

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**APARIÇÃO DO SER-AÍ ENQUANTO GÊNERO**

**Uma análise fenomenológico-existencial do generificar**

**Gabriela Mesquita Alves de Oliveira**

**Orientador Professor Sandro Sena**

**RECIFE**

**2023**

**GABRIELA MESQUITA ALVES DE OLIVEIRA**

# **APARIÇÃO DO SER-AÍ ENQUANTO GÊNERO**

**Uma análise fenomenológico-existencial do generificar**

Dissertação de Mestrado apresentado como um dos requisitos para o cumprimento das exigências para obtenção do título de Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Orientador: Professor Sandro Sena

**RECIFE**

**2023**

GABRIELA MESQUITA ALVES DE OLIVEIRA

**APARIÇÃO DO SER-AÍ ENQUANTO GÊNERO**

Uma análise fenomenológico-existencial do generificar

Dissertação de Mestrado apresentado como um dos requisitos para o cumprimento das exigências para obtenção do título de Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sandro Marcio de Moura Sena  
UFPE

Prof. Dr. Thiago André de Moura Aquino  
UFPE

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>.Cristina Amaro Viana  
UFAL

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Dedico esse trabalho a todas as mulheres que sofrem e que morrem todos os dias. Dedico às mulheres que vieram antes e às que virão depois. Dedico à minha avó que liderou sua família através da fome, da dor, da violência e do luto. Dedico à minha mãe que me criou e me apoiou através da solidão, da pobreza e do caos. Dedico à minha irmã que superou comigo as dificuldades da vida de mulher. Dedico a esposa que me apoiou e que esteve comigo nos piores e nos melhores momentos. Dedico esse trabalho a mim mesma e a todas que me compõem.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Osun acima de tudo e de todos por me manter viva e me mostrar todo dia o valor da vida que ela escolheu para mim. Agradeço à Exu por permitir que eu consiga superar minhas dificuldades e por ser um grande amigo e provocador. Agradeço à Figueira pelo fogo que ela acende no meu coração para que eu continue alcançando os meus objetivos. Agradeço especialmente ao meu pai Francisco Mesquita que me ensinou o valor da educação e do conhecimento, sem ele eu não seria quem eu sou hoje. Agradeço a minha mãe Nalva Almeida pelo apoio e sacrifício para que eu consiga conquistar meus objetivos. Agradeço à minha esposa Quênia Agnes que divide todos os meus devaneios e esperanças, e por me aguentar durante esse processo. Agradeço ao meu orientador Sandro Sena por não desistir de mim e por dar valor ao meu conhecimento e trabalho. Agradeço também à Iya Ori, sem Ori eu não sou nada, e minha cabeça me permite ir sempre além.

Amo todos vocês.

Abre a cancela Exu, deixa a mulher passar  
Abre a cancela Exu, deixa a mulher passar  
Mas ela ainda é, rainha do congá  
Arreda homem que aí vem mulher  
Arreda homem que aí vem mulher  
É pombogira feiticeira, rainha do candomblé  
Se você não a conhece venha ver ela quem é  
Vem pombogira, vem ver quem te chama  
Mas ela é mulher desgraçada  
Ela é pombogira na sua encruzilhada.

(Ponto de macumba)

## RESUMO

A busca pela partícula existencial unificada deixa de lado algumas problemáticas que aparecem ao longo do mapeamento das estruturas ontológicas do *ser-aí*, especificamente questões relacionadas ao gênero e ao corpo. Dessa conjuntura, surge a proposta de analisar o fenômeno de gênero enquanto processo de aparição do *ser-aí* para aprofundar o debate sobre como as relações generificadas impessoais ou próprias que atravessam a cotidianidade e revelam as estruturas de aparição ou desapropriação do *simesmo*. Relegado à sociologia, história e à política, o conceito por trás do termo "gênero" passou por um processo de esvaziamento e deslocação que não aborda precisamente a relação da constituição existencial com o que se revela como “*generificar-se*”. A análise deste processo de “*generificação*” constitui num aprofundamento em fenômenos das relações de gênero para revelar como o estado *impessoal* coordena o existir em sua impropriedade. O fenômeno do gênero ao se deparar com as configurações do *ser-aí*, revela a constituição do palco da aparição desta partícula existencial para seu mais próprio ou impróprio *simesmo*.

**Palavras-chave:** gênero; *simesmo*; fenomenologia-hermenêutica; *ser-aí*; analítica existencial.

## ABSTRACT

The search for the unified existential particle leaves aside some problems that appear in the process of mapping the ontological structures of the *dasein*, specifically in the matters about gender and body. In this conjecture appears the proposition to analyze the phenomenon of gender as the process of emergence of the *dasein*, to deepening the debate about the genderfull relations of impersonal or proper *dasein* that move through the dailyness and reveal the structures of emergence or misappropriation of the *selfness*. Trapped in the fields of sociology, history and politics, the concept behind the word “gender” passed by a process of displacement and emptiness that doesn't approach precisely the relations of existential constitution that we can call “*genderification*”. The analysis of the process of “*genderification*” relies in a deepening into the gender relations phenomenon to reveal how the impessoal state coordinates the existence in it's impropriety. The phenomenon of gender, when stares at the configurations of *Dasein*, reveals the constitution of the stage of apparition that belongs to this existential being to your most proper or improper *selfness*.

**Key-words:** gender; selfbeing ; hermeneutic phenomenology; Dasein; existential analytic.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO - .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 - GENERALIDADES E FEMINILIDADES.....</b>	<b>18</b>
1.1. Introdução ao fenômeno do gênero .....	18
1.2. Locais de aprisionamento do feminino: o enraizamento do belo e do Outro.....	31
a. <i>o belo</i> .....	32
b. <i>o outro</i> .....	38
1.3. Uma análise das Feminilidades e masculinidades impessoais.....	44
<b>CAPÍTULO 2 - <i>SER-MULHER</i>: ENTRE FEMININOS E <i>MULHERIDADES</i>.....</b>	<b>53</b>
2.1. Femininos e <i>mulheridades</i> : qual o sentido de <i>ser-mulher</i> ?.....	53
2.2. A orientação espacial da abertura e a posição de <i>ser-mulher</i> no mundo.....	68
2.3. O <i>ser-mulher</i> e a regionalidade do ser-aí .....	74
<b>CAPÍTULO 3 - GÊNERO: EXISTÊNCIA CORPORIFICADA.....</b>	<b>80</b>
3.1. A neutralidade do ser-aí como fundamento da generificação.....	80
3.2. Ser-corporificado - a espacialidade corpórea do gênero .....	87
3.3. A formação do mundo e a aparição do ser-aí enquanto gênero.....	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS - UM NOVO CONCEITO DE GÊNERO .....</b>	<b>105</b>
<b>ANEXOS - FIGURAS .....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>111</b>

## INTRODUÇÃO

Os temas que envolvem o gênero são comumente debatidos nas áreas sociopolíticas, históricas e biológicas, caindo na falácia que o gênero faz parte apenas do ôntico e deixando de buscar seu conceito ontológico, de forma que, na abordagem fenomenológica hermenêutica esse conceito também desaparece. Por esse motivo, é imprescindível estabelecer e estruturar o estudo do fenômeno gênero e sua relação com as diversas estruturas existenciais, uma vez que, ao contrário do que a cotidianidade sugere, as estruturas de gênero se aprofundam para além de um chá de revelação azul ou rosa. Nesse contexto busca-se entender não só as estruturas fundamentais da existência e como elas se relacionam com o processo que chamamos de *generificação* mas responder questões que são amplamente debatidas entre as teorias de gênero atualmente, tais como: Seriam as instituições de masculinidades, feminilidades, intergeneralidades e transgeneralidades meros acidentes sócio-constituídos ou resultados de uma infinita busca por uma estabilização de seu mais próprio *simesmo*?

Ao estudar sobre fenômenos existenciais que fundamentam o *ser-aí*, percebe-se lacunas no conceito de gênero, sendo tratado como uma acidentalidade, e não como processo de aparecimento do *simesmo*, que descreveremos posteriormente como *generificação*. Isto ocorre por que na análise existencial das estruturas que constituem o *ser-aí* há um desaparecimento daquilo que se pode entender como gênero na cotidianidade. O gênero é invisibilizado, ou, na maioria dos casos, é considerado uma categoria ontológica de segundo grau, utilizada como identificador para as relações entre entes.

O aspecto motivador dessa busca fenomenológica pelo existencial que podemos denominar gênero vem de uma insatisfação com a camada purista da sociedade filosófica brasileira de rechaçar temas e debates à outras áreas do conhecimento baseado num pretensiosa justificativa de que a busca filosófica não é digna de ser aplicada à conceitos configurados como inferiores, por não serem considerados saberes “puros<sup>1</sup>”. Apesar do que a instituição acadêmica declara ao tentar se defender das críticas crescentes, o vírus deprecário do academicismo e da soberba ideológica tem se instalado cada vez com maior facilidade nos

---

<sup>1</sup> a noção por trás do termo “puro” no que se refere aos saberes filosóficos apreciados pelo presente academicismo é aquele que está presente no movimento purista que envolveu a arte a linguística e tem por trás de si uma noção de manutenção e permanência de uma realidade tal qual ela é percebida, fazendo esforços para evitar qualquer alteração à percepção hegemônica desta referida realidade, sufocando assim esforços criativos e questionadores numa ideia de “respeito” ao que já está estabelecido. “É possível afirmar-se, portanto, que o purismo é uma recusa permanente da mobilidade. Neste sentido, ele é inflexível como as regras que defende.” MARQUES, José Geraldo. Normas linguísticas e purismo: algumas observações críticas, 2011. Disponível em: < <http://periodicos.unincor.br/index.php/recorte/article/view/281/>>

departamentos de filosofia que buscam cada qual defender seu pedaço de glória dos egos animalescos que se escondem por trás das cordialidades e amenidades facultativas.

Desse movimento de supressão da inovação e do constante bradar de uma filosofia pura e acadêmica veio em conjunto um teor de morbidade e sedentarismo ideológico que prendeu o pensar filosófico brasileiro à um estudo incessante dos mesmos temas e mesmos pensadores, de forma tal que se não for voltado para o centro do culto filosófico europeu não é “filosofia o suficiente” e deve ser relegado a outras áreas do conhecimento. Essa mania, primordialmente masculina, de considerar temas insuficientes para a filosofia como uma forma de invalidar seus pesquisadores, foi herdada da cultura purista que permeia as instituições acadêmicas brasileiras e acrescida da influência filosófica do século XX e sua tendência de suprimir o ôntico ao inferior, que ainda hoje persiste como um *poltergeist* amedrontador que circula nos corredores e escritórios dos acadêmicos, assustando e diminuindo os esforços daqueles poucos que ousam questionar o fundamento filosófico clássico europeu.

Criada em meio a esse cenário e extremamente incomodada com esse constante desprezar pelo inovador, essa dissertação é uma proposta de *prática* da fenomenologia hermenêutica como forma de olhar para o gênero em sua factualidade de forma a conseguir suprir o vácuo na analítica existencial do *ser-aí*, quando nos deparamos com a possibilidade desse conceito. Não se pretendendo a suprir lacunas de uma obra original, simplesmente busca entender o fenômeno do gênero por um aspecto existencial, utilizando as ferramentas construídas por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* para se voltar para um mundo de conceitos descampados a serem desbravados e revelados por esta perspectiva.

Cabe perfeitamente ressaltar a ironia de utilizar os fundamentos ideológicos de um pensador do século XX em uma dissertação que pretende se revoltar contra as estruturas constitutivas da filosofia do século XX e o seu legado irremediável no pensamento filosófico brasileiro. Acrescenta-se a esta ironia, aquela que com certeza muito saltará aos olhos, de construir um texto profundamente feminista baseado na obra de um autor que em nada se relaciona com os conceitos e as propostas do feminismo. No mais, acrescenta-se à este teatro imoral, a audácia de debater o feminismo na filosofia numa época em que o feminismo tem sido não só criticado - como deve ser - mas também rechaçado, questionado e rejeitado por diversas mulheres num retorno triunfal de um fundamentalismo fanático que tem conquistado enormes espaços nas mentes vazias que se propõem ao governo de ideais falidos.

Em meio a estas ironias acadêmicas, que alugaram um prédio de 3 andares na consciência que constitui este texto, alia-se também a teimosia constante de rejeição de uma

produção acadêmica “pura” e comentarista numa tentativa desumana de tecnologizar o máximo possível as propostas filosóficas em nome de uma sobrevivência financeira inútil dos departamentos acadêmicos de pesquisa, pós e graduação que numa tentativa de se engrandecer em nome de um reconhecimento falido acabam por vender uma ideia de produção constante atropelando qualquer centelha de humanidade que possa sobreviver.

Ao leitor proporciona-se a consciência imediata de que este não é um texto estritamente acadêmico, e que é falido em sua proposta de escrita científica, por que apesar de ter forma, à muito custo, de uma dissertação de pós-graduação *stricto sensu*, foi constituído em meio à crises de pânico, doenças mentais, surtos maníacos, insolência e afronta ao *status quo* da academia filosófica, de forma tão revoltada que muito me impressiona a possibilidade de aceitação da academia de uma produção tão sincera e nada revolucionária. Mas, na medida em que falha em sua técnica dissertativa, o espírito questionador e os debates polêmicos são suficientes para ser julgada interessante essa proposta de buscar entender, com poucos floreios linguísticos, o que de fato nos faz pensar gênero e constituir esse como uma categoria fundamental à existência.

Deparando-se com esta realidade, o texto a seguir se propõe a costurar um dos conceitos mais debatidos da atualidade, o gênero, com um método fenomenológico muito conhecido e que, ironicamente, muito se expandiu além da filosofia, a hermenêutica heideggeriana. Numa tentativa de reassumir a posição de irrelevância, e trazer à tona uma nova postura filosófica de abordagem dos temas mundanos, tentando desesperadamente superar o fantasmagórico flutuar teórico que tem sido a norma do pensar filosófico, esta dissertação se propõe, através de uma metodologia um tanto caótica e contestadora, se debruçar sobre um debate antigo no que se trata de conceitualização do gênero, e propor, ao contrário do que os essencialistas defendem, que se trata de um multiverso de possibilidades tão vasto quanto à existência *ensimesmada*, assim como, ao contrário do que as anti-deterministas defendem, entender que o gênero supera a noção de construção social e se estabelece como um fundamento das relações coexistentes. Nesse sentido, ao perceber-se irônica, agressiva, e, por certos momentos, hipócrita, o propósito do texto, em sua metodologia fenomenológica de análise de conceitos, é apresentar uma nova rede de significados existenciais que se propõe a reavaliar a postura com a qual lida-se com o gênero e sua amplitude significativa.

Consta mencionar que a analítica existencial do ser-aí possui uma proposta de ponto de partida conceitual para o desdobramento da pesquisa, portanto, em momento algum se propõe um debate ou desconstrução de conceitos tipicamente heideggerianos. Estes

funcionam como a rede conceitual da qual se busca desdobrar e acrescentar novos conceitos, expandindo o trabalho da analítica existencial para fenômenos que não chegaram a ser abordados pela obra original de Heidegger. Entende-se que gênero compõe a rede conceitual do ser-aí de modo necessário, assim como outros fenômenos que se relacionam com o gênero e são abordados no texto. Assim, deve-se debruçar sobre esta pesquisa com a mesma intenção com a qual foi escrita, que é a de aceitar a analítica existencial como ponto de partida e reconhecer a tentativa de acrescentar à rede de significação do ser-aí o conceito de gênero e seus fenômenos adjacentes. O método de aplicação da analítica existencial heideggeriana ocorre como uma incorporação da noção de existência heideggeriana no vocabulário conceitual ao qual se desenvolve uma pesquisa de prática fenomenológica observando o fenômeno do gênero em suas relações com as dinâmicas humanas, dessa forma, o objetivo principal do trabalho é a realização de uma aplicação prática da teia conceitual heideggeriana ao fenômeno do gênero.

Para tentar conquistar sua proposta fundamental, esta dissertação será dividida em 3 capítulos, cada um dividido em 3 partes. Tal divisão é pensada de forma a proporcionar uma apresentação mais evidente do tema em suas diversas óticas, sendo a ideia principal a de aprofundamento na perspectiva fenomenológica partindo da noção primordial sociopolítica das questões que envolvem o conceito de gênero e encerrando esta breve jornada na constituição do conceito de gênero dentro da analítica existencial do *ser-aí*. O objetivo principal da discussão presente nesta dissertação é justamente a constituição e estruturação do conceito de gênero organizado dentro do mapa da análise fenomenológica hermenêutica do *ser-aí*. No panorama de desvelamento dessa localidade existencial iremos observar as diversas conexões conceituais que o gênero e o processo de *generificação* estabelecem com os limites da cotidianidade, alcançando ao longo do trabalho uma série de objetivos secundários nas identificações desses processos em meio à existência.

A primeira sessão tem teor introdutório ao tema, e é intitulada “*Generalidades e Feminilidades*”, nela ocorrerá um debate expositório sobre os conceitos de gênero e o discurso atualmente utilizado para debater esse conceito tanto na filosofia como nas diversas áreas de debate. Seu capítulo 1.1 - *Introdução ao fenômeno do gênero* - irá introduzir os conceitos cotidianos de gênero e suas relações políticas, históricas e sociais perante uma abordagem fenomenológica, debatendo também a posição do conceito dentro do panorama histórico da filosofia ocidental, perpassando a noção da construção histórica e biológica do conceito de forma a desenhar as linhas das quais se estabelece cotidianamente o entendimento desta forma, após esta apresentação se dará início ao aprofundamento do debate

fenomenológico hermenêutico apresentando as demasiadas lacunas nas diversas conceituações de gênero que integram a sua historicidade e abordando suas possibilidades de debate para além da esfera ôntica;

O capítulo 1.2 - *Locais de aprisionamento do feminino: o enraizamento do belo e do Outro* - apresentará as problemáticas do debate sobre feminilidades e seus diversos conceitos, e as relações de gênero que envolvem a construção histórica e social dos femininos, utilizando a abordagem da fenomenologia hermenêutica heideggeriana para desvendar a posição do feminino como o eterno belo - trazendo uma reflexão sobre o papel do feminino no belo histórico - também introduzindo questionamentos sobre a apresentação da estrutura binária de gênero entrando o masculino e seu outro e sua proposta de fragilidade, numa tentativa de erguer dessas dissociações uma apresentação do fenômeno da feminilidade para além das efêmeras características sócio-políticas aos quais se tanto debate conceitualmente;

O capítulo 1.3 - *Uma análise das Feminilidades e masculinidades impessoais* - debaterá a impessoalidade do cotidiano e sua relação com o processo de abordagem do gênero, e também a estrutura dessas pré-determinações que sedimentam os perfis de conceituação da masculinidade e feminilidade. Nesse momento o foco é transcrever e debater os aspectos de feminino e masculino no cotidiano e suas relações de constituição e desconstituição mútua e como se afetam e se interferem de forma coletiva e individual. Aqui se busca analisar a constituição dos arquétipos do feminino e masculino e suas infinitas configurações. É o momento da pesquisa em que vai aplicar o teor prático do discurso num sentido de olhar para as práticas cotidianas e observar como se constroem as dinâmicas baseadas no teor do binarismo de modo a impor localidades existenciais e prender indivíduos em arquétipos pré-dispostos, de forma que esta prisão não é só forçada, como aceita, aclamada e defendida pelos indivíduos que dispõem dessas posições;

O segundo capítulo tem teor analítico fenomenológico, se intitula “*Ser-mulher: entre femininos e mulheridades*” e trará o aprofundamento da análise existencial das perspectivas de gênero já apresentadas na sessão anterior, de modo a iniciar o questionamento sobre a relação existir e *generificar* e as consequências que a instituição dessa relação trazem para a cotidianidade. Seu capítulo 2.1 - *Femininos e mulheridades: qual o sentido de ser-mulher?* possibilitará a conceituação de “*mulheridade*” numa perspectiva existencial relacionada à historicidade e localidade do *ser-aí*, trazendo também a influência dos entendimentos da mulher através das multiversas perspectivas etnico-sociais e como a construção desse conceito pode ocorrer de forma mais própria e coerente com a propriedade. Aqui, apoiada nos debates levantados no capítulo anterior, ocorre a tentativa de delimitar um

conceito regionalizado de mulheridade diante da prática analisada pela localidade com a qual se depara o texto. Entendendo ser impossível retirar o aspecto local do debate, uma vez que a falácia de gênero como ato generalizador é algo que se busca também questionar, instituindo que a conceitualização prática de mulher se dá em um cotidiano extremamente regionalizado e atravessado não só pela historicidade da existência que se regionaliza, mas por sua infinita adequação ao que podemos denominar de uma materialidade que não é determinante, mas constitutiva. Nesse sentido se delimita o que aparece como um *ser-mulher* existencial, num sentido para além do regional ôntico e uma *mulheridade* que é regionalizada e aprofunda esse *ser-mulher* em sua localidade.

O capítulo 2.2 - *A orientação espacial da abertura e a posição de ser-mulher no mundo* - pretende debater as instituições de gênero sob o panorama da fenomenologia, dando início ao delinear da inserção desse conceito na analítica existencial, de forma tal que se pretende observar em que espaços e conceitos se apresenta as noções de gênero para além dos debates de femininos, masculinos e seu entremeios. Nesse momento se busca observar como se estruturam as relações de gênero com outros aspectos da cotidianidade para além das relações inter-humanas ou coexistentes, buscando analisar inclusive qual o papel que o gênero e suas regulamentações cotidianos exerceram na existência, trará os debates das relações de feminilidade e mulheridade com o processo de *generificação* que constitui esses conceitos de forma própria ou imprópria, demonstrando as diversas possibilidades de constituição de *ser-mulher*.

O capítulo 2.3 - *Ser-Mulher e regionalidade do ser-aí* - apresenta o primeiro esboço do conceito de regionalidade do gênero, num sentido de espacialidade do mesmo, resultando em uma investigação dos aspectos de cultura, entendendo-se que é imprescindível para a pesquisa apresentada constituir uma noção de espacialidade e corporeidade que vai se transpor às conceituações finais das estruturas que fundamentam o gênero. Nesse momento da pesquisa, existe o início do mergulho teórico nos fundamentos regionais do que constituem o *ser-mulher*, que é o ponto de partida da investigação através da qual levará a entender o papel do gênero nos fundamentos existenciais do *ser-aí*, que tem sua noção de espacialidade determinante para a evolução do problema e inicia-se o relacionamento da espacialidade da existência com as regionalidades das *mulheridades*.

O terceiro capítulo possui teor resolutivo, denomina-se “Gênero: Existência corporificada” e pretende resolver os questionamentos levantados ao longo do texto, buscando constituir as bases para uma posição do gênero dentro da analítica existencial do *Ser-aí*, assim como entender a possibilidade de gênero enquanto um processo formativo diverso. No

capítulo 3.1 - *A neutralidade do ser-aí como fundamento da generificação* - são analisadas as relações de neutralidade e facticidade do *ser-aí* através da constituição da relação do fenômeno de gênero com a neutralidade e abstenção da *Geschlecht*, trazendo para o debate a visão de Derrida para entender o processo facticidade e aprofundando estas questões através da analítica existencial heideggeriana. O debate da neutralidade é essencial para a conceitualização do gênero enquanto parâmetro da existência, porque além das relações cotidianas e biologicistas de gênero e corpo, existe uma necessária lacuna a ser preenchida no que se torna fundamentação existencial metafísica do gênero do *ser-aí* neutro e a relação com o aspecto fático do fenômeno, que pode ser abordada através do problema da *Geschlecht* em como se dá a construção da relação *existir - generificar*.

No capítulo 3.2 - *Ser-Corporificado - a espacialidade corporal do gênero* - conceitualiza-se o processo de *generificação* em que o gênero supera o corpo e o retoma de forma a responder de fato o problema do gênero da analítica existencial através da descrição deste processo. Nesse momento vai se apoiar nas discussões do capítulo anterior sobre a relação corpo e existência para entender a relação corpo e gênero num sentido existencial e como se constituem. Uma vez que o processo de corporificação e espacialidade do *ser-aí* esteja bem delineado, a relação desse processo com os conceitos e questões apontadas pelo gênero vai ser esmiuçada de modo a se entender como se dá através do aspecto fenomenológico hermenêutico a noção da relação corpo e gênero para além das teorias biologicistas e sócio-deterministas. Nesse ínterim, o debate sobre o gênero vai adentrar a relação corpo-existência de forma a apontar a tríade *corporificar-generificar-existir* e suas similitudes em conceitos e processos, entendendo o aspecto espacial da existência como corpo e suas relações espaciais com a regionalidade ôntico-ontológica como o processo de generificação no qual se estabelece um ritmo para a relação espaço-existência no qual essa interação é permeada pelo embate corpo-gênero em sua forma própria ou imprópria.

No capítulo 3.3 - *A formação do mundo e a aparição do ser-aí enquanto gênero* - se apresentará um conceito de gênero fenomenologicamente coerente que se enquadra na analítica existencial do *ser-aí* e que propõe superar as problemáticas atuais dos debates de gênero apresentadas na primeira sessão, numa tentativa de entender que não mais se reside na disputa de universalidades e individualidades, não mais se prende à arquétipos e determinismos históricos, mas se encontra gênero como uma categoria existencial que contempla apenas o ser ao qual se refere em sua *simesmidade* da mesma forma que proporciona uma interconexão aos seres aos quais não se refere em sua regionalidade. Diante disso, são solucionadas as questões em relação a existencialidade do gênero – tais como a



relação gênero e corpo, a relação do gênero com outras existências, a relação gênero e tempo – de forma a se interconectam para formar o conceito de *generificação*, encerrando o trabalho a ser feito ao encaixar todo o processo que abarca esse conceito tão polêmica dentro dos conformes da analítica existencial heideggeriana.

O trabalho apresentado tem como obra orientadora "ser e tempo" de Martin Heidegger, usando de suas estruturas de organização da existência e de fundamentação do ser-aí e seu método da analítica existencial para encontrar em que dimensão podemos contemplar gênero de forma independente das suas atribuições externas - as identidades generificadas postas pelo cotidiano impessoal e sua estrutura de dominação - e onde se encaixa na existência a expressões de gêneros que encontramos de forma tão diversa. O objetivo não é apenas apontar o fenômeno de enquadramento da existência às identidades generificadas, e as relações de substituição dominadora que aparecem na hierarquia social que guiam o masculino e o feminino, mas apontar para a necessidade de desconstruir essa noção de superioridade ontológica entre identidades e buscar de onde vem o gênero de fato, não a identidade que aparece através deste, mas a própria possibilidade de se generificar.

A esperança a qual se sustenta esse debate, é de lançar uma nova possibilidade de observação no fenômeno abordado, buscando entender suas possibilidades enquanto componente da partitura existência que é composta na análise heideggeriana fenomenológica hermenêutica do ser-aí. Nesse sentido, do mesmo modo que se introduz um novo instrumento para compor uma orquestra, esse novo conceito incorpora-se à análise existencial do ser-aí, abrindo novas possibilidades de entendimento sobre a partícula existencial e suas relações com as estruturas já pré-observadas da existência, aprofundando-se nas infinitas possibilidades de perspectivas fenomenológicas e das estruturas do Ser.

## CAPÍTULO I - GENERALIDADES E FEMINILIDADES

### 1.1 - Introdução ao fenômeno do gênero

Infelizmente, o ponto introdutório para ampliar o debate de gênero para além das leituras feministas e mulheristas e das rodas de conversas dominadas por mulheres, e entender a questão do gênero como de fato existencial é sempre o ponto de partida de defesa do discurso que está a ser abordado. Seja nas obras mais clássicas ou nos artigos mais atuais, existem sempre dois tons argumentativos em que é possível observar o arquétipo de autodefesa que o tema precisa assumir para ser considerado válido de coexistir na sua área de debate. Atualmente, qualquer debate que discute gênero de forma filosófica se torna coadjuvante das áreas de pesquisa em que se propõe atuar, o que impulsiona a necessidade de apresentar o fenômeno abordado em sua amplitude e debater a necessidade gritante de sua abordagem através da fenomenologia, para que, tal qual como outros fenômenos componentes da partitura existencial do ser-aí, o gênero também encontre sua tonalidade rítmica na existência e seja apresentado tal qual como é, não como aparenta ser.

A questão que guia o início da abordagem fenomenológica deste conceito é: “em que medida podemos entender gênero nos contextos da nossa existência?”. Assim, diante do âmbito existencial, se torna mais do que adequado utilizar da analítica existencial heideggeriana para buscar em que dimensões podemos entender algo que poucos parecem perguntar, visto que o tema do gênero é amplamente debatido em suas funções instrumentais e práticas (psicologicamente, socialmente, politicamente) porém as pesquisas sobre o tema não têm avançado em desvendar os fundamentos do conceito, principalmente quando analisamos o tema pela perspectiva existencial. A pergunta da abordagem inicial traz consigo uma série de questionamentos a serem apresentados para que seja possível delinear o conceito de gênero existencial, em contrapartida à interpretação puramente sociopolítica em que ele se apresenta de início e na maioria das vezes<sup>2</sup>.

Para que se possa entender o conceito de gênero dentro do contexto existencial do ser-aí, primeiro é necessário abordar a origem da constituição de gênero, entendendo que essa origem não parte de um dado histórico e social, mas de uma contrastação em categorias

---

<sup>2</sup> A expressão “de início de na maioria das vezes” é amplamente utilizada na obra heideggeriana, principalmente no fio condutor desta pesquisa, a obra ser e tempo, geralmente essa expressão tem o sentido de indicar a apresentação superficial de um conceito na forma tal qual ele aparece no senso comum ou também, indica quando é apresentado pelo que Heidegger chama de estrutura de impessoal do ser-aí. Aqui essa expressão assume o mesmo sentido de apresentar a noção superficial do conceito para contrastar com a possibilidade e fenomenologicamente analisada a ser desenvolvida na pesquisa.

humanas que podem ser qualificados como gênero, raça e grupos sociais. De forma simples, precisamos entender se as estratificações humanas, das quais o gênero é frequentemente relegado, realmente existem, ou são apenas mais uma forma de alienar as realidades. Nesse cenário uma série de questionamentos surgem ao redor do questionamento guia: a humanidade é realmente limitada a uma lista de comportamentos que pode ser encaixada em dois padrões - masculino e feminino? o biologicismo científico é capaz de satisfazer os questionamento sobre gênero? Como algo que separa de forma tão profunda as realidades que se constroem pode ser tão banal como uma mera construção sócio biológica? o que é de fato ser mulher? e como isso se constitui de forma existencial?

Pode-se argumentar que existem uma gama de autoras adequadas para abordar o tema, e seu pensamento está mais do que presente nas raízes que constroem esse trabalho, mas considerando que filósofas como Simone de Beauvoir e Judith Butler foram mais do que bem sucedidas no que propõe pensar enquanto gênero, é necessário propor uma perspectiva existencial dessa dimensão, não ignorando, mas indo mais afundo, nas questões sócio-políticas e culturais que constroem a noção de feminino e de *mulheridade*. No primeiro momento que o tema do gênero foi abordado academicamente, a vontade pela adequação se tornou tão essencial para tratar de forma coerente, que acabou atrasando o debate em relação aos temas essenciais que percorrem os questionamento de gênero. Assim, assumiu-se uma abordagem defensiva, procurando assegurar primordialmente seu espaço como conceito válido de ser abordado, e portanto, abrindo espaço para distrações que são irrelevantes para a busca do gênero enquanto conceito.

A relevância do gênero está equiparada à busca pela relevância do debate sobre a existência, na medida que - a priori - se percebe impossível identificar uma existência “desgenerificada<sup>3</sup>”, em verdade, as perspectivas de gênero dominam das áreas mais banais às mais essenciais e ao mesmo tempo estão sempre invisibilizadas. Estas aparecem como a estrutura linear silenciosa de uma partitura, em que as notas são ordenadas por elas, mas por si só não são capazes de emitir som. Porém, ao aparecerem como estruturas fundamentais organizacionais, sua ausência gera desconfortos e estranhezas. Por exemplo, a língua portuguesa apresenta problemáticas linguísticas quando se observa a dimensão de pessoalidade que provém da gramática formal nos pronomes pessoais. É impossível encontrar razão em escrever num típico português agênero, visto que este que tende a dimensionar a

---

<sup>3</sup> aqui não se refere à aspectos generificados andrógenos ou plurais, mas sim ao fato de que o gênero nulo absoluto é impossível, visto que o processo generificador não ocorre unicamente na existência por si só, mas sim no ato de coexistir, uma vez que o gênero não encontra concretude na solitude, mas na co-participação no mundo.

linguagem, por mais andrógina que seja e deva ser, em aspectos femininos e masculinos. Observa-se pela estranha determinação de utilizar palavras como “Ser” numa classificação pessoal de pronome masculino - leia-se O ser - demonstrando a dimensão da implicação de identidades generificadas em questões tão simples como a linguagem.

Não só “Ser” como várias outras palavras se encontram voltadas para dimensões generificadas mesmo quando indicam entidades que em nada se relacionam com aspectos de gênero. Assim é possível perceber que tende-se a dividir as dimensões de cotidianidade entre o que é masculino e o que é feminino, sem nunca sequer pensar que essas divisões são impotentes e incapazes de trazer algo mais do que uma falsa sensação de organização e sustento para perspectivas existenciais. Essa sensação incorre no erro de crer que a existência se molda através de rótulos e determinações externos, que implicam e importam de tamanha forma que guerras e processos imperialistas de colonização são voltados para a noção de transmissão e convencimento que a verdade de alguns rótulos é mais verdadeira do que a verdade de outros. Esse movimento se fundamenta na tentativa de se desvincular da necessidade de decidir por si mesmo sobre sua própria existência<sup>4</sup>, em outros termos, a raiz existencial que prolifera infinitas ações da violência.

Numa perspectiva existencial, é imprescindível entender que o ser-aí não se encontra submetido às identidades generificadas de masculino e feminino, essa diferenciação se mostra como exclusiva de uma esfera impessoal<sup>5</sup>, que envolve determinadas *presenças*<sup>6</sup> em modos específicos e leva a crer que essa suposta diferenciação causa uma divergência hierárquica ontológica. No modo de ser impessoal, existem estruturas de convivência que reforçam a impessoalidade e garantem o enlaçamento do ser-aí nesse modo-de-ser. Dessa

---

<sup>4</sup> Decidir por si mesmo sobre sua própria existência é o ato mais autêntico que se possui de existir, por se fazer por si só. Como o ser-aí se dá de início e na maioria das vezes no velamento, a impessoalidade implica o movimento de tentar se desfazer dessa responsabilidade de ser *simesmo* por si-mesmo. O conceito cunhado por heidegger que indica essa responsabilidade é a propriedade, sobre o qual diz “Na presença. a angústia revela o ser para poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se. ao mesmo tempo, a responsabilidade desse ser” (HEIDEGGER, 2006, p.254)

<sup>5</sup> O impessoal é a resposta para a pergunta ‘quem é o ser-aí na cotidianidade?’ é o modo inicial com o qual o ser-aí se encontra em sua mais tranquila percepção de si mesmo. Heidegger cita: A investigação que se dirige ao fenômeno capaz de responder à questão ‘quem’, conduz às estruturas da presença que, junto com o ser no mundo, são igualmente originárias, à saber o *ser-com* e a *copresença*. Neste modo de ser, funda-se o modo cotidiano de ser-si mesmo, cuja explicação torna visível o que se poderia chamar de “sujeito” da cotidianidade, a saber, o *impessoal*.” (HEIDEGGER, 2006, p. 169).

<sup>6</sup> Termo utilizado na tradução da obra Ser e Tempo da professora Márcia Sá Cavalcante Schuback e traduz para o português o que é no seu entendimento a noção de Dasein na língua portuguesa. Longe de fazer juízo sobre a tradução ou colocar em questão qual a maneira mais apropriada de se referir ao Dasein, neste trabalho, por questões de coerência textual e entendendo que presença e ser-aí são sinônimos. Faz-se bom notar também que dentro do contexto português de generificação dos sentidos das palavras, a alternância entre “o” ser-aí e “a” presença facilita o entendimento de que essa partícula existencial não possui identidade generificada definida.

forma, a linguagem no seu âmbito de reforço da utilização das identidades generificadas é fundamental para fortalecer ideais de diferenciação das diversas formas de ser que enquadram o impessoal - encontrando-se aí uma explicação para expressões linguísticas que assumem papéis de reforço das mais diversas formas de opressão social, tais como expressões racistas a exemplo do verbo “denegrir” que associa o tornar negro a um aspecto negativo, expressões machistas que assumem sentidos diferentes a depender de quem estão sendo direcionadas como por exemplo o adjetivo “cachorro” que ao ser direcionado para homens tem o sentido de elogio em suas conquistas sexuais e “cachorra” ao se direcionar as mulheres tem o sentido de reprovar uma certa promiscuidade sexual.

Para elucidar melhor a questão do papel da linguagem no reforço de estruturas do impessoal avaliemos a frase “a mundo se abre para a ser-aí na mesma medida em que esta se dá para a mundo”. A estranheza causada para ler é tão presente quanto para escrever, de forma que a centralidade de pronomes se estabelece sempre numa perspectiva feminina, causando estranheza, reafirmando a noção de “normalidade” voltada para o masculino no português brasileiro. Essa estranheza pode ser identificada como a sensação causada pela “quebra” da rede impessoal e é uma das melhores formas de demonstrar, factualmente, que estamos cotidianamente coniventes e confortáveis em umas mas mais opressoras estruturas impessoais de determinação, a de gênero.

