

# GÊNERO, RAÇA E INVENÇÃO DE SI NUMA PÁGINA DO INSTAGRAM

## *GENDER, RACE AND THE INVENTION OF THE SELF ON AN INSTAGRAM PAGE*

Ana Caroline Czerner VOLKART<sup>1</sup>

Atilio BUTTURI JUNIOR<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo parte das discussões sobre o regime tecnobiodiscursivo e os racismos indiretos forjados na biopolítica para analisar os discursos de uma página pessoal na rede Instagram. Para fins de análise, tomamos como *corpus* as publicações da página entre 2016 e 2018. Nossa hipótese é de que a produção de si da personagem da página de Instagram analisada se dá num espaço ambíguo, entre a ancestralidade e os regimes de consumo, nos quais o corpo, a raça e o gênero funcionam como enunciados fulcrais. As análises descrevem os enunciados de transformação que a personagem deixa entrever e apontam para a intrincada relação entre a produção de si, a produção de resistências e as redes de captura e controle que, no interior dos dispositivos, atuam agonisticamente sobre o tecnocorpo e a tecnosubjetividade de Thallita, a proprietária da página em questão.

**Palavras-chave:** Produção de si. Gênero. Raça. Tecnobiodiscursivo.

**Abstract:** The present article builds on the discussion about the techno-biodiscursive regime and the indirect racism – both forged in biopolitics – to analyze a personal page in the network Instagram. The study corpus comprises content published on her page between 2016 and 2018. Our hypothesis is that production of self in this page takes place in an ambiguous space between ancestry and consumption regimes, in which body, race, and gender function as key utterances. The analyzes describe the utterances of transformation that the character allows to glimpse and point to the intricate relationship between production of the self, production of resistances and capture and control networks that, within *apparatus*, act agonistically on account owner techno-body and techno-subjectivity.

**Keywords:** Production of self. Gender. Race. Techno-biodiscursive.

---

1 Volkart. UFSC. E-mail: [carol.czerner@gmail.com](mailto:carol.czerner@gmail.com). ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-6085-7044>.

2 Butturi Junior. UFSC. E-mail: [atilio.butturi@ufsc.br](mailto:atilio.butturi@ufsc.br). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9985-2259>.

## Introdução

A noção de biopoder, em Foucault (2008a, 2008b), é pensada a partir de um funcionamento que, de um lado, subjetiva os indivíduos (a partir de elementos como a sexualidade e a raça) e, de outro, hierarquiza-os e dispõe a sociedade a partir dessas hierarquizações – a que chamará de “racismos indiretos”. Essa *gestão da vida* implica, conforme Foucault (2008a), que haja a produção de morte: a tanatopolítica é indissociável, nasce constitutiva e junto às estratégias de manutenção da vida, sob a condição de criar mecanismos cada vez mais produtivos de exceção e de aniquilação.

Ora, esse governo pela vida, modelo de poder que caracteriza as sociedades capitalistas modernas – e, diríamos, as institui como contemporâneas –, tem recebido duas leituras que aqui nos interessam. A primeira, sobretudo resultante da leitura de Deleuze (2013) em seu *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*: da cisão entre a disciplina das estruturas e o controle desterritorializado, em Deleuze, aparecem novos modos de considerar o biopoder e a biopolítica. Lazzarato (2006), na segunda leitura que assumimos, tomará o vértice entre o discursivo e o não-discursivo que aparece com os dispositivos foucaultianos (FOUCAULT, 2009) e aproximará natureza e tecnologia, vida natural e artificial, linguagem e exterioridade. À sociedade de controle, diríamos, ele acrescenta um pensamento sobre as máquinas de significação e seus efeitos tecnobiopolíticos. É essa ausência de fulcro único o que caracterizaria o governo biopolítico – topologia dos ciborgues e dos híbridos.

Nessa mesma perspectiva de adensamento da biopolítica, lida a partir da tecnologia e da produção, aparecerá, em Preciado (2018), uma discussão sobre o gênero e o sexo no capitalismo tardio. Ao retomar a distinção aristotélica sobre as modalidades de vida, Preciado (2018, p. 43) vai inserir justamente o problema da tecnologia que invade a vida e, por conseguinte, pensar nessa tecnovida materializada em corpo e em discurso como estratégia de exploração e de separação entre vidas mais ou menos humanas. Seus corpos pornográficos e gendrados indicam não apenas os limites do pensamento antropocêntrico, mas convidam também à experimentação e à invenção – às linhas de fuga que, com Deleuze (2005), passamos a ler em Foucault.

A análise da biopolítica, porém, também tem recebido leituras que dizem respeito à tensão entre um modelo europeu e as experiências coloniais. Assim, se seguirmos Mbembe (2016), a biopolítica deve ser lida como Terror: o terror biopolítico ocidental e as técnicas de extermínio que fundam a modernidade – e que dizem respeito à colonialidade e à necropolítica que a funda. Diferentemente de Foucault (2010a), para quem o campo de extermínio era a configuração de uma modalidade de poder capital, ou de Agamben

(2004), para quem o paradigma do campo era o da modernidade, Mbembe faz notar a relação entre modernidade e colonialidade. A colônia é o espaço por excelência da soberania, na mesma perspectiva da leitura de Scmitt realizada por Agamben: é o espaço em que a lei é colocada em suspenso e a diferenciação entre as modalidades de vida (*bíos* ou *zoé*) perde sua função diferenciadora.

A partir dessas considerações, neste artigo, partiremos desses dois vértices da biopolítica: por um lado, será lida segundo a ordem da colonialidade e implicando-a em relações de raça e de gênero que, no limite, marcam a exceção em que ainda nos constituímos e na qual constituímos a autoridade – como precária, como matável, como anormalizável. Por outro, seu enquadramento no funcionamento das sociedades do controle, ampliando o jogo entre o discursivo e o não-discursivo e dando, assim, ao discurso, a possibilidade de apontar para um funcionamento biotecnológico que materializa e de, eventualmente, pôr em movimento as relações de exceção do primeiro vértice.

É a partir desses vértices e de seu hibridismo que tomamos como objeto de discussão os discursos e o tecno-corpo de Thallita<sup>3</sup>, página pessoal na rede Instagram, no período de 2016 a 2018. Pretendemos ler a relação ambígua que se trava entre a produção de si e as redes de enunciados sobre a raça, sobre a mulher e sobre os corpos do/no carnaval de Santa Catarina. Interessa-nos, por hipótese, apontar que os discursos das postagens dizem respeito a uma agonística entre a invenção de uma ancestralidade e a sujeição a formas de subjetivação a que chamaremos de “econômicas”. Nos dois casos, não se tratará de uma crítica ou de uma exclusão entre invenção e controle, mas de inteligir o jogo que o corpo, as imagens e os textos verbais de Thallita deixam entrever e que dizem respeito aos modos de ser (ou não ser) sujeito nos regimes tecnobiodiscursivos e segundo as memórias da exceção racializada.

