantes. Nesse sentido tais itens despontam como elementos que possibilitam a problematização da relação erótica. Fundamentando de forma concisa a crítica à Totalidade pode-se entrever a proposta de libertação.

Quando tratamos da consciência que se adquire ao longo do processo de interação social, a libertação é outro elemento que se conecta utilizando-se das Mediações para sua organização, visando à emancipação do sujeito

oprimido pela relação estruturada desde a Totalidade.

De acordo com Carbonari (2015), “ A efetivação da prática libertadora cobra que o sujeito sócio-histórico esteja organizado e atue estrategicamente. O estrategicamente é no sentido do exercício de uma racionalidade que Dussel chama de “estratégico-crítica”, para distingui-la do que poderia ser uma razão instrumental” (CARBONARI, 2015, p. 188). Por que há distinção entre razão crítica e razão instrumental? “A razão “estratégico-crítica” visa o “êxito” como “fim”, mas trata de um fim “que é ‘mediação’ da vida humana, especialmente nesse caso das vítimas”, exigindo a participação simétrica dos afetados (CARBONARI, 2015, p. 188-189). Por esse motivo, Pansarelli sinaliza que “a leitura mais crítica, mais eficiente da realidade é etapa imprescindível no processo de libertação” (PANSARELLI, 2010, p. 199).

Os elementos trabalhados por Dussel articulam-se entre si; é indispensável sua interação para compreendermos todas as categorias. Sendo assim, a libertação passa pelo domínio dos entes (Mediações) e da nova relação que se faz com eles a partir da tomada de consciência. A utilização da razão “estratégico-crítica” é um desses elementos. Outro elemento aliado a ela é a palavra e o discurso, uma vez que:

[...] o domínio da palavra e do discurso é imprescindível na medida em que o sujeito a libertar-se precisa, para tanto impor-se ao *mesmo* como *outro* que é. Precisa manifestar sua singularidade face à opressão que lhe é imposta, e para isso precisa dominar suficientemente cada palavra, cada conceito, para que possa ser autor de seu próprio discurso, autêntico (PANSARELLI, 2010, p. 200).

Para Dussel: “A mediação é a possibilidade para a liberdade” (DUSSEL, 1977, p. 45). O ser humano que almeja a libertação de sua condição de vítima necessita interagir com os entes; dominar algumas de suas categorias (razão, palavra, discurso, etc.) para efetivar seu projeto de libertação. A relação homem-ente é, nesse sentido, mais um elemento-chave para pensar a Filosofia da Libertação e a libertação erótica.

Uma das noções que podem ser trazidas à baila quando se pensa a relação erótica e a libertação é a tomada de consciência diante da Totalidade

opressora. Dussel destaca um exemplo para se pensar a libertação erótica: o exemplo de Rigoberta Menchú. Dussel dedica um parágrafo ao seguinte tema: *Me chamo Rigoberta Menchú e assim me nasceu a consciência* (DUSSEL, 1998, p. 412). O exemplo dado sobre Rigoberta é de uma mulher pobre, oprimida desde sua infância pela Totalidade. Quando Rigoberta começa a utilizar-se das Mediações? Quando toma a consciência de seu lugar no processo histórico.

Mulher pobre. Essa é a condição de Rigoberta. A interação com a realidade dá-se quando “empodera-se” da palavra, questiona seu lugar social e assume um papel de liderança frente a um sistema patriarcal. Como relata: “Conseguimos compreender que toda raiz de nossa problemática era a exploração. Que havia ricos e pobres. Que os ricos exploravam os pobres” (BURGOS, 1993, p. 179). A partir desse questionamento e de seu papel de agente efetiva na história, Rigoberta supera a realidade machista e opressora em que se insere, tornando-se líder comunitária e afirmando sua Alteridade feminina.

A utilização dos elementos de forma crítica permite a problematização das relações. A cotidianidade e a normatização de relações opressoras por meio de argumentos retóricos visa legitimar o papel e a função da mulher, gay, lésbica, transexual em relação ao homem na sociedade, num aparato que justifica uma sociedade estruturada a partir de pressupostos heteronormativas. Entretanto, é justamente por conta das Mediações que Dussel abre a possibilidade para a libertação erótica. “A libertação erótica consiste em deixar o Outro constituir sua liberdade” (GROLLI, 2004, p. 227). Nessa relação, portanto, o Outro é todo o sujeito que é oprimido pela dinâmica de uma Totalidade machista, ou seja, a mulher, o gay, a lésbica o transexual, etc.

Quais outras Mediações podem ser utilizadas para a efetivação da libertação das vítimas eróticas? O próprio redimensionamento da concepção de sexualidade e de identidade problematizando suas limitações. Butler pontua que alguns termos utilizados para tratar das discussões de gênero restringem o debate sobre ao tema da identidade dos corpos. A autora salienta que se trata

de um debate complexo, mas que a multiplicidade dos significados da linguagem proporcionam uma mudança, vislumbrando assim, novas possibilidades de se pensar a problemática.

A própria complexidade do mapa discursivo que constrói o gênero parece sustentar a promessa de uma convergência inopinada e generativa dessas estruturas discursivas e reguladoras. Se as ficções reguladoras do sexo e gênero são elas, próprias, lugares de significado multiplamente contestado, então a própria multiplicidade de sua construção oferece a possibilidade de uma ruptura de sua postulação unívoca (BUTLER, 2003, p. 58).

Nos termos das Mediações o uso crítico da linguagem possibilita rediscutir a problemática do gênero e a identificação corporal. Outrossim, a utilização da linguagem possibilita pensar a libertação de forma ampla, abarcando as diversas maneiras com que se estrutura a erótica.

Na libertação erótica a importância está na interação do Outro da Totalidade machista com seu mundo; sua crítica ao sistema e utilização dos entes para pensar sua própria libertação. Retornando ao exemplo de Rigoberta, a consciência de sua liberdade e a construção do projeto de libertação se deram a partir das Mediações, ou seja, da relação com os entes da Totalidade pensados criticamente.

De forma conceitual, Dussel define a libertação da seguinte maneira: “A libertação é o próprio movimento metafísico ou transontológico pelo qual se ultrapassa o horizonte do mundo. É o ato que abre a brecha, que fura o muro e se adentra na Exterioridade insuspeita, futura, nova realidade” (DUSSEL, 1977a, p. 67). O mundo da Totalidade é legitimado por inúmeras perspectivas que variam desde a ontologia, política, ganhando outras conotações, por exemplo, num universo sociológico com o intuito de legitimação da ordem social.

A ordem social hegemônica utiliza-se das Mediações para se legitimar e normatizar posições e comportamentos sociais. Quando se trata das relações na sociedade machista patriarcal a utilização da palavra, do discurso, da razão, são tratadas sempre visando fortalecer e sustentar a posição de supremacia

masculina e heteronormativa. Como destacam Macedo e Amaral:

O patriarcado constitui-se a partir da concentração de recursos e propriedade nas mãos dos homens, definindo um sistema de heranças ligado a uma genealogia por via varonil. As mulheres, sendo-lhes atribuído um papel essencialmente circunscrito à casa, foram marginalizadas em relação às instituições de poder político, da transmissão do conhecimento e de formação profissional (MACEDO; AMARAL, 2005, p. 145).

Por isso uma das maneiras de utilização das Mediações de forma crítica é a “transgressão” por meio, por exemplo, do “empoderamento” das premissas da linguagem que darão sustentação a uma nova cultura no que tange à relação erótica. Da Rosa destaca que cabe ao pensamento crítico em torno das questões de gênero transgredir a tradição filosófica utilizando de seus próprios instrumentos – Mediações no sentido dusseliano. Para tanto, destaca a autora:

Não temos como pensar as relações de gênero na Filosofia, ou ainda as mulheres e a filosofia sem infringir a normalidade filosófica secular. É emergente violar os temas filosóficos, fazer novas questões, problematizar esse lugar que tanto valoriza a pergunta, mas que tão pouco pergunta sobre as mulheres e o seu pensamento (DA ROSA, 2015, p. 35).

Para Dussel, a libertação erótica passa, necessariamente, pela dimensão da Alteridade, concebida também como princípio ético para se pensar uma nova cultura por meio de novas relações sociais, uma vez que, a tradição ocidental formatou a relação num âmbito de redução do Outro à Totalidade, implicando, dessa maneira, na injustiça e dominação sofrida ao longo dos séculos. A proposta de ética erótica se faz no intuito de viabilizar uma relação justa, respeitando as especificidades e conseqüentemente a Alteridade do sujeito oprimido, podendo culminar na realização concreta de tal relação. “Sou outro que não você, respeite minha distinção, sirva os direitos de minha sexualidade alternativa” (DUSSEL, 1977e, p. 149). O cerne da libertação erótica é baseado na Proximidade, no relacionamento com o Outro como distinto e complementar ao Eu. Nesse sentido, Dussel propõe a relação ética a partir do respeito à Alteridade.

A libertação erótica se faz em relação a si e aos outros. À medida que se liberta da opressão e reivindica para si um lugar como ser distinto, o Outro

da relação erótica impinge na mentalidade machista o respeito à Alteridade. A libertação implica, portanto, na libertação concomitante do machismo. Ambos os sujeitos são libertos pela nova dimensão da relação que a ética visa estabelecer. Com isso, Dussel propõe a complementaridade no que tange ao processo.

Para nosso autor, a Filosofia da Libertação é eminentemente prática e visa sempre problematizar as relações de poder que se estruturam na sociedade. Seu ponto de partida é a Exterioridade; ou seja, o Outro, a vítima ou o oprimido. Sua leitura tende sempre para uma ética que se responsabiliza pelo Outro. A busca pela justiça, nesse sentido, deve se apresentar como um dever ético.

Além de partir da Exterioridade a libertação pressupõe o *face-a-face* como indica o autor: “O *ethos* da libertação erótica é tecido todo em torno da abertura e ex-posição na nudez do Outro” (DUSSEL, 1977e, p. 149). É portanto, através da relação de intimidade com o Outro, respeitando sua Alteridade e distinção de que pode pro-jetar a libertação erótica. É mister, reiterar que a libertação possui caráter bidimensional, isto é, ao mesmo tempo em que liberta o sujeito opressor liberta o sujeito oprimido. Não se trata de um ato autoritário, mas de uma dinâmica complementar. Não é o homem que liberta a mulher, o homossexual, o gay, a lésbica nem o contrário, mas a relação de respeito liberta ambos numa dinâmica de serviço e acolhida.

O sujeito da libertação questiona a Totalidade em sua gênese, como destaca Dussel, para quem a Libertação prescinde: “Abertura de totalidade sexuada à distinção do Outro no amor-de-justiça como desejo de realização de seu desejo” (DUSSEL, 1977e, p. 149). É um processo que visa a ruptura de padrões hegemonicamente estabelecidos buscando a superação da opressão por meio das relações afetuosas. Em síntese, é compreender a distinção da mulher, das relações homoafetivas, das identidades de gênero em condição de Alteridade perante a cultura machista, promovendo por meio da problematização, a subversão das Mediações e conseqüentemente a libertação uma nova cultura erótica.

Outro fator de destaque é o papel da consciência na Filosofia da Libertação. O despertar de uma consciência do “ouvir”, elemento chave para a Proximidade em relação ao oprimido é fator preponderante no diálogo que visa à libertação. A erótica se organiza dentro dessa proposta de sensibilidade, consciência e libertação.

Em suma não se trata de instrumentalização do Outro, mas trata-se de uma relação complementar que começa na afirmação de Alteridade pela condição de Exterioridade, passando pelas Mediações que problematizam a Alienação, culminando na relação de Proximidade no contato íntimo e amoroso entre os corpos que procuram a libertação de forma concomitante. Impingindo sempre um caráter de complementaridade no percurso.

Tais elementos nos possibilitam pensar questão da mulher e das identidades de gênero oprimidas pela Totalidade machista e a condição de libertação por meio dos pressupostos dusselianos. Nesse sentido, o presente capítulo buscou situar a questão da erótica articulando-a de maneira contextualizada na formatação de uma nova cultura que não vise a dominação, mas que se baseie no respeito mútuo.

2 A RELAÇÃO ERÓTICA VARÃO-MULHER: REVISITANDO AS PREMISSAS DO PENSAMENTO DUSSELIANO

2.1 A erótica: percurso de uma dominação histórica

O intuito desse tópico é explorar, a partir de uma perspectiva histórica, o pensamento de Enrique Dussel sobre a erótica. Muito de sua compreensão sobre o tema está expresso em: *Para uma ética da libertação latino-americana* (1977). É necessário reiterar que No período em questão (1970-1980) debatia-se a libertação da mulher em relação ao homem. Por esse motivo Dussel não explorou de forma ampla a questão, sobretudo, no que tange às questões de gênero. Outro elemento que necessita ser delimitado é que a filosofia do autor foi marcada nesses primeiros anos como *filosofia da libertação latino-americana*, Dussel não analisou a libertação de forma global - como o fará em *Ética de la Liberación* (1998). Neste período, sua análise tratava da América Latina e sua posição frente às potências do Hemisfério Sul, sobretudo, Estados Unidos e Europa. Por isso, procuraremos fazer um recorte histórico das obras dos anos 1970-1980, não impedindo-nos de utilizar outros textos.

Partindo da análise da erótica da libertação com ênfase na opressão sofrida desde a América Latina, é mister fazer uma retomada histórica da conquista europeia em relação ao continente. É exatamente isso que Dussel faz numa obra em alusão aos 500 anos da chegada dos europeus na América Latina. Nosso autor a intitula: *1492: o encobrimento do Outro: o mito da modernidade* (1993)¹⁵ e procura mostrar de maneira didática que o intuito da “colonização” foi de dominar, expropriar e explorar o continente latino-americano e suas relações. Mais do que a conquista militar e geopolítica, os europeus se empenharam em dominar a América Latina em seu universo cotidiano, ou seja, em suas relações sociais, impactando assim, as relações que seriam constituídas posteriormente ao período.

¹⁵ Embora essa seja uma obra dos anos 1990. Muito do que nela contém foi tratado em *Para uma ética da libertação* (1977).

Para Dussel a conquista trouxe consigo a imposição de um ego violento, caracterizado pelo autor como *ego fálico*, em que a mulher é definida como objeto passivo não-fálico, ou ainda, castrada (como veremos no tópico 2.2). Diante dessa violência, a mulher foi aviltada em sua dignidade, sem direito à defesa, uma vez que tal relação era legitimada por meio da conquista bélica. De maneira que nosso autor exprime a situação da seguinte forma:

O conquistador, um ego violento e guerreiro moderno nascente, era também um “ego fálico”. A situação poucas vezes era tão idílica - embora igualmente injusta - como no caso descrito da paz negociada com Tlaxcala. A violência veio simplesmente mostrar a “colonização” do mundo da vida indígena (DUSSEL, 1993, p. 51).

A paz negociada a que o autor se refere, diz respeito à oferta pelos caciques a Fernão Cortez de presentes luxuosos e algumas mulheres virgens em troca de paz. Como descreve: “Junto com ele entregaram “vinte mulheres, entre elas uma muito excelente mulher, que se chamou dona Mariana” (DUSSEL, 1993, p. 51). Mariana era virgem e filha de um cacique.

A violência impôs-se a partir do medo das armas militares dos europeus e estendeu-se para as relações cotidianas, quando se teve a cultura violentada por meio da imposição do *modus vivendi* europeu em terras latino-americanas. Dussel assinala que as mulheres eram forçadas a trabalhar contra sua vontade; viver “amancebadas” contra sua vontade e relacionar-se com os europeus, igualmente contra sua vontade. A conquista, dessa forma, impunha-se por meio de dupla violência: cotidiana e cultural. Conforme escreve: “o conquistador mata o varão índio violentamente ou o reduz à servidão, e se “deita” com a índia (mesmo na presença do índio varão), se amanceba com elas, dizia-se no século XVI” (DUSSEL, 1993, p. 52).

O processo na América portuguesa não foi diferente. Darcy Ribeiro em sua obra clássica: *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995) traça o histórico da dominação portuguesa em relação aos indígenas que viviam no “novo mundo” – como se referiam os europeus em relação à América Latina. A recepção inicial ocorreu da mesma forma que na América espanhola, como relata Ribeiro, uma vez que os portugueses “Provavelmente seriam

peessoas generosas, achavam os índios. Mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar do que receber. Ali alguém jamais espoliara ninguém e a pessoa alguma se negava louvor por sua criatividade.” (RIBEIRO, 1995, p. 42).

A impressão inicial dos indígenas, com o passar dos anos, não se mostrou verossímil. Depois da conquista e da dominação sobre os nativos, os portugueses impuseram sua maneira de ser mostrando o que Dussel denomina dominação por meio do *ego fálico*, ou seja, a conquista e dominação por meio da violência cultura e simbólica e física, gerando com isso um sentimento de impotência sobre os dominados, como relata Ribeiro:

Mais tarde, com a destruição das bases da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira (RIBEIRO, 1995, p. 43).

A assertiva de Dussel é de que a relação estabelecida desde a conquista da América Latina pelos europeus encerra-se numa relação de Totalidade erótica, que parte de uma relação milenar de dominação do homem sobre a mulher. Para o autor, a conquista traz consigo o elemento agravante do “eu conquisto”, isto é, a satisfação de domínio que se inicia pelo domínio militar e desemboca no domínio do cotidiano, como pontua: “[...] com caravelas e armas de ferro e fogo, com devoradores cães e luxúria longamente retida (já que o conquistador vinha sozinho, sem mulher hispânica) [...] a mulher do índio passa ao “serviço pessoal” ou ao simples amancebamento” (DUSSEL, 1977e, p. 61).

Vê-se, então, que a dominação possui, além do caráter bélico, a dominação corporal (carnal – na linguagem dusseliana). A dominação erótica é descrita por Dussel como sádica, pois busca a dominação do Outro. Como enfatiza: “Trata-se da realização de uma voluptuosidade frequentemente sádica, onde a relação erótica é igualmente de domínio do Outro” (da índia) (DUSSEL, 1993, p.51). A mulher índia, além de ser dominada militarmente, é dominada em sua sexualidade, tem sua carnalidade alienada e é obrigada a

romper com sua cultura para satisfazer os desejos do europeu.

O nascimento, portanto, da vida erótica “ameríndia” deu-se como um estupro. Não havia nada que pudesse conter as volúpias sexuais dos europeus em relação às mulheres indígenas. As mulheres com quem os europeus se casavam (“oficialmente”) ficavam na Europa e as índias satisfaziam suas “vontades” em quanto vivam nas “novas terras”. Essa era a tônica que regia a mentalidade do colonizador. A negação da mulher-índia latino-americana se fazia de diversas formas. Ela era dominada politicamente, ingressando numa lógica de serviço à metrópole europeia; perdia sua identidade cultural, pois se impunha uma nova maneira de ser e agir que conflitava, frontalmente, com seus costumes; em muitos casos tinha o marido e os filhos assassinados e feitos escravos e era sexualmente submissa às vontades do conquistador.

Para Rodrigues (2011), a relação erótica em seu início produziu-se de duas maneiras distintas. Uma primeira dentro do matrimônio legal onde a vida do casal se dá nos termos contratuais do matrimônio, isto é, “cada parte realiza aquilo que lhe compete, o seu dever, conforme as obrigações a que se comprometeram e conservando a aparência formal de sua relação” (RODRIGUES, 2011, p. 26). A segunda é: “se essa relação é insatisfatória dentro dos limites do casamento o homem procurará a sua satisfação fora dele com a amante – este é o segundo tipo. Com a mulher da aristocracia, a ‘mulher de família’, se reserva um recato” (RODRIGUES, 2011, p. 26).

Entrementes, significa afirmar que com a mulher “de família” há sanção no que diz respeito a contrair relações antes do casamento sendo com isso sua vida íntima preservada. Diferentemente ocorre com a mulher índia, isto é, a mulher do povo. Com esta o homem realiza seus desejos sexuais sem levar em conta sua idade, seus sentimentos; seus sonhos; suas vontades.

Essa cultura de dominação da mulher é formatada, então, desde a conquista e tende a evidenciar um pensamento patriarcal que ainda vigora no século XXI, uma vez que o abuso e violência sexuais contra a mulher são recorrentes, não somente na América Latina, mas em diversas partes do

mundo¹⁶.

Dussel enfatiza que a dominação é carnal (no sentido hebraico de *basar* – carne, corpo, presença humana), ou seja, sobre o corpo, pois trata da dominação do europeu sobre a Índia como “sexualidade puramente masculina, opressora, alienante, injusta”. Não obstante, define a relação europeu-Índia como um movimento em que “coloniza-se a sexualidade Índia” (DUSSEL, 1993, p. 51). Nosso autor ainda faz uma pequena nota sobre a ambivalência da relação referente ao homem colonizado, uma vez que ele também foi dominado carnalmente na dimensão da erótica: “a dominação da mulher Índia é parte de uma cultura que se baseia também na dominação do corpo do varão Índio”¹⁷ (DUSSEL, 1993, p. 52).

Como se pode observar, a sexualidade da mulher latino-americana foi negada e subsumida. Sua função constituiu-se na realização dos desejos do varão. Ela não teve opções, simplesmente teve que obedecer. A mentalidade patriarcal distinguiu as mulheres somente pela formalidade. Uma vez que, a que se contraiu o matrimônio oficial – no caso da espanhola e portuguesa – mantinha-se o padrão moral de “pessoas de bem”, enquanto que a Índia empobrecida ficou legada às volúpias e desejos pervertidos do homem europeu. Entretanto ambas faziam parte da mentalidade patriarcal opressora.

No caso da mulher latino-americana, havia um agravante, pois sua existência não teve sentido próprio. “Viveu para” e a sua opinião não teve validade. A mulher é para o homem. Esse é o sentido da relação erótica histórica estabelecida na América Latina.

A descrição da histórica dominação erótica mostra, entre outras coisas, como se constituiu a dominação simbólica do homem sobre a mulher. Além

¹⁶ No dia 30 de agosto de 2017 saiu na página principal de vários sites o relato de um homem que ejaculou no rosto de uma mulher dentro de um ônibus na cidade de São Paulo. Essa é uma das provas cabais de que o machismo não foi superado, uma vez que, a tentativa de instrumentalização da mulher e sua imagem ligada às volúpias do homem ainda se fazem presentes. Cf.: <<https://www.brasil247.com/pt/247/sp247/314559/Ass%C3%A9dio-no-%C3%B4nibus-homem-ejacula-no-pesco%C3%A7o-de-passageira-na-avenida-Paulista.htm>>. Acesso em 30/07/2017.

¹⁷ Nesse caso pode-se falar em dominação erótica com incidência política. Como veremos no tópico 2.5.

disso, houve o fator da dessacralização da figura da mulher, uma vez que o europeu dessacralizou a figura feminina mítica com suas práticas. A mulher no imaginário indígena possuía papéis bem delimitados ligados à fertilidade e fecundidade. Dussel assim destaca:

A mulher na mítica ameríndia tem maior importância do que na história hispânica conquistadora. O feminino tem parentesco, essencialmente, com a lua, o mar ou as águas, a *terra mater* do momento agrícola dos povos da alta cultura ou plantadores (DUSSEL, 1977e, p. 57).

A violência que se estabeleceu foi ampla e abarcou diversas dimensões. Não se tratou apenas de uma dominação carnal. Os diversos elementos que foram afetados e destituídos através da dominação europeia corroboraram a justificação e determinação dos papéis subsequentes na história do continente e endossaram a mentalidade machista e patriarcal.

2.1 A construção simbólica de uma erótica totalizada

Na busca da compreensão erótica, Dussel segue na empreitada de investigar de que maneira a erótica pode ser tratada sob a perspectiva de uma cotidianidade existencial na América Latina. Para isso intenta mostrar os limites do que denomina interpretação dialética da erótica, partindo de pensadores como, por exemplo, Platão, Nietzsche e Freud os quais, na visão do autor, contribuíram para a formatação de uma mentalidade dominadora do homem sobre a mulher.

Para nossa reflexão, tomaremos Freud como interlocutor¹⁸. Isso se faz por dois motivos. O primeiro é porque esse é um caminho adotado por Dussel, ou seja, abordagem das pulsões pela leitura do psicanalista. O segundo é que entendemos, assim como Dussel, que Freud descreve de forma magistral a estruturação da sociedade a partir das pulsões humanas. Dessa maneira o

¹⁸ A utilização do referencial freudiano nessa reflexão não significa concordância com a pretensão universal de seu pensamento. Freud é um dos autores que ajudam a pensar e formular o ideário patriarcal ocidental. Como nosso intuito é problematizá-lo e propor uma reflexão que ultrapasse seus limites, necessitamos partir dele como fundamento.

psicanalista expressa a ideia da constituição de um sujeito para além dos limites da razão, pois retrata que o inconsciente articula elementos como medo, castração, pulsão da morte, desejo primário e situação edípica que formatam sua vida e a conformação que se faz em torno da sociedade. Como salienta:

Aquilo que, numa minoria de indivíduos humanos, parece ser um impulso incansável no sentido de maior perfeição, pode ser facilmente compreendido como resultado da repressão instintual em que se baseia tudo o que é mais precioso na civilização humana (FREUD, 1996, p. 29).

A partir dessas repressões, o indivíduo formata seus comportamentos e as instituições nas quais se insere. Tal tese indica que há elementos que extrapolam os limites da razão e fazem com que o ser humano interaja com sua realidade de forma a transformar elementos instintivos em produtores da realidade concreta.

O que Freud visa mostrar em sua teoria é que as manifestações culturais e sociais envolvendo o ser humano são expressas de forma objetiva pelas dinâmicas do inconsciente, motivadas pelo que denomina processos das pulsões primárias, isto é, a pulsão da vida e da morte. Dessa maneira Freud sinaliza que a primeira instituição cultural é uma estrutura interna: o superego, concebida como uma força que se sobrepõem às tendências destruidoras originais do ser humano. Conforme destaca: “Acha-se em consonância com o curso do desenvolvimento humano que a coerção externa se torne gradativamente internalizada, pois um agente mental especial, o superego do homem, a assume e a inclui entre seus mandamentos” (FREUD, 1996, p. 7). Mandamentos esses entendidos como preservadores da vida e produtores de elementos e instituições que conferem sentido à existência humana.

Por meios de mecanismos alternativos, os desejos originais são “ressignificados” na construção interativa do indivíduo com sua realidade. A falta da satisfação imediata dos desejos é canalizada e objetivada em formas produtivas. Como exemplo, podemos citar as produções culturais, artísticas e de instituições como Estado, religião e família, que são construídas a partir das

objetivações alternativas que o inconsciente faz na manutenção e preservação da vida.

Inegavelmente, foi com Freud que houve o despertar da positividade da vida sexual e erótica. Dussel reconhece isso, mas frisa que tal postura não significou superação do machismo, pelo contrário, Freud reafirma a posição de superioridade do homem em relação à mulher, pois parte de um pressuposto de constituição das identidades a partir dele, não fazendo, contudo a crítica a tal premissa.

Dussel reconhece por diversas vezes a genialidade de Freud, entretanto, já em sua exposição inicial sobre a análise erótica a partir da interpretação do vienense, faz considerações críticas em relação à sua abordagem psicanalítica:

Se é verdade que Freud descobre que além do “eu penso” (descrição redutivamente racionalista do homem) existe um “eu desejo” (*Ich wünsche*), não é menos certo que esse “eu” é primeira e substancialmente de *um* varão; isto é, o enunciado ontológico fundamental diria: “Eu sou corporeidade fálica” já que “o falo é” – para Freud – o significante privilegiado [...] o significante mais saliente daquilo que se pode captar no real da copulação sexual”. Desde já indicamos uma pista e uma suspeita: a interpretação freudiana, por não superar a Totalidade, incorre inevitavelmente no encobertamento de uma dominação que lhe passa despercebida: na Totalidade erótica a *mulher* fica dominada” (DUSSEL, 1977e, p. 71).

O fato de ter sido dominada mostra a prioridade dos estudos de Freud, ou seja, primeiro investigou-se a constituição do homem e posteriormente da mulher o que já demonstra a premissa exposta na qual a mulher não somente existe a partir do homem, mas torna-se um “ser do homem”.

Freud em sua tese sobre a sexualidade identifica a constituição humana a partir do falo. A mulher é descrita como tendo “a inveja fálica” e o homem como tendo a posse do falo. Nesse sentido fortalece a mentalidade machista dominadora. Como destaca Dussel: “o masculino compreende o sujeito, a atividade e posse do falo. O feminino integra o objeto e a passividade. A vagina já é então reconhecida como albergue do pênis” (DUSSEL, 1977e, p. 73). A Totalidade no que diz respeito ao mundo é então descrita a partir do que Dussel denomina “ego fálico” ficando, dessa maneira, a mulher passiva em

relação ao homem. Este, por sua vez, tendo a posse do falo, concebe a mulher como “não ser” e enxerga o mundo sob o prisma da Totalidade masculina excludente.

Numa comparação sobre a constituição da sexualidade masculina e feminina, a conclusão a que Dussel chega é de que quando se trata da sexualidade masculina Freud o faz de forma positiva, ou seja, afirma-se a presença a partir de sua “falicidade”. Entrementes quando trata da sexualidade feminina ela é tratada negativamente.

Na perspectiva psicanalítica freudiana há determinados períodos da infância que são marcantes na constituição da sexualidade. Por volta dos quatro anos de idade, quando a menina se percebe sem falo em comparação ao menino, sente-se castrada ou diminuída. Como destaca Dussel: “Freud, ao descrever o momento desta fase, parte da experiência masculina indica que a menina interpreta seu clitóris como um pênis diminuído ou cortado” (DUSSEL, 1977e, p. 73).

Passada a fase bucal e anal no menino e percebendo este que a menina não possui pênis, gera-se um trauma: o menino concebe que a menina perdeu o falo por castração como castigo por suas brincadeiras fálicas. Por analogia, pensa que também será repreendido e teme com isso a sua própria castração.

Já a menina interpreta o seu clitóris como um pênis diminuído ou cortado. Consequentemente isso significa afirmar que diante da teoria freudiana não há verdadeira sexualidade feminina. Esta é descrita como passiva em relação ao varão. Dessa forma, a sexualidade da mulher é definida a partir do homem, ou seja, a sexualidade da mulher é o “não-varão”.

Por que Dussel exalta a genialidade de Freud? Certamente nosso autor elogia o “pai da psicanálise” pelo fato de ter este valorado de maneira positiva a vida erótica a partir de seu “princípio de prazer”. A inovação é tratar o corpo de forma positiva frente à negatividade com que foi tratado pelas culturas precedentes, a saber, as tradições ocidentais que perpassam a história desde a Antiguidade à Modernidade.

Dentre vários elementos inovadores que podem ser apontadas no pensamento de Freud, a pulsão produtiva do “eu desejo” desponta como um dos centrais. O desejo do ser humano vai do “princípio do prazer” ao “princípio da realidade”, sendo este último o responsável por retardar a busca pela satisfação imediata do prazer para que o mesmo possa ser retomado posteriormente de forma permanente e mais segura. Freud ilustra bem essa questão em *O futuro de uma ilusão* (1996):

Seguimos o mesmo caminho quando os nossos objetivos são menos extremados e simplesmente tentamos *controlar* nossa vida instintiva. Nesse caso, os elementos controladores são os agentes psíquicos superiores, que se sujeitaram ao princípio da realidade. Aqui, a meta da satisfação não é, de modo algum, abandonada, mas garante-se uma certa proteção contra o sofrimento no sentido de que a não-satisfação não é tão penosamente sentida no caso dos instintos mantidos sob dependência como no caso dos instintos desinibidos. Contra isso, existe uma inegável diminuição nas potencialidades de satisfação. O sentimento de felicidade derivado da satisfação de um selvagem impulso instintivo não domado pelo ego é incomparavelmente mais intenso do que o derivado da satisfação de um instinto que já foi domado (FREUD, 1996, p. 53).

Esse retardo do prazer (*éros*) imediato é também conhecido como sublimação, que somente se torna possível por outra pulsão contra a qual não se pode resistir: a morte, descrita por Freud como *tanáthos*. De acordo com o pensamento freudiano ela é o fundamento da própria vida humana e desponta, portanto, como o último horizonte ontológico da psicanálise freudiana.