No entanto, consta ressaltar que a impessoalidade, por si só, assim como a impropriedade, não são estruturas sob as quais é possível fazer juízo de valor, mas falam da realidade na qual a coletividade assume a responsabilidade de definir a existência, e essa coletividade conceitual é que determina as “regras invisíveis” da sociedade, que ninguém sabe muito quem ditou, mas todos obedecem à risca. Sendo assim, as estruturas impessoais inicialmente não são passíveis de juízos de valor, mas podem se tornar cada vez mais corruptas e opressoras quando a coletividade não permite a quebra daquilo que é cotidiano para que o puramente existencial venha a se sobressair, e quando rechaça com violências qualquer vestígio de possíveis quebras. No entanto, mesmo que a coletividade venha a reconhecer uma nova estrutura, menos violenta e mais acolhedora de certos indivíduos, a impessoalidade ainda assim será meio pelo qual o coletivo cotidiano interage.

Para ultrapassar as questões impessoais de reforço da organização cotidiana, e iniciarmos na fundamentação das questões de gênero como questões filosóficas, primeiro precisamos nos voltar para o sentido geral do termo gênero, para após, identificarmos qual o

sentido proveitoso para a pesquisa. O termo gênero<sup>7</sup> é um dos termos mais vazios dentro do vocabulário português, podendo variar de uma aplicação gramatical à taxonomia, passando por várias áreas de conhecimento tais como a matemática, a biologia e as ciências sociais. Os dicionários tendem a classificar tal verbete dentro de uma definição ampla para o agrupamento de pessoas ou objetos singulares que possuem determinada característica em comum, sendo assim é possível utilizar gênero para aplicação extensa, e, proporcional à tal extensão, é o nível de superficialidade de sua aplicação. Portanto, não é estranho encontrar mais de uma aplicação do termo gênero dentro de suas possíveis definições.

No sentido etimológico, entende-se que a palavra gênero é uma palavra utilizada para indicar a falta de singularidade, é uma palavra que indica simplesmente o agrupamento baseado em determinada característica, porém ao se observar mais profundamente a aplicação da palavra e diferenciá-la do conceito, é fácil perceber o equívoco de sua utilização. De certa forma a noção de gênero nos traz a noção de comum, nos convida a pensar naquilo que nos torna familiares ao que está à nossa volta, é uma palavra muito inteligente para afastar o sentido de isolamento da singularidade e é uma palavra extremamente mal aplicada para explicar o dinamismo da identidade humana. O dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa traz como definição de gênero:

“Grupo de espécies que entre si têm certas analogias; Classe; Modelo; Gosto; Feitio; Maneira; Modo; Qualidade; Força; Calibre; Estilo; Propriedade de algumas classes de palavras, notadamente substantivos e adjetivos, que apresentam contrastes de masculino, feminino e por vezes neutro, que podem corresponder a distinções baseadas nas diferenças de sexo; Conjunto de propriedades atribuídas social e culturalmente em relação ao sexo dos indivíduos; Cada um dos produtos ou artigos de um conjunto de víveres ou provisões; Cada um dos artigos de um conjunto de mercadorias ou de fazenda; gênero bucólico: o mesmo que gênero pastoril; gênero pastoril: gênero literário que trata de cenas da vida pastoril (compreende o idílio e a écloga).” (FERREIRA, Aurélio. 1988)

Podemos então perceber que de fato as aplicações do termo gênero são as mais variadas possíveis e, portanto, o conceito se torna um dos conceitos mais difíceis de ser trabalhado. Se nos voltarmos, porém, para a etimologia da palavra gênero, encontramos a palavra em latim *genus* que é uma tradução do termo γένος, qual expressa sentido direto - através do radical ‘gen’ - de família, no sentido de origem, linhagem, tronco comum de uma família, familiaridade, ou seja daquilo que se torna familiar.

Para demonstrar a realidade da amplitude dos questionamentos filosóficos de gênero, é possível partir do ponto inicial do debate do espaço ao qual o conceito de gênero

---

<sup>7</sup> aqui se faz uma diferenciação entre ‘termo gênero’ e ‘conceito gênero’, uma vez que o termo se referêcia à diversidade significativa do verbete linguístico, e o conceito se refere a possibilidade de elaboração de uma definição puramente filosófica para esse aspecto do existir,

ocupou na filosofia historicamente até os dias de hoje, qual seja, o conceito de gênero aristotélico, que se refere às categorias da metafísica, que cunha o sentido grego do radical linguístico. Tal conceito está apresentado como única definição possível para o verbete de gênero no Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2000) e diz:

Aristóteles distinguiu três significações desse termo: 1ª: geração, particularmente “a geração continua de seres que tem a mesma espécie, e nesse sentido diz-se “G. humano”; 2ª: a estirpe ou raça como “primeiro motor” ou “aquilo que deu ser as coisas de uma mesma espécie”; nesse sentido fala-se do G. dos helenos por que descendem de Heleno ou do G. dos jônios por que descendem de jônio; 3ª: *o sujeito ao qual se atribuem as oposições ou as diferenças específicas, e nesse sentido o G. é o primeiro constituinte da definição* (Met., V, 28, 1024 a 30 ss.) Essas três significações já haviam sido usadas ocasionalmente por Platão (para a primeira delas, v. p. ex., O Banq., 190 c; para a segunda, O Banq., 191 c; Alc. I. 120 e). Platão deu maiores explicações sobre o terceiro sentido, que é o mais estritamente filosófico, dizendo “cada figura é semelhante a outra figura, por que no gênero todas as figuras formam um todo. No entanto as partes do gênero ou são contraditórias umas às outras ou são diferentíssimas entre si” (Fil., 12 e). Para Aristóteles essa significação também é a mais importante e, em vista disso, pode-se dizer que o G. (juntamente com as espécies) é a *substância segunda*. Aristóteles diz: “Só as espécies e os G., além das substâncias primeiras, são chamadas de substâncias segundas: só eles manifestam a substância primeira das coisas às quais se atribuem predicados. Será possível explicar o que é um homem só aduzindo a espécie ou o G.; e dizendo-se que é um homem, estaremos explicando melhor do que se o chamássemos simplesmente de animal? No caso de se aduzir algum outro predicado, dizendo p. ex., que ele é branco ou que corre, estar-se-á dizendo alguma coisa que é alheia ao objeto em questão” (Ca 5, 2 6 28 ss.) Em outros termos, os G. e as espécies são “substâncias segundas” porque entram na composição da definição da “substância primeira”. ou seja, da essência necessária (SUBSTÂNCIA). “Como a substância é a essência necessária e a expressão desta é a definição (...) e como a definição é um discurso e um discurso tem partes, foi necessário distinguir quais são as partes da substância e quais não são. E se estas também são partes da definição; assim vemos que nem o universal nem o G. é substância” (Met., VIII, 1, 1042 a 16 ss.). O G. não é substância, mas componente necessário da essência necessária, que é a substância. Dessa formulação de Aristóteles nasceu a contenda medieval dos universais (v.). Os universais são de fato o G. e a espécie. A outra alternativa fundamental para a solução da discussão foi proposta pelos estóicos, que definiram o G., de modo nominalista, como “a conjunção de noções diferentes e permanentes, como p. ex. animal, que abrange como suas espécies todos os animais” (DIÓG. L. VII, 60). Na filosofia moderna e contemporânea a palavra G., assim como a palavra espécie, ainda é esporadicamente empregada, mas sem as implicações ontológicas que possuía em Platão e Aristóteles. Além disso, em lógica, foi completamente suplantada pelo conceito de classe(v.).

O conceito de gênero aristotélico que é historicamente aceito pela filosofia se refere ao estudo das categorias metafísicas e entende gênero com a primeira possibilidade de descrição, sendo assim, o início da singularização de um ser. Dessa forma, o debate do conceito apresentado por Aristóteles introduz a ideia da problemática dos universais e seus contrapontos individuais. Nenhum destes sentidos, no entanto, podem saciar o que se busca entender como gênero na posição que este ocupa na existência, ou seja, a noção aristotélica e

historicamente filosófica do conceito gênero é também por si só, insuficiente para entender a posição que esta categoria ocupa dentro do impacto existencial que o gênero possui.

No mais, é o teor aristotélico de categorização que acaba por reverberar nas noções cotidianas e relevar ao conceito de gênero apenas mais uma das infinitas formas de classificação humana, uma vez que hoje em dia gênero é simplesmente aquilo que se pode classificar como feminino e masculino, no sentido daquilo que se refere à mulher ou ao homem, reduzindo suas definições à fêmeas e machos. Pode-se perceber que para desdobrar um conceito, temos a aparição de mais seis conceitos que acabam por recair em um biologicismo para entender as vicissitudes da problematização originária. E é esse teor de categorização no qual se classifica um conceito a partir de outro ad infinitum que perpetua o esvaziamento do significado conceitual de gênero. Portanto, o entendimento filosófico aristotélico de gênero não é, e nunca foi - como também nunca se propôs a ser - suficiente para exprimir as complexas dinâmicas de apresentação conceitual de gênero na existência, sendo necessário assumir uma abordagem diferenciada para buscar seu sentido filosófico.

Até agora todos os nossos possíveis significados da palavra gênero apontam para um sentido de universalidade, não é à toa que o termo generalidade possui significado daquilo que se opõe ao singular. Esse entendimento de gênero como sinônimo de genérico se opõe diretamente à proposta heideggeriana de uma existência pautada na única perspectiva possível do *simesmo*, ou seja, a noção de gênero como uma generalidade se opõe diretamente à proposta heideggeriana de uma existência *ensimesmada* - que implica uma posição ensimesmada de gênero, sendo ela própria ou imprópria. De fato o gênero impróprio é atravessado pela característica genérica de ser lidado impessoalmente, no entanto, mesmo que o seja, o ser-aí é genérico ensimesmadamente. Essa característica se demonstra na realidade de que mesmo que ambos indivíduos sejam acometidos pela masculinidade genérica, por exemplo, não é possível que a performance seja plenamente idêntica<sup>8</sup>, afinal o genérico se encontra na tentativa de se homogeneizar e não na realização da performance.

Apesar dessas questões, quando aplicado às relações humanas o conceito de gênero se torna extremamente complexo e tem estado cada vez mais em questão, principalmente ao ter sido cada vez mais apropriado por um movimento ideológico que busca desconstruir essa ideia de uma generalidade humana pré-determinada. Esse tipo de

---

<sup>8</sup> As identidades de gênero genéricas não podem ser performar identicamente por que acometem indivíduos distintos. De fato esses indivíduos reproduzem atos e comportamentos genéricos e similares, por vezes falas e trejeitos iguais, mas a réplica perfeita é impossível, pois a copresença e o ser-aí nunca poderão ser reflexos indissociáveis, justamente devido à *simesmidade* característica de cada um. Em termos cotidianos, "sentar como uma moça" é uma noção reproduzida repetidamente e perpassada para meninas constantemente, mas duas meninas nunca performarão o ato igualmente, do mesmo modo, sob as mesmas condições.



movimento ideológico se apoia na noção de que em face da imensidão da diversidade humana é ilógico pensar num grupo de indivíduos tão profundamente diverso que ao mesmo tempo seja definido de forma tão pobre por um conceito tão vazio. O dicionário Aurélio coloca como uma das definições possíveis da palavra gênero o “conjunto de propriedades atribuídas social e culturalmente em relação ao sexo dos indivíduos”. Sendo assim, o gênero não só passa a ter uma noção de universalização de indivíduos, mas também de classificação desses. Apesar de introduzir na sua definição os conceitos de sociedade e cultura, o dicionário Aurélio se atrela, como de costume, a uma definição de teor biologicista.

No ponto de vista sociológico, de início e na maioria das vezes, as relações de gênero se sustentam num conjunto de atividades dentro da coletividade que são divididas de acordo com o sentido de aptidão baseado no biologicismo. Basicamente, as divisões iniciais entre feminino e masculino se basearam de acordo com as capacidades que os machos e fêmeas de espécie humana teriam de exercer certas atividades<sup>9</sup>, e com a progressão da complexidade das relações sociais, é teorizado que as atividades que envolviam aptidões para a sobrevivência foram lentamente se tornando atividades que dizem respeito às relações sociais, construindo assim a noção de local social para o feminino e o masculino.

De certa forma, numa perspectiva histórica anterior à agricultura, as atividades eram mais difusas e igualitárias, e não existia uma divisão de aspectos da contribuição social que estabelecia uma diferença entre o que seria do macho e o que seria da fêmea, mas a divisão acreditada entre caça e coleta, além de ser mais difusa do que comumente se leva a acreditar, não acontecia por aspectos de força, mas as fêmeas humanas eram consideradas especiais demais para correrem riscos frequentes, já que a elas era reservado o poder de continuação da espécie, por isso aos machos era designado as tarefas de riscos como a caça e o combate<sup>10</sup> - não por serem mais fortes, mas por serem mais descartáveis.

No entanto, não interessa às lutas sociais questionar nada mais do que as perspectivas políticas que carregam as identidades generificadas, não interessa à biologia nada mais do que as determinações genéticas que promovem a explicação para a formulação da espécie humana, não interessa à etimologia nada mais do que o sentido linguístico do termo

---

<sup>9</sup> STEARNS, P. N. História das relações de gênero. Trad. De Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007

<sup>10</sup> "As descobertas de Leroi-Gourhan (...) confirmaram o que logicamente presumiríamos: junto com a primeira consciência do eu em relação a outros humanos, aos animais e ao restante da natureza, deve ter havido a consciência do mistério espantoso — e da importância prática — do fato de a vida surgir do corpo de uma mulher. Seria no mínimo lógico exercer o visível dimorfismo, ou a diferença de forma entre as duas metades da humanidade, profundo efeito nos sistemas de crença do paleolítico. E seria também lógico o fato de tanto a vida humana quanto a animal serem geradas do corpo feminino e, à semelhança das estações e da lua, o corpo da mulher também passar por ciclos, conclusões estas que devem ter levado nossos ancestrais a ver os poderes proporcionadores e mantenedores da vida em forma feminina e não masculina.(EISLER, 1987 p.20)

“gênero”. E, à filosofia interessa como todos esses aspectos se relacionam e se desenvolvem a partir da perspectiva existencial da performance de existir, interessa à filosofia descobrir em que dimensão nossa existência se dá que precisamos ser reconhecidos e reafirmados, que precisamos, mesmo que apenas por nós mesmos, reconhecer a nossa própria existência e nos apossar dela.

No sentido biológico, gênero vem da palavra ‘gene’ que se refere a partícula do DNA responsável pela codificação, ou seja, para formação das características humanas. A biologia explica a diversidade da construção humana, tanto no sentido externo quanto no sentido interno, pela capacidade imensa de combinações dos diferentes tipos de gene para formações de diferentes características, as combinações de genes são denominados alelos possibilitando assim que cada gene tenha infinitas combinações de alelos para a formação de infinitas características, o que explica a diversidade biológica dentro da espécie humana.

Os responsáveis pela formação das características biológicas humanas são os genótipos, nome dado ao conjunto genético de cada indivíduo, enquanto as características externas e alteráveis, não só pela força de vontade como também pelo crescimento, são os fenótipos, nome dado ao conjunto de características que são expressas externamente como resultado das combinações do genótipo. A Biologia determina que a alteração do genótipo é impossível enquanto a alteração do fenótipo é possível, comum e por vezes necessária.

“O genoma contido no núcleo das células somáticas humanas consiste em 46 cromossomos, arranjados em 23 pares (Fig. 2-1). Destes 23 pares, 22 são semelhantes em homens e mulheres e são denominados autossomos, numerados do maior para o menor. O par restante compreende os cromossomos sexuais: dois cromossomos X nas mulheres, e um cromossomo X e um cromossomo Y nos homens. Cada cromossomo carrega um subconjunto de genes que são arranjados 11 linearmente ao longo do DNA. Os membros de um par de cromossomos (referidos como cromossomos homólogos ou homólogos) carregam informações genéticas equivalentes; isto é, elas possuem os mesmos genes na mesma sequência. Em qualquer locus específico, no entanto, elas podem ter formas idênticas ou levemente diferentes do mesmo gene, chamados de alelos.” (NUSSBAUM et al., 2007. p.25)

De acordo com esse raciocínio, gênero, porvindouro de gene, é algo a ser determinado de acordo com a composição genética e biológica de determinado ser vivo, e portanto, inalterável e impassível de variedade ou mutação, uma vez que as combinações de genes formam diversos fenótipos, porém genótipos específicos. No que se refere a espécie humana, a biologia encontra apenas duas possibilidades de classificação: o macho e a fêmea. Tal classificação é pautada nos sistemas reprodutores de manutenção da espécie e se dá pela indicação de órgãos reprodutores que diferenciam um gênero biológico do outro. O argumento faz sentido uma vez que lidamos com a dimensão de variação genética dentro da espécie humana.

“Em comparação com autossomos e com o cromossomo X, o cromossomo Y é relativamente pobre em genes e contém apenas cerca de 50 genes. [...] O atual conceito é que o desenvolvimento em ovário ou testículo é determinado pela ação coordenada de uma sequência de genes que leva normalmente ao desenvolvimento ovariano quando o cromossomo Y está ausente ou ao desenvolvimento testicular quando o Y está presente. A rota ovariana é seguida a menos que um gene ligado ao Y, designado fator testículo-determinante (TDF), aja como um interruptor, desviando o desenvolvimento para a rota masculina.” (NUSSBAUM et al., 2007.p.223-224)

Podemos perceber que ao que se refere à formação natural do feto humano, a diferenciação do cromossomo Y para o X é que o primeiro é o cromossomo X que sofreu uma mutação, um perda de sequências genéticas e como tal representa a variação sexual da humanidade, ou seja, numa perspectiva de anomalia e normalidade, o comum é que o sexo dominante seja o da fêmea, e o sexo que se desenvolve através de uma mutação, na humanidade, é o macho. Isso ocorre porque o segundo cromossomo X no processo de reprodução sofre uma alteração e perde uma sequência de genes que sem eles não permite a formação dos genótipos da fêmea, gerando a formação do cromossomo Y e dos genótipos do macho.

A pauta biológica de determinação de gênero e sua diferenciação entre macho e fêmea como base para a justificativa das divergências entre o masculino e feminino, assume na cotidianidade a noção de que a fêmea, e tudo associado a ela, é inferior ao macho por que este teria uma predominância natural à força e à liderança. Ou seja, a pauta biológica é utilizada como fundamento para o discurso de superioridade masculina, uma vez que se acredita que as características biológicas da fêmea seriam inferiores às do macho, pela ótica da força física como parâmetro essencial para a sobrevivência. Esse discurso biologicista respalda as fracassadas tentativas de homens que se auto intitulam “macho alfa” de reafirmar seu papel social e silenciar sua crescente insegurança de que, em realidade, em nada servem para contribuir ao meio do qual pertencem, e precisam, portanto, forjar um local pra si mesmo enquanto necessários por que “a biologia determinou assim”.

No entanto, a própria biologia estabelece que o que ocorre é um desvio da rota comum “ovariana” para a rota alternativa “testicular”, e que a ordem reprodutiva comum da humanidade resulta na produção de fêmeas, a não ser que a ausência e uma série de genes no cromossomo originariamente X o transforme em cromossomo Y. Sendo assim, o argumento biológico do sexo frágil cai por terra, porque biologicamente falando, o sexo que estabelece o padrão para os fenótipos humanos é o da fêmea, enquanto o sexo do macho estabelece a variação, tornando assim, o argumento biológico de inferioridade da fêmea em relação ao macho completamente infundado.

Além dessas perspectivas, estabelecendo que a biologia não tem competência para determinar de fato a relação de macho e fêmea dentro da espécie humana - uma vez que o argumento biológico de inferioridade da fêmea em relação ao macho não significa muita coisa - nos voltemos então para a incapacidade da biologia descrever o gênero. A aplicação do termo gênero para a diferenciação dos sexos biológicos de macho e fêmea, é equivocada, visto que as variações genéticas não são puramente fixas e imutáveis, entende-se que sexo biológico se diferencia de gênero uma vez que a categoria de macho e fêmea é insuficiente para expressar a diversidade humana, afinal o espectro da diversidade humana não cabe nos limites biológicos para que essa afirmação se dê de forma coerente. Devemos considerar também que a própria variação biológica serve como demonstração de contradição, uma vez que os cromossomos X e Y não necessariamente se combinam de forma convencional para determinar o fenótipo que leva a deliberar sobre as relações de gênero.

Para demonstrar tal caso, observa-se para a constatação das chamadas Síndromes Cromossômicas, mais especificamente as que afetam os cromossomos sexuais humanos. Essas síndromes se dão devido à combinação anormal de cromossomos sexuais nos fetos humanos e geram fenótipos diversos, ou até os mesmo fenótipos de seriam gerados caso a síndrome não existisse, para citar algumas temos: Síndrome de insensibilidade aos andrógenos<sup>11</sup>, a síndrome de Turner (X0 gerando fenótipo feminino), a Síndrome de Klinefelter (XXY gerando fenótipo masculino) e tantas outras como o hermafroditismo (que gera órgãos reprodutores de macho e fêmea no mesmo indivíduo) que tem causas desconhecidas na espécie humana e que pode ocorrer tanto com genes XY como XX. Pode-se entender então, que a própria diversidade genética em termos de sexo humano comprova a insuficiência do parâmetro para atrelar o gênero às pessoas, afinal a exceção, por mais que tenha proporções mínimas, é suficiente para comprovar que a generalização é equivocada, pois de fato não se pode uniformizar a existência de um ser baseado em seus aspectos biológicos.

“É desta descontinuidade que surge o problema na distinção entre as categorias de sexo/gênero, pois se partimos de uma concepção binária não necessariamente a construção do que temos como “homens” derivaria exclusivamente de corpos masculinos e, em seu contrário, o termo “mulheres” não se aplicaria apenas em inscrições em corpos femininos. Assim, “não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois” (BUTLER, 2015, p.26), já que gênero não é um reflexo direto do sexo ou por ele é restrito.” (COELHO, 2018. p. 26)

---

<sup>11</sup> Conhecida como AIS e ocorrendo de forma parcial ou total, ela acontece quando geneticamente os cromossomos sexuais do feto são XY mas, devido aos procedimentos de hormonização intrauterina, os fenótipos que aparecem na pessoa são característicos da fêmea humana, ou seja, biologicamente aquela pessoa se enquadraria no espectro do macho humano, mas fenotipicamente ela se apresenta enquanto fêmea.

Através de uma perspectiva heideggeriana tratar a existência como parâmetros vitais é uma *transgressão modal*<sup>12</sup> da compreensão do modo-de-ser do ser-aí. Para Heidegger a biologia trata da vida, que é um modo de ser que se aplica aos animais e plantas que vivem, mas que não existem, pois a existência é aquele modo de ser daquele que sendo compreende Ser. Não é possível então, pensar as nuances do ser-aí presas às perspectivas deterministas da vitalidade, e daí surge o questionamento, de onde vem a determinação generificada do ser que *eu mesmo sou*? O que é então essa coisa não necessariamente histórica, não suficientemente biológica e não completamente político social, que por tantas vezes chamamos de gênero? e como se dá, diante desse panorama não determinativo, a relação das identidades generificadas com a dimensão existencial de gênero? são questões que só à filosofia resta propor.

A investigação sobre o gênero se torna necessariamente filosófica e inicialmente só não foi completamente reconhecida como um problema filosófico fundamental, porque a identidade generificada daqueles que se voltam para filosofia e tem seu valor e prestígio marcado na história que compõe a base filosófica canônica atual é justamente a identidade que se sobressai nos conflitos de gêneros que aparecem na sua superficialidade - o homem - afinal muito recentemente se tem reconhecido a capacidade e o valor filosófico da contribuição feminina para a filosofia, e ainda sim, não se foca em questões que envolvem o porquê dessa situação aparecer de tal modo. Alguns argumentam que as questões<sup>13</sup> de gênero não interessam à filosofia, mas também não interessava à política a voz da mulher, como já não interessava à história, ou à medicina. O argumento do não interesse e da imparcialidade dos conhecimentos em relação ao gênero só contribui e fomenta a justificativa impessoal de não apreciação de uma identidade generificada em privilégio da outra, mas numa perspectiva existencial é fundamental se responsabilizar pelo “ser que eu mesmo sou”<sup>14</sup>, e questionar de

<sup>12</sup> a transgressão modal, ou transgressão categorial, é um procedimento na analítica existencial heideggeriana no qual se assume que um ente está associado a um modo de ser que não é de fato do ente que ele mesmo é. Ou seja, é o ato que assumir que um ser vivente teria características ou categorias existenciais, uma existência teria modo de ser de uma mera presentidade ou utilidade. Tradicionalmente o argumento é utilizado como crítica à interpretação do modo de ser do ser-aí como outro que não a existência por filósofos, mas aqui se estende essa crítica à interpretação de que o ser-aí poderia ser descrito por aspecto de um modo de ser vivente. “Por transgressão categorial, portanto, queremos aqui indicar a atribuição de caracteres categoriais ao ser-aí. É a tese de Heidegger: o ser-aí foi sempre, ao longo da tradição metafísica, interpretado categorialmente – isto é, segundo o modo de interrogação e concepção do ente intramundano, categorial –, e não existencialmente.” (SILVA. 2008, p.37)

<sup>13</sup> O termo “questões de gênero” não só se refere às perguntas levantadas durante o texto sobre o enigma do conceito, mas também aos debates atuais que envolvem o tema abordado, tratando dos femininos e masculinos e suas infinitas possibilidades.

<sup>14</sup> O “ser que eu mesmo sou” é uma das formas de se referir ao ser-aí, partícula existencial formulada por Heidegger para se referir ao ser existente. Aqui não há uma quebra do paradigma linguístico científico, mas sim uma referência direta à obra heideggeriana e sua metodologia de pesquisa fenomenológica.

“O ser-aí é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. O ser-aí existe. O ser-aí é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser

onde vem essa diferenciação tão genérica e tão rígida é um caminho para a apropriação da minha<sup>15</sup> própria existência.

Para adentrar as questões que se pretende responder ao longo deste debate, deve-se primeiro elaborar um ponto de partida adequado para se aprofundar lentamente no fenômeno que hoje entende-se como gênero. A primeira das considerações a serem contempladas envolve as diversas conceituações acerca do tema, que ao longo dos anos e dos desenvolvimentos absorveu diversos conceitos. Gênero é um termo que se inicia como uma forma de categorização, seja na sua esfera etimológica, biológica, social ou filosófica. A ideia fundamental do conceito utilizado é a de categorizar um universal em uma esfera particular, porém não individual, chegando a ser compreendido como a parte inicial da descrição, e como tal, a "substância segunda", por ser o primeiro indicador de diferenciação da substância primeira, em Aristóteles.

Porém, como é possível observar das insuficientes fundamentações do termo gênero, o conceito gênero é algo que precisa ir mais a fundo para se estabelecer, principalmente em seu local de estrutura que compõe a existência, sendo necessário uma reflexão detalhada das infinitas possibilidades que se sobressaem sobre o conceito. A primeira abordagem para entender de fato o gênero com conceito, seria se debruçar sobre seus subconceitos, uma vez que mesmo sem definição clara, os subtermos de gênero são amplamente utilizados para classificar os indivíduos e determinar as experiências impessoais de diferentes seres. Nesse sentido, a noção de feminino, mulher e masculino, homem - para além do que se entende como macho e fêmea - deve ser explorada primordialmente para se buscar qual o sentido de subclassificar um conceito que por si só ainda não aparenta estar definido. Uma vez tende-se a relegar o conceito de gênero apenas como suas subdivisões, em sua forma ampla e atualizada, ou reduzida e retrógrada<sup>16</sup>.

---

sempre minha pertence à existência do ser-aí como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. O ser-aí existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos.” (Heidegger, 2006, p. 98)

<sup>15</sup> Aqui do mesmo modo se entende “minha própria existência” como a única forma de tratar a existência: na primeira pessoa do singular, pois é impossível conceber a existência que não está nessas condições.

<sup>16</sup> Atualmente entende-se que as subdivisões de gênero se estendem para além de masculino e feminino, de tal forma que esta classificação histórica, considerada binária por só se referir a dois arquétipos, se tornou o símbolo de um sistema patriarcal desatualizado.

## 1.2 - Locais de aprisionamento do feminino: o enraizamento do belo e do Outro

Quando se aborda o conceito de gênero, inicialmente, os arquétipos generificados são o primeiro passo para adentrar as interposições e consequências da aplicação existencial do conceito. Em outras palavras, o conceito de gênero é muitas vezes utilizado apenas como um termo para o coletivo de seus arquétipos, quais sejam, masculino, feminino, andrógono, não-binários, genderqueer, entre outros. No entanto, essa deslocação de um conceito por seus derivados não é suficiente para explicar de forma satisfatória os limites conceituais de gênero e muito menos para desvelar sua posição na existência. Possa ser que gênero enquanto um coletivo de arquétipos variáveis seja uma resposta satisfatória para as áreas sociopolíticas, trazendo uma revolução histórica e política nas estruturas de hierarquização dos arquétipos. Isto ocorre por que, para a sociopolítica, expandir os arquétipos de gênero para a inclusão e a atualização dos padrões de estrutura sociais é suficiente. No entanto, ainda assim, o conceito gênero permanece sobre um espaço de esvaziamento, uma vez que um mero agregado de arquétipos não satisfaz a capacidade humana de exprimir e experienciar gênero.

Para aprofundar a relação arquétipo-conceito, desdobra-se sobre os diferentes aspectos do arquétipo feminino, tornando-se necessário reconhecer os mais diversos sub-arquétipos em relação a sua configuração modal. Assim como o gênero, os termos feminino e masculino sofrem de intenso esvaziamento em suas conceituações atuais, ou seja, de certo modo, é possível questionar esses conceitos até que suas significâncias se resumam inteiramente a um vazio conceitual tão intenso que em nada iria contribuir analisá-los, isso se demonstra ao se questionar sobre a definição real do que seria feminino e masculino e negar os conceitos que não passam de um punhado de descrições de atos e adjetivos vazios que aparecem como resposta.<sup>17</sup> De forma simples, é necessário questionar quais são os fundamentos do que podemos considerar um arquétipo de gênero enquanto tal, e como a relação arquétipo-gênero se dá.

Apesar de gênero ter expandido conceitualmente sua gama de arquétipos e academicamente o reconhecimento de existências não padronizáveis ter sido o objetivo de

---

<sup>17</sup> “De acordo com Heidegger, a metafísica atingira sua expressão máxima na era da técnica ao dissolver-se nas ciências particulares, as quais são as responsáveis pelo esvaziamento da problemática filosófica.”(FRANÇA, 2013, p. 189) o pensamento de heidegger em relação ao esvaziamento dos conceitos filosóficos através da metafísica, devido a dissolução da filosofia na era técnica se estende por analogia ao argumento do gênero, que sempre foi estudado e conceituado pelas ciências técnicas da sociologia, e ciência política, mas que de fato nunca obteve, para além da análise filosófica, um conceito satisfatório para determinar o seu papel na existência. Isso ocorre porque os conceitos que se ligam à esfera do ontológico, não podem ser acessados por ciências ônticas, e gênero é, de fato, um problema ontológico.

avanço nas pesquisas filosóficas sobre o tema, é importante ainda buscarmos a relação de gênero com seus arquétipos predominantes, para que possamos compreender essa predominância da experiência do feminino e do masculino, e como os arquétipos se constituem. Os esteriótipos genéricos de feminino já aparecem como determinações necessárias instituídas externamente de forma anterior à constatação da existência - um feto já é menina ou menino antes mesmo de vir a ser. No entanto, deve-se observar o feminino em seus sub-arquétipos originários, ou seja, não necessariamente os primeiros, mas aqueles que fundamentam as ideias esvaziadas acerca deste conceito, quais sejam: o belo e o outro. Isto porque, quando se pára para pensar naquilo que hoje em dia se associa ao conceito de feminilidade, para além da discussão já superada de genitálias, inicialmente se busca entender a associação clássica do feminino à beleza e a reflexão histórica de Beauvoir do feminino como o outro (aquele que resulta do que contrapõe o masculino apenas para reafirmá-lo) na sublimação cotidiana do feminino no local de frágil.

#### *b. O belo*

Para iniciar a discussão acerca do sub-arquétipo “belo” no que se trata da sua relação com aquilo que podemos encontrar como feminino de uma forma cotidiana, consideramos uma das mais antigas testemunhas sobre as relações do belo feminino e sua conduta de gênero: a história de Frinéia. Existem variados exemplos, apenas na Grécia, a serem considerados no que trata da relação da beleza com a cotidianidade e suas revelações dos pormenores existências, (Aphrodite por si só e suas inúmeras representações como vênus, seu impacto na arte são suficientes para nos inibir em abordar o tema) mas a história de Frineia é perfeita para ilustrar como se dá o impacto da relação feminino-belo-existência num sentido cotidiano essencial para aprofundar os pormenores das relações de ser com o gênero.

Frineia era uma hetera, que eram mulheres na Grécia antiga, geralmente estrangeiras em grandes cidades, que devido a certos talentos nas artes, beleza evidente, notoriedade intelectual e contatos sociais, tornavam-se conhecidas como “mulheres livres” e exerciam seu papel social como amantes oficiais dos homens mais financeiramente abastados. À estas mulheres era permitido a realização de certos ofícios, como modelagem, ensino de artes e música, artesãs de alta classe e até intelectuais. Seu “trabalho” além de envolver o aspecto sexual e romântico, também envolvia o aspecto cultural, intelectual e social, visto que não existia troca direta de dinheiro e propriedades, porém eram sustentadas por seus amantes, apesar de constituírem patrimônio próprio de suas atividades.



Das heteras era esperado uma enorme classe e capacidade intelectual, de forma que eram conhecidas e veneradas como cidadãs de alta conduta e faziam parte da elite grega, chegando inclusive a estar presente e participarem de diversas reuniões intelectuais de cunho político e filosófico, cujo objetivo da sua presença era acompanhar os homens responsáveis, porém tinham suas opiniões e intuições consideradas e requeridas. Sua enorme beleza era considerada um atestado de grande capacidade para uma mulher, o que lhe configurou confiança em seu intelecto, pois a beleza era associada com a virtude na cultura grega clássica, e a virtude com o ápice do humano.

os antigos gregos possuíam um ideal de virtude denominado kalokagathia, palavra oriunda da junção dos termos kalós (belo) kai (e) e agathós (bom), qualidades de um kaloskagathos, homem bom e belo tanto física quanto moralmente. A kalokagathia é contrária à noção de hybris, que compreendemos como um ato de descontrole, de excesso. Esse ideal de virtude figura em diversas obras do período clássico, como o diálogo intitulado Banquete (Sympósion) escrito por Xenofonte em torno de 380 a.C, no qual o filósofo Sócrates figura enquanto um kaloskagathos por excelência. (SOUZA, 2013)

No entanto, a figura da hetera, por mais que fosse de reverência física e intelectual, não comportava a figura do casamento, visto que o casamento tinha um cunho legal reprodutor e de restrição familiar e patrimonial que não se enquadra no aspecto livre desta ocupação, assim como não se enquadra com o aspecto estrangeiro da maioria das heteras. O que configurava esse "direito", por assim dizer, na Grécia antiga, de ter uma liberdade e intelectualidade mais desenvolvida era, primordialmente e antes de tudo, a beleza que se relaciona àquela mulher. Enquanto profissional, Frineia era extremamente requerida em referência a suas capacidades e especialidades, tendo se tornado modelo referencial das famosas estátuas gregas e conhecida a sua época como uma das mulheres mais belas do mundo<sup>18</sup>. Frinéia foi em sua época, assim como é hoje, uma das heteras mais conhecidas e que popularizou o reconhecimento de sua ocupação, visto que além de ter acumulado enorme patrimônio próprio e ter sido companheira de vários homens influentes de Atenas a sua época, foi descrita em diversos relatos como a inspiração e modelo em pessoa para a configuração da estátua de Afrodite esculpida por Praxiteles o mais renomado escultor do século 4 a.C., o que a imortalizou (VENTURA, 2020). Sua fama e seu ofício diante de sua beleza lhe configuraram riquezas em nome próprio que eram inimagináveis, ao ponto que se tornou uma das cidadãs mais influentes de sua época, porém o verdadeiro conhecimento de seu nome veio através de um julgamento de pena de morte que sofreu que teve uma conclusão inusitada para a época.

---

<sup>18</sup> Entendendo-se que no referencial da época não existia a capacidade de conceber a amplitude e diversidade do mundo de forma que a mulher mais bonita do mundo era um título que se referia ao mundo grego.

