

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

NATÁLIA TEIXEIRA RODRIGUES

**GÊNERO, PERFORMANCE, PRECARIEDADE:
UM ESTUDO SOBRE O PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER**

**JOÃO PESSOA
2020**

NATÁLIA TEIXEIRA RODRIGUES

Defesa de mestrado apresentada no Programa de Pós Graduação de
Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Linha de pesquisa:
Filosofia Política.

Orientador: Giuseppe Tosi
Co-orientador: Wécio Pinheiro Araujo

JOÃO PESSOA
2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R696g Rodrigues, Natália Teixeira.

Gênero, performance e precariedade : um estudo sobre o pensamento de Judith Butler / Natália Teixeira Rodrigues. - João Pessoa, 2020.

94 f.

Orientação: Giuseppe Tosi.

Coorientação: Wecio Pinheiro Araújo.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia política. 2. Judith Butler. 3. Identidade de gênero. 4. Movimento feminista. I. Tosi, Giuseppe. II. Araújo, Wecio Pinheiro. III. Título.

UFPB/BC

CDU 1:32(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DA CANDIDATA NATÁLIA TEIXEIRA RODRIGUES


Aos vinte e seis dias do mês de agosto de dois mil e vinte, às 10:00h, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do (a) mestrando (a) **NATÁLIA TEIXEIRA RODRIGUES**, candidato (a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Giuseppe Tosi (Presidente/UFPB), Dr. Abrahão Costa Andrade (Examinador Interno/UFPB), Dr. Reginaldo Oliveira Silva (Membro Externo/UFPB), Dr. Wécio Pinheiro Araújo (Membro Externo/UFPB) e Drª Mariana Pimentel Fischer Pacheco (Membro Externo/UFPE). Dando início à sessão, o Professor Dr. Giuseppe Tosi, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao (a) mestrando (a) **Natália Teixeira Rodrigues** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: **“GÊNERO, PERFORMANCE E PRECARIEDADE:UM ESTUDO SOBRE O PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER”**. Após a exposição da candidata, a mesma foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. Giuseppe Tosi, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **GÊNERO, PERFORMANCE E PRECARIEDADE:UM ESTUDO SOBRE O PENSAMENTO DE JUDITH BUTLER**, tendo declarado que seu (a) autor (a) **Natália Teixeira Rodrigues** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 31 de julho de 2020.


JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF


PROF. DR. GIUSEPPE TOSI
PRESIDENTE/UFPB


PROF. DR. ABRAHÃO COSTA ANDRADE
MEMBRO INTERNO/UFPB


PROF. WÉCIO PINHEIRO ARAÚJO
MEMBRO EXTERNO/UFPB


PROF. DR. REGINALDO OLIVEIRA SILVA
MEMBRO EXTERNO/UEPB


PROFª DRª MARIANA PIMENTEL FISCHER PACHECO
MEMBRO EXTERNO/UFPE

RESUMO

Este trabalho consiste em um estudo sincrônico acerca do itinerário intelectual da filósofa Judith Butler e seu desenvolvimento teórico, no que tange a três conceitos: gênero, perfromance e precariedade. Para tanto, apresenta-se dividido em três capítulos. Primeiramente, fazemos uma exposição teórico conceitual das três ondas que caracterizam o movimento feminista, por entendermos que a gênese teórica do conceito de gênero se funda neste momento histórico, mais especificamente na segunda onda, com a publicação do *Segundo Sexo*, pela filósofa Simone de Beauvoir. No segundo capítulo, buscamos expor a análise crítica de Judith Butler ao conceito de gênero, a partir do que ela intitula como genealogia da ontologia do gênero. Esta que como veremos, está fundada em um sistema sexo/gênero identitário que resulta em alguns problemas a serem pensados filosoficamente, entre eles, a formação de sexualidades binárias que acabam excluindo os corpos sem conformidade de gênero. Como alternativa ao sistema binário, a autora propõe uma crítica à identidade de gênero, a partir do que ela intitula como teoria da performatividade de gênero. Nesta direção, Butler irá recorrer à psicanálise, fundamentalmente o tabu da homossexualidade constituinte à formação psíquica dos sujeitos, antes mesmo do tabu do incesto. Por fim, tem-se o terceiro, no qual apresentamos como Butler desemboca na formulação de que uma política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que significa viver juntos. Como saída ético-política, Butler propõe uma crítica da dependência não reconhecida como ponto de partida para uma nova política do corpo, na qual, se tem a compreensão da precariedade imanente a todo e qualquer corpo. Por sua vez, neste último capítulo concluímos com a problematização imanente da relação que a autora faz entre os conceitos de precariedade e performatividade, a fim de sugerir a formação de novas alianças políticas capazes de modificar um modo de vida baseado na exclusão de corpos precários e sem conformidade de gênero.

Palavras chave: mulher, gênero, Judith Butler, performatividade, precariedade.

ABSTRACT

This work presents the theoretical development of the philosopher Judith Butler more specifically regarding three concepts: gender, performance and precarity. For this purpose, the text is divided in three main chapters. Firstly, we expose the theoretical concept of the three waves that characterize the feminist movement, because we understand that the theoretical genesis of the gender concept was founded in this historical moment, specifically in the second wave with the Simone Beauvoir's book *The Second Sex*. Secondly, we show the critical analysis of Judith Butler to the gender concept, from what she calls genealogy of gender ontology. This analysis was founded in a identity sex/gender system that results in some problems to be thinking philosophically. Among them, the formation of binary sexuality that exclude bodies with gender conformity. Alternatively, the author propose a critic to the gender identity from the theory of gender performativity. This theory has the basis on the Butler's psychoanalysis studies, fundamentally the taboo of homosexuality that constitutes the psychic formation of the subject, even before, the taboo of incest. Finally, in the last chapter, we recognize that a political of identity is not capable to provide a wide concept of a common living. As an ethic-political result, Butler propose a critic of non-recognized dependency as the origin of a new politics of bodies, in which, the comprehension of precariousness is immanent to each and every body. Therefore, we present in the last chapter the relation between the precarity and performativity with the purpose to suggest the formation of a new political alliance capable to modify a new way of life based on the exclusion of bodies without gender conformity and precarious.

Keywords: Woman, gender, Judith Butler, performativity, precarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1	10
DE BEAUVOIR E A GÊNESE TEÓRICO METODOLÓGICA DO CONCEITO DE GÊNERO.....	10
1.1 Algumas palavras sobre a história do movimento feminista	10
1.2 Simone Beauvoir, problematização e denúncia do patriarcado	16
1.3 A filosofia existencialista e a situação da mulher	23
1.4 A mulher como sujeito político do feminismo	28
CAPÍTULO 2	33
BUTLER E A CRÍTICA AO CONCEITO DE GÊNERO	33
2.1 Antecedentes teóricos, identidade e genealogia do gênero mulher	36
2.2 Sexo, gênero e desejo: desconstruindo a ontologia essencialista feminista	45
2.3 A importância da psicanálise na formação da identidade de gênero	54
2.4 Melancolia de gênero e teoria da performatividade	57
CAPÍTULO 3	64
RECONHECIMENTO E PRECARIEDADE, UMA ALIANÇA POSSÍVEL.....	64
3.1 Identidades Performativas e reconhecimento	65
3.2 Luto e vidas precárias.....	73
3.3 Por uma concepção expandida de alianças: a relação entre performatividade e precariedade	81
CONCLUSÕES.....	87
REFERÊNCIAS	89

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus orientadores, Giuseppe Tosi e Wecio Pinheiro, os quais gentilmente aceitaram me orientar. Aos meus pais, os quais, mesmo sofrendo com a dor da perda de um filho para o suicídio, seguiram me apoiando na trajetória que me possibilitou seguir adiante: a Filosofia. Agradeço ao Professor Abrahao que carinhosamente se prontificou a estudar um dos textos que constava na seleção de mestrado. Meus sinceros agradecimentos em especial a Tayane, Rogério e Marcus, amigos estes que acompanharam a luta que foi conseguir chegar até aqui. Por fim, agradeço à CAPES, que financiou esta pesquisa.

Dedico este trabalho à memória de Mateus, meu querido irmão; um amante da matemática, da filosofia e da vida, cuja vida, apesar de sua presença física não estar mais entre nós, segue de diferentes maneiras em cada um daqueles que tiveram o privilégio de tê-lo conhecido

Eu nunca encontrei um lugar. Não acho que eu vá encontrar um lugar. Muita gente argumenta que todos nós devemos ter um lugar, um lugar no gênero. Que devemos nos sentir em casa em nossos corpos, ou em uma unidade com nós mesmos. Isso pode ser uma possibilidade para os outros; eu não acho – se o que penso sobre isso é produtivo ou não, cabe aos outros julgar. É porque sempre estou ligeiramente desidentificada em qualquer posição determinada. Não pertencço bem a nenhuma categoria estabelecida. Mas também não sou alguém que transcende todas com felicidade. Não sou a favor da transcendência feliz. Para mim, o gênero é um campo de ambivalência.

Judith Butler, no documentário *Judith Butler, philosophe en tout genre*, de Paule Zajderman. ARTE France et Associes, 2006.

INTRODUÇÃO

A história de mulheres que subvertem os papéis sociais que lhes são atribuídos existe desde tempos remotos, podendo-se relembrar de que havia “na Grécia: Fíntis, Temista, Hipátia; no mundo cristão, Hildegarda de Bingen (1098-1179), Catarina de Siena (1347-1380); no mundo islâmico, Fátima Bint Al-Muthanna, também conhecida como Fátima de Córdoba (sec. XII)” (ROVERE, 2019, p.17). Mais próximo da realidade latina, temos Juana Inês, uma mulher mestiça que, no auge da Inquisição no México, enfrentou centenas de relações de poder a fim de obter aquilo que ela mais almejava: o conhecimento tão restrito ainda aos homens¹.

Poderíamos seguir adiante levantando nomes de mulheres que ousaram romper com as amarras que as prendiam sob o domínio patriarcal. O exemplo é o de Olympe de Gouges, que, no século XVIII, em 1791, redigiu, na França, a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, levantando questões acerca de como as mulheres estavam em posições subalternas quando comparadas aos homens e seus respectivos direitos. No entanto, enquanto movimento social organizado, costuma-se dividir o feminismo em ao menos três grandes ondas², que se sucederam após movimentos dispersos, mas de grande importância para a formação do fenômeno propriamente dito.

Em meados do século XIX surge a primeira onda feminista, com as sufragistas, em que se destacam as mulheres trabalhadoras que lutavam por salários mais justos, direito ao voto, entre outras demandas³. Em termos teóricos, destaca-se a figura de Mary Wollstonecraft, ao publicar *Uma reivindicação pelos direitos* (1792), na qual ela afirmava que a mulher, ao vir ao mundo, já estava condenada a uma posição de desigualdade, pelo simples fato de ser mulher.

A Segunda Onda localiza-se entre a década de 1960 e 1980, muito influenciada pelo *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir (1908-1986), a partir do qual emerge a distinção entre sexo/gênero, o primeiro sendo definido como algo biológico, e o segundo como algo socialmente constituído. Nesses termos, “tal distinção permitiu que pesquisadores e militantes

¹ Um famoso poema que pode nos apresentar ao pensamento de Juana Inês intitula-se, *Hombres Necios*. Disponível em < <https://ciudadseva.com/texto/hombres-necios-que-acusais/> > Último acesso: 02/06/2020.

² Não há consenso se o feminismo é de fato marcado em três ondas, no entanto, por este ser um trabalho de filosofia, optamos por fazer esta separação de acordo com a literatura nas quais nos basearemos ao longo do trabalho, visto que, no nosso entender, cada uma dessas ondas representa uma virada conceitual sobre a qual nos debruçaremos.