Partindo dos apontamentos feitos por Freud, Dussel faz suas críticas e considera a seguinte questão:

O *éros* e o *thánatos* são as suas pulsões ou potências cindidas, determinadas e determinantes, da Totalidade na Natureza, neutra originariamente inorgânica, que crescem e decrescem ao ritmo caoticamente enérgico do princípio do prazer (*éros*) e necessariamente econômico (*ananke*) do princípio de realidade. Na Totalidade sem Alteridade na Natureza eterna o homem e a história são epifenômenos ônticos, já que a liberdade não pode ter senão uma limitada efetividade no estreito nível fundado da consciência (DUSSEL, 1977e, p. 80).

Diante disso conclui-se que o “eu desejo” freudiano não rompe com a lógica da Totalidade, pois apesar de Freud ter mostrado o papel do inconsciente rompendo os pressupostos racionalistas, o vienense nada mais faz do que mostrar uma Totalidade operando por meio das estruturas da *psique* humana. Não se questiona a genialidade de Freud e muito menos sua contribuição para a compreensão holística do ser humano, entretanto, destacamos que seu pensamento sobre a dimensão erótica é, no entendimento de Dussel, de redução ao *ego fálico* fortalecendo, com isso, o pensamento machista patriarcal.

Ainda explorando a contribuição do pensamento freudiano para se pensar a erótica totalizada não se pode deixar de destacar a leitura que Dussel faz do triângulo edípico¹⁹. Freud explica que a disposição inicial do menino se faz em relação à mãe, ou seja, a pulsão é de Édipo em relação à Jocasta. Entretanto a figura do pai, Laio, interpõe-se a essa relação. Diante disso, há o desejo de assassinato do pai, que é reprimido pela ameaça de castração. O filósofo argentino refere-se a essa leitura de Freud como “pro-jeto eroticamente totalizado” uma vez que não há espaço para a Alteridade e os papéis encerram-se em o Mesmo.

Édipo é *ego fálico* totalizado. Sendo o dominador do fundamento ou “o Mesmo”, não pode referir-se à sua mãe a não ser como “o outro” (o não-fálico) que realiza sua “pulsão de totalização”. Sendo “o mesmo”, a *criança* é também *adulto*, e, “o outro” é tanto *mãe* como *mulher*. Não há lugar para o pai alterativo, o Outro da relação filho-mãe na justiça; também não há lugar para gerar o filho na justiça, o Outro que não é pai-mãe; não há possibilidade de distinguir entre mãe e mulher como conclusão. Tudo foi univocamente reduzido à mera relação: falo como fundamento e não-falo como instrumento interno de auto-realização erótica do falo, unívoco e dominador (DUSSEL, 1977e, p. 129).

A relação erótica na Totalidade patriarcal tende por esse motivo a alienar a mulher e, conseqüentemente, o homem. A alienação da mulher encontra-se

¹⁹ O triângulo edípico é a explicação de Freud sobre o desenvolvimento psicosssexual da criança do sexo masculino que se caracteriza quando o menino passa a sentir forte atração sexual pela mãe. Tal explicação é extraída da literatura grega de Sófocles, *Édipo rei* e tende a explicar universalmente o drama da sexualidade humana.

no fato de ser concebida como “receptora do falo” e “realizadora” dos desejos do homem. Este se encontra alienado pelo fato de sua pulsão não romper com o binômio desejo-culpa projetado na figura feminina representada pela mãe (Jocasta). Trata-se, então, de uma erótica que aliena opressor e oprimido, tendo como sustentáculo a tríade: medo, repressão e morte.

Temos então na expressão da tragédia grega, que visa explicar universalmente o comportamento humano, três reduções da erótica que se encontram, portanto, totalizadas. A primeira refere-se ao *ego fálico*. Por que esse elemento é captado como libido masculina? Nas apresentações de Freud sobre o drama do Édipo e a pulsões produtivas, a libido aparece sempre como elemento masculino. Nesse sentido, já se constata que o psicanalista não contempla a dimensão da mulher como ativa no processo de constituição das sexualidades. Isso reforça a premissa de Dussel de que Freud é um pensador da Totalidade, ou ainda, um pensador da Totalidade machista patriarcal, uma vez que não reconhece os elementos da constituição da sexualidade da mulher como agente.

Outra redução diz respeito à figura em si da mulher. Freud descreve que o menino deseja a mãe. Dussel interpreta que o desejo da criança é cumprir seu *ego fálico*, realizando, assim, o desejo de ser seu próprio pai. De forma que a mãe não é tida como Outro na relação, mas sim como mediação entre o *ego* arcaico ativo e a criança. Sendo assim, nosso autor considera que se reduz a Alteridade do Outro dentro de uma Totalidade que não rompe a dinâmica de o Mesmo. Por isso, assevera que “o *ego* nasce assim em situação de uma luta de morte – repetindo-se a lógica da Totalidade” (DUSSEL, 1977e, p. 83).

Por fim a dinâmica edipiana apresentada por Freud aliena o homem em seu próprio desejo. Uma vez que a pulsão sendo sempre canalizada em relação à mãe, o homem torna-se condicionado a essa relação, não conseguindo romper com esse eterno drama: Édipo-Jocasta-Laio. O que reforça a premissa de Dussel de que Freud é um pensador “da Totalidade”.

Os elementos expostos, dessa forma, são justificadores de uma concepção machista e totalizada da erótica. A partir dessa concepção da

supremacia do homem em relação à mulher, outro estudioso do pensamento dusseliano (Novoa) concluiu que a mentalidade patriarcal, além de subjugar a figura feminina, serve também como instrumentalização de seu corpo e suas atividades a partir das premissas freudianas.

Novoa (2011) considera que Freud, ao descrever o “princípio realidade”, conservador da vida, corrobora para uma interpretação em que se destrói a espontaneidade da pulsão sexual, uma vez que, com a repressão, quase tudo na mulher se erotiza. A economia, a política e sua beleza passam a ser vistos como elementos “coisificados”.

É, portanto, por meio dessas justificativas que se concebe a figura da mulher como instrumento de realização dos desejos e vontade do homem. Sua condição de sujeito autônomo e independente não é respeitada. Reduz-se sua carnalidade à dimensão sexual.

2.2 Por uma economia erótica

Vimos que o *face-a-face* é a característica da relação erótica no que diz respeito ao encontro entre corpos e envolvimento dos amantes. Sua característica é a Proximidade. Já a relação econômica em Dussel pressupõe a distância, ou seja, é uma relação prático-produtiva mediada pelo produto da ação homem-natureza.

A definição de economia a partir do pensamento dusseliano, portanto, transcende a mentalidade meramente financeira. O termo deve ser compreendido como aquilo que possibilita a manutenção e produção da vida humana relacionada ao trabalho em prol de tal manutenção. Como destaca o autor:

A econômica é a parte da filosofia que pensa a relação prático-produtiva, a relação do homem-outro mediado pelo produto da ação homem-natureza. Por isso deve-se dizer que a relação econômica é concreta, real e em relação com a qual a pura relação prática ou poético-produtiva são abstratas ou carentes de realidade histórica, institucional (DUSSEL, 1977, p. 147).

Trata-se, portanto, de uma condição para que o ser humano possa viver

e se reproduzir no mundo. Novoa (2001) salienta que a economia em Dussel é tratada desde a perspectiva da aparição da espécie na natureza, pois desde seu nascimento o ser humano interage com a natureza e necessita dela para sua sobrevivência. Entrementes, o mais intrigante nessa relação é sua origem primária. O ser humano primariamente exerceu a interação com a natureza em pequenos grupos sociais, famílias ou tribos. A partir disso podemos destacar, então, que a econômica é uma experiência primária do ser humano.

Dessa maneira, Novoa (2001) ainda consente que o trabalho é o último fundamento do ser e do ente econômico, uma vez que a laboriosidade e o trabalho em quanto tal dão subsídios à existência humana e possibilitam sua perpetuação. O trabalho, nesse sentido, é o que explica a relação econômica e possibilita entender as demais atividades humanas. Destarte, que sem o trabalho as demais relações são também impossibilitadas. Como destaca Dussel: “Sem trabalho (produtivo) não há proximidade (prático) [...]” (DUSSEL, 1977, p. 147). E sem Proximidade não há produção e reprodução da espécie humana.

Como se apresenta a economia na erótica? Uma vez constatado que a economia em Dussel é a distância do *face-a-face*, na erótica ela se apresenta na manutenção das relações que se estabelecem dentro da casa (*oikía*). O varão se afasta da mulher para instrumentalizar os elementos da natureza na promoção do cuidado, afeto e carinho na dinâmica do lar. “O amado se afasta da amada para construir a casa, para inventar o fogo e fabricá-lo no centro do lar, para tecer veste, e poder, assim deserotizar a posição pedagógica (para com as crianças) e política (para com os irmãos), para buscar alimento” (DUSSEL, 1977e, p. 106). Depois de ter se afastado para promover o bem-estar dos da casa, a relação *face-a-face* pode ser retomada e a liturgia dos amantes tem a possibilidade de seguir seu ritual, redimensionando as relações e visando a superação das conseqüentes totalizações.

O binômio proximidade-distância descrito por Dussel perpassa toda a vida humana. Desde o ventre se vive tal dinâmica. Quando a criança sai do útero e é posta no mundo, demarca-se um desses momentos. Depois quando

deixa de mamar, passa a se alimentar de alimentos sólidos, outro momento. Quando jovem e sai de casa para trabalhar e estudar, novamente outro momento. Esses movimentos marcam a vida e perfazem, dessa maneira, um mecanismo dialético nas diversas fases de ruptura e estabelecimento de proximidade e distância.

A distância das relações do *face-a-face* – dentre as quais se inclui a erótica – é tema também das investigações de Freud, para quem o trabalho (assim como Dussel) é marcado pela distância das relações eróticas. Novamente Dussel trava um diálogo com o psicanalista, pois embora ambos concordem com a ideia de trabalho como distância das relações de Proximidade, discordam quanto às motivações para tal.

Dussel entende que o que motiva o trabalho em prol da amada e das relações que constituem o lar é o amor e a proteção dos amados/as. Destarte afirma “[...] todo o trabalho econômico, isto é, todo amor transformador do cosmos, da realidade natural dos elementos, toda cultura (desde a agri-cultura até os satélites) é um proteger a proximidade por mediação do rodeio de uma *distância*” (DUSSEL, 1977e, p. 106). Neste caso, o que motiva o trabalho é o amor em relação à amada (na relação estrita varão-mulher). O afastamento é em vista de algo que será revertido no bem comum do lar.

Para Freud, pondera Dussel, a relação é pautada de forma diferente. Sua teoria é de trabalho como sublimação. Para o vienense a sociedade desenvolve mecanismos repressivos da pulsão do prazer, quando tais não são satisfeitos o ser humano canaliza sua potência para outros campos de atuação e produzir novas formas de vida a partir disso. O psicanalista destaca a civilização humana é reconhecida pela “compulsão a trabalhar” e uma “renúncia ao instinto” (FREUD, 1996, p. 6). Outrossim, o autor salienta que seria interessante pensar uma sociedade em que os seres humanos, não motivados pela coerção fossem dados ao trabalho.

Pensar-se-ia ser possível um reordenamento das relações humanas, que removeria as fontes de insatisfação para com a civilização pela renúncia à coerção e à repressão dos instintos, de sorte que, imperturbados pela discórdia interna, os homens

pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e à sua fruição (FREUD, 1996, p. 4).

O psicanalista considera essa hipótese remota, uma vez que a história da humanidade é marcada pela repressão e pelos mecanismos alternativos de produção de decorrem disso. Sua análise é de que a economia erótica é marcada pela repressão. A partir disso é que o ser humano se torna um ser produtivo laboral e culturalmente.

Dussel destaca que “Freud pensa que o trabalho é uma economia de prazer, já que dominando e adiando a satisfação (pela disciplina civilizatória do trabalho) se alcançam os bens culturais” (DUSSEL, 1977e, p. 108). O psicanalista traz em sua teoria forte ênfase em mecanismos repressores que, quando não satisfeitos, são canalizados para outras dimensões da vida humana (campo social, artístico, laboral) e legam ao indivíduo, que os internaliza e não consegue ressignificá-los, traumas.

Chama-nos especial atenção o fato de Freud não tratar a questão como afetiva e cuidadosa do lar, em relação à amada, mas como adiamento do prazer imediato e canalização da pulsão para a produção laboral ou cultural. Talvez não seja essa tônica que queira dar aos seus estudos, mas a teoria freudiana desponta como instrumentalizadora, sobretudo, da figura feminina, pois a pulsão instintiva do homem aparece sempre como mecanismo egoísta e imponente. Não se observa mutualidade ou qualquer outra característica que fuja à mera satisfação do homem (portador do falo). Seja na relação de Édipo, seja nas produções por meio do trabalho humano, as pulsões são sempre os fatores determinantes, não cedendo com isso espaço para a Alteridade e para o amor, como pressupõe Dussel em descrição de economia erótica. Dessa maneira, nosso autor pontua que o trabalho “como repressão das paixões daria como resultado uma cultura repressiva, que, efetivamente, exerce não só uma “coerção externa (mas também) uma coerção interna pela ação de uma instância psíquica do homem, o *superego*” ou a consciência moral” (DUSSEL, 1977e, p. 115). Não é exatamente isso o que faz a sociedade machista patriarcal?

Resta-nos entender como se pode tratar da economia erótica de forma alternativa à patriarcal – justificada, sobretudo, pelos pressupostos freudianos. A partir do pensamento dusseliano, procuraremos pontuar a concepção de uma economia erótica da libertação e sinalizar os caminhos para a ruptura com o modelo da economia erótica opressora.

A proposta de Dussel faz-se no sentido de reinventar a economia erótica. Sua epistemologia desponta assim como contraposição à freudiana. Se para Freud o inconsciente formata o real, para Dussel a produção de uma nova realidade é capaz de redimensionar o inconsciente.

Uma nova erótica meta-fisicamente humana é a expansão plena do inconsciente, serviçalmente produtor de uma nova “realidade”, não como mera atividade romântica, mas como construção da casa e nela inventando e colocando o fogo, como fabricação do vestuário para inclemência dos climas, como colheita à procura para restaurar as energias e assim poder viver a *proximidade* erótica do casal (DUSSEL, 1977e, p. 118).

O filósofo da libertação propõe a releitura da experiência materna, sendo esta ressignificada a partir de uma nova concepção uterina. A pulsão, nesse sentido, visará reconstruir o ambiente uterino materno e proporcioná-lo ao Outro para que o mesmo goze da presença acolhedora e amorosa do lar. O lar é condição *sine qua non* para a existência do ser humano. Sem a relação econômica (referente às atividades na *oikia* -casa) não há possibilidade de existência. Por isso, para o ser humano o redimensionamento da experiência da casa é importante para repensar a dimensão erótica econômica. Nele o elemento fogo desponta como símbolo do amor em torno do qual as relações serão estabelecidas.

Fogo, madeira, mãe. A protocasa, o primeiro lar, é uma habitação em torno do fogo e da proximidade homem -mulher. Protocasa, habitação única e circular; protocozinha, protodormitório, protorefeitório, protoquarto. É como ninho do primata que ainda não se articulou na casa de múltiplas divisões e habitações. A essência do lar é o fogo (DUSSEL, 1977a, p. 91).

A libertação econômica possui nesse sentido dois elementos: o primeiro é em relação à concepção do trabalho como ato de amor e justiça em torno da

economia e não como sublimação das pulsões, como pressupõe Freud. O trabalho, na econômica, para Dussel, contempla o amor, o cuidado e a justiça.

Outro elemento é o redimensionamento do lar. A casa necessita ser concebida a partir também de uma nova concepção da figura da mulher, do homem e da criança. É necessário resgatar a experiência uterina, tendo o amor como elo de ligação entre as partes e reinterpretar as funções corporais e sociais. Uma vez que “a casa, o horizonte de intimidade originalmente a *dois* (eu-o Outro na unidade do amor erótico) é o próprio prolongamento dos limites da carnalidade fálico-vaginal como unidade antropológica nova” (DUSSEL, 1977e, p.119). Isto implica em não reproduzir as relações da totalidade que legam à mulher o papel de mero objeto ou elemento simples de procriação e que traumatizam a criança fazendo com que a mesma reproduza os elementos de uma sociedade traumatizada pela coerção e castração edípica.

A reconstrução da casa passa, então, por uma nova cultura de produção. Isto é, deve-se empenhar em produzir o real (e no real) para que as dimensões do inconsciente sejam “re-educadas” num novo sentido que contemple e estimule o respeito à Alteridade e à justiça. Não somente a concepção do lar deve mudar, mas também a do trabalho.

O trabalho deve então visar servir o lar fazendo com que esse seja um espaço de amor e de afeto entre as pessoas. A preocupação com a manutenção, provisão e cuidado do lar são essenciais para que a vida humana se desenvolva de maneira plena e se rompa com a mentalidade do egoísmo e da instrumentalização da mulher. Ao contrário, o trabalho deve pautar-se na relação dos amantes que se servem mutuamente.

2.3 Implicações pedagógicas e políticas da erótica

A pedagógica, na filosofia de Enrique Dussel, caracteriza-se pela relação *face-a-face* de transmissão de conhecimento que envolve as relações pai-filho, mestre-discípulo, professor-aluno e assim por diante. Tal relação perpassa o que pode ser denominado como horizonte do ensino e transmissão de saber

(DUSSEL, 1977a).

Qual é o ponto de partida da pedagógica da libertação? Para Dussel, toda a proposta de libertação parte da crítica a algum modelo de dominação. No caso da pedagógica, para se conhecer a proposta pedagógica da libertação, é necessário problematizar a relação pedagógica da chamada Totalidade – Totalidade pedagógica – para posteriormente apontar a perspectiva libertária (DUSSEL, 1977b).

A questão que é recorrente nos escritos de Dussel e nos chama especial atenção quando relacionada ao campo pedagógico é a dimensão da Totalidade pedagógica em que se inserem as relações sócio-políticas. O intuito do filósofo argentino é mostrar que determinadas estruturas de poder e dominação são construídas e justificadas a partir de discursos sob pressupostos (simbólicos, metafísicos, políticos, éticos) que legitimam seus papéis hegemônicos e opressores em relação ao Outro – que não tem sua Alteridade reconhecida sendo sempre reduzido ao horizonte de o Mesmo. Essa é uma das principais críticas do pensamento dusseliano: a Totalidade como padrão universal.

A alienação, no que tange à pedagógica, encontra no viés simbólico sua forma primitiva de opressão. As figuras do pai-mãe-filho (do triângulo edípico freudiano) foram estudadas e aplicadas por Dussel ao campo pedagógico como exemplo de opressão totalizadora, uma vez que essa foi a fórmula que o “pai da psicanálise” utilizou para entender a opressão presente, sobretudo, na sociedade moderna. Dentro dessa dinâmica, a dominação cultural pode ser expressa da seguinte maneira: o pai encena a figura do Estado, a mãe, a cultura, e o filho, fruto dessa relação. Tal prática expressa a violência pedagógica, uma vez que “o pai, como Estado, se opõe à mãe como cultura” numa relação falocrática, gerando uma prática de dominação e opressão, fazendo com que aquele que é produto dessa relação experimente em seu ser a agonia do drama de reconhecer-se como alguém distinto, uma vez que “o filho traz em seu ser a bipolaridade agônica do pai-mãe, violência-cultura” (DUSSEL, 1977f, p. 155).

Essa exemplificação, a partir do triângulo edípico, é utilizada por nosso

filósofo para ilustrar a dinâmica da transmissão do conhecimento em sua pedagógica. O filho²⁰, como resultado dessa forma de transmissão do conhecimento, é o outro do casal, “é o filho dos pais de um povo” (DUSSEL, 1977a, p. 96). Enquanto Outro é a Exterioridade cultural, ou seja, está à margem da Totalidade, passando a ser reconhecido como sujeito somente quando se integra ao sistema de forma definitiva, isto é, quando absorvido pela totalidade.

As figuras podem ser substituídas ou ter suas funções temporariamente alteradas, mas o símbolo permanece o mesmo, ou seja, a prática de dominação e supressão da alteridade é a forma característica do modelo denominado hegemônico (Totalidade pedagógica), constituindo-se assim, num dos grandes entraves para se pensar uma prática libertadora que, realmente, esteja comprometida com uma cultura que seja estranha à Totalidade (como a cultura popular, por exemplo) e que vise e emancipação do educando de forma completa.

Há algum vestígio na história que expresse essa relação? Pode-se afirmar positivamente a essa indagação. Quando se pensa o continente latino-americano, observa-se que desde sua colonização houve uma prática de dominação que fez com que o colonizado perdesse sua identidade por não ter sua própria cultura preservada e sua identidade respeitada. Vejamos o que aponta Dussel:

O latino-americano filho de Malinche (a índia que trai sua cultura) e de Cortés (pai da conquista e das virtudes do Estado dependente, porque Cortés não é o Rei), “não quer ser nem índio, nem espanhol. Também não quer descender deles. Nega-os. E não se afirma como mestiço, mas como abstração. É um homem. Torna-se filho do nada [...]” (DUSSEL, 1977b, p. 155-156).

Tal posição reflete a redução do colonizado à categoria de o Mesmo do europeu, ou ainda, a negação da cultura popular (autóctone) ou do saber de

²⁰ Filho, na perspectiva de Enrique Dussel, representa o fruto da relação dialética pai-mãe, no que tange à transmissão do conhecimento. No caso da formação dos povos latino-americanos, o pai é representado pelo Estado; a mãe, pela cultura, e o filho, como fruto desse produto. Já no que se refere ao ensino formal escolar, o pai é representado pelo professor, o aluno, como o objeto do saber, e o filho dessa relação, o saber produzido (DUSSEL, 1977a).

um povo e a afirmação do modelo imperial europeu como padrão universal. Essa é uma das maneiras que Dussel trata a Totalidade: sistemas hegemônicos dominadores que não levam em conta a Alteridade. Uma das críticas ao modelo de pedagógico feita por nosso filósofo é referente ao *Emílio*²¹ de Rousseau. Para Dussel o modelo defendido pelo filósofo iluminista, foi tomado como paradigma de educação, ou ainda, o protótipo da educação burguesa revolucionária (DUSSEL, 1977d). Tal modelo, nada mais representa do que a mentalidade burguesa e eurocêntrica de educação que se impôs, sobretudo, em continentes como a América Latina (e outros, sobretudo do Hemisfério Norte) em que os povos foram tratados como “tábulas rasas”, depositários do saber, objetos da educação, simplesmente receptores, sem que fossem levados em conta sua alteridade e condição de Outro, isto é, sua cultura, tradição ou saber popular.

A partir do modelo do *Emílio* as mais diferentes formas do saber foram padronizadas, tendo o paradigma burguês europeu como universal e reduzindo as demais culturas e modos de transmissão do conhecimento a esse eixo (mesmo totalizado). O resultado disso? Os *Emílios* (objetos do modelo de educação burguesa) que tiveram suas culturas, saberes, suprimidos e aniquilados pelos padrões imperiais.

É importante salientar que a dimensão pedagógica proposta pela Filosofia da Libertação dusseliana não se restringe à educação formal, mas insere-se num âmbito maior e mais amplo abarcando todas as dimensões de transmissão do conhecimento humano, que implicam numa construção de projeto político (DUSSEL, 1977a). Dentro dessa lógica pedagógica descrita por Dussel somente há dois caminhos possíveis e antagônicos. O primeiro relaciona-se com a proposta hegemônica; a favor da cultura imperial de

²¹ Em *Emílio ou da Educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. Rousseau estabelece um padrão de educação visando a superação do que denomina “educação negativa”. Para ele a educação deveria prepara o ser humano para viver em sociedade a partir de valores éticos (ROUSSEAU, 1995). Para Dussel esse modelo foi utilizado em favor do ideal burguês e serviu de base para a conquista e dominação das colônias europeias ao redor do mundo, estabelecendo o paradigma burguês como universal. Nesse sentido critica o paradigma do *Emílio*, apontando para a *pedagógica* da libertação (DUSSEL, 1977b; 1998).

dominação dentro da totalidade dos sistemas sócio-políticos “entendemos por cultura imperial ou de centro aquela que domina na ordem vigente [...] está é a cultura com a qual se pretende medir todo o grau cultural” (DUSSEL, 1977a, p.98). E o segundo: comprometido com as vítimas da totalidade, com os oprimidos que almejam sua libertação.

Dussel opta pelo segundo modelo por ser ele um projeto filosófico de uma libertação que se ancora numa premissa ética que opta pela vida. Vida de quem? Das vítimas do sistema capitalista (ou dos sistemas dominadores: imperiais, totalitários, absorsores de minorias) que necessitam ter seus valores reconhecidos, sobretudo, valores culturais e de conhecimento empírico no que tange ao processo pedagógico. Por isso a pedagógica da libertação insere-se num contexto de “contra-discurso”, pois trata de uma maneira de pensar e expressar as relações de conhecimento a partir da periferia dos centros de poder, levantando-se contra os sistemas de exclusão e mundialização de um saber que se pretende universal.

O movimento hegemônico, imperial, ou totalidade pedagógica quando assumido como padrão universal torna-se perigoso por seu caráter totalizador. Isso pode ser observado quando “instituições burocráticas educativas e de comunicação de massa” (DUSSEL, 1977b, p. 181) passam a pautar-se por esse padrão (imposto como universal), não reconhecendo nada além dele como conhecimento válido. As instituições pedagógicas que não se comprometem com a libertação, tornam-se reprodutoras de uma ideologia perigosa que faz com que os valores culturais e conhecimentos populares sejam diminuídos e compreendidos à luz do que se estabelece como padrão mundial (total, absoluto). Dussel faz a seguinte consideração sobre essa maneira pedagógica. Ela é perigosa por dois motivos: “por ser uma cultura repressora enquanto tal e por significar uma opressão da cultura nacional por parte de outra nação mais poderosa (econômica, política e militarmente falando)” (DUSSEL, 1977b, p. 181). Portanto, a pedagogia para exercer, de fato, sua função libertadora, necessita estar de acordo com os valores populares da cultura da população local de onde se insere.

Dussel afirma que assumir a pedagógica, tendo como elemento interpelador a cultura popular, significa colocar-se a serviço de um projeto “educativo-cultural” de compromisso com a história e os interesses desse próprio povo (DUSSEL, 1997). Isso indubitavelmente leva à adoção de um papel crítico e proativo em relação à condição de exterioridade e de Outro do sistema e conseqüentemente da educação que nele se insere.

Quando busca a operacionalização do projeto, Dussel aponta que não se pode reproduzir a mesma lógica divisionista da totalidade. Inicialmente é necessária a crítica do sistema e a “negação da negação” (DUSSEL, 1977b, p. 145), mas não se pode manter a lógica de oposição. O filósofo passa a pensar na perspectiva da complementaridade em que discípulo e mestre interagem mutuamente. O mestre assume o papel de “um sujeito pro-criador, fecundante do processo desde sua exterioridade” (DUSSEL, 1977b, p.246) e o discípulo por sua vez “con-verge assim para seus condiscípulos, para exterioridade para re-conhecer seus próprios valores (de filho, povo de geração distinta como juventude, de cultura popular própria)” (DUSSEL, 1977b, p. 247).

A libertação pedagógica vislumbra a possibilidade de construção de uma nova ordem em que as relações e os espaços de conhecimento vão sendo pouco a pouco moldados e passam a servir aos interesses do povo, dos interesses coletivos da maioria da população. De maneira que os próprios sistemas de ensino podem ser remodelados para atender às reais necessidades da população e não aos interesses imperiais, hegemônicos, totalizadores. A escola, universidade, tecnologia, meios de comunicação passam servir ao povo e não a manipulá-lo.

Um dos pilares apontados por Dussel é de que a relação pedagógica seja constantemente atualizada de modo que a relação mestre-discípulo deixe de ser pai-filho (do triângulo edípico), para se tornar irmão-irmão, ou seja, abre-se precedente para o crescimento e a construção mútua do saber e do rompimento com a lógica de dominação. Uma vez que, o processo de libertação pedagógica esteja ancorado na cultura popular, representa a libertação da identidade “comunitária do povo” (DUSSEL, 1997, p. 227).

A dimensão política também diz respeito à relação *face-a-face* irmão-irmão compreendendo o nível de influência vasto nas relações humanas. Em sua análise sobre a conquista da América Latina, Dussel descreve que o evento marcante é a manifestação do *ego* europeu em relação ao colonizado, pois em suas palavras “em nenhum nível como no político, o *eu* se manifesta como maior onipotência dominadora, imperial, guerreira, conquistadora, repressora” (DUSSEL, 1977f, p. 32). Nos termos dusselianos, a política constitui-se no *face-a-face* do cidadão (irmão) diante do Outro, que pode ser distinto de si mesmo por sua posição social, classe, país, continente, etc. De acordo com Dussel, essa relação “é tanto o governo como o governado, o nível internacional, nacional, de grupos ou classes sociais, de formações sociais e seus modos de produção etc. Com a expressão irmão-irmão, queremos sugerir esta amplíssima extensão conceitual” (DUSSEL, 1977d, p. 93).

Para Dussel, a relação política encerra-se sempre dentro de uma Totalidade estruturada institucionalmente como formação social, construída historicamente que, em última instância, se erige sob o poder de um Estado constituído, isso desde os sistemas mais remotos aos modernos. A análise do autor é que há também uma relação erótica que perpassa essa dimensão, uma vez que o Estado pode representar a figura masculina e a cultura, a figura feminina. Temos então a reprodução de uma dinâmica que reduz o dominado ao Mesmo. Como destaca “*A Totalidade do “sistema” político de nossas dispersas nações latino-americanas, assim como da América Latina como Totalidade, foram constituídas pelo “eu” europeu (e por seu prolongamento geopolítico do “centro”)*” (DUSSEL, 1977f, p. 58). “Eu” europeu identificado com o *ego* que e exerce em relação a alguém – no caso da América Latina os dominados.

A vida política é sistemática e se dá, portanto, como uma Totalidade funcional. A questão interpelante e que diz respeito à ética é a seguinte: qual é o papel das classes oprimidas dentro dessa Totalidade política?

As classes oprimidas, como oprimidos, são partes disfuncionais da estrutura da totalidade política. São partes que devem

realizar trabalhos que os alienam, que os impedem de satisfazer as necessidades que o próprio sistema reproduz neles (DUSSEL, 1977a, p. 75).

Quando se tem um sistema que aliena o outro em sua condição de distinto, concebendo a Totalidade como o único horizonte possível de existência, estabelece-se um sistema de dominação (política e social) que reduz as possibilidades de ser e agir em relação ao mundo. O resultado disso é uma política alienadora que não se compromete com a emancipação dos sujeitos históricos e concebe como naturalmente dadas as relações e seus atenuantes no universo político cotidiano. Em suma, trata-se de uma práxis que reforça e consolida a ordem vigente. Se atentarmos para a dimensão erótica que se estabelece a partir disso podemos assentir que se trata de um simbolismo castrador e repressor, uma vez que se reduz o Outro ao Mesmo, sendo ele instrumentalizado para que “Eu” alcance seu objetivo final de satisfação sem levar em consideração a Alteridade.

A crítica dusseliana em relação à política é subsequentemente crítica ao sistema fechado das relações sem possibilidade de rompimento (“Édipo político?”); ou seja, critica a não possibilidade de romper com a circularidade de o Mesmo que, pela impossibilidade de mobilidade no espaço em que se insere, encontra-se incólume em relação às mudanças sociais que lhe dizem respeito.

Qual é a possibilidade de rompimento com essa lógica? A ruptura dar-se-á somente quando houver uma política que seja capaz de pôr fim à circularidade da relação irmão-irmão presente dentro da Totalidade. Tal relação deve primar pela justiça e pela ética que reconheça Outro como distinto, ou seja, pressupõe um ponto de partida analético.