Conta-se os relatos, que em uma das comemorações voltadas a Poseidon, Frinéia teria se desnudado e entrado ao mar, um ato de claro desrespeito ao culto do deus e punível de morte pelo conselho de Atenas na época. Diante de sua situação precária, um de seus amantes, Hiperides, um jurista conhecido e influente, teria assumido seu caso, e quando percebeu que não teria solução, arrancou sua túnica e a expôs nua perante o julgadores, trazendo o argumento final de que não teria como algo tão belo ser condenável e passível de maldade. Sendo o belo para o mundo grego é sinônimo do bom, de forma ética, Hiperides conseguiu a declaração de impunidade de Frinéia, pois o argumento de que os deuses não teriam feito um ser tão belo para que os homens pudessem matar, iria contra a própria acusação de que as atitudes da ré trariam a ira dos deuses sobre Atenas. Temendo realizar um ato de injúria religiosa, e entendendo que de fato a morte da beldade pudesse causar mais problemas do que trazer soluções, Frinéia foi absolvida de sua pena de morte, e considerada imputável do crime de desrespeito religioso, visto que a exposição da sua beleza não seria um ato de pudor, mas de reverência divina<sup>19</sup>.

A anedota apresentada ilustra claramente a associação do belo com o feminino não só como característica, mas como ato objetificante. Isso ocorre porque apesar da beleza de Frinéia trazer um resultado mais do que benéfico, de alguma forma, o ato de apreciar sua beleza não ocorre enquanto o ser que Frinéia mesmo seria, mas como objeto moldado pelos deuses gregos, e portanto feito para apreciação dos homens, tal qual Praxiteles fez com sua estátua. Sendo assim, Frinéia não foi considerada um ser, existente ou sequer vivo, mas sim o objeto de beleza, ao qual foi permitida sua continuidade para que possa continuar a servir o propósito ao qual foi moldada: o de perpetuar os gostos do admirador. Pode-se então entender que mesmo que a cortesã gozasse de liberdade cultural, social e até financeira, mesmo que pudesse se associar livremente com a alta sociedade grega, mesmo que seu intelecto fosse admirado e contribuísse para a fomentação da cultura local, ainda assim o dom que lhe deu essa oportunidade, e garantiu uma vida muito mais proveitosa na cultura da Grécia antiga do que a maioria das mulheres, era a mesma maldição que não lhe concedia nem a dignidade de ser considerada sequer um ser vivo: o belo.

Isto ocorre porque o feminino como o belo é, como em muitos casos tais quais o de Frinéia, um ato de objetificação do ser que se encontra associado a este feminino. A objetificação é um processo inicialmente interpretado como sócio político, que o define como

---

<sup>19</sup> VENTURA, Dália. *Friné: o dramático julgamento da cortesã da Grécia Antiga que se despiu para salvar a própria vida*. BBC News Brasil, 2020.

uma desumanização do indivíduo que é objetificado, e este é tratado como um objetivo de um ato ou intenção do ser objetificante.

A objetificação é um processo intensamente conhecido nos atuais debates sociopolíticos e psicossociais de gênero, porque é uma explicação muito coerente para um fenômeno que perpassa toda a história da construção do arquétipo feminino, e ocorre muito através da associação do feminino ao belo, pois a objetificação utiliza o belo como fator formador em objeto de admiração, o que acaba associando a pessoa objetificada à um molde específico, com a ideia de servir ou ser-para. No mais, conceitualmente, a objetificação é o nome dado ao ato de tomar algo que não tem o caráter de coisa como uma coisa. Tal procedimento foi extremamente rechaçado na analítica existencial por ser o fundamento de profundos enganos e transgressões modais na metafísica tradicional, uma vez que ao tratar algo como um modo de ser que este não o é, apresenta uma falha descomunal nas relações estruturais do modo de ser, tanto de forma conceitual como de forma prática, visto que tomar um ser por pertencente à um modo de ser que ele mesmo não é pode ter consequências extremamente profundas.

*foi justamente no intuito de cortar pela raiz o perigo da coisificação do eu ou do sujeito que Heidegger introduziu seu próprio conceito de "existência" (Existenz), o qual já não designava mais o conteúdo quidditivo, a essentia do ente que sou, mas constituía a "indicação formal" de que, na medida em que sou, comporto-me em relação ao ser que é "sempre meu" (Jemeinigkeit) em termos das minhas possibilidades fundamentais de ser ou não ser um si-mesmo, isto é, as possibilidades de ser no modo da "propriedade" (Eigentlichkeit) e da "propriedade" (Uneigentlichkeit). Ao pensar a "constância de si" (Selbst-Ständigkeit) e a "inconstância de si" (Unselbständigkeit) como constitutivos do modo de ser do Dasein, Heidegger redefiniu a base de consideração do estatuto ontológico da existência, ensejando tanto a inovadora pergunta pelo quem do Dasein cotidiano, quanto a desconfiância, enunciada no §25, de que, talvez, o "quem do Dasein cotidiano não seja sempre justamente eu mesmo. (...) E se a constituição do Dasein, cujo ser é sempre meu, fosse a razão para que ele, na maior parte das vezes e antes de tudo, não seja ele mesmo?" (Heidegger 1988a, § 25, v. 1, p. 166; 1986, pp. 115-6)."* (DUARTE, 2002. grifo nosso.)

Em termos heideggerianos, a objetificação é o ato de tratar um ente como um ser que ele mesmo não é, como algo no qual o ser-aí objetificante se abre na possibilidade do uso, é tratar outro existente como uma ferramenta a qual serve o seu objetivo, um objeto útil<sup>20</sup>. Ocorre então uma *transgressão modal* do modo de ser daquele com qual o ser-aí objetificante

<sup>20</sup> o conceito de existência, e dos diversos modos de ser vem justamente para contrariar a tendência de coisificação que a metafísica tradicional assumia para. Ou seja, o ato de coisificar é um ato considerado danoso para heidegger, por que assume que a quiddidade é o cerne do ser, o que é, no mínimo, empobrecedor, uma vez que a causalidade não é passível de acessar o sentido do Ser. Sendo o conceito de existência, uma indicação formal para o ser que eu mesmo sou, justamente para tirar do *simesmo* o qualificação de coisa, o ato de coisificação ou objetificação se dá justamente no movimento contrário às tentativas heideggerianas de qualificar e não quidificar os seres, o que demonstra o dano da objetificação já num processo mais teórico ao se observar os fenômenos.

se relaciona, de tal forma que a abertura do objetificante se dá em modo de utilidade, mas o ato em si não tem a capacidade de suprimir a existência da copresença, ocorrendo portanto, uma *violência existencial*. O sentido de *violência existencial* vem do contexto com a qual a transgressão modal causada pela objetificação ocorre, de modo que deturpa as relações do ser-aí com os modos de ser. O ser-aí é *simesmo* no modo de ser da existência, por estar em contato com o sentido do Ser, mesmo que não conceitualmente, mas sim pela capacidade de se relacionar com as coisas em seus seres como elas são. Portanto, quando o ser-aí é-com no modo da objetificação, não só ocorre um impacto do ser objetificado - que tem seu modo de ser velado de si mesmo pelo ser-com simulando um ser-para - mas também, ocorre um impacto no modo como o ser-aí se relaciona com os outros seres, agora em desacordo com o ser que eles mesmo são. Ou seja, o ser-aí objetificante tem a capacidade de se relacionar com os entes no modo como eles mesmo não são - aparência - de tal forma que é capaz de imprimir nesses entes a sensação de que *deveriam ser* de acordo com o modo de ser que não são, e assim se dá as consequências da objetificação como impulsionadora de uma transgressão modal do *simesmo*.

*Tanto as ontologias como as ciências factuais nelas fundadas possibilitam e promovem a objetificação do ente como tal no seu todo. No essencial, a objetificação é um acontecer no ser-o-aí pelo qual o ente é descontextualizado, ou seja, isolado do aí, desmundanizado, e projetado como algo em si mesmo, a ser caracterizado apenas por um ou outro aspecto considerado essencial, a quiddidade. Na sua forma extrema, a objetificação não somente deixa para trás a relação do ente ao aí (mundo) da sua manifestação originária, como também elimina a pergunta ontológica tradicional pela aspectividade ou quiddidade do ente, para permitir, como propõe o positivismo, que se trate apenas do ente em relação funcional com outros entes. Heidegger vê nesse desenvolvimento não apenas o esquecimento do ser, mas também se sente pessoalmente acossado pelos seus efeitos. É desse processo que caberá também elaborar uma gênese existencial-ontológica. Nota-se que, na sua fase inicial, Heidegger não relaciona a objetificação à técnica, tomada no sentido de armação (Gestell), isto é, de processo de instalação perseguidora do ente no seu todo que ameaça a essência do homem, tema que dominará toda a segunda fase do seu pensamento.*(LOPARIC. 2008, p. 14. grifo nosso)

Como demonstrado, a objetificação apresenta um problema ontológico-existencial diretamente abordado por Heidegger, na forma como o ser-aí se relaciona com os entes ao seu redor, o ente que ele mesmo é e a co-presença. Ou seja, o processo de objetificação ocorre na forma como o ser-aí se abre quando encontra outro ente, e esta abertura se posiciona de forma incoerente com o ser que aquele ente aparece. No entanto, muito se observa o processo na filosofia pela postura do ser objetificante, mas há bastante que se intuir sobre o processo de objetificação por um ser objetificado. Qual seriam as consequências do ser-aí de se encontrar, mesmo que momentaneamente, em ser-objetificado?

No caso de Frinéia, e naquele que interessa ao arquétipo de gênero feminino, a objetificação pode acontecer com vias de serviço sexual - chamada de objetificação sexual - e vias de serviço matrimonial - onde o ser objetificado assume uma gama de funções, inclusive a sexual, num sentido de cuidar e nutrir o objetificador. A objetificação sexual aparenta ter aspecto mais coisificador porque reduz aquele o ser objetificado a um simples receptáculo de desejo que invalida e apaga toda e qualquer possibilidade existencial do ser objetificado. Não que a existência se desfaça de fato, mas ocorre um processo de cegueira existencial do ser objetificador, que dilui, na interação copresente, a existência objetificada numa mera presença corpórea que tem um objetivo: servir.

The source of this is that patriarchal society defines woman as object, as a mere body, and that in sexist society women are in fact frequently regarded by others as objects and mere bodies. An essential part of the situation of being a woman is that of living the ever present possibility that one will be gazed upon as a mere body, as shape and flesh that presents itself as the potential object of another subject's intentions and manipulations, rather than as a living manifestation of action and intention. The source of this objectified bodily existence is in the attitude of others regarding her, but the woman herself often actively takes up her body as a mere thing. She gazes at it in the mirror, worries about how it looks to others, prunes it, shapes it, molds and decorates it.(YOUNG, 1980, pp. 153-154, tradução livre.)<sup>21</sup>

Encontra-se então, que o ato de objetificação sexual do arquétipo feminino se dá através das associações com o sub-arquétipo de belo, que pode ser usado tanto como uma forma de humilhar e controlar (estabelecendo uma padrão que deve ser seguido a risco) como uma forma de utilizar e satisfazer, e ocorre de tal forma, que a usualidade com a qual o ser-aí feminino é objetificado acaba por contaminar a percepção do *simesmo* de modo que o processo de objetificação acaba por ocorrer de si-para-si, e o espaço de coisa e objetivo sexual não é só relegado, mas almejado, pois acredita-se que ser-coisa é o espaço de valor do ser-aí no arquétipo feminino, e nesses moldes, o belo aparece como um meio para a manutenção da associação do feminino com a objetificação.

No arquétipo feminino o belo não se trata, portanto, de uma experiência estética, não se trata sequer de uma homenagem à arte, mas sim de um enlaçamento da coisa, do quid, com o ser-feminino. Ser belo para o ser-feminino não é, a priori, um ato de libertação, mas de auto aprisionamento dentro do papel de uso enquadrado para a beleza feminina dentro da conjuntura a qual o ser-aí se encontra de início e na maioria das vezes. Isso ocorre por que a

<sup>21</sup> Em tradução livre: “A fonte disso é que a sociedade patriarcal define a mulher como objeto, como um mero corpo, e que na sociedade sexista as mulheres são, de fato, frequentemente consideradas pelos outros como objetos e meros corpos. Uma parte essencial da situação de ser mulher é viver a possibilidade sempre presente de que a pessoa seja considerada como um mero corpo, como forma e carne que se apresenta como o objeto potencial das intenções e manipulações de outro sujeito, e não como uma manifestação viva de ação e intenção. A fonte da existência corporal objetificada está na atitude de outros acerca dela, mas a mulher em si geralmente considera seu corpo como uma mera coisa. Ela o observa longamente no espelho, se preocupando em como aparece para os outros, poda-se, forma-se, molda-se e decora-se.” (YOUNG, 1980, pp. 153-154, tradução livre.)

beleza é sempre a qualificadora primordial desse arquétipo, de forma que o próprio Belo<sup>22</sup> estético é invadido pelo belo aprisionador, uma vez que este é repetidamente tomado como objeto daquele, repercutindo, como um caleidoscópio, a associação de Belo e belo, o que resulta por reproduzir a noção que são ambos o mesmo, porém um provem de uma *violência existencial*, e outro é um mistério da estética, mas quando olhamos visão de Frinéia como Afrodite de Cnido de Praxiteles, é quase possível pensar que eles poderiam ser o mesmo.

#### a. O Outro

A maior abertura de objetificação do feminino e dos corpos que acompanham esse arquétipo se constituem através da noção de Ser versus Outro, que é minuciosamente diagnosticada por Beauvoir em o Segundo Sexo, ao demonstrar a construção do que seria o conceito de mulher e decretar a realidade sombria desse abstracionismo como uma constituição internalizada em certos indivíduos, e sentenciar “não se nasce mulher, *torna-se*”. O sentido que Beauvoir construiu dentro de suas obras sobre a constituição do feminino como Outro tem o intuito de demonstrar o papel de não-sujeito que a fêmea humana incorpora desde seu nascimento, passando por sua constituição individual e histórica. Ou seja, ao analisar a mulher como fenômeno histórico e, também, individual e existencial, Beauvoir compreendeu que nada existe por trás dos abstratismos do feminino como belo, frágil, eternamente gracioso, vulnerável, pacato e pacífico. Que as justificativas biológicas e culturais para os estereótipos do feminino não passavam de conceitos vazios elaborados para reafirmar o lugar do real sujeito macho na sociedade humana patriarcal que se desenvolveu culturalmente no ocidente.

"A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. (...) Ela não é senão o que o homem decide que seja; assim é chamada 'o sexo' para significar que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela é-o absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o não essencial perante o essencial. O homem é o ser, o Absoluto; ela é o Outro" (BEAUVOIR, 1967. p. 13)

O Outro beauvoiriano é o arquétipo conceitualmente introduzido para apontar a construção de um feminino naquilo que não era masculino, ou seja, tudo que existia para validar o masculino e ao mesmo tempo era o oposto e contraste do bom que o masculino carregava. Para demonstrar, observa-se a fala de uma filósofa nigeriana, Sophie Oluwole, que ao descrever a relação da população yoruba (povo ancestral que atualmente popular a Nigéria

<sup>22</sup> Aqui, por se tratar do conceito de Belo proveniente da estética, o verbete é escrito com primeira letra maiúscula para destoar do belo como ferramenta de aprisionamento do ser-aí.

e alguns outros países fronteiriços da área) com o conceito de Deus (Olodumarè), passa a descrever a ideia das relações divinas gregas, romanas e cristãs (constituintes da cultura ocidental atual), e cita de forma extremamente coerente a frase “a ideia de Deus de alguém que não é deste mundo, que descende do espaço, é a ideia dos Romanos, dos Gregos, até na bíblia: ‘filhos de Deus e filhas do homem’, na bíblia, no início, ‘os filhos de deus, que provém de deus, dormem com as filhas de homens”.

Apesar do debate sobre a questão divina entre o povo Iorubá, infelizmente, não ser o cerne a ser trabalhado nesta pesquisa, a fala da filósofa em muito repercute com a ideia a ser apresentada como o feminino com Outro. Na cotidianidade que circunda os eventos a serem aprofundados por esta pesquisa fenomenológica, não se pode negar que a formação cultural do que podemos chamar de região brasileira é formada pelas ideias colonizadas dos arquétipos grego-romanos e católicos que velejaram junto aos europeus na época da apropriação do atual do território brasileiro. Dentro deste contexto, é de se pensar que a ideia apresentada por Sophie, e presente na bíblia cristã, de que “os homens são filhos de deus, e que as mulheres são filhas dos homens” é uma forma peculiar de apresentar o tão conhecido mito de adão e eva, que apresenta o início da mulher como provinda do homem e sua função como companheira e servente. A noção nigeriana da interpretação do papel do feminino e do masculino traz um contraste para a noção do Outro beuvouiriano que é complementar e sagaz, porque são duas visões provenientes de localidades inteiramente opostas no que se configura como constituição brasileira, uma europeia, e uma nigeriana<sup>23</sup>.

Tanto a visão do feminino como o arquétipo do Outro ao masculino, aquilo que sobra, a sombra que faz o homem brilhar, a donzela em perigo para que o cavaleiro possa ser um herói, quando a visão crítica de Oluwole sobre a constituição do feminino e do masculino cristã e greco-romano trazem a ideia de que, de uma forma ou de outra, o feminino é interpretado dentro desses contextos como inferior, um subproduto do masculino, um sub aspecto, uma ideia de inferiorização. O homem é filho de deus, é divino e portanto detentor de tudo que pode reproduzir a imagem do divino, e, no contraste, a mulher é constituída como um subproduto do homem, mais longe da divindade, portanto ela constitui o pecado, ela constitui o erro e dela provém a falha, e, como consequência, o papel de servir.

O feminino como Outro invoca um processo de descentralização da própria existência, *não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro*

---

<sup>23</sup> O tráfico humano da época da escravidão no Brasil saqueou a população de várias cidades e impérios que constituíam o que hoje chamamos de Nigéria, portanto a visão iorubana - uma das etnias nigerianas - é uma das mais influentes visões culturais africanas presente no Brasil.

pelos *Um* definindo-se como *Um* (BEAUVOIR, 1967, p. 14). A *simesmidade* não é anulada pois é fundamental à existência, no entanto não mais é atuante no processo de expressão desta. Demonstra-se, na objetificação o ser-aí feminino é um mero objeto com intuito de ser-para, já na descentralização, a existência do ser-aí não é apenas confundida com outro modo de ser, mas também é descentralizada do *simesmo* e perde sua autonomia sobre si. Dessa forma, descentralizar não ocorre como uma confusão do modo de ser, mas uma supressão da *simesmidade*, que não se desfaz, mas deixa de ocupar seu espaço originário na existência, sendo deslocada para o genérico. Nesse momento, é o Outro que vai ocupar o espaço de responsável pelo existir, portanto, o Outro vai ser o referencial de tudo que diz respeito ao próprio existir do ser-aí descentralizado de *simesmo*. O ser-aí ainda performa o genérico *ensimesmadamente*, no entanto o *simesmo* não mais fundamenta sua performance, e sim o Outro. É nessa associação de desmodalização da objetificação com deslocamento de si da descentralização que o arquétipo feminino constitui o local de aprisionamento do ser-aí, e assim o feminino se torna cooptado pelo viés do Outro.

Em termos existenciais, a presença possui o caráter de *afastamento* (abständigkeit) quando mais este modo de ser não causar surpresa para própria presença cotidiana, mais persistente e originária será sua ação e influência.

Neste afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: a presença, enquanto convivência cotidiana, estar sob a *tutela* dos outros. Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser, o arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser na presença, mas os outros não estão *determinados*. Ao contrário, qualquer outro pode representá-los (HEIDEGGER, 2006, p.183)

Para Heidegger, o afastamento constitutivo do ser-com é algo que ocorre corriqueiramente para o ser-aí, de início e na maioria das vezes, o que significa que o ser-aí e a copresença são dois intervalos distintos da existência, e portanto não se confundem. Esse intervalo é a possibilidade de relacionar-se com o outro, e nessa relação surge a dominação e submissão, seja com um coexistente, seja com Outros. Este processo ocorre de tal forma que se dá quase como uma preguiça existencial do ser-aí de assumir a responsabilidade pela sua tarefa de se relacionar consigo mesmo e outros entes da forma como eles são e reconhecer essa relação. Sendo assim, essa tendência para o velamento de sua própria verdade, atrai para *simesmo* uma desresponsabilização do ente que o *simesmo* é, deixando então que possibilidade existencial do ser-com Outro, assumam a responsabilidade de identificar e definir aspectos existenciais do ser-aí cotidiano. Por exemplo, é mais fácil aceitar que a identidade masculina deve ser bruta, viril e chucra, como se determina cotidianamente de forma não individualizada, do que identificar no *simesmo* uma identidade masculina que seja afinada com sua existência e assumi-la apesar do contra-peso que a impessoalidade dita.



Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de se construir em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortando sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como um *Outro* encontrará, nela, profundas complicitades. 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 com seu papel de *Outro*. (BEAUVOIR, 1967. p. 18)

Assim, à essas determinações não identificáveis, à esse olhar julgador, que existe na coexistência cotidiana, que não parte necessariamente de um indivíduo, à essas leis da convivência que são indetermináveis, Heidegger dá o apelido de Outros, no sentido de nomear a categoria inominada que amedronta a existência a se acuar de assumir por *simesmo* quem é, e dar um rosto para essa sombra social que permeia o ser-com como o grande julgador de todos os atos da coexistência, punindo fielmente com vergonha e escanteio todos aqueles que ousarem se desprender das noções de “normalidade” coletivas. O Outro é o nome dado ao estado do ser-com em que todos são, mas ninguém sabe dizer quem ou quando se é, e também é a categoria de existir responsável por determinações coletivas que ninguém sabe dizer de onde vieram ou quem determinou, o Outro é aquele que vai lhe julgar quando você não se comporta de uma determinada forma e é repreendido pela sua mãe ou responsável dizendo “se comporte, o que os outros vão dizer de mim e de você se verem isso?” ou “feche as pernas, meninas tem que sentar compostas e comportadas, se não os outros vão fazer de você” e a criança confusa se pergunta que outros seriam esses, e como é propenso à infância, se teme aquilo que não sabe identificar. De forma simples, o Outro é o *bicho-papão*<sup>24</sup> da cotidianidade impessoal.

Quando Beauvoir associa o feminino como o Outro sexo, ela está diagnosticando a construção do arquétipo feminino como aquele que não perfaz algo identitário, substancial,

---

<sup>24</sup>Aqui se trás e metáfora indicativa do ser mitológico temido por muitas crianças que, assim como o conceito apresentado, não sabe-se descrever muito bem, mas assume diversas formas de acordo com os medos mais profundos e irracionais infantil, cujo objetivo de sua existência é unicamente assustar as crianças para que esta se comportem de determinada maneira, e caso não o façam, serão devoradas por este ser amedrontador. “To the best of my knowledge, nobody has ever seen a bogeyman, so this entity could be understood mostly in terms of visceral and interoceptive signals that its putative presence (should) generate. In other words, you quite literally recognize a bogeyman with your body, and with your fear in particular. As a consequence, the bogeyman idea is a form of selffulfilling prophecy, because a terrified child can take his or her terror as evidence that the bogeyman exists (and is probably close), and the terror itself can increase due to the circular causality mentioned earlier.” (PEZZULO, 2014. p.909) (em tradução livre: Até onde sei, ninguém jamais viu um bicho-papão, então essa entidade poderia ser entendida principalmente em termos de sinais viscerais e interoceptivos que sua suposta presença (deveria) gerar. Em outras palavras, você literalmente reconhece um bicho-papão com o seu corpo e, em particular, com o seu medo. Como consequência, a ideia do bicho-papão é uma forma de profecia auto-realizável, porque uma criança aterrorizada pode levar o seu terror como evidência de que o bicho-papão existe (e provavelmente está próximo), e o próprio terror pode aumentar devido à causalidade circular mencionada anteriormente.)

com responsabilidade e autonomia de *simesmo*, mas sim como algo que foi contruído historicamente de fora para dentro dos indivíduos à quem esse arquetipo se impõe. Na construção da história do macho e da fêmea humana, a ideia de dominação pela força bruta e construção de propriedade privada tornaram a fêmea um *elemento* de garantia de propriedade através da noção de reprodução e herança, e assim, ao se posicionarem como dominantes, o macho se estabeleceu sujeito e ao seu contraposto colocou a fêmea como Outro, aquele ser que existe para reafirmar a existência do Um. O Outro beauvoiriano se determina como uma delimitação do sujeito para aquele e aquilo que não é mais ele mesmo, e que portanto não pertence ao seu grupo, podendo torna-se seu domínio. Ao se estruturar como grupo dominante ao longo da história ocidental, o macho vagarosamente estabeleceu e reafirmou o papel da fêmea como parte do seu domínio para reafirmar sua categoria de sujeito dominante, assim como objeto de continuação de si através da garantia de reprodução de herdeiros que iriam continuar seu patrimônio<sup>25</sup>

Numa perspectiva heideggeriana, a noção patriarcal de subdividir a existência e o ser-com entre sujeito e Outro já por si só começa equivocada, pois o ato de constituir um sujeito implica no ato de se sujeitar a uma extrema individualização solipsista de uma suposta razão dominante que não é capaz de exprimir a complexidade da composição existencial. Dessa forma, a mera subdivisão do ser-com em sujeito e Outro - tal qual acontece pela metafísica tradicional - já demonstra o equívoco primordial humano de se entender como sujeito e não como existente. Isso ocorre porque ao existente não existe contraposto, não existe contrapartida ou complementação, ao existente apenas existe o *simesmo* e a sua possibilidade estrutural de ser-com outros, inclusive aquele que ele mesmo é. O erro da sujeição não aponta uma crítica à identificação de beauvoir da relação de constituição do feminino como Outro, mas sim aponta que o próprio ato de se constituir como sujeito vem de uma tendência a esquecer se sua própria existência, e decair por si na autodeterminação dos Outros, reafirmando ser um sujeito que não existe, contraposto a um Outro que só pode ser diante do um sujeito irreal.

Nenhuma coletividade se define como uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Bastam três viajantes reunidos por acaso num mesmo compartimento para que todos os demais viajantes se tornem “os outros” vagamente hostis. Para os habitantes de uma aldeia todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugarejo são “outros” e suspeitos; para os habitantes de um país, os habitantes de outro país são considerados “estrangeiros”. Os judeus são “outros” para o antissemita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários (...) o sujeito só se põe em se oponto: ele pretende

<sup>25</sup> Assim se estrutura a sociedade patriarcal, onde o *pater familias* é centro da organização e poder, e comunidade ao seu redor de subdivide em existir para continuar seu poder (filhos herdeiros) e existir para a manutenção do seu poder (mulheres). inserir referência bibliográfica

afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto.” (BEAUVOIR, 1967. p. 13)

Assim, a constituição da estrutura patriarcal ao dar ao macho o local de sujeito e ao feminino o lugar de Outro já apresenta uma modalidade de desresponsabilização da existência, e nesse momento se concede aos Outros o papel de domínio do feminino e do masculino. O macho como sujeito e a fêmea como o outro são uma consequência da falha auto-compreensiva do ser-aí de si. O feminino é o outro sexo em todos os sentidos: no sentido de ser construído já através de um ato de confirmação para uma sujeição que promove o esquecimento da existência, e de ser dado aos Outros para se definir. O feminino é marcado por uma infundável relação com os outros, e com o medo, vergonha e humilhação que os Outros oferecem a esse papel. Da postura à definição, o feminino é determinado pelos Outros, confirmando seu papel de Outro sexo.

O Outro beauvoiriano é o ato de ser aquilo que sobra, e é *isso que caracteriza fundamentalmente a mulher: ela é o outro dentro de uma totalidade cujos dois termos são necessários um ao outro* (BEAUVOIR, 1967. p. 16). O Outro é aquilo que contrapõe o suposto sujeito de fato, uma vez que a dominação corpórea e cultural do macho estabeleceu seu ser como sujeito, e aquele que antes complementava, hoje contrapunha, e serviu apenas para reafirmar o local do sujeito na conjuntura mundana constituída coletivamente. Complementarmente, o Outro heideggeriano é o conjunto inominado de ideias e ações do ser-com que são, de início e na maioria das vezes, responsáveis pela implementação das normas invisíveis da cotidianidade. Unindo a ideia dos dois conceitos, percebe-se que o feminino como o Outro do masculino, a existência não é o centro de sua referência, e sim, o Outro. Dessa forma, descentralizado, ele nunca será a referência de *si mesmo* e portanto, é impedido de agir de acordo com *si mesmo* pela imensa pressão impessoal de obediência às normas da cotidianidade. Ao feminino relega-se o resto, a sobra, o ato de reafirmar, de servir e complementar uma construção de si do sujeito e torná-lo válido, e à existência que está presa a esse arquétipo, é imprescindível sua descentralização de *si mesmo* para que os Outros sejam sempre o fator constitutivo de suas possibilidades. Sendo assim, o processo de constituição do feminino, é fruto da desumanização, desessencialização, e descentralização da existência, uma vez que não só é apontada como Outro que constitui o sujeito, mas tem sua definição relegada aos Outros que não permitem uma autoconstituição de si por si. O *si mesmo* no feminino é refém de um alguém inominado.

### 1.3 - Uma análise das feminilidades e masculinidades impessoais

O Outro na coexistência aparece como uma força coercitiva inominada que tem o intuito de pressionar o coexistir a se dar de forma específica e já determinada coletivamente mas não intencionalmente. São os Outros que são responsáveis pela corte moral da coexistência e exercem o poder regulatório sobre quebra de parâmetros coletivos. Ao encontrarmos o aspecto do outro do feminino, é possível identificar a relação que os estereótipos de gênero possuem com determinações coletivas, de forma tal que é identificável diversas celebrações de reafirmação desses, que ocorrem presos a uma estrutura de conceitos e certezas sólidas e sem fundamento que se retroalimentam compulsivamente e em nada podem ser confirmadas.

Em um sentido fenomenológico hermeneutico heideggeriano na analítica existencial do ser-aí, o ser-aí ocorre já associado, de início e na maioria das vezes, a um pensamento coletivo pré-determinado<sup>26</sup> que exerce coerção de convívio sobre a existência, dessa forma, a existência é, em certo aspecto, presa a uma pré-determinação. Aqui não se entende pré-determinação da forma clássica essencialista, ou sequer algo com qualquer tipo de impacto real sobre o existir, mas sim uma pré-determinação que ocorre do coexistir para à existência, num sentido de que cada existência é impelida a ocupar um papel dentro do coexistir, papel esse que está atrelado aos arquétipos de convivência nos quais a existência é direcionada por suas mais diversas características. Essa pré-determinação acontece de tal modo que é aceita e aclamada pelo ser-aí, pois ocorre devido a sua tendência para o *velamento*.

(...) começaremos a assistir à gênese da tendência do ser-aí para mal compreender a si mesmo. É que Heidegger afirma que há uma característica constitutiva do ser-no-mundo, chamada por ele de decadência (*Verfallen*), que se caracteriza essencialmente por uma tendência para se compreender a partir do “mundo”

---

<sup>26</sup> O sentido de pré-determinação confeccionado aqui não existe para caracterizar uma lógica temporal, mas sim, estrutural de como se dão as configurações dos arquétipos de gênero que se associa ao existir. Isto por que, para Heidegger, o mundo se abre para o ser-aí em coincidência com a existência, ou seja, não há de fato mundo anterior ou posterior ao existir, mas sim um mundo que aparece para o ser-aí na medida em que este é, e deixa de aparecer na medida que este deixa de ser. Assim, a noção de pré-determinação apenas demonstra conceitos que aparecem junto ao mundo na medida em que este se abre para o ser-aí, e não como conceitos que de alguma forma são antes do ser-aí. Tais conceitos também se reafirmam como anteriores ao ser-aí e usam dessa falsa anterioridade pra forjar sua validade e afastar questionamentos, o famoso “sempre foi assim”, portanto ao pontuar essa noção de anterioridade, se faz com a ironia de que esses conceitos se passam como anteriores, mas de fato, não são, pois nada é anterior à existência.

“A decadência, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a presença realiza cotidianamente o seu “pre”, a abertura de ser-no-mundo. Como determinações existenciais, essas características não são algo simplesmente dado na presença, constituindo também o seu ser. Nelas e em seu nexos ontológico, desvela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo *decadência* da presença” (HEIDEGGER, 2006. p. 240)

(pensado, portanto, como totalidade do que é vorhanden em sentido lato). Ou seja: constitui o ser do ser-aí uma tendência para o encobrimento. (SANTOS, 2008, p.75)

O ato de se compreender a partir do mundo é exatamente o que podemos chamar de pré-determinação dentro da lógica da analítica existencial. Isso por que o mundo se abre para o ser-aí de forma imediata mas já estabelecido como tal<sup>27</sup>, o que convida a existência à se determinar através de construções anônimas que tem a *aparência* de anteriores e sólidas, mas que não passam de constatações aleatórias, com nenhum fundamento e cuja única capacidade de resistir ao questionamento básico é a relação co-dependente com a necessidade da coexistência de se estabilizar nessas certezas vazias. Para esclarecer melhor, pensemos no clássico exemplo do chá de revelação de gênero que assola a ocidentalidade há décadas, mas que tem ficado cada vez mais intenso de acordo com os novos parâmetros de parentalidade.

O chá revelação é um evento que ocorre durante a gravidez, onde os convidados não sabem o sexo biológico do feto, e durante o evento este será revelado como a atração principal, de acordo com alguma artimanha (fogos de artifício coloridos, cores de massa de bolo, tinta azul ou rosa entre outros métodos bizarros e criativos). O intuito do evento é unicamente celebrar o tipo de sexo biológico do feto, e suas pré-determinações enquanto vir-à-ser se dão pautadas nos comportamentos associados ao arquétipo do feminino ou do masculino atribuídos ao macho e a fêmea. Se o feto for uma fêmea, será menina, feminina, usará rosa, aprenderá a cuidar da casa e dos filhos, será recatada, e educada e não poderá exercer autonomia; se o feto for macho, será menino, usará azul, será valente e atlético, cavalheiro e corajoso, aprenderá a prover financeiramente e não poderá demonstrar sentimentos. De forma simples e direta, dependendo dos órgãos genitais desenvolvidos na altura do chá revelação, o feto será associado a um arquétipo de gênero, que por sua vez, carrega consigo uma série de expectativas de comportamentos e estruturas de enraizamento de crenças relacionadas a gênero.

---

<sup>27</sup> “Pode-se dizer que a aparente obviedade do ser no mundo deriva da naturalidade com que esse “no” se nos aparece. Grande parte da importância do pensamento de Heidegger consiste em ter ele problematizado o “ser-em” da existência humana. Para uma coisa, um objeto (que a terminologia heideggeriana designa por “ser simplesmente dado”), o “em” corresponde ao “dentro”, a uma relação meramente espacial de inclusão. Mas de que modo se pode dizer que o homem (um ente dotado do modo de ser da pre-sença) está “em” o mundo? Não é suficiente dizer que a pre-sença está “dentro” do mundo, que está simplesmente “aí”, que o homem foi uma vez abandonado ao mundo. O “dentro” não pode se adequar a um ente que, em certo sentido, traz o mundo “dentro” de si. O homem não “é”, primeiramente, para depois criar relações com um mundo, ele é homem na exata medida de seu ser-em, isto é, na exata medida em que possui um mundo ou abre o sentido de um mundo. Não existe anterioridade entre esses dois movimentos. “Assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é.” (Heidegger, 1985: 96) Por isso, para Heidegger, dizer que o homem “tem um mundo” nada significa, do ponto de vista ontológico, enquanto não se esclarecer o caráter desse “ter”.” (BARBOSA, 1988. p.4)

O sexo biológico tem relevância pra o enquadramento do arquétipo apenas no modo falacioso com o qual se entende gênero através do biologicismo, ou seja, a noção indiferente cotidiana de que o sexo biológico dita as características de gênero se prendem à existência antes mesmo de seu acontecimento, quando esta ainda nem chegou a ser. As expectativas de gênero associadas ao feto fazem parte do mundo que aparece junto ao existir, e trazem consigo a noção irreal de que são pré-determinações sólidas, e válidas, das quais a existência deve se alicerçar para se auto-reconhecer, e assim, a tendência ao velamento, associada com as “certezas” fugazes que formam o mundo já quando este se abre, acabam por aconchegar o ser-aí em um arquétipo de gênero ou outro sem considerar qual de fato é a posição do seu existir referencialmente. A noção que aparece é que antes mesmo de ser, o ser-aí já possui um arquétipo de gênero e expectativas sociais pré-determinadas, mas nesse caso como é possível o gênero ser antes da própria existência?

A forma como o gênero é um aspecto que aparece como já dominado pelo cotidiano no momento em que o mundo se dá, é uma indicação de que a tendência para o velamento do ser-aí se apoia fortemente nesse aspecto do existir, afinal, raramente uma fêmea confortável em seu pré-requisito de feminilidade questiona se de fato é mulher e o que a configura como tal, e quando indagada sobre sua auto definição, afirma com todas as letras “eu sou uma mulher” antes de continuar para aspectos mais específicos do que entende por determinar sua existência<sup>28</sup>. É desse conforto aparente que surge o questionamento sobre o sentido dos arquétipos de gênero no mundo e a formulação destes conceitos, afinal, se o mundo aparece tal qual o ser-aí, como é possível que existam aspectos que influenciam na existência ao ponto de evitarem questionamentos por aparecerem na modalidade do prévio? Como é possível decidir toda uma abertura de um existente pautado num exame ultrassonográfico e aparelho genital de um feto? Mesmo que a existência rejeite o arquétipo que lhe é determinado no coexistir, a própria determinação já gera conflitos periclitantes que vão reverberar nas aberturas fundamentais do existir. Como é possível conceber e de onde originaram a ideia de feminino e masculino?

