

QUANDO A SUBSTÂNCIA ENRIJECE O CORPO: POR UM DIAGNÓSTICO DAS RAÍZES METAFÍSICAS DO GÊNERO

WHEN THE SUBSTANCE STIFFENS THE BODY: TOWARDS A
DIAGNOSIS OF THE METAPHYSICAL ROOTS OF GENDER

Agnes Lucius Bento da Silva

UEPA - Universidade Estadual do Pará

ORCID: 0009-0006-4334-6695

E-mail: profagneslucius@gmail.com

Como citar este artigo:

BENTO DA SILVA, A. L. QUANDO A SUBSTÂNCIA ENRIJECE O CORPO: POR UM DIAGNÓSTICO DAS RAÍZES METAFÍSICAS DO GÊNERO. *Revista Amefricana*, v. 2, art202601002, 2026.

Recebido: 22 dez. 2025 | Aceito: 20 jan. 2025 | Publicado: 26 jan. 2026

RESUMO

O texto investiga como o problema do gênero ultrapassa a dimensão identitária e sociológica, revelando-se uma fissura profunda nas bases metafísicas que estruturaram o pensamento ocidental. Ao revisitar Platão, Aristóteles e autores modernos, evidencia-se como a metafísica da substância, fundada na busca por essências estáveis, identidades fixas e modelos universais, produziu formas de normatividade que disciplinam corpos, restringem experiências e sustentam regimes coloniais, raciais e de gênero. Através de críticas contemporâneas, como a de Fanon(2008), Denise Ferreira da Silva(2022), Valentim(2019) e Bensusan(2012), destaca-se que tal estrutura ontológica não é neutra, mas está intrinsecamente vinculada à colonialidade e aos modelos eurocêntricos como medida universal. Em contraposição, o texto afirma a necessidade de uma ontologia do devir, das tramas, da relação e da multiplicidade, capaz de acolher corpos dissidentes, subjetividades não lineares e mundos plurais. Pensar o gênero para além da substância implica abandonar a fixidez e reconhecer o ser como processo, abertura e invenção contínua, como gesto ético, político e cosmológico que desestabiliza o universalismo e cria espaço para novas formas de existir.

Palavras-chave: Metafísica. Substância. Gênero. Colonialidade. Filosofia.

ABSTRACT

The text investigates how the problem of gender surpasses identity and sociological dimensions, revealing itself as a deep fissure in the metaphysical foundations that structured Western thought. By revisiting Plato, Aristotle, and modern authors, it becomes evident how the metaphysics of substance—founded on the search for stable essences, fixed identities, and universal models—produced forms of normativity that discipline bodies, restrict experiences, and sustain colonial, racial, and gender regimes. Through contemporary critiques, such as those by Fanon (2008), Denise Ferreira da Silva (2022), Valentim (2019), and Bensusan (2012), it is highlighted that such an ontological structure is not neutral, but intrinsically linked to coloniality and Eurocentric models as a universal measure. In contrast, the text asserts the need for an ontology of becoming, of webs, of relation, and of multiplicity, capable of welcoming dissident bodies, non-linear subjectivities, and plural worlds. Thinking about gender beyond substance implies abandoning fixity and recognizing the "being" as a process, an opening, and a continuous invention—an ethical, political, and cosmological gesture that destabilizes universalism and creates space for new ways of existing

Keywords: Metaphysics. Substance. Gender. Coloniality. Philosophy.

INTRODUÇÃO

O problema do gênero não se resume a uma questão identitária ou sociológica. Ele emerge, em sua radicalidade, como uma fratura no modo como a realidade foi organizada ao longo da história do pensamento ocidental. Ao interrogar o gênero, tocamos diretamente nas entranhas da metafísica: questionamos a substância, a essência, a origem, a fixidez, a permanência. Mais do que um marcador social, o gênero, tal como tem sido sistematicamente concebido, repousa sobre uma base ontológica marcada por dicotomias estruturantes: homem e mulher; corpo e alma, razão e sensibilidade, natureza e cultura. Este artigo se propõe a desdobrar essas bases, rastrear seus fundamentos e, a partir disso, vislumbrar caminhos de fuga, tramas insurgentes e paisagens outras onde o gênero possa ser pensado como devir, como trânsito, como gesto inacabado.

O que se convencionou chamar de metafísica serviu como espinha dorsal para a produção de um modo de pensar o mundo que buscava, antes de tudo, um princípio fixo, uma origem estável, um fundamento que garantisse inteligibilidade e controle sobre a diversidade dos fenômenos. A partir dessa lógica, o mundo foi dividido, hierarquizado, organizado segundo padrões que excluíam o que escapava à ordem. O gênero, inscrito nesse regime, foi concebido como atributo derivado de uma essência, como marcador naturalizado de uma identidade que deveria corresponder a um lugar específico e fixo no mundo. Essa estrutura, no entanto, não apenas interpreta os corpos: ela os captura, os molda, os disciplina.

Pensar o gênero, portanto, exige um retorno ao problema da metafísica, não para reafirmá-la, mas para problematizá-la. Trata-se de revisitar os mecanismos filosóficos que sustentaram a pretensão de uma verdade universal sobre o ser, e identificar como tais mecanismos se entrelaçaram com projetos de controle político, epistêmico e colonial. O corpo, nesse processo, tornou-se o campo de inscrição dessas normatividades. Colonizado não apenas pelas forças da dominação política, mas também por epistemes que o reduziram a suporte da identidade, o corpo foi forçado a performar coerência, estabilidade e reconhecimento.

Neste texto, voltaremos o olhar aos desdobramentos históricos do pensamento metafísico pós-socrático, interrogando como suas categorias fundaram uma matriz de inteligibilidade que modelou não só os corpos e os sujeitos, mas também as formas de

existência reconhecíveis. Em seguida, abordaremos os movimentos de cisão e deslocamento que colocaram em xeque essa matriz, e proporemos a abertura de novas tramas para se pensar o gênero para além do encapsulamento ontológico. Tramas que não se organizam por linhas retas, mas por dobras, ritmos, transbordamentos. Paisagens em que o corpo não é um ponto fixo no espaço, mas um ponto de fuga em constante negociação com o mundo, consigo e com os outros.