Dorilda Grolli (2004) entende que o processo de libertação no que tange à dimensão de ética política na filosofia dusseliana inicia-se sempre pelo processo de diagnóstico da realidade, investigando, com isso, as condições e possibilidades de uma libertação do sistema totalitário vigente. Outrossim, a execução de tal processo passa por quatro momentos distintos. (1) Tempo de libertação da opressão, ruptura com a ordem vigente; (2) construção e organização da nova pátria; (3) momento de estabilização e (4) tempo de

esplendor e decadência. Grolli sinaliza para a existência de um oprimido no sistema que dará continuidade ao processo de libertação, uma vez que, esse é dinâmico, ou seja, está sempre em construção, constituindo-se, assim, num sistema inconcluso uma vez que “o “outro” é sempre futuro, sempre novidade, nunca contida no estabelecido” (GROLLI, 2004, p. 86).

Naquilo que podemos denominar como processo da “dialética-política” Dussel indica o papel do povo como condutor da libertação – por ser este o elemento que se encontra na exterioridade e por esse motivo ser o agente capaz de impulsionar o projeto de libertação visando romper com o sistema de dominação e opressão

O projeto de libertação de um povo, o *bem comum* (que é “o primeiro na intenção e o último na realização”, como diziam os clássicos), então, é o manancial histórico que vai forjando em suas lutas os oprimidos enquanto criadores de uma ordem *nova* (DUSSEL, 1977d, p. 130).

De outra sorte estabelece um fundamento ético para que essa ação seja norteada. Para Dussel não se pode agir com sentimento de “revanchismo” reproduzindo a lógica opressor-oprimido. A libertação faz-se no sentido freireano²² (FREIRE, 1978) em que a consciência de ambos (opressor-oprimido) é que liberta no processo complementar. Dussel salienta que o preceito ético que deve pautar a ação política é o amor.

A libertação é essencialmente um movimento de **amor** (grifo nosso) ao bem comum do futuro, uma esperança no bem-estar, uma vontade de liberdade, um sentimento de *realidade* (que é exterior ao ser do sistema opressor). Esta utopia meta-física mobiliza a história e lança os oprimidos em direção à sua libertação (DUSSEL, 1977d, p. 131).

Essa é a maneira que Dussel pontua os principais elementos de sua ética e, subsequentemente, seu sentido de libertação. Observa-se que a opção pelo Outro como exterior ao sistema é preponderante e que a superação da injustiça é premente para que seja efetuada de forma completa a libertação. As

²² Paulo Freire propõe em *Pedagogia do oprimido* (1978) que o princípio da pedagogia da libertação do oprimido é romper com a consciência opressora que reside no oprimido, pondo fim a dialética opressor-oprimido vislumbrando com isso uma relação em que os diferentes devem dialogar visando a superação das contradições sociais, sem que haja sentimento de revanche por qualquer uma das partes.

propostas do filósofo situam-se no âmbito da práxis de libertação sempre engajada e situada a partir de um *locus* definido: a exterioridade (local da opressão).

2.4 O desabrochar do feminino: a erótica da alteridade

Nosso percurso sobre a investigação da erótica na dinâmica da sociedade patriarcal contemplou a dominação histórica que se fez a partir da mentalidade do *eu conquisto* do sujeito europeu em relação ao latino-americano. Também observamos como, a partir da teoria freudiana, endossou-se a justificativa de dominação sobre a mulher. Nesse tópico pontuaremos como Dussel descreve a “metafísica erótica” e a possibilidade de uma relação que contemple a alteridade da mulher.

Dussel pretende fazer a investigação da metafísica erótica através de pressupostos da ontologia. Para isso nosso autor recorre às ideias de Merleau-Ponty descritas em sua obra clássica *Fenomenologia da percepção* (1999). O filósofo argentino considera a posição de Merleau-Ponty valiosa, uma vez que abre caminho entre duas posições extremas que opõem de um lado a representação racionalista e o prazer biológico de outro.

Dussel destaca que Merleau-Ponty possui o mérito justamente de pensar a sexualidade para além do binômio (racionalismo x naturalismo). Nas palavras do filósofo da libertação é assim descrita a teoria de Merleau-Ponty: “O mérito da descrição ontológica de Merleau funda-se em ter sabido mostrar, a partir da análise de um doente (o caso “Schn” proposto por Steinfeld), que a sexualidade é “um-modo- de-ser-no-mundo” que depende de uma intenção da consciência” (DUSSEL, 1977e, p. 89).

A proposta do filósofo francês auxilia na compreensão de que a sexualidade é uma questão de assumir uma postura, ou ainda, uma tomada de posição frente ao mundo em que se insere. Não é condicionada por impulsos, por isso totalizada (teoria freudiana) e também não é meramente racional (como supõem os racionalistas), mas faz-se na interação com os outros, ou

seja, é relacional e interativa.

De Melo destaca que Merleau-Ponty é um filósofo inovador por romper com uma tradição que insere a concepção da sexualidade numa dinâmica cartesiana e, portanto, dualista ao apontar a compreensão de corpo como algo que interliga o ser ao mundo impingindo a concepção holística, ou seja, integral de ser humano e realidade. A partir da proposta de Merleau-Ponty a autora salienta que “corpo é o veículo de ação do Ser no mundo, e ter um corpo significa estar em um meio definido com o compromisso decorrente dessa implicação, pois ele habita o gesto assim como o gesto o habita” (DE MELO, 2004, p. 51). Tal posição reforça a ideia de interação com o mundo e com os outros corpos na constituição e significado da sexualidade.

Merleau-Ponty analisando a situação de Schn (um doente que é tomado como exemplo para explicitar as relações de sexualidade no mundo) conclui que a sexualidade não é dada de forma instintiva nem como mero exercício da razão, pois para o filósofo “percepção erótica não é um *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo ela visa outro corpo, ela faz-se no mundo e não numa consciência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 217). Pode-se entender com isso que a relação erótica é interativa; entre corpos, que através da relação é constituída como tal.

Ponty ainda salienta que a interação passa pelo processo de significação e representação, uma vez que a relação corporal que se estabelece em torno da sexualidade necessita de uma identificação para que se dê o ajuste em torno de determinada prática sexual. Como exemplifica:

Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo confusamente, sua relação possível aos órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica, e a ajustar a ela uma conduta sexual (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 215).

Apesar de Dussel elogiar a proposta de Merleau-Ponty destaca que o filósofo francês chega ao limite da fenomenologia quando pontua que a relação erótica se dá na interação com o Outro. O filósofo da libertação lança três

perguntas para reflexão em relação à teoria de Merleau-Ponty: “Como é que o Outro pode chegar a ser e é de fato o único entre objeto de intenção sexual normal? Quais as condições de possibilidade da constituição sexuada de um objeto? Como se chega a sensibilização do corpo do Outro?” (DUSSEL, 1977e, p. 90). Para responder tais questões Dussel propõe que se supere o horizonte meramente ontológico e se parta para uma descrição meta-física (no sentido de ir mais além, ou seja, que contemple a exterioridade).

Dussel procura fugir da definição de que a sexualidade seja uma pulsão biológica, como indica Freud, uma construção meramente racional, como querem os racionalistas ou ainda uma interação da consciência como vimos em Merleau-Ponty. Para nosso autor nenhuma dessas definições expressa a sexualidade de forma a contemplar a Exterioridade. Para ele “a sexualidade é um dos modos concretos do face-a-face que se realiza essencialmente no “sexo humano-sexo humano” (DUSSEL, 1977e, p, 91). Nesse sentido a sexualidade do Outro é concebida para além dos âmbitos biológicos, racionalistas e representativos, mas passa a ser concebida como o encontro de Exterioridades.

Quando se concebe a sexualidade dessa maneira passa-se a entender o feminino (na relação varão-mulher) como o desabrochar da Alteridade, pois não se instrumentaliza o Outro, isto é, a mulher não é coisificada, mas é tida como Alteridade livre frente ao homem. A proposta meta-física de Dussel centra-se então em reconhecer a liberdade e dignidade do Outro na relação erótica. Por isso Dussel destaca: “O Outro não é um ‘objeto’, mas é um ‘rosto’ uma ‘carne’” (DUSSEL, 1977e, p. 91). A ênfase dada na pessoa do Outro como livre e não “coisificado” se faz necessária, justamente, para destacar que a relação pressupõe a liberdade e o respeito à alteridade, da mulher, por exemplo, na relação erótica da libertação.

Novoa (2011) destaca que a concepção de uma erótica meta-física visa buscar a relação que se faz entre as exterioridades que se encontram como livres. Significa ainda dizer que a carne do Outro como Outro é desejada a partir de uma relação *face-a-face*, que privilegia o contato de amor e justiça

numa dinâmica serviçal, ou seja, a relação é de afetividade mútua e não egoísta.

Observa-se com isso que a proposta de Dussel é crítica, sobretudo, em relação à leitura edípica (freudiana) em que o homem busca sempre a satisfação de sua pulsão tendo a mulher como objeto para tal. Nesse sentido significa afirmar que a proposta da metafísica erótica é entender o Outro como livre em sua exterioridade. Por não fazer parte do meu mundo o Outro é livre para querer ou não se relacionar comigo.

Fator condicionante da relação é o *face-a-face* que se expressa pela Proximidade. Na erótica, Dussel destaca que a Proximidade começa pelo afeto corporal expresso através da carícia. “A carícia é a aproximação ou proximidade pressentida; é a progressão contida pelo pudor e que tenta a profanação” (DUSSEL, 1977a, p. 87). É interação carnal entre corpos; é carinho; é afeto. A Proximidade pressupõe respeito e é condicionada pela liberdade, pois a relação não pode dar-se de forma violenta, como por exemplo, ocorreu na conquista da América Latina, uma vez que, tocar o Outro sem permissão configura estupro ou auto-erotismo (buscando somente a própria satisfação) a relação erótica deve pautar-se pela interação voluntária e espontânea.

Dussel traduz os a relação da seguinte forma:

O erotismo da posição própria do face-a-face sexual consta, num primeiro momento, na sensibilização da carnalidade do Outro como outro (modificando meta-fisicamente a expressão de Waelhens). Isto é, o rosto, a carne do Outro é desejada na *proximidade*, mas não como mero auto-erotismo ou satisfação realizada por mediação de algo, e sim com a satisfação concomitante originada no dar ao Outro a satisfação a ele devida. É um sentir o Outro como outro, mas um sentir que exige ao mesmo tempo que o Outro se experimente sentido. Sensibilização da carne do Outro não é mero tocar algo, mas um tocar alguém enquanto se reconhece tocado: é um tocar com intenção reflexa e como pergunta de um ir de proximidade e distância até um futuro mais cabal (DUSSEL, 1977e, p. 91).

Para expressar as relações antropológicas em sua filosofia Dussel utiliza em diversos momentos elementos da tradição semita. Por entender que

tal tradição trata do ser humano como integral (holístico) nosso autor apropria-se de termos como *basar* (carne) e *habodáh* (serviço, trabalho, serviço religioso prestado ao templo) para expressar as relações entre corpos como atos interativos e respeitosos entre si. Uma vez que muitos dos elementos da cultura hebraica são utilizados pelo filósofo da libertação para exemplificar as relações em seu pensamento filosófico, tomaremos uma canção romântica da tradição antiga de Israel para mostrar a mutualidade erótica pela qual a relação se deve pautar.

A canção em questão encontra-se no livro dos *Cânticos do cânticos* ou *Cantares de Salomão*. Embora seja oficialmente a autoria desse texto atribuída a Salomão, há indícios que se trata, na verdade, de um dos textos da coletânea de textos composto por mulheres hebreias, formando o que se denomina de *Torah feminina*, compreendendo os livros de *Rute*, *Ester*, *Lamentações*, *Cântico dos cânticos* (ou *Cantares de Salomão*) e *Eclesiastes*²³. A opção por trazer esse exemplo a partir de uma história romântica se justifica por ter o caráter de uma produção desde a Exterioridade, ou seja, dentro de uma cultura milenar marcada pelo patriarcalismo chama a atenção uma composição feminina.

O texto retrata o amor de Rute e Boaz e traz a relação erótica da cumplicidade. Como se trata de um cântico responsivo a mulher inicia e o homem responde. Vejamos:

Eu sou a rosa de Sarom, o lírio dos vales.

Qual o lírio entre os espinhos, tal é a minha amiga entre as filhas.

Qual a macieira entre as árvores do bosque, tal é o meu amado entre os filhos; desejo muito a sua sombra debaixo dela me assento; e o seu fruto é doce ao meu paladar. Levou-me a sala do banquete, e o seu estandarte em mim era amor. Sustentei-me com passas, confortai-me com maçãs, porque desfaleço de amor. A sua mão esquerda estava embaixo de minha cabeça, e a sua mão direita me abraça.

²³ SASSI, Rejane Kátia. **O pentateuco feminino na liturgia judaica e cristã.**v 1, 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. São Leopoldo: EST, 2012, p. 1029-1041.

Conjuro-vos, ó filhas de Jerusalém, pelas gazelas e cervas do campo, que não me acordeis nem desperteis meu amor até que queira.

Está é a voz do meu amado; ei-lo aí, que já vem saltando sobre os montes, pulando sobre os outeiros. O meu amado é semelhante ao gamo ou ao filho do corço; eis aqui está detrás da nossa parede, olhando pelas janelas, reluzindo pelas grades. O meu amado fala e me diz:

Levanta, amiga minha, formosa amiga e vem. Porque eis que passou o inverno: a chuva cessou e se foi. Aparecem as flores na terra, o tempo de cantar chega e a voz da rola ouve-se em nossa terra.

O meu amado é meu e eu sou dele (BÍBLIA, Cantares de Salomão, 2, 1-12).

O romance descrito trata de uma relação de Proximidade meta-física em que a Exterioridade livre dos amantes interagem. Não é uma mera instrumentalização, mas mutualidade, carícia pressentida. Dussel descreve a relação entre os amantes como litúrgica (*habodáh*), pois o Outro é sagrado, ou seja, digno de respeito. Mas isso não impede que se avance na carícia, na aproximação. O limite é a permissão do Outro e sua satisfação em ser tocado, acariciado, amado. Nosso autor pontua que a carícia: “[...] é um crescente e doce “tatear” no qual se caminha, avançando e retrocedendo, perguntando sem palavras ao Outro como outro se deseja pro-posta” (DUSSEL, 1977e, p. 93).

Nosso filósofo defende a ideia de relação como serviço, ou seja, há a interação que “serve” tanto ao amante quando ao amado para a satisfação de ambos. Não se trata, portanto de uma pulsão funcional, decisão racional, entendimento da consciência ou compreensão de “modo de ser no mundo”. A relação pressupõe o relacionamento entre dis-tintos, amantes que se relacionam como livres tendo ambas as alteridades respeitadas e mediadas pelo amor.

A partir do exposto, Dussel propõe a reinterpretação do triângulo edípico. A proposta que se faz é de uma leitura alternativa a de Freud. Para o psicanalista a figura do Édipo é preponderante e predominantemente opressora, pois as demais relações (mão-filho-irmã) derivam de sua afirmação ou negação como figura forte e marcante. A proposta de Dussel é tratar da

figura da mulher como participante ativa no processo de constituição da sexualidade.

Para Dussel a abertura do mundo a partir do *ego* feminino necessita ser retratada a partir do trinômio: mamário-clitoriano-vaginal. Os elementos ganham a conotação de significante desejo, como acontece com o falo masculino. Dessa maneira os seios da mulher ganham significação não somente pela presença, mas pelo contato, pela carícia. Da mesma maneira ocorre com o clitóris e a vagina que por suas contrações e ereções constituem-se como pro-vocantes do desejo do Outro. Dessa maneira destaca o filósofo:

A não-presença à luz, mas sempre insinuação interpelante do órgão feminino, em nada diminui sua pro-vocação como sexualidade. Se o homem se afirma “falicamente” no mundo a mulher não se afirma menos ao adiantar como instituidora ativa da intenção sexual a partir de sua carne “mamário-clitoriano-vagina” (DUSSEL, 1977e, p. 99).

A mulher, nesse sentido, afirma-se em sua Alteridade como sexualidade presente. A “não-presença” provocante não deixa de ser afirmativa, uma vez que interage e não é meramente receptora, mas presente. O redimensionamento da concepção psicanalítica se faz no sentido de que o menino não terá mais a posição fálica diante da mãe, mas passa a assumir outra posição a de Proximidade primeira “a proximidade primeira, a imediatez anterior a toda imediatez, é o mamar. Boca e mamilo formam a proximidade que alimenta, acalenta e protege” (DUSSEL, 1977e, p. 24). A relação mantém-se no nível afetivo sem repressão, uma vez que, a relação fálica freudiana tende a descrever a relação adulta de uma sociedade repressora e aniquiladora da alteridade, concebida a partir de pressupostos patriarcais.

Para Dussel o primeiro passo da alteridade na dimensão da erótica proposta é a exposição dos seios da mãe como serviço e doação em favor do filho, pois a ligação entre lábio, mãos, criança, mamilos e mãe, de maneira que a relação serviçal em favor da criança faz com que esta também tenha a mesma pulsão e supere a totalização das relações ou o auto-erotismo. Nosso filósofo enfatiza que o ser humano possui uma pulsão alterativa que viabiliza a relação em que a mulher abraça seu filho/filha e o “eduque” no caminho da

alteridade na relação erótica. Assim descreve o gesto afetivo:

Por seu lado, o abraço sexual normal e voluptuosamente realizado é pré-história (e a educativa e correta iniciação) da posição fálica adulta posterior do filho e da clitoriana-vaginal ou mamário-maternal adulta posterior da filha. O pai não pode interpor-se repressivamente entre o filho/filha mãe a não ser o caso de totalização anormal auto-erótica; interposição que, por outro lado, foi produzida pela impossibilidade de um vínculo sexual alterativo e serviçal do casal homem (pai)-mulher (mãe). O conflito edípico é o fruto de uma família doente, efeito de uma sociedade doente, que por sua parte instaura uma pedagógica depravante e opressiva (DUSSEL, 1977e, p. 103).

A proposta de Dussel é desconstrução de determinados valores veiculados pela sociedade capitalista, do sistema machista patriarcal, da exclusão das minorias visando uma contraproposta que exige redimensionamento e ressignificação de alguns valores concebidos (acriticamente) como naturais.

Alguns elementos na análise dusseliana despertam curiosidades em torno do assunto. Um deles é a crítica e inversão epistemológica que se faz da concepção freudiana de sexualidade. Enquanto que para o vienense, por exemplo, o complexo de Édipo é um dado universal que faz parte da arqueologia da *psique* humana. Para Dussel nada mais é do que a produção do real projetada na consciência, ou seja, o complexo é fruto de uma sociedade patriarcal e excludente não um dado inexorável, como quer Freud. Nesse sentido, a solução está em redimensionar a concepção nas relações reais e a concepção subjetiva alterar-se-á.

Uma das formas utilizadas por Dussel para mostrar a constituição das relações e da inversão proposta é a utilização da teoria de Merleau-Ponty. Entretanto, avança em relação ao francês sendo fiel à sua proposta de ser um filósofo da Alteridade e filósofo da práxis, centrando sua problemática (nesse caso específico que temos estudado nesse capítulo) na mulher latino-americana. O intrigante nessa investigação é que nosso filósofo utiliza-se dos elementos dos descritos pressupostos filosóficos estabelecendo com eles uma relação dialética, na qual se nega alguns elementos; absorve outros e avança para propor novas problemáticas.

Dussel assim vai tecendo a crítica a Totalidade machista patriarcal e sinalizando para a necessidade de pro-jetar uma nova cultura em que a alteridade seja respeitada e as relações tanto no nível macro, quando no micro sejam pautadas pelo respeito, acolhida e mutualidade entre as pessoas.

Sua meta-física busca a compreensão, portanto, da mulher, excluída pelo sistema machista patriarcal, desde sua Exterioridade. Por isso estabelece o diálogo fecundo com Freud, pois a teoria do psicanalista tem sido utilizada ao longo dos anos como um dos elementos justificadores da posição de superioridade do homem em relação à mulher.

Tem-se desse *constructo* o histórico da dominação e justificação do domínio do feminino dentro da dinâmica da sociedade patriarcal construída a partir de conceitos como a dominação fálica de Freud, por exemplo. Tal postura funciona como sustentáculo da Totalidade excludente que não leva em conta a Alteridade do feminino e sua condição de Outro frente ao sistema.

Por que a libertação erótica se faz necessária? A libertação se faz necessária para romper com a dinâmica de o Mesmo na sociedade machista patriarcal, representado pelo masculino. Pansarelli salienta que “[...] a configuração atual da sociedade propõe o masculino como *ser* e o feminino como *ente* e *uxoricídio* como negação da alteridade do *outro* e sua condenação ao *mesmo*” (PANSARELLI, 2010, p. 173). Somente com o rompimento da lógica de dominação do masculino sobre o feminino é que se pode libertar ambos.

De onde deve partir a libertação? Do respeito à Alteridade e redefinição dos papéis dentro da dinâmica da totalidade. Como Salienta Grolli: “Assim, partindo da necessidade de redefinição dos papéis, consideramos que a ruptura da opressão vai-se processando na medida em que mulher/varão, frente-a-frente vão se descobrindo sua identidade pela distinção de que são portadores” (GROLLI, 2004, p. 162). Trata-se, portanto, de uma relação complementar em que ambos os lados contribuem para a libertação e construção de uma relação que privilegie a dinâmica da alteridade.

Dussel assim propõe a libertação no que tange à erótica:

A libertação do éros se realiza pela libertação da mulher, o que permitirá ao homem recuperar parte da sensibilidade perdida na ideologia machista. Libertação do antigo patriarcalismo (que já os indoeuropeus e semitas transmitiam milenarmente), libertação da mulher definida desde sempre como castrada, como não-falo. É necessário começar de novo (DUSSEL, 1977a, p. 90).

Sendo assim trata-se de uma libertação complementar que na medida em que propõe uma nova dinâmica social visa redefinir os conceitos e os papéis sociais tanto da figura masculina, quanto da figura feminina. Essa é a temática central da dissertação e será trabalhada de forma mais ampla e detalhada nos capítulos que se seguem.

O próximo passo de nossa investigação será sobre a questão da ética em Dussel. Por que é um dever ético a preocupação com o Outro? Ela tem um ponto de partida material? Essas são questões que pretendemos responder ao longo do terceiro capítulo de nossa dissertação.

3 A ÉTICA MATERIAL CARNAL: O PARADIGMA DO CORPO

3.1 Consciência ética e consciência moral e suas implicações na erótica *dusseliana*

Qual é a finalidade de distinguir ética de moral em Dussel? O autor responde da seguinte maneira: “Em nossa exposição, distinguimos entre consciência *ética* (meta-física, trans-versal ou voz-do-Outro) e a consciência moral (ôntica; interiorização da anterior e que desempenha seu papel dentro da Totalidade)” (DUSSEL, 1977c). Por que Dussel faz essa distinção? De acordo com o autor, a consciência ética possibilita a consciência moral - que fundamenta a práxis.

Partindo da premissa da ética da Alteridade em que há responsabilidade do Eu em relação ao Outro, a crítica que se faz é que, em determinados sistemas em que a Totalidade é fechada, não se abre a possibilidade para tal relação. No que diz respeito à erótica, essa Totalidade é denominada de Totalidade machista patriarcal. O motivo pelo qual isso se dá é a impossibilidade de se ouvir a voz do Outro, uma vez que nos sistemas de Totalidade insuperáveis não se permitem a interação com os que não fazem parte de sua estrutura.

Para exemplificar a abertura ao ouvir a voz do outro Dussel utiliza-se de exemplos da tradição semita e traz o exemplo do verbo hebraico *shamáh*, que pode ser traduzido por *chamar, ouvir, escutar e compreender* (DUSSEL, 1977c). Nesse sentido, a consciência ética do sujeito somente pode ser despertada quando se abre para a possibilidade de interação com o Outro pelo ouvir sua voz. Isso faz com que se vislumbre um ambiente diferente da Totalidade e interaja com o dis-tinto do Eu.

Para Dussel, o ético é instaurado quando a palavra do Outro é ouvida fora do mundo, ou seja, transcendentemente. Dessa maneira, a consciência ética centra-se no ouvir a provocação desde sua condição de “fora”. Como salienta Dussel: “A *vocatio* (a chamada, a vocação) é o primeiro, é a

interpelação que emerge desde a indignação e o sofrimento das vítimas [...], ante ao qual o ator futuro é, todavia, passivo; é o que escuta, obedece, anterior a toda práxis libertadora”²⁴ (DUSSEL, 2016, p. 132 – tradução nossa).

Para tanto, o sujeito depende de uma sensibilidade ética diante do Outro que sofre como vítima e interpela pela responsabilidade mediante vítima sofredora. Para isso, há que se abrir à necessidade e condição do distinto. A interpelação abre o horizonte para uma consciência que se pretenda ética e se oriente para a libertação.

Para Novoa (2011), a formação da consciência ética trata de um momento metafísico pelo fato de a revelação do Outro se dar num âmbito em que a fenomenologia ontológica se situa e pode ser criticada, uma vez que a revelação do Outro por meio de sua voz desperta a consciência para que se possa problematizar a ordem injusta e recuperar o rosto que foi ocultado. Sendo, esta, a principal condição para a libertação: “Para Dussel, a libertação começa com a consciência ética, que consiste na capacidade de escutar e aceitar quem irrompe desde o trans-ontológico”²⁵ (NOVOA, 2011, p. 159 – tradução nossa).

É diante desse ouvir e da abertura ao Outro que se estabelece a crítica aos sistemas fechados em sua Totalidade. Dussel afirma que, na exposição sobre a abertura de uma consciência ética, é impossível refletir a partir do pensamento grego. A indagação que se faz é: Por quê? Dussel afirma: “O mundo indo-europeu, encerrado numa totalidade insuperável, não pode ouvir uma voz, um chamado (*vocativo*) que se interrompesse interpelando a partir de “fora” (DUSSEL, 1977c, p. 61).

Por isso, a justificativa a partir do pensamento semita, pois esse abre a possibilidade do Outro interpelar a totalidade por sua palavra. Descrita da seguinte maneira: “Esta *palavra* do Outro (*thot*, em egípcio, *logos*, em grego, e

²⁴ La *vocatio* (la llamada, la vocación) es lo primero, es la interpelación que emerge desde la indignación y el sufrimiento de la víctima [...], ante la cual el actor futuro es todavía pasivo; es el que escucha, obedece, anterior a toda praxis libertadora.

²⁵ Para Dussel, la liberación comienza con la conciencia ética, que consiste en la capacidad de escuchar y aceptar a quien irrumpe desde lo trans-ontológico.

davar, em hebraico) que se ouve como lamento se faz subjetividade [...]”²⁶ (DUSSEL, 2016, p. 133 – tradução nossa). Para Dussel, a justificativa para se partir do pensamento semita se faz pelo fato de, nela, a “palavra se faz carne”²⁷ (DUSSEL, 2016, p. 133 – tradução nossa); a palavra é acolhida e tem condições de se fazer empírica; relacionar-se de forma concreta com a realidade e, uma vez encarnada no sujeito, impinge a este uma responsabilidade, de maneira que a palavra encarnada se torna a estrutura ética do mundo criativo semita.

No que diz respeito ao sistema produtor de vítimas da erótica, como a palavra do Outro (mulher, gay, travesti, transexual) pode mudar a realidade do sujeito estruturado dentro desse sistema? A função da palavra do Outro e da própria vítima é provocar uma ação ética que opte pela vida e responsabilidade que esteja comprometida com a mudança da situação vivida pelo sujeito oprimido. Sendo assim, Dussel salienta:

A palavra do Outro é a *interpelação* que comove o que adota e muda radicalmente o transcurso de sua vida. Desde o *nada* (a liberdade incondicionada do que assume a nova responsabilidade) se criará um *novo* mundo: criação de o *nada*. É a fonte criadora ética de todo sistema histórico empírico²⁸ (DUSSEL, 2016, p. 133 – tradução nossa).

No encontro com o Outro, a vítima se reestrutura à própria consciência desde uma totalidade fechada para uma dinâmica de uma ética voltada para a alteridade. Isso faz com que não somente o Outro seja ouvido, mas que sua palavra seja encarnada e assumida como responsabilidade ética, como também possibilita sua integração ao sistema fechado que lhe negava.

A falta de uma consciência ética que contemple o Outro como tal é a prescrição de sua morte, pois pressupõe seu silêncio. Como destaca Dussel:

“[...] não ter consciência ética significa ter matado o Outro, e é o mesmo

²⁶ Esta *palavra* del Outro, no (*thot* en egipicio, *lógos* em griego, *dabar* en hebreo) que se oye como lamento se hace subjetividade [...].

²⁷ Palabra se hace carne.

²⁸ La palabra del Otro es *interpelación* que conmueve al que la adopta y cambia radicalmente el transcurso de su vida. Desde la *nada* (la libertad incondicionada del que asume la nueva responsabilidad) se creará un *nuevo* mundo: creación de la nada. Es la fuente creadora de todo sistema histórico empírico.

que dizer que o Outro guarda ‘silêncio’” (DUSSEL, 1977c, p. 69). Não é que o Outro guarde silêncio, mas é a tendência da Totalidade fechada que lhe nega a palavra, não se abre a sua condição de Alteridade e torna-se, portanto, incapaz de transcender em sua direção para que, a partir de sua realidade, se possa repensar a ordem injusta produtora de vítimas e encobridora do Outro.

A manutenção do silêncio do Outro e seu concomitante encobrimento lhe nega a possibilidade de viver. Por isso, a consciência ética apresenta-se como um imperativo expresso pela frase: *dever-ser ético*. O que contempla tal dever? A manutenção e o desenvolvimento da vida que, a partir da consciência de que preservá-la de maneira justa e digna, é uma função que impele o sujeito à responsabilidade e vontade autônoma de viver. O risco que se corre é de que, pelos meios de ocultação da realidade e dissimulação no que tange à produção das vítimas, o sujeito perca a sensibilidade em relação à situação hostil do Outro e haja um suicídio coletivo como salienta Dussel.

Se a humanidade perder esta consciência ética - e parece que a está perdendo, como pode observar-se pela insensibilidade frente ao assassinato do Outro, frente à miséria da maioria de seus membros no Sul do planeta Terra - pode precipitar-se em um suicídio coletivo²⁹ (DUSSEL, 1998, p. 139 – tradução nossa).

A consciência ética, portanto, deve desenvolver-se na perspectiva da promoção e afirmação da vida. Isso implica em afirmar que uma consciência que se pretenda, minimamente ética, necessita assumir um papel crítico frente aos sistemas produtores de vítimas, dissimuladores dos conflitos sociais reais e, conseqüentemente, negadores da vida³⁰.

Quando se trata da consciência ética do ouvir o Outro como condição precípua para tal, é necessário apontar que isso só é possível problematizando a Totalidade. Beauvoir descreve que, em se tratando do sistema machista patriarcal heteronormativo, a posição legada à mulher faz que a mesma seja

²⁹ Si la humanidad perdiera esta conciencia etica -y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la mayoría de sus miembros en el Sur del planeta Tierra-, puede precipitarse en un suicidio colectivo.

³⁰ A dissimulação da realidade, juntamente com o ocultamento dos conflitos sociais são expressos pelo termo: fetiche. Dussel entende o fetiche como produto de um sistema totalizado que não se permite fazer autocrítica (DUSSEL, 1977-g); (DUSSEL, 2016).

concebida como Outro, não reivindicando seu papel como sujeito.

O homem que constitui a mulher como um Outro encontrará, nela, profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

Dussel ressalta que o ponto de apoio para pensar uma ética não totalizada é ouvir a voz da mulher e dizer-lhe sim. Conforme salienta: “a eticidade positiva ou bondade do projeto erótico se alcança no sim-ao-Outro como distintamente sexuado” (DUSSEL, 1977d, p. 130). Beauvoir salienta que a reivindicação da mulher como sujeito autônomo frente à Totalidade machista faz-se premente quando a mulher “[...] como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro” (BEAUVOIR, 1970, p. 14). A partir dessa interpelação apela-se à consciência que vise romper com a Totalidade para que haja aceitação do distinto e sua integração no sistema e superação das injustiças que lhe foram cometidas.

No que diz respeito às relações bissexuais, gays, lésbicas e transexuais, Butler ressalta que:

Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador e então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe descrever (BUTLER, 2003, p. 194).