Ao encarar a construção intelectual histórica do conhecimento ocidental é possível perceber vários movimentos que se promoveram a buscar as origens históricas e sociais de

---

<sup>28</sup> É interessante pontuar, que é necessário um certo conforto com o arquétipo já determinado de gênero para que o questionamento seja evitado, uma vez que a realidade de pessoas transgênero é marcada pelo questionamento do enquadramento de seu arquétipo de gênero e sexo biológico. Há de se observar que o desconforto dentro do enquadramento pré-determinado de gênero e a existência de pessoas trans em suas mais diversas modalidades é a prova irrefutável da decadência do totalitarismo de um gênero binário impessoal. A existência de pessoas trans é um fato, e contra fatos, não há argumentos.

estabelecimento do patriarcado<sup>29</sup>, e as consequências que esse sistema de estrutura social manifesta no cotidiano atual. Contudo, é imprescindível reconhecer que a busca pela transformação do ser-aí em feminino foi pouco abordada no seu viés primordial, uma vez que essa transformação essa se dá em um espaço simultaneamente existencial e coexistente do ser-aí e esse próprio espaço foi pouco abordado de maneira apropriada para que a investigação ocorra de forma satisfatória. Em outras palavras: muito se sabe sobre a realidade social e história da luta das mulheres para serem reconhecidas como indivíduo, e mais ainda sobre o processo que levou as mulheres a serem determinadas como inferiores e menores, mas pouco se busca saber como se dá esse processo em seu âmbito mais originário: o âmbito existencial. Se tratando de um trabalho fenomenológico, com uma proposta de abordar o fenômeno do gênero de maneira adequada, se estabelece que o primeiro caminho para entender o problema em questão é o caminho das determinações de gênero que já nos são dadas quando se depara com a coexistência.

O gênero como é apresentado no coletivo imagético, aparece como a-histórico e natural, vem a ser abordado pela literatura feminista, seja pra ser apreciado ou criticado, e é muito conhecido por ser conceituado ao lado das ideias de igualdade e equidade para o que se chama de mulheres. O conceito de mulheres aparece como um coletivo já predisposto cuja inferioridade histórica e social se deu baseada nas pesquisas científicas que identificaram a fêmea do homo sapiens como inferiores e incapazes de organizar a vida social com a mesma qualidade assumida pelos machos. Sendo assim, se inicia o processo ocidental histórico de opressão desse coletivo, tudo baseado numa noção de normalidade das relações de gênero pré-estabelecidas.

“o pensamento patriarcal é construído de tal modo em nossos processos mentais, que não podemos excluí-lo se não tomarmos consciência dele, o que sempre significa grande esforço. Assim, quando pensamos sobre o passado pré-histórico das mulheres, estamos tão presos ao sistema explicativo androcêntrico, que o único modelo alternativo que vem de imediato à cabeça é o oposto. Se não era patriarcado então só pode ser matriarcado. É certo que havia diversas maneiras de homens e mulheres organizarem a sociedade e compartilharem poder e recursos. Nenhuma das evidências arqueológicas que temos é conclusiva o suficiente para nos permitir construir um modelo cientificamente correto daquele importante período de transição dos caçadores-coletores neolíticos para sociedades sedentárias voltadas à agricultura. (...) Nossa busca, portanto, torna-se uma busca pela história do sistema patriarcal. Dar historicidade ao sistema de dominância masculina e afirmar que suas funções e manifestações mudam ao longo do tempo é romper com a tradição

---

<sup>29</sup> “O patriarcado é, por exemplo, um conceito essencial para diversos historiadores interessados em defender a existência de uma longa duração referente a esse processo de consolidação da dominação masculina. Entre as historiadoras, Alison Rowlands (2003, p. 453), por exemplo, definiu essa noção como uma “forma historicamente específica de organização e exercício do poder político, legal, social, econômico e cultural que, geralmente (mas não exclusivamente), privilegia os homens sobre as mulheres”.” (CARGNELUTTI e REIS. 2017, p. 46)

oferecida. Essa tradição mistificou o patriarcado, tornando-o a-histórico, eterno, invisível e imutável." (LERNER, 2019. p 65-66)

Tradicionalmente<sup>30</sup> se entende que nos primórdios sociais, no início das ocupações permanentes dos grupos de humanos, as pequenas sociedades que se formavam se estruturam de forma patriarcalista socialmente e paternalista individualmente<sup>31</sup>, isto por que não mais seria necessário assegurar a sobrevivência comunitária através das noções de maternidade compulsiva, então a figura da fêmea como aquela capaz de assegurar a sobrevivência foi perdendo espaço para que a figura do macho como aquele capaz de manter a subsistência se sobressair. Nas sociedades que se estabeleceram no ocidente colonizador conhecido historicamente, onde não mais eram necessárias as grandes expedições para a caça para que se assegurava a sobrevivência, uma vez que a agricultura e a pecuária iriam aos poucos mantendo a permanência dos grupos nos locais que seriam palco das grandes civilizações, as complexificação das relações sociais se moldaram de forma que agora não mais as fêmeas eram responsáveis pela manutenção do dia a dia do coletivo, pois os machos não mais estariam ocupados com as expedições para fora, sendo assim o dia a dia do coletivo foi sendo reduzido para a manutenção dos conflitos internos, que passaram de ser associados com a subsistência e começaram ser associados com a convivência social.

Agora a agricultura e pecuária eram especialidades do macho, que geram as matérias primas necessárias para o cotidiano continuar em sua pacificidade e para que a fêmea pudesse estabelecer os materiais de produção secundária, que seriam tão indispensáveis, mas que não requerem as qualidades físicas essenciais para a caça que os machos teriam desenvolvidos. Contudo, para que ambos permanecessem em seu desejo de continuidade e para que a sobrevivência fosse de fato assegurada, a figura da propriedade privada passou a ser essencial para o estabelecimento do que hoje consideramos o núcleo familiar, mas que chegou a ser muito mais disperso.

---

<sup>30</sup> Consta mencionar que a visão tradicional da história de construção social dos papéis de gênero não é uniforme e nem tão pouco isenta das misóginas e antropocentrismo históricos, principalmente os coloniais. Entende-se que essa explicação é dada através da óptica colonial de pensadores europeus, e portanto é aplicável ao contexto brasileiro, mas não de forma homogênea, visto que nem todas as relações primordiais de gênero foram atravessadas pela propriedade privada no contexto europeizado.

<sup>31</sup> “Engels teorizou que, em sociedades tribais, o desenvolvimento da pecuária originou o comércio e a propriedade de rebanhos por chefes de famílias, presumivelmente homens, mas não conseguiu explicar como isso aconteceu. Os homens se apropriaram dos excedentes do pastoreio, tornando-os propriedade privada. Uma vez adquirida tal propriedade privada, os homens buscaram garanti-las para eles e seus herdeiros; para isso, instituíram a família monogâmica. Controlando a sexualidade das mulheres como a exigência da virgindade pré-nupcial e a determinação do duplo padrão de julgamento sexual no casamento, os homens garantiram a legitimidade da prole, assegurando, assim, o seu direito à propriedade. Inglês enfatizou a conexão entre o colapso das antigas relações de parentesco com base na comunhão de propriedade e o surgimento da família individual como uma unidade econômica. Com o desenvolvimento do estado, a família monogâmica virou a família patriarcal, a qual o trabalho doméstico da mulher ‘tornou-se um serviço privado; a esposa virou a principal criada, excluída de toda a participação na produção social’.” (LERNER, 2019. p 49)



A propriedade privada foi o pivô da movimentação social que ultrapassa a subsistência e começa a observar o acúmulo, o luxo, o extra e a convivência como as dinâmicas sociais essenciais da vida coletiva. O macho humano se reafirma agora não só na manutenção da propriedade privada em sua capacidade produtiva de matéria prima, mas no acúmulo daquilo que passa da subsistência e começa a se tornar riqueza, em face desse movimento, a fêmea humana ultrapassa seu papel de transformar a matéria prima em itens de consumo para se tornar a mantenedora do espaço e dos bens que compõem a propriedade. Na ideia de acúmulo, vem também a noção de continuidade, em que junto ao estabelecimento religioso da fé, traz a ideia de família como aquilo que permanece para além da morte, e na tentativa de fuga da angústia que a morte abre, o macho faz da prole aquele que o é além de si. A prole agora não traz mais a noção de continuidade da comunidade, uma vez que a comunidade já se tornou complexa o suficiente para não mais enfrentar a extinção, mas sim a noção de continuidade de si mesmo, é uma forma de permanecer além da morte, de superar a angústia, de entender que se algo que eu faço permanece, então eu mesmo não posso morrer, e assim a prole e a propriedade se estabelecem como grandes homenagens à continuidade de uma existência que não teria como deixar de ser, mesmo na morte.

Essa ideia de permanência, por mais que equivocada em seu princípio, se modula como se estipula uma “verdade” e esquece quem dá valor de verdade à “verdade”, atribuindo ao “outro” a validade da verdade, nesse processo de fuga da *minha* própria consciência é possível ao mesmo tempo ditar as regras do jogo e se revoltar contra elas sem nunca prestar realmente atenção do fato de que o jogo acaba antes mesmo de que se possa conseguir se movimentar dentro dele. Para demonstrar o jogo de “verdades” cotidianas, considera-se o cenário histórico que vai apresentar as primeiras ramificações de arquétipos de gênero. As verdades biologicistas são pautadas nas ideias, muitas vezes arcaicas, que a visão da fêmea frágil e reprodutora e do macho forte e mantenedor vão se solidificando como arquétipos de feminino e masculino, ultrapassando papéis sociais atribuídos ao sexo e ganhando corpo como definições absolutistas das possibilidades de coexistir. Inclusive, muitas vezes pautadas nesse “passado” enrijecido é que ocorrem as fundamentações do que seria o feminino ou masculino ideal, quando de fato, uma época em que esses conceitos foram absolutos e seguidos à risca nunca existiu.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> É mais do que evidente que atualmente a história do passado Queer revela a existência de pessoas que transgrediram as noções coletivas de gênero e sexualidade desde os períodos primordiais da humanidade, o que ocorre no apagamento dessas possibilidades, é que muitas vezes a história é utilizada como ferramenta de manutenção dos conceitos uniformizadores do coexistir, atuando como uma verdadeira borracha dos eventos de fato e reafirmadora dos eventos que promovam as noções coletivas de comportamento.

Assim, pautados nessa “verdade” histórica, as justificativas para a construção de um feminino Outro em contrapartida a um Masculino Um vão tomando corpo e moldando a malha cotidiana que constrói as certezas sólidas, mas que não apresentam fundamento real.

A noção de continuidade aparece como o primeiro filamento da rede impessoal, para fugir da propriedade existencial mais própria, a mortalidade, e todos os filamentos que compõem a rede impessoal são marcados pela noção de impropriedade, de que eu mesmo não determino a existência que me compõe e que assim não posso ser responsável ou condenado pelos atos que precedem e perseguem esse existir. Assim, começam a surgir as noções de estabelecimentos das realidades que parecem normais por serem comuns, pois o estranho é algo que se torna ameaçador, não apenas por lembrar da minha própria finitude, mas também por trazer a noção de que ser algo diferente do que sou é possível, e portanto eu sou responsável pela minha *simesmidade* e todos os defeitos e desgostos que vem com ela não mais podem ser responsabilizados a um Outro invisível que fez a regras que eu sou obrigada a seguir.

Butler se opõe à metafísica da substância, ou seja, à crença de que o sexo e o gênero são entidades naturais. A posição da autora nos leva a pensar que há uma razão política para afirmar o gênero e o sexo como substância/essência. É preciso afirmar a substância dos gêneros dentro do binarismo masculino-feminino para apontar sua naturalidade e supor sua complementariedade, o que afirma a suposta naturalidade do desejo entre “homens” e “mulheres”. Com isso, o caráter compulsório da heterossexualidade é mascarado e o regime de poder se fortalece, já que não nos é apresentado como um regime, como uma lei que é imposta, mas como um fato natural da vida. Sendo natural, como questioná-lo? Estando sua característica repressora oculta pela naturalização, como questionar a opressão de um regime político se ele se apresenta como uma lei natural ou nem mesmo como uma lei, mas como um desejo natural? Essa naturalização e essencialização do gênero e do desejo heterossexual é amplamente operada nas milhares de imagens que são veiculadas nas novelas, filmes, desenhos, materiais didáticos, revistas e na publicidade. Na verdade, o que se vende é a ideia da heterossexualidade como a única forma viável de existência. (FIRMINO, PORCHAT. 2017, p. 56-57)

Esse é o entendimento de Butler que afronta o teor de “normatização” de categorias do gênero e da sexualidade. O entendimento de que de fato a normalidade é impossível, e irreal, mas o que ocorre é uma assunção de parâmetros específicos como normais, pautados em relações de poder<sup>33</sup>, para que, ao fortalecer essa normalidade, se

---

<sup>33</sup> Se entende relações de poder como resultado das dinâmicas organizacionais da coexistência, se a impessoalidade é um rede, o poder surge na capacidade da rede de se estender ou recuar ao redor da existência, o poder é uma forma de coexistir. “Como o gênero, o poder não é propriedade de indivíduos - uma posse que uma pessoa tem ou não - mas sim, a propriedade da vida de um grupo, ou de uma vida social, O poder *existe*. Ele não pode ser descartado nem ignorado. (...), o poder não é uma atitude ou uma posse; não é, na verdade, uma “coisa” enquanto tal. Não é algo que se pode “desistir” como uma ideologia que foi superada. O poder cria tanto quanto destrói. Ele está profundamente entrelaçado no tecido de nossas vidas - é a urdidura de nossas interações e a trama de nossas instituições. E está tão intimamente emaranhado em nossas vidas que se torna mais invisível para aqueles que estão mais empoderados.” (KIMMEL, 2022. p. 129)

fortaleça também as relações de poder que por esta se perpetuam. Aprofundando este olhar político e necessário, é de se entender que as relações coexistentes de poder apresentam um desespero ainda maior do que a necessidade de se estabelecer no topo do traquejo social, mas sim um desespero de não ver suas certezas absolutas serem questionadas, não sendo então, lembrado de que a responsabilidade por suas certezas é sua, e não outra. Eu não quero lembrar que posso existir diversamente do que já me foi dado como existência, então a coexistência diversa é absolutamente rejeitada, e desencorajada, se tornando o alvo de violências sociais e a base da pirâmide social de poder.

Em verdade, a categorização de pré-determinação, ou de normatização das determinações de arquétipos de gênero não passam de uma estrutura de reforço para os conceitos impessoais. Nada mais é do que cômodo a aceitação dessas determinações nos moldes como se estruturam, isso porque são conceitos que já estão formulados sobre *simesmo*, e dos quais não requer nenhum esforço de reconhecimento para a retomada de si. A tendência do ser-aí ao velamento, ocorre de tal modo que este busca estados de determinação e irresponsabilidade sobre si. A ideia de Butler apresentada por Firmino e Porchat em muito corresponde a essa noção de tendência ao velamento de si para si, uma vez que a naturalização ocorre como estratégia de ocultamento de possibilidades. A simples não aceitação da coexistência de possibilidades distintas de si, principalmente daquelas que já lhe são apresentadas pelo mundo como normais e eternas, ocorre por que ver que o outro pode ser aquilo que eu não acho que há possibilidade de variar, lembra as infinitas possibilidades recusadas ao assumir as já dadas pelo mundo, e numa tentativa de rejeitar a irresponsabilidade de não me assumir, se acaba por rejeitar as possibilidades da co-existência. Esse é o teor repressivo e coercitivo que as pré-determinações de gênero e seus arquétipos possuem.

Os femininos por si só, enquanto possibilidades de ser em nada apresentam de ameaçador e problemático, assim como os masculinos. São apenas modos de classificação de atos e comportamentos em uma visão dual, que variam de acordo com época histórica, regionalidade, classe social e outras condições. Aquilo que podemos encontrar de repressor e violento dentro desses arquétipo vem sempre de uma tentativa de imposição dos arquétipos, ou seja, a força da violência que esses arquétipos apresentam não está na possibilidade em si, mas na negativa de ser para além destes, e de descaracterizar de modo nocivo a coexistência que se envereda por diferentes possibilidades, ou diferentes formas de assumir as possibilidades femininas e masculinas. Em termos mais diretos, ser delicada, romantizada, frágil, recatada, e tantos outros adjetivos que se enquadra num arquétipo de feminino, em nada possui de violento para o ser-aí que se abre em sua possibilidade, a coerção ocorre

quando esse ser-áí deixa de corresponder aos padrões absolutos de enquadramento, ou se abre ao feminino de forma diversa, ou seja, a violência do feminino está quando sua associação não é vista como adequada, e, nesse sentido, deixa-se de ser digno de respeito, e torna-se passível de escárnio. O mesmo procedimento ocorre no masculino, que deixa de agradecer o ser-áí com seus privilégios quando a sua abertura demonstra qualquer tipo de afinidade com humores que quebram a visão dura e rígida do que seria masculino, a clássica falácia de que “homens não choram” e a reprodução de ideias de violência associadas à virilidade.

Ser masculino e ser feminino em nada correspondem ao sexo biológico, mas é a pressão de assumir esses arquétipos associados ao sexo biológico que apresenta a violência caracterizada como normatização. No mais, a possibilidade de se relacionar com feminilidades e masculinidades para além das determinações pré-estabelecidas também é rechaçada com pressões e violências coletivas, visto que a mera possibilidade de ser divergente do que seria normativo, ameaça a quebra de estruturas de relações de poder do coexistir, e, à níveis mais intensos, relembra a noção de possibilidades distintas que se remetem a uma responsabilização pelo *simesmo*. O masculino e o feminino são possibilidades, mas não são únicas e nem absolutas, a falsa noção de uma uniformização dessas possibilidades parte da necessidade de hegemonia do coexistir, numa tentativa de reforçar a tendência ao velamento, ou melhor, de estruturar uma fuga à verdade das possibilidades. Assim, o feminino e o masculino representam a epítome da impessoalidade, não por si só, mas por aparecerem sempre já determinados, com uma estrutura de assunção de seus comportamentos já pré-moldada, sobre a qual não só se evita questionar, mas se proíbe o questionamento, assim como rechaça as possibilidades de relação diferenciada sexo-gênero.

Percebe-se, portanto, que a própria noção pré-determinada dos arquétipos de gênero é falaciosa, uma vez que os próprios arquétipos são múltiplos e amplos, as noções de femininos e masculinos são diversas demais para serem enraizadas, mas apresentam uma tentativa de classificação ampla em conceitos específicos, que podem variar de acordo com interferências mundanas, mas que em nada correspondem às possibilidades próprias quando partes de uma pré-definição que trás consigo a impressão de a-temporal e inquestionável. Os diversos femininos e masculinos, assim como seus entremeios e arquétipos negativos de ambos, são apenas possibilidades de se abrir na coexistência, mas que, reforçados pela tendência ao velamento, acabam por apresentar locais de aprisionamento do ser-áí em determinações sobre o *simesmo* que aparecerem junto ao mundo. A própria tradição histórica de definição dos locais de feminino e masculino dentro da sociedade ocidental colonial se dá

de modo questionável, pois em nada se aplica à humanidade em seu aspecto mais profundo, a existência, e se trata de especulações sociológicas de formações de estruturas de poder. Em verdade, o que se pode concluir da análise dos aspectos impessoais dos femininos e masculinos, é que a sua manutenção aparenta provir de uma necessidade de manutenção de velamento, e não uma mera tendência. A forma como a quebra de padrões de gênero é resistida com violência e escárnio dentro da esfera da coexistência, não demonstra mero desconforto existencial em se deparar com a responsabilidade de decidir por si o que se é, mas sim um verdadeiro desespero de não se encontrar enquanto responsável pelo *simesmo*.

No mais, faz-se necessário pontuar, que os arquétipos de gênero por si só não representam violência ou agressão, mas sim seu reforço e obrigatoriedade, no entanto, é praticamente impossível diferenciar a aplicação e aceitação de arquétipos de gênero e suas obrigatoriedade, uma vez que o teor de normatividade desses arquétipos já os transforma em obrigatórios, e, portanto, violentos. A estrutura de organização dos arquetipos de gênero ocorre com a hierarquização desses dentro da normatividade e também traz consequências catastróficas para o ser-aí que se depara com um mundo em que se abre já atravessado por expectativas femininas. Há de se reconhecer que, independente da historicidade, a factualidade ocorre com a dominação do macho sobre a fema, o que importa, através da identificação ilusoria de sexo e genero, a dominação do que é masculino sobre o que é feminino, acarretando não só nas violencias existenciais, mas também as corpóreas e sociais que assolam a atualidade do que podemos chamar de mulher. E é nesse meio violento e coercitivo que as identificações de feminino se solidificam e moldam o conceito do que seria a mulher dentro da existência.

## CAPÍTULO 2 - *SER-MULHER: ENTRE FEMININOS E MULHERIDADES*

### 2.1 - Femininos e *mulheridades*: qual o sentido de *ser-mulher*?

No tear do fio dos arquétipos de gênero, o feminino e o masculino aparecem como determinações de Outros<sup>34</sup>. Essas possibilidades, tal qual se apresentam em sua relação com o ser-aí, devem possuir uma postura própria, e portanto adequada às possibilidades mais coerentes à existência<sup>35</sup> e em virtude de sua historicidade. Podemos nos referir a esses arquétipos em sua forma própria como as possibilidades de existir em suas aberturas de fato, e não a partir de imposições externas e desresponsabilizadas. Dessa forma, é necessário questionar pelo sentido de fato do que pode-se chamar de *ser-mulher*. Uma vez que a grande maioria das análises do feminino elaboram suas críticas e expõem suas amarras e constrictões sobre uma feminilidade, ser mulher aparece como uma constituição rasa de um oposto constituído a um arquétipo dominante. Logo, esta posição existe, de início e na maioria das vezes, para a manutenção de poder e estabilização de uma estrutura de relações previamente estabelecida por Outros, ou seja, por ninguém.

O feminino de fato em pouco ou nada se refere ao delicado ou ao vaginal, e mais profundamente entende-se por aparecer como o sinônimo de resiliência e adaptabilidade. Ao passo que a *mulheridade*, aquilo que configura a existência enquanto mulher, tem um local de atravessamento do obscuro e doloroso sofrimento de ser sempre relegada ao vazio e inferior. Nenhum destes conceitos são unificados, nem genéricos e muito menos isolados, mas, pelo contrário, se associam a outros tipos de inferiorização e deslocamento de si. O feminino e a *mulheridade* são conceitos diferenciados que podem ou não recair sobre a mesma existência, mas quase nunca se dão de forma completa e integral, e que nem sempre aparecem em conjunto. Ou seja, é plenamente possível ser feminina sem ser mulher e ser mulher sem ser

---

<sup>34</sup> “Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *não* se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está” (HEIDEGGER, 2006. p.174)

<sup>35</sup> De acordo com a analítica existencial heideggeriana, o ser-aí se movimenta no mundo através de aberturas às possibilidades, que são infundáveis e variáveis, assim os arquétipos de feminino e masculino aparecem como possibilidades para o ser-aí, tal qual qualquer outra forma de movimentação em-um-mundo. “O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A presença é sempre sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E porque a presença sempre essencialmente sua possibilidade ela pode, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma.” (HEIDEGGER, 2006. p.86)

feminina, visto que em nada se excluem, e de nada dependem, esses dois elementos do generificar<sup>36</sup>.

O feminino em modo próprio é um elemento, a saber, um ritmo sobre o qual se debruça uma obra musical. A mulher aparece como um resultado da experiência generificada desse elemental, é a obra em sua completude. Dessa forma, o feminino e o masculino aparecem com o mundo, e, a partir da experiência da existência afinada nas entonações, permite nos encontramos verdadeiramente enquanto mulheres, cada uma de acordo com sua entonação. O feminino ou o masculino próprios são equiparáveis às disposições de humor<sup>37</sup>, tal qual a raiva, a graça, a tristeza, a mágoa, e a angústia. Isto ocorre de tal modo que Heidegger descreve as disposições de humor como formas de se abrir no mundo, ou seja, as disposições de humor são aberturas do ser-aí que entonam, colorem, permeiam, a circunvisão, e portanto a forma com o ser-aí se dá no e para o mundo. O mesmo pode ser dito do feminino e masculino em suas formas próprias, esses arquétipos funcionam como entonadores de abertura no e para o mundo, de modo que o ser-aí pode se afinar em ambos, nenhum, ou nos dois das mais variadas formas e graus de concentração, e assim, determinar sua relação de circunvisão. De certo há de se constatar que é possível que um homem encontre-se tonalizado femininamente e uma mulher masculinamente, isto ocorre por que ser feminino ou masculino não é ma característica determinante de *ser-mulher* ou *ser-homem*.

Além dessas duas determinações essenciais da disposição aqui explicitadas: a abertura do estar-lançado e a abertura do ser-no- mundo em sua totalidade, deve-se considerar ainda uma terceira, que contribui sobremaneira para uma compreensão mais profunda da mundanidade do mundo. Como dissemos anteriormente, o mundo que já se abriu deixa e faz com que o ente intramundano venha ao encontro. Essa abertura prévia do mundo, que pertence ao ser-em, também se constitui de disposição. Deixar e fazer vir ao encontro é, primariamente, uma *circunvisão* e não simplesmente sensação ou observação. Numa ocupação dotada de circunvisão, deixar e fazer vir ao encontro tem o caráter de ser atingido, como agora se pode ver mais agudamente a partir da disposição. Do ponto de vista ontológico, inutilidade, resistência, ameaça, são apenas possíveis, porque o ser-em como tal se acha determinado previamente em sua existência, de modo a poder *ser tocado* dessa maneira pelo que vem ao encontro dentro do mundo. Esse ser tocado funda-se na disposição, descobrindo o mundo como tal, no sentido, por exemplo, de ameaça. Apenas o que é na disposição do medo, o sem medo, pode descobrir o que está à mão no mundo circundante como algo ameaçador. O estado de humor da disposição

<sup>36</sup> O termo generificar se refere à gênero em sua factualidade, ou seja, apresenta o conceito que estamos buscando desvelar em sua mobilidade característica. Generificar é um ato existencial, gênero é o conceito.

<sup>37</sup> O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor. Antes de qualquer psicologia dos humores, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura. (...) O humor revela "como alguém está e se torna". É nesse "como alguém está" que a afinação do humor conduz o ser para o seu "pre". Na afinação do humor, a presença já sempre se abriu em sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade a presença se entregou em seu ser e que, existindo, ela tem de ser. (HEIDEGGER, 2006. p.194)

constitui, existencialmente, a abertura mundana da presença. (HEIDEGGER, 2006. p.196)

O feminino e o masculino podem coexistir e apresentar-se como tonalidades de humor mistas, binárias, ou não, em espectro, andrógenas. E enquanto tonalidades de humor, aparecem como um espectro não linear, ou seja, não estão necessariamente em posições de concentração opostas, mas funcionam como dois elementos transicionais de um para o outro e que podem se relacionar em diferentes graus de concentração mediante cada abertura e tonalidade do ser-aí.

Existe um debate muito intenso sobre as cores femininas e masculinas, e, do viés mais conservador para o mais inovador da cultura ocidental, ainda é possível reconhecer, ironicamente, que a representação de tonalidades de gênero e sexualidade pode se dar através de cores. A questão “menino veste azul e menina veste rosa” é uma problemática cultural, assim como muitas outras, tem seu enraizamento fático em determinações de Outros. No entanto, se considerarmos esses arquétipos como tonalidades de cor, e, pela força do exemplo, assumirmos que o masculino é azul e o feminino é rosa, a forma como esses arquétipos se relacionam na aparição de suas tonalidades não se dá tal qual a coloração de uma barra linear onde um tom lentamente transfere para o outro, mas como um piscina de aquarelas, em que os tons se misturam e dançam livremente e desgovernadamente, criando novas configurações e ao mesmo tempo mantendo seus tons primordiais em um mesmo espaço. Assim se dá a tonalização dos arquétipos de gênero de forma própria na existência, de forma independente, mas indissociável, a existência carrega todos os tipos de tonalidade de gênero que possam aparecer, incluindo o masculino e o feminino, independente de sua identificação formal ou coexistente.

Portanto, feminino e masculino em sua forma mais própria são tal qual tonalidades de humor, que de início e na maioria das vezes se abrem de forma simultânea, nos mais variados graus de interação e complementação. Podem também deixar de se abrir, pois como tonalidades de humor, podem simplesmente não afetar o ser-aí. Tal qual a tristeza que se abre e o corpo corresponde com lágrimas e fadiga emocional, guiando o ser-aí a se aquietar e dominar suas emoções, tal qual a raiva, ou enamoramento, feminino e masculino possuem correspondentes corpóreos e guiam ações do ser-aí de acordo com seu grau de abertura e intensidade. Sendo assim, se o feminino e o masculino em suas formas próprias aparecem tal qual tonalidades de humor, como se relacionam com os arquétipos de gênero homônimos que são impostos de fora para dentro do existir?



A abertura cotidiana do feminino e masculino trazem a noção de biologicismo atrelado aos arquétipos, assim como a ideia de que há certos atos e comportamentos, ou até emoções que estariam presas a estes. Este fato não passa de uma tentativa chula de desconfigurar a fluidez com a qual a feminilidade e a masculinidade se apresentam na existência. Os graus e tons de femininos e masculinos em seu aspecto mais próprio são profundamente variados e *simesmados*, isso provém da impossibilidade de reproduzir a feminilidade e masculinidade de outrem, assim como é impossível enquadrar qualquer ato ou jeito como 100% feminino ou masculino. Ocorre que os tons de feminilidade e masculinidade próprias variam de acordo com a abertura do ser-aí. Hoje a abertura pode estar plenamente mista, amanhã mais diferenciada, daqui a uma semana a performance da feminilidade está mais ríspida, e no mês que vem mais suave.

Desse modo, a relação dos arquétipos de gênero com as tonalidades de humor masculinas e femininas é de uma radicalização, por que a impressão é de que se deve ser um sem ser o outro. O feminino seria absoluto em sua suavidade (o sexo frágil) e o masculino absoluto em sua brutalidade (cabra macho), e estes nunca poderiam se mesclar, criando assim um padrão à ser alcançado de acordo com os órgãos reprodutores dos indivíduos. É característico do impessoal reproduzir noções de dever-ser que não são questionadas ou relacionadas, dando a impressão de que “sempre foi assim”<sup>38</sup>. Dessa forma, as expressões próprias de feminilidade e masculinidade em suas mais diversas combinações sempre são tidas como inapropriadas, e qualquer expressão que não seja radicalizada e adequada ao biologicismo é questionada por sair do padrão de agir tal qual se age cotidianamente. Portanto, se na impessoalidade temos um feminino e um masculino radicalizados em seu

---

<sup>38</sup>Já se mostrou anteriormente o quanto o mundo circundante público está à mão e providenciado no "mundo circundante" próximo. (...). Este conviver dissolve inteiramente a própria presença modo de ser dos "outros", e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das "grandes multidões" como *impessoalmente* se retira; achamos "revoltante" o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.

O impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser. A tendência do ser-com que denominamos de afastamento funda-se em que a convivência, o ser e estar um com o outro como tal, promove a *medianidade*. Este é um caráter existencial do impessoal. Em seu ser, o impessoal coloca essencialmente em jogo a medianidade. Por isso, ele se atém faticamente à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou sem valor, do que concede ou nega sucesso. Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força. O cuidado da medianidade desvela também uma tendência essencial da presença, que chamaremos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser. (HEIDEGGER. 2006. p. 184)

ápice ao atrelar ao corpo o peso de determinar os arquétipos de gênero, deve-se encontrar as possibilidades de *ser-mulher* sem recair mais um vez num biologicismo e determinismo social.

Inicialmente as leituras estruturadas entre feminino e masculino já se dão com o mundo, por mais que não ocorra performance desses arquétipos. A recorrência da dinâmica de abertura femino-masculino em sua forma própria, não exclui a possibilidade das existências não-binárias, ou andróginas, muito pelo contrário, as reafirma. A dinâmica de abertura femino-masculino é o que podemos chamar de capacidade de identificação do ser-com. Ela existe como uma forma de nomear conjuntos de aberturas em dois tipos, e suas diversas relações produzem as mais diferenciadas dinâmicas de gênero. É possível ser não-binário, genderfluid, genderqueer, e tantas outras identificações, estas surgem das relações de conflito. Explica-se, o enfrentamento e a composição do feminino-masculino, não se dão como essências que produzem uma síntese terceira, mas como formas de auto-identificação que ao serem rejeitadas abrem espaço para a constituição de uma identidade nova. A dinâmica de abertura feminino-masculino aparece como tal por ser a primeira a se prender ao feto, se acaso a existência se deparasse de início e na maioria das vezes com uma dinâmica de abertura banana-maçã<sup>39</sup>, seria esse o referencial de aceitação e rejeição que daria causa à identidades diversas.

A existência não só consiste na relação ser-aí  $\mapsto$  mundo, mas também na relação mundo  $\mapsto$  ser-aí, e o coexistente compõe o mundo. Mesmo que o ser-aí busque se retirar do espectro feminino-masculino, a coexistência tem a capacidade de o realocar, visto que as relações de gênero se dão sempre no ser-com. Não há necessidade de generificar um *simesmo* isolado, pois não existe gênero sem coexistência, assim como não existe ser-aí<sup>40</sup>. Dessa forma, é de se reconhecer que a dinâmica de abertura feminino-masculino faz parte da coexistência

<sup>39</sup> Ou seja, os termos feminino e masculino são acasos, seria possível criar termos diferentes pautados em comportamentos distintos (exemplo quem gosta de banana ou de maçã) para separar os arquétipos de gênero em duas categorias. O feminino e o masculinos só são imperadores dos arquétipos de gênero por que são os primeiros que impessoalmente se atrelaram ao feto, mas se se por caso fosse a distinção ser banana ou ser maçã a funcionalidade da relação de arquétipos seria a mesma. Não existe uma primazia do feminino e do masculino sobre outros arquétipos, apenas a certeza impessoal de que eles acontecem primeiro.

<sup>40</sup>Ser-no-mundo é ser-com, é se estabelecer junto aos coexistentes, assim é impossível isolar o ser-aí da copresentidade, e, portanto, essas relações atravessam a existência de forma determinante, sendo impossível dissociar o ser-aí do ser-com. “(...) o modo de ser da presença dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo diferencia-se da manualidade e do ser simplesmente dado. O mundo da presença libera, portanto, antes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser de *presença*, são e estão "no" mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São como a própria presença liberadora - *são também copresenças*. Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: "mundo" é também presença.(HEIDEGGER, 2006. p.174). Assim, Heidegger entende que o mundo só poode ser através do compartilhamento, reafirmando mais uma vez que é impossível isolar - ser-aí “À base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é *mundo copresença*.”.(HEIDEGGER, 2006. p.175)

tanto em seu modo impessoal (arquétipos de gênero que são aceitos num direcionamento coexistência ↦ ser-aí) como em sua tonalidade de humor.

No entanto, não há como negar a realidade tal qual esta aparece: a noção de mulher ainda é, e sempre foi, definida por uma cotidianidade na qual o ser-aí atua impessoalmente com o intuito de instruir certezas fugazes nas quais a existência se apoia ao evitar se responsabilizar sobre *simesmo*. Não é necessário pensar sobre a mulher que eu mesma sou ou posso ser se tenho certeza de que ser uma mulher é o que sempre foi: submissa e alojada num papel de cuidado absoluto. Para elucidar, observa-se trecho de um texto de opinião veiculado por um grupo religioso em março deste ano:

“(...) Procura-se mulher rara

Procura-se mulher rara. Precisa-se de mulher que, mesmo em meio a tantas conquistas sociais e intelectuais, ainda saiba amar até doer, amar até o sacrifício de si, coisa de não impô-lo aos outros. Precisa-se de mulher que ainda saiba viver a ternura e promover a paz na família. (...), precisa-se urgentemente de mulher que humanize o coração do homem, do ser masculino.

Procura-se e precisa-se, em regime de emergência, mulher pronta a dar a vida por amor ao marido, aos filhos, aos irmãos, aos pobres; mulher pronta a renunciar a seus próprios prazeres por amor aos filhos, ao marido, aos irmãos, especialmente os mais pobres. (...)

Procura-se mulher com coragem

Procura-se mulher com coragem, coerência e liberdade interior para trocar todo o sucesso do mundo pelas conquistas escondidas do amor do dia a dia. Procura-se mulher com coerência e liberdade interior para saber que uma pilha de louça na pia pode ser mais importante que uma reunião de negócios; mulher coerente e livre para optar por dedicar aos de fora o tempo que reserva para si e não para roubar aos seus o tempo que lhes deve para dedicá-lo a si mesma e aos de fora.

(...)