Para tanto, o texto está dividido em quatro seções: na primeira e na segunda, apresentamos um debate teórico sobre corpo, raça, gênero e tecnobiopoder. Na terceira, discutimos mais acuradamente como tal debate se faz relevante para este artigo e, na quarta, passamos às análises, tendo em vista os problemas levantados acerca da produção de subjetividades nos regimes tecnobiodiscursivos.

---

3 Optamos por informar apenas o prenome, a fim de produzir um efeito de anonimato – ainda que a personagem tenha autorizado a produção deste artigo.

## O corpo biopolítico racializado

É importante ter em vista que o biopoder é uma forma de controle e gestão dos corpos histórico e geograficamente situada, muito embora sua genealogia seja questão de disputa. Em *O nascimento da biopolítica*, Foucault (2008b) defende que preceitos liberais e protestantes, em conjunto com a consolidação dos Estados Modernos e com o dispositivo biomédico e os racismos e biologicismos que geraram, foram elementos que se articularam ao longo de dois séculos e que, em um dado momento, consolidaram o paradoxo que justifica tal funcionamento: para além das fronteiras de um Estado/território, a livre competição e a não interferência são imperativos.

Para se colocar em posição de competição, a gestão da população, no interior desses Estados/territórios, deve se dar com o mínimo dispêndio de energia por parte do poder e o máximo de ganho em termos de produção. Para isso, a vigilância e o controle, elementos que compuseram espaços fechados como escolas, quartéis e manicômios, vão aos poucos compor a sociedade como um todo, mas não de forma homogênea, posto que alguns corpos serão “mais matáveis” do que outros, serão racializados.

O critério, entretanto, para a consolidação de “linhas divisórias” que colocam de um lado corpos matáveis e, de outro, corpos a serem protegidos, tem sido pensado em sua invenção<sup>4</sup>. Deslocando a genealogia da biopolítica, autores como Mignolo e Mbembe propõem um nascimento de práticas e tecnologias biopolíticas não coincidentes com o humanismo e com revoluções industriais. Nessa esteira, foram as relações metrópole-colônia, que se estabeleceram desde o século XV, que possibilitaram o humanismo como se consolida no século XIX e as técnicas de controle e gestão da população. A partir desse deslocamento, torna-se possível entender a racialização como elemento que garante o funcionamento da biopolítica como capaz de existir e, uma vez que seja de interesse, pensar seus deslocamentos.

Como se sabe, a assunção da biopolítica, dessa perspectiva que tomamos como decolonial, sustenta-se sobre o caráter eurocêntrico da biopolítica de Foucault e de Agamben. Como Castro-Gómez (2007), aqui defenderemos que é possível relacionar as duas enunciações. Primeiro, porque Foucault coloca em discussão uma teoria de racialização e a relaciona à colonização. Depois, não obstante a negação do discurso difusionista, a biopolítica exige que se pense em diferentes urgências históricas para cada modalidade de racismo. Finalmente, porque em cursos como *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008a), o francês ensina que uma das condições da seguridade é a

---

4 Aqui, retomamos o conceito de invenção presente em *Nietzsche, a Genealogia, a História* (FOUCAULT, 2005).

instalação de mecanismos globais de poder, que caracterizam a modernidade e redundam em um Estado em constante conflito com outras nações. Ainda que concordemos que a problematização de Foucault sobre a colonialidade está centrada num problema europeu, a partir de Castro-Gómez (2007), defenderemos que a analítica do poder que ele oferece não redundam em eurocentrismo e aparece como metodologia potente para pensar as relações coloniais.

Tomada essa distância, voltemos à disputa pela invenção de uma genealogia. Mbembe (2016) vai assumir que o direito de decidir quem vive e quem morre, constitutivo dos processos políticos contemporâneos, é uma expressão de *soberania*, o poder de infringir a morte e de decidir a quem isso se destina. Assume, ainda, que, no tempo em que vivemos, essa violência tornou-se um fim em si mesmo, não “apenas” um meio para gerar lucro/rendimentos, como no período colonial. A esse desdobramento da biopolítica, que se acentua em regiões de ocupação colonial contemporâneas como a Palestina, Mbembe nomeia necropolítica. Para o camaronês, as relações metrópole-colônia, colonizador-colonizado, trouxeram as primeiras experimentações biopolíticas, porque sua estrutura ensaia o estado de exceção permanente que caracteriza o poder em questão.

Os princípios que assume, para desenvolver esse ponto, alinham-se ao que Foucault propõe em *O Nascimento da biopolítica*. Porém, marcam sua distância estabelecendo outra temporalidade: enquanto, para o francês, a livre concorrência dos Estados Modernos estabelecia o respeito à soberania dos vizinhos, impunha a máxima interferência interna e colocava os territórios não-europeus como campo de disputa em termos de mercado, o pesquisador camaronês assume essa dinâmica já na época colonial. Afirma que, nas relações metrópole-colônia, se instituiu uma nova ordem global e que, nela, o direito público não se aplicava às colônias, que eram a fronteira:

[...] as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. [...] Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo alienígena além da imaginação ou compreensão. (MBEMBE, 2016, p. 133).

O sujeito da colônia, a figura do escravo, aí, é duplamente paradoxal: primeiro, o escravo é “uma sombra personificada”, pois é expropriado de seu lar, do seu direito ao corpo e de seu *status* político, sendo reduzido a instrumento e à propriedade. Entretanto, essa figura espectral vive e produz também narratividade: “[...] rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro” (MBEMBE, 2016, p. 132).

Composto por essas figuras, o regime de *apartheid* étnico concatenava o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. Em outros termos, a suspensão da *jus publicum* metropolitano não implica a ausência de lei na colônia, mas um código de guerra sem fim cujo foco era a reprodução e a organização do corpo social a partir de determinadas hierarquias étnicas e composto pelo extermínio – da condição de humano e dos corpos indóceis.

No tempo presente, Mbembe (2016) trata do terror em termos de ocupação colonial tardia, paradigmática no caso da Palestina (em Foucault (2010a), o Estado nazista e o stalinista são os paradigmáticos do biopoder), propondo-o como o modelo de funcionamento necropolítico atual. Nele, a topografia do território ocupado é um elemento importantíssimo de segregação: “[...] soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto.” (MBEMBE, 2016, p. 135).