O PROBLEMA DA METAFÍSICA CLÁSSICA(OU O PROBLEMA DA SUBSTÂNCIA)

A metafísica, do grego antigo μετα (metà) = depois de, além de; e φύσις (phýsis) = natureza, foi historicamente entendida como o estudo do que está além ou por trás da realidade sensível. Trata-se, em sua origem, da busca por um fundamento último e estável que sustente a multiplicidade do mundo, uma estrutura oculta que garantiria inteligibilidade e permanência ao que, aos olhos, aparece apenas como fluxo, mudança e contingência. Ao longo da história da filosofia, essa dimensão do pensamento foi modulada de diferentes formas: na Escolástica medieval, dividiu-se entre “metafísica geral” (ontologia) e “metafísicas especiais” (cosmologia, psicologia racional e teologia natural); já na modernidade, diante do avanço das ciências empíricas e da emergência do sujeito cartesiano, a metafísica sofreu severas críticas por sua incapacidade de se manter nos parâmetros do que pode ser verificado, passando a ser vista como um campo de especulação vazia ou até mesmo de ilusão.

Contudo, o que nos interessa aqui não é apenas o destino histórico da metafísica como disciplina filosófica, mas o modo como ela forjou uma determinada imagem de mundo, de realidade e, principalmente, de sujeito. O problema da substância, que atravessa essa tradição desde Platão e Aristóteles, não é apenas um problema ontológico ou epistemológico, pois é, sobretudo, um problema político e ético. A ideia de que há algo que “é em si”, que possui uma essência imóvel, anterior à experiência e independente das relações, produz uma visão específica de identidade, de corpo, de sujeito e de verdade. Essa visão atravessou a tradição ocidental e sedimentou-se como um modelo dominante, normativo, muitas vezes universalizante. É exatamente contra os efeitos desse modelo, seus apagamentos, suas violências, seus enquadramentos, que os estudos de gênero e a teoria queer se insurgem, buscando alternativas cosmológicas, epistemológicas e políticas que

não partam da lógica da substância. Mas como surgiu essa estrutura metafísica que ainda hoje ressoa, mesmo em meio às tentativas de superá-la?

Foi através de duas emblemáticas figuras do pensamento grego, Platão e Aristóteles, que a metafísica ganhou seus contornos clássicos. Platão inaugura uma ontologia dualista: ao afirmar que o mundo sensível é apenas uma sombra imperfeita de um mundo inteligível, eterno e perfeito, ele institui uma hierarquia entre aparências e essências, entre corpo e alma, entre matéria e forma. O que está aqui e agora é sempre insuficiente, inacabado, ilusório; aquilo que realmente é, está fora do tempo, fora do corpo, fora do devir. A Ideia, para Platão, é aquilo que permanece quando tudo muda, aquilo que funda e legitima o conhecimento verdadeiro.

Esse gesto fundador da filosofia ocidental é, ao mesmo tempo, um gesto de exclusão: ao deslocar a verdade para fora da experiência, ao destituir o sensível de valor ontológico, Parmênides foi quem estabeleceu o primeiro grande corte metafísico: aquele que subordina o devir ao ser. E esse corte tem consequências duradouras. O corpo, por exemplo, passa a ser compreendido como um obstáculo para o conhecimento, como prisão da alma, um elemento instável, frágil e falho. O sujeito, por sua vez, é concebido como uma entidade que só alcança sua verdade ao afastar-se de sua materialidade e dirigir-se ao inteligível, como podemos observar no Fédon, onde Platão faz menção do corpo como uma forma de prisão:

A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios: "É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se." Fórmula essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quanto pouco transparente!(Fédon, 62b).

Há aqui, portanto, uma matriz de desvalorização da diferença, do múltiplo, do mutável, uma operação ontológica que desautoriza o transitório e celebra o imutável como critério de verdade.

Esses pressupostos metafísicos reaparecem, transformados, na obra de Aristóteles. A recusa da "cisão platônica entre dois mundos separados" é evidente nas críticas de Aristóteles às Formas. Ele questiona a utilidade das Formas para o mundo sensível, perguntando "em que, porventura, as Formas contribuem para as coisas sensíveis eternas ou para as suscetíveis de geração e corrupção". Para ele, as Formas não são "causas nem

de movimento, nem de mudança para tais coisas", como ele descreve no Livro Alfa da *Metafísica*:

Mais que tudo, deve-se perguntar em que, porventura, as Formas contribuem para as coisas sensíveis eternas ou para as suscetíveis de geração e corrupção, pois não são causas nem de movimento, nem de mudança para tais coisas. E mais: elas tampouco auxiliam no conhecimento das demais coisas (pois não são essência delas caso contrário, estariam presentes nelas), nem contribuem-lhes para o ser, na medida em que não estão inerentes nas coisas que delas participam. (Metafísica, Livro Alfa, 991a 8)

Ele ainda chama a noção de que as coisas participam das Formas de "metáforas poéticas" e "expressões vagas". Em sua filosofia, a substância (*ousia*) é aquilo que existe por si, que possui um princípio interno de permanência e identidade. Cada ente é composto de matéria (*hyle*) e forma (*morphé*), e é esta última que determina sua essência. A forma organiza, define e realiza a potência da matéria. Com isso, Aristóteles introduz uma ontologia que permite pensar a mudança (através dos conceitos de ato e potência), mas que ainda mantém como horizonte a atualização de uma finalidade interna, de um *telos*(τέλος) que define o que a coisa "deve ser".

Ora, esse esquema essencialista é profundamente normativo. Ele parte da premissa de que cada coisa tem um modo "próprio" de ser, uma natureza intrínseca que a orienta e que deve ser respeitada para que haja realização plena. Quando essa lógica é aplicada à realidade humana, temos a construção de categorias fixas, de essências humanas, de funções naturais. O corpo passa a ser lido como portador de uma forma que deve ser atualizada segundo certa finalidade; o sujeito, como alguém que só é verdadeiramente ele mesmo quando realiza essa essência inscrita em si. Essa estrutura filosófica dá sustentação a sistemas de classificação rígidos, como o binarismo de gênero e a heteronormatividade, ao prescrever que haveria um modo "natural" de ser homem ou mulher, uma correspondência entre sexo, gênero e desejo.

Nos séculos seguintes, mesmo os pensadores modernos que criticaram a metafísica (como Descartes, Kant, Hegel) mantiveram a centralidade do sujeito como substância pensante, racional, autônoma, ainda que deslocando a substância para o interior da consciência. O que persiste é a ideia de um núcleo estável de identidade, seja ele fundado em Deus, na razão, no cogito ou no Eu transcendental.