³ Foi produzido recentemente, em 2015, o filme *Sufragistas*, da diretora Sarah Gavron. No filme podemos conhecer um pouco da história do movimento, assim como seus principais acontecimentos, como, por exemplo, a famosa corrida a cavalo em Derby, onde a feminista Emily Davison jogou-se à frente do cavalo do Rei da Inglaterra, vindo a falecer. Tal acontecimento deu visibilidade importante ao movimento. Sobre o movimento feminista e o filme, há um interessante artigo intitulado *A luta das mulheres pelo espaço público na primeira Onda do feminismo* (2017)

feministas salientassem a natureza eminentemente social (e política) da subordinação das mulheres e apontassem, portanto, para sua possível alteração”. (LUIZA, 2016, p. 37).

Por fim, tem-se a Terceira Onda do movimento feminista, que se inicia no final dos anos de 1980, mas que ganha destaque com a publicação de *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, da filósofa americana Judith Butler, na década de 1990⁴. Deste modo, investigaremos neste trabalho, em um primeiro momento, a desenvoltura da primeira onda do movimento, a fim de melhor compreender historicamente o debate do qual cuidaremos adiante, que é mais especificamente a segunda onda do movimento feminista e as críticas que serão feitas a mesma pela filósofa Judith Butler. Será neste período que a gênese teórico-metodológica do conceito de gênero passará a ser formatada, fundamentalmente com a publicação de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, obra esta que será de suma importância para as feministas que a sucederam.

Filosoficamente, o que nos interessa na obra de Beauvoir é o conceito de gênero, o qual, apesar de não ter sido desenvolvido propriamente por ela, pois o conceito em si mesmo será definido anos depois pela historiadora Joan Scott em *Gênero – uma categoria útil de análise histórica*, muito importa ao desenvolvimento deste trabalho, uma vez que “Beauvoir parte da premissa de que a hierarquia entre masculino e feminino está dada pela mesma oposição cultura/natureza, estando o masculino e a cultura na parte privilegiada dessa hierarquia, e o feminino e a natureza na parte inferior” (LUIZA, 2016, p.38).

Lançadas as bases para uma análise filosófica da categoria de gênero, seguimos o itinerário feito pela filósofa norte americana Judith Butler, que faz uma leitura minuciosa e crítica à obra de Beauvoir, radicalizando o “tornar-se” (*devient*), abertura célebre do segundo volume do *Segundo Sexo*, “Não se nasce mulher, torna-se mulher” (*On ne naît femme, on devient femme*). Tal radicalização ocorrerá na medida em que Butler irá superar o pensamento cartesiano ainda presente no pensamento de Beauvoir, expresso no par sexo/gênero, acrescentando a categoria de desejo, ausente até então, dando espaço assim “para a emergência da teoria *queer* – que tem entre seus objetivos a crítica da heterossexualidade normativa – e para o conceito de performatividade de gênero” (RODRIGUES, 2015, p. 16). Trata-se de uma forma de se fazer o gênero, o que comprova que o mesmo não é algo estático, feito uma única

⁴ Não há consenso, mas já se fala numa quarta onda do movimento feminista que se iniciaria nos anos 2000, fundamentalmente após acontecimentos históricos como A Marcha das Vadias em 2011, movimento este que se iniciou no Canadá, mas que se espalhou por todo o mundo, a partir da indignação de mulheres a postura machista da polícia no Canadá, ao dizer que as mulheres não deveriam se vestir de forma “vulgar” para que não fossem estupradas. Acrescentam-se as manifestações de 2013 e de 2015 que fizeram com que mulheres tomassem as ruas, a exemplo de “Ni una a menos” na Argentina, e que também se espalhou pelo mundo, denunciando o feminicídio.

vez, mas um processo performativo, contínuo, que extrapola um suposto binarismo dos corpos, ampliando assim as condições de possibilidade para a formação de uma identidade de gênero.

Portanto, faremos, em um primeiro momento, um apanhado histórico do que significou os movimentos de mulheres que precederam Beauvoir, para em seguida iniciarmos uma análise mais detalhada de sua obra. Levantadas as ideias centrais que permeiam o pensamento da autora francesa, partiremos para uma crítica à mesma a partir da superação dialética (*aufhebung*) operada pela Butler, do conceito de identidade de gênero que prevalecia até então, expandindo assim o campo de possibilidade para a formação do sujeito político do feminismo, na medida em que corpos transexuais, travestis, ou mesmo sujeitos não binários podem (e devem) ser inclusos como sujeitos do feminismo, não se restringindo o tal lugar à mulher. Por fim, no último capítulo, examinamos, a partir do conceito de ‘vida precária’ de Judith Butler, as condições de possibilidade para que as identidades performativas venham a emergir no seio de uma sociedade regida pela racionalidade neoliberal⁵, utilizando, para tanto, três obras de fundamental importância: *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2019); *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2019); e, por fim, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2018).

⁵ Usaremos a expressão, racionalidade neoliberal, fundamentalmente a partir de autores como, Wendy Brown (2019; 2020) e Pierre Dardot e Christian Laval (2017)

CAPÍTULO 1

BEAUVOIR E A GÊNESE TEÓRICO METODOLÓGICA DO CONCEITO DE GÊNERO

1.1 Algumas palavras sobre a história do movimento feminista

*Se a história do feminismo é pouco conhecida,
deve-se também ao fato de ser pouco contada.*
Constância Lima Duarte⁶

A literatura feminista costuma dividir o movimento feminista em basicamente três ondas, como nos lembra Magda Guadalupe:

O termo *ondas* (*the waves terminology*) é elucidativo enquanto um projeto que ainda não se completou, em dois sentidos. O primeiro corresponde a um parâmetro cronológico, o de gerações. O segundo liga-se às sucessivas construções teórico-temáticas. Ambas as interpretações pressupõem que, tal como ondas no oceano, como marés (*ebbs*) e fluxos (*flows*), com marés altas e baixas, o reconhecimento das ondas pretende mapear a “intensidade variável da atividade feminista em diferentes períodos de tempo” (GUADALUPE, 2012, p. 13).

Assim, veremos continuidades e descontinuidades ao longo do movimento feminista, pois obstáculos novos emergem no próprio desdobramento do movimento.

Anterior às ondas propriamente ditas, no século XVIII, alguns nomes de mulheres se destacam mobilizando o debate nacional francês, como, por exemplo, o de Olympe de Gouges, em 1791, mulher que redigiu na ocasião a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*⁷, na qual ela descreve “princípios que deveriam reger em direitos e obrigações a vida da mulher e do homem, correlacionando liberdade, justiça e resistência à opressão” (GUADALUPE, 2016, p. 34). Destaca-se também nesse contexto a figura de Mary Wollstonecraft, com sua obra *Vindication of Rights of Woman*, de 1792, onde ela afirmava que, pelo simples fato de se nascer mulher, a mesma já estava condenada à inferioridade, opressão e desvantagem. Vemos, assim, que já neste momento histórico se “manifesta uma crítica a certa neutralidade universal, modelada a partir do masculino, com discursos regulados pela lógica do *mesmo* e do *próprio*” (GUADALUPE, 2016, p. 34). Todas estas reivindicações foram de fundamental importância para a formação da primeira onda feminista, esta que recebeu o nome de Sufragistas entre o

⁶ *Algumas histórias sobre o feminismo no Brasil*, 2019, p. 24.

⁷ GOUGES, de Olympe. Os direitos da mulher. Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feminista séculos XVII – XVIII. São Paulo: n-1, p. 245-271.

século XIX e primeira metade do século XX. *Votes for Women* (Votos para as mulheres) foram as palavras de ordem que marcaram este movimento. Nesse sentido,

as sufragistas argumentavam que as vidas das mulheres não melhorariam até que os políticos tivessem de prestar contas a um eleitorado feminino. Acreditavam que as muitas desigualdades legais, econômicas e educacionais com que se confrontavam jamais seriam corrigidas, enquanto não tivessem o direito de voto. A luta pelo direito de voto era, portanto, um meio para atingir um fim (ABREU, 2002, p.460).

Na segunda onda do movimento, o destaque vai para as feministas francesas e norte americanas, muito influenciadas pela publicação de *O Segundo Sexo*, obra essa de Simone Beauvoir, cuja primeira edição se deu em 1949, quando a autora ainda não se considerava feminista.

Por fim, tem-se a terceira onda do movimento, que se apresenta no início dos anos de 1990, fundamentalmente após a publicação de *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, da autoria de Judith Butler. Com isto em vista, partamos aqui para uma breve análise destas ondas.

Como dito acima, mulheres como Gouges e Wollstonecraft foram fundamentais na quebra de uma suposta universalidade na qual as mulheres e os homens estavam inseridos, ainda no século XVIII. Adiante, no século XIX, vemos que foram as mulheres dos EUA que protagonizaram a luta feminista, dando continuidade às lutas do século XVIII, pois “Lucretia Mott e Elizabeth Cady Stanton decidiram convocar uma reunião pública sobre os direitos da mulher, o que foi feito em uma capela, a Seneca Falls, no dia 19 de julho de 1848” (MOREIRA, 2019, p. 51).

Nos EUA, foi a líder abolicionista Elizabeth Cady Stanton⁸ a responsável por redigir uma *Declaração de Princípios das mulheres*⁹, inspirada na *Declaração de Independência Americana*, que se iniciava da seguinte maneira: “Acreditamos serem verdades evidentes: que todos os homens e mulheres foram criados iguais (...) Fica resolvido: que é dever das mulheres deste país assegurar para si o direito sagrado ao sufrágio” (ibidem). Nesta reunião feita na capela Seneca Falls, é dada a largada à luta sufragista que iria ter reflexos enquanto movimento organizado em todo o mundo, de modo que tal período não se limitou à exigência do direito ao

⁸Este período era também o contexto abolicionista americano, onde figuras públicas como Staton e Lucretia Mott líderes abolicionistas encontraram resistência para falar em público entre os homens ingleses, a exemplo do que ocorrera Convenção Antiescravagista Internacional na Inglaterra em que as líderes “foram proibidas de se misturarem aos delegados, obrigando-as se sentarem em um local isolado da plateia, sem direito à palavra” (BRANCA, 2019, p. 50).

⁹ Biblioteca do Congresso. Lesson Two: Changing Methods and Reforms of the Woman’s Suffrage Movement, 1840-1920. <http://www.loc.gov/teachers/classroommaterials/lessons/women-rights/>. Último acesso em 09/03/2020

voto, mas também destaca-se a reivindicação ao direito de inserção das mulheres nas escolas e no mercado de trabalho, bem como ressaltam como importantes as denúncias constantes das mulheres com relação à exclusão que lhes fora imposta ao longo da vida dos espaços públicos, e algumas outras reivindicações, como o divórcio, o amor e as críticas à estrutura familiar, educacional e religiosa. Mas é de ver-se que essas denúncias foram logo abandonadas, optando-se, assim, “por mostrar-se bem comportadas”(MOREIRA, 2019, p. 52)¹⁰

Foi nos EUA e na Inglaterra que o movimento teve um maior desenvolvimento. Destaca-se o ano de 1916, em que o *Congressional Suffrage Union/ Woman's Party* mostrou-se o único grupo até então a

Trabalhar seriamente pela emenda constitucional que daria às mulheres o direito ao voto. Organizavam passeatas, marchas em Washington, novas petições e inauguraram no movimento americano a prática do piquete, que a princípio provocou curiosidade, pouco depois transformada em repressão. A cena de mulheres marchando em frente à Casa Branca empunhando cartazes era inusitada e sua ousadia deixava autoridades desconcertadas. Não estavam desobedecendo a nenhuma lei, nem perturbavam a ordem. Até que os cartazes exibidos nas manifestações começaram a estampar críticas à democracia americana, em plena Primeira Guerra. Os transeuntes passaram então a atacar as mulheres, rasgando os cartazes e agredindo as sufragistas. Logo a polícia passou a controlar as marchas e repetiram-se nos EUA as cenas já vistas na Inglaterra: prisões legais, maus-tratos, greves de fome seguidas da tortura e alimentação forçada. (MOREIRA, 2019, p. 53).