Procura-se mulher rara: mulher que seja mulher, que não seja, absolutamente, igual ao homem em sua essência; que tenha a inteligência de entender que é igual ao homem em sua dignidade, mas diferente em seu ser, em sua vocação, em sua missão; que tenha “gênio feminino” suficiente para compreender que sua maior contribuição para a humanidade é ser mulher, pensar como mulher, agir como mulher, trabalhar como mulher, em tudo amar como uma mulher ama. (...)” (NOGUEIRA, 2023)

Quando Beauvoir fala que o feminino é o Outro gênero ela está falando literalmente sobre esse subproduto, sobre um tipo de *mulheridade* que depende profundamente de uma determinação masculina. Só que este feminino não é de fato a *mulheridade*, é um subproduto de uma relação entre o feminino e o masculino que considera macho e fêmea como aspectos absolutos do gênero, e que podemos denominar de *mulher rara* em homenagem ao texto. Isso ocorre porque para estabelecer esta noção de mulher, o macho é tomado absoluto, sempre existe o que é macho, e o que sobra é relegado à fêmea. Por esse motivo o conceito de feminino e masculino que se forma dessa relação é um produto coeso e estruturado - que possui suas amarras - mas que apresenta um de valor positivo e um subproduto, subalterno e

dependente, ao qual tudo que sobra é relegado. A esse conceito podemos denominar de *mulher rara*.

Essa *mulher rara* que é almejada pelo masculino absoluto não existe, simplesmente não é real ou possível, pois se trata de um subproduto artificial de uma vontade de dominação. Não chega sequer a ser uma ideiação, uma projeção de desejo, pois não é genuína nem em sua possibilidade de ser desejada e sim uma constituição de partes que são resultados de vontades e restos conceituais. Tem o objetivo de servir e sustentar uma espécie de protagonista da existência, que também não chega a se concretizar. A *mulher rara* é um subproduto que é posto à venda, é uma propaganda do desejo, é uma forma de propagar estruturas de articulação de poder.

Nesse caso, entende-se que é óbvio que o ser-aí pode se associar aos conceitos desse subproduto, mas a *mulher rara* não chega a ser uma abertura existencial, pois não é constituída num movimento da existência para o mundo, a característica fundamental da *mulher rara* é de ser um objetivo, um querer-ser, portanto ela existe sempre fora do ser-aí. A *mulher rara* é a radicalização de uma mulher, que não existe plenamente, pois seu objetivo é manter a existência sempre em busca de ser aquilo que não se é. Por ser um objetivo inalcançável, uma realidade inatingível, é uma estrutura que necessariamente faz parte apenas da construção de mundo, não podendo ser assumida como factível. Sua constituição se dá de forma artificial em uma cotidianidade, que entende que sempre se foi e sempre se deve ser uma *mulher rara*, punindo com muita coerção social a coexistência que resiste aos enquadros desse arquétipo. Isso se demonstra pelo fato de que não existe e nem irá existir nenhuma uma mulher que contemple todos os requisitos absolutos para esse subproduto, o ser-aí pode se dispor a tentar se enquadrar nesse arquétipo, mas a mera noção de submissão impede a autenticidade necessária para assumir a responsabilidade sobre *simesmo*. Assim, mesmo que impropriamente é impossível se reproduzir fielmente a *mulher rara*, porque esta é a epítome da inautenticidade da existência, é querer não ser a si.

“O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva da presença. A presença possui em si mesma diversas possibilidades de concretizar-se. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente.

O si-mesmo da presença cotidiana é o impessoalmente-si-mesmo, que distinguimos do propriamente si mesmo, ou seja, do si mesmo apreendido como próprio. Enquanto impessoalmente-si-mesmo, cada presença se acha dispersa no impessoal, precisando ainda encontrar a si mesma.” (HEIDEGGER, 2006. p.186)

Diante dessa percepção de Heidegger podemos entender que a impessoalidade reside numa modalidade de atuação cotidiana que é indiferente ao modo de ser que *simesmo* é. Essa constatação indica que a impessoalidade se refere a uma forma do ser-aí de atuar

cotidianamente, submerso no mundo, sem se relacionar com os aspectos de sua própria existência. Quando indica-se a correlação da impessoalidade com a construção dos arquétipos e estereótipos de gênero, o argumento se direciona para demonstrar que, cotidianamente, a forma como o ser-aí se relaciona com o gênero é indiferente. Que não há questionamento ou uma busca de aprofundar-se nos sentidos, padrões ou estruturas de poder nos quais as relações de gênero se construíram. O papel do impessoal não é estabelecer as estruturas de gênero tal qual elas são, por que a impessoalidade não atua como uma mão invisível que guia as massas, mas sim está presente nas relações de gênero a partir do momento em que o ser-aí impessoalmente se relaciona com estruturas que já estão dadas e das quais não faz questão de questionar, por que aparecem como certezas constantes e absolutas do cotidiano. Os arquétipos e estereótipos de gênero se estabelecem no cotidiano, e o ser-aí se relaciona com eles tal qual o faz submerso no cotidiano, impessoalmente e essa relação impessoal promove um reforço dessas estruturas.

A existência pode se atrelar aos conceitos associados ao subproduto da *mulher rara*, mas por não ser uma abertura existencial, e sim uma determinação externa, a *mulher rara* nunca poderá ser incorporada de forma própria. O ser-aí pode tentar se enquadrar nessa tipificação de realidade, pode se moldar e se forçar e aceitar esse como o conceito principal da sua *mulheridade*, pode se incorporar à *mulher rara* e assumir esta para si, mas o ato artificial de constituição da *mulher rara* é incompatível com a possibilidade de autenticidade dessa associação. Isso porque os pré requisitos para a *mulher rara* são tão amplos e tão vastos, tão descritivos e tão vazios, tão dependentes de um masculino absoluto e de um cuidado devastador que chegam a ser incompatíveis entre si, e o próprio ato de buscar ser a *mulher rara* já parte do pressuposto que não se é, por que a *mulher rara* é um instrumento de manutenção de dissociação de autenticidade. Não é sobre ser uma *mulher rara*, é sobre se auto anular tentando ser uma *mulher rara*, esse é o objetivo da existência desse conceito. Este ato de auto anulação não é compatível com a assunção de uma responsabilização sobre a existência, e tampouco é compatível com o existir, pois requer uma anulação tão absoluta da mesma que é impossível de incorporar.

Exemplificando o discurso teórico, observa-se algo mais palpável, ao considerar o processo de uma jovem que passou por um processo de conversão religiosa e assume agora o ideal de *mulher rara* para si como absoluto. Nesse caso, um dos requisitos para o alcance de sua pureza religiosa é a incorporação do arquétipo de *mulher rara*, e esse é o seu motivador: o alcance do divino. O que já recorta a possibilidade de autenticidade e propriedade, visto que existe um motivo para se incorporar ao arquétipo, e a propriedade é um ato de ser por ser

como responsável do que se é, e não um ato que vise obter um ganho ao se enquadrar em uma lista de requisitos.

No mais, pensemos que essa jovem seja parte da comunidade LGBTQIA+<sup>41</sup>, mas que devido a seus novos preceitos religiosos entenda que essa realidade deva ser aniquilada. Além das motivações claramente inautênticas, o ato de negar o que se é, ou o que um dia já se foi<sup>42</sup>, não retira do seu horizonte do ser-sido a possibilidade ao qual a existência se abriu. Por ser-sido o ser-aí já é, portanto não adianta negar. A jovem pode tentar negar, rezar para o seu deus tirar essa tentação, renegando como pecado e até acreditar que está livre desse fardo, mas por ter sido, ela sempre será. Uma abertura, mesmo que passada, não deixa de ser uma abertura da sua existência, mesmo que relegada ao seu horizonte de ser-sido, e como ser-sido ela ainda permanece atrelada às aberturas de sua existência, mesmo que nessa modalidade temporal.

Quando o ser-aí se abre a uma possibilidade, mesmo que a abertura se feche, aquela abertura não deixa de fazer parte da existência. A abertura permanece como possibilidade, mesmo que no modo do sido, o ser-aí é possibilidade finita, então uma abertura à possibilidade, quando acontece, ela não deixa de ser, não existe temporalidade linear, num sentido de já foi e portanto não é mais. As consequências disso na relação do ser-aí com a *mulher rara* estão no fato de que, por precisar ser incorporada e assumida, por se apresentar como uma realização necessária e um objetivo a ser alcançado, a *mulher rara* não pode ser realmente assumida, visto que busca sempre reprimir aspectos de autenticidade para subtraí-los por submissão. Mesmo que tente e até consiga, não deixa de existir um ser-sido que não se associa à *mulher rara*.

Se então ser mulher não é algo que se pode encontrar no mundo, se depende de uma abertura do ser-aí, e ao mesmo tempo não se relaciona necessariamente com o feminino ou o vaginal, e nem pode ser assumido como um conjunto de pré-requisitos como os da *mulher rara*, o que pode determinar de fato o que é *ser-mulher*? A *mulheridade* é independente de um estabelecimento padrão dos outros, e sim uma propensão do *simesmo* ao *ser-mulher*. Como é possível então, pensar essa relação mediante esses dois conceitos que aparecem, o de *mulheridade* e o de *ser-mulher*? Ambos conceitos se apresentam como formas de se *posicionar*<sup>43</sup> na existência.

<sup>41</sup> Sigla da comunidade da diversidade sexual, que significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Queers, Intersexos, Assexuais e Mais, para destacar a inclusão.

<sup>42</sup> A sexualidade é de fato um espectro de possibilidades de abertura tão fluido quanto os arquétipos de gênero.

<sup>43</sup> Posicionar aqui tem sentido espacial, de forma a evocar a relação do ser-no-mundo com a espacialidade em sua forma mais crua. Dessa forma, a noção de *ser-mulher* e *mulheridade* se relaciona com a espacialidade do ser-aí através do posicionamento. “Em seu ser-em, que instala dis-tanciamento, a presença também possui o caráter de

Podemos entender o *ser-mulher* como uma das aberturas do ser-aí, uma abertura de gênero, e uma entre infinitas possibilidades. A *mulheridade*, dessa forma, aparece como a correlação mundana da abertura de *ser-mulher*; ou seja, a estrutura de mundo que corresponde à abertura do ser-aí, é a situação ao qual *eu me abro*. Por ser do mundo, e o ser-aí ser ser-no-mundo, tanto a abertura como a estrutura mundana são correlatos da existência. Dessa forma *ser-mulher* e *mulheridade* correspondem a um encaixe entre ser-aí e mundo, uma vez que o encaixe do mundo com a abertura do ser-aí é essencial para a funcionalidade do ser-no-mundo e do coexistir. O *ser-mulher* é uma abertura, o ser-aí o é por se abrir para a *mulheridade*, assim independente de regionalidade, cultura, etnia ou biologicismo, o ser-aí ao se abrir para a *mulheridade* está aberto na modalidade do *ser-mulher*.

A *mulheridade* é profundamente variada, é atravessada pela regionalidade, cultura, etnia e biologismo em seus mais diversos modos de se apresentar no mundo, porém permanece sendo *mulheridade*, mesmo que atravessada por esses diversos fenômenos. Abre-se então uma nova gama de possibilidades: a de experiências da *mulheridade*, essas sim são variadas e infinitas, essas sim são diversas e plurais, essas experiências da *mulheridade* são trans, cis, chinesas, negras, brancas, indígenas ou indianas, novas ou velhas, gordas ou magras. É da experiência diversa da *mulheridade* que surge o arco-íris plural de *ser-mulher*, pois são aberturas que se moldam e se encaixam de formas infinitas e diferenciais que correspondem à estrutura mundana, que é diversa, mas não deixa de ser estruturada no existir.

É importante frisar que a dissertação não se recusa à possibilidade de não abertura à *mulheridade*, nem sequer se entende que *mulheridade* e feminilidade são necessariamente correlacionados, muito menos que a experiência da *mulheridade* é uma de positividade e prazer. Aqui, se busca meramente entender que, dentre as mais diversas possibilidades de aberturas de gênero, de que forma se dá à abertura para a *mulheridade* que invoca o modo de ser do ser-aí que chama-se *ser-mulher*, e quais as camadas existenciais de uma estrutura de mundo que, ao se relacionar com a abertura do ser-aí, produz experiências amplamente diversas.

Quando se debate sobre *mulheridade* e abertura existencial, pode-se perceber que não se faz distinção entre as mais diversas formas de *ser-mulher*. Exemplifica-se, não existe uma distinção entre *ser-mulher* cisgênera e *ser-mulher* transgênera, pois ambas experiências se

---

*direcionamento*. Toda aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, a partir da qual o dis-tanciado se aproxima para poder ser encontrado em um lugar. A ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional.” (HEIDEGGER, 2006. p. 164) Ato que será aprofundado mais na frente ao demonstrar que posicionar é uma derivação de direcionar, estrutura existencial espacial do ser-aí, quando se refere a atos não ocupacionais.

tratam de uma abertura existencial do ser-aí que se adequa a uma estrutura de mundo ao se movimentar na existência e que podemos identificar como *mulheridade*. Portanto, pouco se faz do debate de mulheres trans serem mulheres ou não, pois no que se fala de existência, não há indicação de diferença.

A distinção reside na experiência desta abertura: enquanto uma mulher cisgênera experimenta a abertura do *ser-mulher* para a *mulheridade* de forma coesa com sua corporeidade-nascida, uma mulher trans experimenta essa mesma abertura para a *mulheridade* de forma diversa com a sua corporeidade-nascida, invocando uma série de atravessamentos da experiência. Não existe distinção existencial de *ser-mulher* cisgênera e *ser-mulher* transgênera, ambas são *ser-mulher*. Porém, a *minha* experiência de *ser-mulher* pode ser cis, pode ser trans, pode ser não-binária, pode ser gender-queer pode ser fluída, pode ser católica, pode ser judaica, pode ser preta, pode ser branca, pois é uma experiência e a experiência é diversa na medida que fala do modus operandi da abertura, que é variável e atravessável pelos mais diversos fatores.

Numa mesma abertura, temos o ato de se abrir, o seu modus operandi, e a estrutura no mundo ao qual se abre a relação destes fatores. A *mulheridade* é aquilo ao qual se abre, é o horizonte no mundo para onde a abertura se orienta. A *mulheridade* é uma estrutura no mundo, o *ser-mulher* é uma abertura do ser-aí, e a experiência da *mulheridade* é o modus operandi dessa abertura. A relação fluída desses fatores cria a singularização da mulher que *eu mesma sou*<sup>44</sup>. A *mulheridade* é uma estrutura do mundo, mas não enquanto determinada pelos outros, tal qual o feminino impróprio, a *mulheridade* de fato não é o feminino impróprio, mas a orientação mundana, o horizonte no mundo, para onde se direciona a abertura do *ser-mulher*.

A *mulheridade* como estrutura do mundo é uma forma de identificação de si para si. É o horizonte mundano para o qual o ser-aí se abre no modo de *ser-mulher*; portanto, parte do *simesmo* em sua relação com o ser-no-mundo e se expressa sempre no modo da autonomia, independente dos arquétipos e requisitos de comportamento ao qual se associe. A *mulher rara* é um subproduto de uma dominação de um macho sobre uma fêmea ao tomar a noção de

<sup>44</sup> Aqui se identifica um tempo verbal de primeira pessoa para demonstrar a entonação de *minheidade* heideggeriana quando se refere à característica intrínseca do ser-aí de ser sempre meu, e portanto não podendo ser referido como um ser-aí de outro, ou externo, visto que o outro é sempre acessado pela coexistência.

“O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu. Neste sentido, a presença nunca poderá ser apreendida ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu "ser" é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente Dizendo-se a presença, deve-se também pronunciar sempre o pronome *peçoal*, devido a seu caráter de *ser sempre minha*: "eu sou", "tu és". A presença se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a presença é sempre minha. (HEIDEGGER, 2006. p.86)



subserviência como necessária para a relação de um Outro, portanto não é atravessado pela autenticidade, não parte do *simesmo*, e não surge da relação do ser-no-mundo, por que é sempre uma estrutura de requisitos de fora que se almeja alcançar.

A *mulher rara* seria a epítome de um feminino perfeito como subproduto de um masculino perfeito, que não existem, isso porque masculinos e femininos próprios são tonalidades de humor relacionais do ser-no-mundo que não são necessariamente negativados em si. No entanto ao serem direcionados como necessários e absolutos pelos Outros acabam por apresentarem estruturas de aprisionamento do ser-no-mundo, e portanto quando olhamos para a *mulher rara* vemos claramente uma coleção de comportamentos que alega-se femininos e que não seriam problemáticos caso assumidos com autonomia, mas que caem por se tornarem um tipo de ideação tosca de um dever-ser acima do que se é de fato.

Desse modo a *mulheridade* é uma construção autônoma do ser-no-mundo, que se dá no mundo como horizonte ao qual o ser-aí se orienta ao se abrir no *ser-mulher*. Deve-se notar que essa estrutura de relação com o *ser-mulher* e *mulheridade* é descrita tal como se pode ocorrer com as mais diversas aberturas do ser-aí que se relacionem como o mundo no modus operandi dos horizontes. Do mesmo modo que se relaciona com a *mulheridade*, o ser-aí ao se abrir no *ser-homem* estaria direcionado como uma *homenidade* que existe como horizonte do ser-no-mundo, ou o *ser-não-binário* para a *não-binariedade*. É necessário demonstrar a relação horizontal que o ser-aí assume com as expressões de gênero, assim como diferenciar a experiência dessas expressões do aspecto existencial delas, além de estabelecer essas relações de gênero como tipicamente mundanas, que pertencem ao ser-no-mundo no seu modo mais cru, que é o espacial, através da corporeidade, uma vez que o corpo é um dos fenômenos que entra em evidência dentro dos debates de gênero.

Pode-se pensar no masculino e no feminino como roupas, e pode-se vestir um ou outro, os dois ou nenhum, realizar diversas combinações e chegar a múltiplos resultados, mas sem necessariamente se comprometer a dever-ser nenhum. No entanto o masculino e o feminino são instrumentalizados para gerar arquétipos de maximização de um *macho alfa* e sendo um subproduto deste, a *mulher rara* como uma coletânea de comportamentos e atos relacionais que engessam a existência e abominam a autenticidade. Para determinar a compulsoriedade de gênero, é como se um código de vestimenta fosse instaurado, onde fêmeas devem ser de uma forma específica e machos de outra, surgindo o *macho alfa* e a *mulher rara*, como subprodutos da instrumentalização do feminino e do masculino.

A *mulheridade* de fato é uma construção autônoma do *simesmo* que existe no mundo ao qual o ser-aí se orienta, e quando o ser-aí se orienta para a *mulheridade*, ele se abre na

abertura de *ser-mulher*, fato que ocorre sempre num depois<sup>45</sup>. Ou seja, a abertura para expressões de gênero são subsequentes à realização da existência, no sentido de, quando ocorrida de forma própria, se dão como uma forma de se movimentar na existência, portanto não ocorrem de imediato junto a esta. Só é possível se orientar para a *mulheridade* quando se ocorre o entendimento de *ser-mulher*. Visto que estar embebido pelo feminino ou tentando almejar a *mulher rara* não são formas de entendimento de *simesmo*. Portanto o entendimento do *ser-mulher* se dá pela realização de uma localização do ser-no-mundo devido a sua orientação para *mulheridade*.

A realização de uma abertura existencial do ser-aí é uma das possibilidades, visto que, de início e na maioria das vezes, as aberturas da existência permanecem veladas. No entanto, faz parte da relação com a *mulheridade* a realização da abertura do *ser-mulher*, isso por que a *mulheridade* se apresenta como um horizonte do ser-no-mundo, portanto é um lugar da existência. Para ser um lugar, é necessário que possua certas características, tais como limitações de espaço - distância - e delimitações de direção. Por ter acesso apenas ao ser que eu mesmo sou (*minheidade*), posso apenas pensar sobre a *minha* descoberta sobre *ser-mulher*, mas isso não retira a necessidade de que a abertura do *ser-mulher* requer que essa realização aconteça. A realização pode acontecer das mais diversas formas, no entanto, o *ser que eu mesmo sou* reconheceu sua abertura para a *mulheridade* através do "não". A negativa de possibilidades e lugares que é intrínseca ao *ser-mulher* em um mundo na qual a *mulher rara* ainda é o ideal, o protagonista ainda é o masculino é um mundo de negação da *mulheridade*, negação de potências e capacidades, um mundo de negação do *simesmo* e de negação de espaço.

*Eu me descobri* mulher ao ser reduzida à condição de mulher<sup>46</sup>. No entanto, a negação foi o meio pelo qual *eu reconheci* a *mulheridade* como parte da *minha* existência, e é a

---

<sup>45</sup> A impessoalidade é um estado de início do ser-aí, e este sempre parte desta para um descobrimento do *simesmo*. Dessa forma, não se pode falar em propriedade sem falar em um depois, pois o estado de impropriedade é sempre anterior. Assim, o *ser-mulher* como um acontecimento próprio, distinto da *mulher rara*, e se deparando com possibilidades de aberturas próprias para o horizonte da *mulheridade* só pode ocorrer posteriormente. “*Numa primeira aproximação*, a presença fática está no mundo comum, descoberto pela medianidade. *Numa primeira aproximação*, “eu” não “sou” no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal. É a partir deste e como este que, numa primeira aproximação, eu “sou dado” a mim mesmo. Numa primeira aproximação, a presença é impessoal, assim permanecendo na maior parte das vezes. Quando a presença descobre o mundo e o aproxima de si, quando abre para si mesma seu próprio ser, este descobrimento de “mundo” e esta abertura da presença se cumprem e realizam como uma eliminação das obstruções, encobrimentos, obscurecimentos, como um romper das distorções em que a presença se tranca contra si mesma.” (HEIDEGGER, 2006. p. 187)

<sup>46</sup> É plenamente reconhecível que ocorrem uma diversidade das formas de se encontrar como *ser-mulher*, no entanto, numa perspectiva fenomenológica de introdução ao fenômeno, a negação aparece como um método de acesso ao ser mulher de forma mais coesa, visto que é auto-evidente, e também por ser correspondente à experiência de *mulheridade* de acordo com a perspectiva da *minheidade*.

experiência que determinou a relação com *ser-mulher* ao ser-no-mundo. O que ocorre é que o impessoal por determinar os arquétipos fundamentais de gênero como o feminino e o masculino, vai determinar certas limitações para as existências que se orientam para além desses arquétipos. O impessoal fecha as possibilidades e reduz o espaço de movimentação do ser-no-mundo que se orienta de forma autêntica para uma *mulheridade* e não uma mera feminilidade.

Assim, num aspecto negativo, o entrar-se da *mulheridade* se dá pela restrição de possibilidades do ser-no-mundo, a violência<sup>47</sup>. Ao impor-se a *mulher rara* na *mulheridade* vai limitar as possibilidades para certas existências que se orientam autenticamente para o *ser-mulher* e essa limitação e imposição pela violência, o que configura a *mulheridade* como um espaço de resistência. Entretanto, pensando em estruturas positivas, a *mulheridade* é uma forma de reencontro do *simesmo* a partir de perspectivas femininas ou não, que envolve o seu confronto de si ao se encontrar em uma particularidade enquanto mulher, independente de biologicismo, arquétipos de gênero, e de postulações de *mulher rara*.

Assim, a restrição de espaços sociais, a coerção repetitiva de comportamentos e a cobrança para encaixar em certas ideações de femininos acaba por estruturar um acesso à *mulheridade* através de uma sucessão de negações. Ocorre através de um “não posso” ou “não devo”, uma constante reafirmação de que meninas e mulheres “não devem” agir de tal forma, “não podem” acessar certos espaços. E quando não diretamente, indiretamente o faz essa negação ao simplesmente desconsiderar a capacidade das mulheres de adentrar espaços ou debates. É tão simples quanto em uma roda de conversa não se considerar a fala de uma mulher, e tão drástico quanto se restringir a ficar em casa devido ao medo constante de sofrer uma violência física na rua.

*Ser-mulher* é o resultado de um ser-aí constantemente afinado na *mulheridade*, tal qual a encontrar para si e de acordo com *simesmo*, sem necessariamente estar preso ao feminino, mas em constante relação de assunção e repúdio deste, primordialmente, tal qual para o masculino em sua forma secundária. A Masculinidade e a feminilidade em suas formas

---

<sup>47</sup> A violência surge como uma movimentação coexistente, podendo ser uma violência corporal ou não, direta ou indireta, que surge como forma de reafirmação de estruturas do mundo para o ser-aí. Um dos exemplos mais radicais desse fato é a existencia do chamado estupro corretivo, que é o ato de violencia sexual com o intuito de punir ou corrigir o comportamento de certas mulheres, e que ocorre de forma mais comum em mulheres lesbianas ou trans, mas também existe dentro de um relacionamento hetero-afetivo como forma do macho reafirmar seu status social de sobreposição sobre a fêmea. A propria relegação de mulheres trans para a força de trabalho sexual é uma forma de violencia corretiva coletiva indireta - a não inclusao de mulheres trans em espaços de trabalho acaba por tornar o tabalho sexual como uma das únicas opções para essas mulheres. É uma forma de sexualização doentia, que identifica que certos corpos servem para certos espaços sociais, e não a toa o Brasil é um dos maiores consumidores de pornografia transsexual, ao mesmo tempo que está pelo decimo quarto ano seguido como o país que mais mata pessoas trans.

propriamente ditas são entonações de humor, que podem coexistir entre si, e que regulam as relações mundanas do ser-aí. Enquanto o *ser-mulher*, é o modus operandi do ser-aí que assume a feminilidade como humor primordial, e a masculinidade como humor secundário, e suas combinações e negações em aspecto relacional. Não existe ser-aí que se retire completamente do espectro masculino-feminino, pois esses são conceitos dados a atuação da existência de si para si, em seu ser-com *simesmo* e ser-com o coexistente mediante a convivência. A *mulheridade* é, dessa forma, o horizonte espacial do mundo para qual a abertura do ser-aí se volta ao se encontrar como *ser-mulher*, e dessa forma pode ocorrer própria ou imprópria, mas é sempre atravessada pelas interposições impessoais de “dever ser”.

## 2.2- A orientação espacial da abertura e a posição de *ser-mulher* no mundo

Quando desvelamos a abertura de *ser-mulher* e entendemos a *mulheridade* como um horizonte do mundo, podemos descobrir a estrutura de relação do *ser-mulher* com a *mulheridade* se dá através do ser-no-mundo, portanto se dá, necessariamente de forma espacial. Não porque a *mulheridade* seja um espaço físico dotado de características prévias as quais o ser-aí pode visitar e renovar seus padrões de feminilidade, mas por que o mundo que se abre ao ser-no-mundo não é meramente espacial, mas sim como uma rede interconectada de noções e sentidos<sup>48</sup> dos quais a espacialidade é atravessada. Assim, para pensarmos o *ser-mulher* como uma abertura existencial do ser-aí, e a *mulheridade* como um horizonte de possibilidade no mundo, é necessário que possamos entender a espacialidade da abertura *ser-mulher* e em que sentido podemos entender a *mulheridade* em seu horizonte espacial.

A questão da espacialidade é brevemente abordada por Heidegger em ser e tempo e deixa aberta possibilidades de pesquisas extensas, porém o que se funda nesses questionamentos é o fato de que, ao se falar de gênero, é necessário falar de espaço, de matéria e de extensão. Essas necessidades vem do fato de que gênero está intimamente ligado com corporeidade, seja em seu aspecto mais vital biologicista, seja em seu aspecto mais próprio de abertura do ser-aí. O gênero e o corpo estão profundamente relacionados, de modo que só é possível entender um ao se debruçar sobre o outro, portanto, além da espacialidade, é necessário entender também a corporeidade e como estes se dão na existência.

---

<sup>48</sup> “Novamente em sentido ôntico, mundo é o contexto “em que” (“worin”) efetivamente o Dasein vive como tal; mundo aqui possui um significado préontologicamente existenciário (“existenzielle”): mundo ‘público’, mundo circundante ou ambiente (“Umwelt”) próximo (doméstico) e ‘próprio’”. (BRASIL, 2005. p. 58)

Anteriormente, ao debatermos sobre a abertura *ser-mulher* e o horizonte da *mulheridade*, é possível entender que esse horizonte mundano é um horizonte espacial, por isso a ideia de lugar e *mulheridade* são ideias que andam intimamente conectadas. Desde os primeiros questionamentos do feminismo a questão do “lugar da mulher” foi apresentada, e é uma das que mais se renova ao passar dos debates. Desde o início do sufrágio onde se reivindicava lugar de mulheres na força de trabalho, possibilidade de estudo e reconhecimento político, passando pela segunda onda feminista que questionava o lugar da mulher dentro dos relacionamentos, até os debates feministas mais atuais que entendem que o lugar da mulher é onde ela quiser, e questionam que mulher é essa que foi ganhando espaço e quais os outros atravessamentos que precisam ser debatidos<sup>49</sup>. A questão do local onde a mulher se enquadra numa sociedade - principalmente na sociedade ocidental pós-moderna - por muitas vezes deixou de olhar de fato o sentido de lugar que se estava questionando. Inicialmente o sentido de lugar que se atrela aos debates de gênero fala muito sobre participação social e divisão de privilégios, os locais sociais na grande pirâmide dos sofrimentos.

A reivindicação do local de *mulheridade* é de um local coexistente e não de mera presentidade ou de utensílio. A vontade de achar um lugar adequado para a mulher é uma de cobrar que a coexistência<sup>50</sup> entenda *mulheridade* como um espaço do coexistir e não um espaço de utilizar ou simplesmente estar. É de se entender que a noção de busca de uma *mulheridade* como coexistência e não mero utensílio é também uma de se entender como existente e não como disposto ao uso do outro. A realidade é que as noções impessoais ocidentais instauraram a mulher como tão útil quanto um martelo, no sentido de estar à mão e dever ser utilizada quando necessária, sem que muito seja considerado sobre seu serviço, sendo este bem feito. O cotidiano elegeu o macho branco hetero cisgênero - a epítome do masculino, da raça pura, da moralidade - como existente e os outros como massa de manobra na máquina de moer do cotidiano em uma busca incansável por uma tentativa de saciação. O protagonista do mundo é o homem branco hetero cis, e a ele tudo se refere, e qualquer existência que não marque a caixa de privilégios corretamente - por acidentalidade ou revolta - é tratada como um coadjuvante útil ou não na jornada do herói para a vitória sobre o povo.

---

<sup>49</sup> referencia bell hooks.

<sup>50</sup> “(...) porque o modo de ser da presença dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo diferencia-se da manualidade e do ser simplesmente dado O mundo da presença libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser *de presença*, são e estão "no" mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São como a própria presença liberadora - *são também copresenças*. Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer "mundo" é também presença.” (HEIDEGGER, 206. p. 174)

Dessa forma, toda a construção da impessoalidade se dá como uma construção de mundo que permeia o coexistir e que já está dado quando o ser-aí se entende dentro do contexto como existente. Nesse sentido, a construção do mundo é espacial não apenas num sentido de intervalos materiais de preenchimento, mas também espacial num sentido de composição do cenário mudando - circunvisão. Assim, ao questionar pelo lugar da mulher, as lutas feministas estavam, mesmo que sem intenção, direcionando suas reivindicações a um local de composição da mundanidade, a uma saída do plano de fundo e entrada em evidência no próprio existir, a uma tentativa de ser como o protagonista de sua própria existência, uma vontade de ser além da utilidade, um espaço de existência e não de mera sobrevivência. O sentido de espaço e lugar que carrega os questionamentos da *mulheridade* é um sentido de lugar no coexistir<sup>51</sup>, um sentido de ocupar o próprio modo de ser que o ser-aí é com autonomia sobre *simesmo*, mesmo que de forma imprópria, mas podendo ser impróprio por *simesmo*, e não como um utensílio disposto para o uso de outro.

Heidegger entende que a coexistência se dá pelo encontro do ser-aí com o seu mesmo modo de ser, existência, é um reconhecer de um ente que existe tal qual *simesmo* porém outro, para além de si. No entanto, há de se pensar nas relações do coexistir que não ocorrem dessa forma. Explica-se, é possível que ocorra uma transgressão modal da coexistência? é possível que o ser-aí encontre um coexistente como uma mera presentidade? ou como um utensílio? Tudo indica que sim, não apenas pelas indicações teórico-formais do conteúdo heideggeriano, mas por que a todo momento é possível encontrar o fenômeno da objetificação - principalmente quando se debruça sobre as relações de gênero. A todo momento, em Ser e Tempo, Heidegger fala sobre a confusão da metafísica clássica dos modos de ser, tratando o ser existente tal qual uma mera presentidade ao entender matéria dotada de formas e descritível segundo categorias, o que indica que de fato a confusão de tratamento do ser com modo de ser existente acontece, e que este pode ser tratado como mera presentidade, ou utensílio ou até vivente, pelas mais diversas áreas do conhecimento que confundem o ôntico pelo ontológico. Aqui se indica que essa confusão provém de uma tendência da impessoalidade de tratar a coexistência como mera presentidade ou utensílio, pois ao reduzir o coexistente a mero objeto, útil ou não, o caminho para o domínio dos sentidos e reprodução das certezas fugazes é mais eficiente<sup>52</sup>. Do mesmo modo que o ser-aí que se entende como

<sup>51</sup> À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser com os outros. O ser-em-si intra-mundano desses outros é copresença. (HEIDEGGER. 2006. p. 175)

<sup>52</sup> Neste afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: a presença, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros. Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença. Mas os outros não estão determinados. Ao contrário, qualquer outro

mero objeto ou útil à outro não vai se dispor a questionar o sentido de sua existência, estando assim, em um momento de conforto e desresponsabilização sobre *simesmo*.

Assim, o questionar pelo lugar da mulher, historicamente feito pelo feminismo, é um prelúdio do questionar pelo local da *mulheridade* enquanto componente mundano e não mero pano de fundo do impessoal, cuja a *mulheridade* é repudiada para dar primazia a uma ideia de feminilidade radical - a *mulher rara*. Portanto, o questionamento pelo sentido espacial do horizonte da *mulheridade* é um de entender qual o espaço que o *ser-mulher* ocupa enquanto abertura do ser-aí, ou melhor, qual a orientação espacial dessa abertura no ser-no-mundo e qual o sentido que essa orientação assume.

Para Heidegger a relação espacial do ser-aí se dá por dois fenômenos distintos: a dis-tância (ou des-distância, à depender da tradução) e o direcionamento. Ambos fenômenos explicam a forma com a qual o ser-aí se movimenta no mundo de acordo com a sua circunvisão, que é “o olhar da ocupação, da visão pré-teórica” (BRASIL, 2005. p. 60) e é cotidianamente a de todos. A distância se refere a possibilidade de relacionar-se com as coisas no espaço, ou seja, é através do distanciar que o ser-aí se relaciona, não com uma sucessão de intervalos espaciais, mas como uma forma de se aproximar ou não de outros entes dentro da circunvisão (uma estrada na qual se caminha está mais distante da circunvisão do que o conhecido que se encontra à dez metros na mesma estrada, pois a circunvisão abre o conhecido como próximo e a estrada nada mais é do que mera condicionalidade, que não aparece na circunvisão). Já a direção fala sobre a relação espacial do ser-aí no modo de movimentar-se, e ocorre através dos sinais, “o direcionamento é conduzido, previamente, como modo de ser-no-mundo *pela circunvisão* da ocupação” (HEIDEGGER, 2006. p 163). Ou seja, o direcionamento se refere a relação do ser-o-mundo através da ocupação, sendo os sentidos de de direita e esquerda não conceitos abstratos e subjetivos, mas direções fáticas do direcionameto que ocorre na relação ocupacional do ser no mundo em sua circunvisão. A ideia pura de direita e esquerda não é real para possibilitar a localização, o abstratismo que envolve as noções de espaço não são possibilitadores do movimento, portanto é necessário que o direcionamento seja uma facticidade constante e objetiva para possibilitar a movimentação do ser-aí no espaço. Heidegger entende o direcionamento como uma forma de ser-no-mundo através da qual o ser-aí é capaz de se movimentar, utilizando inclusive a noção

---

pode representá-los. O decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença, enquanto ser-com, disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder. "Os outros", assim chamados para encobrir que se pertence essencialmente a eles, são aqueles que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, são "copresentes" na convivência cotidiana. O quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O "quem" é o neutro, o impessoal.(HEIDEGGER. 2006. p. 183)

de esquerda e direita para demonstrar que é necessário que o mundo já seja, já esteja aberto, para que a existência tenha movimento. Direcionar-se é, portanto, a forma como o ser-aí se movimenta no mundo, e é provocada pela circunvisão. A abertura primordial do mundo ocorre de forma espacial, e a circunvisão requer dis-tância e direcionamento, assim se dá a relação do ser-aí com o espaço.

*“O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço. Ao contrário, o espaço está no mundo à medida que o ser-no-mundo do constitutivo da presença já sempre descobriu um espaço. O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo “como se” estivesse num espaço. E o "sujeito", entendido ontologicamente, a presença, que é espacial em sentido originário. Porque a presença é nesse sentido espacial, o espaço se apresenta como priori. Este termo não indica a pertinência prévia a um sujeito que de saída seria destituído de mundo e projetaria de si um espaço. Aprioridade significa aqui precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do que está à mão no mundo circundante.” (HEIDEGGER. 2006. p. 166)*

No entanto, Heidegger se refere a espacialidade do ser-aí em seu modo relacional com os outros entes, ou seja, acessa a espacialidade através da ocupação do ser-aí, de forma tal, que quando se ocupa, o ser-aí acessa os entes através da dis-tância e se movimenta do espaço através da direção. Porém, existe outra modalidade espacial que não fora considerada na reflexão, a do *espaço que eu mesmo ocupo*. O *espaço que eu mesmo ocupo* se refere a relação espacial do ser-aí com sua modalidade mais intrínseca, a corpórea, e forma como essa relação se dá materialmente. Quando Heidegger diz que o ser-aí é espacial em sentido originário, a implicação dessa determinação é que o aparecer da existência é espacial, e o modo mais primordial dessa espacialidade é a corporeidade, assim a corporeidade fala sobre a dimensão espacial da existência. Isso é possível por que “a espacialidade do que vem imediatamente ao encontro na circunvisão pode tornar-se tema da própria circunvisão” (HEIDEGGER. 2006. p. 166), assim a espacialidade é uma forma de dominar a circunvisão, de forma que, ao se deparar com a dimensão da corporeidade, este também compõe a circunvisão, e portanto, compõe o mundo que se abre também como o próprio componente, e este é o sentido do *espaço que eu mesmo ocupo*.