As formulações de Descartes, Kant e Hegel são centrais para a compreensão desse processo. Descartes inaugurou a ideia da mente autodeterminada, o *res cogitans*, ao

repudiar o corpo e a exterioridade como irrelevantes para o ser, como podemos observar no que diz Denise Ferreira da Silva(2022), em sua obra “Homo Modernus”:

Em outras palavras: o enunciado inaugural cartesiano une ser e verdade quando a ontologia e a epistemologia são resolvidas num ato (formal) puramente interior, isto é, o pensamento. Esse feito exigiu um gesto significativo e ousado: o deslocamento da exterioridade, a declaração da sua irrelevância ontoepistemológica, em duas formulações que articulam e repudiam coisas (exteriores/ afetáveis) estendidas. (SILVA, 2022, p.156).

Por sua vez, as formulações de Kant e Herder, ao negarem a exterioridade, completaram a montagem do "palco da interioridade", onde a razão universal assume um papel soberano dentro da mente humana, ou seja, de acordo ainda com Denise Ferreira da Silva(2022):

Em outras palavras: as formulações de Kant e Herder consolidam, respectivamente, a universalidade e a historicidade como as descritoras privilegiadas da configuração social moderna. Assim, elas completam a montagem do palco da interioridade, através de enunciados que afirmam que a razão desempenha o papel de uma força reguladora ou produtiva por causa do modo pelo qual ela o faz no (na mente do) homem. (SILVA, 2022, p. 186-187).

Finalmente, a "poesis transcendental" de Hegel resolveu a ameaça à autoconsciência ao engolfar a exterioridade, tornando-a um momento na trajetória do sujeito transcendental (SILVA, 2022, p. 195-196). A persistência desse sujeito autônomo, transparente e autodeterminado é o que a autora define como a "tese da transparência", a "presunção ontoepistemológica que rege o pensamento pós-iluminista" (SILVA, 2022, p. 24).

A substância, no fundo, é a promessa de uma origem pura, de uma identidade anterior ao conflito e à história. Mas essa promessa é ilusória e perigosa. Ao postular um sujeito que é idêntico a si mesmo, imune à diferença, o pensamento metafísico fecha as portas para a emergência do outro, para o que escapa, para o que transborda. A crítica de Marco Antonio Valentim(2019) em “Descolonização metafísica: esboço de manifesto contra-filosófico” enfatiza que a metafísica ocidental, ao instaurar-se como discurso universal, instituiu também a base de uma lógica colonial que afeta diretamente a construção da identidade. Trata-se da tese retomada por Viveiros de Castro(2015), segundo a qual “a metafísica ocidental é a fons et origo de toda espécie de colonialismo”(VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.27 apud VALENTIM, 2019, p. 10). Esse vínculo se revela na medida em que a filosofia, apresentada como pensamento do “povo universal”, só reconhece a alteridade sob a condição de sua dissolução no Um, isto é,

mediante a renúncia das singularidades ontológicas próprias de cada povo (LATOURE, 2002, p. 30 apud VALENTIM, 2019, p. 11).

Nesse sentido, o problema da identidade, no quadro da colonialidade, aparece como efeito direto dessa pretensão universalista. Como aponta Fanon, “o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. [...] Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 103-104 apud VALENTIM, 2019, p. 14). A identidade colonizada é, portanto, construída a partir de uma relação hierárquica e dicotômica que nega ao Outro consistência própria. É exatamente esse fundamento metafísico, ou seja, a postulação da inexistência de Outrem (VALENTIM, 2019, p. 14), que sustenta a violência colonial.

Ao mesmo tempo, o racismo europeu, longe de operar por exclusão, funciona pela determinação de desvios em relação ao “rosto Homem branco”, modelo que deve integrar todas as variações possíveis (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 45-46 apud VALENTIM, 2019, p. 13). Nesse movimento, a identidade do colonizado é sempre deslocada, inferiorizada e concebida como atraso em relação a uma suposta linha universal de progresso. A consequência é a redução da diferença a uma escala de desvio em relação ao mesmo, o que revela o caráter intrinsecamente racista do universalismo filosófico moderno (VALENTIM, 2019, p. 12).

A descolonização, para Valentim, exige justamente romper com esse modo metafísico de realizar a diferença. Como sublinha Fanon, “o questionamento do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional dos pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação passional de uma originalidade apresentada como singularidade absoluta” (FANON, 2005, p. 57 apud VALENTIM, 2019, p. 19). A identidade, nesse contexto, deixa de ser pensada como reflexo do olhar do colonizador e passa a afirmar-se na potência de mundos múltiplos, divergentes e inconciliáveis com o projeto de universalidade branca. Portanto, a crítica contemporânea à metafísica não é apenas uma desconstrução da ontologia clássica, mas um apelo por novas formas de pensar o ser; formas que acolham o devir; a incerteza, a multiplicidade, a performatividade, a carne dissidente.

Nesse contexto, visitar Platão e Aristóteles é mais do que um exercício de erudição: é confrontar o alicerce de uma tradição que moldou a maneira como pensamos

o corpo, o desejo, a identidade, a verdade. E é também vislumbrar as brechas que, mesmo nesses sistemas, apontam para outras possibilidades, pois nem mesmo a metafísica clássica é totalmente homogênea ou imune à contradição. Há em Platão, por exemplo, um erotismo da alma, uma inquietação com o corpo; há em Aristóteles uma abertura à mudança, ao movimento, à potência. Essas fissuras podem ser retomadas como pontos de fuga, como rachaduras por onde outras formas de vida possam emergir.

Pode-se, então, reiterar a necessidade de reabrir o problema da metafísica não apenas como uma questão abstrata, mas como um problema vital: o modo como pensamos o ser determina o modo como vivemos e nos relacionamos. A proposta de Hilan Bensusan de uma metafísica das tramas desloca-nos da busca de uma ordem estática ou de uma paisagem final para um plano de imanência onde nada se fixa como substância definitiva, mas onde tudo se engendra em relações. Em vez de conceber o mundo como um almoxarifado de entes, catalogáveis e isolados, trata-se de concebê-lo como um campo de acontecimentos, onde forças, disposições e perspectivas se enredam (BENSUSAN, 2012, p. 286–288).