O movimento sufragista mostrou-se tão expressivo que só no norte dos EUA cerca de 2 milhões de mulheres se mobilizaram na luta sufragista. Não de forma tão expressiva, mas não menos importante, temos a formação de grandes quadros no Brasil de pensadoras muito influenciadas pela demanda das americanas e também das europeias.

¹⁰ Apesar de o movimento ter se iniciado junto as mulheres abolicionistas, o mesmo sofre uma derrota, pois, “em 1867, a discussão da Emenda Constitucional nº 14 sobre a abolição da escravidão foi um prenúncio de quão seria árduo o caminho para o sufrágio feminino. A emenda introduzia a palavra masculino”, em 1868 Elizabeth Cady Station e Susan B. Antony fundam em Nova York a National Woman Association, ou seja, uma tarefa que seria exclusivamente das mulheres.

Alguns nomes se destacam, entre eles, Nísia Floresta Brasileira Augusta¹¹, Leolinda Daltro¹², Bertha Lutz,¹³ Maria Lacerda de Moura¹⁴, dentre outras. Falando especificamente do Brasil, vale destacar, neste ponto, um acontecimento histórico de 1922, isto é, a formação da Federação Brasileira pelo Progresso feminino (FBPF), identificando-se sua origem “na viagem feita por Bertha Lutz, representando oficialmente o Brasil, aos Estados Unidos, para a conferência Pan Americana de Mulheres” (MOREIRA, 2019, p.58). Neste evento, Marha Lutz fez contato com várias referências internacionais no feminismo, o que a permitiu organizar no Brasil, ainda em 1922, no Rio de Janeiro, o Congresso Internacional Feminista.

Depois deste evento, a organização cresceu em todo país, de modo que “não se conhece o número exato de militantes sufragistas atuante nessas organizações, mas o total não passaria talvez de umas mil mulheres” (MOREIRA, 2019, p. 58). Percebemos que, apesar da importância que o movimento instaurou no país, ele era ainda pequeno, dado seu recorte de classe, pois a grande maioria das mulheres que compunham a FBPF era de classe média.

Neste espectro, temos a tradução e elaboração de diversos textos e ensaios, a exemplo de Nísia Floresta, que declarou “ter feito uma tradução livre de *Vindications of the rights woman*, de Mary Wollstonecraft, mas também nos escritos de Poulain de la Barre, de Sophie e nos famosos artigos da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de Olympe de Gouges” (FLORESTA *apud* LIMA, 2019, p. 30), textos estes fundantes do feminismo brasileiro. Outra questão a ser destacada é o fato de que Nísia Floresta

Identifica na herança cultural portuguesa a origem do preconceito no Brasil e ridicularizava a ideia dominante da superioridade masculina. Homens e mulheres, afirma ela, “são diferentes no corpo, mas isso não significa diferentes na alma” (FLORESTA, *apud* LIMA, 2010, p. 28). Argumenta também que as desigualdades que resultam em inferioridade “vem da educação e circunstâncias de vida” (FLORESTA, *apud* LIMA, 2010, p. 28), antecipando a noção de gênero como uma construção sócio-cultural. Segundo a autora, os homens se beneficiavam com a opressão feminina, e

¹¹ Primeira tradutora da obra de Mary Wollstonecraft, *A vindication of the Rights of Women*, sob o título de *Direitos das mulheres e injustiças dos Homens* (1832).

¹² Criadora da primeira organização sufragista do país (...) funda em 1910 o Partido Republicano Feminino (MOREIRA, 2019, p. 56).

¹³ Bióloga e ativista que manifesta pela primeira vez em público suas ideias feministas em carta publicada na Revista da Semana (...) em 1919 Bertha cria a Liga pela Emancipação intelectual da Mulher. (MOREIRA, 2019, p. 56). Ela participou da Delegação brasileira que criou a ONU, onde teve papel fundamental, visto que foi a mesma que mostrou a necessidade de garantir o termo “mulher” e “sexo” na carta de fundação da ONU. Tal gesto, buscava explicitar a especificidade de gênero dentro da luta pelos direitos humanos. Ver: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-07-01/de-bertha-lutz-a-damares-alves-o-contraste-dramatico-do-brasil-na-defesa-do-papel-da-mulher.html>. Último acesso em 15/07/2020.

¹⁴ Nascida em Minas Gerais, foi anarquista e que publicou *Em torno da educação* (1918), *Renovação* (1919), *A mulher e a maçonaria* (1922), *A mulher é uma degenerada?* (1924), *Região do Amor e da Beleza* (1926) entre outros. No filme *Maria Lacerda de Moura: trajetória de uma rebelde* de Ana Lúcia Ferraz e Miriam Moreira, um pouco da sua trajetória é relatada. Junto com Bertha Lutz ajudou na fundação da Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher em 1919.

somente o acesso à educação permitiria às mulheres tomarem consciência de sua condição inferiorizada (LIMA, 2019, p. 28).

O primeiro feminismo que se formava no Brasil, como se pode perceber pelas traduções de Nísia da Floresta, vem de fora, visto que mulheres de classe alta iam fazer seus cursos universitários fora do país e regressavam ao Brasil com novas ideias para o contexto nacional. Quanto ao desenvolvimento da sociedade brasileira, Nísia Floresta defendia que “o progresso ou o atraso de uma sociedade deve ser avaliado pela importância atribuída às mulheres, como também inúmeros filósofos e pensadores, o que vem reiterar seu constante diálogo com o pensamento mais avançado de seu tempo” (LIMA, 2019, p. 30). Em meados do século XIX começam a surgir os primeiros jornais dirigidos por mulheres, destacando-se aqui o papel de Joana Paula Manso de Noronha, uma argentina naturalizada brasileira, que lançou o *Jornal das Senhoras* em 1852. Sobre o assunto, Lima nos lembra que:

O editorial do primeiro número expunha o firme propósito de incentivar as mulheres a se ilustrarem e a buscarem o melhoramento social e emancipação moral, Joana acreditava na inteligência feminina e queria convencer a todos que “Deus deu à mulher uma alma e a fez igual ao homem e sua companheira” (PAULA, *apud* LIMA, 2019, p. 30). Para ela a elite não podia ficar isolada “quando mundo inteiro marcha em progresso” (PAULA, *apud* LIMA, 2019, p. 30). e “tende ao aperfeiçoamento moral e material da sociedade” (*ibidem*, p. 30).. Assim como Nísia Floresta, Joana Paula Manso também acusava os homens de egoísmo por considerarem suas mulheres apenas como ‘crianças mimadas’, ou ‘sua propriedade’, ou ainda ‘bonecas’ disponíveis para o prazer masculino. (LIMA, 2019, p. 30-31).

Outros jornais feministas marcaram época, como *Echo das Damas*, que circulou no Rio de Janeiro entre os anos de 1875 e 1885, defendendo, por exemplo, a igualdade e o direito da mulher à educação, além de divulgar os acontecimentos feministas em outros países. Destacam-se ainda jornais como:

O Domingo e o Jornal das Damas, ambos surgiram em 1873, para atender às solicitações das brasileiras. Além dos conselhos sobre a vida doméstica, das receitas e as novidades da moda, junto às emoções do romance-folhetim e dos poemas, essas publicações traziam artigos clamando pelo ensino superior e o trabalho remunerado. Divulgavam ideias novíssimas como as de que ‘a dependência econômica determina a subjugação’ e que ‘o progresso do país depende de suas mulheres’ (LIMA, 2019, p. 32).

No entanto, como podemos perceber pelas demandas, o movimento feminista “restringiu-se à classe média, com certo poder de influência no Congresso, no Judiciário, na imprensa e nas profissões liberais” (MOREIRA, 2019, p. 62), visto que, por exemplo, as mulheres pobres sempre tiveram que trabalhar fora de casa para sobreviverem, especialmente as mulheres

negras, como destaca a literatura feminista negra de Sueli Carneiro¹⁵, Lélia Gonzales¹⁶, Beatriz do Nascimento¹⁷, entre outras.

Alguns fatores estruturais fizeram com que a primeira onda do feminismo no Brasil se expressasse de forma tímida se comparada com a dos EUA. No ensaio *A luta das sufragistas*¹⁸, de Branca Moreira Alves, são apresentadas algumas destas causas. A primeira é que o movimento feminista de destaque nos EUA é do norte, região em que as mulheres, apesar de sua posição inferior à dos homens, detinham direitos a pequenas propriedades, o que dava a elas certo poder de barganha no que diz respeito à participação econômica e familiar, ao contrário do que acontecia na região sul dos EUA, a qual, assim como no Brasil, vivia no ambiente de um regime latifundiário e escravocrata, com uma estrutura social rígida, em que a mulher abastada economicamente tinha como função tão somente a procriação e a transmissão de valores sociais, ou seja, a sua força de trabalho na sociedade era destinada aos assuntos domésticos e privados.

O segundo fator é relacionado diretamente à religião. As americanas do norte praticavam o protestantismo, de modo que se permitia uma participação comunitária mais ampla, em cujo contexto toda a população branca, fosse ela composta por homens ou mulheres, tinha acesso à escola. De forma distinta se deu do Brasil, que tinha como prática a religião católica institucionalizada nas relações dominantes, esta que impedia, devido à sua hierarquia, uma participação mais democrática de todos nos estudos e na busca do conhecimento.

A terceira e última diferença, apontada por Branca Moreira, reside:

Na própria prática-política ampla do indivíduo na comunidade desde a estruturação das treze colônias, em que se procurava viver a experiência do autogoverno, até a formulação explícita das ideias liberais na Declaração de Independência e na Constituição da nova república. Essa tradição associativa criada pela realização de atividades comunitárias deu origem a associações de diversos tipos que congregavam as mulheres e que foram a espinha dorsal do movimento sufragista nos EUA. (MOREIRA, 2019, p.62).

Ou seja, são estruturantes os fatores que fazem com que, no Brasil, o movimento sufragista, se comparado ao norte americano, não seja de massa, pois a política brasileira não apenas nunca se caracterizou por uma participação de massa, como tampouco foi marcada pelo incentivo às atividades comunitárias. Neste sentido, nota-se como a espinha dorsal do

¹⁵ Em *Escritos de uma Vida* (2019), Sueli Carneiro desenvolve textos diversos apresentando suas principais contribuições teóricas na história do feminismo negro brasileiro.

¹⁶ Destacamos aqui o texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2019).

¹⁷ *A mulher negra no mercado de trabalho* (2019) e *A mulher negra e o amor* (2019) são alguns dos principais textos desta pensadora, feminista negra brasileira.

¹⁸ 2019, p. 62-63.

movimento feminista brasileiro é marcada por uma herança do absolutismo português e tudo aquilo que o circunda, isto é, a estrutura familiar cristã-moura e o autoritarismo, seja na política, na igreja, nas relações escravocratas, nas relações marido-esposa, pais e filhos, etc.

Tendo em vista este cenário que marcou a primeira onda do movimento feminista, podemos passar agora à Segunda Onda, na qual ganha destaque a figura prática e intelectual de Simone de Beauvoir.

1.2 Simone Beauvoir, problematização e denúncia do patriarcado

Em *A Força das Coisas*, obra escrita em 1963, Simone Beauvoir expressa o seu intuito ao escrever *O Segundo Sexo*, obra que lhe deu uma maior projeção intelectual no mundo e que a descolou de vez da imagem de “Notre Dame de Sartre” (CHAPERON, 1999). Nesta obra, a autora diz:

[O segundo sexo] foi concebido; quase fortuitamente, querendo falar de mim, percebi que precisava descrever a condição das mulheres [...] Tentei pôr em ordem no quadro, à primeira vista incoerente, que se ofereceu a mim: em todo caso, o homem se colocava como o Sujeito e considerava a mulher como um objeto, o Outro. [...] Um dos mal-entendidos que meu livro suscitou foi que se pensou que nele eu negava qualquer diferença entre homens e mulheres: ao contrário, ao escrevê-lo medi o que os separa; o que sustentei foi que essas dessemelhanças são de ordem cultural e não natural. Contei sistematicamente como elas se criam, da infância à velhice, examinei as possibilidades que este mundo oferece às mulheres, as que lhes são recusadas, seus limites, suas oportunidades e faltas de oportunidade, suas evasões, suas realizações. (BEAUVOIR, 2009, p. 145-146).