Diante do epítome da tanatopolítica<sup>5</sup> do nazismo ou do terror necropolítico contemporâneo, persiste a pergunta sobre os modos pelos quais a morte tem lugar em uma sociedade que pretende “fazer viver”.

Interessamo-nos, nesse cadinho, em pensar os “racismos de Estado” e os “racismos indiretos” que cindem subjetividades em nome da segurança, do risco e da ordem, posto que essa tecnologia de governo pela vida é alicerçada por toda sorte de mecanismos – “[...] a morte política, a expulsão, a rejeição etc.” (FOUCAULT, 2010a, p. 216) – e sua ambiguidade.

## O tecnocorpo gendrado

No começo da década de 1990, o *Problemas de Gênero* de Judith Butler (2016), paradigmático para os estudos da área, posicionou-se em diferença a teóricas e teóricos que colocavam o sexo em termos ontológicos. Entendendo que a noção de sexo é tão

---

5 Não é função deste artigo delimitar teoricamente as diferenças nas abordagens acerca da biopolítica. De todo modo, cabe destacar que aquilo que Foucault (2010a) apontava como a tanatopolítica inscrita na biopolítica (um “fazer morrer” como parte de seu funcionamento) é lida por Mbembe (2018) da perspectiva do Terror, em cujos dispositivos reside uma efetiva destruição que passa pela vida e pelo território e implica uma nova configuração de dispositivos de morte em massa como parte da governamentalidade necropolítica.

cultural quanto a de gênero e que esta possibilita o enquadramento daquela, Butler (2016) propõe sua noção de performance. Nela, são os atos reiterados, enquadrados normativamente como femininos e masculinos, quem criam os efeitos de realidade chamados de sexo e de gênero. Os sujeitos e os corpos, por sua vez, necessariamente passam a ser inteligíveis quando definidos como meninos ou meninas, o que leva Butler a afirmar que os sujeitos passam a ser inteligíveis a partir do gênero<sup>6</sup>.

À noção de performance associada à de ato, trazida por Butler (2016), Haraway (2009) e Preciado (2017) propõem deslocamentos que interessam a esta análise e que permitem pensar a produção tecno-discursiva das corporalidades e das formas de subjetivação – como tentaremos descrever na próxima seção. Mais do que o sujeito subjetivado pelos atos performativos e reprodutor ou subversor deles, emerge o sujeito-técnica, tecno-biovivo, que goza em seus processos de subjetivação, sejam de ratificação ou de subversão da norma. Da reprodução, em Butler elemento central da heterossexualidade compulsória e do efeito de verdade das noções de masculino e feminino, à replicação, via publicização, do ato performativo, para as quais um regime de visibilidade específico, o digital, precisa ser assumido.

Assumindo-o, Haraway, também paradigmática, propõe, ainda em 1985, o mito do ciborgue. Essa figura contemporânea simboliza a quebra das dicotomias entre humano e animal, entre organismo e máquina e entre o físico e o não físico (HARAWAY, 2009) que compõem nossos processos de subjetivação contemporâneos. Mais do que isso, Haraway assinala o prazer, a potência dessa quebra de fronteiras. O ciborgue nasce “impuro”, imerso nas relações de poder e nas tensões que marcam nosso tempo, e é nesse espaço que Haraway (2009, p. 40-46) propõe que a ação política se articule, já que “[...] um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias” .

Com efeito, sua proposição, contemporânea à de Butler (2016), também “desontologiza o sujeito” e advoga em favor de lutas políticas que se assumam imersas nas relações de poder em detrimento daquelas que pregam um retorno a um pretensão “antes” às relações de dominação. No caso de Haraway (2009), todavia, o papel dos dispositivos, das maquinarias e das tecnologias incide diretamente na constituição de categorias de inteligibilidade – humanidade, biologia, natureza – e, por conseguinte,

---

6 Casos paradigmáticos como o de Herculine, alvo de reflexões de Foucault, Butler e Preciado, parecem mostrar que não há sujeito inteligível em nossas sociedades sem a noção de sexo. Cabe perguntar se essa moldura se aplica aos corpos aos quais é negada a condição de “humano”: o dos imigrantes, refugiados, favelados.

viabilizam uma resposta performática que rompe com os limites da modernidade para pensar o sujeito. Ademais, o ciborguismo aparece como um adensamento justamente da biopolítica de Michel Foucault que, para Haraway (2009), era apenas um prenúncio daquilo que, híbrido, o ciborgue faria notar no que se refere às implicações entre a vida, a tecnologia e a política.

Tendo em vista Deleuze (2013) e a problemática do controle, as sociedades para as quais se volta Haraway (2009) são aquelas que funcionam sob a égide da “informática da dominação”, da ordem, portanto, do controle. A autora destaca que o movimento de dominação inclui a busca pela linguagem/tradução universal, a partir da qual o mundo possa ser “decodificado”. Assim, taxas, fluxos e tendências econômicas procurariam explicar todo tipo de relação, e a microbiologia “traduziria” os organismos em termos de códigos genéticos – como no caso do *HIV*. Como efeito, organismos e sociedades seriam objetos do conhecimento, mas tomados em termos de “dispositivos de processamento de informação”. Des-historicizados, em suma. Para ela, é a eletrônica que sustenta essa linguagem, e a replicação, nesse ínterim, toma o lugar da reprodução, o que exige repensar o funcionamento proposto por Foucault em que o sexo é o *link* entre sujeitos e populações<sup>7</sup>.

Essa “informática da dominação” é ainda um problema biopolítico nos moldes foucaultianos (FOUCAULT, 2008b), porque diz respeito à emergência de uma forma de governo neoliberal: coaduna-se ao circuito internacional de capital e de trabalho. Haraway defende que os mecanismos de controle participam do que muitos autores chamam de feminização do trabalho, alterações na dinâmica intra e intersociais que precarizam os trabalhadores de modo geral, ainda que incidindo diferentemente nos grupos sociais racializados: as mulheres, as mulheres negras, as populações do então chamado Terceiro Mundo (HARAWAY, 2009).

O ciborgue, imerso nesse circuito, pode ser – assim coloca Haraway – uma identidade política da contemporaneidade, e, se a linguagem do código é a da dominação, a “escrita ciborgue” passa a representar a luta política contemporânea por reinscrição: “[...] a escrita-ciborgue tem a ver com o poder de sobreviver, não com base em uma inocência original, mas com base na tomada de posse dos mesmos instrumentos para marcar o mundo que as marcou como outras.” (HARAWAY, 2009, p. 86).

---

<sup>7</sup> Haraway (2009) não questiona diretamente essa questão nem põe em xeque que o sexo tenha exercido esse papel, o que ela advoga contemporaneamente é a eletrônica que cumpre a dupla função de subjetivação-gestão.