Neste sentido, o devir não é um acidente ou uma falta frente a um ser já dado, mas a própria condição da realidade. O plano das tramas é um plano de implementações, onde os corpos e as ideias não se apresentam como identidades fixas, mas como confluências de direcionalidades, disposições e indexicalidades. Cada acontecimento, cada encontro, cada perspectiva abre-se como um nó provisório em meio ao fluxo, um nó que pode tanto se desfazer quanto gerar novos arranjos. Assim, o devir aparece como aquilo que sempre já ultrapassa qualquer tentativa de clausura conceitual, instaurando a instabilidade como horizonte ontológico (BENSUSAN, 2012, p. 287–294).

Ao nos libertarmos do império da substância, abrimos espaço para uma política do devir: uma prática que reconhece que não há um ponto de vista absoluto, uma arché originária ou uma ordem última a ser desvelada, mas múltiplas perspectivas que se relacionam no mesmo plano, cada qual inaugurando sua própria matriz de diferenças e indiferenças (BENSUSAN, 2012, p. 294). Este reconhecimento não nos lança no relativismo paralisante, mas nos coloca diante de uma ética da diferença, em que a multiplicidade de mundos possíveis não é descartada como ilusão, mas acolhida como modo de ser da realidade.

Assim, o pensamento das tramas é um pensamento an-árquico: não parte de um fundamento único, mas da proliferação de sentidos, protótipos e disposições que compõem o mundo. Uma tal ontologia relacional não teme a instabilidade; ao contrário, faz dela a própria condição da existência, a força mesma do devir. Trata-se de habitar o mundo não como contempladores de uma paisagem imóvel, mas como partícipes de uma trama em contínua invenção.

A análise da metafísica clássica apenas se completa quando se reconhece a historicidade intrínseca do problema da substância. A metafísica não é um saber atemporal ou alheio às condições sociais, políticas e culturais que marcaram seu surgimento e transformações ao longo da história. A construção da substância enquanto fundamento estável do Ser está profundamente vinculada aos processos históricos que moldaram a filosofia ocidental, processos esses que repercutem e influenciam, ainda hoje, os modos como pensamos e vivemos. A crítica contemporânea, no entanto, apresenta uma análise limitada do pensamento moderno por ignorar o papel do racial na produção do Humano(SILVA, 2022, p.27).

Essa historicidade se manifesta no fato de que a metafísica da substância funda uma ontologia do sujeito e da identidade, que universaliza um modelo particular: o sujeito ocidental, masculino, racional e autônomo. Tal sujeito torna-se o padrão e critério para a existência legítima, enquanto outras formas de ser e de existir são hierarquizadas, marginalizadas ou suprimidas. A constituição da possibilidade ontológica da existência na filosofia, história e ciência ocidentais, entre os séculos XVI e XIX, ocorreu por meio do desenvolvimento contínuo do racial e do global, ambos atrelados como realidade (SILVA, 2022, p.11). A universalização, embora apresentada como neutra e geral, esconde a diversidade de formas de vida, experiências e cosmologias que não compartilham as mesmas categorias e fundamentos ontológicos. A autora Denise Ferreira da Silva, por exemplo, buscou analisar como a "analítica da racialidade" produziu o homem e seus "outros" (SILVA, 2022, p.28).

Dessa forma, a ontologia da substância não é um discurso neutro, mas está entrelaçada com regimes de poder que naturalizam a diferença e estabelecem hierarquias sociais baseadas em critérios de identidade, corpo, gênero e sexualidade. A ideia de um sujeito fixo e substancial inscreve um ideal normativo que legitima e sustenta sistemas de opressão históricos. O racial, o gênero, a sexualidade e a classe caminham juntos,

consolidando o que é possível (SILVA, 2022, p.12). Portanto, o problema metafísico da substância é simultaneamente um problema ético e político, pois determina como os sujeitos são reconhecidos, regulados e excluídos.

Quando se aprofunda a relação entre metafísica clássica e identidade, percebe-se que o problema da substância está diretamente ligado à ideia de permanência e continuidade do eu. Essa perspectiva concebe o sujeito como uma entidade contínua, dotada de uma essência imutável que se mantém apesar das transformações temporais. Essa concepção influencia a maneira como são entendidas as identidades de gênero e sexualidade, apresentando-as como expressões de uma natureza interna fixa e não como processos dinâmicos e relacionalmente constituídos. No entanto, o sujeito autodeterminado, que ocuparia o trono da "perfeição" no século XVIII, nunca pôde ser descrito da mesma maneira que um ser supremo (SILVA, 2022, p.30).

Porém, as experiências que escapam a essa normatividade mostram que a identidade é frequentemente um efeito de práticas sociais, culturais e políticas, e não um dado essencial ou natural. A identidade, nesse sentido, aparece como algo produzido, em constante construção e transformação, e não como algo pré-existente e fixo. Isso evidencia que a metafísica da substância, ao sustentar identidades imutáveis, obscurece as dinâmicas de poder e controle que configuram as formas de ser e existir, pois como sugere Silva(2022

(...)a força política do racial reside no fato de que ele (re)produz consistentemente o enunciado fundante da ontologia moderna. Toda mobilização do racial articula o atributo exclusivo do homem, isto é, a autodeterminação, assim como cria e repudia aquilo que significa Outra-mente, anunciando a necessidade de sua eliminação." (SILVA, 2022, p. 21).

Para além disso, a crítica de Valentim(2019) mostra que o problema da identidade não pode ser dissociado daquilo que ele chama de "ontologia branca". O universalismo filosófico moderno, ao mesmo tempo em que proclama uma razão pura, estabelece também uma lógica de hierarquização racial: "(...)de um ponto de vista extra-cosmopolita, a razão pura é branca e... racista" (VALENTIM, 2019, p.12). Essa operação não funciona pela exclusão do Outro, mas pela absorção em ondas de desvio em relação ao "rosto Homem branco" (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.45-46 apud VALENTIM, 2019, p.13). Assim, a identidade colonizada é sempre medida como falta ou

atraso, resultado direto de um projeto metafísico que dissolve a multiplicidade no Um e naturaliza a subordinação.

Diante disso, a descolonização metafísica não se limita a um reajuste dentro do universalismo moderno, mas implica uma ruptura com a sua própria base. Fanon observa que “o mundo colonizado é um mundo cortado em dois” (FANON, 2008, p.54-57; VALENTIM, 2019, p.15), fundado em uma diferença hierárquica que nega reciprocidade. É por isso que, para o colonizado, o processo de descolonização só pode ser vivido como transformação radical do ser, e não como mera inclusão (FANON, 2005, p.62-63 apud VALENTIM, 2019, p. 18). Nessa chave, a identidade deixa de ser concebida como essência a ser reconhecida pelo olhar branco e passa a afirmar-se como singularidade absoluta, irreduzível à metafísica que a produziu.