Deste modo, Beauvoir busca em sua obra não apenas compreender a si mesma, mas fundamentalmente elucidar quais são as condições nas quais as mulheres estão inseridas na sociedade, enfrentando diretamente as relações de poder presentes na época em que subsumiam-se as mulheres em todos os âmbitos da vida.

Para isso, como veremos mais adiante, o existencialismo será o seu marco teórico de pesquisa. Tal doutrina postulava que, pelo fato de a existência preceder a essência, o corolário seria o fato de que é na ação que as pessoas definem sua existência. Aqui há uma ambivalência na ação da mulher, pois, por um lado, ela é responsável tanto quanto os homens por seu destino, no entanto, ao mesmo tempo, há toda uma estrutura patriarcal que “delimita” seu campo de possibilidades no mundo, isto é, seu campo de ação no mundo, e, portanto, sua liberdade num modo patriarcal de mundo está bastante limitada.

É válido ressaltar que, no modo de pensar existencialista, liberdade tem todo um significado, o qual se resume ao apontado por Sartre em *O existencialismo é um humanismo*: ao querermos a liberdade, “descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa” (Sartre, 2018, p. 40). Com isso em vista, Beauvoir inicia seu longo trabalho de desnaturalização da mulher como sendo inferior ao homem, iniciando seu primeiro volume com uma crítica à biologia. Aponta ela:

É à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os dados da biologia. A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa no mundo. Mas não é ele tampouco que o basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea. (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 65.*itálicos da autora*).

Ao escrever *O Segundo Sexo*, Beauvoir diz : “ passei a olhar as mulheres com um olhar novo e fui indo de surpresa em surpresa. É estranho e estimulante descobrir de repente, aos quarenta anos, um aspecto do mundo que salta aos olhos e que não era percebido” (BEAUVOIR, 2009, p. 146). No entanto, esta obra, que começou como uma tentativa de se compreender, não só movimentou o cenário intelectual da época, como influenciou toda uma geração de mulheres que viriam a formar a segunda onda do movimento feminista.

O primeiro volume do livro intitulado *O segundo sexo: fatos e mitos*, “vendeu na primeira semana, mais de dois mil exemplares” (BEAUVOIR, 2009, p. 146), já o segundo, *Experiência vivida*, apesar de ter sido bastante vendido, causou escândalo na sociedade francesa. A autora diz que poucos foram os homens que debatiam com ela democraticamente, a exemplo de “Sartre, Merleau-Ponty, Leiris, Giacometti, a equipe da *Temps Modernes*.” (BEAUVOIR, 2009, p.146-147). A autora segue dizendo:

De resto, a censura me foi feita: acusaram-me de inventar, de fantasiar, de delirar. Reprovaram-me tantas coisas: tudo! Em primeiro lugar, minha indecência. Os números de junho-julho agosto da *Temps Modernes* voaram: mas eram lidos, se ousa dizer, cobrindo o rosto. Era de se pensar que Freud e a psicanálise nunca tivessem existido. Que festival de obscenidade sob o pretexto de fustigar a minha! O bom velho espírito gaulês expandiu-se. Recebi, assinados ou anônimos, epigramas, epístolas, sátiras, admoestações, exortações dirigidas, por exemplo, por “membros muito ativos do primeiro sexo”. Insatisfeita, frígida, ninfomaníaca, lésbica, cem vezes abortada, fui tudo, até mesmo mãe clandestina. Ofereciam-se para curar minha frigidez, para saciar meus apetites de vampiro, prometiam-me revelações em termos abjetos, mas em nome da verdade, da beleza, do bem, da saúde e até mesmo da poesia, indignamente saqueados por mim. (BEAUVOIR, 2009, p. 147).

Da mesma forma que houve repulsas por parte dos homens à sua obra, houve também uma grande receptividade por parte das mulheres. Em *A força das coisas*, Beauvoir relata a receptividade de algumas mulheres:

“Seu livro me foi de grande auxílio. Seu livro me salvou”, escreveram-me mulheres de todas as idades, e de condições diversas. Se meu livro auxiliou as mulheres, foi porque as exprimia, e reciprocamente elas lhe conferiram sua verdade. Graças a elas, ele não escandaliza mais. Os mitos masculinos desfizeram-se durante esses últimos dez anos. E não foram poucas as mulheres escritoras que me superaram em ousadia. Um número demasiado grande delas, a meu ver, tem a sexualidade como único tema; mas ao menos, para falar nesse assunto, colocam-se como olhar, sujeito, consciência, liberdade. (BEAUVOIR, 2009, p. 151-152).

Os motivos para tamanha polêmica diante de uma obra merecem ser explicados, e é o que faremos adiante. Ao escrever *O Segundo Sexo* em 1949, Beauvoir tensiona de certa forma o pensamento existencialista hegemônico de seu tempo. O Impacto de sua obra é tal que:

Beauvoir entra para a história da filosofia como a primeira pensadora a indicar não haver roteiro para contemplar a constituição da mulher como *sujeita*, já que mesmo os filósofos que formularam um conceito de sujeito a partir de sua relação com a alteridade ofereciam apenas duas possibilidades: as mulheres estavam impedidas de se tornar sujeitos; as mulheres deveriam seguir o único roteiro disponível, aquele que formava sujeitos homens e as confinava como o outro do homem, relegando a mulher ao lugar de "segundo sexo" que dá título ao livro. A experiência de liberdade pensada no âmbito do existencialismo só estaria, portanto, acessível ao homem. (RODRIGUES, 2019, p. 6. *Itálicos da autora*).

Assim, haveria, segundo Beauvoir, toda uma estrutura patriarcal que circunscrevia o modo de vida das pessoas e que determinava diretamente a vida das mulheres, na medida em que as mesmas tinham nessa sociedade apenas o reconhecimento negativo: não ser homem. Sobre isso, diz a autora:

A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. Agarrou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem-se: "Você pensa assim porque é uma mulher". Mas eu sabia que minha única defesa era responder: "penso-o porque é verdadeiro", eliminando assim minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: "E você pensa o contrário porque é um homem", pois está subentendido que *o fato de ser um homem não é uma singularidade; um homem está em seu direito sendo homem, é a mulher que está errada*. (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 11. *Itálicos nossos*).

Quando Beauvoir afirma que o homem não é singularidade e que “a mulher está errada”, conforme na citação anterior, isto significa que é justamente pelo fato de as mulheres vivenciarem suas vidas como erradas que elas pensam estar erradas ou até mesmo alienadas. Será na diferença perante o homem que ela irá formar sua subjetividade, afinal:

As categorias através das quais os homens encaram o mundo são constituídas, do ponto de vista deles, como absolutas: eles desconhecem, nisso como em tudo, a reciprocidade. Mistério para o homem, a mulher é encarada como mistério em si. A bem dizer, a situação dela a predispõe singularmente a ser considerada sob esse aspecto. Seu destino fisiológico é muito complexo; ela mesma o suporta como uma história estranha; seu corpo não é para ela uma expressão clara de si mesma; ela sente-se nele alienada; o laço que em todo indivíduo liga a vida fisiológica à vida física, ou para melhor dizer, a relação existente entre a facticidade de um indivíduo e a liberdade que a assume, é o mais difícil enigma implicado pela condição humana: é na mulher que esse enigma se põe da maneira mais perturbadora. (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 333).

Beauvoir está interessada em compreender como e por que essa diferenciação entre os sexos ocorre, levando a mulher a alienar-se diante, por exemplo, do próprio corpo. A autora assinala:

Assim como para os Antigos havia uma vertical absoluta em relação à qual se definia a oblíqua, há um tipo humano absoluto que é o masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão. (BEAUVOIR, 2016, v. I, p.12).

É por isso que toda sua obra será uma tentativa de compreender por que o homem será visto como universal, absoluto, completo, e a mulher, como o particular, o Outro do homem. Beauvoir traz o pensamento de “Hegel, especificamente com a dialética entre o senhor e o escravo, aquele ponto chave da *Fenomenologia do espírito* (1992) em que a consciência se torna consciência de si a partir de uma interdependência entre o eu e o outro.” (RODRIGUES, 2019, p. 5). Nas palavras de De Beauvoir, “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2016, p. 10). A categoria de Outro será tão antiga quanto a da própria consciência, afinal, desde “as mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e a do Outro” (BEAUVOIR, 2016, p. 11). Tal fenômeno é esclarecido por Hegel, na medida em que “descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto.” (HEGEL, *apud*, BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 12).

No entanto, Beauvoir irá formar, como afirma Sara Heinämaa (2003), uma fenomenologia da experiência¹⁹, visto que rompe com a fenomenologia de bases tradicionais²⁰, que tinha como pressuposto um corpo genérico, uma formação da consciência genérica. Beauvoir rompe com tal universalismo, inserindo o ponto de vista feminino do corpo vivido. Como veremos mais adiante, a mulher na sociedade patriarcal será sempre vista e vivida como o Outro do homem, o ser inessecial, enquanto o Homem é o sujeito, o essencial, como discutiremos mais detalhadamente na seção adiante.

Assim como Beauvoir, buscaremos compreender a sujeição da mulher, não como algo a-histórico, ou mesmo ontológico, mas como um ser que foi histórico e culturalmente constituído, isto é, um sujeito situado. Ao fazermos isso, perceberemos uma diferença substancial no modo de vida dos homens, de um lado, e no modo de vida das mulheres, de outro. O desenvolvimento histórico da humanidade, portanto, mediante as ações dos homens e mulheres, acabou por formar um tipo de mulher que estará sempre numa condição de ambivalência, pois, por ser o Outro do Homem, ela se assemelhará à Natureza, e, como destaca Beauvoir, nós:

conhecemos os sentimentos ambivalentes que a Natureza inspira ao homem. Ele a explora, mas ela o esmaga, ele nasce dela e morre nela; é a fonte de seu ser e o reino que ele submete à sua vontade; uma ganga material em que a alma se encontra presa, e é a realidade suprema; é a contingência e a ideia, a finitude e a totalidade; é o que se opõe ao Espírito e o próprio espírito. Ora aliada, ora inimiga, apresenta-se como o caos tenebroso de que surge a vida, como essa vida, e *como o além* para o qual tende: a mulher resume a natureza como Mãe, Esposa e Ideia. Essas figuras ora se confundem e ora se opõem, e cada uma delas tem dupla face. (BEAUVOIR, 2016, v. I p. 204. *Itálicos da autora*).

Haverá, neste sentido, uma relação *sui generis* na qual a mulher está inserida, isto é, o lugar que as mulheres ocupam no mundo será distinto, pois, como frisa a feminista argentina Diana Maffía, temos:

Um modelo que transforma o sujeito no resultado das forças sociais que o precedem e o determinam (renascimento), e outro que universaliza na abstração um sujeito que deverá realizar passos para sair de sua individualidade e formar assim uma sociedade (modernidade), nós mulheres fomos apanhadas com argumentos diferentes nos mesmos lugares sociais que o mandato pré-moderno indicava. Isto é, para nós não

¹⁹ Magda Guadalupe dos Santos, em seu ensaio *O pensamento filosófico de Simone Beauvoir*, diz que “Beauvoir rompe com as bases tradicionais de pensar e fazer filosofia, ao adotar um ponto de vista feminino do corpo vivido, o que constitui uma autêntica fenomenologia da experiência de mulheres e sua especificidade de gênero, como Sara Heinämaa” (2015, p.11).