Temos, portanto, a Alteridade interpelando a Totalidade machista através de seus atos corporais autônomos ou subversivos que, por não se enquadrarem na heteronormatividade do sistema hegemônico, clamam pela ética erótica que os atendam em suas reivindicações.

Diante da dinâmica de uma Totalidade fechada, há a aceitação passiva da injustiça, uma vez que o silêncio em relação ao Outro e a “naturalização” de sua condição na exterioridade não promovendo sua inserção de forma justa são os movimentos que regem o sistema. Quais são as alternativas para o

rompimento dessa estrutura em favor do Outro? Dentro da perspectiva dusseliana, há alguns pontos a serem considerados para que se rompa com tal dinâmica. Primeiramente, não se pode acreditar no sistema e em sua verossimilidade, pois o mesmo se vale de mecanismos que ocultam a realidade dos conflitos sociais e apresentam-se como elementos fetichizados - causando falsas impressões sobre a estrutura. Há também que se respeitar a Alteridade de vítima da Totalidade patriarcal machista (mulher, gay, lésbica, transexual, etc.) - Outro metafisicamente livre - as condições de liberdade e de direitos devem contemplar as necessidades de maneira proporcional. Isso implica em contrapor a heteronormatividade machista, por exemplo, que pressupõe as determinações de identidade de gênero a partir da figura masculina. Como eu “ouço a voz do Outro”? Pelo silêncio. Não o silêncio que o deseja calar, mas o silêncio da Totalidade em relação à exterioridade; nesse sentido, há que se romper metafisicamente para ouvir, ouvir a voz da vítima. Por fim, a consciência ética deve pautar-se pela responsabilidade em relação ao Outro.

Na dinâmica da relação erótica, essa consciência irá se apresentar a partir do redimensionamento em relação à posição da mulher (nas relações heterossexuais, por exemplo) frente à cultura patriarcal em que se está inserida. Isso será, de fato, o elemento condicionante para que se vislumbre a libertação, tanto do opressor quanto do oprimido. Vejamos o que propõe Dussel:

O homem que tiver consciência ética ouvirá a voz da mulher oprimida numa cultura patriarcal; o pai e o mestre ouvirão a voz do filho e do discípulo, ao se ter libertado da pedagogia dominadora; o irmão libertando-se ouvirá a voz do irmão oprimido, pobre, do povo alienado que exige justiça.

A consciência ética ou metafísica é então o encontro da voz-do-Outro que interpela e exige justiça a partir de sua exterioridade distinta, encontro de tal voz com aquele que sabe ouvir-o-Outro. “Quem tiver ouvidos para ouvir, ouça” [Marcos 7, 16] (DUSSEL, 1977 (c), p. 71).

É diante dessa dinâmica que se estabelece a noção de consciência ética e responsabilidade perante a vítima. Nesse sentido, daremos mais um passo para compreender como é formatada a consciência moral e suas implicações

para a proposta da Ética da Libertação.

Para Dussel, a consciência formatada no indivíduo reflete sua ação no mundo, assim como suas orientações para ações interventoras nesse mundo em que o sujeito se insere. O termo *moral* liga-se diretamente à práxis dos sujeitos. Dussel defende que a própria existência no mundo pressupõe a moral. “O *ser no mundo* é moral, prático”³¹ (DUSSEL, 2016, p. 37 – tradução nossa). Por que Dussel fundamenta a moral na existência do ser humano? Pelo fato de ser no ente fundado que se fala o que é bom ou o que é mau, “que tem ou não a pretensão de bondade, de justiça”³² (DUSSEL, 2016, p. 37 – tradução nossa).

O fundamento moral orienta a práxis. Por esse motivo, Dussel faz distinção das duas maneiras de práxis, uma dominadora e outra libertadora. A primeira liga-se aos sistemas opressores sob a perspectiva da Totalidade, como expressa: “Se a práxis, que realizando as necessidades que fundam um projeto e, segundo as leis, significa a atualidade no mundo como Totalidade cumprida, é práxis dominadora” (DUSSEL, 1977c, p. 89). Nosso autor ainda salienta que: “A práxis que se funda num projeto *fechado* ao Outro ou totalizado (não-ao-Outro do § 21) é escravidão da Totalidade como totalizada; é a totalização mesma como atividade absolutizante” (DUSSEL, 1977c, p. 90). Um projeto que, em nome da manutenção e perpetuação de valores heteronormativos patriarcais, é um projeto de dominação e negação da Alteridade do Outro. Luce Irigaray destaca que:

O indispensável é elaborar uma cultura do sexual, ainda inexistente, desde o respeito aos gêneros. A causa das distintas etapas históricas: ginecocráticas, matriarcais, patriarcais, falocráticas, nossa cultura permanece vinculada à geração, e não ao gênero sexuado. Quer ele dizer que a mulher deve ser mãe e o homem pai de família, carecemos de valores positivos e éticos que permitam aos sexos de uma mesma geração formar um casal humano criador e não meramente procriador³³ (IRIGARAY, 1992, p. 9 – tradução nossa).

³¹ El *ser en mundo* es moral, práctico.

³² Que tiene o no la pretensión de bondad, de justicia.

³³ Lo indispensable es elaborar una cultura de lo sexual, aún inexistente, desde el respeto a los dos géneros. A causa de las distintas etapas históricas: ginecocráticas, matriarcales,

A crítica de Irigaray é justamente ao sistema patriarcal. Embora sua abordagem não mencione explicitamente a questão homoafetiva, é mister destacar que a criação de uma cultura sexual inclusiva não pode deixar de contemplar as demandas que estas relações abarcam, pois seria incongruente pensar somente nas relações heteronormativas quando se propõem a revisão da cultura sexual patriarcal.

Para Dussel, a moral é uma questão ontológica, pois, fundamentar os pressupostos moralmente é um ato humano; isto é, fundamenta-se no ser humano. Por isso salienta que “É desde ele, do ente fundado, do que se fala que é bom ou mau, que tem ou não a pretensão de bondade e justiça. Negativamente, o ato pode ser mau, expressar a injustiça, a dominação”³⁴ (DUSSEL, 2016, p. 37 – tradução nossa).

A moralidade da práxis ou está à serviço de um ideologia de opressão ou trabalha em prol de uma consciência de libertação. Ela não é meramente uma formulação teórica ou algo desconexo com a realidade concreta do sujeito.

Como se constitui a moral para Dussel? A moral é constituída por meio da presença do ser humano no mundo e da relação concreta que ele estabelece com o real. Como se pode observar:

A moral tem assim uma referência necessária ao ato humano, que expressa o ser humano no mundo, o sujeito da moral. O ser-no-mundo é em si abstrato, não real. Somente pelas mediações, pelo ato humano, devém real. A vontade livre, indeterminada, é o ser. Quando se põe em um ato humano devém real, objetivo, observável³⁵ (DUSSEL, 2016, p. 37 – tradução nossa).

De fato, os entes se relacionam com o ser humano de forma prática,

patriarcales, falocráticas, nuestra cultura permanece vinculada a la generación, y no al género sexuado. Quiere ello decir que la mujer debe ser madre y el hombre padre dentro de la familia, pero que carecemos de valores positivos y éticos que permitan a los dos sexos de una misma generación formar una pareja humana creadora y no meramente procreadora.

³⁴ Es de él, del ente fundado, del que se predica que es bueno o malo, que tiene pretensión de bondad y justicia. Negativamente, el acto puede ser malo, expresar la injusticia, la dominación.

³⁵ La moral tiene así una referencia necesaria al acto humano, que expresa el ser humano en el mundo, el sujeto de la moral. El ser-en-el-mundo en sí es abstracto, no real. Solo por las mediaciones, por el acto humano, deviene real. La voluntad libre, indeterminada es el ser. Cuando se pone en un acto humano deviene real, objetivo, observable.

incidindo na realidade concreta e interagindo com ela. À medida que o ser humano constrói seus relacionamentos, vislumbra possibilidades de agir de diversas maneiras, de forma que sua ação pode orientar-se em consonância com a totalidade ou em posição crítica a ela.

Dussel propõe que o ser humano deve orientar-se pela *possibilidade* prática. No que se constitui essa praticidade? A praticidade constitui-se na orientação do ser humano para a manutenção e o desenvolvimento da vida a partir de seus atos. Isso determina a relação que se estabelece com os entes a partir de uma consciência moral orientada para a preservação da vida. Como deve ser a relação afetiva (homem-mulher) na erótica da libertação? Dussel pontua que se deve superar a:

[...] totalização fálica por “serviço” do desejo clitoriano-vaginal, de sua próprio realização (desde o *ego* fálico) e vice-versa, se se trata de uma mulher. A libertação erótica leva então ao permitir ao Outro ser outro sexualmente dis-tinto e poder assim viver a plenitude alternativa da sexualidade humana por gratuita sensibilização da carne do Outro (DUSSEL, 1977d, p. 147-148).

O corpo pode também ser tomado como exemplo de Mediação das relações eróticas. Para Butler, as relações sexuais necessitam ser compreendidas por sua formatação cultural. Do mesmo modo que se criou uma cultura patriarcal machista, que normatizou as funções corporais – determinando quais órgãos sexuais seriam utilizados nos atos sexuais em si – necessita-se expandir a noção erótica para novos contornos corporais e significações do corpo, como destaca:

A construção de contornos corporais estáveis repousa sobre lugares fixos de permeabilidade e impermeabilidade corporais. As práticas sexuais que abrem ou fecham superfícies ou orifícios à significação erótica em ambos os contextos, homossexual e heterossexual, reinscrevem efetivamente as fronteiras do corpo em conformidade com novas linhas culturais. O sexo anal entre homens é um exemplo, assim como o é o remembramento do corpo em *The Lesbian Body*, de Witting (BUTLER, 2003, p. 190).

Esta não é a posição de Dussel, entretanto, a tomarmos como exemplo de uma erótica alternativa por ser questionadora da heteronormatividade

patriarcal machista e, portanto, interpeladora do sistema da Totalidade com que a erótica da libertação visa romper. Nesse sentido, salientamos que a moral pela qual se deve primar não se relaciona com a moral conservadora baseada em princípios excludentes, mas, sim, uma moral que tenha como prisma defender a vida.

A consciência moral deve fundamentar-se por um princípio. Qual é esse princípio? Da reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano. E deve visar à participação autônoma, livre e responsável desse sujeito na sociedade (DUSSEL, 1998). Isso implica uma mudança na concepção das relações e interação com os entes, uma vez que a ideologia veiculada pela Totalidade é a de manter o sistema e relacionar com o Outro (vítima) subsumindo-o ao Mesmo.

Para Dussel, a moralidade é, portanto, uma decisão que sinaliza para uma práxis. Como pontua:

A <<decisão>> da norma última, juízo moral ou enunciado normativo concreto, e a <<realização>> ou integração real do juízo na efetuação do ato ou da práxis humana [...] é a unidade material (uma mediação com <<verdade prática>> desde o princípio de reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano)³⁶(DUSSEL, 1998, p. 215 – 216 – tradução nossa).

Como explicar a posição que visa à manutenção do sistema produtor de vítimas? Isso pode ser explicado pelo fato de se tratar de uma consciência fechada em si, ou seja, não se ouve a voz do Outro como vítima, pois a consciência centra-se em ouvir o Mesmo (na figura totalizada do sujeito masculino). Dussel destaca que o sistema que, fechado em si, “[...] deixa de *ouvir*, para ouvir o próprio *uno*, o autêntico, *eu-mesmo*” (DUSSEL, 1977c, p.67). Trata-se de uma Totalidade fechada que não cede espaço à Alteridade.

A moralidade da consciência é despertada, de acordo com Dussel, quando se abre ao Outro, ou seja, quando se rompe com a Totalidade fechada

³⁶ La <<decisión>> de la norma última, juicio moral o enunciado normativo concreto, y la <<realización>> o integración real del juicio elegido en la efectución del acto o la praxis humana (institución, estructura histórica, valores, etc.) es la unidad de lo material (una mediación con <<verdad práctica>> desde el principio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano).

(patriarcal-machista) e se abre espaço para a Alteridade da vítima que reivindica sua posição no sistema desde sua Exterioridade. Como destaca: “A voz-do-Outro como outro re-voca pretensão de absoluto que tem a Totalidade e a con-voca em sua in-vocação a a-vocar-se à causa do Outro, na provocação da justiça” (DUSSEL, 1977c, p. 63). Nesse sentido, para Dussel, há sempre a moralidade da práxis estando ela comprometida com o projeto de libertação em prol da vida ou na manutenção e estruturação do sistema de dominação que produz vítimas – no caso da erótica: a mulher, os gays, transexuais, travestis, etc. Dessa maneira, a moralidade da consciência está em ouvir as vítimas e, a partir dessa escuta, agir para a promoção da justiça em relação a elas.

Dussel define ainda a tendência à redução do Outro como pecado ou falta moral, que consiste no desprezo do rosto do Outro como tal; ou seja, é usá-lo como coisa, “ é práxis coisificante do Outro” (DUSSEL, 1977c, p. 93). Uma das propostas é a utilização dos entes (razão, palavra, corpo, cultura, etc.) em relação ao mundo para transformá-lo num espaço de justiça e vida digna para todas as pessoas. Quando se utiliza o Outro como instrumento em prol da Totalidade, favorece-se, então, uma práxis de dominação.

Se a tendência à redução do Outro ao Mesmo é uma falta moral e, portanto, pecado, qual é o pecado que se comete em relação à mulher? Dussel responde da seguinte forma: “o pecado é a práxis dominadora pela qual o varão coisifica a mulher como seu objeto puro de prazer” (DUSSEL, 1977c, p. 94). Como isso é formatado de forma concreta? “A consciência do dominador, que não tem consciência ética [...] domestica igualmente a consciência ‘moral’ ” (DUSSEL, 1977c, p. 94). Isso faz que não se ouça a voz do Outro, não respeite sua Alteridade e perpetue a produção de vítima na totalidade patriarcal opressora.

Não é somente a mulher que é o Outro, mas todas as identidades sexuais que se colocam como Alteridade perante o sistema machista patriarcal são vítimas do sistema totalizante e, enquanto tal, clamam desde sua posição por meio de sua posição no sistema para que, ao se ouvir sua interpelação à consciência em relação à sua condição, seja moldadora de uma práxis

orientada para sua libertação.

3.2 Ética material erótica: o corpo como produtor, reprodutor e propiciador da vida.

Dussel entende que a produção de vítimas do sistema atinge seu ápice na materialidade corporal da opressão. Não se trata de uma mera teoria com justificativas formais. A opressão da vítima do sistema possui um conteúdo material, ou seja, a opressão se materializa e, em alguns casos se “corporeifica”.

Esta é uma ética da vida. A negação da vida humana é agora nosso tema. O ponto de partida forte, decisivo de toda a crítica que temos indicado, é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade (Lieblichkeit)*, expressada no forte sofrimento das vítimas, dos dominados (como trabalhador, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não-branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos em destino na sociedade de consumo, crianças abandonadas de rua, imigrantes refugiados estrangeiros, etc.), e tomam consciência da dita negatividade³⁷ (DUSSEL, 1998, p. 309 – tradução nossa).

Em *Ética de la liberación*, Dussel trata da produção das vítimas pelos sistemas dominantes. Entretanto, para entender a produção das vítimas é necessário destacar como Dussel aborda a produção da vida. Nosso autor explora a formação de alguns sistemas biológicos, como a formação cerebral tendo uma atuação ética em sua constituição na formação dos mamíferos superiores. Nesse sentido, cabe pontuar que o entendimento da ética material – que tem como conteúdo a vida – não se faz sem o entendimento de Dussel sobre a produção da mesma.

³⁷ Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad (*Leiblichkeit*), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explorado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y toma de conciencia de dicha negatividad.

A importância de pontuar a existência biológica caminha no sentido de que, para Dussel, o ser humano é, essencialmente, um ser carnal (corporal) que tem sua existência marcada pela produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana. Existe algum elemento que desponta como principal nesse processo de desenvolvimento da vida? Sim, o cérebro. Por que Dussel centra essa função nesse órgão específico? Por conta de sua evolução e organização:

[...] Se trata nada menos de que <<determinar>>, <<constatar>>, <<julgar>>a maneira que o categorizado se <<opõe>> à consecução e crescimento da vida do organismo, da corporalidade como totalidade, e da qual o próprio cérebro é somente uma parte funcional. O cérebro humano apossa-se desse critério como <<critério de verdade>> fundamental [...] ³⁸ (DUSSEL, 1998, p. 96 – tradução nossa).

Dussel traça a maneira como o cérebro capta as sensações do ser como o mundo e como se estabelecem as distinções. A partir da análise dos mamíferos superiores, nosso autor estabelece que a relação se dá por meio de estímulo e assimilação. Como descreve:

Quando um inseto ou um mamífero perceptua estimulasticamente outro animal por exemplo, deve <<captar evoluindo-o>> como <<perigoso>> ou <<mediação>> para a sobrevivência do organismo em questão (deve captar a diferença entre um <<inimigo>> ou um <<alimento>>, p.e.) ³⁹ (DUSSEL, 1998, p. 96 – tradução nossa).

Na concepção de Pedroso, Dussel entende que a realidade exterior é captada pelo cérebro e forma, com isso, grupos neurais de recepção e transmissão por seleção tendo como seguinte critério: “a reprodução da vida” (PEDROSO, 2006, p. 64). A vida desponta, nessa perspectiva, como conteúdo

³⁸ [...] Se trata, nada menos, que de <<determinar>>, <<constatar>>, <<juzgar>> la manera o el cómo lo categorizado <<permite>> o <<se opone>> a la consecución y crecimiento a la vida del organismo, de la corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo una parte funcional. El cerebro humano posee este criterio como <<criterio de verdad>> fundamental.

³⁹ Cuando un insecto o un mamífero perceptúa estímuloicamente otro animal, por ejemplo, debe <<captar-evaluándolo>> como <<perigoso>> o como <<mediación>> para la sobrevivencia del organismo en cuestión (debe captar la diferencia entre un <<enemigo>> o un <<alimento>>, p.e).

material da Ética da Libertação. Para Dussel o cérebro faz dois tipos de categorização das sensações recebidas: a) perceptual e b) conceitual. Como isso funciona?

A categoria perceptual diz respeito às memórias passadas presentes no cérebro e que permitem sua sobrevivência. É uma recordação de forma intuitiva sem um juízo reflexivo que estimula o cérebro, à semelhança de um instinto de sobrevivência, que a todo o tempo adverte o ser do perigo (DUSSEL, 1998). A função dessa primeira categorização é preservar a reprodução da vida, uma vez que, deve “captar a diferença entre um amigo ou um inimigo, uma questão de vida ou morte” (PEDROSO, 2006, p.64). Qual é a função desse juízo? Pode-se atribuir a esse juízo uma função condicionante do juízo conceitual. De acordo com Dussel, esse: “[...] é um momento constitutivo originário do ato mesmo da capacitação teórico-prática e empírica por excelência do categorizar”⁴⁰ (DUSSEL, 1998, p. 97 – tradução nossa). A partir da ligação afetiva é que se abre a possibilidade para categorizar e conceituar as sensações.

Ao analisar a evolução dos mamíferos superiores, Dussel constata que há um sistema de memória suficiente para distinguir situações que se impõem como questões *sine qua non* no que tange à produção, reprodução e preservação da vida. O simples binômio ser/não ser capacita a distinção de elementos que fortalecem ou ameaçam a vida despontam assim como pressupostos de sua categorização.

Qual é o momento em que se dá a passagem da sensação perceptual para a conceitual? De acordo com Dussel, isso ocorre no momento em que o ser constitui a linguagem como sistema, uma vez que, ele é: “[...] um subsistema *ad hoc* originado filogeneticamente pela espécie homo [...] a fim de nomear e comunicar a um mundo perceptivo global que sem a língua não

⁴⁰ [...]es un momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia del categorizar.

permitia um manejo dos <<objetos>> de maneira distinta ou analítica”⁴¹ (DUSSEL, 1998, p. 99 – tradução nossa). Pedroso defende que a categorização é inerente ao ato de reflexão e autoconsciência do ser. Nesse sentido, aponta que a linguagem não é apenas um momento neurológico, mas também um produto cultural (PEDROSO, 2006). Há, conseqüentemente, algum pressuposto para o estabelecimento da autoconsciência? Dussel responde afirmativamente a essa interrogação. Para Dussel, qual é o pressuposto? “A autoconsciência só pode dar-se quando a corporalidade, pelas funções superiores do cérebro, a chamada <<mente (*Mind*)>> se compreende e pode nomear-se”⁴² (DUSSEL, 1998, p. 99 – tradução nossa). Depreende-se disso que as funções cerebrais e suas operações, a partir de uma conceitualização reflexiva, permitem que o sujeito articule as questões de sobrevivência às implicações de um ser que interage com a realidade de forma crítica, como liberdade e responsabilidade. Dussel assente que o nível último da autoconsciência e do estabelecimento da linguagem pode configurar-se em elemento ético. Como Dussel define tal relação?

É a relação dada no meio linguístico entre organismos em que a comunidade há alcançado, pela consciência reflexiva, expreso reconhecimento de autonomia e liberdade frente ao Outro (experimentado como *outro* sujeito trans-sistêmico, como *outro* sujeito ético)⁴³(DUSSEL, 1998, p. 104 – tradução nossa).

A partir das funções vitais, passando às formulações de juízo, o cérebro atua como ético, pois interage e interpreta a realidade em que se insere.

Partindo da categoria da carnalidade, Dussel interpreta a realidade além dos sistemas sociais em que toda a existência humana seria dirigida por um princípio material. A carnalidade, nesse sentido, necessita ser considerada como um aparato produtivo que, na ordem da ação, determina seu próprio

⁴¹ [...]un subsistema *ad hoc* originado filogenéticamente por la especie homo [...] a fin de nombrar y comunicar a un mundo perceptivo global que sin la lengua no permitiría un manejo de los <<objetos>> de manera distinta o analítica.

⁴² La autoconciencia sólo puede darse cuando la corporalidad, por las funciones del cerebro, la llamada <<mente (*Mind*)>>, se comprende y puede nombrarse.

⁴³ Es la relación dada en medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el Otro (experimentado como *otro* sujeto trans-sistêmico), como *otro* sujeto ético.

ambiente em que a produção, reprodução e desenvolvimento da vida acontecem (PEDROSO, 2006).

De onde partem os questionamentos da ética material? Desde as leis biofísicas, que envolvem a vida humana, até as questões subjetivas que fazem que haja consciência, autoconsciência e responsabilidade frente à vida humana e manutenção de sua existência. Qual é seu conteúdo? É aquele que permite que o ser humano viva satisfazendo suas necessidades básicas (comida, bebida, comunicação, etc.) e afirme sua dignidade perante o sistema. Nesse sentido, trata-se não somente de uma afirmação, mas de uma responsabilidade ética que exige a sobrevivência e a manutenção da vida como condições precípuas da existência e reivindicação ética orientada para a libertação.

Dussel denomina o momento de produção da vida como prático-material. Seu desenvolvimento inicia-se desde um momento biológico e se concretiza no histórico e culturalmente por meio da formação das instituições. O autor parte da vida das vítimas que sofrem em seus corpos as vicissitudes do sistema excludente. De acordo com Sofiste, “a ética da libertação necessita de uma ética material, seu ponto de partida são as vítimas, que sofrem, na sua corporalidade, a dor e a infelicidade” (SOFISTE, 2009, p. 13).

Dussel, para fazer a constatação dessa realidade por parte da vítima, a situa na Exterioridade do sistema. Quem é a vítima erótica? A mulher, os homossexuais, transexuais, as lésbicas, e até mesmo as relações homoafetivas. Em síntese, é todo sujeito que se coloca em posição de Alteridade frente à Totalidade machista. Não podemos restringir a Alteridade erótica somente à mulher, uma vez que as demais identidades corporais – como já destacamos – (gays, lésbicas, travestis, transexuais, etc.) são tidas como Outro perante a Totalidade machista, mas a mulher, como corpo distinto do padrão “mesmificador” machista, destaca-se, por exemplo, por suas diferenças biológicas em relação ao homem, como pontua Beauvoir:

A mulher é mais fraca do que o homem; ela possui menos força muscular, menos glóbulos vermelhos, menor capacidade respiratória; corre menos depressa, ergue pesos menos pesados, não há quase nenhum esporte em que possa

competir com ele; não pode enfrentar o macho na luta (BEAUVOIR, 1970, p. 30).

Além dessas diferenças físicas, há outras tantas que dizem respeito ao fisiologismo e à produção de hormônios, por exemplo, que favorecem a criação de uma cultura de subalternização da mulher perante a figura do homem, por conta de sua aparente “fragilidade”. Como destaca Beauvoir: “A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo” (BEAUVOIR, 1970, p. 31). Por esse motivo, a ética material, tendo o corpo como conteúdo, deve vislumbrar a formatação de uma cultura que vise dirimir tais preconceitos na formatação de uma cultura que permita que os corpos sejam contemplados igualmente em suas particularidades.

Diante do processo de produção da vida, há duas constatações possíveis: a) estabelecer-se um sistema que promova a vida digna; b) estabelecer-se um sistema que promova a morte e subsunção do Outro. Para Dussel, as vítimas estão em posição de desvantagem perante o sistema que, ao invés de lhes promover, gera situações de morte e exclusão, uma vez que as mesmas “[...] não podem reproduzir ou desenvolver suas vidas, que têm sido excluídas da participação e da discussão, têm sido afetadas por alguma situação de morte [...]”⁴⁴ (DUSSEL, 1998, p. 299 – tradução nossa). A condição das vítimas do sistema machista patriarcal encontra-se dentro de uma dinâmica de negação de direitos básicos para a existência digna. Dessa maneira, a ética material carnal parte da afirmação e denúncia da negação da vida perante a Totalidade machista. Aqui, cabe mencionar que há uma gama de reivindicações corporais que necessitam ser pontuadas como Alteridade; referimo-nos, por exemplo, aos transexuais, como destaca Bento:

As performances de gênero das travestis, das *drag queens* e, mais recentemente, dos *drag kings* impõem a construção de novas reflexões. Como explicar a emergência de movimentos e identidades contingentes que têm a pluralidade e o trânsito

⁴⁴ [...] no pueden reproducir o desenvolver su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte[...].

entre gêneros como princípio, que se fundamentam não na ambiguidade, mas na pluralidade? (BENTO, 2006, p. 85)

É verdade que Dussel não tratou dessas identidades corporais em sua teoria sobre a erótica, mas não se pode tratar de Alteridade, Libertação, Ética e vítima deixando de contemplar a necessidade de uma massa de sujeitos que são oprimidos pelo sistema machista patriarcal e pretendem fazer de seus corpos elementos de reivindicação e reconhecimento ético.

No que tange à reprodução da vida de forma geral, ela se concretiza nas instituições e nos valores que são produzidos culturalmente. Tal produção só tem a possibilidade de existir por conta dos sistemas históricos estruturados a partir da eticidade e das pulsões reprodutivas dos seres vivos em geral e do ser humano, em particular. Da Silva destaca que “o princípio material de reproduzir a vida mede a eticidade de toda norma, ação, instituição ou sistema de eticidade possível. Isto significa que todas as instituições são analisadas por sua capacidade de reproduzir ou não a vida em todas as suas dimensões” (DA SILVA, 2012, p. 67). Nessa mesma perspectiva, corrobora Alves quando descreve que o vivente possui em sua existência o princípio do prazer criador que o possibilita reproduzir sua vida nas instituições, isto é: “normas, valores, culturas, sistemas de eticidade históricos, artes, música, e tantas outras manifestações” (ALVES, 2005, p. 73). Dussel traça uma análise desde os instintos originários do ser humano e os mecanismos de produção de libido e repressão que são essenciais para a formação das instituições, como destaca Dussel:

A repressão civilizatória do aparelho libidinal é própria do homo sapiens e permite a permanência e a lenta transformação ou substituição dos instintos específicos animais pelos culturais. Por isso, os instintos humanos de autoconservação, de prazer e todo o tipo de agressividade e defesa são instintos daqueles dos animais⁴⁵ (DUSSEL, 1998, p. 626 – tradução nossa).

A repressão dos instintos é um dos fatores responsáveis pela

⁴⁵ La *represión civilizatoria* del aparato libidinal es propia del *homo sapiens* y permite la permanencia y la lenta transformación o sustitución de los instintos específicos animales por los culturales. Por ello, los instintos libidinales humanos de autoconservación, de placer y todo tipo de agresividad y defensa son distintos que los de los animales.

formatação e transformação das instituições. Essa é a premissa que também norteia a investigação das sociedades primitiva, bárbara e civilizada – correspondente aos períodos em que a história tradicional convencionou denominar como Antigo, Moderno e Contemporâneo – expressa em *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (2010).

Para Deleuze e Guattari, as pulsões humanas são destacadas como produções desejantes. Tais produções impelidas pelos instintos humanos transpassam toda a história. O ser humano é um ser produtivo. Sua existência é marcada pela produção no (e do) real. Entretanto, os mecanismos de corte e fluxo dos desejos são a característica contingente de sua existência, por isso, destacam que “é neste sentido que a produção desejante é o lugar de um recalçamento originário, enquanto que a produção social é o lugar da repressão” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 50). Por que a produção social é o lugar da repressão? Porque tanto os mecanismos biológicos quanto os sociais são responsáveis por censurar os desejos humanos, fazendo que se canalizem tais energias reprimidas para a produção de elementos alternativos.

Como pode ser descrita a interação da evolução do ser humano com a sociedade? De que maneira ela é expressa? Deleuze e Guattari sinalizam que tal interação é:

[...] a maneira pela qual a produção social e as relações de produção são uma instituição do desejo, e pela qual os afetos ou as pulsões fazem parte da própria infraestrutura, pois *eles fazem parte dela, estão presentes nela de todas as maneiras*, criando nas formas econômicas tanto a sua própria repressão quanto os meios de romper essa repressão (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 90).

O ser humano marca sua existência pela produção e adaptação aos ambientes em que se insere. Na perspectiva freudiana, tal orientação é tratada como princípio de *eros* e *tánathos* (vida e morte). Os filósofos que trabalham com essas categorias articulam esses dois elementos em diferentes perspectivas, mas sempre ressaltando a característica produtiva do ser humano como produtor e afirmador da vida, como é o caso de Deleuze e Guattari e de Dussel.

Ainda no que se refere à criação de instituições que normatizam comportamentos, Deleuze e Guattari trazem uma importante contribuição para ampliar nossa concepção sobre a opressão corporal erótica. Os filósofos franceses vão denominar de **familismo** a proposta de leitura freudiana que visa tratar da família a partir do pressuposto heteronormativo, tendo o homem como elemento principal, pois constitui-se a partir de Édipo:

Aí está o incurável familismo da psicanálise, enquadrando o inconsciente em Édipo, atando-o de um lado e de outro, esmagando a produção desejante, condicionando o paciente a responder papai-mamãe e a consumir sempre papai-mamãe. Foucault, portanto, tinha inteiramente razão quando dizia que a psicanálise, de uma certa maneira, cumpria aquilo a que se propusera, com Pinel e Tuke, a psiquiatria asilar do século XIX: soldar a loucura a um complexo parental, ligá-la “à dialética meio-real, meio-imaginária da família” — constituir um microcosmo no qual se simbolizam “as grandes estruturas maciças da sociedade burguesa e de seus valores”[...] (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 129).

Tal empreitada nada mais é do que a normatização da estrutura burguesa e perpetuação de seu padrão normativo patriarcal. Nesse contexto, a reivindicação corporal de uma erótica alternativa, ou seja, autonomia corporal à mulher, ao gay, à lésbica, ao homossexual e ao transexual não encontram espaço, sendo legados à Exterioridade.

Para Dussel, a opção ética tem caráter ambíguo, isto é, pode-se fazer tanto para um viés (vida) quanto para outro (morte). A existência humana é capaz de produzir sistemas, estruturas e mecanismos que podem orientar para ambas as partes. Quando se produz sistemas para a morte? Na perspectiva dusseliana, esses sistemas são produzidos quando a produção de estruturas se fecha sobre si mesma, ou seja, se totaliza. Nesses casos, têm-se, então, sistemas orientados para a morte. Quais exemplos podem ser citados como instituições que promovem a morte? Alves destaca que:

São instituições presentes na história da humanidade com desejo de poder e eternidade. Facilmente manifestam-se em poderes militares, governos ditatoriais, empresas multinacionais, igrejas e outras. A consequência é a produção de vítimas em larga escala (ALVES, 2006, p. 73).