A escrita-ciborgue, então, inscreve-se na ordem de uma política de dessubjetivação, de negação daquilo que se é. Sua potência é de desinventar miticamente o homem, a mulher, o biológico, o racional – e, nesse sentido, está próxima da descrição feita por Michel Foucault (2018) acerca da revolta e da espiritualidade<sup>8</sup>. Diante do controle tecno-biopolítico que faz notar, pois, que há um sujeito que resiste: o individual-coletivo, denominado “feministas-ciborgue” (HARAWAY, 2009, p. 52), sua ação política passa pela atenção aos mecanismos de controle contemporâneos, o digital e as biotecnologias e seus usos subversivos.

Na esteira de Haraway e na investigação das relações entre exceção biopolítica, política dos gêneros e tecnologias, Preciado (2018) também se volta para a construção de resistências possíveis no interior de dispositivos cada vez mais rígidos de controle – o que, afinal, nos interessará na seção de análise. Defende que o regime de subjetivação-controle pós-guerras se dá em dois eixos. Um é o do *farmacon*, em que os hormônios estão relacionados às ficções somáticas de gênero – mais ou menos pelos, tom de voz, seios etc.; tais elementos que se associam diferentemente aos efeitos de masculinidade e feminilidade. O outro eixo é o pornográfico, que diz respeito ao regime de visibilidade que esvazia categorias como público-privado e é responsável por provocar-gerir-excitar-controlar.

Preciado propõe que, no centro da atividade política e econômica, o sexo e a sexualidade se transformam. Surgem novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado, da mídia global e das biotecnologias de vigilância que operam nessa gestão. Os efeitos de verdade de termos como masculinidade e feminilidade, libido, heterossexualidade, em nosso tempo, são produzidos por técnicas específicas do que Preciado assume como tecnociência. Se, em Foucault (2009), os dispositivos que produziam o sexo e a sexualidade permitiram a invenção do biopoder como gestão da vida individual e da vida da população, em Preciado o que se vai propor é que as novas técnicas de produção sexual (do tecnobiocapitalismo) também impõem um controle estrito, mas diferente das funções de produção e reprodução dos séculos XIX até primeira metade do XX; o controle espalha-se, torna-se molecular e constitui-se segundo a ordem de uma hibridização entre os mundos da natureza, da política, da economia e da técnica:

---

<sup>8</sup> Em texto de 1979, Foucault (2018, p. 21) vai responder sobre o que chama de “espiritualidade”: “[...] essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social [...]”.

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

O novo capitalismo farmacopornográfico funciona, na realidade, graças à gestão biomidiática da subjetividade, por meio de seu controle molecular e da produção de conexões virtuais audiovisuais. [...] Estamos vivendo uma era toxicopornográfica. O corpo pós-moderno se torna coletivamente desejável graças à gestão farmacológica e sua produção audiovisual [...] Estas duas forças de criação de capital não dependem de uma economia de produção, e sim de **uma economia de invenção**. (PRECIADO, 2018, p. 56, grifos nossos).

No que tange ao controle e à Deleuze (2005), Preciado faz notar a existência da *potentia gaudendi*, nome dado ao conceito filosófico que desloca a noção de trabalho e oferece a possibilidade de criação diferencial, de produção de linhas de fuga subjetivas e corporais. Trata-se da energia fluida de interesses, de cliques, que passam a ser, em nosso tempo, parte do fluxo do capital, que tanto o eixo fármaco como o pornográfico agenciam.

O que Preciado (2018) propõe (pondo-o para conversar com Butler) pode ser pensado em dois eixos: o primeiro, de descrição dos dispositivos em que a noção de gênero emerge e em que pode operar performaticamente hoje em dia, propondo deslocamentos e desdobramentos genealógicos a partir das considerações de Foucault sobre o sexo, dos neomarxistas sobre trabalho e das feministas sobre a relação entre sujeito do feminismo e luta política. O segundo, da pirataria de gênero e da experimentação tecnopolítica no corpo e nas subjetividades, de modo a fazer a *potentia gaudendi* apresentar-se como vetor de transformações, tensionamentos e, no limite, invenção de si como prática de liberdade agonística.

Ocorre que, no capitalismo atual, o corpo passa a ser produtor e consumidor do que Preciado chamou de *potentia gaudendi*. Os corpos são não só efeitos de poder-linguagem como dispositivos do poder. Isso porque, se afastando de autores contemporâneos neomarxistas, que afirmam que a matéria-prima da nossa era é a informação, comunicação e relações sociais, Preciado propõe a sedução e o prazer da multidão como os motores da economia contemporânea, como a citação anterior coloca. Ao postular a centralidade da *potentia gaudendi* e a cisão entre sua potência de transformação e sua apropriação para a produção, Preciado opera um deslocamento também no que coloca Haraway: o ciborgue segue sendo o sujeito de nossa era, mas um sujeito técnico e produtivo, participante ativo da circulação de fluxos globais, não somente seu sujeito-efeito. O papel da eletrônica, para Haraway, o de fazer circular a informação, o fluxo, em Preciado, vai ser o da *potentia*, que não depende fundamentalmente da energia “da luz”, mas dos ciborgues.

É nesse fluxo e nessa agonística entre controle e resistência, entre produção de si e hermenêutica de si, que pretendemos, pois, analisar o tecno-corpo de Thallita em sua rede social. As postagens serão tomadas não apenas como performances de raça e de gênero, mas no limite em que a *potenti gaudendi* se oferece ora como enunciado de um regime de farmacopornográfico, ora como efeito de resistência e de liberdade, ainda que na filigrana. Para tanto, assumimos um processo de subjetivação específico, qual seja: o de uma tecnosubjetividade que opera entre o corpo, o discurso e a tecnologia das redes sociais.

Dito de outra forma, o que tomamos por objeto é uma tecnosubjetividade que tem como condição de emergência um dispositivo digital, o Instagram. É, pois, a partir de estratégias que passam pela espetacularização de si na rede e pelo apelo comercial que vislumbraremos a emergência de um modo de tecno-subjetivação específico para Thallita<sup>9</sup>.

Do ponto de vista da leitura biopolítica, à Preciado, assumimos também o tecnobiodiscursivo como um espaço de disputa e de análise intrincado, em que a subjetividade só pode ser interrogada a partir de vértices distintos e complexos entre texto, imagem, práticas corporais, discursos de cuidado e materialização nas redes sociais – neste caso, o Instagram.

Sugerir o tecnobiodiscursivo como ponto de partida demanda que ele seja lido como um tempo de amplificação das relações de controle biopolítica e de deslocamento das formas de governo pela vida que implicam não apenas a vida biológica e a natureza, mas a assunção de categorias como a tecnologia e o capital, que se materializam de forma densa, relacional e não isolável (Cf. LAZZARATO, 2006; BUTTURI JUNIOR, 2019).