²⁰ Beauvoir se afasta de fenomenologias como a de Husserl, Heidegger e de certa forma, até mesmo a fenomenologia de Sartre, ao se afastar de um entendimento de um corpo humano genérico. Haverá, em Beauvoir, uma experiência *sui generis* do gênero mulher.

houve renascimento nem modernidade, mas somente expressões diferentes do patriarcado. (MAFFIA, 2014, p. 173).

Será justamente neste contexto de ambivalência que Beauvoir abrirá o segundo volume de sua obra, afirmando que “a mulher não nasce mulher, torna-se mulher”. O verbo *tornar* deve ser destacado, pois, no original em francês, ele se apresenta como *devient* (*On ne naît pas femme, on devient femme*), que poderia ser traduzido como “devenir”, carregando tanto um sentido de movimento quanto de futuro, “resultado da sinonímia entre verbo e substantivo no idioma francês” (RODRIGUES, 2015, p. 16). Além disso, a autora nos lembra que, em tempos de conservadorismo ascendente, como são os dias de hoje, relações conjugais consideradas conquistadas como escolhas, como o casamento, passam novamente a serem reivindicadas como regras, como destino inexorável de mulheres de respeito, e que, junto a isso, as mesmas deveriam depositar todas as suas energias vitais nas atividades do lar, do amor²¹ e da proteção de um provedor, seu marido.

Passados alguns anos, em 1972, Simone Beauvoir escreve em *O Balanço Final* o que significava o *Segundo Sexo* em sua visão, bem como a guinada, isto é, o momento em que ela não se declarava feminista, para em seguir assumir-se enquanto tal. Diz a autora:

Le deuxième sexe pode ser útil a militantes: mas não é um livro militante. Acreditava que a condição feminina evoluiria junto com a sociedade. Escrevi: “Em linhas gerais, ganhamos a partida. Muitos problemas nos parecem mais essenciais do que os que nos concernem singularmente.” E em *La force des choses*, disse, referindo-me à condição feminina: “Ela depende do futuro do trabalho no mundo, só mudará seriamente ao preço de uma reviravolta da produção. Foi por isso que evitei-me fechar no feminismo.” Um pouco mais tarde, numa entrevista a Jeason, declarei que era voltando, o mais radicalmente possível, meu pensamento para o feminismo que o interpretaram mais exatamente. Mas continuava o plano teórico: negava radicalmente a existência de uma natureza feminina. Agora, entendo por feminismo o fato de lutar por reivindicações propriamente femininas, paralelamente à luta de classes, e me declaro feminista. (BEUAVOIR, 1982, p. 493-494).

Neste momento da vida, seu engajamento era notório, vez que, aí, a autora apresentava-se como “contra a guerra na Argélia, contra a guerra do Vietnã, em favor do feminismo militante

²¹ O amor foi um tema caro por toda a obra e vida de Beauvoir, para este trabalho interessa a formulação que a autora faz do Amor em *O Segundo Sexo*, demonstrando como o Amor será a única forma de realização do “ser mulher”. A menina desde criança descobre que “através de cumprimentos e censuras, de imagens e de palavras, descobre o sentido das palavras “bonita” e “feia”; sabe, desde logo, que para agradar é preciso ser “bonita como uma imagem”; ela procura assemelhar-se a uma imagem, fantasia-se, olha-se no espelho, compara-se às princesas e às fadas dos contos.” (Beauvoir, 2016, p. 20. v. II). Tal formação da menina será problemática em vários sentidos, pois, o significado do Amor para ela muitas vezes estará ligado apenas a estas aparências, as estas formas de agradar, de ser afetuosa, não só isso, mas o Amor se mostrará ao longo da vida da mulher o sentido quase que exclusivo de sua existência, bem diferente do Homem que atribuirá sentido à sua vida não somente no Amor, mas no trabalho e nas demais ações no mundo.

e não apenas teórico, depois foi ainda a favor da esquerda de 1968” (Entrevista à Sylvie, 2016, p. 15). Não só isso, no que tange aos direitos das mulheres, Beauvoir afirmava que

Não, não ganhamos a partida: na verdade, desde 1950 quase não ganhamos nada. A revolução social não será suficiente para resolver nossos problemas. Esses problemas dizem respeito a um pouco mais da metade da humanidade: considero-os, atualmente, essenciais. E espanta-me que a exploração da mulher seja aceita com tanta facilidade. Considero as democracias antigas, profundamente ligadas a um ideal igualitário, custa conceber que a condição de escravas lhes tenha parecido natural: aparentemente, a contradição deveria ter-lhes saltado aos olhos. Talvez um dia a posteridade venha a perguntar-se, com a mesma perplexidade, como democracias burguesas ou populares puderam manter sem escrúpulos uma desigualdade radical entre os sexos. Por momentos, embora veja claramente suas razões, eu mesma me surpreendo com isso. Em resumo, no passado achava que a luta de classes devia ter prioridade sobre a luta dos sexos. Hoje considero que as duas devem ser travadas ao mesmo tempo. (BEAUVOIR, 1982, p. 494).

Vários são os acontecimentos históricos que atravessam a vida de Beauvoir, levando-a a defender mais fortemente o feminismo ao ponto de se declarar feminista. Destacamos uma fala que corrobora tal assertiva: “Tive contato pessoalmente ou através de escritos, com grande quantidade de feministas com as mesmas posições minhas e é por isso que pude participar de suas ações e ligar-me ao movimento. Tenho a intenção de prosseguir nesse caminho” (BEAUVOIR, 1982, p. 498). Uma das ações que a história do movimento feminista costuma relembrar e da qual Beauvoir participou ativamente foi a redação do *Manifesto das 343* (1971). Artistas, intelectuais, donas de casas, empregadas domésticas assinaram o mesmo, exigindo do governo francês o fim do aborto ilegal, pois a ilegalidade havia levado centenas de milhares de mulheres à morte, mulheres estas fundamentalmente pobres e que não tinham acesso às clínicas seguras de aborto, submetendo-se a abortos clandestinos.

A esta altura, o movimento feminista se encontrava em sua Segunda Onda. Nesta época, uma ideia se estabelecera, e, assim, a ideia “de que a mulher é fabricada pela civilização, e não biologicamente determinada, era um ponto que nenhuma feminista colocava em dúvida” (BEAUVOIR, 1982, p. 493). Não só isso, foi nesta época que o conceito de gênero – isto é, a ideia de que existe o fator sexo, que é biológico, e o fato gênero, que é cultural – foi fortemente desenvolvido no movimento feminista, e que, ao nosso ver, tal conceito, ainda que não explicitamente desenvolvido em Beauvoir, encontra sua gênese teórico metodológica em *O Segundo Sexo*, enquanto ideia que se consolidou mais adiante em toda a segunda onda do movimento²². Passemos, portanto, para uma análise mais minuciosa do *Segundo Sexo*, de

²² Sobre o conceito de gênero, destaca-se o artigo de Joan Schott, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica* de 1986 e que teve sua primeira tradução no Brasil em 1991 pelo Corpo/Instituto Feminista para Democracia no Recife-PE.

Beauvoir, passando antes por um pequeno arrazoado da filosofia existencialista na qual o pensamento da autora estava imerso.

1.3 A filosofia existencialista e a situação da mulher

Desde que aceitamos a perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata; no momento em que o dado biológico (inferioridade muscular) assume significação, esta surge como dependente de um contexto; a “fraqueza” só se revela como tal à luz dos fins que os homens se propõem, dos instrumentos que dispõem, das leis que impõem (...) é preciso que haja referências existenciais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida.

Simone Beauvoir²³

Ninguém nasce mulher, torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro.

Simone Beauvoir²⁴

Passados mais de setenta anos da publicação de *O Segundo Sexo*, o ensaio de Simone Beauvoir segue como ponto de interlocução com o pensamento feminista, na medida em que sistematiza uma situação específica: a condição da mulher na sociedade. Tal obra foi fundamental para o movimento feminista, especialmente para a segunda onda, situada entre os anos de 1960 e 1970, isto porque, quando Beauvoir descreve a situação da mulher na sociedade, acaba por forjar um sujeito político para o feminismo, ou seja, a mulher no sentido mais universal que se pode imaginar.

Essa concepção de sujeito político será fundamental neste trabalho, visto que é um dos objetivos específicos do mesmo, isto é, o sujeito político “mulher”, como demonstraremos no capítulo dois se mostrará insuficiente para abarcar a totalidade do movimento feminista, este que possui em si mesmo demandas de reconhecimento que escapam à identidade de gênero, a qual, neste caso, é a identidade mulher.

Simone De Beauvoir inicia sua obra se questionando sobre o fato de escrever “sobre a mulher”, pois, apesar da “querela do feminismo”²⁵ ser antiga, ainda havia muito a ser

²³ *O Segundo Sexo Livro I (1949).*

²⁴ *O Segundo Sexo Livro II (1949).*

²⁵ Tanto como o movimento operário, o movimento feminista marcou o horizonte da política e do pensamento. Na segunda metade do século XIX, a afirmação das mulheres provocou um debate sobre a identidade masculina. Na primeira metade do século XX, tanto nos regimes totalitários, antifeministas por excelência, como nas democracias, a mobilização dos sexos, numa estrita e tradicional subordinação, institui a mulher como a mãe da prole perfeita para a nação. A concorrência feminina no mercado de trabalho e o afastamento da mulher preocupou os teóricos sociais de todo o período. Ver: FLORES, Maria Bernardete Ramos. O pensamento antifeminista: a querela dos sexos. *História Revista*, v. 9, n. 2, p. 4, 2004.

esclarecido, afinal, uma pergunta que a autora se coloca é: “em que consiste a mulher, em verdade haverá mulher?” (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 9).

Para refletir sobre tais questões, ela parte de uma perspectiva existencialista de interpretação do mundo, perspectiva bastante influente em seu tempo, e, aqui, são necessários alguns apontamentos básicos sobre esta forma de pensar o mundo e no que consistem as especificidades trazidas por Beauvoir.

Um texto que norteia este período é a conferência de Jean-Paul Sartre intitulada *O existencialismo é um humanismo*, de 1945, na qual o autor apresenta e ao mesmo tempo esclarece alguns mal-entendidos a respeito da doutrina existencial. Nesta ocasião, Sartre e os demais existencialistas estavam sendo acusados, de um lado, pelos marxistas, que os tais pensadores levavam os leitores a uma filosofia contemplativa, dado o subjetivismo em demasia de tal doutrina, o que implicaria numa filosofia que bloquearia a ação do homem no mundo; do outro lado, os cristãos os acusavam de:

negar a realidade e a serenidade dos empreendimentos humanos, pois, se suprimiam-se os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, não restaria mais que a escrita da gratuidade, podendo cada um fazer o que quisesse, e sendo incapaz, a partir de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vista e os atos dos outros. (SARTRE, 2018, p. 16).

Nesta conferência, Sartre busca esclarecer tais mal-entendidos, afirmando desde o início que o existencialismo é um humanismo, na medida em que, por um lado, “torna a vida possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (SARTRE, 2018, p. 16).

Como se sabe, dentro do existencialismo haverá aqueles que se consideram ateus, onde se encontra Sartre, Beauvoir, e, do outro, os cristãos, como Jaspers e Gabriel Marcel. O que “eles têm em comum é simplesmente o fato de considerarem que a existência precede a essência” (SARTRE, 2018, p. 18). Esta exegese significa, nos termos de Sartre, que “o homem²⁶ existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida (...) só será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que se tornar” (SARTRE, 2018, p. 19).

Beauvoir, alinhada com o espectro existencialista, desenvolve uma ética na qual descreve e desvela a condição da mulher diante das determinações de sua existência, isto é, a relação entre facticidade e liberdade. Para isso, ela fará uma análise do “ser mulher”, do “tornar-se mulher”. Desta forma, Beauvoir:

²⁶ Sartre está preso a condição humana genérica na qual Beauvoir critica em sua obra, *O Segundo Sexo*.