Além de desestabilizar a ideia de essência fixa, essa perspectiva alternativa propõe uma ontologia que acolhe o movimento, a multiplicidade, a indeterminação e a intersubjetividade como aspectos constitutivos do ser. O problema metafísico deixa de ser o problema da permanência e passa a ser o problema do devir e da fluidez do ser e da identidade. Assim, abre-se espaço para pensar a existência em termos de processos, relações e eventos, em constante transformação.

Também merece atenção a relação entre a metafísica da substância e a normatividade corporal. Na tradição aristotélica, a forma e a matéria configuram um modelo de corpo que deve realizar sua natureza para atingir sua perfeição, assumindo um fim teleológico. Essa perspectiva naturaliza modos específicos de existência, desqualificando corpos e identidades que não correspondem a esses padrões. Tal normatividade não é meramente teórica, mas tem consequências reais, alimentando exclusões, violências e apagamentos sociais.

Por isso, a crítica à substância e à essência abre a possibilidade de repensar a corporeidade e a identidade além do essencialismo. Isso implica conceber corpos e subjetividades como processos plurais, afetivamente constituídos e em contínua transformação. Essa visão é fundamental para reconhecer as existências dissidentes que desafiam o sistema binário e normativo, politizando suas próprias vidas como forma de resistência.

No campo do conhecimento, a metafísica da substância também é alvo de críticas de autores(as) ligadas a correntes dos estudos de gênero e teoria queer, como por exemplo, Judith Butler(2018), justamente por sua pretensão de universalidade, neutralidade e objetividade. A ideia de essência fixa pressupõe que é possível conhecer o ser em sua totalidade, sem considerar a historicidade, a cultura ou as relações de poder que moldam todo saber. Em contraste com a pretensão universalista da filosofia moderna, saberes críticos sublinham que todo conhecimento é situado, atravessado por contextos históricos, sociais e políticos. Essa concepção evidencia a insuficiência da identidade metafísica como essência fixa, pois tal identidade se sustenta exatamente na exclusão das múltiplas formas de saber e de ser. Como aponta Valentim (2019), a colonização revela-se como “modo dicotômico, hierárquico e sem reciprocidade da diferença de mundo”(VALENTIM, 2019, p.15), o que impõe a dissolução das singularidades na figura do povo universal. Nesse registro, a fixidez substancial não apenas se mostra incompatível com a pluralidade, mas constitui o próprio fundamento ontológico do etnocídio, reduzindo os modos divergentes de existir à condição de desvio em relação ao modelo do homem branco (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 45-46 apud VALENTIM, 2019, p. 13).

Por isso, a descolonização metafísica, tal como pensada por Valentim, coincide com a afirmação de uma pluralidade irreduzível de saberes e existências. Fanon já havia notado que a experiência colonial não é mero embate racional entre pontos de vista, mas “a afirmação passional de uma originalidade apresentada como singularidade absoluta” (FANON, 2005, p.57 apud VALENTIM, 2019, p.19). Nesse sentido, reconhecer o caráter situado do conhecimento é romper com a lógica do universalismo filosófico, cuja “espiritualidade é a ética do etnocídio”(CLASTRES, 2003, p. 80 apud VALENTIM, 2019, p.11). A pluralidade deixa, então, de ser tolerada como variação subordinada e passa a constituir a própria condição de possibilidade de mundos outros, contra a homogeneização da identidade metafísica.

Diante disso, as práticas epistemológicas e políticas contemporâneas que contestam a metafísica clássica não apenas criticam suas categorias fixas, mas também propõem modos alternativos de pensar o ser, o corpo e a identidade. Essas abordagens valorizam a multiplicidade, a heterogeneidade e a performatividade da existência, reconhecendo a historicidade e a construção social das identidades.

Por fim, a renovação metafísica possível a partir dessas críticas não é a simples substituição da substância por outra essência, mas o abandono da ontologia da presença, da identidade fixa e da unidade absoluta. Trata-se de uma virada ontológica que valorize o devir, o fluxo e a diferença como constitutivos do ser, reconhecendo a historicidade, a socialidade e a afetividade que moldam os sujeitos e abrindo espaço para múltiplos modos de existir.

O ENCAPSULAMENTO DO GÊNERO NO ALMOXARIFADO METAFÍSICO

Seguindo o rastro aberto pela discussão em torno da metafísica, que nos ofereceu uma base para compreender não apenas a concepção de ser e substância na era clássica da filosofia helênica, mas também os desdobramentos históricos que fixaram modos de pensar o sujeito, a identidade e a verdade ao longo da tradição ocidental, podemos avançar no encalço das críticas contemporâneas. Assim, torna-se possível acompanhar as provocações de teóricas e teóricos dos estudos de gênero e da teoria queer, que se propuseram a desestabilizar essas heranças conceituais e a visualizar novas perspectivas de existência, linguagem e corporeidade, escapando do que aqui chamamos de patologia ontológica ocidental. Levando em consideração a tentativa secular ocidental de buscar uma resposta para todas as coisas que existem e que são, nos parece que, como nos indica Bensusan(2012):

A história (oficial) da ontologia no ocidente parece ser uma história de uma busca por uma imagem final – uma imagem total, capaz de englobar tudo e que se pareça com uma lista de ingredientes para qualquer receita. Trata-se de uma imagem de uma tabela periódica, uma tabela onde têm lugar objetos, substâncias, propriedades, eventos, estados, fatos e coisas que tais. o esforço parece ser o de apresentar os componentes de uma imagem. Uma imagem: ser é ser passível de contemplação de algum ponto de vista privilegiado. Ser é ser parte de uma paisagem que poderia ser vista de alguma parte.(BENSUSAN, 2012, pg.282)

Este fragmento do texto de Bensusan ilumina o que podemos chamar primariamente de patologia ontológica ocidental: o profundo desejo compulsivo por uma imagem final das coisas, por uma totalidade transparente e encerrada sobre as coisas, como quem espera encontrar a essência do mundo impressa em preto e branco numa bula ou tabela periódica. A partir do que foi exposto na seção O Problema da Metafísica Clássica(ou o Problema da Substância), é possível compreender melhor o que aqui denominamos patologia ontológica ocidental. A insistência platônica na cisão entre aparência e essência, a tentativa aristotélica de fixar a forma como télos(τέλος), e as

reformulações modernas que consolidaram o sujeito como substância transparente e universal — todas essas operações não se limitam ao plano teórico. Elas configuram uma verdadeira patologia, a partir do momento em que instauram uma ontologia marcada pela compulsão de fixar, classificar e universalizar, como se o Ser (ou a ideia dele) só pudesse ser reconhecido quando reduzido a uma essência imóvel. Essa patologia consiste, portanto, em um desejo de permanência que patologiza a diferença: ao invés de acolher o múltiplo, o transitório e o relacional, ela os relega ao estatuto de erro, falta ou desvio.