O sistema patriarcal machista, por exemplo, se configura em um sistema de morte, quando subalterniza e subsume a Alteridade em o Mesmo, seja pelo familismo patriarcal machista, seja pela heteronormatividade. Vejamos alguns dados: o ano de 2017 registrou que, a cada dois segundos, uma mulher é agredida verbalmente, e, a cada uma hora, quinhentas mulheres são agredidas fisicamente no Brasil⁴⁶. Quando se trata de LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais), o número é ainda mais alarmante, pois, a cada vinte e cinco horas, ocorre um assassinato⁴⁷. Não seria, isso, fruto de uma cultura patriarcal que prescreve a morte do Outro?

As produções que norteiam a vida se dão em comunidade; por isso, os encontros das produções subjetivas devem contribuir para um consenso na criação das instituições que têm por finalidade mediar as relações humanas. Entretanto, para que isso ocorra de forma a favorecer reprodução e uma vivência de forma ética, as opções devem sempre ser por estruturas que corroborem para a produção digna da vida de forma integral.

A ética erótica, nesse sentido, deve ter como conteúdo a autonomia carnal de cada sujeito, seja mulher ou LGBT, para que, a partir de sua distinção em relação à Totalidade machista, propicie a criação de uma cultura que favoreça sua dignidade e a superação do preconceito e da tendência totalizadora e excludente do modelo hegemônico patriarcal.

Para Dussel, há um processo educativo e cultural que envolve as produções de intersubjetividades, sejam elas orientadas para a manutenção ou sejam orientadas para a produção dos sistemas estruturantes. O encontro das subjetividades propicia a formação de instituições que, por meio dessas subjetividades encontradas, ou seja, pelo consenso delas, passam a estabelecer as relações intersubjetivas que tendem a padronizar e normatizar ações, comportamentos e pensamentos sociais.

Por esse motivo, a vítima da Totalidade machista, inicialmente, deve

⁴⁶ <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/mais-de-500-mulheres-sao-vitimas-de-agressao-fisica-a-cada-hora-no-brasil-aponta-datafolha.ghtml>. Acesso em 05/09/2017.

⁴⁷ <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-05/dia-de-combate-homofobia-sera-marcado-por-debates-em-salvador>. Acesso em 05/09/2017.

interpelar o sistema estabelecendo sua distinção corporal e subjetiva em relação ao mesmo e, a partir disso, identificar outras vítimas desse sistema para que se crie uma comunidade “das vítimas” que negue a violência corporal sofrida e afirme sua carnalidade como “matéria primeira” (DUSSEL, 1998, p. 372).

Por esse motivo, Dussel entende que é necessária a formação de um pensamento popular crítico que “empodere” (DUSSEL, 1998, p. 436) a vítima e a faça problematizar o sistema; no caso erótico, como temos destacado, esse empoderamento faz-se a partir da distinção corporal e subjetiva em relação à Totalidade machista heteronormativa.

Nesse sentido, é interessante salientar que os sistemas de reprodução que se dão de forma intersubjetiva necessitam ser problematizados. Quais sistemas necessitam dessa problematização? Os sistemas produtores de vítimas eróticas, seja em escala micro ou macroestrutural. A orientação da ética material é, sobretudo, crítica ao sistema que produz vítimas, uma vez que sua proposta libertária deve se colocar como afirmadora de vida e responsável pela produção, reprodução e desenvolvimento da vida digna no sistema.

Dussel trata de um terceiro momento, no que diz respeito à ética material. Trata-se do momento chamado de **desenvolvimento**, o desenvolvimento da vida humana dentro da dinâmica das instituições criadas pelo próprio ser humano e que tem ligação com a produção e reprodução da vida, que é um fator universal inerente às culturas diversas presentes no mundo.

De acordo com Alves, esse é o momento em que o ser humano marca a produção de sua vida dentro de uma “materialidade fundamental”, uma vez que, sua “pulsão e razão reprodutivas conservam a vida dentro de quadros institucionais e culturais específicos” (ALVES, 2006. p. 74). Entretanto, a mera reprodução dentro dos quadros institucionais e culturais não é suficiente para abarcar todas as dimensões da vida. É necessária uma dimensão que vá além de seus horizontes meramente históricos e culturais, ou seja, que os transcenda, como a dimensão que contempla os instintos de prazer que

“[...]desinibem o enfrentamento e a dor para alcançar o objetivo da felicidade”⁴⁸ (DUSSEL, 1998, p. 627 – tradução nossa). O ser humano apresenta-se, nessa perspectiva, como um projeto em construção que necessita adaptar-se e desenvolver suas dimensões vitais e existenciais. Nessa perspectiva, é possível que o ser humano realize-se em relação dialógica com a realidade em que se insere. Como ele se realiza?

Realiza-se através das culturas motivando-as por dentro, assim como aos valores ou às diversas maneiras de cumprir a “vida boa”, a felicidade. Mas todas essas instâncias nunca são o princípio universal da vida humana. O princípio penetra todas elas, incitando-as à sua autorrealização⁴⁹ (DUSSEL, 1998, p. 91 – tradução nossa).

Para Dussel, o viver com dignidade pautado numa premissa ética torna-se um imperativo, de maneira que a vítima “deve-viver”: “O *viver* se transforma assim em um *critério* de verdade prática em uma *exigência* ética em: o *dever-viver*”⁵⁰ (DUSSEL, 1998, p. 139 – tradução nossa). Como a vítima deve viver? Com dignidade. Desfrutando de sua liberdade, interagindo com os meios que possibilitem a construção salutar de sua subjetividade de maneira que a felicidade possa ser gozada de forma plena.

Diante dessa realidade de opressão do machista patriarcal é que as vítimas devem afirmar sua existência de forma digna e produzir sua existência material, tanto de forma material na performance autônoma de seus corpos, quanto de forma subjetiva, por meio da dimensão corporal, por meio de mecanismos como a arte, música, movimentos solidários e afetivos. Todos eles despontam como produção de subjetividade e produção material de vida.

A possibilidade de tal aprofundamento e desenvolvimento de uma consciência crítica e, ao mesmo tempo, produtiva, só é possível a partir da

⁴⁸ Los *Instintos del placer* o de vida desinhiben el enfrentar el dolor para alcanzar el objetivo de la felicidad.

⁴⁹ Se realiza através de las culturas y las motiva por dentro, mismo que a los valores a las diversas maneras de cumplir la <<vida buena>>, la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización.

⁵⁰ El *vivir* se transforma así de un *critério* de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*.

proposta de se pensar uma ética material que dê condições de a vítima interagir com sua realidade, entendendo-a e problematizando-a a partir de seu momento de opressão e negação da vida. O imperativo do “dever-viver” funciona como um mecanismo que proporciona à vítima sua afirmação e insurreição diante de um sistema totalizador que não prima por sua vida.

Para as especialistas nos estudos de corpo e comportamento feminino, não há nada pior do que ignorar a relação corporal como conteúdo crítico. Sonia Maria Martins de Melo afirma que as relações “descorporeificadas” são negativas justamente por ignorarem “o corpo como ancoradouro do Ser no mundo, lugar de vivência de todas as suas esperadas aprendizagens” (MELO, 2004, p. 39). Em sua pesquisa sobre a percepção da corporeidade feminina pelas próprias mulheres, constata que, em muitos casos, as mulheres são vítimas de uma opressão corporal ao se darem conta disso, pois repetem uma tradição e enquadram-se nos padrões sociais estabelecidos.

Para superar tal opressão, Melo sugere que a mulher deve afirmar sua percepção corporal como distinta e, a partir disso, interagir corporalmente com o mundo que a cerca. Uma vez que “o corpo é o veículo de ação do Ser no mundo, e ter um corpo significa estar em um meio definido com o compromisso corrente dessa implicação [...]” (MELO, 2004, p. 51). Partindo do ponto de vista da ética material dusseliana que tem em seu conteúdo material a vida, a afirmação da mulher na relação erótica passa pela afirmação de seu corpo como distinto e sendo vitimado pelo sistema patriarcal.

A reivindicação proposta por Dussel deve favorecer o diálogo em comunidade em prol da afirmação de uma carnalidade distinta, mediante o sistema que a nega. Nesse sentido, é necessária a constituição de espaços de diálogo e interação para quem faz a crítica desde uma perspectiva material. Como sinaliza Dussel:

A <<subjetividade>> *inter*-subjetiva se constitui a partir de uma certa comunidade de vida, desde uma comunidade linguística (como mundo da vida comunicável), desde uma certa memória coletiva de gestação da libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos

históricos concretos que se inspiram em esperança solidária. Os participantes podem falar, argumentar, comunicar-se, chegar a consensos, ter co-responsabilidade, consumir produtos materiais, ter desejos de bens comuns, anelar utopias, coordenar ações instrumentais ou estratégicas, <<aparecer>> no âmbito público da sociedade civil com um rosto semelhante que os diferencia dos outros⁵¹(DUSSEL, 1998, p. 525 – tradução nossa).

Outras teorias que tratam da questão da mulher, por exemplo, sua relação com a sociedade e sua reivindicação por uma vida mais digna corroboram a assertiva de que o corpo da mulher deve ser considerado como conteúdo ético. Mesmo correntes que visam a superação exclusiva dessa reivindicação pela via corporal/biológica (homem e mulher) não a deixam de considerar. Como exemplo, podemos citar Judith Butler que, mesmo em sua proposta de um debate que não se restringe à questão da corporalidade, assegura que a teoria feminista de forma geral é baseada “[...] na especificidade sexuada do corpo da mulher [...]”⁵² (BUTLER, 2002, p. 54 – tradução nossa). A afirmação e “empoderamento” da mulher, sem dúvidas, passa por sua afirmação corporal. Disso decorre sua representação e afirmação na sociedade como sujeito autônomo “[...] a representação serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos [...]” (BUTLER, 2003, p. 18). Sendo assim, não se pode desprezar seu corpo como tendo função importante para se pensar uma ética erótica.

Não devemos levar somente em consideração a questão da mulher, mas devemos compreender ainda a transexualidade, por exemplo, como reivindicação corporal que clama por uma ética que lhe contemple. Conforme

⁵¹ La<<subjetividad >> inter-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundode la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria. Los participantes pueden hablar, argumentar, comunicarse, llegar a consensos, tener co-responsabilidad,consumir productos materiales, tener deseos de bienes comunes, anhelar utopías, coordinar acciones instrumentales o estratégicas<<aparecer>> en el ámbito publico de la sociedad civil con un rostra semejante que los diferencia de los otros.

⁵² [...] en la especificidad sexuada del cuerpo de la mujer [...].

assegura Bento: “A transexualidade deve ser observada como um dos mais recentes desdobramentos dos dispositivos da sexualidade, passando a se constituir como um dispositivo específico, que se encontra em pleno período de operacionalização [...]” (BENTO, 2006, p. 112-113). Para isso precisamos tratar especificamente dos corpos como elementos materiais reivindicadores da ética.

3.3 Corpos que clamam pela ética erótica

O intuito desse tópico é tratar de identidades corporais que se destacam por ser Alteridade do sistema patriarcal machista. Por esse motivo, privilegiamos a mulher e a transexualidade por conta da reivindicação autônoma que se faz em torno de suas identidades carnis.

Neste trabalho, temos adotado a posição que define o “ser mulher” como um *constructo* histórico e cultural, como asseveram Butler (2003) e Beauvoir. Esta última tornou-se conhecida, entre outras coisas, por sua célebre frase: “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1970, p. 160). Embora o termo mulher abarque uma gama de identidades corporais que se identificam como tal, necessitamos “dar um passo atrás” para pontuar algumas características comuns aos sujeitos biologicamente identificados com o sexo feminino e denominados mulheres, isto é, a pessoa do sexo feminino (biológico) e que se identifica como mulher. Isso se faz porque a própria Beauvoir, em *Segundo sexo* (1970), traça uma longa discussão sobre as diferenças biológicas entre os sujeitos identificados com o sexo masculino (denominados como homens) e os do sexo feminino (denominados como mulheres).

É necessária essa identificação para avançarmos em nossa discussão, pois, embora a opressão da Totalidade machista se dê em relação a todos os sujeitos identificados como Alteridade (mulher, gay, lésbica, travesti, transexual), as reivindicações a partir de sua carnalidade se dão de maneiras distintas pela própria particularidade do corpo da cada um.

Nesse sentido, a filosofia de Dussel servirá como ponto de partida de

nossa discussão, que pretende ser ampliada a partir do diálogo com demais interlocutores que tratam da temática corporal. Destacar isso é de particular importância, uma vez que a discussão visa ser feita de modo amplo, favorecendo o diálogo entre diferentes posições.

Dussel entende que a mulher é a Alteridade do homem por ser “distintamente” sexuada (DUSSEL, 1977e, p.128). Isso implica, conseqüentemente, em consentir que há diferenças biológicas entre homens e mulheres, que implicam em sua visão de mundo e necessidades éticas.

Beauvoir (1970) traça um histórico do corpo da mulher, desde a concepção intrauterina, passa pelo período da puberdade, analisa também o processo menstrual, sua conseqüente influência hormonal e psíquica e a gestação. Apesar disso descreve:

[...] a gestação é um trabalho cansativo que não traz à mulher nenhum benefício individual e exige, ao contrário, pesados sacrifícios. Acompanha-se, não raro, durante os primeiros meses, de falta de apetite e de vômitos, que não se observam em nenhuma outra fêmea doméstica e que manifestam a revolta do organismo contra a espécie que dele toma posse; ele se empobrece em fósforo, em cálcio, em ferro, sendo este último déficit difícil de ser compensado posteriormente; a superatividade do metabolismo acentua o sistema endócrino; o sistema nervoso vegetativo fica num estado de excitabilidade intensificada; quanto ao sangue, seu peso específico diminui, torna-se anêmico, análogo ao dos “jejuadores, dos que se acham em estado de inanição, dos que sofreram sangrias repetidas, dos convalescentes” (BEAUVOIR, 1970, p. 27).

A explanação que se faz a partir disso é que o corpo da mulher possui demandas que necessitam ser compreendidas e contempladas para se pensar em uma reivindicação ética que leva em consideração todas as suas funções. Sobre isso, Irigaray complementa que um dos direitos da mulher deve ser o direito à maternidade “como componente (não prioritário) da identidade feminina⁵³” (IRIGARAY, 2006, p. 86 – tradução nossa), uma vez que a carnalidade da mulher é sujeito de direitos e não pode ser reduzido à mera produtividade capitalista ou utilizada comercialmente pela Totalidade machista como elemento de prazer e satisfação do homem.

⁵³ Componente (no prioritario) de la identidad femenina.

Tal postura indica, na verdade, repensar a concepção do corpo da mulher e sua relação com os sistemas estabelecidos e estruturados. Nesse sentido, retomamos a premissa dusseliana de que é necessária uma cultura que seja produzida e projetada pelas vítimas e que vise, a partir de seus dilemas no encontro de suas subjetividades, vislumbrar um projeto de libertação.

Luce Irigaray (2006) defende ainda que uma cultura que visa contemplar de forma digna a Alteridade carnal da mulher deve empenhar-se em dirimir, pelo menos, três elementos que a filósofa considera fundamental: (1) acabar com a utilização comercial de seus corpos ou de suas imagens; (2) Representar valorativamente as mulheres em gestos, palavras em todos os lugares públicos e (3) acabar com a exploração que poderes civis e religiosos fazem em relação a seu corpo – na questão específica do aborto.

A ética carnal erótica no que tange à mulher deve se insurgir contra o mundo concebido e adaptado à figura do homem, ou seja, a uma cultura que favoreceu a figura do homem em posição de “superioridade” em relação à mulher. Nesse sentido, as Mediações foram utilizadas para formatar uma mentalidade hegemônica na qual o sujeito masculino adapta-se e assume papel proeminente, como destaca Beauvoir:

Desde que aceitamos uma perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata; no momento em que o dado fisiológico (inferioridade muscular) assume uma significação, esta surge desde logo como dependente de todo um contexto; a “fraqueza” só se revela como tal à luz dos fins que o homem se propõe, dos instrumentos de que dispõe, das leis que se impõe (BEAUVOIR, 1970, p. 30).

A superioridade nesse caso deveria ser denominada como “adaptabilidade”, isto é, criam-se sistemas culturais que favorecem a adaptação da figura do homem e, a partir disso, constrói-se a noção de “padrão”, e impinge-se a ideia de inferioridade da mulher, sem levar em consideração os inumeráveis elementos de sua constituição corporal. Por isso, um dos princípios que deve orientar a libertação carnal erótica é a isonomia, sobretudo,

em relação ao corpo da mulher.

Juliana Missiggia (2016) contribui para pensar a questão específica da mulher trazendo à tona o conceito de facticidade, que marca a experiência comum das mulheres. Para a filósofa, o termo **mulher** necessita ser localizado na discussão e fazer alguma distinção ao tratar determinados assuntos inerentes ao corpo da mulher enquanto tal. Para isso, propõe uma delimitação que vise precisar a discussão. De acordo com a autora, não se trata de um essencialismo, mas de uma opção metodológica.

Quando, por exemplo, mulheres se reúnem e relatam como fazendo parte de sua vivência cotidiana o medo de violência sexual, ou o silenciamento e tratamento diferenciado no ambiente de trabalho ou na família, essas são questões relativas à sua experiência fática, concreta, e não apenas questões que uma mera análise da linguagem daria conta, ou que a constatação da não estabilidade e essencialidade do sujeito “mulher” resolva (MISSAGGIA, 2015, p. 179-180).

Há experiências, como aborto, gravidez, menstruação e amamentação que são singulares e necessitam ser pautadas na reivindicação da autonomia da mulher sobre seu corpo, como sujeito de direitos. Por isso, deve-se tratá-las à medida que surgem como discussões em torno da carnalidade da mulher frente à Totalidade machista patriarcal.

Beauvoir pontua que “o corpo não é uma coisa, é uma situação: é a nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, 1970. p. 30). Tal afirmação implica na constituição da subjetividade da mulher enquanto tal. O ser da mulher não se liga, nesse sentido, a uma determinação biológica ou genética, estritamente, mas constitui-se a partir da formatação de uma subjetividade impelida pela cultura patriarcal que lega à mulher o papel “secundário”. Outrossim, o corpo da mulher está em uma constante tensão entre sua natureza constitutiva e a cultura em que se insere.

Finalmente, uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência; transcende-se para o mundo e para o futuro; seus costumes não se deduzem da biologia; os indivíduos nunca são abandonados à sua natureza; obedecem a essa segunda natureza que é o costume e na qual se

refletem os desejos e os temores que traduzem sua atitude ontológica. Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza (BEAUVOIR, 1970, p. 31).

Depreende-se que o corpo adquire sentido à medida que interage com a cultura em que está estabelecido; ou seja, há uma relação simbólica entre a materialidade do corpo e o discurso que se faz a partir da significação do mesmo. Para Beauvoir, é a combinação do discurso com a compreensão corporal da mulher que descrevem o que é seu corpo. Sendo assim, o corpo coaduna-se com a condição histórica da mulher e seu modo de viver e estar no mundo.

A partir disso, salientamos que a Alteridade da ética erótica carnal deve levar em consideração tais fatores (biológicos e subjetivos) para constituir-se, de fato, em uma ética da Alteridade orientada para a libertação da mulher. A perspectiva de Dussel no tocante à questão específica da mulher é que esta seja autônoma e seja contemplada por meio de sua distinção corporal em relação ao homem. Por isso, na questão do aborto, por exemplo, defende que a mulher aja como soberana sobre seu corpo. O autor destaca como sendo “o direito da mulher sobre sua própria pessoa, sua carnalidade, sua corporeidade (e sobre o que aconteça “em seu corpo”) (DUSSEL, 1993, p. 21 – tradução nossa)⁵⁴.

Neste primeiro momento, destacamos que há questões peculiares ao corpo biológico da mulher que necessitam ser pensadas e incorporadas na proposta de ética carnal erótica, o que impossibilita pensar a questão de maneira ampla no que tange às demais identidades femininas, pois, se há demandas específicas, a proposta libertária não pode deixar de contemplá-las.

Outro tema específico - e que não podemos deixar de contemplar na atualidade da discussão é a questão da transexualidade. Esse é um assunto que ganhou força, sobretudo, a partir da década de 1990 e que, portanto, não foi abordado por Dussel em sua filosofia. Entretanto, pretendemos analisá-lo,

⁵⁴ El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca “en su cuerpo”).

tão somente, a partir de algumas premissas filosóficas do autor, uma vez que uma ética que tem, como categorias principais, Alteridade, Libertação, Exterioridade e vítima não pode deixar de contemplar o dilema de sujeitos que são oprimidos e aviltados pela Totalidade machista.

A transexualidade apresenta-se como um dilema já desde sua descrição, uma vez que, antes de nascer, o corpo já está inscrito em um campo discursivo determinado. Há, além de uma expectativa, uma espécie de “predeterminação” em relação ao binômio: natureza biológica/cultura. Bento ilustra isso da seguinte maneira:

Quando um médico diz: “é um menino/uma menina”, produz-se uma invocação performativa e, nesse momento, instala-se um conjunto de expectativas em torno desse corpo. É em torno dessas suposições e expectativas que se estruturam as performances de gênero. As suposições tentam antecipar o que seria mais natural, o mais apropriado para o corpo que se tem (BENTO, 2006, p. 88).

A cultura heteronormativa é marcada pela isenção na problematização da performance que o corpo pode adquirir, assim como pela tendência em pautar a carnalidade a partir da “normalidade” e da linguagem binária: homem/mulher. Não se leva em conta, por exemplo, a questão cultural da construção da identidade corporal e a possibilidade de um corpo não se enquadrar como homem ou mulher.

Os estudos das identidades corporais concebem o corpo como uma construção cultural e advogam em favor de sua neutralidade. Nesse sentido, a natureza biológica não seria determinante para sua construção ou performance. É assim que, por exemplo, Butler entende o corpo.

[...] “o corpo” aparece como um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais, ou então como o instrumento pelo qual uma vontade de apropriação ou interpretação determina o significado cultural por si mesma. Em ambos os casos, o corpo é representado como um mero instrumento ou meio com o qual um conjunto de significados culturais é apenas extremamente relacionado. Mas o “corpo” é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de “corpos” que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero (BUTLER, 2003, p. 27).

A empreitada de Butler é desconstruir o essencialismo e determinismo que se constrói em torno dos corpos. Tanto sua investigação quanto a investigação de Bento visam transcender o binarismo homem/mulher no que diz respeito à construção das identidades corporais. Pelo fato da própria dificuldade na definição e nomeação de sua identidade a transexualidade, desponta como Exterioridade e Alteridade perante a heteronormatividade e ao sistema binário homem/mulher.

O problema da restrição à construção corporal a partir da dinâmica homem/mulher é que nem todas as pessoas conseguem adequar-se a tais construções, uma vez que as mesmas são tidas pelas teóricas como construções culturais e simbólicas a partir da interação da natureza biológica e o espaço sócio-cultural em que se inserem. Muitas pessoas não conseguem identificar-se como homens ou mulheres e reivindicam a construção corporal de forma performática, visando adequá-la à sua subjetividade. Surge, então, a caracterização que possibilita a construção de uma carnalidade livre de essencialismos e determinismos biológicos. Como destaca Bento:

Não há corpos livres anteriores aos investimentos discursivos. A materialidade do corpo deve ser analisada como efeito de um poder, e o sexo não é aquilo que alguém tem ou uma descrição estática. O sexo é uma das normas pelas quais “alguém” simplesmente se torna viável, que qualifica um corpo para a vida inteligível. Há uma amarração, uma costura, ditada pelas normas, no sentido de que o corpo reflete o sexo, e o gênero só pode ser entendido, só quando adquire vida, quando referido a essa relação. As performatividades de gênero que se articulam fora dessa amarração são postas à margem, pois são analisadas como identidades “transtornadas” pelo saber médico (BENTO, 2006, p. 89).

Insistimos que a questão da transexualidade não é um tema que Dussel tenha tratado em sua filosofia. Vários fatores podem ser inferidos para que o tema não constasse de forma explícita nos escritos do autor. Primeiramente, porque é um tema relativamente recente e, quando o filósofo tratou das questões pertinentes à antropologia filosófica, não havia esse debate. Outra possibilidade é que, sobretudo, a partir dos anos 2000, Dussel dedica-se à questão política e concentra seus estudos nessa área. Pode ser ainda que o

autor não o tenha feito por questões subjetivas ou por não se sentir à vontade para tratar essa temática. Mas nenhum desses motivos nega a possibilidade de aplicar a metodologia do autor para analisar a questão.

A Filosofia da Libertação, por ser uma filosofia da práxis, permite que haja uma dinâmica de interação com novos temas que vão surgindo e podem ser refletidos a partir da realidade das vítimas, ainda que – como apontamos – Dussel não tenha trabalhado todas as possibilidades, abrindo, com isso, margem para críticas a seu trabalho, como veremos no próximo capítulo.

Butler pontua que a existência de identidades que não se enquadram no usual binarismo homem/mulher abrem possibilidades para se pensar a questão por meio das transgressões com que esses corpos se comportam, assim como a subversão com que atuam perante a normalidade. Pelo fato de nem mesmo haver uma definição consensual na linguística e de haver forte preconceito em relação a tais identidades corporais, podem ser situadas na Exterioridade. Como destaca a autora:

A matriz cultural por intermédio da qual a “identidade” de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aquelas em que gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. Nesse contexto decorrer seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformarem às normas de inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero (BUTLER, 2003, p. 39).

Esses não-lugares ou lugares que ainda não pertencem a um espaço delimitado com definições não precisas fazem que sejam identificados como Alteridade situada na Exterioridade. A reivindicação corporal transexual é autônoma na medida em que busca um espaço próprio com questões relativas à suas demandas. Muitos transexuais não se definem como gays, por exemplo,

e, inclusive, não concordam com tal postura. Na pesquisa de Bento, a autora entrevista duas transexuais identificadas como Patrícia e Andréia. Patrícia diz não concordar com a postura dos gays. Em suas palavras define o que pensa de tal comportamento:

O homem tem de manter a imagem dele de homem e ser macho. Quer ser mulher? Então, transforma e mostra a imagem de mulher feminina. Se o rapaz tem um problema, se é realmente provado que é transexual, e não é gay, o que vai fazer? Vai fazer uma cirurgia. Porque a cirurgia está aí, quem deu? Deus, a ciência de Deus (BENTO, 2006, p. 207).

Nota-se que, na fala de Patrícia, há uma reivindicação própria que não é a mesma dos gays e dos travestis, por exemplo; o lugar de onde reivindica o reconhecimento de seu corpo como Alteridade se faz não por uma performance estética ou por um comportamento. Sua reivindicação é pela adequação à uma identidade que subverte a “natureza” biológica de seu corpo.

Bento relata a reação de Andréia diante de suas primeiras lembranças da sexualidade e sua interação com os gays de seus tempos de juventude. O relato serve para destacar que, mesmo pertencendo a uma sexualidade que podemos denominar de **performática**, há sensível diferença em relação aos gays. Segue o registro de Andréia sobre a sexualidade gay:

Quando eu vi pela primeira vez, achei ridículo. Eu vi uma vez numa feira. Ele estava dançando. Tinha aquele círculo de pessoas, todo mundo sorrindo, e aquela palhaçada. Então, aquele clima me deu nojo, porque eu via a coisa pelo lado do ridículo. Eu não sou assim, não (BENTO, 2006, p. 208).

Essas são algumas das impressões desde a própria experiência transexual em relação aos gays, por exemplo. Isso nos serve de parâmetro para entender que a reivindicação corporal autônoma – embora tenha como prisma a performance sobre o corpo – não é a mesma dos gays, por exemplo, assim como não será a mesma para os travestis. A subjetividade que identifica tais corpos é diferente e, por esse motivo, temos pontuado, neste tópico, apenas a transexualidade.

Outra questão que necessita ser pontuada é que a experiência transexual não deslegitima as demais, mas faz-se necessária a distinção pelo

simples fato de não se tratar da mesma coisa; ou seja, o transexual não se identifica com a alcunha gay, homossexual, lésbica ou travesti. A identificação é outra. Sua reivindicação é outra; isto é, a construção permanente de seu corpo de acordo com a subjetividade que entende ser-lhe a mais adequada. Por esse motivo, Bento destaca que a questão crucial, nesse caso, é compreender a subjetividade que move as diversas identidades em suas respectivas construções (ou performances) corporais.

Compreender a organização das subjetividades, portanto, implica vinculá-las às experiências concretas - como estou propondo realizar com a transexualidade. Tal concepção nos impele a fazer movimentos de costuras e articulações teóricas que, embora só ganhem materialidade nos indivíduos, devem inserir-se em contextos históricos, sociais e culturais mais amplos. A ideia de experiência como produtora da subjetividade me pôs diante da difícil tarefa de, simultaneamente, inserir as histórias dos sujeitos que vivem a experiência transexual em contextos mais amplos e não apagar suas vozes como classificações que pressupõem uma unidade interna, uma coesão e uma unidirecionalidade – opção que produziria uma essencialização da experiência (BENTO, 2006, p. 99).

Foi exatamente isso que procuramos demonstrar a partir das falas de Patrícia e Andréia e seus estranhamentos em relação às demais experiências corporais. Esses são alguns exemplos de corpos que clamam pela ética erótica. Tais corpos reivindicam sua libertação e fazem questão de distinguir-se de outras construções corporais que são tão legítimas quanto a sua.

A revista *Caros Amigos* no ano de 2004, na edição do mês de setembro, publicou uma reportagem sobre a questão da transexualidade, na qual trazia, como exemplo, Joaquín Pérez, um transexual que viveu até os 50 anos como homem e decidiu – nos anos 1990 – realizar a cirurgia e assumir seu corpo adequado à sua subjetividade. O jornalista Marcelo Lacerda assim registra a experiência de Joaquín:

Aos 50 anos, fazendo balanço de sua história pessoal, sentiu-se diante de uma página em branco. Por essa época, Joaquín decidiu viver abertamente sua transexualidade. Descobriu um bar gay, o qual frequentou durante alguns meses para se certificar de que não era homossexual (LACERDA, 2004, p. 12).

O relato de Joaquín corrobora o que pontua Bento, ou seja, que a experiência transexual é diferente da homossexual. O transexual sente a necessidade de mudar seu corpo de forma definitiva, pois não se enquadra nas disposições biológicas corporais em que se insere e, por isso, necessita assumir sua identidade como autônoma, assumindo a performance com a qual se identifica.

O contato de Joaquín com um transexual que realizou uma cirurgia o impeliu a tomar tal atitude. Como relata Lacerda: “Numa boate gay conheceu uma garota ou, melhor dito, um garoto transformado em garota graças a uma intervenção cirúrgica. Era uma mulher linda, exuberante, vivendo sua transexualidade sem reticências [...]” (LACERDA, 2004, p. 12). Não muito tempo depois, Joaquín começou a fazer tratamento hormonal até assumir definitivamente sua identidade corporal. “ Em 1995, aos 54 anos, depois de uma cirurgia de quatro horas, estava consumada a transição. Nascia Kim” (LACERDA, 2004, p. 12), Kim Pérez, como foi “rebatizada” a identidade de Joaquín.

Esse é um dos exemplos que se pode dar da reivindicação não somente em termos de comportamento dos corpos, mas também de identificação carnal; ou seja, uma reivindicação material que diz respeito à sua condição de ser no mundo. A ética material que se propõe libertária não pode, portanto, ignorar esse clamor dos corpos, que, “docilizados” pelos discursos de poder – nesse caso discursos heteronormativos – lutam por sua autonomia que contempla, além de fatores da subjetividade, fatores concretos, objetivos e materiais no que tange, por exemplo, à identificação de seus corpos.

É nesse sentido que buscamos pontuar a experiência da transexualidade como um dos corpos que clama pela ética erótica, que favoreça sua libertação de forma material e definitiva, pois se relaciona diretamente com sua carnalidade e compreensão inter-corporal.