Trás para os debates feministas (que a sucederam) a dimensão fenomenológica do tornar-se mulher. Neste sentido, ela tanto descreve a situação de “má-fé” enquanto um comportamento feminino que se lança à histeria, narcisismo, abandono e violências, resultando na assunção de um destino “da mulher” e das mulheres como uma concepção social, quanto se vê ligada ao destino de todas as mulheres enquanto alguém que descreve a realidade, mas se percebe inserida no contexto situacional e contingencial de sua vida. (GUADALUPE, 2015, p. 13).

Beauvoir, neste ensaio, apresenta para o mundo o conceito segundo o qual a mulher, nesta sociedade, é um eterno fazer-se, tornar-se (*devenir*). A questão de fundo e fundamental nesta doutrina é que o ser é o responsável por este, torna-se, ou seja, o ser possui uma responsabilidade neste processo *ad infinitum*. Esta responsabilidade sobre si mesmo, como alerta Sartre, não quer dizer que o ser é “responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens” (SARTRE, 2018, p. 20), isto significa que o ser, ao ser lançado no mundo, “ao escolher por si, escolhe por todos os homens”, o que faz desta atividade uma “reponsabilidade muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo.” (SARTRE, 2018, p. 21). Esta condição do ser no mundo “condenado à liberdade” desvela o fato de que, longe de ser uma doutrina do quietismo, o existencialismo é uma doutrina da ação, na medida em que, como afirma Sartre, “a única coisa que permite o homem viver é o ato” (SARTRE, 2018, p. 33).

Tal condição na qual o homem é lançado ao mundo será conceitualmente importante para Beauvoir, na medida em que busca expressar uma universalidade humana, e particularmente a casualidade que marca a existência. Diz ela:

Cada manhã, antes mesmo de abrir os olhos, reconheço minha cama, meu quarto. Mas se durmo à tarde, em meu estúdio, experimento às vezes, ao acordar, um espanto pueril: por que sou eu? O que me surpreende – como a criança quando toma consciência de sua própria identidade – é o fato de encontrar-me aqui, agora, dentro desta vida e não de outra: por que acaso? Se a considero do exterior, em primeiro parece inacreditável que eu tenha nascido. A penetração de um determinado óvulo por um determinado espermatozoide, implicando o encontro e o nascimento dos meus pais e de todos os seus ancestrais, não tinha uma chance em milhares de ocorrer. Foi um acaso, conforme o estatuto da ciência que me fez nascer mulher. Depois, para cada instante de meu passado mil futuros diferentes me parecem concebíveis: adoecer e interromper meus estudos; não conhecer Sartre; qualquer outra coisa. Jogada no mundo, fui submetida a suas leis e a seus acidentes, dependendo de vontades alheias, de circunstâncias, da história: estou, portanto, justificada por sentir minha contingência; o que me atordoa é que ao mesmo tempo não o estou. O problema não existiria se eu não tivesse nascido: tenho que partir do fato de que existo. E, certamente, o futuro daquela que fui podia fazer-me diferente do que sou. Mas então seria outra que se interrogaria sobre si mesma. (BEAUVOIR, 1982, p.9).

Esse “ser jogada” no mundo implicará no pensamento de Beauvoir uma situação de ambivalência. Temos o lado universal deste ser lançado ao mundo, afinal, “todo projeto, mesmo que seja individual, possui um valor universal. Todo projeto, inclusive o do chinês, do indiano

ou do negro, pode ser compreendido por um europeu” (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 35); ao passo que temos, ao mesmo tempo, um rompimento com tal universalidade, visto que há um diferencial de experiências vividas entre homens e mulheres, que, em seu tempo, Beauvoir chamou de diferença de sexo, e que a literatura feminista entende e irá desenvolver isso mais adiante, trazendo o conceito de diferenças de gênero, uma vez que, para a mulher:

Nenhum de seus traços manifesta uma essência ou uma vontade original pervertidas: refletem uma situação. "Há falsidade sempre que há regime coercivo", diz Fourier. "A proibição e o contrabando são inseparáveis, no amor como no comércio." E os homens sabem tão bem que os defeitos da mulher manifestam a condição dela, que, preocupados com manter a hierarquia dos sexos, incentivam, em suas companheiras, os próprios traços que lhes permitem desprezá-las. Sem dúvida, o marido, o amante irritam-se com as taras da mulher singular com quem vivem; entretanto, propugnando os encantos da feminilidade em geral, eles a imaginam inseparável de tais taras. (BEAUVOIR, 2016, v. II, p. 426).

Vemos, portanto, que há uma situação na qual as mulheres se apresentam na sociedade, a qual, apesar de a mesma achar que são “formas naturais”, não o são, sendo, ao contrário, construídas socialmente. Destacados alguns dos principais princípios do existencialismo, podemos compreender melhor a afirmação de Beauvoir logo no início do volume I de *O Segundo Sexo*, quando ela nos diz que:

As ciências biológicas e sociais não acreditam mais na existência de entidades imutavelmente fixadas, que definiriam determinadas características como as da mulher, do judeu ou do negro; consideram o comportamento como uma reação secundária a uma *situação*. (BEAUVOIR, v. I, 2016, p. 10, *italico da autora*).

Não haveria, neste sentido, nem na biologia, tampouco nas ciências sociais, uma essência *a priori* que determinaria a mulher a ser algo. Aliás, segundo Beauvoir:

A biologia moderna acomoda-se mal ao simbolismo medieval; mas nossos sonhadores não olham de tão perto. Se se é um pouco escrupuloso, concordar-se-á, porém, em que do óvulo à mulher há um longo caminho. No óvulo, a própria noção de fêmea ainda não se acha contida. (BEAUVOIR, 2016, v.I, p.35).

O fato, por exemplo, de a mulher ser biologicamente mais fraca que o homem não poderia ser negado, mas não teria um sentido em si mesmo, afinal, como destaca Beauvoir:

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

referências existenciais, econômicas e morais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida. (BEUAVOIR, 2016, v.I, p. 62-63).

Ora, se as mulheres nesta sociedade são formadas como seres ontologicamente fracos, se não são ensinadas desde meninas a serem fortes, a se exercitarem semelhantemente tal como os meninos o fazem, obviamente que estas meninas, e posteriormente estas mulheres, vivenciarão suas vidas, seus corpos, como seres frágeis, incapazes de realizarem-se em si mesmas. E, aqui, quando dizemos “realizar-se a si mesmas”, queremos dizer que as mulheres, em suas consciências, são incompletas, inessenciais, para utilizarmos os termos de Beauvoir. Ela desenvolve este argumento trazendo Hegel e sua *Fenomenologia do Espírito* (1992) para o debate, pois:

Segundo Hegel, descobrimos na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial (...) Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como inessencial; não é o outro que se definindo como Outro define Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 14).

O que incomoda Beauvoir nesta formulação e suas possíveis consequências teórico-políticas é justamente “de onde vem?” essa submissão da mulher e por que ela não se “revolta” como faz, por exemplo, o escravo. Argumenta Beauvoir:

No trabalho, o escravo toma consciência de si próprio contra o senhor, o proletariado sempre sentiu sua condição na revolta, voltando dessa maneira ao essencial, constituindo uma ameaça para seus exploradores; e o que ele visa é o desaparecimento como classe. (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 78).

A questão que a motiva no sentido de desenvolver seu raciocínio é que “a mulher sempre foi, se não a escrava do homem, ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições” (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 17). Por que isso ocorreu? O conceito de condição aqui será fundamental, pois nos auxilia a compreender o fato de que a “mulher não se reivindica como sujeito porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de Outro.” (BEAUVOIR, 2016, v. I, p.18).

Uma leitura apressada, poderia afirmar que Beauvoir está culpabilizando a mulher por sua condição de Outridade, no entanto, tendo em vista a perspectiva de totalidade, onde se levam em consideração as condições objetivas e subjetivas fundadas na opressão da mulher, esta aprende ser nesta sociedade o Outro do homem, vivenciando esta situação forjada

socialmente como ontologicamente real, afinal, não só dizem a ela o tempo todo que ela tem de agir de determinada maneira, como ela vê sua mãe ou mesmo suas avós²⁸.

Tal forma de vivenciar a realidade resultará, como afirma Beauvoir, em impactos diretos na formação da mulher como sujeito, pois a mesma, ao “escolher” aliar-se à condição de esposa, toda uma estrutura em sua vida e na humanidade como um todo será forjada, pois sua liberdade, por exemplo, lhe será usurpada, na medida em que a mesma é transferida, por exemplo, do pai para o marido.

Nesta forma de outridade na qual a mulher se encontra na sociedade, expressa no raciocínio de Beauvoir, não se permitirá que a mulher se realize na completude de seu ser, essencial; e não apenas isso, o seu campo de possibilidades se mostrará encurtado, na medida em que sua ação na maioria das vezes nunca se realizará como sendo propriamente pessoal, substancial, mas sempre com relação e/ou em correspondência e/ou em benefício de um segundo, como o Pai, o Marido ou mesmo os filhos.

Desta forma, como podemos perceber, há toda uma realidade social e econômica que delimita o campo de possibilidade da mulher e que a faz crer no fato de que ela “é” de determinada maneira, e não que ela “está” de determinada maneira. Não obstante, a perspectiva fenomenológica da experiência de Beauvoir nos permite compreender que “a mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que deveria se definir suas *possibilidades*” (BEAUVOIR, 2016, v. I, p. 62. *Itálico da autora*).

Em vista disso, o destino da mulher não é algo essencializado, isto é, ontologicamente dado, mas um campo de disputa que deveria ser confrontado a cada ato, a cada ação. Disputa esta que, no sentido existencial, não se aplica somente às mulheres enquanto sujeitos do feminismo, mas a todos, pois a ação do Um no mundo implica também na ação do Outro.

1.4 A mulher como sujeito político do feminismo

Esclarecida a condição da mulher na sociedade sob uma perspectiva existencial, podemos partir para o contexto político, ou, mais especificamente, para o contexto feminista no qual este debate de Beauvoir está colocado.

Como vimos, de acordo com Beauvoir, as mulheres nesta sociedade são sempre vistas como o ser Inessencial, o Outro, enquanto os homens são o Essencial, o Sujeito, o primeiro

²⁸ Ou mesmo “bela, recatada e do lar” como vem sendo pregado pelo conservadorismo atual brasileiro.

Sujeito, e as mulheres, o Segundo, e, por isso, o segundo sexo. É a partir dessa constatação que a autora irá fazer toda uma análise histórica da mulher, desde os tempos primordiais até, digamos assim, “hoje em dia”.

O impacto do *Segundo Sexo* foi tal que se encaixou bem na realidade norte americana, cuja maior influenciada foi Betty Friedan, que, em sua obra *A mística feminina* (1971) apontou como as mulheres da classe média americana estavam sofrendo de um problema sem nome. Afirma Betty Friedan:

O problema permaneceu mergulhado, intacto, durante vários anos, na mente da mulher americana. Era uma insatisfação, uma estranha agitação, um anseio de que ela começou a padecer em meados do século XX, nos Estados Unidos. Cada dona de casa lutava sozinha com ele, enquanto arrumava camas, fazia as compras, escolhia tecido para forrar o sofá, comia com os filhos sanduíches de creme de amendoim, levava os garotos para as reuniões de lobinhos e fadinhas e deitava-se ao lado do marido, à noite, temendo fazer a si mesma a silenciosa pergunta: «E' só isto?» (FRIEDAN, 1971, p. 17).

O problema sem nome do qual as mulheres de classe média americana sofriam era claramente um vazio existencial enorme causado por uma mística de realização feminina, isto é, mães, donas de casa, esposas, além, é claro, de buscar sempre vestir-se de acordo com a moda de então e buscar incessantemente um ideal de beleza, pois uma verdadeira mulher nunca se contentaria com a sua estética presente, buscaria sempre melhorar mais e mais.