É exatamente essa dinâmica que Bensusan(2012) nos ajuda a perceber quando descreve a “busca por uma imagem final”, como se a realidade pudesse ser organizada em uma tabela periódica do Ser. O que parece ser apenas uma inclinação epistemológica é, na verdade, um projeto ontopolítico: uma vontade de dominação que transforma a ontologia em cartografia totalizante, neutralizando a potência da alteridade. Assim, a patologia ontológica ocidental nomeia o movimento iniciado com a metafísica clássica e reiterado ao longo da tradição: o esforço por enquadrar o ser em um esquema definitivo, transparente e universal, cuja consequência é a produção de hierarquias, exclusões e violências, precisamente aquilo contra o qual os estudos de gênero e a teoria queer se insurgem. A obsessão por classificar, ordenar e encapsular o real, nos revela a pulsão enciclopédica do ocidente, herdadas de um comportamento aristotélico que converte o ser em substância, hierarquia e identidade. Trata-se de uma operação violenta: tudo aquilo que resiste ao encapsulamento categorial – o errante, o híbrido, o mutante, o dissidente – é expulso do campo do inteligível e, portanto, do campo do existente. Neste horizonte, tudo aquilo que não se conforma à lista, a tabela, e a paisagem ordenável, é automaticamente reduzido à anomalia, ao anormal, ao delírio, e por fim, ao nada.

Ser, então, passa a significar “ser visto”, “ser nomeado”, “ser cartografado” por um ponto de vista privilegiado – frequentemente eurocêntrico, branco, masculino e colonial. É essa a estrutura do olhar imperial: ver é capturar, e capturar é legislar sobre o real. Daí a necessidade de “prateleiras metafísicas”: uma engenharia do mundo onde nada deve escapar, onde tudo deve ter um lugar, mesmo que seja o lugar da exclusão. E é nesse sentido que Bensusan nos descreve que:

A ideia de uma paisagem vista de parte alguma a ser desvelada supõe uma diferença original (ou final) entre quem vê e o que é visto. Tal diferença original inaugura o que queremos chamar de metafísica de paisagem. E esta ideia é parte tanto da busca metafísica por uma visão de parte alguma quanto da crítica a essa busca, que procura substituir as pretensões da metafísica por uma doutrina do mundo para nós. No primeiro caso há uma paisagem vista de parte alguma de onde se pode determinar como são as coisas. No segundo caso, há uma paisagem vista por um nós que está fora da paisagem e fixo. Ou seja, os dois lados do dilema são reféns da metafísica de paisagem: ou há um ponto de vista de parte alguma – e a crítica ao conhecimento metafísico advoga que tal ponto não pode ser alcançado – ou temos que apostar em um ponto de vista nosso. Em ambos os casos, é suposta uma paisagem contemplada de alguma parte privilegiada.(BENSUSAN, 2012, pg.285)

Nesse sentido, buscamos denunciar e exorcizar este problema tal qual ele se apresenta: como uma fantasia cartográfica onde o mundo é forçado a caber dentro de uma imagem, dentro de uma paisagem. Mas o que escapa desta moldura paisagística? O que vive nas frestas, nos ruídos, nos desvios que não se deixam encapsular?

Esse problema não é meramente técnico — é trágico. Porque ao organizar o mundo como uma lista de ingredientes, o pensamento ocidental esquece que o mundo é também feitiço, excesso, travessia. E que há formas de Ser que não querem, nem podem, ser vistas de cima.

No início dos anos 90, nos Estados Unidos, surge uma nova perspectiva para se compreender alguns levantamentos feitos pelos estudos de gênero: a teoria queer. Tendo este novo levante sendo representado por algumas teóricas e pensadoras como Donna Haraway, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve Sedgwick, entre outras, que questionam o dito caráter de naturalidade, logo, imutável, da categoria intitulada de (cis)heteronormatividade, responsável pela regulação, categorização e controle das identidades de gênero nas sociedades ocidentais. A teoria queer surge neste momento indo pelo caminho inverso ao regulado por este sistema sexo-gênero, propondo uma perspectiva identitária dessas relações que não esteja prescrita na constituição ontológica dos sujeitos em contato com o mundo e muito menos na biologia dos seres humanos: neste momento, levanta-se a ideia desta formação estar ancorada em uma construção sócio-histórica. Levando em consideração esta afirmação, as/os teóricas/os queer

apontam para a urgência de dismantelar e derrubar este cis-tema¹ de regulação sexual que domina as sociedades ocidentais, a partir de uma espécie de desconstrução pós-estruturalista do que conhecemos como metafísica ocidental.

A busca pela derrocada deste regime cis-heterossexista não vislumbra apenas fins cognitivos ou corpóreos em geral, mas é claramente guiado pelo desejo e necessidade de uma construção ética e política: pela possibilidade de vislumbrar a (re)existência e a vida de sexualidades e gêneros dissidentes da norma, que são lidos com “periféricos” que por não se ajustarem aos parâmetros dominantes nas sociedades do ocidente, estariam condenadas à “rejeição social, à discriminação e ao estigma” (FONSECA-HERNÁNDEZ & QUINTERO-SOTO, 2009, p.44 apud GROS, 2016, p.246).