Já vimos como se estrutura a ética material erótica tendo o corpo como paradigma para sua libertação e reivindicação alternativa à Totalidade patriarcal machista. Nosso próximo passo será mostrar como foi tratada a

erótica dusseliana pelos críticos, apontar suas limitações e ampliar a discussão sobre as demais identidades corporais que podem ser contempladas pela erótica a partir dos pressupostos dusselianos.

4 A ERÓTICA DUSSELIANA: LIMITES E POSSIBILIDADES

Esse capítulo pretende trazer uma reflexão da erótica em novos contornos. Por isso trata-se de uma reflexão que extrapola o pensamento de Dussel. Isso se faz pelo fato de ser um tema atual e que, portanto, não foi tratado (nas categorias apresentadas) nas obras do autor. Contudo o intuito é refletir “a partir” das bases da filosofia dusseliana e não sobre a mesma. É um exercício filosófico que pretende “flutuar” entre os conceitos da Filosofia da Libertação e as possibilidades sinalizadas por outras correntes para se pensar a dimensão carnal.

4.1 Caminhos para uma erótica homoafetiva

No que diz respeito aos limites de erótica da libertação dusseliana, utilizaremos alguns textos que criticam a posição de Dussel e sinalizaremos as possibilidades por meio de outros escritos que complementem a posição de uma erótica liberta. Nesse sentido, recorreremos, primeiramente, a um artigo de Julio Cabrera intitulado *Tres críticas a la erótica latino-americana de Dussel* (1995). O artigo visa pontuar – de forma crítica – as limitações de Dussel ao tratar da sexualidade não heterossexual (incluindo aqui todas as suas variantes).

Cabrera (2015) centra as três críticas sempre em torno da forma incipiente com que Dussel tratou da erótica nas relações homoafetivas. Para o crítico da erótica dusseliana, esse é uma das principais limitações do filósofo da libertação. Como destaca: “pareceria que a primeira e mais óbvia crítica que se poderia dirigir contra esta Erótica seria sua limitação, na medida em que deixa de lado formas não heterossexuais da sexualidade e suas específicas condições de libertação”⁵⁵ (CABRERA, 2015, p. 152 – tradução nossa). Cabrera tem conhecimento do artigo *Filosofia de la liberación desde la praxis de los oprimidos* (DUSSEL, 1993). Entretanto, insiste que Dussel foi superficial

⁵⁵ Parecería que la primera y más obvia crítica que se podría dirigir contra esta Erótica sería su estrechez, en la medida en que deja de lado formas no heterossexuales de sexualidad y sus específicas condiciones de liberación.

demais ao tratar a questão e que não dedicou o mesmo empenho em retratar as demais sexualidades da mesma maneira como fez na questão da heterossexualidade.

Conquanto tenha escrito o referido artigo e colocado as relações homoafetivas como contempladas por sua perspectiva erótica, Cabrera (2015) não se deu por satisfeito, pois para este pesquisador a ênfase dada por Dussel não foi suficiente, uma vez que “aponta que em uma filosofia que propõe a libertação da mulher e por isso exalta a relação heterossexual[...]”⁵⁶ (CABRERA, 2015, p. 152 – tradução nossa). A crítica de Cabrera faz sentido, pois Dussel não empenha o mesmo esforço para pontuar as relações entre os sexos, biologicamente iguais, da mesma forma como faz com as relações heterossexuais⁵⁷.

Embora essa dissertação tome como ponto de partida a Filosofia da Libertação e, em especial, o pensamento de Dussel, não se pode negligenciar que as críticas que os temas polêmicos tratados pelo autor são alvo de reações que despontam como possíveis contradições e limitações ao abordar determinados assuntos. A temática da erótica em *Para uma ética da libertação latino-americana* (1977) ocupa aproximadamente uma centena de páginas e nelas pouco se observa sobre a abordagem da temática **específica** sobre a sexualidade não heterossexual. Quando trata especificamente sobre o tema no artigo *Filosofia de la liberación desde la praxis de los oprimidos* (DUSSEL,1993), Dussel dedica aproximadamente um parágrafo para um assunto tão delicado. A que se pode atribuir isso?

Cabrera (2015) vai salientar que a abordagem dusseliana foi feita de maneira superficial no que tange à psicologia, uma vez que, para o autor, Dussel “[...] se refere a certa superficialidade psicológica na consideração *das próprias relações heterossexuais*”⁵⁸[...]” (CABRERA, 2015, p. 152 – tradução

⁵⁶ Apunta que en una filosofía que propone la liberación de la mujer y que por eso exalta la relación heterossexual [...].

⁵⁷ Retomaremos as críticas em relação ao pensamento dusseliano no capítulo 4.

⁵⁸ [...] “se refiere a cierta superficialidad psicológica en la consideración *de las propias relaciones heterossexuales*” [...]

nossa). A base da análise de Dussel é a teoria freudiana e toma os elementos como Id, Ego, Superego e Complexo de Édipo como pontos de partida. Embora Dussel problematize tais elementos, não expande a compreensão para a sexualidade não heterossexual – sendo essa a crítica mais dura de Cabrera (2015).

Uma das críticas apontadas é sua ocupação, quase que exclusiva, em tratar da relação varão-mulher. Julio Cabrera destaca esse elemento para tecer alguns apontamentos críticos ao pensamento de Dussel. Como podemos observar:

Em todas as exposições da Erótica de Dussel, seu centro crucial é a denúncia da dominação da mulher por parte do varão ao longo da história: “*Esta relação varão-mulher é o que chamo a erótica*” (DUSSEL, 1995, p.174). Inicialmente, o Eros aparece ligado à relação homem-mulher. Na continuação, Dussel fala de uma relação “cara a cara” e do beijo, e diz que “*o pleno da erótica é o coito sexual*” (1995, p.175). **Parece haver um interesse especial na situação da mulher dominada pelo homem na atitude machista predominante** (grifo nosso). Também se acentua a questão da procriação do filho (1995, p.176), e vê o filho como vítima (da abstenção, do aborto, da má educação e dos maus tratos). Quando fala dos povos indígenas, faz notar quase todos eles eram matrilineares, onde a mulher ocupava um lugar especialmente digno⁵⁹ (1995, p. 179) (CABRERA, 2015, p. 149 – tradução nossa).

A questão levantada por Cabrera é válida, mas precisa-se levar em conta, por exemplo, o contexto em que Dussel escreve e quais eram as necessidades do momento – embora as relações homoafetivas sejam registradas ao longo da história da humanidade e sejam alvo de um preconceito a ser combatido – o contexto vivido nos anos 1970 propiciou ao

⁵⁹ En todas las exposiciones de la Erótica de Dussel, su centro crucial es la denuncia de la dominación de la mujer por parte del varón a lo largo de la historia: “*Esta relación varón-mujer es lo que llamo la erótica*” (Dussel, 1995, p. 174). Inicialmente, el Eros aparece ligado a la relación hombre-mujer. A continuación, Dussel habla de una relación “cara a cara” y del beso, y dice que “*lo pleno de la erótica es el coito, el acto sexual*” (1995, p. 175). Parece haber un interés especial en la situación de la mujer dominada por el hombre en la actitud machista predominante. También se acentúa la cuestión de la procreación del hijo (1995, p. 176), y se ve al hijo como víctima (de la abstinencia, del aborto, de la mala educación y malos tratos). Cuando habla de los pueblos indígenas, hace notar que casi todos ellos eran matrilineales, en donde la mujer ocupaba un lugar especialmente digno (1995, p. 179).

filósofo da libertação pensar a questão da mulher na perspectiva de uma sociedade machista – o que, de fato, não exclui pensar outras dimensões afetivas e de relação *face-a-face* entre os corpos.

Cabe-nos, então, analisar quais alternativas dentro da própria teoria freudiana poderiam ser utilizadas para expandir a concepção de sexualidade e relação erótica homoafetiva. Judith Butler nos ajuda a pensar essa problemática a partir de vestígios do próprio pensamento de Freud.

Analisando *Id e ego* (FREUD, 1996) e *Luto e Melancolia* (FREUD, 1996), Butler (2003) destaca que, para Freud, a identificação na fase infantil descrita pela teoria psicanalítica é de perda e ruptura e posterior identificação. No caso do Édipo o menino é castrado pelo pai, mas posteriormente identifica-se com ele e reveste seu gênero como masculino. No caso da mulher, rompe-se com Jocasta para posteriormente identificar-se com ela e constituir seu gênero como feminino. Essa experiência de perda-identificação faz que o ego incorpore o outro (perdido) e este seja interiorizado e imitado posteriormente. Para Butler:

Esse processo de internalização de amores perdidos se torna pertinente à formação do gênero quando compreendemos o tabu do incesto, entre outras funções, inicia, para o ego, a perda de um objeto de amor, e que esse ego se recupera dessa perda mediante a internalização do objeto do tabu do desejo (BUTLER, 2003, p. 93).

Butler (2003) defende que o investimento da libido e a consequente identificação na formação do gênero estão relacionados à maneira como os indivíduos reagem às interações que se fazem entre o objeto, o desejo e o investimento libidinal. Dessa maneira, pontua a diferença das constituições da heterossexualidade e da homossexualidade.

No caso de uma união heterossexual proibida, é o objeto que é negado, mas não a modalidade de desejo, de modo que o desejo é desviado desse objeto para outros objetos do sexo oposto. Mas, no caso de uma união homossexual proibida, é claro que tanto o desejo como o objeto requerem uma renúncia e, assim, se tornam sujeitos às estratégias de internalização da melancolia. Consequentemente, “o menino lida com seu pai identificando-se com ele” (BUTLER, 2003, p. 93).

A partir de uma análise do pensamento do próprio Freud, Butler consegue-se consentir na formação de uma identidade homossexual, que é feita com subsídios teóricos do próprio formulador da psicanálise. Talvez seja essa a abordagem que Cabrera (2015) esperava que Dussel fizesse, ou seja, que o autor contemplasse a questão a partir “de dentro”; isto é, do pensamento do próprio Freud. Por isso, as críticas são feitas em torno da maneira superficial como Dussel tratou da temática.

Prosseguindo na análise que Butler (2003) faz a partir da psicanálise freudiana, a filósofa aponta para uma questão de suma importância: a negação implícita da homossexualidade no Complexo de Édipo elaborado por Freud. Certamente, essa é uma interpretação da autora, mas que faz muito sentido se assentirmos ao fato de que a teoria de Freud serviu como um dos elementos de manutenção do sistema patriarcal-conservador da sociedade capitalista do século XX, pois, como já destacamos, o “familismo” (DELEUZE; GUATTARI, 2010) é um dos elementos que mantém o desenvolvimento da sociedade favorecendo a produção.

O que chama atenção nos apontamentos de Butler é que a filósofa se utiliza de elementos da filosofia de Freud que passam despercebidos a muitos autores, mas que, com uma sagacidade e habilidade peculiares, são destacados e evidenciados como revés dentro do próprio pensamento do psicanalista. Como faz nessa descrição:

Na formação inicial de identificação menino-pai, Freud especula que a identificação ocorre sem o investimento objetal anterior, o que significa que a identificação em questão não é a consequência de um amor perdido ou proibido pelo pai. Posteriormente, contudo, Freud postula a bissexualidade primária como fator complicador do processo de formação do caráter e do gênero. Com a postulação de um conjunto de disposições bissexuais da libido, não há razão para negar o amor sexual original do filho pelo pai, mas Freud implicitamente o faz. O menino mantém, todavia, um investimento primário na mãe, e Freud observa que a bissexualidade manifesta-se no comportamento masculino e feminino com que o menino tenta seduzir a mãe (BUTLER, 2003, p. 93).

Se há possibilidades dentro do próprio pensamento freudiano em tratar de forma mais precisa sobre a sexualidade não heterossexual, por que Dussel não o fez? Cabrera (2015) atribui a isso uma falta de análise mais completa entre corpo e sexualidade. Para o crítico, Dussel analisa extensamente a relação homem-mulher, mas não dá ênfase, por exemplo, a uma corporeidade – ou, para utilizar o termo dusseliano, *carnalidade homossexual*. Cabrera salienta que “[...] a sexualidade humana é um fenômeno existencial cujo caráter dramático consiste, precisamente, em que a sexualidade não “cabe” com toda sua complexidade, dentro da limitação imposta pelos órgãos sexuais⁶⁰” (CABRERA, 2015, p. 152 – tradução nossa). A crítica se faz em torno tanto dessa limitação aos órgãos sexuais, uma vez que, Dussel trata de forma extensa sobre a fisiologia mulher, quanto a não contemplação da subversão do corpo, por exemplo.

As críticas de Cabrera (2015) centram-se, sobretudo, na libertação que privilegia a fisiologia da mulher, na relação varão-mulher. Tal perspectiva pode ser observada de forma vasta da obra de Dussel. Citemos alguns exemplos: Dussel destaca que o projeto de libertação erótica “[...] se alcança do sim-ao-Outro como Outro distintamente sexuado.” (DUSSEL, 1977e, p.130). Em outra parte cita que “[...] o ego fálico como horizonte ontológico de constituição deve dar lugar a uma origem trans-ontológica que é ‘o Outro como sexualidade clitoriana-vaginal’” (DUSSEL, 1977e, p. 131). E ainda: “o ritmo proximidade-distância, que é o próprio resumo de toda história, é vivido no ato erótico do coito (pelo contato do falo com a carne feminina e do clitóris com a carne masculina)” (DUSSEL, 1977a, p.88). Não se sabe o motivo exato pelo qual Dussel não tratou da questão da libertação erótica em sentido amplo e irrestrito. No que tange à erótica, essa é, sem dúvidas, uma lacuna que permite que críticos contestem essa não abordagem.

Semelhante às críticas de Cabrera temos San Pedro (2013), que questiona a libertação erótica proposta por Dussel. Para a autora, a questão

⁶⁰ [...] la sexualidad humana es un fenómeno existencial cuyo carácter dramático consiste, precisamente, en que la sexualidad no “cabe”, con toda su complejidad, dentro de la estrechez impuesta por los órganos sexuales.

fica também restrita ao âmbito da sexualidade varão-mulher e às questões econômicas – envolvendo as relações domésticas. Sua consideração é que Dussel restringe a libertação quando não contempla as diversas formas de relação erótica que a sociedade abarca. Como destaca:

[...] o momento de máximo reconhecimento se dá no coito, na conexão entre falo e o clitóris. A casa, constituída por mãe, pai e filhos é o resultado dessa libertação. Se a mulher buscar libertar-se, como propõe este autor, se trataria efetivamente de uma “libertação erótica”?⁶¹ (SAN PEDRO, 2013, p. 101 – tradução nossa).

A autora aprofunda suas críticas quando pergunta sobre as relações homossexuais na erótica de Dussel. “O que acontece se uma mulher se enamora de outra mulher? E se um homem de outro homem? Parece que essas possibilidades não estão contempladas na proposta de Dussel⁶²” (SAN PEDRO, 2013, p. 101 – tradução nossa). Dussel não tratou de forma explícita das questões homoafetivas em sua erótica da mesma maneira com que fez, por exemplo, em relação à sexualidade heterossexual. Esta é a questão que se coloca em debate. Tanto Cabrera como San Pedro sinalizam nesse sentido para uma melhor abordagem no que diz respeito à formação do gênero e das questões que envolvem a sexualidade.

San Pedro corrobora a posição de Cabrera quando pontua em seu artigo que a relação erótica deve transcender o binômio varão-mulher, ou seja, a de que Dussel aborda a questão somente pelo prisma da heterossexualidade. “Enrique Dussel afirma que a erótica descreve a relação **varão-mulher** (grifo nosso). A injustiça ou perversão deste nível da metafísica, o erótico, é o uxoricídio, a morte da mulher em uma sociedade onde domina a ideologia machista e falocrática”⁶³ (SAN PEDRO, 2013, p. 97– tradução nossa).

⁶¹ El momento de máximo reconocimiento se da en el coito, en la conexión entre el falo y el clítoris. El hogar, constituido por madre, padre e hijos es el resultado de esta liberación. Si la mujer lograra liberarse, como lo propone este autor, ¿Se trataría efectivamente de una “liberación erótica”?

⁶² ¿Qué sucede si una mujer se enamora de otra mujer? ¿Y un hombre de otro hombre? Pareciera que estas posibilidades no están contempladas en la propuesta de Dussel.

⁶³ Enrique Dussel afirma que la erótica describe la relación varón-mujer. La injusticia o perversión de este nivel de la metafísica, el erótico, es el uxoricidio, la muerte de la mujer en una sociedad donde domina la ideología machista y falocrática.

Por ocupar parte significativa de sua obra na dinâmica da relação varão-mulher Dussel permite que essa crítica seja feita em torno de seu trabalho. Ofir Grisales abordando a temática da mulher, o feminino e as relações que perpassam a corporeidade consente que a erótica dusseliana ocupa-se exclusivamente da heterossexualidade - da mesma forma que Julio Cabrera. Ambos autores entendem que Dussel não contempla as relações homoafetivas.

E aqui, tempos depois, e com certa distância do episódio, lembro do Enrique Dussel. E apesar de não concordar com muito dos elementos que compõem sua proposta de economia erótica, principalmente sua limitada apreciação da totalidade erótica como relação exclusivamente **hetero-sexual** (grifo nosso), preciso, reconhecer uma condição frisada por ele, agora faz todo o sentido. A economia erótica, para Dussel, também implica na posse de uma casa, de um vestido, de um alimento [...] (GRISALES, 2016, p. 177).

As possibilidades de se questionar a normatividade e a relação de identificação com determinadas identidades corporais dão a oportunidade de enriquecer o debate em torno do assunto e problematizar o pressuposto freudiano “a partir de dentro”. Isso torna a investigação mais intrigante, pois, à medida que avançamos nas críticas e na amplitude da compreensão que a própria teoria de Freud nos oferece, conseguimos diagnosticar as limitações da interpretação da erótica dusseliana e, concomitantemente, apontar para novas possibilidades.

Judith Butler tem contribuído de forma magistral nessa crítica *ad intra* em torno do pensamento de Freud, pois seu tom crítico e seu discurso “desconstrutor” dos padrões heteronormativos faz com que a discussão ganhe cada vez mais robustez, uma vez que sua perspectiva é peculiar e contribui para expandir a compreensão da temática da erótica destacando o elemento da afetividade como “fio condutor” da relação. Dessa maneira, a filósofa “põe à prova” a teoria de Freud sobre a constituição da sexualidade quando destaca que:

Freud sugere claramente que o menino tem de escolher não só entre as duas escolhas de objeto, mas entre duas

predisposições sexuais, masculina e feminina. O fato de o menino geralmente escolher o heterossexual não resultaria do medo da castração pelo pai, mas o medo de castração - isto é, do medo da “feminização”, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais. Com efeito, não é primordialmente o desejo heterossexual pela mãe que deve ser punido e sublimado, mas é o investimento homossexual que deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada. Ora, se é a bissexualidade primária, e não o drama edipiano da rivalidade, que produz no menino o repúdio da feminilidade e sua ambivalência em relação ao pai, então a primazia do investimento materno torna-se cada vez mais duvidosa e, conseqüentemente, a heterossexualidade primária do investimento objetual do menino (BUTLER, 2003, p. 94).

Quando a filósofa abre essa possibilidade de interpretação faz com que a teoria sobre a constituição da sexualidade seja exposta e seus contrapontos evidenciados a partir dela própria, ou seja, ela não utiliza outra teoria para criticar Freud, mas busca em seu próprio pensamento argumentos para questionar a heteronormatividade e a heterossexualidade. Uma vez que a própria teoria psicanalítica é duvidosa, pode-se dizer o mesmo sobre o investimento do desejo, libido e definição da sexualidade. E nesse ponto encontramos um dos elementos para a problematização da erótica dusseliana. Como redimensionar o corpo para a libertação não heterossexual? Ou seja, como pensar a partir da teoria psicanalítica – que é, em boa medida, utilizada por Dussel para tratar da erótica – a libertação? Butler entende que os limites ou fronteiras que dizem respeito ao corpo são produtos culturais e podem ser alterados à medida que se confere novos sentidos tanto ao corpo quanto às relações afetivas.

Basta dizer que as fronteiras do corpo são a experiência vivida de diferenciação, entendimento que esta diferenciação nunca é imparcial a respeito da questão da diferença de gênero ou a matriz heterossexual. Que se exclui do corpo para que se forme o limite do corpo? E de que modo ameaça tal exclusão esse limite, como uma espécie de fantasma interno, a incorporação perdida como melancolia? Até que ponto é a superfície do corpo o efeito dissimulado desta perda?⁶⁴ (BUTLER, 2002, p. 103 – tradução nossa).

⁶⁴ Baste decir que las fronteras del cuerpo son la experiencia vivida de diferenciación, entendiendo que esa diferenciación nunca es imparcial respecto de la cuestión de la diferencia

Tomando as afirmações de Freud como base, Butler (2002) consegue descrever o redimensionamento do corpo nas relações homoafetivas como afetividade entre corpos que têm suas funções “naturais” – ou culturalmente estabelecidas – alteradas por meio da interação e readequação das necessidades afetivas dos corpos. Esse é um dos eixos centrais de seu pensamento.

Cabrera, como crítico da erótica dusseliana, consente que Dussel tratou das relações homoafetivas. Embora sua concepção de erótica trate majoritariamente das relações varão-mulher, há elementos que permitem a expansão e adequação às relações homoafetivas como apontamos nos capítulos primeiro e terceiro dessa dissertação. A questão que causa alguns entraves é que a forma utilizada por Dussel desponta como sucinta e não abrangente. Nota-se que não há uma readequação da carnalidade no que diz respeito aos corpos subversivos no plural (gays, lésbicas, travestis, homossexuais e bissexuais) (BUTLER, 2003), mas aborda-se a “homossexualidade” de maneira geral (DUSSEL, 1993). Vejamos o que diz Cabrera (2015) sobre o artigo de Dussel, *Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos* (DUSSEL, 1993):

Dussel afirma que o respeito da pessoa dentro das relações homossexuais “não é impossível”, é que parece muito pouco em termos modernos; seria muito mais expressivo considerar que esse respeito é perfeitamente “possível”, o que não há o que o torne necessariamente inviável. Com esta formulação, continua sugerido que a homossexualidade é, em geral, algo mau, porém não se pode descartar por completo que *alguma* relação homossexual seja admissível⁶⁵ (CABRERA, 2015, p. 157 – tradução nossa).

de género o la matriz heterosexual. ¿Qué se excluye del cuerpo para que se forme el límite del cuerpo? ¿De qué modo amenaza tal exclusión ese límite, como una especie de fantasma interno, la incorporación de la pérdida como melancolía? ¿Hasta qué punto es la superficie del cuerpo el efecto disimulado de esa pérdida?

⁶⁵ Dussel afirma que el respeto de la persona dentro de relaciones homosexuales “no es imposible”, lo que parece muy poco en términos modales; sería mucho más expresivo considerar que ese respeto es perfectamente “posible”, o que no hay nada que lo torne necesariamente inviable. Con esta formulación continúa sugiriéndose que la homosexualidad es, en general, algo malo, pero que no se puede descartar por completo que *alguna* relación homosexual sea admisible.

Aqui reside uma das limitações da análise de Cabrera. Quando Dussel assente a possibilidade de as relações homoafetivas serem colocadas no horizonte da libertação não se observa que isso é tratado como algo mau, como salienta Cabrera. Se Dussel aponta essa possibilidade no âmbito erótico é por que a contempla como inerente à libertação proposta em sua filosofia. Nesse sentido entendemos que a crítica não se justifica, pois ainda que Dussel não tenha se empenhado em descrever uma proposta de libertação, exclusivamente, homoafetiva sinaliza para seus fundamentos e nos permite fazer proposições em torno da temática.

Como temos pontuado, a falta de uma abordagem explícita da questão, com seus atenuantes, faz com que essas e outras críticas em torno da erótica dusseliana sejam tecidas, pois, embora Dussel o faça no referido artigo, não há o mesmo empenho no que diz respeito aos corpos e às relações afetivas. Por esse motivo, destacamos a importância das críticas tanto de Cabrera (2015), como de San Pedro (2003) e Grisales (2016), pois nos ajudam a avançar na problemática e possibilitam a interação com outras correntes que auxiliam em seu melhor desenvolvimento. Além dessas críticas, podemos contar com as contribuições de Butler na descrição de uma nova maneira de interação corporal e afetiva.

Uma vez que Dussel deixou essa lacuna em sua obra, tanto na formação de uma sexualidade homoafetiva, quanto na relação de libertação que se estabelece entre os corpos, podemos tomar as interpretações e propostas de Butler para pensar uma sexualidade erótica homoafetiva liberta. Como isso é possível? A filósofa aponta alguns caminhos que são interessantes a serem destacados, pois sua abordagem mescla elementos da psicanálise, questões culturais e discursivas na compreensão e concepção do corpo.

A filósofa busca a todo o tempo desnaturalizar as concepções normativas do corpo, pois, para ela, da mesma maneira que se constrói culturalmente as relações que padronizam como “naturais” pode-se aplicar o mesmo às relações subversivas.

[...] Se as descrições do corpo se produzem em e através de um esquema imaginário, é dizer, sim estas descrições estão investidas psíquica e fantasmaticamente, fica, todavia, algo que podemos chamar de corpo mesmo que escape a esta esquematização? Esta pergunta pode ser respondida pelo menos de duas maneiras diferentes. Em primeiro lugar, a projeção psíquica confere fronteiras e, portanto, dá uma unidade ao corpo, de modo tal que os contornos mesmos do corpo são sítios que vacilam entre o psíquico e o material. Os contornos corporais e a morfologia não só estão implicados em uma tensão irreduzível, entre o psíquico e o material senão que são esta tensão mesma. Por isso, a psique não é uma chave através da qual aparece um corpo já dado. Esta formulação representaria o corpo como um “em si mesmo” ontológico que só é possível ter acesso através de uma psique que estabelece seu modo de aparição como objeto epistemológico. Dito de outro modo, nessa perspectiva, a psique seria uma chave epistemológica através da qual se conhece o corpo, por que se perderia em que sentido a psique é formativa da morfologia, é dizer, é somatizadora⁶⁶ (BUTLER, 2002, p. 107 – tradução nossa).

A formação mesma da sexualidade é fruto de uma interação entre o psíquico e o material e não é um produto dado, natural, o que significa afirmar que a sexualidade concebida a partir da teoria do complexo de Édipo possui lacunas que possibilitam a formação de uma sexualidade não heterossexual, e que isso é fruto da interação da natureza psíquica de cada indivíduo com a cultural, os investimentos libidinais e as performances que o corpo pode adquirir.

Encontramo-nos, dessa forma, diante de um imbróglio, que, ao mesmo tempo em que reconhece os limites, possibilita alternativas para se pensar as

⁶⁶ Pero si las descripciones del cuerpo se producen en y a través de un esquema imaginario, es decir, si estas descripciones están investidas psíquica y fantasmáticamente, ¿queda todavía algo que podamos llamar el cuerpo mismo que escape a esta esquematización? Esta pregunta puede responderse al menos de dos maneras diferentes. En primer lugar, la proyección psíquica confiere fronteras y, por lo tanto, da una unidad al cuerpo, de modo tal que los contornos mismos del cuerpo son sitios que vacilan entre lo psíquico y lo material. Los contornos corporales y la morfología no sólo están implicados en una tensión irreducible entre lo psíquico y lo material sino que *son* esa tensión misma. Por ende, la psique no es una clave a través de la cual aparece un cuerpo ya dado. Esta formulación representaría el cuerpo como un "en sí mismo" ontológico al que sólo es posible tener acceso a través de una psique que establece su modo de aparición como un objeto epistemológico. Dicho de otro modo, en esta perspectiva, la psique sería una clave epistemológica a través de la cual se conoce el cuerpo, pero se perdería en qué sentido la psique es formativa de la morfología, es decir, es somatizadora.

questões não abordadas de forma extensa por Dussel. O limite seria justamente a não abordagem de uma teoria que contemple a questão da formação da sexualidade homoafetiva, e a possibilidade é que a partir do pressuposto que Dussel utiliza – a teoria freudiana – há alternativas para a abordagem de uma erótica homoafetiva.

Cabe-nos, então, compreender os motivos pelos quais a sexualidade homossexual não é assumida e vivida desde sua gênese. Butler nos conduz à leitura da teoria freudiana apontando que a problemática está em torno da cultura de repressão que desloca o desejo e produz o fenômeno do desejo heterossexual. Uma vez reconhecida a identificação primária do desejo homossexual, o que impede que esse se manifeste e seja vivido em sua plenitude?

O tabu contra o incesto e, implicitamente, contra a homossexualidade, é uma injunção repressora que presume um desejo original, localizado na noção de “predisposições”, o qual sofre a repressão de um direcionamento libidinal originalmente homossexual e produz o fenômeno deslocado heterossexual (BUTLER, 2003, p. 101).

De acordo com Butler, essas predisposições antecedem tanto a linguagem quanto a cultura; ou seja, são impulsos “pré-discursivos, temporariamente primários e ontologicamente distintos” (BUTLER, 2003, p. 101). Esses impulsos possuem um sentido tal que, ao serem incorporados ao campo cultural e linguístico, por exemplo, passam a ser codificados e condicionados a uma cultura. Como destaca a autora:

A própria entrada no campo cultural desvia esse desejo de seu significado original, com a consequência de que o desejo é, na cultura, necessariamente, uma série de deslocamentos. Assim, a lei repressiva efetivamente produz a heterossexualidade, e atua não como um código meramente negativo ou excludente, mas como uma sanção e, mais apropriadamente, uma lei do discurso, distinguindo o que é dizível do que é indizível (delimitando e construindo o campo do indizível), o que é legítimo do que é ilegítimo (BUTLER, 2003, p. 101-102).

A tese de Butler é que a sexualidade é um *constructo* social que conjuga uma série de elementos: libidinais, culturais, linguísticos, etc. Sendo assim ela é passiva de questionamentos quando se tenta estabelecer um padrão que lhe

confira certa “normalidade”, por esse motivo questiona o exposto freudiano, pois a teoria psicanalítica possui elementos que podem contemplar a sexualidade homossexual e não a faz.

Da mesma forma fazem Cabrera (2015), San Pedro (2003) e Grisales (2016) em relação a Dussel. Por que Dussel não aprofundou sua teoria em relação à sexualidade homoafetiva, se a premissa freudiana lhe dá subsídios para isso? Essa é uma questão que talvez envolva elementos subjetivos relacionados ao autor e que extrapolam o propósito da pesquisa, mas é uma questão que gera indagações.

Se a libertação da mulher na relação varão-mulher da erótica dusseliana passa por uma releitura de sua carnalidade “mamário-clitoriano-vaginal” (DUSSEL, 1977e, p.99), pela reconfiguração de sua concepção psicanalítica e pela afirmação de sua alteridade carnal perante a totalidade machista, podemos propor a libertação da sexualidade homoafetiva da mesma maneira.

Primeiramente precisamos pontuar que a própria teoria de Freud permite pensar a sexualidade homoafetiva, pois assente que a bissexualidade é um componente dos indivíduos. Como salientou Butler (2003) e também o fazem outros críticos da psicanálise, como Deleuze e Guattari:

Nada falta, nada pode ser definido como uma falta; e as disjunções no inconsciente nunca são exclusivas, mas são o objeto de um uso propriamente inclusivo que teremos de analisar. Freud poderia ter dito isto, pois dispunha de um conceito, o de **bissexualidade** [grifo nosso]; mas não é por acaso que nunca pôde, ou nunca quis, dar a posição e a extensão analíticas que esse conceito exigia (DELEUZE, GUATTARI, 2010, p. 85).

O primeiro pressuposto da libertação erótica homoafetiva está na leitura crítica da teoria de Freud de maneira a contemplar a questão da sexualidade, não somente pelo prisma heterossexual, mas tratá-la de forma ampla em suas variantes, que podem ser definidas como homoafetivas no intuito de contemplar gays, lésbicas, transexuais, travestis, bissexuais, sexualidade não-binária e os demais.

A segunda questão é a da autonomia corporal performática, ou seja, a adequação do corpo à identidade de gênero, assumindo assim sua “performatividade”, seja ela permanente ou temporária, o que, segundo Butler, significa:

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que surgem, mas nunca revelam, o princípio organizador, em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos (BUTLER, 2003, p. 194).