Se pensarmos que tais mulheres foram em sua maioria formadas em universidades americanas, mas que, ao se formarem, pouco ou nunca trabalhavam em suas áreas de formação, a fim de se casarem e exercerem as funções das atividades do “lar”, nos parecerá claro o porquê de tanto sofrimento, afinal, todo um campo de possibilidades para a formação de sujeitos essenciais, nos termos de Beauvoir, lhes foi roubado, a fim de consolidar o tipo ideal de família patriarcal.

Tal obra foi para a sociedade americana o que foi *O Segundo Sexo* para a sociedade francesa. Centenas de milhares de mulheres leram o livro e deram-se conta da condição opressora em que viviam, e, assim como ocorrera na França, todos os ideais que foram construídos como sendo naturais das mulheres foram questionados: feminilidade, padrões de beleza, a obrigatoriedade de serem casadas, serem mães, dentre outras pautas.

A questão, entretanto, é que todos estes questionamentos tinham como sujeito de reivindicação a mulher branca e de classe média, daí porque, no próprio desenrolar das lutas feministas, as dissidências foram surgindo, formando o feminismo negro. Sobre o feminismo negro, discorre a rapper brasileira Luana Hansen, “enquanto as mulheres queimavam sutiã para

ir trabalhar, nós, mulheres negras, sempre estivemos trabalhando; a gente nunca brigou para ir trabalhar, a gente brigou para ser respeitada”²⁹

Há de se lembrar, também, que neste contexto histórico nos EUA efervescia o movimento dos *Black Panthers*, no entanto, mesmo dentro deste movimento libertário, a opressão sobre as mulheres era bastante forte, assim como era forte a opressão sobre as mulheres pobres das organizações de esquerda em geral; ou seja, havia explicitamente em todos estes setores a discriminação por gênero: ser mulher era sinônimo de carregar em suas costas mais um tipo de opressão. E foi neste momento que tais opressões foram nomeadas e, portanto, mais explicitamente vivenciadas como reais, passando desde a violência doméstica até o assédio sexual, pois, até então, tais opressões eram vistas como meramente problemas pessoais. Ora, como aponta Carol Hanish (1969), em seu manifesto *O pessoal é político*, se estes problemas envolvem um grande setor da sociedade, eles jamais podem ser considerados como problemas pessoais; e, o que é pior, um problema tão somente da mulher.

Houve a constatação naquele momento de que toda uma estrutura fazia com que tais tipos de opressões se reproduzissem em larga escala recaindo sobre as mulheres, e de que, se o problema era estrutural, ele deveria ser combatido pela raiz, chamando a responsabilidade para toda a sociedade que produz e reproduz tais formas de subjugação da mulher.

Dentro deste espectro do “pessoal é político”, dissidências surgiram, como o feminismo lésbico, este que encontrou desde o início dificuldade ao tentar colocar a questão do lesbianismo dentro das reuniões dos grupos feministas, pois a maioria destes via na questão do lesbianismo uma questão menor, secundária. A própria Betty Friedan acusava o feminismo lésbico de divisionista, separatista: afinal, a sociedade já achava que as mulheres feministas eram masculinizadas, e, se assumissem para si o feminismo lésbico, tudo estaria perdido. Dentro do feminismo, podemos dizer que foi uma luta conseguir mostrar que tal demanda de reconhecimento dentro e fora do movimento não era secundária, pois, ao tratá-la desta maneira, o feminismo estaria reproduzindo o que ocorre na esteira dos movimentos de esquerda, que muitas das vezes afirmam ser primária a questão de classe, e secundária, a de gênero.

Diante destas dissidências, vemos que o que está implícito em todas essas dissidências do feminismo é que, não apenas a categoria “Mulher” mostra-se muito abstrata, pois não especifica a identidade a que se refere, como também, tais dissidências explicitam como o desenvolvimento do feminismo mesmo, acabou por apresentar uma importante crítica à concepção de um “sujeito universal”, expresso na categoria marxiana de proletariado, que até

²⁹ Fala descrita na obra DE HOLLANDA, Heloisa Buarque. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. Editora Companhia das Letras, 2018.

então unificava as diversas demandas políticas emancipatórias. Foi necessário, neste momento, “o abandono gradativo da crença na universalidade concreta da classe proletária para vir à cena o problema das multiplicidades que precisam se fazer reconhecer como tais no interior dos embates sociais” (SAFATLE, 2015, p. 81).

Esse reconhecimento das diferenças foi muito debatido no movimento feminista³⁰, como explicitado há pouco, pois existir é ser reconhecido, e, portanto, todas estas mulheres que até então eram invisíveis na sociedade encontraram na demanda por reconhecimento uma forma de se fazer existir. No entanto:

“o que tinha começado como um corretivo necessário para o economicismo recaiu com o tempo em um culturalismo igualmente unilateral. Assim, em vez de chegar a um paradigma mais amplo, mais rico, que poderia abranger tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, as feministas da segunda onda trocaram um paradigma incompleto por outro” (FRASER, 2009, p. 46)

Aqui, quando Fraser nos fala de redistribuição, está implícito o “fundamento” que guiava os movimentos sociais até então: a questão da riqueza socialmente produzida e apropriada por poucos e que tinha como contraponto o sujeito que produz essa riqueza, o proletário. Isto é, na visão marxista vigente e que contagiava os movimentos sociais até então, inclusive o feminismo, o proletariado, por ser quem produz a riqueza e que, portanto, é explorado, deveria ser ele mesmo o agente da revolução, da emancipação dos povos. O desdobramento das lutas sociais que emergiam neste período explicitou como o sujeito proletário era insuficiente para abarcar a totalidade da realidade que emergia no momento. Esta crítica de Fraser seria uma maneira de apontar os problemas do movimento feminista da segunda onda na qual se apresentava a demanda por reconhecimento de múltiplas identidades. Propomos, no entanto, apesar de considerarmos válidas as críticas de Fraser, outro caminho, que é a crítica que Judith Butler faz à concepção de identidade, como nos lembra Carla Rodrigues, uma das pesquisadoras de Butler no Brasil. Reconhecemos, assim, que a categoria de identidade se esgotou; e, “assim como Butler, concordamos que a categoria ‘mulheres’ é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder às quais nós, feministas, dirigimos demandas de emancipação e conquista de direitos” (RODRIGUES, 2019, p. 63).

³⁰ E na teoria política contemporânea também, a exemplo do debate sobre o reconhecimento entre Axel Honnet FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London, 2003. TAYLOR, Charles. *Politics of recognition*, in A. Gutman (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press. 1994.

Neste espectro, será fundamental compreender a crítica que Butler faz a Beauvoir. Para Beauvoir, o - tornar-se mulher -, isto é, o ser que se torna (*devenir*) mulher busca “desontologizar a existência (*on ne naît/on n’est pas femme*) para lançá-la numa experiência de liberdade situada” (RODRIGUES, 2019, p. 2). No entanto, entendemos que:

A passagem do ser para o devir que se dá em Beauvoir é radicalizada em Butler, de modo que a frase, se reescrita por ela, ficaria “*On naît/n’est pas, on devient en différence*”, ou “Não se nasce/não se é, se devém em diferenciação”. A possibilidade da retirada da palavra mulher seria a radicalidade já presente no pensamento de Beauvoir, mas não percebida por ela. (RODRIGUES, 2019, p. 2)

Butler, ao ler Simone de Beauvoir, portanto, irá compreender que nada garante que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea, coforme Carla Rodrigues esclarece na assertiva acima. Um exemplo que figura que o “ser” não é necessariamente fêmea, pode ser expresso nos corpos de uma travesti, ou de uma transexual. A fim de fundamentar tal alegação, veremos na seção a seguir que Butler parte de uma apreciação crítica do movimento feminista. Para a autora, havia uma lacuna no reconhecimento do movimento feminista, visto que o mesmo não reconhecia a vida, e os corpos de pessoas transexuais, travestis, ou mesmo *queers*, que vinham sofrendo represálias da sociedade e sendo abandonados pelo Estado, sendo que muitos deles eram portadores do HIV³¹. O não reconhecimento por parte do movimento feminista à estas vidas se dava principalmente porque o mesmo estava preso ainda em uma visão ontologizada do que seria uma mulher, uma identidade, assunto este que trataremos mais detalhadamente no segundo capítulo deste trabalho.

Como veremos, então, teremos em Butler ao menos duas discussões filosóficas, uma, genealógica, e a outra, ética, a qual ela tem chamado de ética da não violência. A primeira será feita por Butler inspirando-se em autores como Nietzsche, com sua *Genealogia da Moral* (1887), e Foucault, com *História da Sexualidade* (1976). Seguindo os passos destes autores, Butler irá dizer que não há sentido em buscar uma origem da mulher; ao invés disto, a autora buscará investigar “as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos.” (BUTLER, 2013, p. 9. *Itálicos da autora*). Já a dimensão ética, Butler irá dialogar com autores como Levinas e Hannah Arendt. Sendo a questão da alteridade presente no pensamento do primeiro e a ideia de ação política, presente na segunda.

³¹ Judith Butler relata sobre essa situação em uma entrevista concedida à Revista Margem Esquerda, número 33, em 2019, Editora Boitempo.

CAPÍTULO 2

BUTLER E A CRÍTICA AO CONCEITO DE GÊNERO

Uma jovem mulher, para ser mais precisa ser uma menina moleque.
Willa Cather³²

Vimos no capítulo anterior como o movimento feminista ao longo de sua história se baseou na categoria mulher enquanto sujeito político emancipador do feminismo. O desdobramento do movimento alcançou conquistas importantes, na medida em que demonstrou que o gênero não era algo natural, tampouco definido por algum essencialismo ontológico, mas sim um constructo social como fora expresso na frase “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, de Simone de Beauvoir, nos permitindo, assim, melhor compreender a relação entre sexo, identidade e política.

Tendo esse cenário conceitual em mente, Judith Butler, filósofa que se destaca com a publicação de *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* publicado originalmente em 1990, irá propor uma desconstrução desse conceito de gênero consolidado no feminismo. Antes de adentrarmos propriamente em sua obra, acreditamos ser importante recordarmos que esta é fruto de uma indignação que arrebatou a autora: o completo descaso por parte do governo americano com as vítimas portadoras do vírus HIV, vírus este que levou à morte centenas de milhares de pessoas³³ naquele momento. Tendo sido acometida por tal indignação, Butler escreve *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* em 1990³⁴ numa época em que estudos LGBTQ+ não eram tão comuns como hoje.

O objetivo central deste livro, dirá a autora, será tentar criar um espaço dentro do feminismo para perspectivas que ultrapassem os limites do sujeito político situado na mulher a partir do sistema binário e heteronormativo. Butler observara o desdobramento da segunda onda do movimento feminista com atenção. Vira o quão comum se tornava a fragmentação do movimento, na busca cada vez maior de uma afirmação de uma identidade fixa, específica. Lembremos que foi neste período, isto é, na segunda onda do movimento feminista, que dissidências importantes emergiam. Surgiram, aí, o movimento das mulheres negras (a dissidência dentro dos Panteras Negras, de um movimento só de mulheres negras), o movimento das mulheres lésbicas, bissexuais, dentre outras fragmentações dentro do

³² *Tommy Unsentimental* (1896)

³³ Estima-se que nos EUA, 140 mil pessoas eram infectadas pelo HIV nos anos de 1980. Nos anos de 1992, este número caiu para cerca de 40 mil pessoas infectadas. <<https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/mm5021a2.htm>>. Sobre as mortes por ano, acessar <<https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/mm5021a2.htm>>.