Este momento representa, de certa forma, o início da derrocada das postulações estáticas acerca de temas como identidade, gênero e performances não-normativas, quando se perpetua uma maior crítica ao que conhecemos como metafísica da substância, tendo em vista que, segundo Butler:

A metafísica da substância é uma expressão associada a Nietzsche na crítica contemporânea do discurso filosófico. Num comentário sobre Nietzsche, Michel Haar argumenta que diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do “Ser” e da “Substância” que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo. Esses construtos, argumenta Haar, constituem os meios filosóficos artificiais pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas. Em nenhum sentido, todavia, eles revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas. Para nossos propósitos, essa crítica nietzschiana torna-se instrutiva quando aplicada às categorias filosóficas que governam uma parte apreciável do pensamento teórico e popular sobre a identidade de gênero. (BUTLER, 2018, pg. 49)

É nesse contexto de insurgência contra o encapsulamento metafísico do ser que o pensamento de Judith Butler emerge como uma das principais inflexões teóricas da virada queer nos estudos de gênero. A partir do próprio conceito de identidade, Butler propõe a utilização mais aberta das marcações identitárias, com o objetivo final de evitar que

¹ Cis-tema, aqui, se torna um neologismo que faz menção direta a cisgeneridade mantenedora e reguladora do controle hegemônico do regime sexo-gênero.

ocorra uma imposição mais engessada e excludente das vivências/experiências de grupos que não se adequem aos marcos normativos de identidade, pois segundo Butler, não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados(BUTLER, 2018, pg.56)

Ao propor que o gênero não é uma expressão de uma essência interior nem um reflexo de um dado biológico, mas uma repetição estilizada de atos dentro de um regime normativo, Butler desestabiliza a lógica da substância e da identidade como fundamentos ontológicos. Em Problemas de Gênero(2018), a filósofa propõe que o gênero é performativo, ou seja, não há um “ser” anterior à prática do gênero — a própria identidade é um efeito dessa repetição de normas e signos, constantemente reiterada e, por isso, passível de subversão.

Nesse sentido, o pensamento de Butler atua como um importante dispositivo de desarticulação da metafísica clássica, buscando assim, uma desontologização do sujeito como generificado, propondo, em seu lugar, uma leitura que compreende a identidade como construção social, discursiva e histórica — uma ficção reiterativa que pode ser desmontada a partir do próprio jogo de suas repetições, e principalmente, neste momento, abre-se as cápsulas que indicam a suposta veracidade ou falsidade destas expressões, afinal, “se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável”(BUTLER, 2018, pg. 236). O gênero, nesse modelo, é uma coreografia social, um script que se aprende e repete, mas que, como toda encenação, pode falhar, tropeçar, improvisar. Assim, a performatividade aparece como uma fresta: um modo de interrogar e abrir o regime cis-heteronormativo por meio de sua própria linguagem, como quem hackeia o sistema usando seus próprios códigos.

Contudo, se por um lado Butler rompe com a substancialização do sujeito ao deslocar a ontologia para o campo da prática discursiva, por outro, ela parece ainda manter a centralidade do discurso como o único lugar possível de articulação do ser. Essa ênfase na discursividade, apesar de potente, pode se mostrar limitada diante de modos de existência que escapam às formas de nomeação e representação – ou que justamente

sobrevivem porque não podem ser completamente ditos. A performatividade, ao depender da inteligibilidade dentro de sistemas semióticos e normativos, acaba por reproduzir, em certa medida, a mesma “metafísica da paisagem” que pretende desestabilizar: só há subversão ali onde há linguagem, ali onde há visibilidade, ali onde há cena.

O filósofo espanhol Paul B. Preciado desenvolve uma nova perspectiva sobre este sistema de sexo-gênero em algumas de suas obras, em específico *Manifesto Contrassexual*(2004) e *Testo Junkie*(2008), com base em autores com Judith Butler, Monique Wittig, Donna Haraway, entre outros, que inicialmente aponta para a ideia de uma contrassexualidade como uma teoria do corpo que se situa fora das oposições binárias que comumente emergem quando se trata deste tema, tendo em vista que, segundo Preciado:

A contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, pelo contrário, é mais o fim da natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros. A contrassexualidade é, em primeiro lugar, uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocêntrico, cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas. Em segundo lugar, a contrassexualidade aponta para a substituição desse contrato social que denominamos natureza por um contrato contrassexual.(PRECIADO, 2022, pg. 32)

Sendo assim, Preciado elabora o gênero é, antes de tudo, uma tecnologia de governo, um dispositivo de controle que age sobre os corpos por meio de códigos, imagens, hormônios, mudanças corporais, fármacos e pornografia. Ele não se encontra propriamente dentro dos sujeitos, mas entre os fluxos e redes de poder, nos modos como nos tornamos inteligíveis(ou não) dentro de uma ordem política que exige a fixação de sexos, desejos e condutas na sociedade. O pensamento de Preciado emerge no coração da crise das categorias modernas de corpo e identidade. Inspirado por Foucault, mas desobedecendo-o, ele propõe uma genealogia expandida da sexualidade contemporânea, que não se limita à vigilância dos discursos médicos ou às classificações psiquiátricas do século XIX. Dito isto, o que Preciado nos oferece é o vislumbre cartográfico de um novo regime: o regime farmacopornográfico.

Esse regime, nascido a partir da Segunda Guerra Mundial e intensificado pela ascensão do neoliberalismo e das tecnologias de consumo, combina a indústria

farmacêutica (hormônios, antidepressivos, cirurgias, contraceptivos) com a indústria pornográfica (produção e circulação de imagens e performatividades sexuais). Juntas, essas forças constituem um novo tipo de biocapitalismo, que não apenas reprime os corpos, mas os fabrica, os modula, os ajusta, os rentabiliza. O gênero, nesse contexto, é uma prótese política aplicada ao corpo vivo. Em Testo Junkie(2008), obra-limite entre autobiografia, ensaio filosófico e experimento corporal, Preciado narra sua experiência de autoadministração de testosterona fora do protocolo médico. Ele transforma o gesto de injetar hormônio em um ato de resistência, um ensaio filosófico em forma de molécula. Contra a medicina normativa, contra o regime biomédico que exige diagnósticos e autorizações para qualquer transgressão de gênero, Preciado responde com uma prática de hackeamento ontológico: transformar seu corpo em um campo de experimentação político-estética, desprogramar os sistemas de gênero e inventar novos modos de existência.

Sua proposta não se limita à inclusão das pessoas trans nos debates de gênero: ela é, antes, uma crítica radical às próprias fundações do sistema sexo-gênero. Ele se recusa a pensar o gênero como uma identidade a ser reconhecida ou protegida, e propõe, em vez disso, sua desnaturalização sistemática, seu colapso criativo. Essa fuga, no entanto, não significa um abandono do corpo – pelo contrário. Em sua teoria, o corpo é central, mas não como essência biológica; é uma interface tecnopolítica. É no corpo que se codificam as normas, que se instalam os controles, mas também é no corpo que se podem ativar potências insurgentes, gestos que desestabilizam a economia simbólica da cis-heteronormatividade. O corpo, em Preciado, é laboratório, arquivo e campo de batalha, pois se Foucault mostrou que o poder produz corpos, Preciado mostra que é possível reprogramar esses corpos para produzir mundos outros, não binários, não normativos, não colonizados pelo imaginário farmacopornográfico do Ocidente tardio.