A fabricação das identidades ou sua “performatividade” varia de acordo com a identificação com que cada corpo assume. Temos diversos casos. A identificação dos gays assume uma performance, dos transexuais, outra, das *drag queens*, outra e assim por diante, como pontuamos, em alguns casos, temporais e em outros, definitivas como as operações cirúrgicas transexuais.

Consideramos que tanto a crítica de Cabrera (2015) quanto as de San Pedro (2003) e Grisales (2016) em relação a erótica *dusseliana* não avançam de maneira satisfatória, pois deixam lacunas a serem preenchidas. A crítica de Cabrera (2015) apenas problematiza e não consegue fazer uma proposta consistente de como pode haver a libertação de uma relação homoafetiva. O crítico da erótica *dusseliana* dedica-se mais a desconstruir e problematizar, mas não propõem um contraponto. Já San Pedro (2003) faz o caminho inverso. Propõe uma alternativa a partir da teoria de Butler – como também fizemos – mas não problematiza a psicanálise *ad intra*, dedicando-se somente à construção de uma contraproposta sem a devida problematização.

Procuramos avançar na compreensão do tema, primeiramente, a partir da crítica implícita ao pensamento e pressuposto freudiano e, em segundo lugar, estabelecemos uma proposta de libertação sem, contudo, romper com a metodologia e proposta de nosso autor, Enrique Dussel.

É interessante notar que, embora Dussel não tenha tratado especificamente de determinados assuntos, propõe uma metodologia e uma

forma que podem ser aplicadas às diversas categorias do pensamento. Se a libertação erótica possui elementos como releitura psicanalítica e distinção corporal em relação à estrutura machista totalizadora, esses mesmos elementos podem ser aplicados às demais sexualidades insurgentes, e não restritos ao binômio varão-mulher.

Dessa maneira, procuramos mostrar a pro-jeção da libertação homoafetiva, ao mesmo tempo, por meio de uma perspectiva crítica e propositiva no que tange ao pensamento da erótica da libertação dusseliana e seus atenuantes. Seguiremos nossa empreitada buscando compreender a distinção e as aproximações que Dussel faz em relação ao pensamento feminista.

4.2 Erótica e feminismo: descontinuidades e congruências

O movimento feminista contemporâneo data de meados do século XX e começou com a luta das mulheres pela autonomia e contra o machismo estrutural em que se vivia. Da data de seu início até os dias atuais, o movimento desenvolveu-se e foi aperfeiçoando seu campo de abordagem. Portanto, quando designamos o feminismo, devemos pontuar a qual feminismo nos referimos: o de Beauvoir? Irigaray? Kristeva? Witting? Butler? As teóricas do feminismo (ou dos feminismos) são diversas e trazem cada vez mais elementos inovadores e contextualizados de acordo com as demandas e reivindicações de grupos insurgentes contra os padrões hegemônicos. Por isso, quando se faz a crítica com viés histórico é prudente destacar tal questão para não se incorrer em equívocos teóricos e metodológicos.

Uma vez feita essa consideração, vejamos o que Dussel ponderou a respeito do feminismo dos anos 1960 e 1970: “O feminismo mais extremo, que nasceu e cresceu no mundo opulento norte-americano, interpreta a sexualidade a partir da Totalidade” (DUSSEL, 1977e, p. 146). A interpretação de Dussel reflete as bases de um movimento que procurava firmar sua autonomia e lutava contra preconceitos e limitações históricas. Por esse

motivo, em diversos momentos da história, oscilou entre seu objetivo filosófico e as demandas sociais em que estava inserido. Por isso, Beauvoir destaca que a luta do movimento foi pela autonomia:

O próprio feminismo nunca foi um movimento autônomo: foi, em parte, um instrumento nas mãos dos políticos e, em parte, um epifenômeno refletindo um drama social mais profundo. Nunca as mulheres constituíram uma casta separada: em verdade nunca elas procuraram desempenhar um papel na história enquanto sexo. As doutrinas que reclamam o advento da mulher enquanto carne, vida, imanência, enquanto Outro, são ideologias masculinas que não exprimem de modo algum as reivindicações femininas (BEAUVOIR, 1970, p. 87).

A obra *Segundo sexo* (1970) da autora é justamente um marco na luta da emancipação da figura da mulher, pois se constituiu numa obra que gerou uma série de críticas e adaptações que são constantemente atualizadas para pensar e repensar a situação do feminino diante da estrutura machista e heteronormativa que estrutura determinadas sociedades.

Entendemos que a crítica dusseliana ao feminismo – de meados do século XX – enquadra-se dentro desse contexto de luta e reivindicação por autonomia por parte do movimento. Essa crítica propunha, inclusive, a proeminência da mulher e sua concomitante independência em relação à figura do homem. Por esse motivo, Dussel denomina a reivindicação como partindo da Totalidade e não da Exterioridade. Como destaca o autor:

A feminista extrema, ao considerar a mulher oprimida, e tomando tal opressão como determinação, mas sem “sair” da Totalidade porque não tem a categoria da Exterioridade nem a distinção sexual, propõe que se supere a diferença de outro modo: que não haja homens nem mulheres (DUSSEL, 1977e, p. 146).

Esse é um dos pontos sensíveis da teoria do autor, pois este desconsidera a opressão pela Totalidade machista como Exterioridade, quando não a restringe à anatomia corporal. Como vimos nas críticas de Cabrera (2015) e San Pedro (2003), essa é uma fragilidade no pensamento de Dussel, pois o fato de constatar a opressão e as diferenças socialmente construídas já constitui, em si, um ponto analético. Se a mulher é oprimida e não contemplada pelo sistema machista, ela encontra-se onde? Na Totalidade? Obviamente que

não. Esse sujeito encontra-se na Exterioridade e, embora não utilize da complementaridade, como propõe Dussel, faz sua luta por meio da autonomia de gênero e reivindicação do espaço de maneira igualitária, suprimindo, inclusive, as diferenças.

Embora se retrate sobre a questão de forma sucinta no artigo *Filosofia de la liberación desde la praxis de los oprimidos* (DUSSEL, 1993), a proposição inicial de Dussel é de que o movimento feminista: “Eroticamente propugna então o autoerotismo homossexual para que ninguém necessite do Outro e assim não dependa de ninguém. Na melhor das hipóteses, poderia ser uma relação mulher-mulher (lesbiana)” (DUSSEL, 1977e, p. 146)⁶⁷. Chama-nos atenção o fato de Dussel não enfatizar de forma devida que a mulher pode ser o Outro numa relação homoafetiva. Certamente não o fez por conta de seu não aprofundamento, de maneira crítica, em relação à teoria freudiana – como apontamos no item 4.1.

Como, então, conceber a relação mulher-mulher como complementar e não como Totalidade? A resposta pode ser dada a partir da teoria de Butler em relação à carnalidade, ou seja, ao corpo como elemento cultural em que estão implícitos sentidos e significados. Nesse sentido, destaca a autora: “[...] ‘o corpo’ aparece como um meio passivo sobre o qual se inscrevem significados culturais, ou então como instrumento pelo qual uma vontade de apropriação ou interpretação determina o significado cultural por si mesma” (BUTLER, 2003, p. 27). Isso significa consentir que a Alteridade não pode e nem deve ser definida pela anatomia corporal, mas pela significação em si. Se assentimos com a premissa de que as interações que se dão em torno do corpo são culturais, podemos, facilmente, entender que uma relação lesbiana é uma relação que contempla a Alteridade. Ainda que não se trate de uma Alteridade anatômica, torna-se, em termos de sentido e significado.

Entendemos que os elementos críticos que se estabelecem em relação à erótica dusseliana estão concatenados, ou seja, a falta de uma leitura

⁶⁷ É importante pontuar que nesse período Dussel compreendia o outro erótico como o outro diferentemente sexuado.

problematizadora e propositiva em relação à psicanálise (ver item 4.1) leva a não contemplar a natureza das relações homoafetivas de forma sistemática e conseqüentemente gera críticas (por parte de Dussel) em relação ao feminismo, tratando-o como um movimento que não rompe com a Totalidade.

A perspectiva de libertação dusseliana é da complementaridade. No que diz respeito à relação varão-mulher a libertação tem ambivalência. O homem é liberto da mentalidade machista e a mulher da opressão estrutural provocado pela mesma (DUSSEL, 1977a). A questão é: como pensar essa complementaridade no que tange as relações homoafetivas?

Sugerimos o seguinte caminho: primeiramente, pela desconstrução da heteronormatividade; isto é, pela análise crítica da psicanálise como temos exposto nesse capítulo. Em segundo lugar, pela resignificação carnal por meio de símbolos e sentidos performáticos que o corpo pode adquirir. Nessa proposta, ancoramo-nos nas premissas defendidas por Beauvoir (1970), Butler (2003) e Bento (2005) de que a construção do gênero e das identidades culturais são fenômenos culturais; ou seja, não são dados naturais, mas elementos construídos e, por isso, passíveis de críticas.

Quando Dussel, por exemplo, utiliza termos como “perversão” e “esquizofrenia” para designar as relações da homossexualidade feminina, entendemos que o autor se equivoca, como nessa passagem:

[...] a homossexualidade feminina termina por somar todas as perversões, é a univocidade total da sexualidade, é perda radical do sentido da realidade (uma esquizofrenia completa) do Outro, é ao final solipismo do *ego* cartesiano ou europeu (sem pai-mãe, sem mulher nem varão, sem filho nem irmão) (DUSSEL, 1977e, p. 147).

Não entendemos que a homossexualidade feminina é soma das perversões, pois partimos de uma crítica da teoria freudiana – conforme temos destacado. Por isso, necessita-se compreender de forma a problematizar o mecanismo desenvolvido por Freud que legitima algumas posições sociais. Nossa posição corrobora com a premissa de Butler (2003) de que a questão de gênero e identidade corporal refere-se a uma adaptação linguística-cultural e de revestimento da libido direcionada a determinadas construções indenitárias.

O tabu do incesto pode adquirir mais de uma significação conforme defende Butler:

O tabu do incesto é, claro, mais abrangente do que o tabu contra a homossexualidade, mas no caso do tabu do incesto heterossexual, mediante o qual se estabelece a identidade heterossexual, a perda é experimentada como tristeza. Já no caso da proibição do incesto homossexual mediante a qual se estabelece a identidade heterossexual, a perda é preservada por intermédio de uma estrutura melancólica. A perda do objeto heterossexual argumenta Freud, resulta no deslocamento desse objeto, mas não do objetivo heterossexual; por outro lado, a perda do objeto homossexual exige a perda o objeto e do objetivo (BUTLER, 2003, p. 145-146).

Como, para a autora, a inserção nos campos linguístico e cultural desviam o objeto e o objetivo do desejo homossexual, sua ressignificação, releitura ou mudança nas relações de forma performática e autônoma conferem novos sentidos e significados ao desejo e ao corpo e, nesse sentido, não haveria perversão nas relações, ao contrário do que defende Dussel, quando escreve sobre o movimento feminista extremo.

Outra questão diz respeito à esquizofrenia. Para tratar desse tema recorreremos à teoria de Deleuze e Guattari que propõem a esquizofrenia produtiva e a nova configuração do inconsciente pelas alterações das relações sociais no campo real. Nesse sentido, os filósofos franceses assim definem a posição que se deve tomar em relação ao movimento feminista.

[...] devemos reconhecer que os movimentos de libertação feminina são, de modo mais ou menos ambíguo, portadores daquilo que pertence a toda exigência de libertação: a força do próprio inconsciente, o investimento do campo social pelo desejo, o desinvestimento das estruturas repressivas (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 86).

Essa afirmação e produção, frutos de uma crítica à psicanálise, são, justamente, os elementos que demandam melhor aprofundamento por parte da filosofia dusseliana como constatam Cabrera (2015) e San Pedro (2003). As críticas empreendidas por Deleuze e Guattari possibilitam o melhor entendimento da questão, assim como seu aprofundamento e contemplação do movimento feminista, por exemplo, como forma produtiva e autônoma,

rompendo com as estruturas repressivas como propõem os filósofos.

Embora partindo de uma perspectiva diferente da dusseliana, quem consegue tecer as críticas e propor o contraponto é Judith Butler. Por isso, ressaltamos que nas colocações de Dussel há elementos que nos fornecem aportes críticos e ao mesmo tempo propositivos quando partimos da construção performática dos corpos.

Se o feminismo tem pontos de descontinuidade em relação à erótica dusseliana, há também pontos de congruência. Um deles, e talvez o principal, é a Alteridade perante o sistema patriarcal machista, como foi destacado no capítulo 2. Sem dúvidas, o ponto de convergência entre a filosofia feminista, ou ainda, as filosofias feministas e a proposta de libertação erótica de Dussel é o papel da mulher, em particular, e do feminino de forma geral com a Alteridade.

Uma das grandes contribuições das reflexões do feminismo é pautar o debate sobre a necessidade das mulheres colocando-as como distintas em meio a um sistema opressor que tende a reduzir ao Mesmo os sujeitos que estão na Exterioridade. Por esse motivo o pensamento filosófico problematizador e propositivo visa sair do óbvio e consegue contemplar necessidades peculiares de sujeitos que clamam por dignidade e por terem suas necessidades supridas como nos mostra Menezes (2015):

O pensar filosófico problematiza porque “vê” diferentes mundos palpitando por detrás da máscara do óbvio. Portanto, tudo pode passar a ser problematizado, a ser inquirido, inclusive as próprias verdades que a Filosofia produziu ao longo da história (MENEZES, 2015, p. 65).

Tais verdades estão condicionadas, portanto, aos ambientes em que foram gestadas; ou seja, a tentativa, por exemplo, de invisibilização e submissão da mulher possui caráter histórico e político, pois visa reproduzir uma maneira de ser e estar na sociedade com o objetivo de favorecer e enaltecer a figura masculina em detrimento da feminina. Como nos indica Beauvoir:

Em verdade, as mulheres nunca opuseram valores femininos aos valores masculinos; foram os homens, desejosos de manter as prerrogativas masculinas, que inventaram essa

divisão: entenderam criar um campo de domínio feminino – reinado da vida, da imanência – tão-somente para nele encerrar a mulher; mas é além de toda especificação sexual que o existente procura sua justificação no movimento de sua transcendência: a própria submissão da mulher é a prova disso. O que elas reivindicam hoje é serem reconhecidas como existentes ao mesmo título que os homens e não de sujeitar a existência à vida, o homem à sua animalidade (BEAUVOIR, 1970, p. 47).

Entendemos que esse é um dos pontos em que o feminismo coaduna com a proposta de Dussel por estabelecer dis-tinção em relação à Totalidade machista e reivindicar a Alteridade como direito. Seja por meio de dis-tinção corporal, seja pela afirmação de uma cultura que contemple os direitos aos quais a mulher se vê aviltada, o ponto em comum que se pode estabelecer é a reivindicação em forma de distinção. Essa reivindicação surgiu com muita veemência na obra de Beauvoir (1970) e pode ser facilmente observada ao longo de seu livro, pois são recorrentes os momentos em que a autora propõe a autonomia da mulher e seu protagonismo na sociedade da segunda metade do século XX.

Menezes (2015) reforça que o papel de pensar a mulher a partir de uma perspectiva feminista é, justamente, problematizar o lugar de invisibilidade e reivindicar uma posição digna na qual a mesma possa ser tratada como autônoma; isto é, um lugar de resistência, que proponha que a questão seja pautada com o intuito de reparar os equívocos históricos que foram cometidos em relação às mulheres ao longo da história.

Com isso quero pensar por que a Filosofia resiste tanto em problematizar a história de opressão vivida pelas mulheres, construindo um discurso de exclusão e muitas vezes, de desqualificação sistemática de mais da metade da espécie humana? Ou não será isto uma questão filosófica? A Filosofia (está escrita com letra maiúscula) ao negar essa discussão não estaria negando sua própria condição, seu movimento de reflexão, de voltar-se sobre si mesma? (MENEZES, 2015, p. 65)

A possibilidade de reflexão a partir da filosofia feminista começa pelas mulheres, mas abarca outras identidades corporais femininas (gays, travestis, transexuais, etc.). Por isso, salientamos que a filosofia feminista possui elementos importantes para se pensar uma erótica da libertação do feminino.

Afirmamos isso por três motivos: (1) tais identidades corporais constituem-se em Alteridade em relação à Totalidade patriarcal machista; (2) como Alteridade num sistema *mesmificador* quando não subsumidas constituem-se em Exterioridade – ponto de partida da Filosofia da Libertação; (3) uma vez que são Alteridade e encontram-se na Exterioridade servem para ancorar o ponto de partida analético.

A importância das teorias feministas no pensamento da erótica evidencia-se também por possibilitar pensar, a partir dela, outras identidades corporais. Nesse sentido, mais uma vez, destacamos a importância do pensamento de Judith Butler para a construção e problematização da temática. Sua importância se faz por ser ela uma das inovadoras do estudo de gênero e identidades corporais e possuir uma concepção arrojada no que tange à formação de tais identidades. Sua filosofia mescla a crítica à psicanálise, estudos culturais e linguísticos na concepção dos corpos. Por isso, sinaliza para rupturas e descontinuidades na formação das identidades corporais. Como podemos observar:

A construção da coerência oculta as descontinuidades dos gêneros que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero - nos quais a rigor nenhuma dessas dimensões de corporeidade significativa expressa ou reflete outra. Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe descrever (BUTLER, 2003, p. 194).

Butler sinaliza para construções corporais performáticas, por isso precisamos avançar no tema para pensar uma atualização erótica. Uma vez que há inúmeras possibilidades de identidades corporais, assim como vivência da sexualidade significando e ressignificando o corpo, necessita-se, minimamente, elencar e definir quais as sexualidades que a erótica deve contemplar.

Nosso último item a ser tratado nessa dissertação consiste em abordar algumas das identidades corporais performáticas e o desafio em contemplá-las diante de uma erótica abrangente e irrestrita.

4.3 Corpos subversivos: novos horizontes da erótica

4.3.1 Gêneros não-binários

Daremos mais um passo em nossa empreitada de compreender a erótica dusseliana e ampliar as possibilidades no que tange as relações, partindo do próprio pensamento do autor. Nesse sentido, necessitamos retomar algumas premissas que nos darão suporte para tal proposição.

Primeiramente, é mister reiterar que uma das definições da erótica de Enrique Dussel é a afetividade entre corpos marcados pela carícia e pelo *face-a-face*.

A carícia é a *aproximação* da proximidade pressentida, é progressão contida pelo pudor; é um crescente e doce “tatear” no qual se caminha, avançando e retrocedendo, perguntando sem palavras ao Outro como outro se deseja pro-posta (DUSSEL, 1977e, p. 93).

A erótica pode ser entendida como essa aproximação apaixonada entre os corpos que se lançam de forma afetiva visando a complementariedade em sua relação. É no mistério da descoberta e da sedução que a relação tende a se consumir, uma vez que, trata-se de um conluio amoroso que visa a carícia e o afeto em relação ao Outro.

Soma-se a isso o fato de Dussel reconhecer na relação homossexual a possibilidade efetiva de uma erótica da libertação:

Uma relação sexual é justa se se respeita, eticamente, a pessoa do Outro – e na relação homossexual não é impossível tal respeito. Uma filosofia da libertação que pensa e propõem a libertação da mulher da Totalidade machista, que aliena o Outro/mulher, e por ele exalta a heterossexualidade como plena relação de complementariedade, solidariedade, amor na dis-tinção e a justiça, não podem deixar de estabelecer a possibilidade de um respeito ao Outro ainda no caso da relação

erótica do mesmo sexo (homossexualidade na hetero-personalidade)⁶⁸ (DUSSEL, 1993, p. 22 – tradução nossa).

Tratar determinadas relações como “entre o mesmo sexo”, “homoafetivas” ou ainda “homossexuais” não contempla a gama de relações que existem e não se enquadram em determinadas categorias. No capítulo três, vimos que os transexuais não se reconhecem como homossexuais, por exemplo; por isso, na medida do possível, pretendemos pontuar algumas relações que são peculiares e que necessitam ser refletidas a partir de sua condição.

Uma vez que gênero diz respeito ao aparato de construção cultural e que por esse motivo o corpo pode ser personalizado de acordo com as identificações que são assumidos pelos indivíduos (BUTLER, 2003), há gêneros, por exemplo, que escapam às determinações do binarismo homem-mulher. A esses gêneros denomina-se gêneros não-binários. Sendo assim, conforme Reis e Pinho: “a identidade de gênero se caracteriza na concepção individual de *sou homem, sou mulher* ou *sou um gênero a parte dessas opções*; enquanto que a expressão de gênero é a representação física – incorporada – dessa identificação” (REIS; PINHO, 2016, p. 10).

O gênero não-binário pode se manifestar de duas maneiras: (1) a partir dos corpos denominados *intersex*; ou seja, o que é comumente denominado de hermafroditismo (existência de dois órgãos sexuais – pênis e vagina, no mesmo corpo) e (2) a partir do que comumente se convencionou nominar de bissexualidade (sujeito que se relaciona afetiva e sexualmente com homens e mulheres). Neste item, trataremos do não-binarismo performático; ou seja, dos sujeitos que não possuem variação anatômica em suas genitálias que se relacionam livremente com homens e mulheres.

⁶⁸ Una relación sexual es justa si se respeta, éticamente, la persona del Otro -y en la relación homossexual no es imposible tal respeto-. Una filosofía de la liberación que piensa y propone la liberación de la mujer de la Totalidad machista, que aliena al Otro/mujer, y por ello exalta la heterosexualidad como plena relación de complementariedad, solidaridad, amor en la distinción y la justicia, no puede dejar de establecer la posibilidad de un respeto al Otro aun en el caso de la relación erótica del mismo sexo (homosexualidad en la hetero-personalidad).

Há diversos termos para expressar a não identificação entre sexo e gênero. As mais comuns são transgeneridade e gênero não-binário. Todas têm em comum a não identificação biológica com a comportamental ou de gênero em si, por isso é necessário destacar que as características que estão presentes nesses corpos é a subversão e performance que podem adquirir em relação à sua carnalidade. Como corroboram Reis e Pinho:

Nessa perspectiva, estão também todos os gêneros não-binários que, além de transgredirem a imposição social dada no nascimento, ultrapassam os limites dos polos e se fixam ou fluem em diversos pontos da linha que os liga, ou mesmo se distanciam da mesma. Ou seja, indivíduos que não serão exclusiva e totalmente mulher ou exclusiva e totalmente homem, mas que irão permear em diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações (REIS; PINHO, 2016, p. 14).

A experiência de uma sexualidade não-binária é também investigada pela medicina e em termos médicos ganha o nome de transgeneridade, que significa a não identificação do sexo com o gênero, conforme salientamos. Um dos elementos que podem identificar a sexualidade não-binária é sua liberdade e capacidade de transição, ou seja, são corpos livres, que não se prendem a normas e padrões para manter relacionamentos afetivos.

Um dos motivos para destacarmos a sexualidade não-binária como elemento de uma erótica da libertação reside na própria dificuldade de nomear e identificar sua expressão, uma vez que são legados à invisibilidade perante os sistemas estruturantes.

Partindo da premissa de que a Filosofia da Libertação é uma filosofia da práxis que visa dirimir as desigualdades no campo social, nada mais coerente do que tratar de uma expressão que é ligada à Exterioridade, como apontam os estudiosos do tema, é pouco explorada. Pino destaca que as relações não-binárias “[...] constituem mais uma daquelas identidades que associamos à invisibilidade, pois sobre eles pouco se sabe e pouco se fala” (PINO, 2016, p. 151).

Uma vez que a sexualidade não-binária é invisibilizada por grande parte da sociedade, sofre preconceito e não é tratada com a dignidade que merece. Pode-se inferir que se constitui em mais uma vítima da Totalidade patriarcal e da mentalidade heteronormativa. Sendo assim, a identidade corporal não-binária desponta como um dos elementos que a ética material deve contemplar. Uma vez que Dussel assim trata a *Ética da Libertação*: “Esta é uma ética da vida, é dizer, a vida humana é o conteúdo da ética. Por ela desejamos aqui, desde o início, advertir ao leitor sobre o sentido de uma ética como *conteúdo material*”⁶⁹ (DUSSEL, 1998, p. 91 – tradução nossa).

O corpo não-binário é autônomo. Não se prende a rótulos. Talvez esse seja um dos entraves para entendê-lo e retratá-lo. Em determinados casos, a autonomia de liberdade e pensamento causa estranheza e faz que setores conservadores da sociedade leguem seu lugar à Exterioridade, quando não ao extermínio, investindo sobre sua Alteridade com o intuito de anulá-la e reduzi-la ao horizonte *mesmificador* e totalizante.

Pino (2016), ao descrever a autonomia dos corpos não-binários, faz a seguinte consideração:

São corpos que destoam de nossos parâmetros culturais binários, que embaralham e causam estranheza para aqueles que os veem ou que não se enquadram no que Susan Bordo chama de representações de corpos inteligíveis que “abrange nossas representações científicas, filosóficas e estéticas sobre o corpo – nossa concepção cultural de corpo, que inclui normas de beleza, modelos de saúde e assim por diante” (Bordo, 1997:33) (PINO, 2016, p. 153).

Tal liberdade e fluidez, ao mesmo tempo em que possibilita a vivência de uma sexualidade mais livre e aberta, causa estranheza e preconceito por parte de quem não entende ou quer manter os valores sociais dentro do conservadorismo social em que muitas sociedades encontram-se.

Há exemplos múltiplos de comportamentos corporais subversivos. O não-binarismo, por exemplo, abarca questões comportamentais, passa pelas

⁶⁹ Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la etica. Por ella deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el senti do de de una *etica de contenido material*

hormonais e culmina nas cirúrgicas. Há ainda quem se identifique por uma questão meramente estética e cultural e relacione-se com pessoas do mesmo sexo e de sexo oposto por esse viés. Há indivíduos que performatizam seus corpos por meio de hormônios e modificam seus corpos parcialmente para relacionar-se e há aqueles indivíduos que, por meio de intervenção cirúrgica, modificam seus corpos definindo sua genitalidade.

Bernini assente que a questão da transgeneridade é ampla e pode abarcar diversas dimensões, como a transexualidade permanente ou parcial (comportamental e hormonal). O autor destaca que as identidades não-binárias podem manifestar-se com a pessoa:

[...] vestindo as roupas do gênero desejado, escolhendo para si um nome próprio do gênero desejado, tomando eventualmente hormônios e modificando alguns tratos do corpo, mas sem intervir cirurgicamente nos genitais (no sentido mais amplo, a categoria pode ser estendida também às pessoas transexuais, que desejam modificar também os próprios genitais) (BERNINI, 2011, p. 34).

Há ainda, de acordo com Bernini, a possibilidade de a pessoa “flutuar” sua sexualidade com autonomia e liberdade, relacionando-se livremente, desprendendo-se, assim, de rótulos e categorizações entre o binarismo homem-mulher. O autor cita o caso de Feiberg, que tipifica também um caso de não-binarismo ou *transgender*, como salienta o autor:

Contudo, são definidas *transgender* também pessoas tais quais a/o própria/o Feinberg: nascida (em Buffalo, 1949) com corpo feminino, Feinberg recebeu um nome que em inglês pode ser tanto masculino quanto feminino. Ao longo dos anos, transformou parcialmente seu corpo em um corpo masculino e em seguida escolheu para si um gênero intermediário, como seu nome. Hoje, Feinberg deixa a seus comentaristas a liberdade de escolher o pronome com o qual substituirão seu nome, e ao mesmo tempo insiste na necessidade de renovar a terminologia: a autora/o autor introduz, no vocabulário, pronomes pessoais como *s/he (she/he)* e adjetivos possessivos como *hir (her/his)*. *Transgender*, portanto, identifica também as pessoas que ao longo da vida têm experimentado diferentes papéis de gênero e que colocam a própria identidade entre o masculino e o feminino (BERNINI, 2011, p. 34).

Esse é o primeiro exemplo de sexualidade não-binária que necessitamos refletir e apontar como um dos elementos orientadores de uma erótica da libertação visando à superação da exclusão, assim como a atualização da discussão sobre o tema. Como filosofia da práxis, a Filosofia da Libertação permite essa dinâmica de atualização, pois, assim como a práxis é dinâmica, as discussões e atualizações dos temas devem seguir o mesmo ritmo.

Nosso próximo tópico também tratará da experiência não-binária, mas a partir da intersexualidade, que implica, em muitos casos, em intervenção cirúrgica e determinação permanente do corpo.

4.3.2 Intersex

Começemos por definir o termo *intersex*. Por *intersex* ou intersexual define-se a pessoa que não se identifica com o binarismo por meio de uma determinação genética; isto é, nasceu com genitálias masculinas e femininas e tende por isso a ter uma sexualidade também “flutuante” ou performática, como temos apontado. Pino destaca que comumente a intersexualidade é identificada com o hermafroditismo, entretanto, sua definição vai além disso:

É muito comum a associação do *intersex* com o hermafrodita, pessoa que possui os dois sexos. Segundo Mauro Cabral, ativista *intersex* e pesquisador da temática, essa associação presente em nosso imaginário cultural é oriunda das artes e da mitologia, mas não condiz com a realidade do corpo *intersex*, sendo que o conceito chave para entender a intersexualidade é a variedade, já que o corpo *intersex* não encerra um corpo único, mas um conjunto amplo de corporalidades possíveis (Cabral & Benzur, 2005:284) (PINO, 2016, p. 154).

Há várias formas de definir a intersexualidade. Quando se tem a genitália ambígua ou indefinida é um dos casos possíveis. Há casos em que os sujeitos nascem com o órgão sexual identificado com um sexo, mas este não representa o que consideram como sua sexualidade ideal, como destaca Pino, que em determinados casos “clitóris grandes e pênis pequenos são chamados de ‘femininos masculinizados’ ou ‘masculinos feminilizados’ ” (PINO, 2016, p. 154). O que em suma significa afirmar [...] “que *intersex* é um termo

socialmente construído que reflete uma real condição biológica, ou seja, os corpos realmente apresentam características que divergem dos corpos masculinos ou femininos” (PINO, 2016, p. 155).

É mister distinguir o gênero não-binário performático do *intersex*, uma vez que o primeiro caracteriza-se por fatores estéticos e hormonais, e o segundo caracteriza-se por sua determinação biológica; mas o que ambos têm em comum é a não-determinação binária em sua identificação; ou seja, a possibilidade de flexibilizar seus relacionamentos tanto em relação aos sexos biologicamente opostos, quanto aos semelhantes.

A supressão da vivência de uma sexualidade não-binária é uma questão que envolve não somente questões culturais, mas ainda elementos médicos, pois, quando nasce uma criança *intersex*, uma das primeiras medidas que se adota é a adequação da mesma a um determinado gênero como destaca Cabral, ativista e pesquisador *intersex*, analisando o caso de um *intersex* como pênis minúsculo:

Um homem, de não intervir a cirurgia, e formará então privado de algumas das *experiências constitutivas* da masculinidade – urinar parado, trocar-se em vestiários de homens na escola, comparar o tamanho triunfal de seu pênis com outros adolescentes, privado de penetrar a uma mulher cujo desejo também se é reconhecido, regulado e limitado desde seu nascimento. As intervenções *normalizadoras* imediatas são necessárias, então, se argumenta, para sustentar um legado experiencial da espécie, que autoriza e reconhece só um repertório limitado de identidade possíveis, articuladas em vivências do corpo ao qual pertencem, em nossa experiência, para além da *cultura*, dos psiquiatras, dos médicos, dos mestres e dos pais, antes as mesmas pessoas *interserx*, que exceto em contadas oportunidades nunca são consultadas na modificação cirúrgica de suas genitálias – em muitos casos, de sua *identidade de gênero*⁷⁰ (CABRAL, 2003, p. 120 – tradução nossa)

⁷⁰ Un varón que, de no intervenir la cirugía, se formará entonces privado de algunas de las *experiencias constitutivas* de la masculinidad – orinar parado, cambiarse en el vestuario de varones de la escuela, comparar el tamaño triunfal de su pene con otros adolescentes, privado de penetrar a una mujer cuyo deseo también ha sido reconocido, regulado y limitado desde su nacimiento. Las intervenciones *normalizadoras* inmediatas son necesarias entonces, se argumenta, para sostener el legado experiencial de la especie, que autoriza y reconoce sólo un repertorio limitado de identidades posibles, articuladas en vivencias de los corporal que

Cabral (2003) pontua vários desafios e preconceitos com os quais a intersexualidade precisa lidar. Talvez um dos que despontam como principais, no artigo do autor, é de que, na intersexualidade, não se trata de uma patologia. A não adequação a determinadas situações corporais e culturais não devem dar à intersexualidade a característica de uma doença. Invariavelmente, os diversos casos são tratados pela medicina e pela psiquiatria como doença.