Aproximando-nos dos autores aqui discutidos, assumimos, ainda, que a racialização, nos moldes que defendemos, seguindo Foucault, Mbembe e considerações do campo decolonial, se constitui historicamente e que coaduna, hoje, categorias de classe, gênero e raça, é questão tecno-biopolítica do nosso tempo.

---

9 Poderíamos nos aproximar de Paveu (2017, p. 133, tradução nossa), que solicita uma análise do discurso digital tendo em vista a tecnologia que o constitui. Assim: “Os textos digitais carregam marcas específicas em seu modo de produção que não devem ser observadas do exterior, mas que exigem um conhecimento dos dispositivos de escrita e das culturas digitais, bem como habilidades nos usos e práticas de escrita: os corpora digitais não são uma espécie de corpora entre outros, mas sim campos que exigem a presença do pesquisador-usuário.”. Porém, no presente texto, trata-se menos de uma investigação sobre o digital propriamente dito e mais sobre a relação entre discurso, subjetividade e tecnobiopolítica (essa nos termos de Preciado, antes descritos).

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

A gestão das populações, hoje, inclui um circuito de capital globalmente instituído, a produção e controle de sujeitos farmacopornográfica e a produção de vidas precárias à margem do consumo, mas não da vigilância. Essas vidas, por sua vez, aparecem sempre hibridizadas e inscritas em circuitos tecnológicos. Por este viés, então, entenderemos o Instagram justamente como topologia de encontro entre o político, o biopolítico e o ciborguismo – o que nos sugere um ultrapassamento das categorias autotéticas modernas, nos moldes de Latour (1994).

Desse pacto ontológico e segundo essa perspectiva teórico-analítica assumida, passamos a considerar as especificidades do *corpus* deste artigo na seção seguinte.

### **A raça, o gênero, o carnaval e o corpo**

No caso do Brasil, ex-colônia portuguesa, a racialização étnica segue tendo forte impacto na organização social e na divisão entre grupos sociais marginalizados e aqueles que têm algum acesso à cidadania. Aproximando-nos de nosso ambiente de análise, em Santa Catarina, a construção da identidade do litoral catarinense como predominantemente açoriana ou não é alvo de disputa em termos históricos (MAMIGONIAN; VIDAL, 2013); grupos de ativistas negros reivindicam a visibilidade da população e a desigualdade étnico-social que, defendem, os prejudica e apaga da história deste território (SANTA CATARINA..., 2016).

Tomando nosso objeto de discussão – o tecno-corpo materializado nas práticas discursivas contemporâneas da conta de Instagram de Thallita –, levaremos em consideração as linhas de contato entre a biopolítica e o pensamento decolonial. Isso implica aventar a existência de mecanismos de exceção – os racismos indiretos – na produção das subjetividades precarizadas<sup>10</sup> – no caso deste trabalho, uma mulher negra; a tomada de uma memória colonial que ainda está em funcionamento na distribuição dos discursos e dos corpos no Brasil – na modalidade de *técnicas do corpo* (FOUCAULT, 2009; MAUSS, 2003), e o campo de disputa que esses elementos instituem.

Façamos um parêntese sobre essas técnicas. A partir de Mauss (2003), a antropologia tem discutido os modos pelos quais a héxis corporal indica um funcionamento regrado e normalizado, sustentado por divisões. As técnicas do corpo seriam uma espécie de

---

10 Tomamos aqui a precariedade no sentido dado por Butler (2015): a produção de formas de subjetividades marcadas pela diferença negativa e pela exceção, no interior da biopolítica e da distribuição desigual do discurso, dos corpos, dos sujeitos e, no limite, das normas de vida e de luto. Diferentemente de Agamben e da discussão da *vida nua*, porém, a precariedade de Butler é a instituição da vulnerabilidade não na exceção, mas na constituição da cena pública.

materialização de regras sociais, que incidiriam sobre os gêneros, a idade, os rendimentos e a eficácia. Por sua vez, o trabalho de Foucault (2009) se notabilizou justamente por fazer notar toda a sorte de técnicas de si cujo centro é o corpo. Assim, desde a distribuição do corpo dos loucos até as disciplinas, passando pela *epimeleia heaotou* (FOUCAULT, 2010b; BUTTURI JUNIOR, 2018), é sempre no corpo que o jogo do poder e da resistência tem seu lócus privilegiado; seja corpo o social ou o individual (FOUCAULT, 2009, 2010a).

A problemática da visibilidade e das técnicas do corpo se acentua se entendermos que a existência do corpo negro colocado em discurso é, historicamente, no Brasil, alvo dessas técnicas. Beltramin (2009), em sua dissertação de mestrado, faz notar que a enunciação fotográfica dos finais do século XIX dispunha o corpo negro como máquina de trabalho, funcional ou animalizada. Nas fotografias de Cristiano Jr. (entre 1864-1888) que analisa, Beltramin (2009) faz notar os pés descalços e a subserviência da *héxis* dos negros fotografados: *zoé*, exposta e a dispor, segundo a ordem da vigência ou da memória da escravatura.

No ínterim como a divisão imagética de Beltramin (2009), temos em vista a série de enunciados que sustentam uma memória discursiva de exceção, na qual o Carnaval marca a manutenção do mito da “democracia racial”, como apontava Gonzales (1984). Se à mulher negra cabia o papel de doméstica ou de mãe-preta, o Carnaval traria à tona uma possibilidade de inversão ambígua:

E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos; e os “flashes” se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos. (GONZALES, 1984, p. 228).

Mantendo a cisão racializada, o Carnaval sobre o qual Gonzales se debruça prefigura aquilo que, até o momento, temos apontado como o tecnobiodiscursivo e o regime farmacopornográfico: por um lado, porque se trata de capturar os corpos e os sujeitos por tecnologias, por acontecimentos públicos e midiaticizados – como o Carnaval brasileiro; por outro, porque o que está em jogo é a separação entre consumidores e produtos, entre aqueles a quem é dado escolher os corpos e os corpos que estão configurados para o consumo. Em Gonzales (1984), a ambiguidade reside justamente no

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

momento de inversão: quando a mulata e a negra passam do *status* de “mucama” para o de Cinderela, numa espécie de “dia da graça” do corpo. Porém, apenas na condição de objeto a se fotografar e de que se dispõe, nos termos de Preciado (2018) e Haraway (2009).