Tendo estas teorias de gênero em mente, podemos retomar a questão da metafísica das substâncias e pressupor a partir disto que tanto Butler quanto Preciado estão amplamente interessados em desmontar esta proposição metafísica, mas o fazem por caminhos distintos, como podemos observar nesta tabela:

Figura 1: Tabela de Comparação Teórica

Elemento	Metafísica da Substância	Crítica com Butler	Crítica com Preciado
Sujeito	Essência estável, universal	Efeito discursivo e performativo	Interface somatopolítica mutável
Gênero	Natural, binário, pré-discursivo	Construção reiterativa e passível de subversão	Tecnologia política, passível de hackeamento
Corpo	Substância biológica fixa	Lugar de inscrição performativa	Campo de experimentação tecnopolítica
Identidade	Núcleo verdadeiro do ser	Efeito de performance	Ficção útil, mutável, produzida tecnicamente

Fonte: Anotações da Autora

De acordo com esta tabela, podemos perceber que ambos se insurgem contra a ontologia fixa que sustentou o binarismo sexual, mas enquanto Butler desvela o caráter normativo do gênero como uma prática discursiva de coerência, Preciado rasga esse véu ao mostrar que essa coerência é injetada, modulada e industrialmente gerida por sistemas globais de controle. Portanto, se Butler foi crucial para romper com a ideia de um sujeito de gênero substancial, Preciado utiliza e radicaliza isto em um contexto em que os corpos já são objetos de manipulação farmacológica e midiática permanente. Em um mundo onde a testosterona pode ser comprada online e identidades circulam como dados em plataformas, a crítica à substância deve incorporar não apenas o discurso, mas o circuito técnico-político que sustenta a materialização dos corpos.

(IN)CONCLUSÕES FINAIS

Retomar o problema do gênero a partir da metafísica da substância permitiu revelar que não estamos diante de uma mera questão identitária, mas diante de um dispositivo ontológico que sustentou, durante séculos, uma determinada imagem de mundo. A fixidez das essências, a estabilidade do sujeito, a separação entre forma e matéria, a centralidade da razão e a promessa de uma paisagem universalmente inteligível constituíram o arcabouço no qual se naturalizaram o binarismo sexual, a cis-heteronormatividade e a normatividade corporal. Essas operações não foram abstratas; foram estruturas de poder que moldaram corpos, regularam vidas,

hierarquizaram povos e instauraram uma política ontológica que separa quem pode existir plenamente de quem é relegado ao estatuto de desvio ou falta.

Ao revisitar Platão, Aristóteles e as reformulações modernas, como as de Descartes a Kant, de Kant a Hegel, tornou-se evidente que a metafísica clássica não apenas organizou a realidade, mas serviu como instrumento de captura. Nesse sentido, as críticas contemporâneas de Fanon, Denise Ferreira da Silva, Valentim e Bensusan não apenas desvelam as bases coloniais e raciais desse projeto, como expõem sua fragilidade: o universalismo ocidental não é uma descrição neutra do mundo, mas uma máquina ontopolítica que produz exclusões e determina a legibilidade de certas existências.

As contribuições da teoria queer, especialmente através de Butler e Preciado, ajudam a deslocar ainda mais essa estrutura. A performatividade butleriana desestabiliza o mito da identidade substancial ao mostrar que o gênero é efeito, repetição, encenação, e nunca essência. Preciado radicaliza esse gesto ao demonstrar que o gênero é também tecnologia, prótese, farmacopolítica: não um “interior” da identidade, mas um dispositivo que atravessa corpos, mídias, hormônios, regimes visuais e mercados globais. O que se evidencia, então, é que o gênero nunca foi substância; sempre foi produção, relação, modulação, força.

Desse percurso crítico emerge a urgência de abandonar a ontologia do Um e da identidade fixa em direção a uma ontologia do devir, das tramas e das multiplicidades. Tal deslocamento não implica substituir uma essência por outra, mas abrir espaço para modos de existência que não dependam da coerência, da permanência ou da transparência para serem reconhecidos. Implica reconhecer que o ser não é uma paisagem estável, mas um campo em constante invenção; que o corpo não é recipiente de identidades, mas superfície de encontros; que o gênero não é destino, mas possibilidade.

Em última instância, o gênero se torna aqui não um problema a ser resolvido, mas um convite: o convite a imaginar outras ontologias, outros modos de relação, outros mundos. Um convite a habitar a complexidade, a indeterminação e o excesso como condições férteis da existência. Um convite, enfim, a descolonizar o ser e a criar, com ele e a partir dele, formas de vida que escapem às prisões do universal e se aventurem nas margens onde o pensamento não ousou se aproximar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIONI, Lucas. *Aristóteles Metafísica Livros I, II e III. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002, 71 p.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- BENSUSAN, Hilan. CARDOSO, Tomás. *Por uma metafísica de tramas: O mundo sem arché*. *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 125, Jun./2012, p. 281-298.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam – os limites discursivos do sexo*. Crocodilo edições. 1ª ed. São Paulo, 2019.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Civilização Brasileira, 2018.
- CLASTRES, Pierre. *Do etnocídio*. In: P. Clastres. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de P. Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 77-97.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Ano zero – Rostidade*. In: Deleuze, G; Guattari, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. Tradução de A. Guerra Neto et alli. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 31-61.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de E. A. Rocha e L. Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GROS, Alexis Emanuel. *Judith Butler e Beatriz Preciado: uma comparação de dois modelos teóricos da construção da identidade de gênero na teoria queer*. *Civilizar [on-line]*. 2016, vol.16, n.30, pp.245-260.
- HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. In: HARAWAY, Donna.; KUNZRU, Hari.; TADEU, Tomaz (orgs). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33-118.
- HARAWAY, Dona. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos pagu (5)*, Campinas, 1995: pp. 07-41.
- PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrasssexual*. Zahar, 2022.
- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: Sexo, Drogas e Biopolítica*. N-1 Edições, 2018.
- SILVA, Denise Ferreira da. *Homo Modernus: Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- VALENTIM, Marco Antônio. *Descolonização Metafísica: Esboço De Manifesto Contra-Filosófico*. *Revista Do NESEF*, 8(1), 2019.