Apropriando-nos do pensamento dusseliano, temos aqui um exemplo de analética no qual a pessoa, dominando o discurso e reivindicando sua posição de Exterioridade no sistema, sinaliza para sua inclusão por meio da dis-tinção; ou seja, o *intersex* precisa ser reconhecido como sujeito autônomo e de direitos perante a Totalidade machista e heteronormativa. E o que ele faz para isso? Insurge-se contra as tentativas de categorizar sua expressão de sexualidade por meio de organismos normatizadores discursivos que se desviam do curso do desejo conforme salienta Butler (2003).

Em seu artigo, Cabral colhe o relato do também ativista Cheryl Chase sobre como foi tratada a sua condição de *intersex*:

“Desde meu nascimento até a cirurgia, enquanto eu era Charlie, meus pais e doutores consideraram que meu pênis era monstruosamente pequeno, e com a uretra na posição “equivocada”. Meus pais se sentiram tão envergonhados e traumatizados pela aparência de minhas genitálias que não permitiram a ninguém que os visse: não houve maneiras, não existiu a possibilidade de que meus pais, cansados, foram aliviados na troca de fraldas por uma solícita avó ou tia. Então, no momento em que os médicos e especialistas sentenciaram que meu “verdadeiro sexo” era feminino, meu clitóris foi de pronto monstruosamente grande. Tudo isto ocorreu sem nenhuma troca no tamanho objetivo ou a aparência do apêndice que encontrava entre minhas pernas⁷¹” (CABRAL, 2003, p. 121 – tradução nossa).

pertenecen, en nuestra experiencia, más a la *cultura*, a los psiquiatras y a los médicos, a los maestros y a los padres, antes que a las mismas personas *intersex*, que excepto en contadas oportunidades nunca son consultadas en la modificación quirúrgica de sus genitales –y en muchos casos, de su *identidad de género*.

⁷¹ “Desde mi nacimiento hasta la cirugía, mientras yo era Charlie, mis padres y doctores consideraron que mi pene era monstruosamente pequeño, y con la uretra en la posición “equivocada”. Mis padres se sintieron tan avergonzados y traumatizados por la apariencia de mis genitales que no permitieron a nadie que los viera: no hubo niñeras, no existió la posibilidad de que mis padres, cansados, fueran relevados en el cambio de pañales por una

A luta pela reivindicação de seu espaço como autônomo e livre é também uma busca pelo rompimento da padronização e normalidade como regras a serem seguidas. Nesse sentido, os corpos e identidades sexuais encontram-se como subversivos e insurgentes contra os padrões e regras de tentar defini-los e capturá-los para a vivência de uma sexualidade conforme os padrões sociais normativos tentam reger-se.

Butler faz uma análise do famoso caso de Herculine, que é descrito por Foucault em seu diário. Herculine é um *intersex* que, depois de alguns anos, foi forçado a assumir uma identidade, passando a ser definido como sexo masculino.

A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias “irmãs” e “mães” da família ampliada do convento, e com a proibição absoluta de levar esse amor longe demais (BUTLER, 2003, p. 154).

O que Butler explicita nessa descrição da sexualidade de Herculine é o dilema de não se poder expressar uma forma autônoma de sexualidade, ou ainda, a intersexualidade que era inerente a sua condição de ser no mundo por fatores biológicos.

Herculine é submetida a uma normatividade que é descrita por Butler como lei, que lhe impinge a missão de não mais poder “flutuar” sua sexualidade e padronizar um comportamento. Butler descreve da seguinte maneira essa passagem: “Depois de submeter-se à lei, Herculine torna-se um sujeito juridicamente sancionado como “homem”, e, todavia, a categoria de gênero se mostra menos fluída do que sugerem as próprias referências [...]” (BUTLER, 2003, p. 155). A filósofa ainda descreve o dilema e drama de Herculine com essas palavras:

solícita abuela o tía. Entonces, en el momento en que los médicos especialistas em intersexualidad sentenciaron que mi “verdadero sexo” era femenino, mi clítoris fue de pronto monstruosamente largo. Todo esto ocurrió sin ningún cambio en el tamaño objetivo o la apariencia del apéndice que se hallaba entre mis piernas”

Os prazeres e desejos de Herculine não correspondem de modo algum à inocência bucólica que a medra e prolifera antes da imposição da lei jurídica. Tampouco está ela/ele completamente fora da economia significativa da masculinidade. Ela/ele está fora da lei, mas a lei abrange este “fora” mantendo-o em seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que - por fidelidade - derrotarão a si próprias e aos sujeitos que, completamente submetidos, não têm alternativa senão reiterar a lei de sua gênese (BUTLER, 2003, p. 155).

Butler expressa as limitações e impossibilidades de uma adaptação de forma plena no que diz respeito à sexualidade não-binária dos sujeitos *intersex*. O dilema de Herculine expressa, na verdade, a tentativa de codificação daquilo que não quer ser codificado, ou ainda, a insistência em categorizar e definir determinadas práticas que não querem e não podem ser definidas simplesmente como masculinas ou femininas.

A reivindicação da sexualidade não-binária do corpo *intersex* não é contra a adaptação a uma forma biologicamente definida como masculina ou feminina. Os ativistas dos movimentos que lutam pela autonomia da sexualidade *intersex* reiteram que não é contra a medicina, a psicologia ou contra a psiquiatria que se insurgem, pois reconhecem os avanços e contribuições que as diversas áreas do saber proporcionam para pensar de forma mais autônoma a questão. Cabral levanta a questão sobre qual, de fato, seria a demanda do movimento *intersex*.

Que demanda o movimento político de pessoas *intersex*? A resposta é às vezes simples e complexa, e pode traduzir-se em uma demanda universal por respeito a *nossa autonomia*. Autonomia corporal de decisão. Direito à identidade e à memória. Não é uma sociedade *sem* gêneros a que se pretende, senão o reconhecimento da liberdade inalienável das pessoas para decidir sobre seus corpos⁷² (CABRAL, 2003, p. 123 – tradução nossa).

⁷² ¿Qué demanda el movimiento político de personas *intersex*? La respuesta es a la vez simple y compleja, y puede traducirse en una demanda universal por el respeto a *nuestra autonomía*. Autonomía corporal. Autonomía de la decisión. Derecho a identidad y a la memoria. No es una sociedad *sin* géneros la que se pretende, sino el reconocimiento de la libertad inalienable de las personas para decidir sobre sus cuerpos.

Pensar a autonomia dos corpos subversivos. Esse é um dos elementos que devem constituir a erótica da libertação numa perspectiva ampla e irrestrita. Se o conteúdo material da ética erótica é o corpo, então, nada melhor do que lutar por essa libertação afirmando a corporeidade frente a um sistema totalizador. Isso é o que fazem as diferentes sexualidades que as relações humanas podem abarcar.

4.3.3 Travestismo

Um dos exemplos performáticos de sexualidade que se pode destacar, indubitavelmente, é o travestismo, também denominado *drag queen*. A importância de pontuar essa expressão da sexualidade faz-se no sentido de ela também ser uma das maneiras não-binárias de expressar a sexualidade, e como identidade erótica autônoma e peculiar necessita também ser destacada, uma vez que, desponta, assim como as diversas expressões sexuais, como sujeito de direitos e de libertação, como temos proposto.

A existência de indivíduos intersexuais demonstra que não existem apenas dois sexos; a experiência da transexualidade comprova, no entanto, que o corpo sexuado – *todo* corpo sexuado – “coloca alguns limites aos significados imaginários que proporciona, mas nunca é livre da construção imaginária”, e que portanto o sexo é já um “sinal cultural”. Enfim, o travestismo (*cross-dressing*), sobretudo quando se apresenta como paródia *drag*, no parecer de Butler, desestabiliza as distinções entre natural e artificial, entre interior e exterior, demonstrando que o gênero – *todo* gênero – não é um *status*, mas um fazer, “apesar de ser um fazer por parte de um sujeito que pode ser definido como existente antes da ação (BERNINI, 2011, p. 28).

O travestismo *per se* abarca duas experiências já descritas nessa dissertação: transexualidade e intersexualidade, estabelecendo, ainda, sua sexualidade como não-binária em relação à dicotomia masculino-feminino. Como salientou Bernini, foi Judith Butler quem explorou essa forma de sexualidade como legítima, autônoma e performática uma vez que “brinca” com a anatomia em gênero. Como destaca a filósofa: “A *performance* do *drag* brinca

com a distinção entre anatomia do performista e o gênero que está sendo performado” (BUTLER, 2003, p. 196). Para Butler, trata-se não somente de uma *performance*, mas também de uma paródia que brinca com fantasias do imaginário humano.

Berenice Bento (2006), fazendo uma análise da experiência transexual, descreve alguns elementos da sexualidade performática dos travestis em relação, sobretudo, a sua construção estética corporal.

A pesquisadora levanta algumas questões no que tange à investidura dos corpos e sua relação com a gênero-identidade e performatividade que a mesma pode adquirir nas diversas variações às quais a sociedade está submetida. Bento questiona: “Como cobrir o corpo? Como escolher a cor, a roupa, o sapato, o penteado que darão estabilidade ao corpo? Se o corpo-sexuado é um efeito protético das tecnologias fundamentais na heterossexualidade, a moda constitui-se como prótese desse corpo” (BENTO, 2006, p. 162). O travestismo permite a construção de forma variável e fluída de uma sexualidade em constante movimento e que por isso tende sempre a escapar do determinismo da heteronormatividade.

Butler ainda destaca que: “Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da *performance*, então, a *performance* sugere uma dissonância não só entre *performance*, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e *performance*” (BUTLER, 2003, p. 196). As críticas que podem ser dirigidas a tal sexualidade performática é que ela adequa-se majoritariamente à expressão feminina. Mas, a tais críticas, Butler responde da seguinte forma:

Por mais que crie uma imagem unificada da “mulher” (ao que seus críticos se opõem frequentemente), o travesti também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual (BUTLER, 2003, p. 196).

Bernini, comentando Butler, salienta que a paródia a qual a filósofa se refere quando trata da questão do travestismo permite uma expressão performática de forma dramática do ser humano. Para ele, tanto o ser homem

como o ser mulher são possibilidades impossíveis de serem vividas em sua plenitude, por isso o *drag* transita de forma parodística entre ambas também como forma de sinalizar para uma sexualidade que não deseja fixar-se, somente tem o intuito de fluir.

A performance parodística do *drag* demonstra que o próprio gênero é uma performance cujo caráter não é cômico nem trágico, mas dramático: na modernidade, o gênero é uma representação considerada real, em que os atores colocam em questão a própria sobrevivência cultural. Os protagonistas das “narrativas naturalizantes da heterossexualidade obrigatória”, isto é, o homem e a mulher, são apenas uma repetição estilizada de comportamentos, moldada em um ideal que nenhum ser humano real poderá encarnar plenamente (BERNINI, 2011, p. 29).

O travestismo é mais um exemplo de expressão corporal que a erótica da libertação necessita problematizar, pois trata-se de uma *performance* que, assim como o *intersex* e o bissexual, não se enquadra geralmente (devido à fluidez das identidades corporais, não se pode afirmar que tal sexualidade é sempre não-binária) como não-binária flutuando com determinada liberdade em suas relações.

Como temos destacado nesse capítulo, Dussel não tratou especificamente dessas expressões em sua erótica, mas a partir de seus conceitos podemos adaptá-las e propor caminhos para se pro-jetar uma erótica que contemple tais relações.

Sendo assim, podemos assentir que as relações de identidades corporais subversivas são elementos componentes da erótica dusseliana, uma vez que elas possuem o elemento do *face-a-face*; isto é, da proximidade à experiência do Eu-Tu que se faz no contato entre as pessoas (DUSSEL, 1977a). As relações homoafetivas de carnalidade subversiva são relações afetivas e, uma vez que a afetividade entre os corpos pode ser um dos elementos que caracterizam a erótica, são, portanto, relações eróticas. “A carícia é a *aproximação* da ou proximidade pressentida[...]” (DUSSEL, 1977e, p. 93)” e concomitantemente elemento da erótica, tais são indubitavelmente conteúdo da erótica.

Porque a Filosofia da Libertação visa romper com a Totalidade vitimizadora da sociedade, é necessário pontuar que as relações homoafetivas e não-binárias constituem-se no contraponto da estrutura machista totalizadora e, também, por esse motivo, devem ser incluídas no rol de reivindicações éticas libertadoras. A dificuldade que, por exemplo, os *intersex*s encontram, tanto para expressar sua sexualidade, como para serem categorizados, já mostra que há elementos suficientes para a pro-jeção de libertação. Nesse sentido, cabe colocar todas as relações que fogem ao padrão heteronormativo como vitimadas pela Totalidade machista.

O importante é salientar que, nos casos descritos, há um elemento transversal que perpassa todas as expressões: a consciência do *locus* da opressão. A partir da consciência, dominam-se os instrumentos necessários para pro-jetar a libertação. Vimos como, por exemplo, Butler (2003) utiliza a psicanálise para contrapor Freud; como Deleuze e Guattari (2010) propõem, dentro do próprio capitalismo, elementos contraculturais para subvertê-lo e como Dussel, ao longo de sua produção, tem se utilizado da palavra, linguagem, cultura, filosofia, arte, poesia, etc. para propor uma nova forma de pensar as relações no seio da humanidade. Por isso, necessita-se dominar os entes para libertar-se da opressão, e é isso que a problematização das diversidades sexuais visa fazer: (a) compreender; (b) problematizar e (c) pro-jetar a libertação.

À medida que fomos avançando na reflexão, certificamo-nos que as relações tratadas neste capítulo e sua mera expressão como liberdade carnal e autônoma constituem Exterioridade, uma vez não tendo sua Alteridade respeitada, podem ser pensadas a partir de um ponto analético. Sendo assim, são contempladas pela metodologia proposta por Dussel para se pensar e vislumbrar a libertação.

Outra questão que não pode deixar de ser destacada é o conteúdo material da libertação: o corpo. Este capítulo procurou demonstrar que, se a opressão é sofrida de forma carnal, sua libertação também deve assumir tal caráter; ou seja, corporal. Buscamos sinalizar que os referenciais teóricos

trabalhados buscam orientar a libertação e a perspectiva autônoma do corpo por meio de sua afirmação subjetiva e objetiva.

Retornando às críticas de Cabrera (2015) à erótica dusseliana, se a [...] “mais óbvia crítica que se pode dirigir contra esta erótica seria sua diferença, na medida em que deixa de lado formas não heterossexuais de sexualidade e suas específicas condições de libertação⁷³” (CABRERA, 2015, p. 152 – tradução nossa), procuramos mostrar que, dentro do próprio pensamento do autor e das premissas de sua análise, é possível subverter as mediações e projetar a libertação erótica partindo da carnalidade oprimida.

⁷³ [...] más obvia crítica que se podría dirigir contra esta Erótica sería su estrechez, en la medida en que deja de lado formas no heterosexuales de sexualidad y sus específicas condiciones de liberación.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordar a Filosofia da Libertação é sempre um desafio prazeroso. Primeiramente por conta de Enrique Dussel, que é um pensador e problematizador da Exterioridade e em segundo lugar por que os temas levantados são de particular pertinência para se pensar o mundo contemporâneo, suas mazelas e possibilidades de superação dos entraves do sistema capitalista.

A filosofia proposta por Dussel é rica e intrigante. Seus temas são sempre atuais. A temática da antropologia filosófica desponta com uma das centrais para se pensar a libertação, sobretudo nos espaços em que a opressão é sofrida de forma ampla e sistemática, como é o caso da América Latina, da África e de alguns países da Ásia em que as figuras do Outro são tratadas de forma a ser subsumido e aviltado pelo sistema.

Pensar a erótica a partir de Dussel e sinalizar para sua atualização constituiu-se num momento de profunda reflexão e pesquisa. A temática está sempre pautando as discussões atuais. O ano de produção desse texto (2017) foi marcado pelas várias manchetes envolvendo a relação erótica e a problematização levantada por Dussel. Houve casos no Brasil de preconceito e discriminação envolvendo a mulheres, lésbicas, gays, travestis, homossexuais, etc. Tal ocorrência mostra que não é uma questão superada e que necessita ser aprofundada.

Veza por outra os veículos de comunicação trazem notícias de preconceito contra a mulher e contra os LGBT. O pré-candidato a presidência da república, Ciro Gomes, em uma declaração polêmica sobre a também pré-candidata Marina Silva⁷⁴, afirmou que o momento político do Brasil exige testosterona e isso ela não tinha. Não é isso uma declaração de profundo machismo? Não obstante, as investidas sobre a presidenta impedida Dilma

⁷⁴ < <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/10/1928560-ciro-fala-de-marina-e-diz-que-momento-e-de-testosterona.shtml>> acesso em 19/10/2017.

Roussef e a ilação sobre sua (in) capacidade administrativa nota-se o preconceito em relação à figura feminina na política, de maneira geral.

Outro fato ocorrido no ano de 2017 e que relaciona-se com a temática da erótica foi a exposição ocorrida em Porto Alegre – RS promovida pelo banco Santander intitulada *Queermuseu* que foi fortemente combatida e criticada por grupos conservadores por supostamente fazer apologia à homossexualidade. A exposição foi aberta ao público infantil e foi acusada de incentivar a pedofilia e a “ideologia de gênero”⁷⁵.

Esses dois exemplos ocorridos no Brasil no período de alguns meses no ano de 2017 apontam para atualidade da questão tratada por Dussel. Pensar a libertação erótica é problematizar a realidade por meio das categorias apresentadas por Dussel. Tais categorias são centrais para manter as estruturas de domínio e poder e quando utilizadas de maneira crítica possibilitam pro-jetar uma práxis de libertação. É isso que propõe Dussel e assim procuramos demonstrar ao longo dessa dissertação.

Partindo das categorias centrais da Filosofia da Libertação consegue-se fixar um ponto de partida para a reflexão (analética) que visa problematizar a Exterioridade desde seu histórico de opressão. O exercício não se resume às questões filosóficas, mas possui elementos da história, antropologia, sociologia, etc. sendo entendido como um exercício interdisciplinar. Dussel é um autor muito versátil e permite a interface do seu pensamento com várias correntes das ciências humanas, o que enriquece o debate e permite a ampliação na abordagem dos assuntos.

No que diz respeito à erótica o elemento central é o corpo. A opressão e libertação do corpo despontam como principais questões a serem consideradas. O agenciamento, docilização, aviltamento e opressão dos corpos parece ser o triunfo final do sistema hegemônico. A violência, em última plano, é sentida no corpo e necessita ser superada por meio do redimensionamento do mesmo. Por isso a ênfase nos “corpos subversivos” (BUTLER, 2003); na

⁷⁵ < <http://epoca.globo.com/brasil/noticia/2017/09/como-movimentos-ultraconservadores-conseguiram-encerrar-exposicao-queermuseu.html>> Acesso em 20/10/2017.

libertação do corpo da mulher (BEAUVOIR, 1970) e na complementariedade da libertação (DUSSEL, 1977e), pois como destaca magistralmente Dussel a libertação é um ato concomitante que contempla opressor e oprimido. Além de um ato pedagógico (FREIRE, 1978) que visa extirpar o “revanchismo” que reside no oprimido.

A erótica da libertação, nesse sentido, é um dos elementos de um projeto de sociedade justa e desigual que por meio de uma ética comprometida com a Alteridade visa dirimir as injustiças e contemplar os elementos que se encontram na Exterioridade do sistema conferindo-lhes vida, dignidade, respeito e a possibilidade de desfrutar de liberdade de forma plena.

A pesquisa possui algumas limitações que surgiram ao longo da redação final do texto. Além da questão subjetiva que envolve o pesquisador (homem, heterossexual, cristão), há limitações que envolvem um debate teórico profícuo. Os pesquisadores das identidades corporais diferenciam homossexualidade de transexualidade, assim como, homofobia e transfobia. Não há consenso, por exemplo, em relação ao referencial teórico de Judith Butler, pois há posições que a criticam por pulverizar as identidades corporais. De acordo com esses pesquisadores a identidade homossexual, por exemplo, estaria com os dias contados, pois daria lugar a outras identidades como *drag queens* ou transexuais.

Outra limitação diz respeito à ramificação do movimento feminista. Os feminismos, por assim dizer, são plurais e há as posições mais flexíveis e outras mais radicais. Em ambos os casos a limitação se faz por que as críticas aos movimentos podem ser encaradas como machismo e conservadorismo. No próprio desenvolvimento da pesquisa, sobretudo, após a leitura de *O segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, ficou patente que a mulher possui questões específicas que dizem respeito à sua existência que um homem, por mais bem-intencionado que seja, não compreenderá. Por isso uma abordagem mais ampla causaria desconforto a esse pesquisador.

Quando se faz menção às limitações não se pode deixar de ressaltar que a pesquisa, pelo próprio recorte metodológico e teórico, não conseguiu

abranger todas as dimensões eróticas. Ficaram de fora elementos como o feminismo negro e a perspectiva decolonial feminista, sobretudo, os textos de Avtar Brah, que tive contato depois da entrega do texto final. Aliás, a perspectiva decolonial tem sido alvo de minhas leituras. Não somente Dussel, mas Walter Mignolo, Brah, os artigos de Pansarelli e Suze Piza tem ampliando o diálogo com a perspectiva decolonial.

REFERÊNCIAS

ALVES, Claudemir Módolo. **Ética da Libertação**: a vítima na perspectiva dusseliana. 2005. Dissertação de mestrado. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica.

AMES, José Luiz. **Liberdade e Libertação na ética de Dussel**. Campo Grande: CEFIL, 1992.

BEAVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERNINI, Lorenzo. *Macho e fêmea Deus os criou!?* A sabotagem transmodernista do sistema binário sexual. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**. Natal. v. 5, n. 06, 2011.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *O parentesco é sempre tido como heterossexual?* **Cadernos Pagu**, n. 21, julho/dezembro, 2003, pp. 219-260.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BURGOS, E. **Meu nome é Rigoberta Menchú**: e assim me nasceu a consciência. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

Cantares de Salomão. Português. In: **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 1994, p. 747-748.

CABRAL, Mauro. Pensar la intersexualidad, hoy. In: Maffia, Diana (org.) **Sexualidade migrantes**: Género e Transgéneros. Buenos Aires, Feminaria Editora, 2003.

CABRERA, Julio. *Tres críticas a la erótica de la liberación de Enrique Dussel*.

In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação**: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 147-162.

CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André; MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação**: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

CARBONARI, Paulo César. **A potencialidade da vítima para ser sujeito ético**: construção de uma proposta de ética a partir da condição de vítima, 2015. Tese de doutorado em filosofia. São Leopoldo. Universidade do Vale dos Sinos.

COITINHO FILHO, Ricardo Andrade. *O lugar do afeto no "homoafetivo"*: sobre aproximações ao familismo e à aceitabilidade moral. **Ártemis**, Campina Grande, vol.19, n.1, p.168-178, 2015.

DA ROSA. *Transgressões, subversões e a margem do pensamento filosófico*. In: PACHECO, Juliana (org.) **Mulher e filosofia**: as relações de gênero no pensamento filosófico: Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p.33-61.

DA SILVA. José Vicente Medeiros. **Ética material da vida e responsabilidade pelo outro em Enrique Dussel**, 2012. Tese de doutorado em filosofia. João Pessoa. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 2010

DJAVAN. *Esquinas*. In: DJAVAN. **Lilás**. Nova York: CBS Records, 1984. Faixa .3. Disco de vinil.

DUSSEL, Enrique. **14 tesis de ética**: hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Editorial Trota, 2016.

_____. **1492**: o encobrimento do outro: o mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **20 teses de política**. Buenos Aires. São Paulo: CLACSO; Expressão Popular, 2007.

_____. **Caminhos de libertação latino-americana**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

_____. **Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión**. Madrid: Editorial Trota, 1998.

- _____. **El humanismo helénico.** Buenos Aires: Eudeba, 1975.
- _____. **El humanismo semita.** Buenos Aires: Eudeba, 1979.
- _____. **El dualismo en la antropología de la cristandade:** desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de America. Buenos Aires: Eudeba, 1975.
- _____. **Ética comunitária.** 3° Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. **Filosofia da libertação na América Latina.** Loyola: São Paulo, 1977 (a);
- _____. *Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos.* In: APEL, Ricoeur. **Rorty y la filosofía de la liberación:** Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.
- _____. **Hacia un Marx desconocido.** México: Siglo XXI; Iztapalapa, 1988.
- _____. **História de la filosofía y filosofía de la liberación.** Bogotá: Editorial Nueva América, 1994.
- _____. **Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana.** Extemporaneos: Mexico, 1977 (b)
- _____. **Lecciones de introducción a la filosofía de antropología filosófica.** Inédito e Inconcluso: Mendoza, 1968;
- _____. **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana.** Disponível em: <<http://www.ifil.org/dussel/>>. Acesso em 17 de jul. de 2015.
- _____. **Método para una filosofía de la liberación:** superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Sígueme: Salamanca, 1974.
- _____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação.** São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana I:** acesso ao ponto de partida da ética. Loyola: São Paulo, 1977 (c);
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana II:** eticidade e moralidade. Loyola: São Paulo, 1977 (d);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana III: erótica e pedagógica.** Loyola: São Paulo, 1977 (e);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana IV: política.** Loyola: São Paulo, 1977 (f);

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana V: uma filosofia da religião antifetichista.** Loyola: São Paulo, 1977 (g);

_____. **Política de la liberación: arquitectónica.** Madrid: Editorial Trota, 2009.

_____. **Política de la liberación: historia mundial y crítica.** Madrid: Editorial Trota, 2007.

DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. **Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.** Buenos Aires: Bonun, 1975.

DOS REIS, Neilton; PINHO, Raquel. Gêneros não-binários: identidades, expressões e Educação. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v.24, n.1, p.7-25. 2016.

FANON, Franz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Peles negras, máscaras brancas.** Salvador. EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade.** vol. II: o uso dos prazeres. São Paulo: Geral, 2003.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal. 2001.

_____. **Vigiar e punir.** Petrópolis: Vozes, 2001.

FREUD, Sigmund. **Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRIEDMAN, Milton; FRIEDMAN, Rose. **Livre para escolher.** Rio de Janeiro: Record, 2015.

GRISALES, Ofir Maryuri Mora. **Rastros de Eros: intuições sobre uma er/ética possível,** 2016. Tese de doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo. Universidade Metodista de São Paulo.

GROLLI, Dorilda. **Alteridade e Feminino.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

HAYEK, Friedrich. A. **O caminho da servidão**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HEGEL. G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER. M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HICKERT, Carmem. **Enrique Dussel: o professor à luz do conceito de mestre em uma práxis pedagógica libertadora**, 2005. Dissertação de mestrado em teologia. Santa Rosa. Escola Superior de Teologia.

HINKELAMMERT, Franz J. **Crítica a la razón utópica**. San José. DEI. 1989.

IRIGARAY, Luce. **Yo, tú, nosotras**. Valencia: Ediciones cátedra, 1992.

KANT. I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

KORELC, Martina. **O problema do ser na obra de Emanuel Levinas**. 2006. Tese de doutorado em filosofia. Porto Alegre. Pontifícia Universidade Católica.

LEVINAS, Emanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luisa. **Dicionário da crítica feminista**. Lisboa: Edições Afrontamento, 2005.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MENEZES, Magali Mendes de. *A filosofia feminista desde os olhares da filosofia intercultural: uma reflexão entre margens*. In: PACHECO, Juliana (org.) **Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico**: Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p.62-81.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MEIRELLES, Luiz. **A ideia de justiça na obra de Enrique Domingo Dussel**, 2005. Dissertação de mestrado em filosofia. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MELO, Sônia Maria Martins de. **Corpos no espelho: a percepção da corporeidade em professoras**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

MISSAGGIA, Juliana. *Fenomenologia e feminismo: introdução e defesa de um diálogo fecundo*. In: PACHECO, Juliana (org.). **Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p.163-187.

MUÑOZ, M.F. *Filosofía y dominación masculina. Aportes críticos de Enrique Dussel y Richard Rorty*. In: **Pensamneto**, n. 233, vol. 6. Disponível em: http://www.academia.edu/10717291/Filosof%C3%ADa_y_dominaci%C3%B3n_masculina._Aportes_cr%C3%ADticos_de_Enrique_Dussel_y_Richard_Rorty
Acesso dia???

NOVOA, Gildardo D. **Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica**, 2011. Tese de doutorado em filosofia. Valladolid. Universidade de Valladolid.

PEDROSO, Edson Adriano. **Alteridade e libertação: sobre a condição de ser sujeito em Enrique Dussel**, 2006. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica.

PANSARELLI, Daniel. *A exterioridade como método filosófico*. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.) **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 215-226.

_____. **Filosofia e práxis na América Latina: contribuições à filosofia contemporânea a partir de Enrique Dussel**, 2010. Tese de doutorado em filosofia. São Paulo. Universidade de São Paulo.

PEREZ, Manuel E.O. **Vigencia de la perspectiva liberadora de la erótica en el pensamiento de Enrique D. Dussel**, 2005. Dissertação de bacharelado em ciências teológicas. Costa Rica: Universidade Bíblica Latinoamericana.

PINO, Nádia. *A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos des-feitos*. **Cadernos Pagu**. Campinas. v. 28, p. 149-174, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. **A erótica da libertação latino-americana de Enrique Dussel**, 2011. Trabalho de Conclusão de Curso em filosofia. Porto Alegre. Pontifícia Universidade Católica.

_____. **A alteridade do real ou a in-condição proletária: ensaio sobre a significância e justiça em Emmanuel Levinas**, 2016. Dissertação de mestrado

em filosofia. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica.

ROUSSEAU, J.J. **Emílio ou da Educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SAN MARTÍN, Patricia Gonzáles. *La erótica dusseliana o la posibilidad de pensar lo social más allá de Edipo*. In: **Revista f@ro**. Vol. 6. Número 8.

Disponível em:

http://web.upla.cl/revistafaro/02_monografico/08_pgonzalez.html

SAN PEDRO, Constanza. *¿Liberación erótica o prescripción de sujetos y deseos?* In: **Revista Interstícios de la política y cultura**. Número 3.

Disponível em:

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/download/5368/5812>

SASSI, Rejane Kátia. **O pentateuco feminino na liturgia judaica e cristã**. v 1, 2012, São Leopoldo. *Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST*. São Leopoldo: EST, 2012, p. 1029-1041.

SAYÃO, Sandro Cozza. *Enrique Dussel e a crítica da totalidade: sobre um possível paradigma do ouvir*. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André e MACHADO, Lucas (orgs.). **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 77-90.

SIDEKUN, Antônio. *O desafio da filosofia da libertação*. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André; MACHADO, Lucas (orgs.). **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 33-39.

SOFISTE, Juarez. **Filosofia Latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia ?** Disponível em: <http://www.eticaefilosofia>. Acesso em 28/05/2017.

SOUSA, Luis Fernando de Carvalho. *Corporeidade e libertação: pensando a libertação erótica a partir de Enrique Dussel*. In: **Publicatio**. Ponta Grossa. Vol. 24, n. 2, p. 169-180, 2016.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**. Petrópolis: Vozes, 1984.

VIEIRA; Antônio Rufino; SEZYSHTA, Arivaldo José. *A importância da exterioridade marxiana em Dussel*. In: CARBONARI, Paulo César; DA COSTA, José André; MACHADO, Lucas (orgs.). **Filosofia e Libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 195-213.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel**. Petrópolis: Vozes: Petrópolis, 1987.