Entretanto, discursos cujos marcadores são gênero e raça se oferecem como elementos de disputa. É a partir daí, de uma memória discursiva (FOUCAULT, 1997) e de uma disputa possível pela enunciação de um tecno-corpo, que parte o presente texto, ao pensar de que forma a construção da figura da *passista negra* pode pôr em movimento, resistir ao movimento de racialização e exclusão social na região de Santa Catarina, produzido como imagem e como norma.

No caso das análises que empreenderemos, interessa pensar os modos pelos quais Thallita produz-se como sujeito racializado e voltado para o Carnaval florianopolitano, nos vértices entre a imagem e o corpo, a raça e a tecnologia das redes sociais, as práticas culturais do carnaval e os discursos midiáticos – em uma *economia de invenção de si* (PRECIADO, 2018). Para tanto, o *corpus* de análise serão as publicações de Instagram entre 2016 e 2018 da passista Thallita, figura de destaque no carnaval de Florianópolis e que usa essa rede social como forma de construção de si. Thallita desfila há dez anos no carnaval de Florianópolis na escola de samba da Consulado<sup>11</sup> e sua celebridade parece circunscrita ao âmbito do samba. Assim, ao observarmos seu Instagram, é mister ler a produção de si atrelada a enunciados sobre a raça, sobre a mulher e sobre os corpos no Carnaval. É, com efeito, nesse espaço vivido e também imaginado que trava-se uma agonística entre a produção a ancestralidade e a midiatização farmacopornográfica, que leremos a seguir.

Ainda, uma ponderação metodológica: no caso de Thallita, interessa-nos descrever o tecnocorpo e a produção de uma tecnosubjetividade – na relação direta com sua materialização no Instagram. Isso implica certos deslocamentos, que levam em conta as ponderações de Haraway e Preciado a que nos referimos anteriormente: as fronteiras entre o humano e a máquina, o discursivo e o não-discursivo, borradas, sugerem-nos como imperativo tomar a materialidade das redes sociais como axial na produção de si de Thallita. É essa relação entre corpo, formas de tecnosubjetividade e regimes de visibilidade digitais (o Instagram) que, aqui, são objetos de análise.

Passamos, pois, às análises, tomando a topologia como linha de disputa de sentidos. Em Florianópolis, no Carnaval, as relações de poder e os lugares de “centro” e “margem” estão inscritos no jogo que possibilita a emergência de subjetividades –

---

<sup>11</sup> Escola de samba fundada na década de 80 e atual campeã do Carnaval de Florianópolis.

pautadas no gênero, na raça e nas relações de classe (AS TRÊS..., 2013). Em uma região do país e do estado em que o movimento negro assume como pauta a *visibilidade* e a *representatividade*, o Carnaval funciona produzindo corpos, imagens e subjetividades cuja marca é uma distribuição desigual de certas populações e que, neste trabalho, vamos tomar como materialização do farmacopoder em sua incidência tecnobiodiscursiva. Esse regime tecnobiodiscursivo deve ser lido como um tempo de amplificação das relações de controle biopolítica e de deslocamento das formas de governo pela vida que implicam não apenas a vida biológica e a natureza, mas a assunção de categorias como a tecnologia e o capital.

### O dia de graça do corpo<sup>12</sup>

Passemos ao tecnocorpo de Thallita. Um dos focos de construção de sua figura publicizada no Instagram são as *hashtags* que acompanham as publicações. Essas classificações, feitas pela autora, inserem as publicações marcadas em uma rede específica de enunciados dentro do Instagram, a de pessoas que se identificam como passistas, como negras, como cacheadas, como “bem meninhas”, termos recorrentes nas *tags*. A rede se adensa porque as *hashtags* citadas aparecem juntas entre si, compondo ficções somáticas que associam esses termos, que inventam a figura imponente da mulher negra passista. Há dois elementos que podem ser pensados, nesse ínterim, em termos diacrônicos: de 2016 para cá, período em que nos propusemos a analisar a página em questão, Thallita mudou o aspecto do cabelo, passando pelo processo comumente chamado de transição capilar, e deixou de usar o termo *mulata*, aderindo ao uso de *negra* para se referir a si mesma. Os discursos da transição capilar, como aponta Monteiro (2019), carregam em seu funcionamento a agonística entre os enunciados de naturalização, de invenção da ancestralidade e de assunção de um regime de consumo específico para as mulheres negras. No caso da personagem, a transição capilar opera de duas maneiras: por um lado, engaja os seguidores da página a partir de um item de consumo; por outro, sugere no espaço do samba uma luta pela retomada de discursos de origem, nos quais a raça ocupa um papel de positivação – uma passista, portanto, precisa aderir à subjetividade negra.

Em uma postagem de 3 de março de 2018, quando o penteado escolhido pela passista já era o cacheado, ela postou uma série de dez fotos com penteados diversos e a seguinte legenda:

---

<sup>12</sup> Em referência ao samba de Candeia.

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

[...] Tava fuçando meu drive e achei algumas fotos que contam um pouco da minha transição. Sair do liso sem saber ao certo como era o meu cabelo natural foi uma descoberta incrível, mas pensei em desistir algumas vezes pq a diferença de textura é irritante. Não dava pra aceitar aquele convite de última hr, mas não fiquei assim muito tempo logo cortei e foi um choque pq eu sempre tive cabelo de médio a longo, mas não tenho muitas fotos dessa fase pq não tirava (não façam isso) 🙄🙄.

Em datas próximas, 5 e 11 de março de 2018, respectivamente, Thallita postou um vídeo com parte da “rotina de cuidados” que tinha com o cabelo, em que se vê, ao fundo, camisetas da escola de samba Consulado, em que desfila, e um vídeo em que mostra os produtos que costuma utilizar nos cabelos.

Notemos a relação entre a presença na escola e a assunção da ancestralidade e o deslocamento em busca de um novo tecnocorpo, no qual os cabelos transicionados ocupam um lugar metonímico e passam a representar uma nova corporalidade: racialmente positiva, gendrada a partir de um vetor de orgulho.

Todavia – e ambigualmente –, o tecnocorpo de Thallita não se interroga sobre as categorias como “natureza” nem sobre a série de intervenções que possibilitam a manutenção do “novo si mesmo”. Voltemos à postagem de 3 de março: há uma descoberta, espécie de drama da origem, que evoca a biologia – ainda que seguida do choque.

Nas *hashtags*, aparece, por exemplo, [#naturalcurlsfornaturalgirls](#): na redundância, a exigência de remontar o corpo à adequação ao gênero, ambos relacionados a enunciados marcados pela natureza. Nos termos de Preciado (2018), é possível perceber a inserção da ficção somática do “cabelo da mulher negra” no circuito farmacopornográfico em que a *construção* dessa mulher depende de processos químicos e de sua publicização. Dito de outro modo: um tecnocorpo e uma tecnosubjetividade solicitam uma rede protética (tratamentos, fotos etc.) cujo produto é um “efeito de empoderamento”, que parece reforçado pelos cliques e pelos comentários de aprovação. Aqui, a *potentia gaudendi* acaba açambarcada pela ordem do consumo e do controle materializada numa performance de si racializada e gendrada.