O corpo está no "eu" ou o "eu" no corpo? Em todo caso o corpo não é alguma coisa, algum corpo material, mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O *corporar do corpo* [*Leiben des Leibes*) determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein. Mas qual? Se o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso, então este modo- de-ser é o meu e, portanto, o corporar é co-determinado pelo meu ser-homem no sentido da permanência ek-stática no meio do ente iluminado [clareira do ser]. O limite do corporar (o corpo só é: corpo uma vez que ele corpora) é o horizonte-do-ser no qual eu permaneço. Por isso o limite do corporar se modifica constantemente pela mudança do alcance de minha estada. (HEIDEGGER, 2001, p.114)

Corporar-se é orientar-se e se orientar corporificamente é o que podemos chamar de *posicionar* no sentido de que quando o ser-aí se direciona à um horizonte espacial mundano, o



ser-no-mundo está se *posicionando* no mundo de determinada forma, ou seja, um horizonte espacial não é um local físico e dotado de matéria, mas um uma das possibilidades de movimentar-se do ser-aí no mundo, só que assumindo uma postura de acordo com as possibilidades que se abrem. Esse assumir uma postura é o sentido de se *posicionar*, que por sua vez, é profundamente atravessado pelo corpo, é um ato de corporificar de acordo com as possibilidades abertas no mundo, é uma forma de alinhar o corpo com o horizonte do mundo, e assim é possível entender que a *mulheridade* se encaixa com o *ser-mulher* quando a corporificação ocorre de modo a se alinhar com o horizonte mundano de *mulheridade* - que pode ser próprio ou impróprio, mas sempre característico do *simesmo*, uma vez que “o corporar tem esta notável relação com o si-mesmo.” (HEIDEGGER 2001. p. 114).

Mas, aquilo que aparece onticamente como corpo já surge à luz de uma abertura primordial, nomeada pelo pensador alemão como existência, mundo. Portanto, o horizonte da existencialidade do corpo não mais se refere ao âmbito da objetividade, mas, ao domínio do fenômeno, da dimensão da corporeidade (*Leiblichkeit*). Isto significa que, para o filósofo, o corpo assume um lugar ontológico, além do ôntico. Heidegger avança em seu raciocínio e diz que a corporeidade se determina a partir do modo de ser que é o meu. Vemos, com isso, que essa corporeidade não se determina por um fator externo, mas, é algo que diz respeito somente a mim e ao meu modo de ser (KAMPFF, 2008. p. 119)

*Posicionar* em sentido espacial, refere-se a relação do ser-no-mundo com a espacialidade em sua forma mais crua, que é a de direcionar o corpo para um horizonte mundano. Dessa forma, a noção de *ser-mulher* e *mulheridade* se relaciona com a espacialidade do ser-aí através do *posicionamento* corporal. Assim, *posicionar* é uma derivação de direcionar, estrutura existencial espacial do ser-aí, quando se refere a atos não ocupacionais, isso por que ao se *posicionar* o ser-aí não está se relacionando em um movimento espacial de direita ou esquerda, mas sim assumindo uma postura diante do mundo através de suas interconexões singificativas, suas relações conceituais. O ato de se *posicionar* se refere a localidade e espacialidade não material, ou seja, à constituição de rede significativa que forma o mundo. Portanto, ao *posicionar-se* o ser-aí está assumindo uma postura diante do mundo em um sentido espacial imaterial, nesse sentido ocorre o cotidiano de *posicionar-se* politicamente, ou numa discussão, cobra-se a *posição* de pessoas em assuntos e debates diversos, se assume uma *posição* de defesa de certos ideais e contra outros, pois *posicionar* é uma forma de se colocar no mundo. No que se refere às relações de gênero, *posicionar-se* é um ato corpóreo ao se direcionar para a mulher idade como um horizonte espacial mundano, não como espaço material, mas como espaço significativo. Assim, ao abrir-se como *ser-mulher*, o corpo do ser-aí se *posiciona* em direção à *mulheridade*, e portanto é atravessado

pela rede significativa que a *mulheridade* acompanha no mundo, em sua forma própria ou imprópria, mas sempre *simesma*.

podemos afirmar que o entendimento da corporeidade não só deve passar pela compreensão de ser si-mesmo, mas, de que há um nexos ontológico entre ambos, no qual o ser si-mesmo é condição fundamental para a dimensão da compreensão da corporeidade. (KAMPFF, 2008. p. 120)

O posicionamento é atravessado pela corporeidade não apenas como um ato do ser-aí e portanto corpóreo, mas porque as relações de corpo e gênero são intrínsecas. É inegável que gênero tem consequências corpóreas, principalmente no que trata dos arquétipos de masculino e feminino radicalizados pelo seu viés impessoal (macho alfa e mulher rara), que possuem características abundantes e óbvias para que o corpo corresponda a suas determinações. Mas por que não é possível conceber gênero não corpóreo, o gênero é um fenômeno existencial da corporeidade, não em um sentido determinista biologista, mas por que se refere a uma relação de aparecer de si para si, de modo que o posicionamento da abertura generificada - no caso em estudo, o *ser-mulher* - ao se direcionar para a *mulheridade*, se posicionando no mundo em direção a esta horizonte espacial mundano, o faz através da corporeidade. É o corpo que trás os marcadores de gênero em suas mais infinitas possibilidades. É o corpo, em seu aspecto mais *simesmo* que demonstra a *simesmidade* de se posicionar para um horizonte espacial de gênero.

### 2.3 - O *ser-mulher* e a regionalidade do ser-aí

Ao entendermos em que consiste a abertura de *ser-mulher*, podemos nos deparar com um questionamento natural e necessário sobre a hegemonia que o conceito se depara. Ocorre que ao contrário do que o pensamento histórico tradicional por trás das pesquisas de gênero no âmbito da sociologia sugerem, em muito se conversa e entende as particularidades de *ser-mulher* com a sua cultura e regionalidade, sem que necessariamente o sentido de *mulheridade* esteja atrelado a uma expectativa criada por um grupo social como uma forma de denominar um coletivo de indivíduos atrelados a um sexo biológico específico e suas contribuições comunitárias. Já foi observado o fato de que o feminino tem uma faceta comum impessoal e uma faceta própria, mas é essencial que esse debate se estenda ao conceito de *mulheridade*, uma vez que o feminino e a *mulheridade* podem se correlacionar, mas não são absolutos necessários. Ou seja, em nada são necessários de se relacionar o tom de feminilidade com o horizonte da *mulheridade*.

Mas o que se presta a questionar é o aspecto local do que se condiciona a pensar como *ser-mulher*. Nesse sentido, se passa a ponderar como pode-se encontrar qualquer equivalência existencial que seja, para um termo que é historicamente atrelado à uma construção sociopolítica. Busca-se entender como uma abertura existencial, profundamente *minha* se relaciona com a ideia de localidade e cultura, das quais, muitas vezes, as definições que se propõem restam por supressumir ideias absolutas sobre estes conceitos e acabam por recair em generalizações e essencialismos falaciosos, que muitas vezes são cooptados para justificar a ideia de submissão de um arquétipo de gênero sobre o viés de outro.

Philosophy is a very interesting enterprise especially when it is done within the confines of one's culture. This is not to say that the demands for the universality of philosophical principles, such as the ones expressed in time tested traditions, should be ignored. We live in a world where ideas are generated and nourished in different places, and shared with other cultures based on their universal applications and relevance. Those philosophical ideas like idealism, empiricism, existentialism, pragmatism, and confucianism to mention a few are all products of cultures and traditions, and are testimonies to each culture's contribution to knowledge. (ALESE, 2018. p. 2)<sup>53</sup>

A perspectiva apresentada pelo filósofo nigeriano Olukayode Alese introduz a ideia de cultura como fator determinante do pensar filosófico. Esta provocação que indica a reflexão a qual precisa ser trabalhada para entendermos o contexto da *mulheridade* como abertura mundana local, e de *ser-mulher* num sentido regional. O pensador indaga de forma que perceba-se a universalidade dos conceitos tão necessária para a pesquisa filosófica, se dá também de forma individualizada dentro da cultura local onde aquele conceito surgiu. Sendo assim, as grandes generalizações em nada contribuem para o pensamento filosófico, se prostrando a repetir os universalismos já remoídos pela filosofia, muitas vezes europeia. É interessante ponderar que em muitos momentos Heidegger também criticou os universalismos ontológicos por trás de conceitos como “sujeito”, por entender que a existência tem muito de específica, apesar de ser um modo de ser amplo.

Alese apresenta a noção de que é o universalismo de conceitos culturalizados e localizados que contribui para o conhecimento de forma geral - e não genérica. Sendo assim, a culturalização dos conceitos e o olhar culturalizado de conceitos já estabelecidos não impede de que estes sejam aplicados e absorvidos em culturas diferentes, uma vez que o local pode

---

<sup>53</sup>em tradução livre: A filosofia é um empreendimento muito interessante, especialmente quando ocorre dentro da cultura do indivíduo. Isso não é dizer que as demandas de universalidade dos princípios filosóficos, como aqueles que se expressam em tradições que sobrevivem no tempo, devem ser ignoradas. Nós vivemos num mundo onde as ideias são geradas e nutridas em diferentes locais e divididas com outras culturas baseadas nas suas aplicações universais e relevância. Esses ideais filosóficos como idealismo, empirismo, existencialismo, pragmatismo e confucionismo, para citar alguns, são todos produtos de culturas e tradições, e como tal, são testemunhos de da contribuição da sua cultura para o conhecimento.

contribuir para o universal, mas indica que a universalidade dos conceitos filosóficos não é excludente da individualidade local do seu surgimento.

“The widely held view that 'man lives to think', and that 'man thinks to live' becomes relevant here when is realized that each culture, no matter the level of exposure and sophistication, has something relevant to contribute to knowledge in the world. The fact that human beings are rational beings, who at all time design how to live and meet challenges in their cultural environment is enough to dislodge the argument that tend to deny certain culture or race, the capability to reason or to solve peculiar problems. It should be noted that many problems social, political, economic, health, etc - are solved based on cultural perspectives. What is applicable in one place, s,ay a continent, a country, or a region, may not work in another. African culture, for example, is rooted in Spiritualism. For the British, empiricism is a practical principle, whereas pragmatism holds sway in American culture. Our experiences and orientations differ, and the ways by which we approach issues solve problems that we encountered in our respective cultures should not be viewed alike.”<sup>54</sup>(ALESE, 2018. p. 3-4)

Percebe-se no trecho um ponderar sobre o argumento cotidiano que tende a negar a possibilidade de racionalidade a certas culturas ou raças, mas é possível estender essa realidade também ao gênero, uma vez que historicamente o papel da mulher como o “outro” empacou suas possibilidades racionais, tendo a divisão de gênero ocorrido entre o másculo provedor e pensador e a fêmea cuidadora e submissa. Noção inclusive que permeia profundamente os princípios primordiais da filosofia grega, se estendendo para a filosofia europeia e se estabelecendo na filosofia atual que busca reviver os conceitos cadavéricos já profundamente explorados. É possível de entender o argumento de Alese no sentido de demonstrar que não faz sentido negar a racionalidade às mais diversas “categorias humanas”, pois o próprio argumento que promove a realidade do ser humano como racional nega a possibilidade de reduzi-lo a grupos e estratificar tal racionalidade. O que leva a crer que, em certo sentido, a racionalidade humana aparece como a universalidade da ideia proposta pelo conceito, mas a estratificação da humanidade em categorias baseadas nessa racionalidade são de fato resquícios culturais do povo que cunhou a ideia de racionalidade como ela é concebida hoje na filosofia: os europeus.

---

<sup>54</sup> em tradução livre: a noção geral de que “humanos vivem para pensar” e que “humanos pensam para viver” se torna relevante quando se reconhece que cada cultura, não importando seu nível de exposição ou sofisticação, tem algo de relevante a contribuir para o conhecimento no mundo. O fato de que todo ser humano é um ser racional, que a todo tempo é designado a viver e encarar desafios no seu ambiente cultural é suficiente para deslocar o argumento que tende a negar a certas culturas ou raças a capacidade para a razão ou para resolver problemas particulares. Deve ser considerado que muitos problemas sociais, políticos, econômicos, de saúde e etc. são resolvidos por perspectivas culturais. O que é aplicável em um local, como um continente, país, região, pode não funcionar em outros. A cultura africana, por exemplo, é enraizada no espiritualismo. Para os britânicos, o empirismo é o princípio prático, no entanto o pragmatismo é direcionador da cultura Americana. As nossas experiências e orientações divergem, e a forma com a qual nós abordamos a solução de problemas que se encontram nas respectivas culturas não devem ser vistas pela mesma ótica.

Introduz-se o debate para demonstrar que absolutamente todo pensamento - filosófico ou não - é regional. A regionalidade é um conceito alternativo para o de cultura, já que o termo cultura foi problematizado ao esvaziamento e desperta desconforto nos debates filosóficos atuais por ser frequentemente relegado à meramente sociopolítico. No mais, cultura aborda uma regionalidade mais ampla, cultura remete à ideia de povo, à uma grande quantidade de conviventes, e regionalidade se remete à ampliação da circunvisão. Esse é o sentido com o qual se trabalha o conceito: a regionalidade como uma circunvisão aplicada para além da convivência imediata.

Assim, passa-se a questionar o modo pelo qual o ser-aí corresponde e se comporta em relação ao que podemos chamar de regionalidade. Por mais que não possa ser sentida, as diversas regionalidades podem ser constatadas, e a relação da coexistência reorienta o ser-aí de acordo com suas diversas aberturas locais. Dessa forma, pensar a espacialidade por um aspecto existencial é levar em consideração as orientações existentes que podem aparecer de acordo com a movimentação do ser-aí para com um mundo que se estabelece no mesmo momento, e se movimenta em conjunto à existência. Em outras palavras, a regionalidade promove a noção de cultura, e nada mais é do que uma delimitação correlacional de espaços - materiais e imateriais - que é produzido como resultado das diversas orientações e aberturas que o ser-aí assume a partir do momento que começa a se movimentar com o mundo.

Pode até ser que não exista uma cultura universal, mas que o ser-aí é sempre, de início e na maioria das vezes atravessado por uma região e o resultado da coexistência desta é a regionalidade é impossível de negar. Como já demonstrado, não há ser-aí sem coexistência, e o ato de coexistir tão caro à movimentação mundana é o que vai, de formas mais pessoais ou impessoais, moldar os aspectos regionais que orientam certas aberturas. Ao contrário do que se pode pensar, não se considera aqui região como uma simples produção de um aglomerado de seres que alteram um estado natural de um espaço físico e produzem com isso um jeito de se comportar que seria uniforme entre as localidades. Essa noção sociológica do que se entende por região se refere à tentativa cientificista de preencher lacunas teóricas em seus estudos sócio-técnicos e em nada pode contribuir com a função que o conceito tem nesta investigação.

Partindo do pressuposto teórico da coexistência como um dos aspectos do modo de ser existir, entendendo que este estado do existir se dá e se relaciona pelas aberturas do ser-aí com o qual este vai navegar um mundo no qual se move junto-à, constata-se que a orientação dessa

movimentação mundana é resultado do coexistir, e que esse movimento resulta numa propensão à com-aberturas (aberturas nas quais se evidencia o ser-com).

*Ser-mulher*, assim como as aberturas do ser-aí e da coexistência, é sempre atravessado pela orientação da regionalidade, mas não deixa de ser um aspecto da mais íntima forma de ser existência. Em termos crus, uma mulher na china e uma mulher no chile vão ter as mais diversas experiências de *mulheridade*, mas não deixarão de experienciar o que é ser mulher. Ao contrário do que se pode pensar, não se trata de uma hegemonização gratuita, que muitas vezes é utilizada para justificar a submissão genérica, mas sim uma forma de entender que quando se trata de aspectos íntimos à existência, a forma de experiência-los pode ser a mais distinta possível, mas ainda sim a existência permite o acesso aos seus mais diversos modos operandi. O mesmo pode ser dito sobre a experiência da *mulheridade* trans, em contraposição à *mulheridade* cis. A abertura existencial do *ser-mulher* não há distinção biologicista, e a categorização referencial de mulheres transgêneras e cisgêneras se direciona aos modos de compreender-se nessa própria abertura que são diferentes, pautados nas mais diversas particularidades do coexistir. A abertura do ser-aí sempre se *posiciona* à *mulheridade* enquanto *ser-mulher*; mas a experiência dessa abertura se diferencia de acordo com condicionantes de experiência, que vão refinar a abertura à uma experiência única e particular mesmo em meio à coexistência.

Ora, os dados biológicos que fundamentam a divisão entre homens e mulheres desempenham, na história da mulher, como afirma Beauvoir, “um papel de primeiro plano, são um elemento essencial de sua situação” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 60). Nosso corpo, nosso ser-no-mundo está situado de maneira que não é neutra: como vimos, o mundo cultural age sobre ele de diferentes formas e coações que, em uma sociedade patriarcal, se distinguem fundamentalmente por bases em dados biológicos (ainda que esses, por si só, não bastem para definir a opressão sofrida pela mulher nem mesmo bastem para definir o que é uma mulher).

Logo, compreender a situação vivida pela mulher é compreender em que medida, numa estrutura patriarcal, seus dados biológicos conferir-lhe-ão dificuldades específicas apenas em virtude do mundo cultural em que ela está inserida e situada. Beauvoir afirma, em conformidade com Merleau-Ponty, que “o corpo não é uma coisa, é uma situação” (BEAUVOIR, Vol. I, 2016, p. 62), e que uma vez que esse corpo, que nós somos, é o nosso “meio” de relação e domínio do mundo; portanto, o mundo se apresentará de forma inteiramente diferente de acordo com as múltiplas apreensões e experiências que dele podem ser obtidas. Vale ressaltar que recusamos aqui a ideia de que a situação vivida pelo corpo configure-se como uma determinação imutável, um destino do qual não se possa escapar, uma condenação à subordinação eterna. Muda-se a situação, muda-se o domínio do mundo. Se hoje a situação vivida pela mulher ocorre de determinada forma, há um mundo socio-cultural presente agora enquanto atmosfera que possibilita tal situação. (MOURA, 2020. p. 17)

Deve-se levar em consideração a distinção profunda entre a compreensão em sentido ôntico e a compreensão ontológica, principalmente quando se trata de conceitos que permeiam essas suas modalidades da estrutura da analítica existencial. O conceito de

compreensão em sentido ôntico é utilizado como uma forma de identificar a singularidade da abertura do ser-aí, particularmente aos seus modos de abertura. Ao passo que o que é existencial trata das fundamentações funcionais do existir que se apresentam como estruturantes do ser-aí. A compreensão em sentido ôntico é extremamente diversa e mutável e pode ser alterada de acordo com as aberturas, mas o que é existencial é aquilo que está por trás da compreensão em sentido ôntico e, de certo modo, chega a fundamentá-la. Quando abordamos a *mulheridade* como uma compreensão em sentido ôntico existencial, entende-se que se trata de uma modalidade do existir no qual o ser-aí está aberto no *ser-mulher* e pode experimentar essa abertura das mais diversas formas. No entanto, o ato de estar aberto e de ser uma abertura, torna o *ser-mulher* uma característica típica do existir, ao qual o ser-aí pode ou não estar aberto, e abrir-se de diversas formas.

Assim, a regionalidade e a cultura são atos que se referem ao âmbito da compreensão em sentido ôntico de uma abertura, que é por si mesma, existencial, e por se referirem a um modus operandi do ser-ai em sua relação junto ao mundo, trata-se de conceitos que surgem como formas de auxiliar a identificação do que é uma compreensão em sentido ôntico e do que de fato se refere ao cerne do existente. O conceito de mulher é regional, espacial e atravessado pela historicidade, é tão local quanto a *mulheridade* é espacial, e portanto varia de acordo com a abertura de mundo do ser-aí e como e onde ocorre essa abertura.

A *mulheridade* é um horizonte espacial de abertura no mundo, para qual a abertura do ser-aí se orienta, e nessa abertura do *ser-mulher*, a experiência aparece como um modus operandi da relação com o horizonte espacial da *mulheridade* que se abre. O horizonte da *mulheridade* é uma estrutura do mundo, e é profundamente atravessado pela historicidade, regionalidade e cultura, que são três aspectos formadores do espaço. Portanto a *ser-mulher* é uma forma de ser-no-espaço do ser-aí, visto que, tal qual o mundo, a relação espacial do ser-aí não é de conteúdo e continente, uma vez que o espaço é um correlato de mundo. Se a *mulheridade* é um horizonte espacial do mundo, então ela é atravessada diretamente pela regionalidade, e a impacta no sentido da experiência. Assim, regionalidade, como uma ampliação da circunvisão, agregando teor especial e histórico, é um dos condicionadores da experiência do *ser-mulher*, e um dos constituintes de *mulheridade*, ao impactar no formação de mundo. O ser-aí é, antes de tudo, regional, tal qual é mundano.

## CAPÍTULO 3 - GÊNERO: EXISTÊNCIA CORPORIFICADA

### 3.1 A neutralidade do ser-aí como fundamento da generificação

No parágrafo §10 da obra *Metaphysical Foundations of Logic*<sup>55</sup>, Heidegger vai abordar levemente o problema que anuncia em *Ser e Tempo*, apresentando as noções gerais da questão da transcendência. Para introduzir o tema, são apresentados os princípios guias da discussão, assim como as estruturas do ponto de partida da reflexão, e inicialmente é apresentado a ideia de neutralidade do ser-aí.

1. The term "man" was not used for that being which is the theme of the analysis. Instead, the neutral term Dasein was chosen. By this we designate the being for which its own proper mode of being in a definite sense is not indifferent.
2. The peculiar neutrality of the term "Dasein" is essential, because the interpretation of this being must be carried out prior to every factual concretion. This neutrality also indicates that Dasein is neither of the two sexes. But here sexlessness is not the indifference of an empty void, the weak negativity of an indifferent ontic nothing. In its neutrality Dasein is not the indifferent nobody and everybody, but the primordial positivity and potency of the essence.(HEIDEGGER, 1992. p. 136)<sup>56</sup>

O sentido de apresentar o ser-aí como neutro se apresenta ao longo do texto como uma forma de suspender as impressões factuais que separam o indivíduo do ser-aí. Nesse sentido, o ser-aí não é um indivíduo isolado, um ego a ser explanado. O ser-aí, como apresentado por Heidegger é puramente um ente que, sendo, se relaciona com os diversos modos de ser. Dessa forma, não seria coerente assumir que o ser-aí é humano, ou que carrega as determinantes factuais da humanidade. No entanto, é possível entender que o sentido da divisão entre ser-aí e humanidade possui uma indicação formal teórica. O que Heidegger claramente queria evitar seria uma determinação compulsiva que a humanidade proporciona ao ser humano, e assim, nesse sentido, a ausência de humanidade do ser-aí também indica a ausência de raça, cultura, corpo e gênero. Todos aspectos da humanidade que indicam muito mais uma divisão do que uma unidade, o que demonstra uma suposta movimentação contrária ao sentido do ser-aí como ser do ente que, sendo, se relaciona com os diversos modos de ser.

<sup>55</sup> Os fundamentos metafísicos da lógica.

<sup>56</sup> Em tradução livre: “O termo “homem” não foi usado para indicar o ser que é o tema desta análise. No lugar, o termo neutro ser-aí foi escolhido. Assim é possível designar o ser pelo qual seu próprio modo de ser definitivamente não é a indiferença.

A peculiar neutralidade do termo ser-aí é essencial, porque a interpretação desse ser deve ocorrer anteriormente a qualquer concreção factual. Essa neutralidade também indica que o ser-aí não pertence a nenhum dos dois sexos. Mas aqui a ausência de sexo não é uma indiferença de um vácuo vazio, ou a fraca negatividade de um nada ôntico indiferente. Na sua neutralidade o ser-aí não é um ninguém ou alguém indiferente, mas a positividade primordial e potência de sua essência.”



Isto ocorre porque quando se fala do ser de um ente, é predicativo que se este ente e apresente mais de uma vez o seu ser seja idêntico, mesmo que características acidentais sejam distintas. Pode-se pensar, por exemplo, no modo de ser da pedra como mera presentidade, nesse caso, um mero cascalho e uma pedreira são entes profundamente distintos, mas que ainda sim se enquadram na mera presentidade como seu modo de ser. No entanto, há de se argumentar que quando se trata da humanidade, em sua diversidade de gênero, raça, ética, localidade, corporeidade, a determinação antropológica, um modo de ser humano seria inadequado visto que as acidentalidades fáticas criam mais distinções do que uniões.

Seja para evitar o problema da humanização, seja para solucioná-lo, Heidegger invoca a neutralidade do ser-aí como uma forma de indicar que a humanidade e seus aspectos diversificadores seriam acidentes, que é possível que um ser humano tenha o modo de ser do ser-aí, mas que ser-aí e ser humano tem sentidos diferentes. Esse é o entendimento geral do distanciamento do ser-aí do humano. No entanto, ao observar esse distanciamento, por muitas vezes é fácil entender que ao separar a humanidade da existência, há um juízo de valor onde a humanidade se atrela ao ontico e a existência ao ontológico. Dentro dessa pressuposição apressada, todos os aspectos humanos já mencionados seriam acidentes ônticos e em nada teriam a contribuir para a análise existencial do ser-aí.

Contudo, essa forma de considerar a analítica existencial como profundamente separada da humanidade aparenta provir de um equívoco de interpretação. Explica-se, tende-se a interpretar a neutralidade do ser-aí como ausência ou separação dos aspectos humanos, principalmente quando Heidegger se refere a essa neutralidade como também indicadora de um certo tipo de ausência sexual, ou de gênero<sup>57</sup>. Dessa forma é fácil entender que o ser-aí, não possuindo sexo ou gênero, e tendo uma corporeidade restrita à espacialidade, não tendo sido demoninado como humano, estaria profundamente separado dos aspectos acidentais que a humanidade poderia proporcionar, sendo apenas indicativo que se relaciona com a humanidade por ser o ser do ente que *eu mesmo sou*, e por esse *eu mesmo* ser considerado humano de acordo com algumas categorizações antropológicas.

No entanto, o próprio Heidegger derruba essas pressuposições para demonstrar mais a frente o sentido real da neutralidade. O ser-aí neutro é um aspecto da existência essencial para a analítica existencial, mas não existe de fato. O sentido de neutralidade é o de potência, é o estágio anterior à realização das possibilidades que caracterizam o existir. Ser neutro não é

---

<sup>57</sup> Nesse caso o termo original utilizado é *Geschlecht* que tem um significado múltiplo na tradução, podendo ser interpretado como sexo ou genero, é possível também que se refira aos dois conceitos simultaneamente. Quando há referência a esse aspecto múltiplo, o conceito será utilizado na sua forma original, no entanto, utiliza-se as traduções adequadas para cada contexto quando houver referências a um conceito ou outro.

se abster de gênero, sexo, corpo, ética, cultura ou raça, não é se retirar da humanidade completamente e ser para além de acidentes factuais. Ser neutro é o status do ser-aí antes de decair em sua facticidade. Tende-se a interpretar esse decair como uma forma de corrupção de uma existência pura para uma existência manchada pelo ôntico, mas na verdade, o sentido do termo é apenas o de direcionamento das possibilidades infinitas. O ser-aí neutro é uma estratégia da analítica existencial de buscar entender a existência sem precisar se debruçar sobre as relações factuais do existente. Mas isso não indica que as relações factuais do existente não componham a existência.

Essas indicações de neutralidade como um subterfúgio investigativo são apresentadas pelo próprio Heidegger ao sentenciar *neutral Dasein is never what exists; Dasein exists in each case only in its factual concretion* (HEIDEGGER, 1992. p.137)<sup>58</sup>. Nessa passagem é possível observar que a indicação da neutralidade se dá pela investigação de um momento anterior à existência de fato, um momento que possibilite a observação do fenômeno tal qual é, mas antes mesmo de ser. A neutralidade é uma abstração da existência necessária para a observação do ser-aí em seus aspectos não factuais e identificação de suas estruturas, que quando atuam na facticidade se tornam demasiadas complexas e difíceis de explorar. Esse entendimento do sentido de neutralidade é corroborado por Derrida na obra na obra *Geschlecht*, sexual difference, ontológico difference onde ocorre uma pesquisa sobre o sentido do termo *Geschlecht* - sendo gênero ou sexo - e as consequências de sua suspensão.

At first the concept of neutrality seems quite general. It is a matter of reducing or subtracting every anthropological, ethical or metaphysical predeterminations by means of that neutralization, so as to keep nothing but a relation to itself, bare relation, to the Being of its being; that is a minimal relation to itself as relation to Being, that the being which we are, as questioning, holds with itself its own proper essence. This relation to self is not a relation to an ego nor an individual. Thus Dasein designates the being that “in a determined sense” is not “indifferent” to its own essence, or to whom its own Being is not indifferent. Neutrality, therefore, is first of all the neutralization of everything not bearing the naked trait of this relation to itself, of this interest for its own Being (in the widest sense of the word “interest”)<sup>59</sup>.(DERRIDA, 1984. p. 69)

---

<sup>58</sup> em tradução livre: “o ser-aí neutro nunca é o que existe; O ser-aí existe em cada caso unicamente na sua facticidade concreta.”

<sup>59</sup> em tradução livre: “a princípio o conceito de neutralidade parece generalizado. É uma forma de reduzir ou subtrair todas as predeterminações antropológicas, éticas e metafísicas por meio de uma neutralização, assim mantendo nada além de uma relação com si mesmo, relação crua, ao Ser do seu ser; essa é uma relação mínima consigo mesmo como uma relação com Ser, que o ser que nós somos, enquanto questionadores, acessa a si mesmo em sua própria essência. Essa relação com si mesmo não é uma relação de ego ou de indivíduo. Assim, o ser-aí designa o que ser que “de certa forma” não é “indiferente” a sua própria essência, ou aquele ao qual seu Ser não é indiferente. Neutralidade, assim, é, antes de tudo, a neutralização de tudo que não tenha consigo a característica de uma relação crua com si mesmo, e de interesse ao seu próprio Ser (no sentido mais amplo da palavra “interesse”)

Heidegger apresenta a neutralidade como uma característica modal da investigação, de forma tal que aparece como a forma primária da possibilidade que caracteriza a existência. Assim, a analítica da existência sempre ocorre sobre o ser-aí daqueles que existem, sendo assim uma investigação que deve ocorrer anteriormente a proposição de visões de mundo ou sabedorias. A análise do ser-aí é acessada apenas pela estrutura da metafísica, portanto se dá como uma forma de identificar a funcionalidade do ser-aí. O ser-aí neutro se torna fático através da sua característica fundamental de ser-lançado, de acordo com a tendência de se lançar para o mundo nesse sentido o ser-aí neutro é aquele que se dá antes de decair em sua facticidade, e aparece sempre como uma forma de acessar o fenômeno em suas estruturas metafísicas, ao passo que o ser-aí fático, concreto em suas possibilidades, é o existente e que ocorre em um momento posterior à neutralidade. Assim é possível perceber que a neutralidade do ser-aí se dá apenas como uma forma de acessar o fenômeno, mas não ocorre de fato na existência.

But neutral Dasein is indeed the primal source of intrinsic possibility that springs up in every existence and makes it intrinsically possible. The analysis always speaks only in Dasein about the Dasein of those existing, but it does not speak to the Dasein [being-there] of those who exist; this would be nonsense, since one can only speak to those that are existing. The analysis of Dasein is thus prior to all prophesying and heralding world-views; nor is it wisdom, something available only in the structure of metaphysics. (...)

Nor is this neutral Dasein the egocentric individual, the ontic isolated individual. The egoity of the individual does not become the center of the entire problematic. Yet Dasein's essential content, in its existence to belong to itself, must be taken up along with the approach. The approach that begins with neutrality does imply a peculiar isolation of the human being, but not in the factual existentiell(sic) sense, as if the one philosophizing were the center of the world. Rather, it is the metaphysical isolation of the human being.<sup>60</sup> (HEIDEGGER, 1992, p.137)

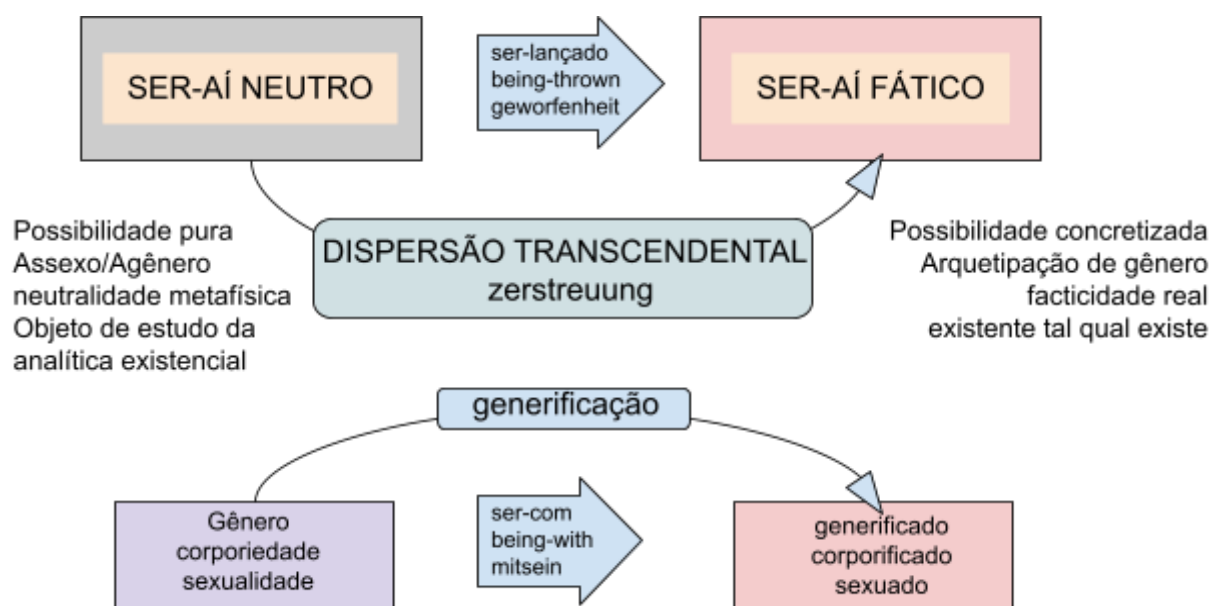
A indicação de que falar com o ser-aí daqueles que existem seria sem sentido pois só é possível falar com quem existe, parece remeter à ideia de que o ser-aí em sua neutralidade não existe de fato. O mesmo pode se pensar para a neutralidade, não como uma característica da existência, mas como uma forma modal de acessar as indicações metafísicas da estrutura do ser que existe. O ser-aí neutro é sexual, mas não enquanto macho ou fêmea, hetero, homo ou bissexual e etc. Mas sim enquanto a possibilidade própria de sexualizar-se. O mesmo pode

---

<sup>60</sup> Em tradução livre: “O ser-aí neutro é de fato a fonte primal e intrínseca de possibilidade que aparece em todas as existências e a torna intrinsecamente possível. A análise sempre vai falar no ser-aí sobre o ser-aí daqueles que existem, mas não fala para o ser aí dos que existem. Isso não teria sentido, já que apenas se pode falar com quem existe. A análise do ser-aí é então anterior a toda e qualquer profetização e construção e visão de mundo, como também não é sabedoria, algo disponível apenas na estrutura da metafísica. (...) Assim como o ser-aí neutro também não é o indivíduo egocêntrico, o indivíduo isolado onticamente. O egoísmo do indivíduo não se torna o centro da problemática. E ainda assim o conteúdo essencial do ser-aí, na sua essência de pertencer a si mesmo, deve ser considerado de acordo com a estratégia. A estratégia que começa com neutralidade indica uma isolamento peculiar do ser humano, mas não em sua existência fática, como se aquele que filosofa fosse o centro do mundo. Mas como um isolamento metafísico do ser humano”

ser dito para o gênero, o ser-aí neutro é suspenso do gênero em seu sentido arquetípico ou estereotipado, ou seja, não é masculino, nem feminino, ou ambos. No entanto o ser-aí neutro é constituído de gênero pela possibilidade pura, originária, de generificar-se, de abrir-se para os horizontes mundanos na modalidade do gênero enquanto tal.