Esse corpo híbrido e protético marca as publicações do Instagram de Thallita. Entre 2016 a 2018, o processo de transformação do corpo é midiaticado, editado, tornado produto de consumo. Tecnocorpo, ele traça uma trajetória que ocupa várias postagens e funciona como um processo teleológico, no qual certa forma de subjetividade está atrelada ao máximo efeito produtivo do si mesmo – no circuito tecnobiodiscursivo do



farmacopornográfico e de consumo (PRECIADO, 2018; LAZZARATO, 2006). Em uma postagem de 29 de março de 2018, de costas e de corpo inteiro, ela escreve:

[...] Demorei um ano quase malhando reclamando todos os dias que fui na academia (e continuo a reclamar). A verdade é que eu sempre fui uma magra falsa, já pegou aquelas bonecas de barro que ficam na janela?? Então, o corpo delas é fininho em cima e com um quadril largo (culote mesmo) 🤖🧠. É natural do meu corpo eu sempre vou ter essa “anca”, mas com a academia isso amenizou um pouco. [...] Confesso que se tivesse outra maneira de conseguir eu não ia malhar, mas eu não ia mesmo. Ainda to longe do meu objetivo final, mas to curtindo o caminho.

Observemos: a cisão estabelecida pelo discurso do *post* diz respeito à dicotomia entre o verdadeiro e o falso que, no funcionamento do Instagram de Thallita, sugere a adesão a uma racionalidade em que natural e verdadeiro pareiam. Novamente, ainda, é a mediação por uma estética de si, da ordem da produção, que está em jogo: Thallita nega o protético, desta feita, e assume as “repetições” na academia. O relato da transformação corporal associado à “elevação da autoestima feminina”, em coexistência com afirmações como “esse ano eu reconheci outras curvas do meu corpo” e não “criei”, “alcancei” “obtive”, reforça que a noção de “natural” não parece se abalar com a de “produção”.

É interessante que, ambigualmente, muito embora a noção de “característica nata” apareça tanto com relação aos cabelos quanto como com o formato do corpo, a descrição é de um organismo protético. À Haraway (2009), é possível afirmar que as dicotomias humano-animal, organismo-máquina, físico-não-físico se dissiparam, mas resultaram em um ciborgue orgânico-virtual: tecnocorpo, como até agora defendemos.

Nesse regime, as roupas e as maquiagens que Thallita utiliza também são tematizados em sua página de Instagram e compõem uma imagem de “feminilidade cindida”. A maioria das fotos que mostra o corpo e o rosto é composta por registros de festas, de campanhas publicitárias e em eventos associados ao carnaval, imagens em que elementos associados à produção de feminilidade, tais como, vestidos curtos e justos, uso de maquiagem e adereços como brincos, colares e pulseiras.

Diríamos que, na cena pública e sob a égide da leitura biopolítica, há um corpo e uma subjetividade meticulosamente produzidos, proteticamente agenciados, e que respondem à ordem “exterior” – uma espécie de vida que é *bios*. Thallita, figura pública, é aquela que representa a Consulado, a musa do carnaval. Nesse caso, a modalidade de tecnovida que exige é qualificada, ainda que desde os regimes de controle farmacopornográfico.

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

Em contrapartida, o efeito de natureza e de origem permanece fundamental na rede de enunciados e práticas em que Thallita circula: em várias imagens – e como ocorre em redes sociais de várias *influencers* – ela se mostra sem maquiagem, geralmente com a família ou com alguma mensagem sobre a relação consigo mesma sem uso desses elementos, como mostra a Figura 1.

**Figura 1.** Postagem de 8 mar. 2018



**Fonte:** Página do Instagram

Permanecemos, como se pode notar, em um funcionamento discursivo recorrente: as confissões de Thallita – é assim que muitas vezes ela toma a voz em seu Instagram – permanecem na injunção de dizer a verdade sobre si na dicotomia entre a natureza e as transformações pelas quais passou. Na Figura 1, a postagem indica que ela tem sardas e é “bagunçada”. É este corpo racializado e inscrito na memória tecnobiopolítica do Brasil (GONZALEZ, 1984; BELRAMIN, 2009) um corpo que precisa ser domado – tal como a língua selvagem de Anzaldúa (2009) – que parece permanecer na zona da *zoé*, a vida natural e fadada à exceção. A *bagunça*, nesse caso, deve ser disciplinada, porque refere-se a uma “natureza” de mulher e espaços domésticos, familiares, enquanto os espaços

públicos ou políticos, como os que envolvem o Carnaval, exigem um investimento protético em termos de ato performático. Além disso, exige que sejam disciplinados dois sentidos fundamentais: o de ser negra e o de ser mulher no Brasil.

Ora, o que parece importante nessa agonística é o papel que a memória discursiva, por um lado, e a permanência das práticas de exclusão racializadas, por outro, oferecem como critério para construção de si mesmo. Se, como apontavam Gonzalez (1984) e Beltramin (2009), a condição de ser mulher e ser negra, no Brasil, é produto da exceção necropolítica (MBEMBE, 2016), devemos levar em consideração o papel produtivo das performances de Thallita. Dito de outro modo, ao se enunciar e ao se construir como tecnocorpo e como tecnosujeito no Instagram, Thallita não apenas é interpelada pelos dispositivos em que se constitui, mas retoma uma série de enunciados e de práticas, que faz funcionar segundo outros vetores.

Mais uma vez de forma agonística, Thallita surge como uma *tecno-drag-passista*, lida em uma espécie de relação entre Butler e Preciado: a partir de Butler (2016), para pensar a subversão que habita a iteração das performances de gênero em relação aos dispositivos de normalização; a partir de Preciado (2002), numa *incorporação* tecnológica: os corpos, para além das performances, estão marcados em tecnologias de gênero como injunções de ser, cujo limite é a morte e a anormalização; em Thallita, a *tecno-drag-passista* seria a incorporação híbrida da diferença e a sugestão de piratarias de gênero e de raça, ainda que incompletas, rasuradas e voltadas, como tentamos até aqui descrever, pela ordem do consumo das redes sociais.

Diríamos, então, que de modo ambíguo, Thallita (para além do corpo natural ou do estado civil) inaugura uma espécie de protagonismo em espaços sociais com traços marcados como marginalizados, subalternos, se soma ao caráter de resistência social que a metanarrativa carnavalesca – no Brasil e, mais especificamente, em Florianópolis, produz. Assim, uma vez que o Carnaval se produz discursivamente como o “espaço do negro” no Brasil, “o espaço da soberana feminina”, a ocasião se constitui como uma inversão paródica das hierarquias sociais costumeiras e de usos particulares, iterados, dos dispositivos de gênero e de raça.

Como sugere Preciado (2018), em seu *Testo Junkie*, fazendo uso dos produtos da indústria farmacêutica, os usuários aderem a práticas e se mobilizam por políticas públicas “Copyleft”, em diferença às “Copyright” cujos *royalties* encareciam os produtos e privavam boa parte da população *queer* do acesso a substâncias como o Testogel. Aqui, em se tratando do Carnaval de Florianópolis, é possível entender os atos performativos de negritude e feminilidade em um movimento análogo, como “reapropriação [...], uso e

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

agenciamento coletivo de certas tecnologias de gênero com objetivo de produzir novas formas de subjetivação” (PRECIADO, 2017, p. 405). De criação, em suma, no interior do jogo tanatopolítico.

E se, no caso das políticas Copyright *vs.* Copyleft, o potencial subversivo não se dá *fora* da indústria farmacêutica, mas abalando suas relações de poder e sua dinâmica interna, tampouco parece que o Carnaval de Florianópolis, ao propor a valorização da aparência da mulher negra e seu protagonismo na sociedade local, deixa de articular as noções de gênero e raça nos termos de performances normativas, de efeitos de verdade gerados por atos reiterados. A construção da *drag passista*, essa figura cujo protagonismo depende da aparência, não substitui o eixo genótipo-fenótipo, o que inverte é sua valoração social.

O que parece haver é a interessante inscrição de uma inversão no seio de uma sociedade heterocentrada e racista, que se apresenta como um desdobramento potente – agenciando *potentia gaudendi* – em termos de resistência no interior das tecnologias de produção de gênero e de raça.

## Considerações finais

Neste artigo, tomamos a página de Instagram de Thallita como objeto de discussão. A partir das discussões sobre os regimes de governo biopolíticos, da ascensão dos regimes farmacopornográficos e do imperativo de pensar os discursos na intersecção entre gênero e raça, primeiramente fizemos uma revisão teórica, a fim de descrever nosso pacto ontológico.

Adiante, então, passamos à análise do que chamamos tecnocorpo e tecnosubjetividade, materializadas no hibridismo na produção de si das redes sociais. Observamos que, não obstante a assunção de um discurso positivo com relação à raça e ao gênero, a personagem se constrói, ambigualmente, na senda da produção para o consumo. Por outro lado – e não menos importante, é também na ambiguidade que seus discursos e suas práticas de si podem ser lidas sob a égide da *potentia gaudendi* – deslocada e resistindo, na filigrana, às linhas de controle e de sujeição dos dispositivos onde a *drag-passista* se subjetiva e se dessubjetiva.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

ANZALDÚA, G. E. Como domar uma língua selvagem. Tradução Joana Plaza Pinto e Karla Cristina dos Santos. Revisão da tradução Viviane Veras. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Difusão da Língua Portuguesa, n. 39, p. 297-309, 2009.

AS TRÊS fases do carnaval de Florianópolis. **ND Online**, 2013. Disponível em: <https://ndonline.com.br/noticias/as-tres-fases-do-carnaval-de-florianopolis/>. Acesso em: 27 fev. 2019.

BELTRAMIN, F. **Sujeitos iluminados**: A reconstituição das experiências vividas no estúdio de Christiano Jr. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, J. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTTURI JUNIOR, A. (Contra)positivismo, linguagem e resistências. *In*: BUTTURI JUNIOR, A.; SEVERO, C. G. **Foucault e as linguagens**. Campinas: Pontes, 2018. p. 189-216.

BUTTURI JUNIOR, A. O HIV, o ciborgue, o tecnobiodiscursivo. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 58, n. 2, 2019. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010318132019000200637&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010318132019000200637&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 28 maio 2020.

CASTRO-GÓMEZ, S. Michel Foucault y la colonialidad del poder. **Tabula Rasa**, Bogotá, v. 6, p. 153-172, 2007.

DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2013.

ESPÓSITO, R. **Bios, biopolítica e filosofia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FASSIN, D. **La raison humanitaire**. Une histoire morale du temps présent. Paris: Gallimard/Seuil, 2010.

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 5. ed. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997 [1969].

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia, a história. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1971]. p. 260-281.

FOUCAULT, M. **Segurança, território e população**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 19. ed. Tradução Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009 [1976].

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade** – curso no Collège de France, 1975-1976. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**. Tradução E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, M. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução Lorena Balbino. São Paulo: n-1, 2018.

GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cad. Pagu**, n. 22, p. 201-246, 2004.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. *In*: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (org.). **Antropologia do ciborgue**, as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LATOURE, B. **Jamais fomos modernos**: ensaios sobre antropologia simétrica. Tradução Carlos Irineu da Costa: Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.

LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MAMIGONIAN, B. G.; VIDAL, J. Z. (org.). **História diversa**: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

MAUSS, M As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 15 fev. 2019.

MONTEIRO, D. S. **Narrativas da transição capilar**: a mulher negra e os discursos de empoderamento e naturalização. 2019. Projeto de Qualificação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

PAVEAU, M.-A. **L'analyse du discours numérique**: dictionnaire des formes et des pratiques. Paris: Hermann Éditeurs, 2017.

PRECIADO, B. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Editorial Opera Prima, 2002.

PRECIADO, P. B. **Texto junkie**. São Paulo: n-1, 2018.

SANTA Catarina também é negra. **Portal Gelédes**, 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/santa-catarina-tambem-e-negra-negros-e-negras-marcharam-em-florianopolis/>. Acesso em: 27 fev. 2019.

SOUZA, T. J. **Conta de Instagram**. 2018. Disponível em: <https://www.instagram.com/thallitajss/>. Acesso em: 20 fev. 2019.

- | Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram

## Agradecimentos

O autor Atilio Butturi Junior agradece ao CNPQ pela Bolsa de Produtividade em Pesquisa (PQ2) – processo 304252/2019-0.

---

COMO CITAR ESTE ARTIGO: VOLKART, Ana Caroline Czerner; BUTTURI JUNIOR, Atilio. Gênero, raça e invenção de si numa página do Instagram. **Revista do GEL**, v. 17, n. 1, p. 329-352, 2020. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg>

DOI: <http://dx.doi.org/10.21165/gel.v17i1.2587>

Submetido em: 07/09/2019 | Aceito em: 01/06/2020.

---