O entendimento de Derrida da funcionalidade da neutralidade do ser-aí se dá pela indicação da noção de dispersão transcendental, através da característica da existência de ser-lançado. Por ser-lançado se entende a característica do ser-aí de sempre ser-lançado no mundo, ou seja, imerso em sua facticidade. Por dispersão transcendental entende-se o movimento da existência de se factuar continuamente. No entanto, ao fatorarmos neutralidade, é possível perceber que a sua abstenção da facticidade cria um momento anterior à imersão do ser-aí. Esse momento neutro anterior não existe de fato, mas é encontrado através da neutralidade pela abstenção de todos os elementos fáticos da existência. Aqui surge a problemática da *Geschlecht*, visto que heidegger indica a abstenção do sexo e do gênero como partes da neutralidade, o que poderia formular a noção de que esses aspectos seriam relegados apenas à facticidade. No entanto, assim como Derrida coloca, e como é possível observar ao adentrar a pesquisa pelo gênero, parece contra intuitivo identificar o ser-aí neutro como ponto originário de todas possibilidades em sua potência, e excluir dessas possibilidades a existência de gênero e sexo. Nesse sentido é possível perceber que a indicação da abstenção do gênero e sexo se dá pela retirada dos seus aspectos factuais - feminino, masculino, macho, fêmea - mas não da sua potencia possível, ou seja, de sua caracterização existencial.



A generificação aparece com a dispersão transcendental do ser-aí neutro, ensimesmado em sua mais pura potencialidade de possibilidade, em um ser-aí fático, já enraizado desde sempre em uma abertura generificada voltada para um horizonte mundano. No mesmo sentido pode-se falar do processo de corporificação, que transforma a corporeidade neutra em uma facticidade do corpo, um ser-aí corporificado, sendo a corporeidade um dos aspectos de espacialização do ser-aí neutro, e o ser-aí fático realizado em uma facticidade corpórea. O mesmo se aplica o entendimento da sexualidade na analítica existencial, ser sexual aparece com uma das características fundamentais do ser-aí, principalmente no que se relaciona com gênero, visto que a possibilidade da sexualidade deve residir em uma contraparte neutra, mas apenas em sua facticidade de fato ser sexuado.

If Dasein as such belongs to neither of the two sexes, that doesn't mean that its being is deprived of sex. On the contrary, here one must think of a pre-differential, rather a pre-dual sexuality - which doesn't necessarily mean unitary, homogeneous, or undifferentiated, as we shall later verify. Then, from that sexuality, more originary than the dyad, one may try to think to the bottom a "positivity" and a "power" that Heidegger is careful not to call sexual, fearing undoubtedly to reintroduce the binary logic that anthropology and metaphysics always assign to the concept of sexuality. (DERRIDA, 1984. p. 72)<sup>61</sup>

O ser-aí é de fato ausente de feminino e masculino, assim como a corporeidade é ausente de macho e de fêmea. Mas isso não significa necessariamente uma ausência de gênero ou sexo. É possível entender que a ausência de diferenciação sexual entre um ou outro, a ausência da binariedade ou a não concretude de assumir os estereótipos e arquétipos de gênero, como atos perfeitamente compatíveis com a neutralidade metafísica que o ser-aí requer para a análise de suas estruturas existenciais. No entanto isso não necessariamente indica uma ausência de gênero. Uma das maiores problemáticas de tratar o tema na atualidade é a constante confusão do conceito de gênero com seus estereótipos e arquétipos. Há uma confusão do sentido do conceito de gênero com suas expressões e realizações, por um lado a discussão avança no sentido de não mais acreditar que o sentido do sexo biológico tem relações compulsórias com as estruturas de gênero, mas ainda sim tende-se a confundir feminino e masculino com o conceito de gênero, e este não é o caso.

A argumentação heideggeriana da neutralidade do ser-aí é uma estratégia de acessar o fenômeno do ente que existe antes mesmo de sua factualidade e, assim, identificar suas

---

<sup>61</sup> Em tradução livre: "Se o Dasein como tal não pertence a nenhum dos dois sexos, isso não significa que seu ser é privado de sexo. Pelo contrário, aqui deve-se pensar em uma sexualidade pré-diferencial, ou pré-dual - o que não significa necessariamente uma unitariedade, homogênea ou indiferenciada, como devemos verificar mais tarde. Assim, a partir desta sexualidade, mais originária que a dualidade, deve-se tentar pensar a raiz a "positividade" e "poder" que Heidegger é cuidadoso ao não chamar de sexual, receando indubitavelmente a reintrodução da lógica binária que a antropologia e a metafísica sempre associam com o conceito de sexualidade."

características mais precisamente. Pode-se aplicar a mesma lógica de Heidegger ao dividir o ser-aí em um ser-aí neutro e outro fático para o gênero como conceito. Enquanto o ser-aí neutro é abstraído de *Geschlecht*, o ser-aí fático é generificado, corporificado e sexuado. O ser-aí neutro carrega a potência da origem das possibilidades, e o ser-aí fático carrega a concretude das possibilidades factuais. Ambos são faces distintas do mesmo fenômeno em momentos diferentes, um de análise metafísica e outro de existência de fato. Do mesmo modo que o ser-aí fático carrega as possibilidades de gênero em suas concretude, o ser-aí neutro carrega em si as potências de gênero, as possibilidades de generificar-se, a categoria existencial que permite ao ser-aí fático a realização do gênero é a potência de generificação que reside na neutralidade. E nesse sentido não há existência sem a possibilidade de concreção, não há binariedade sem a possibilidade de generificação.

O entendimento da suspensão da *Geschlecht* como um ato que afeta apenas os arquétipos e estereótipos de gênero e sexo é apresentado por Derrida onde ele indica *what the course neutralized was less sexuality itself than the “generic” mark of sexual difference, belonging to one of two sexes.*<sup>62</sup> (DERRIDA, 1984. p. 82). A ideia aqui apresentada corrobora plenamente uma distinção entre o que seria a sexualidade e gênero de fato e a indicação do sentido de *Geschlecht* que se trata apenas de uma marca genérica sobre os sexos. Ou seja, o que se torna suspenso não é necessariamente a possibilidade de sexualizar-se ou generificar-se, mas suas concretudes, assim como todas as outras possibilidades concretizáveis do ser-aí.

O gênero do ser-aí em sua neutralidade não se trata de feminino, masculino, queer, não-binário etc.. Todos esses arquétipos e estereótipos fazem parte da factualidade, e se tratam de possibilidades já concretizadas. O gênero do ser-aí, em seu aspecto existencial apropriado também é perpassado pela neutralidade, no sentido real de ser neutro que indica *the potency of the origin, which bears in itself the intrinsic possibility of every concrete factual humanity*<sup>63</sup>(HEIDEGGER, 1992. p 137). O gênero neutro, num sentido metafísico, não é a suspensão da binariedade, mas sim a origem da possibilidade de assumir um arquétipo ou estereótipo de gênero, a possibilidade de perpassar o processo de generificação, de aparecer tal qual se é ou não é de acordo com as aberturas e estruturas mundanas que se estabelecem.

---

<sup>62</sup> Em tradução livre “o que o texto neutralizou foi menos a sexualidade de fato do que a marca genérica da diferença sexual, pertencer a um entre dois sexos.”

<sup>63</sup> em tradução livre “a potência da origem, que trás consigo a possibilidade intrínseca de todas as factualidades concretas da humanidade”

### 3.2 - Ser-corporificado - a espacialidade corpórea do gênero

Para entender a superação da dualidade corpo-mente usa-se de exemplo a ideia da Fita de Moebius<sup>64</sup> e argumentar ser essa a representação do fenômeno corporificado perfeito. A abordagem do corpo na fenomenologia da percepção pontiana provém da quebra com a ilusão da dualidade como uma herança da forma de pensar tradicionalista estrutural, a retomada da unidade como perspectiva universal, a falácia dos opostos e a magnitude dos complementares.

A fita de Moebius é uma superfície geométrica tridimensional com um único lado, que ao ser interrompida se desfaz em uma tira de papel comum, uma superfície com dois lados. A questão da comparação se encontra na possibilidade da percepção de uma forma geométrica única de propriedades profundamente impactantes para o entendimento da física e da própria percepção provir de uma forma extremamente simples e dual como uma fita ou tira de papel. Esse é o cerne da problemática da dualidade matéria e forma, da dualidade continente e conteúdo, corpo e mente, unidade viva e existência, *meu* corpo e *eu*-corpo.

O que se entende pela análise da fita de Moebius é que o mesmo fenômeno, se propriamente provocado consegue se apresentar de forma dual, com duas superfícies devidamente distintas, ou de forma única, magnífica e intrigante, onde não existe início e fim, não existe dualidade mas sim *continuidade*. O problema do corpo em sua análise fenomenológica é o problema da unificação ser -ser-aí - com a unidade vivente claramente interdependente do corpo matéria. É um problema de dualidade, portanto, quando se retira o fator de dualidade, quando se unifica e interconecta essas duas faces da mesma fita em uma forma de superfície única, o problema se desfaz. A própria ideia de corporeidade é apresentada por Heidegger nos seminários de Zollikon, afirmando que não se estabelece existência sem corporalidade. No entanto, é essencial para o debate de gênero que possa-se compreender como se dá a relação desses fatores na análise existencial do ser-aí.

*O Dasein do homem é espacial em si, no sentido de ordenar o espaço e da espacialização do Dasein em sua corporeidade. O Dasein não é espacial por ser*

---

<sup>64</sup> A fita de Moebius é uma forma geométrica descoberta em 1958 por dois matemáticos que foram os precursores da topologia matemática - o estudo das propriedades e relações das características das formas geométricas mediante alteração. A fita de Moebius é caracterizada por ser uma superfície unilateral, só possui uma superfície, mesmo em espacialização tridimensional e possui algumas características incomuns. Tais como a forma de se comportar estranhamente mediante diferentes alterações na sua forma. É muito simples produzir uma fita de Moebius, apenas pegar uma fita de papel, torcer uma de suas pontas em 180 graus e unir as duas em um movimento circular. Ao unir as pontas e a fita de papel se formar em uma fita de Moebius é só traçar uma linha no centro da fita começando de qualquer ponto que sem retirar a caneta do papel se voltará para o mesmo ponto de início, comprovando a singularidade de sua superfície. Segue imagem em anexos, figura 1 - para melhor compreensão é aconselhável que se faça o teste e se familiarize com a forma geométrica antes de avançar no argumento.

corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o Dasein é espacial no sentido de ordenar.(HEIDEGGER, 2001. p.108)

A realização concreta da relação de espacialidade e corporeidade apresentada por Heidegger é meramente introdutória ao problema, como o próprio seminário sugere. No entanto, a colocação sobre esta relação apresenta o sentido de ordenação, e é suficiente para entender o papel da corporeidade e espacialidade na analítica existencial. A ordenação aparece como a modalidade de espacialização do ser-aí. A forma como o ser-aí se relaciona com o mundo espacialmente é ordenando-o, ato que fundamenta a corporeidade. Dessa forma, a corporeidade aparece como capacidade de compreender a ordem espacial do mundo. O interagir do ser-aí com o mundo se dá através da ordem e desordem sucessiva de fatores, e esta interação é corpórea. No entanto, o ser-aí que ordena e desordena o mundo com o qual interage também integra o mundo aberto, portanto, em sua interação, também ordena e desordena à si. Essa indicação teórica demonstra que a corporeidade é um meio pelo qual o ser-aí se relaciona com o mundo ordenando-o e desordenando-o, ao mesmo tempo que *simesmo*.

A ideia de ordem ao ser captada pela impessoalidade fomenta o argumento de organização categorial de corpos. Neste ponto é possível entender que a tendência impessoal à categorização de corpos em arquétipos de gêneros radicalizados se dá através da relação do ser-aí com o mundo corporificado de forma imprópria, ato que substitui a ordenação pela categorização. Em seu sentido mais próprio a ordenação e desordenação enquanto relação do ser-aí com o mundo em sua modalidade corporificada sugere uma relação de gênero enquanto auto-ordenamento. De forma mais simples, há a indicação de que o ordenar o *simesmo* enquanto ponto referencial do ser-no-mundo, ao mesmo momento em que se ordena o mundo ao redor é o primórdio existencial da possibilidade do generificar-se. Essa sugestão complementa a ideia de abertura de gênero voltada para um horizonte espacial mundano -, quando entende-se que o movimento da abertura é fundamentado espacialmente e corporificadamente na relação de ordenar-se.

Entende-se que o problema da dualidade da corporeidade-viva e da existência não é um problema, é uma falha de abordagem. A fundamentação principal do método fenomenológico é a abordagem que faz aparecer o fenômeno. Se um fenômeno aparece de forma irreconhecível, então é a perspectiva da abordagem que precisa ser alterada para encontrar o caminho que leve a sua abertura de forma coerente com a busca. Se o problema não tem uma resposta então a pergunta que se está fazendo é que está errada. A fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty aproxima o problema dos sentidos corpóreos e



da sua interação com o outro lado existente e entende por sanar o problema da dualidade corpo e eu, matéria e forma, conteúdo e continente de forma suficiente para a abordagem do gênero.

A abordagem mais coerente para a questão da corporeidade existente e da existência corporificada é a abordagem da fita de Moebius. Esta se encaixa como uma metáfora para a abordagem Merleau-Pontyana, onde a torção de uma das pontas da fita e a unificação das suas pontas resultando em uma forma de superfície de entendimento única. É a questão da complementaridade, da *continuidade*, o corpo *continua* a existência, o ser-aí *continua* corpo. A ideia de *continuidade* num sentido fenomenológico existencial, não é de ampliação de res extensa, mas sim de continuação. A corporeidade traz consigo as características do movimento através da *intencionalidade*, e esta permite a relação com o mundo, que se dá *continuamente*. Algo contínuo é sem intervalos, interrupções ou lacunas, e é precisamente essa noção que precisa ser aplicada à corporeidade existencial no que toca o ser-aí corporificado.

Um corpo sem existir é cadáver, feto, não pode mais constituir mundo, ou nem sequer chegou a constituí-lo, não aparece como corporeidade, apenas como composição. O corpo sem existência compõe o mundo e pode aparecer na circunvisão do ser-aí, mas não é capaz de ser-no-mundo. O ser-aí não corpóreo é impossível de ser concebido, como o próprio Heidegger debate nos seminários de Zollikon. No mais, não existe ser-aí que contemple as profundezas da angústia existencial propriamente em meio a catástrofe corpórea da sede ou da fome. Não existe ser-aí descorporificado, e as defesas para tal caem por contemplar um fanatismo religioso nocivo, pois a noção de existência descorporificada recai em medievalistas e cristianificações insalubres do pensamento.

O corporificar e o existir são dois lados de uma fita que se estabelece como uma forma geométrica só ao ser propriamente abordada. Podemos contemplar isso ao unificar a ideia de corporeidade material de uma lado da fita, com a noção de existência do outro lado da fita para entender a análise fenomenológica do corpo de Merleau-Ponty. Onde o fenômeno completo do eu-corpo / ser-aí-corpóreo: existir é corpórea-se. A noção de corpo material é apenas um lado da fita, e a noção de consciência mental é o outro lado da fita. A forma Mobius que se estabelece através da ligação adequada dos dois é a composição completa, uníssona, única, da *experixistência*<sup>65</sup>. A experiência existida, do ser que se encontra unicamente no *eu*, o eu-corpo, traz a noção de uma *continuidade* entre corpo e existência.

---

<sup>65</sup> neologismo criado para expressar em um contexto uníssono que existir e experienciar tem o mesmo sentido

Todo eu-corpo é único à *mim*, dois corpos não ocupam o mesmo espaço ao mesmo tempo, duas existências não são corpóreas do mesmo modo, dois corpos não dividem o existir. A questão da continuação entre os dois lados da fita é essencial para compreender a relação ser-aí-corpo que se estabelece. Para elucidar o exemplo, não existe início ou fim da fita de Moebius. Assim como não há início e fim da existência, não existe nada além de *continuidade*, e na *continuidade* se pode sempre se estabelecer em qualquer momento.<sup>66</sup> O agora é uma infinita *continuidade* não sequencial, assim como a fita de Moebius aparece como uma infinita *continuidade* não sequencial.

O momento em que a existência e corporificação se tocam é o momento em que o feto deixa de ser feto e passa a ser corpo. Não mais é o corpo da mãe, e para cada corpo a forma de se desprender de si para outro é diferente. Ao se cortar uma fita de Moebius em um terço da sua largura aparecem suas interligadas uma maior e uma menor, mas ao se cortar no meio o que ocorre é uma grande fita com duas voltas, do mesmo modo o corpo-mãe se desprende de si para corporificar outra existência.

A linha que se constitui no meio que perpassa toda a superfície da fita de Moebius é uma linha que tem duas vezes o tamanho do diâmetro da fita. Essa é a linha da existência, *continuada*, que perpassa os dois lados da dualidade corpo-sujeito e é maior do que estes, mais complexa. É na relação de corporificação da existência que existem as constituições generificadas de *aparição* e interação da dualidade corpo-mente.

No que se trata de gênero, a estrutura argumentativa de corporificação da existência de Merleau-Ponty se encaixa perfeitamente para identificar a forma como o gênero se relaciona com o corpo. Ao contrário do que é assumido pelas estruturas de pensamento impessoal, o corpo não determina o gênero. O que entende-se de fato é que o corpo *expressa* gênero, no sentido de que a materialidade do gênero não se faz pela cor rosa ou azul, ou pôr objetos e emoções, corpos musculosos ou fragilizados. A materialidade do gênero se dá pela *expressão* corpórea ao qual a existência toma. Do mesmo modo que a fala *expressa* o pensamento, concedendo a este a sua realização, o corpo *expressa* o gênero, concedendo a este suas possibilidades. Esse atendimento de corpo expressivo como compositor do gênero está alinhado com o pensamento atual das teorias de gênero, mas enquanto existencial, ainda há contribuições a serem descobertas na funcionalidade do gênero existente.

[...] o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. [...] não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados. (BUTLER, 2003, p. 48, grifo do autor).

<sup>66</sup> introdução da ideia de temporalidade corpórea

Nesse sentido é possível identificar que a experiência corpórea tem correlações com a existência do ser-aí, pois ambas são formas distintas de ver o mesmo fenômeno. Heidegger entende que a existência se dá no ser-aí pela sua capacidade de compreender Ser se relacionando com os entes, mesmo que de forma pré-linguística. Talvez uma das características que fomentam essa capacidade seja a ideia do ser-aí se dar entre dois modos de ser, uma vez que o corpo por si mesmo é meramente vivo e o ser-aí sem corpo simplesmente não é. No entanto, para fomentar o arcabouço teórico, faz-se necessário separar essas formas de se debruçar sob o mesmo fenômeno. Porém, é impossível recusar a dimensão profundamente existencial que as condições corpóreas impõem no ser-aí, principalmente no fenômeno recorrente da objetificação.

Para entender a correlação das condições corporais com marcadores de existência, considere na relação do *ser-mulher* com o corpo através da objetificação. No modo relacional da objetificação, o *ser-mulher* aparece<sup>67</sup> como um objeto de uso. O ato da objetificação é um ato que se dá na dimensão da experiência corpórea. O *ser-mulher* experiencia um corpo objetificado, e portanto tem sua existência moldada a um espaço no mundo que delimita certas possibilidades. O ato da objetificação pode causar tamanho impacto na existência do *ser-mulher* que esta pode se tornar completamente alheia à sua corporeidade, num estado de rejeição e repúdio intenso, ao ponto de não reconhecer o corpo como seu, aquilo que lhe configura como *simesma* é retirado de si. Nesse sentido o corpo não é esquecido, ou velado, ou sequer pode recair em sua imperceptibilidade cotidiana, mas sim o corpo entra em tamanha evidência que não deixa de aparecer a qualquer momento, ao ponto que não é possível reconhecer o corpo como parte de *sua* existência<sup>68</sup>.

Thus, to the degree that she does live herself as mere body, she cannot be in unity with herself, but must take a distance from and exist in discontinuity with her body. The objectifying regard which "keeps her in her place" can also account for the spatial modality of being positioned and for why women frequently tend not to move openly, keeping their limbs enclosed around themselves. To open her body in free

---

<sup>67</sup> Esse aparecer se dá justamente no sentido de relação com o ser-aí objetificando no modo de ser ao qual o *ser-mulher* não é, a aparência no sentido da analítica existencial é o fenômeno que fundamenta a objetificação num sentido sócio-político

<sup>68</sup> Esse fenômeno é reconhecido pela medicina e psicologia atual como Transtorno Dismórfico Corporal. "O Transtorno Dismórfico Corporal (TDC) é um transtorno mental que se caracteriza por afetar a percepção que o paciente tem da própria imagem corporal, levando-o a ter preocupações irracionais sobre defeitos em alguma parte de seu corpo (por exemplo: nariz torto, olhos desalinhados, imperfeições na pele etc). Essa percepção distorcida pode ser totalmente falsa (imaginária) ou estar baseada em alterações sutis da aparência, resultando numa reação exagerada a respeito, com importantes prejuízos no funcionamento pessoal, familiar, social e profissional. Acomete mais frequentemente o sexo feminino e inicia-se em geral na adolescência." (TORRES, FERRÃO, MIGUEL, 2005. p.95). O interessante de pensar o fenômeno é que em sua modalidade mais grave provoca uma tentativa de retirada do ser-com, uma vez que a aparência - em seu sentido clássico e heideggeriano - domina a possibilidade de auto reconhecimento, causando insatisfação e vontade e não interação.

active and open extension and bold outward directedness is for a woman to invite objectification. (YOUNG, 1980. p. 144)<sup>69</sup>.

Do mesmo modo, a objetificação também interfere na mobilidade corpórea do *ser-mulher*; uma vez que movimentar-se no mundo pode convidar mais situações de objetificação. Assim, é possível perceber que relações corpóreas de gênero afetam diretamente possibilidades existenciais, não só perante a relação corpo-gênero, mas em possibilidades e aberturas, principalmente no âmbito do ser-com e do ser-no-mundo. A relação corpo-gênero tem consequências profundas na constituição do ser-no-mundo e na formação do mundo, de tal modo que é através dessa relação que a movimentação se dá, portanto é importante explorar como se dá a relação corpo-gênero.

Apesar de todos os aspectos da existência se darem simultaneamente, e da abertura ser uma possibilidade existencial, o tempo não ser considerado linear, e da existência ser corporificada no momento do seu acontecimento, é possível dizer que o corpo é descoberto pelo ser-aí. A abertura do gênero se posiciona anteriormente à descoberta do corpo. Isto ocorre por que a noção de divisão das categorias corpo-mente é apreendida e reforçada pelo cotidiano, e de início, o ser-aí não faz a distinção entre o existir e o corporar.

Muito pelo contrário, ao fazer tal distinção é capaz de recair em grave alteração do seu estado de cotidianidade, uma vez que não é necessário observar o respirar, o caminhar, ou, de forma mais complexa, associar um pensamento a um gesto, ou fala. Um cheiro que abre uma memória não o faz pela invasão das narinas, que são orifícios que compõem o órgão nariz, que capta, com suas células de identificação, padrões de moléculas similares a uma das milhares que estão registradas num núcleo de armazenamento composto por massa cinzenta. Esse não é o procedimento do corpo que existe, este é o viés da análise vivente de um corpo que existe.

Um cheiro abre uma memória porque a existência que memora é a que realiza o memorizado e ambas se ligam através da *continuidade* que o corpo propõe. Entre o sido e a presentidade, o corpo faz a ponte. Assim, o corpo é a abertura do cheiro, e por ser, o cheiro e a memória são um, num movimento de *continuidade*. Essa parece ser a característica mais própria da corporeidade, a de conceder a capacidade de *continuação*. Corporificar é *continuar* a existência sucessivamente em movimento no mundo. Só se transcende por que se

---

<sup>69</sup> Em tradução livre: “Assim, ao ponto que ela vive ela mesma como mero corpo, ela não consegue ser em uníssono com si mesma, mas tem que se distanciar de si e existir em descontinuidade com seu corpo. A colocação objetificante que “a coloca em seu lugar” pode também ser responsabilizada pela modalidade espacial que a posiciona, assim como pelo motivo de mulheres frequentemente tenderem a não se moverem abertamente, mantendo seus membros para si mesmas. Abrir seu corpo de forma livre, de ativa extensão e direcionada corajosamente é, para mulheres, convidar a objetificação. (YOUNG, 1980. p. 144)

corporifica. Este é o sentido existencial de corpo, o de conceder *continuidade* à existência, e, portanto, capacidade de correlação. Tudo que é “com” o existir, é corpóreo.

Assim, a noção de descoberta do corpo é uma noção posterior à existência. É uma ótica artificial que provém dos resíduos do engano metafísico de tratar o existente como forma material, onde o sujeito é a forma, e o corpo a matéria. A noção de que é necessário descobrir o corpo traz a ideia de que o corpo estaria velado, ou seja, que este precisa ser objeto da racionalidade para se apresentar. No entanto, o corpo já se dá por completo ao ser-aí no momento em que este é, pela agonia da fome, pela impaciência do sono, pelo sangue quente da raiva, pelo aquecer do enamoramento, pelo peso da tristeza. Qualquer abertura ou tonalidade de humor que possa se acometer sob o ser-aí tem o seu aspecto corpóreo. Ao contrário do que pode parecer, não é necessário o escrutínio da razão para o conhecimento. A ideia de que o corpo estaria esquecido, e precisaria ser descoberto é tão absurda quanto a ideia de que a razão pode por si só dobrar os limites do corpo.

É neste sentido que a abertura de gênero se posiciona anteriormente à descoberta do corpo. No sentido de que o corpo não está aí para ser descoberto, tal qual uma moeda que se encontra no meio do caminho. A descoberta do corpo é sempre um ato posterior na dinâmica da existência. A abertura que se abre no ser-aí é corporificada, e abertura de gênero tem seu aspecto e impacto corporal, atravessado pela *regionalidade* da circunvisão. Apenas posteriormente é que a descoberta do corpo se dá para a observação do que já se abriu. Primeiro *eu* sou, e depois *eu* descubro o que sou. Não por que o *eu sou* está velado, apesar do ser-aí tender o velamento, mas porque os sentidos de ser e saber ser são distintos. Apesar de pouco acessível ao saber, o corpo se dá inteiramente no sentido de ser. Portanto, primeiro *eu* corporifico, e depois se descobre o corpo, na medida em que desvela a existência.

Sempre o corpo vai denunciar o gênero, e aquele que não se enquadra na conformidade sexo-biológico - arquétipo de gênero, vão ser denunciados na impessoalidade, e vão se voltar contra o corpo que são e buscar o corpo do dever-ser. O corpo é tão intimamente ligado à existência que é necessário lembrar-se de tratá-lo como algo à parte, algo a ser descoberto. Ele foge à autopercepção por que de fato não há distinção que possa ser feita, como suas metades que se encaixam. Ao cortar uma laranja há tenho duas metades de uma laranja, não uma metade material e outra ideal. Do mesmo modo se deve observar o corpo que existe, como protagonista indissociável do existir. Pode-se dizer que o corpo é o “aí” do ser-aí, uma vez que “aí” é um identificador de espacialidade e a corporeidade se dá pela capacidade do ser-aí de ser espacial.

### 3.3 - A formação do mundo e a *aparição* do ser-aí enquanto gênero

Heidegger mapeia a formação do mundo do ser-aí de forma tal que esse ente se apresenta em uma posição de extrema relevância para a investigação do Ser e das questões que envolvem esse processo. O Ser-aí, ao contrário dos entes que pertencem a outros modos de ser, é formador de mundo. Isso não é nada além da expressão da forma com a qual esse ente que *eu mesmo sou* se relaciona com os entes que o circundam. Essa afirmativa, ao contrário do que pode parecer, não coloca o ser-aí num pedestal como um ser supremo criador de todos os entes. Como também não retira a possibilidades dos entes para além do ser-aí de serem em si.

Com a expressão “formador de mundo” é apenas indicado que, diante de cada ente, o ser-aí consegue se relacionar de acordo com seu específico modo de ser e a expressão dessa relação específica é que diz mundo. Sendo assim, a pedra é sem-mundo, pois não constitui relação com entes e nem consigo. Enquanto o animal é privado de mundo pois constitui relação com entes, porém de uma maneira restrita em relação ao ser. Como o ser-aí é o ente que *eu mesmo sou*, essa relação é sempre *minha* e o mundo é sempre *meu*, no entanto, é necessário explorar a possibilidade de encontrar o ente que *eu mesmo sou* no mundo que já é sempre *meu*.

Ao revisitar a formação de mundo heideggeriana, percebe-se que uma das características fundamentais é a abertura pré-lógica, que antecede a proposição e que possui caráter vinculante. No sentido de que o ente que *eu mesmo sou*, forma o mundo a partir de uma conexão que estabelece com os entes que o circundam. Essa conexão é possível através de uma abertura que antecede qualquer outro tipo de vínculo, seja ele proposicional, racional ou lógico. O ente que lança mão da proposição se vincula ao ente ao qual propõe de forma tal que esse vínculo se dá pela verdade ou pela falsidade antes mesmo que a proposição seja possível.

O lugar original da verdade não pode ser de maneira alguma a proposição, pelo contrário, esta só pode ser verdadeira ou falsa caso o ente que propõe já está previamente, pré-linguisticamente e pré-lógicamente aberto para a vinculação com o ente ao qual se propõe, o ente que o circunda. Esta vinculação é que toma caráter de verdadeiro ou falso dependendo da adequação com o ente em si mesmo. Uma proposição é uma proposição, ela não é e nem pode ser verdadeira ou falsa, mas a forma com que a qual se relaciona com o ente que visa é que determina sua veracidade ou falsidade. Nestes termos, o

ser-aí pode estar aberto ao ente no modo da verdade ou no modo da falsidade. Para Heidegger a verdade e a falsidade, não sendo caracteres proposicionais, são uma característica de todas as relações que mantém com os entes e seus modos de ser.

Diante da abertura pré-lógica para o ente, como uma práxis originária, no sentido vinculante, na relação do ser-aí com o ente que *eu mesmo não sou*, ocorre uma integração desse ente que *eu mesmo sou* numa totalidade. Essa totalidade não se estabelece num sentido de soma das partes ou de todo absoluto, mas no sentimento de totalidade do mesmo modo que a *continuidade*. Esse sentimento é uma disposição afetiva, e é sempre esta que coloca o ser-aí diante dessa totalidade, que é a totalidade do ente enquanto ele mesmo, e a partir de uma abertura prévia que integra o existente ao que o circunda.

O ser-aí se encontra em meio a esta não enquanto pedaço do todo, mas enquanto familiarizado em meio ao mundo no qual é. O ser-dado de um todo e da integração do todo e dos que os entes circundantes como componentes nesse todo, é realizado pelo ser-aí através do afeto. Em suma, o acontecimento do mundo, coincidente com o acontecimento do ser-aí formador de mundo, é marcado pela integração deste com a totalidade do ente que encontra, através de um sentimento de totalidade e possibilitado por uma disposição afetiva, esse sentimento de totalidade se dá ao encontrar um lugar no mundo, não como parte, mas como familiarização - hábito.

Essa familiarização do ser-aí com o mundo se dá através de uma concepção pré-lógica da diferença ontológica sobre a qual se desdobra todo o conhecimento metafísico – o ser (verbo) de algo, de um ente, não é um ente. Para Heidegger, o ser-aí se movimenta no seu mundo circundante já sempre lidando com os diferentes modos de ser dos entes. Toda diferença é uma diferença ôntica entre entes, a questão da diferença ontológica é que não é diferir isto (que seria o ente) daquilo (que seria o Ser) por que o Ser não é um aquilo. Heidegger coloca que essa diferença acontece quando o ser-aí acontece, e, portanto, é pré-lógica. o Ser-aí não produz a diferença, mas o é como fundamento nessa diferença, *eu me encontro em meio a diferença*, ela é, de certo modo, anterior a *mim*.

Os animais se relacionam com os entes privados de uma compreensão de Ser, e isso difere as perspectivas de mundo, o mundo do ser-aí se encontra enquanto acessibilidade do Ser das coisas e das pessoas. Isso que se chama ser-aí, ente cujo ser é cuidado e o modo de ser é a existência, *ente que eu mesmo sou*, *meu ser-com os outros*, *meu ser-junto-a os entes*, *meus afetos*, todos os fenômenos existenciais que o envolvem, não são uma unidade psico-física que ocorre aleatoriamente em um mundo pré concebido. Entretanto ela acontece em meio à diferença ontológica, só é possibilitado por esta, sem ser-aí não há diferença ontológica, pois

não há como acessá-la, dessa forma, não há ser e nem há ente. Os animais não podem ter uma relação atitudinal diante de um ente *enquanto* ente, por que esse “enquanto” carrega uma necessidade de uma compreensão prévia do ser.

Essa distinção entre o vivo e o existente em sua concepção de mundo é fundamental para encerrar o debate da aplicabilidade do biologicismo às questões de gênero. Fêmea e Macho enquanto determinações genitais, e suas infinitas combinações possíveis, pertencem à área da biologia, da vida, e são capazes de se estender ao corpo apenas na perspectiva em que este é vivente. No entanto, ao corpo existencial, este que é marcado pela relação com o Ser e com o seu próprio modo de ser, ao corpo *ensimesmado*, a biologia jamais pode acessar, e portanto não há o que se falar em fêmea e macho ou em aspectos genitais para entender questões de gênero, ou qualquer aspecto da existencialidade.

Diante do fato de que o ser-aí se dá nessa diferença ontológica, se forma nele uma abertura pré-lógica através dessa distinção ser e ente. Não é que os animais não se relacionem com os entes, eles se relacionam com os entes tanto quanto o ser-aí. Porém, a forma com a qual o ser-aí se relaciona se dá de maneira que o ente que está no outro lado da relação está enquanto ente *ele mesmo*. Por exemplo, ao se deparar com algum instrumento, o ser-aí não precisa de uma reflexão filosófica a priori para entender a sua instrumentalidade, já compreende enquanto a exerce. Da mesma forma, ao se relacionar com os animais e com as copresenças o faz de tal forma que se dá de maneira diferente a relação atitudinal para com o gato que cria, o parceiro com qual divide a casa e o garfo com o qual come. Nenhuma dessas atitudes requer uma grande reflexão, mas já ao exercê-las o ser-aí é capaz de entender as diferenças de Ser que cada ente ao qual se relaciona se encaixa. O ser-aí é capaz de não só de compreender, mas de se relacionar com essas diferentes formas de ser, e o faz seguro da diferença desse Ser em sua atitude, ao contrário do que a tradição filosófica estipula.

O mundo o qual o animal é privado é o mundo que é formado pelo ser-aí, esse é o critério que diferencia vida de existência: a capacidade de formação de mundo. Mundo é a abertura do ente enquanto tal e na sua totalidade, sendo essa totalidade uma possibilidade existencial e não um conceito metafísico de todo enquanto soma de todas as coisas. Essa abertura é possibilitada através das disposições afetivas, mas não se trata de qualquer tipo de abertura. Animais também são abertos para relações com os entes, de modo que a desinibição e inibição de impulsos se estabelece. A abertura existencial de mundo é de caráter fundamentalmente afetivo e ocorre em meio à diferença ontológica, o que possibilita por sua vez que o ser-aí se relacione com os entes em seus diferentes modos de ser.



O ser-aí enquanto ente que supostamente é o centro revelador de tudo que se revela na totalidade, também participa dessa revelação. No entanto, as tonalidades afetivas não tem um centro iluminador desde o qual todas as coisas aparecem, o que ocorre é que pertence a essa revelação da totalidade o próprio ser-aí que sente. É o ser-aí em *mim*, afinado segundo determinada tonalidade afetiva, que faz com que *eu também me revele para mim* mesmo enquanto ente que *eu mesmo sou* na totalidade dos entes. Esse ente que sente só se revela enquanto ente na abertura proporcionada pela tonalidade afetiva que revela a totalidade dos entes. Este é o fundamento do gênero na analítica existencial, o revelar do *simesmo*.

A abertura pré-lógica para o ente na totalidade, guiada por uma tonalidade afetiva tem esse caráter da obrigatoriedade de ser verdadeiro ou ser falso ou então seguindo formas intermediárias dos dois. A abertura do ser-aí para o ente é um deixar o ente ser enquanto ente que ele mesmo é. Configura-se assim, uma liberdade ontológica que permite, inclusive, que esse ente se apresente enquanto mera aparência. *É porque o homem é essencialmente a sua possibilidade, que ele pode no seu ser escolher-se a si mesmo, conquistar-se e ou eventualmente não se conquistar jamais ou não se conquistar senão em aparência* (HEIDEGGER, 2006, p.42).

O ser-aí compreende o ente em seu ser de forma enganosa, pois o acessa de acordo com a abertura, e deixa o ente ser como um ser que ele de fato não é, o que causa que se relacione com o ente de modo equivocado. A liberdade ontológica do deixar ser do ente pode levar ao erro, ou ser induzida ao erro, na medida que o ser-aí permite que o ente se apresente de forma que ele não é. Esse deixar ser de modo que o ente não é, não é algo que se dá na abertura do ser-aí nem no fenômeno do ente, mas é a forma com a qual tal relação ente-ser-aí se estabelece.

O logos apofântico, mais originário que a lógica, é uma relação atitudinal de deixar mostrar, de fazer ver, o que concede uma liberdade ontológica para que o ente se apresente da forma tal qual ele é em si mesmo. Essa atitude, no entanto, pode fazer ver (desvelar) ou esconder (velar) o ente enquanto tal. Nesse velar, se forma aparência, um ver o ente tal qual ele não é. Na impropriedade a relação com a copresença se dá de tal maneira que não vê-se enquanto copresença, mas a partir de outro modo de ser, é velado o ser que ela mesmo é. Dessa forma, mantendo sua existência em catividade e assumindo uma mera aparência como o ser que ela mesmo é. Esse é o fundamento da objetificação na analítica existencial.

Isso ocorre de tal maneira para que se possa manter a aparência do ser-aí, sendo um ser que ele mesmo não é numa tentativa de se desresponsabilizar de sua própria existência. Enquanto impróprio o ser-aí não coexiste com propriedade e fecha-se à possibilidade de

coexistir com as copresenças em sua propriedade ou impropriedade de fato, tornando-as um instrumento do ser-aí impróprio para a manutenção de sua aparência. Isso ocorre nas relações de gênero de tal modo que mulher se torna uma instância do imagético impessoal ao qual o ser-aí na impessoalidade é levado a assumir e, por consequência, rejeitar qualquer copresença que quebre com as perspectivas impessoais de *mulheridade*.

Pode-se chamar de *aparição* a forma como a existência acontece, e essa *aparição* é tão *minha* quanto o existir. Podendo, por isso, ser relegada, junto com *minha responsabilidade de me ser*, ao impessoal ao qual já se está sempre sob domínio e por isso confundida com uma mera aparência, ao qual será dobrada e forçada em função de pertencer ao encaixe dos Outros. A essa *aparição* se denomina gênero, mas não enquanto conceito biologicista e binário, sendo este insuficiente para falar da existência. A *aparição* enquanto gênero se dá pela forma com a qual *me apareço para mim e de mim*, buscando *me pertencer enquanto ser que eu mesmo sou*.

Dessa maneira, gênero não é um existencial em sua binariedade impessoal, mas em minha possibilidade de mostrar aquele ser que *eu mesmo sou* e como apareço. O masculino e o feminino enquanto travas são forjas impessoais que, de início e na maioria das vezes, são assumidas como uma forma de desresponsabilizar o ser que *eu mesmo sou*, mas que podem chegar a serem assumidas em propriedade enquanto tonalidades de humor. Quem determina e tonaliza o quão feminina e/ou masculino se é de fato, e não enquanto se espera que seja por um infinito sem rosto, é o próprio ser-aí. O ser-aí ao se encontrar enquanto próprio pode decidir como é seu aparecer, seja ele feminino, masculino, misto ou além e destoante de qualquer determinação existente.

O ser-aí irrompe, acontece enquanto ser-aí, na diferença ontológica, ou seja, existir é literalmente diferir “ente” e “ser”. A desumanização da objetificação dos modos de ser e entificação do ser-aí, não só acontece quando se torna outro ser, copresença, um ente, mas porque ao fazer isso o ser-aí pode se encontrar e entender enquanto qualquer ente me possibilitando a fuga de mim mesmo e a possibilidade de não me definir. O processo de objetificação da mulher acontece para que aquele ser-aí que objetifica possa se entender não enquanto o ser que ele mesmo é, mas enquanto algo que já lhe foi dado sem esforço. É impossível reconhecer a copresença em seu ser, se o ser-aí não está interessado em buscar o ser que ele mesmo é.

Toda relação atitudinal que o ser-aí mantém com as coisas está rodeada pela aparição ou aparência, pelo desvelar ou velar, o conhecer ou desconhecer, o verdadeiro ou o falso. O fenômeno da verdade diz respeito a toda relação do ser-aí com o ente que ele é e com o ente que ele mesmo não é. Esse fato não passa por enunciar algo sobre algo, mas passa pela

abertura pela qual o *ente que eu mesmo sou* está acessível e o *ente que não sou* está acessível. Essa acessibilidade ao ente tem o caráter vinculante e pré-lógico, porque ele está sempre na opção da verdade ou não verdade. Ou seja, em relação a copresença, definir o que o outro é não é algo que se faz ao pronunciar algo sobre o outro. Definir o outro se dá na forma com a qual o ser-aí assume uma relação pré-proposicional com a coexistência, assim, as diferenças de gênero não são faladas e não acontecem depois que alguém as ditou, mas sim em uma relação atitudinal, que na impessoalidade se dá entre opressor e oprimido, ser principal e subproduto, masculino e feminino. Nesta relação determinado ser-aí se posiciona baseado numa determinação externa, biologicista e imprópria. A inverdade do gênero não é dita, ela já é a própria forma de se relacionar que as copresenças assumem.

A aparência num sentido ontológico existencial, deixar o ente ser o ente que ele mesmo não é, não traz pra questão do gênero uma noção de que todo o estigma de gênero é responsabilidade de um feminino essencial que se mostra dessa forma. Toda relação atitudinal do ser-aí é sempre só do ser-aí, esse deixar ser o que o ente não é meramente traduz a posição do ser-aí de não indagação pelo que o ente é sendo ele mesmo, estando o ser-aí indagador numa posição de indiferença. O Masculino impessoal aparenta ser tudo que o seu outro não é. Não é à toa que as definições de masculinidade são tão amplas e aleatórias como “cabra macho”, “homem de verdade”, “não ser mulherzinha”, a masculinidade impessoal define a feminilidade impessoal para que possa se autodefinir e autoafirmar e relega a ela tudo que não quer ser. O ser-aí afinado na masculinidade impessoal sequer se interessa pelo *ser-homem*, portanto não é possível se relacionar com o *ser-mulher* de forma apropriada.

Já que resta identificado a forma como o gênero em sua existencialidade se relaciona com a noção de aparência, é necessário entender qual a tonalidade afetiva que abre a cor do ser-aí enquanto aparência. Heidegger determina que há tonalidades afetivas que abrem o ser-aí enquanto *ente que eu mesmo sou para mim mesmo*, a angústia é uma delas. Ao abrir o ser-aí para a compreensão do nada absoluto, faz-se de modo tal que a estranha tranquilidade que a acompanha não deixa admitir que esse nada absoluto seja uma destruição da totalidade do ente ou sua negação. A angústia abre o nada em face da totalidade do ente. Essa totalidade vem a se evadir e revela o nada absoluto no qual nossa existência se apoia “somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que se apoiar” (HEIDEGGER. 2008. P. 122). Do mesmo modo é necessário entender qual a tonalidade afetiva que impulsiona as noções de gênero para a impessoalidade, e como se estrutura a ausência de possibilidades dentro das relações impessoais de gênero através da tonalidade afetiva.

A morte constitui o *ente que eu mesmo sou*, esse entendimento heideggeriano demonstrar que temê-la é temer a *simesmo* e temer o *simesmo* é permitir que se seja definido por Outros. É jogar a responsabilidade tipicamente *minha* do ser-aí de ser *simesmo* num mar impessoal e para tal, tomar posição como definidor do ente que ele mesmo não é, assim, ao definir os entes circundantes, o ser-aí pode se distrair do peso de ser responsável pela própria existência. E proporcional a essa responsabilidade é à força da violência de não assumi-la. Numa relação imprópria com a morte, onde esta é sempre ali, longe, na força de contraposição à própria morte, o ser-aí empurra para longe aquele que está na sua frente, o outro. Na não aceitação da morte, o outro toma a face da morte e nasce daí a violência característica do impessoal.

Dito assim, a violência se dirige sempre à morte, ou seja, se dirige sempre a *mim*, pois a morte é sempre *minha*. Todavia, quando se está deslocado de *simesmo*, o ser-aí vê seu rosto na face do outro, *eu vejo o outro como minha morte* e a violência é inevitável. Essa relação de não aceitação da morte configura a relação imprópria do ser-aí com sua própria morte. Na propriedade a morte é *minha e caminha comigo*, abrindo, assim, os olhos para a face do outro e permitindo uma relação de não-violência – uma relação de antecipação-libertadora. Em poucas palavras: *minha relação comigo é minha relação com a morte*, na propriedade a morte é aqui, dando espaço para o outro ser além como se é e a violência se torna desnecessária. Assim, o medo da morte aparece como a entonação de humor fundamental da violência.

A impropriedade é a tentativa de afastamento da morte, que é vista no lugar da face do outro. Dando lugar para a violência para com o outro – substituição dominadora – característica do Impessoal que surge de uma não aceitação da finitude. Dessa forma, esquecer da morte, esquecer do nada, esquecer do Ser são formas de fechar o caminho para o Outro enquanto copresença. O Outro é em si aquele que é fora de *mim* e a esse o ser-aí só encontra no posicionamento existencial que assume em sua presença, uma copresença.

É possível que se olhe para a copresença e a trate como um instrumento, mas isso não constitui o ser daquela copresença. Sobre a copresença, para além do posicionamento existencial que se assume ao lhe encontrar, só é possível calar. O silêncio onde mundo é a abertura fundamental do ser-aí é uma forma de conceder liberdade à copresença, de buscar entender um mundo que não é *meu*, e só a angústia, o encontro com o nada, a abertura para a morte, é que corta a palavra. *A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente na totalidade se evadir e, assim, justamente o nada nos acossar, emudece em sua presença qualquer dicção do 'é'*. (HEIDEGGER. 2008. P. 122)

Sendo assim, a experiência do Nada, o despertar para a morte, são formas de encontrar o *ser que eu mesmo sou*. Nesse encontro há um responsabilizar pela própria existência e permitir que o Outro seja em sua totalidade, pois ao me responsabilizar pelo *ser que eu mesmo sou*, o ser-aí silencia sobre a copresença e se encontra em meio de sua totalidade *há uma diferença essencial entre a apreensão da totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade* (HEIDEGGER. 2008. P. 120). De fato, o caminho ao Outro se vela diante da conjuntura de um Ser-aí que foge de sua possibilidade mais própria, mas esse velar, não é um fechar-se em uma ontologia solipsista e totalitária do Eu. O velar do outro é desviar do caminho para a copresença, não se deparar com sua totalidade, e não transcender.

O “definir” a copresença se dá de forma que aquilo que se busca acessar, quando se foge de si, não é o Outro em sua totalidade e como tal e sim outros, plurais de um sem nome, hegemonias. Que são invocadas para uma determinação do ser-aí que não por ele mesmo e trancam as possibilidades do ser-aí, que trancado para permanecer em conforto, tranca as possibilidades da copresença. Uma vez que esse é um posicionamento existencial tomado em face de Outro.

Para que esse ser-aí que foge de si possa atribuir essa tarefa de que o definam é necessário que ele defina o perfil daquele que assume a tarefa, o definir o outro é nada mais que uma consequência da fuga de si. Desesperado para não assumir a responsabilidade de ser, o ser-aí alega a essa hegemonia sem rosto o trabalho de lhe definir, e quando não se há rosto para apontar, qualquer face pode caber no molde, assim como todas as faces. Então o caminho para o Outro, para o transcender, para si e para a assunção de sua possibilidade mais própria se fecha. Outro é aquele que escolhe para se desenhar, e focar todos seus esforços no outro que o define, uma vez que se põe como incapaz de tal. É mais uma vez fugir da responsabilidade de assumir *simesmo*, responsabilidade tal que uma vez assumida não poderá ser passada adiante e por tanto o Outro é livre para ser além daquele que lhe define.

*É somente por que o nada está manifesto nas raízes do ser-aí que pode sobrevir-nos a completa estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ela desperta e atrai para si a admiração.* (HEIDEGGER.. 2008. P.132). É nisso que fala o processo de anteposição-libertadora, o ser-aí se adianta à copresença presa por ele aos Outros e a liberta da posição definida de mera face na máscara dos outros, pois é o próprio ser-aí que ao buscar ser definido a mantém ali e esse processo em nada toca um suposto ser-aí externo, visto que esse é sempre *meu*, e sim a copresença, pois é ela que se encontra na outra ponta da anteposição-libertadora e não um Outro-ser-aí.

Para aquele que existe a morte e o nada são o mesmo, morte é a dissolução do ser-aí no Nada absoluto que o sustenta, *o 'fim' do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do Dasein* (HEIDEGGER. 2006, vol. II, p.12). Então o despertar da angústia para a morte, trazendo consigo a experiência do Nada, é despertar para o Outro, e despertar para o Outro é despertar para a morte, mas não enquanto violência e sim enquanto alcance d'Aquele que não se é, enquanto transcendência. Transcender, a possibilidade de encontrar propriamente com o *ser que eu mesmo sou* e assim alcançar outro estando no meio de sua totalidade, só é possível através da experiência do Nada e experienciar o nada se forma própria, abraçar minha possibilidade mais própria só é possível através da tonalidade afetiva que abre o ser-aí para seu gênero próprio enquanto *aparência* de si: o amor próprio.

Entretanto, na falta absoluta desse amor próprio, num sentido não só de propriedade do ser-aí, mas daquele ser-aí que age com o maior respeito a sua existência, se permitindo ser quem é e se responsabilizando por tal, impera o medo, o medo de si e da sua possibilidade mais própria, e o medo leva à fuga de si mesmo, que busca se imperar sobre o outro num desespero de sair de si. *Aparecer* e reconhecer a *si mesmo* é um fato aterrorizante, pois é uma forma fundamental de desvelar-se. Gênero enquanto *aparência* abre a possibilidade de se *assumir, continuar* e *expressar* no mundo e na coexistência. No momento em que essa possibilidade é negada, se estabelece uma relação de aparência de si, onde a impessoalidade vai ditar as relações de gênero e tonalizações arquetípicas. Quando a vontade de velar-se é absoluta, não mais a radicalização dos arquétipos é suficiente e outras estratégias de fuga de si são estabelecidas.

O estupro, consequência máxima da fuga de si mesmo, é uma decisão de se auto-animalizar para fugir de si, não por que o animal não pensa, mas por que a regra primeira da animalidade é saciar seus impulsos pura e absolutamente, cego para qualquer circunstância ao seu redor. O cachorro no cio não precisa de uma cadela também no cio, ele monta desesperadamente em qualquer cachorro ou cadela que aparecer, e às vezes não precisa nem de outro animal para buscar se satisfazer desesperadamente, pode ser um sofá, ou a perna de alguém. Da mesma forma funciona o estupro e o seu incentivo: o ser-aí se animaliza, tornando seus impulsos (sejam impulsos sexuais, sejam impulsos de domínio, seja impulsos de vingança, seja impulsos de carência) imperadores de si, para que ele mesmo não o seja. É só o que ele busca, impulso cego de saciar-se, para não mais se encarar e não mais sentir o peso de ter a responsabilidade sobre si mesmo.

A cotidianidade não só desculpa esse comportamento como o encoraja, por muitos anos ouviu-se que mulheres, e até meninas, devem ser comportadas por que os homens não podem se controlar, e isso lhes é permitido, um velho ditado já cantava essa situação: “amarrem suas cabras que meu bode está solto”. E mesmo quando sente-se repúdio desse ato mais uma vez o mostra: o estupro, assediador, é um animal.

De fato, faz parte da animalização do ser-aí o estupro e o assédio, mas não é por ser uma animalização que é irracional, muito pelo contrário, faz parte desse processo de auto-animalização uma das estruturas mais complexas de fuga de si mesmo. Fugir de si nas mãos do impessoal já não basta para calar a voz da cobrança de se ser, principalmente quando quem foge para o impessoal o faz numa esfera que lhe desresponsabiliza de tudo. Ao contrário da esfera feminina do impessoal, que por tudo é responsabilizada para focar tanto no externo que não possa ser, a esfera masculina do impessoal é suspensa de qualquer responsabilidade que não sustentar.

Uma hora a cobrança da responsabilidade de se ser sempre vem, o masculino se depara com a culpa de não se ser, e quando o impessoal não é suficiente para calar a voz que clama por responsabilidade, o animal é a próxima esfera, e o masculino impessoal radicalizado não é nada se não impulso e desejo, e não há relação com entes enquanto entes que eles mesmo são, mas enquanto entes que estão ali a disposição para inibir suas impulsões. Estupro é o ser-aí que se priva de seu próprio mundo, fugindo da responsabilidade de se ser.

O estupro é um fenômeno da existência, porque é ato sem consentimento e só o ser-aí pode consentir. O consentimento é próprio da relação com os entes enquanto entes que eles mesmo são, portanto não pode ocorrer sem a noção existencial da diferença ontológica. Não é que o estupro se torne um animal, ou transfira seu modo de ser para o modo de ser dos animais, é que na fuga desesperada da responsabilidade de se ser, o impessoal não é mais suficiente para calar a cobrança de si, e o ser-aí busca o animal, busca a animalidade. Essa animalidade é o refúgio da radicalização de gênero e dos corpos, e por isso muitas vezes é tida como modo de ser do ser-aí, num sentido biológico.

Buscar a animalidade é fugir tanto de si que nem enquanto existência se encontra, mas enquanto animalidade, não é que o ser-aí seja animalidade ou vida, mas ele busca ser vida por não querer a responsabilidade de se ser. Mas ser-aí é ser existente, e só um existente em fuga de si pode buscar não se ser, uma busca fundamentalmente falha, uma escolha pela não responsabilidade, uma escolha por estupro. Animais não escolhem, eles são determinados por seus impulsos, o ser-aí escolhe, toda escolha é uma existência, inclusive a escolha de fugir de si.

A tendência cotidiana de associar atos de violência e abuso sexual a uma animalização do macho humano é uma referência direta não só à radicalização impessoal do masculino, mas ao processo de ausência de responsabilidade pela própria existência. Esse processo é tão profundo que o ser-aí, desesperado para assumir esse arquétipo radicalizado da masculinidade, é capaz de tentar abandonar seu próprio modo de ser e assumir um perfil vital de sexualização. Nesse cenário não há qualquer possibilidade de sucesso, apenas a compreensão de que, só o ente que aparece para si e compreende seu modo de ser, pode ousar tentar abandonar este modo e rejeitar sua própria existência. Essa animalização compulsória do masculino radicalizado pelo impessoal apenas comprova a funcionalidade existencial das diversas violências de gênero. Reconhecer a *simesmo* na medida em que se *aparece* é um processo de desvelamento, e a tendência ao velamento reforça a fuga de si. A noção de que “não foi eu foi o meu corpo” com se a corporeidade não pertencesse à integração da existência é uma mera estratégia de fuga ao fato de que, no fundo, violar é sempre uma escolha, e que, portanto, pertence ao rol das possibilidades existenciais, não das possibilidades pulsionais (vitais)..



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### Um novo conceito de Gênero

Para realizar qualquer análise de um fenômeno dentro da analítica existencial do ser-aí deve-se encontrar suas respectivas significâncias de acordo com as estruturas fundamentais da existência apresentadas por Heidegger. Estas são, Fala/Discurso, Compreensão e Tonalidade de Humor. Como pode-se perceber, ao ligarmos o conceito de gênero enquanto existencial ao mapeamento da existência, podemos encontrar que na dimensão do Discurso o gênero se dá em seu aspecto de aparição, na Compreensão o gênero se dá como possibilidade de correlacionar-se ao *simesmo*, e compreender a coexistência e o coexistir, e nas tonalidade de humor, o gênero se evidencia pelas tonalidades de seus arquétipos masculinidade e feminilidade e suas mais diversas combinações ou ausência de combinações que tonalizam o ser-aí na coexistência.

No mais, acrescenta-se a essas estruturas a espacialidade da existência em contrapartida a temporalidade, uma vez que a corporificação aparece como os horizontes de espaço e a generificação como o expandir e contrair desses horizontes, em paralelo (ou até acessando o fenômeno por outro viés) aos horizontes heideggerianos de tempo, onde o ser-sido, o futuro e o presente aparecem como horizontes de possibilidades que se expandem e contraem, entre suas combinações, resultando nas mais diversas possibilidades existenciais e suas correspondências.

É dentro dessa noção de espacialidade que vamos encontrar o cotidiano regional do ser-aí, profundamente atrelado as aparições de gênero e suas correlações, isso porque Gênero é uma forma de condução espacial da existência, e a *mulheridade* é apenas uma forma de gênero. Então não mais se pode falar de gênero feminino e masculino, mas de *mulheridade* e suas diversas formas de compreensão, assim como uma hominidade e suas diversas formas de compreensão, ou não-binariade e suas diversas formas de compreensão. Entendendo sempre que ser cisgênero e ser transgênero são formas de se abrir para esses institutos, quando se compreende a relação da envaginação compulsória do *ser-mulher* e das mais diversas formas de aderir ou resistir a esse impulso.

A princípio encontramos três horizontes que fazem parte do gênero - *mulheridade*, humanidade e não-binariade - mas a infinitude das possibilidades da existência estão aí para serem descobertas, não há nada que indique que esses três horizontes são únicos e

inquestionáveis, muito pelo contrário, há indício que fomentam a ideia de culturas e regionalidades que constituem mais de três horizontes de gênero, assim como algumas que possam só conceber um. Por ser uma forma de se relacionar com o espaço, os aspectos mundanos de construção espacial dos horizontes generificados são profundamente diversos, e de nenhuma forma absolutos, no entanto, o que é profundamente absoluto e faz parte da constituição existencial é justamente a forma espacial de se relacionar com o ser-no-mundo através de horizontes generificados das mais variadas possibilidades.

Ao se debater espacialidade é necessário atravessar as questões sobre corporeidade, e nesse sentido entender como funciona a possibilidade de corporificar-se diante da anítica existencial. Assim é essencial que se compreenda o entendimento sobre um corpo que existe para que seja possível tratar a relação do corpo com gênero e suas possibilidades de continuação. O gênero em sua perspectiva existencial não se estende somente à forma com a qual se estiliza o corpo repetidamente. Também transcende o modo como se dá a relação corporeidade e mundo, e se amplia a partir da relação entre abertura e horizonte mundano através de tonalidades masculinas, femininas e diversas. O gênero em sua perspectiva existencial ocorre, tal qual a existência, no frígir da diferença ontológica entre o ente e o ser que eu mesmo sou. Dessa forma, o conceito de gênero possui uma característica fundamental de se referir a aparência e aparição do ser-aí, portanto, fundamentalmente gênero existencial se dá numa relação de *simesmo* e para *simesmo*. Na diferença ontológica, o ser-aí aparece, e é justamente essa aparição que constitui o aspecto fundamental de gênero enquanto um existencial. Não mais uma mera aparência de conceitos pré definidos, mas o ato de encontrar o ente que eu mesmo sou num mundo que é sempre meu.

Gênero em sua forma mais crua é uma possibilidade de se encontrar *simesmo*. Isto ocorre porque quando o ser-aí irrompe na diferença ontológica, ele irrompe para si, dessa forma a partir dessa possibilidade é possível que o ser-aí assuma uma aparência, num sentido heideggeriano, ou ocorra como uma aparição. Ao ocorrer como um ou outro, o ser aí pode, respectivamente, se desentender e desassociar, ou se perceber e reconstruir. Essa função vai abrir a corporeidade para os mais infinitos horizontes, de acordo com as mais infinitas entonações de humor, através das mais infinitas formas de aberturas e seus *modus operandi*. Assim é possível perceber que gênero enquanto uma modalidade existencial ocorre também de forma tríplice, que é possível enumerar de acordo este trabalho:

De início o gênero se refere aos quesitos mundanos de comportamento, em seus arquétipos e imposições impessoais, e a partir dessa perspectiva é possível identificar a

funcionalidade modal desses arquétipos, seus modos próprios e impróprios. Nos modos impróprios dos arquétipos feminino e masculino podemos perceber a funcionalidade da pressão impessoal sobre o ser-aí e como a existência se estabelece determinada pelos Outros. Nos modos próprios dos arquétipos de gênero é possível descobrir a afetação de gênero como tonalidades de humor, que fluem interdependentes, se misturando ou não nos mais diferentes graus de concentração e formando as relações da tonalidade de humor generalizadas com os modos de ser gênero.

A partir dos modos de ser gênero e as tonalidades de gênero arquetípicas é possível entender o segundo grau de profundidade desse fenômeno, o de abertura existencial. O modo de ser gênero ocorre como uma abertura existencial que é perpassada por uma orientação para um horizonte mundano regionalizado. As tonalidades de gênero arquetípicas, afetam o ser-aí, que se abre em um modo de ser generificado, que por sua vez, se orienta para um horizonte mundano regional. Essa abertura de modo de ser generificado acontece através de um *modus operandi* diverso, destacado por uma *simesmidade* específica de parecer *simesmo*, que personaliza o horizonte mundano. Nesse momento é possível entender que as aberturas em seu modo próprio indicam uma aparição do *simesmo* para o ser-aí e para a coexistência, enquanto as aberturas de gênero em seu modo impróprio criam um mecanismo de velamento vicioso onde de se busca um arquétipo irreal caracterizado pelo esvaziamento e radicalização das tonalidades arquetípicas.

O terceiro grau de profundidade do fenômeno do gênero é a aparição do *simesmo*. Esta só é possível pela característica existencial que funda a possibilidade do fenômeno de gênero na existência, que é o surgimento do ser-aí na diferença ontológica na formação de mundo. Se há uma forma de dizer gênero enquanto modalidade existencial em sua característica fundamental é a de aparição do *simesmo*. Essa aparição é o que funda a própria possibilidade de ser generificado, pois eleva o *simesmo* do sentido heideggeriano de mera característica fundamental do existir, para a possibilidade de reconhecer o ente que se é. Dessa forma a aparição como possibilidade de generificar é o núcleo existencial do ser-aí que demonstra este não mais apenas como o ente que, sendo, compreende Ser, mas como ente que, sendo, compreende o Ser que ele mesmo é, ou seja, gênero é a possibilidade do ser-aí de sendo compreender *simesmo*.

É dessa possibilidade de compreensão de *simesmo* que surge as possibilidades de não compreensão, velamento e desvelamento da copresença, e dessa compreensão primordial do ser que *eu mesmo sou* surge a possibilidade de compreender o ser que *eu mesmo não sou*. Dito

isto, entende-se que o ser-aí só pode compreender os diversos modos de Ser por que, antes de o fazer, compreende *simesmo*. A compreensão de *simesmo* se dá por sua aparição, pela possibilidade fundamental de generificação. Não existe ente de qualquer outro modo de ser que, sendo, compreenda a *simesmo*, este é o motivo de gênero, mesmo em seu aspecto mais impróprio, ser um fenômeno existencial, porque simplesmente não ocorre em outros modos de Ser que não a existência. Afinal, a existencial é o modo de ser o ente que compreende *simesmo*.

O ser-aí ao irromper na diferença ontológica principal o faz ao compreender *simesmo*. Esse momento é o momento de aparição do ser-aí, e toda aparição é, primordialmente, de si para si. No momento da aparição do ser-aí funda-se o gênero, e com ele, a possibilidade de aparência, a formação de mundo, a circunvisão e a possibilidade de compreensão de entes que não *simesmo*.

Ao contrário do que a categorização dos entes presentes, úteis, vivos e números, o gênero é característico da existência por ser aplicável apenas a esta modalidade, uma vez que requer uma compreensão de *simesmo* que só é possível ser cometida pelo ente que, sendo, compreende Ser e suas modalidades. Se ao ser-aí é possível compreender as diversas modalidades de existir, a primeira modalidade que este compreende é a sua, pois apenas reconhecendo o que se é torna-se possível entender o que se não é aquilo que se não é. Essa é a realização mais óbvia deste trabalho, e também é aquela sob a qual se fundamenta simples realidade de que gênero é existencial pois é uma modo de compreensão da existência, e como tal, pode ocorrer de forma própria ou imprópria, lada ou desvelada, diante de infinitas possibilidades, é corpóreo e constituidor de mundo, assim como é profundamente distinto da analítica de outros modos de ser, protanto nunca poderá ser satisfeito pelo biologicismo dos vivos, classificação dos presentes, instrumentalização dos uteis ou abstratividade dos números. Aos outros modos se categoriza, à existência se generificada.

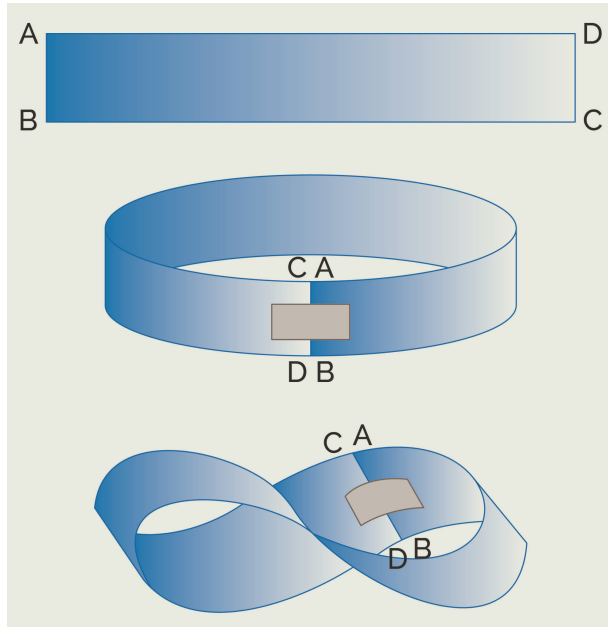
É possível concluir que, diante do entendimento da formação de mundo a partir da relação do ser-aí com os entes circundantes a relação deste com *simesmo* pode ocorrer também na falsidade ou na veracidade, sendo o fundamento não só de sua tendência ao velar-se (uma relação de falsidade com *simesmo*) mas da construção de estruturas de gênero que não são adequadas à existência. Isso ocorre devido a aparição do ser-aí se manifestar em meio à diferença ontológica, que possibilita uma relação de verdade ou falsidade com os entes e seus modos de ser. Assim, uma relação de falsidade com o *ente que eu mesmo sou* gera uma construção complexa de velamento de si que resulta em diversas estruturas de aprisionamento

e limitação de possibilidades, das quais o gênero impessoal é uma delas. Por outro lado, uma relação de verdade com o *ente que eu mesmo sou* permite uma retomada de suas possibilidades, aceitação de diversas entonações arquetípicas generalizadas e reconhecimento de uma abertura ao horizonte espacial mundano que permite uma expressão sincera do *simesmo* de para si. Esta expressão é reconhecida na coexistência e tonaliza a relação do ser-aí com o mundo de forma libertadora. Generificar-se verdadeiramente é antecipar-se de *simesmo*, se reconhecer, expressar e, acima de tudo, libertar-se.

Do mesmo modo que a cotidianidade é um estado temporal do ser-aí, em que ele se encontra jogado a princípio e na maioria das vezes em sua impessoalidade num aspecto de uma presentidade temporal, a regionalidade é um estado espacial do ser-aí em que ele se encontra, da mesma forma, jogado, a princípio e na maioria das vezes, em sua impessoalidade no aspecto de uma localidade espacial que acredita estar submerso na força da constituição do mundo diante do habitat que o envolve e do qual explora. Dessa forma, se a intencionalidade move o ser-aí em sua cotidianidade, o sentido move o ser-aí em sua espasticidade, e sendo o gênero um aspecto de expressão dessa espacialidade do ser que eu mesmo sou, ele possui um sentido, um direcionamento nessa localidade que vai atravessar o ser-aí corporalmente e determinar em que aspecto de sua regionalidade ele vai se enquadrar num sentido impessoal e quais as determinações pessoais que vai precisar fazer caso decida por si responsabilizar pelo seu espaço no mundo. Dessa forma, gênero é isso: o espaço de ser-no-mundo, o *meu* espaço de ser *simesmo*.

## ANEXOS - FIGURAS

Figura 1 -



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. ALMEIDA, J.L.V.; OLIVEIRA, E.M.; ARNONI, M.E.B.
- BARBOSA, M. F.. (1998). *A noção de ser no mundo em Heidegger e sua aplicação na psicopatologia*. Rev. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 18, p. 2–13, 1998.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo – volume I e II*. Trad.: Sérgio Milliet. São Paulo: Ed. Difusão européia do livro, 1967.
- BELTRÃO, Izabelita Cirne. *A concepção de corpo na medicina chinesa e sua contribuição para a saúde*. Anais COPRECIS. Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/30986>>.
- BERNARDINO, Matheo. *Gênero como modalidade existencial*. Rev. abordagem gestalt., Goiânia , v. 27, n. 1, p. 47-55, abr. 2021
- BRASIL, Luciano de Faria. *A Espacialidade do Dasein: Um Estudo sobre o § 24 de Ser e Tempo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARGNELUTTI, Camila Marchesan. REIS, Marcus Vinicius. *O gênero como categoria de subversão do patriarcado: diálogos e interseções entre Literatura e História*. Gláuks: Revista de Letras e Artes – Vol 17, Nº 2, p. 40-55, 2017.
- COELHO, Matheus V. *Gêneros Desviantes: O Conceito De Gênero Em Judith Butler*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. p. 101. 2018.
- DERRIDA, Jacques. *Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference*. In: Research in Phenomenology, Vol. 13, 1983. pp. 65-83. Editora Brill.
- DUARTE, André. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*. Nat. hum. [online]. 2002, vol.4, n.1, pp. 157-185. ISSN 1517-2430. disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302002000100005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100005)>

EISLER, Riane. *O Cálice e a Espada: Nossa História, Nosso Futuro*. São Paulo: Editora Palas Athena, 1987. ISBN 8585861179.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988

FIRMINO, Flávio Henrique.; PORCHAT, Patrícia. *Feminismo, identidade e gênero em Judith Butler: apontamentos a partir de “problemas de gênero”*. Doxa: Rev. Bras. Psicol. Educ. Araraquara, v.19, n.1, p. 51-61, jan./ jun. 2017. ISSN: 1413-2060.

FRANÇA, Fabiano L. *O Legado De Heidegger À Contemporaneidade*. Kínesis, Vol. V, nº 10, Dezembro 2013, p. 181-192.

GROSZ, E. (2015). *Corpos reconfigurados*. Cadernos Pagu, v. 14, 45–86, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008

\_\_\_\_\_. *Conceitos fundamentais da metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

\_\_\_\_\_. *Meu Caminho para a Fenomenologia*. In: Os Pensadores. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad., Introdução e Notas: Ernildo Stein. 2 ed. São Paulo; Abril Cultural, 1983

\_\_\_\_\_. *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. In: Os Pensadores. Conferências e Escritos Filosóficos; Trad., Intr. e Notas: Ernildo Stein. 2 ed. São Paulo; Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Que é Metafísica?* In: Os Pensadores. Conferências e Escritos Filosóficos. Tradução, Introdução e Notas: Ernildo Stein. 2 ed. São Paulo; Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Seminários de Zollikon*; ed. Medard Boss; trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis; Editora PUC-SP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Metafysical Foundations of Logic*. Tradução de Michael Heim. Indiana University Press, 1984.

HILGERT, Luíza Helena. *Feminismo e Fenomenologia*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2022, p. 1-17



KAMPPFF, Vânia Lúcia. Corporeidade: o modo de ser incorporado na vida. Análogos, Rio de Janeiro, n. 1, 2018. ISSN 2526-7698.

KIMMEL, Michael. *A sociedade de gênero*. Trad. Fábio Roberto Lucas. Petrópolis - RJ: Editora Vozes. 2022.

KIRCHNER, Renato. *A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano*. Rev. NUFEN, Belém, v. 8, n. 2, p. 112-128, 2016.

LERNER, Gerda. *A Criação do Patriarcado*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Editora Cultrix, 2019.

LOPARIC, Zeljko. *A metafísica e o processo de objetificação*. Nat. hum., São Paulo, v. 10, n. 2, p. 9-43, dez. 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª Ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2018.

MULVEY, Laura. *Prazer visual e cinema narrativo*. Trad.: João Luiz Vieira. In:

MOURA, Cristiane. *Corpo feminino e liberdade em Beauvoir: uma análise feminista fenomenológica*. Rev. Em curso, v. 7, p. 14-23, 2020, ISSN 2359-5841.

NOGUEIRA, Emmir. *Procura-se Mulher*. Com Shalom, 07/03/2023. Disponível em < <https://comshalom.org/procura-se-mulher/> >

NUSSBAUM, Robert L. et al. *Thompson & Thompson Genética Médica*. 7 edição. ed. Rio de Janeiro: SAUNDERS, 2007.

PEZZULO, G. *Why do you fear the bogeyman? An embodied predictive coding model of perceptual inference*. Rev. Cogn Affect Behav Neurosci. 2014 Sep;14(3):902-911.

SANTOS, Marciel A. S. *A Crítica Heideggeriana De Ser E Tempo Ao Conceito De Ser Da Tradição Filosófica. Sobre a ontologia da Vorhandenheit e o fundamento existencial da transgressão categorial*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba. p. 99. 2008.

SOUZA, Luana Neres de. *O ideal de kalokagathia em Xenofonte: uma análise dos excessos*. Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, n. 2, p. 231-245, 2013.

STEARNS, P. N. *História das relações de gênero*. Trad. De Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007

TORRES, A. R.; FERRÃO, Y. A.; MIGUEL, E. C.. *Transtorno dismórfico corporal: uma expressão alternativa do transtorno obsessivo-compulsivo?*. Brazilian Journal of Psychiatry, v. 27, n. 2, p. 95–96, jun. 2005.

VENTURA, Dália. *Friné: o dramático julgamento da cortesã da Grécia Antiga que se despiu para salvar a própria vida*. BBC News Brasil, 27/10/2020. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-54700054>>

\_\_\_\_\_. *O enigma de Aspásia, a mulher mais famosa da época de ouro da Grécia, e que conquistou Péricles e Sócrates*. BBC News Brasil, 17/07/2021. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-57255352#:~:text=As%20heteras%20eram%20uma%20classe,permittedo%20%C3%A0s%20mulheres%20em%20geral.>>

YOUNG, Iris Marion. *Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment, motility and spatiality*. Human Studies, n. 3 (2), p. 137-156, 1980.

XAVIER, Ismail (org). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2008.