³⁴ Neste trabalho fazemos uso da edição brasileira, publicada pela editora Civilização Brasileira em 2003.

movimento feminista que até então, era um feminismo de mulheres heterossexuais da classe média branca. Tal fragmentação ocorria, porque mulher negras, não partilhavam das mesmas formas de apreensão da realidade tal como as brancas. Conforme ressalta Audre Lorde, feminista negra, lésbica, advinda de uma família pobre:

Compartilhamos alguns problemas como mulheres, outros não. Vocês temem que seus filhos cresçam e se juntem ao patriarcado e testemunhem contra vocês, nós tememos que nossos filhos sejam arrancados de um carro e assassinados com um tiro no meio da rua, e que vocês darão as costas às razões pelas quais estão morrendo. (LORDE, 2019, p. 244).

Nesta passagem, nota-se que a categoria de patriarcado, para as feministas negras, não era o suficiente para abarcar a sua realidade, dado o recorte de raça e classe que atravessava a vida desse segmento significativo da população. A questão é que, para Butler, apesar de tais dissidências serem importantíssimas, pois deram visibilidade para setores que estavam opacos dentro do feminismo branco heteronormativo, tais movimentos não captaram a complexidade que abrangia a sexualidade, a qual, na visão de Butler, extrapola os limites de uma identidade fixa, ou seja, de um sujeito político predeterminado. Seja a mulher branca, seja ela mulher negra ou mesmo a mulher lésbica. Nenhum predicado acrescido ao sujeito mulher, segundo Butler, seria suficiente para resolver as dissidências, e também os conflitos iminentes ao movimento feminista na sua segunda onda³⁵.

A questão que acometia Butler era que esse acréscimo de um predicado não resolveria os conflitos imanentes próprios do movimento político que pressupunha uma identidade fixa, a mulher. Para a autora, essa pressuposição estava carregada de uma ontologia metafísica que envolvia questões ao mesmo tempo existenciais (desejo de ser) e questões sociopolíticas (desejo de ser reconhecido), questões estas que acabavam colocando problemas concretos, a saber; o que o feminismo categorizava como mulher? Aquelas que tinham capacidade reprodutiva? Como ficaria a situação das mães estéreis? Seriam mulheres somente aquelas que tinham nascido com a genitália sexual feminina? Como ficaria a situação das transexuais? E das travestis? Como ficariam as vítimas de HIV que não se adequavam às identidades homem, mulher, gay, lésbica, e que estavam muito mais para o que se convencionou chamar de *queer*, esta não-identidade, que no inglês significava algo como marginal, às margens, abjeções. Essas pessoas desassistidas pelo poder do Estado americano teriam sua representação em que lugar, se os movimentos feministas já pressupunham um sujeito político emancipador fixo,

³⁵ Para conhecer um pouco das dissidências e, portanto, das criações de novos movimentos feministas na esteira da segunda onda, ver o filme: *She's beautiful when she's angry* (2014), da cineasta Mary Dore.

determinado? Onde essa população marginalizada pelo governo encontraria representatividade? Lembremos que neste momento, isto é, entre os anos de 1970 e 1980 não havia ainda um Movimento *Queer* consolidado, tal como vemos hoje.

Percebemos a dimensão ética colocada por Butler, pois, àqueles que buscam teórica e politicamente a emancipação de setores historicamente marginalizados, muitas vezes por sua sexualidade, deveriam não apenas incluir em seu campo político esses sujeitos marginalizados pelo sistema binário que estavam até então desprezados ou no mínimo negligenciados por todos os movimentos, mas fundamentalmente questionar quais os mecanismos que tornam possíveis o reconhecimento de um sujeito dentro do movimento feminista. Na busca de fundamentar teoricamente tal dimensão ético-política, Butler apontará sua crítica para a segunda onda do movimento feminista, cuja maior expoente intelectual foi Simone de Beauvoir. Tal autora demonstrou em sua obra *O Segundo Sexo* que a biologia não era destino e que, portanto, nem sempre somos determinadas antecipadamente pelo sexo. O diagnóstico formulado por Beauvoir foi fundamental à *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003), pois as questões que acomentiam a autora:

Não teriam sido possíveis sem as aberturas proporcionadas pela filosofia de Beauvoir, embora não apenas. Em um primeiro momento, Butler se vale de Beauvoir para radicalizar a desontologização do sujeito que já se anunciava na filósofa francesa. É o que me permite dizer que, na filosofia de Butler, o *devir-mulher é insuficiente*, porque passará a ser preciso interrogar que essência ou substância poderia oferecer a garantia que um corpo nascido fêmea venha a devir mulher. Não se nasce um corpo, se devém um corpo; não se é um corpo, se devém um corpo, e esse devir se dá a partir de todos os marcadores que lhe são inscritos e lançados na temporalidade. (RODRIGUES, 2019, p. 3. *itálicos nossos*)

Rodrigues destaca que sem Beauvoir, a obra *Problemas de gênero* teria sido impossível, visto que, a reformulação feita por Beauvoir, no qual a determinação biológica estaria social e culturalmente condicionada, foi apenas o ponto de partida para o desenvolvimento teórico de Butler. Isto porque, conforme veremos mais adiante, no pensamento da filósofa americana, qualquer que seja o corpo, seja ele reconhecido socialmente como um corpo de homem ou mulher ao nascer, o mesmo, no pensamento de Butler não – é – um corpo em um sentido naturalmente estabelecido, mas sim, ele se torna (*devenir*) um corpo. Isto é, qualquer corpo carrega em si, um devir, um torna-se, inscrito em uma determinada realidade histórico social. Para chegar a esta argumentação, Butler começa seu estudo na obra de Beauvoir, mas também

se apropria de conceitos presentes na filosofia contemporânea, como é o caso do conceito de desconstrução³⁶, descrito por Spivak, a qual ela se apropria para formação de sua teoria:

Se compreendo o sentido do termo desconstrução, não se trata da exposição de um erro, com certeza tampouco do erro de outras pessoas. A crítica da desconstrução, a mais séria delas, é a crítica de algo que é extremamente útil, algo sem o qual não podemos fazer nada. (SPIVAK, *apud* BUTLER, 2019, p. 55).

Butler traz Spivak para a sua argumentação, a fim de demonstrar que uma crítica deve questionar as certezas ontológicas que se colocavam a respeito da categoria de “mulher” consolidada no feminismo até então. Desse modo, Butler inicia sua problematização teórica retirando as certezas que se colocavam diante do sujeito político do feminismo, “a mulher”, mesmo sendo o termo utilizado no plural; isto é, não adiantaria, na visão de Butler, o feminismo acrescentar um predicado ao sujeito do feminismo, por exemplo: mulher negra, mulher lésbica, mulher bissexual, etc. Para a autora, tal predicação não daria conta de solucionar ou mesmo abranger os problemas que o feminismo atravessava, impasses esses que na visão de Butler significam as exclusões, nos termos dela, abjeções e relações diferenciais de poder. Estamos diante daquilo que a autora denomina por crítica da categoria “mulher”: trata-se de uma “crítica sem a qual o feminismo perde seu potencial democratizante por se recusar a envolver-se com – fazer um balanço de, e se permitir transformar por – as exclusões que o colocam em causa” (BUTLER, 2019, p. 58). Com isso posto, propomos neste capítulo apresentar alguns dos principais conceitos que perpassam a compreensão crítica da identidade de gênero para Butler, para que, enfim, possamos compreender sua teoria da performatividade.

2.1 Antecedentes teóricos, identidade e genealogia do gênero mulher

Butler inicia sua crítica à categoria de gênero em *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*, publicado originalmente em 1990 nos EUA. Nesta obra, muitas são suas influências teóricas – traço confesso no seu posicionamento teórico, ao afirmar que “teóricos e filósofos não escrevem de forma isolada e que não há nada de original ou de singular

³⁶ “A origem do termo ‘desconstrução’ vem de Heidegger, que propôs, no período inicial de sua trajetória, um projeto filosófico chamado destruição da metafísica, o qual, por sua vez, procurava libertar os conceitos herdados da tradição que haviam se enrijecido – há muito sedimentadas pelo hábito de sua transmissão –, e retorná-los à experiência de pensamento original. Tratava-se, portanto, de um projeto em nada destrutivo, no sentido de um simples aniquilamento, e que Heidegger pôde nomear com a palavra alemã *Destruktion*. Ao passar para o francês, Derrida percebeu ser impossível evitar esta conotação fortemente negativa da palavra ‘destruição’; o termo ‘desconstrução’ lhe pareceu então mais apropriado para captar essa idéia inicial contida no projeto de Heidegger, o que não quer dizer que a desconstrução seja uma simples repetição do projeto heideggeriano” (Paulo Cesar DUQUE-ESTRADA, 2005, *apud* BUTLER, 2005, p. 182).

no que escrevem” (BUTLER, apud SALIH, 2012, p. 14). Neste sentido, particularmente nesta obra³⁷, Butler resgata análises históricas do filósofo francês Michel Foucault³⁸, da teoria linguística de Jacques Derrida³⁹, da psicanálise (Sigmund Freud⁴⁰ e Jacques Lacan⁴¹), do pensador marxista Louis Althusser⁴², além, é claro, das pensadoras feministas como Simone de Beauvoir⁴³, Monique Witting⁴⁴ e Luce Irigaray⁴⁵. Portanto, as influências para a formação da teoria da performatividade de Butler são muitas⁴⁶ e, apesar de tomar tais autores como fundamentais, entendemos, com Pimentel, que

seu trabalho não deve ser compreendido como uma tentativa de reproduzir com fidelidade as teses dos teóricos que utiliza, deve sim ser lido como um esforço de tradução cultural. Para ela, mudanças enriquecedoras na teoria podem ocorrer por meio de novas apropriações. A defesa de uma tradução cultural e de um inesgotável processo de reconstrução da teoria está na base do pensamento de Butler, que insiste ainda que a tarefa da crítica não deve ser simplesmente aplicar o pensamento francês ao feminismo, mas reformular ideias em jogo naquele contexto tendo em conta problemas referentes a lutas sociais atuais. (PIMENTEL, 2020, p.168).

Muitos críticos se mostraram insatisfeitos com seu pensamento, principalmente no que tange à crítica que Butler faz ao sujeito político do feminismo, a mulher. Atribuem a ela “uma atenção exagerada à linguagem e a consequente pouca atenção concedida ao material e ao político, acusando-a de quietismo, de niilismo e de eliminar o ‘sujeito’” (SALIH, 2012, p. 23). Butler, entretanto, reconhece que ficaram lacunas em *Problemas de gênero* (2003), o que a levou a produzir outra obra, *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* (2019), a fim de esclarecer as lacunas deixadas pela autora mesma, bem como aclarar sua teoria da performatividade.

Tendo em vista que o objetivo deste trabalho é fazer um estudo sobre o pensamento de Judith Butler, no qual um dos problemas nos quais se destaca é a questão de gênero, torna-se necessário compreender como tal conceito é trabalhado entre a segunda e a terceira onda do movimento feminista, bem como suas consequências políticas, visto que foi olhando para o

³⁷ *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*, publicado em 1990 nos EUA, mas que neste trabalho fazemos uso da edição brasileira, publicada em 2003 pela editora Civilização Brasileira.

³⁸ *A história da sexualidade v.I* (1976), *Vigiar e Punir* (1975)

³⁹ *Assinatura, acontecimento, contexto* (1972).

^{40/40} *Luto e melancolia* (1917); *O ego e o Id* (1923); *O Mal estar na civilização* (1930).

⁴¹ *O significado do falo* (1958).

⁴² *Ideologia e aparelhos ideológicos de estado* (1969).

⁴³ *O segundo sexo. V.I e II* (1949).

⁴⁴ *A mente hétero* (1980).

⁴⁵ *O sexo não é um* (1977).

⁴⁶ Não podemos esquecer ainda da forte influência de da Fenomenologia do Espírito (ano) de Hegel no pensamento de Butler, cuja influência resultou em sua tese de doutorado *Subjects of disere: hegelian refletions in twenty-century france* (1987), e que em *Problemas de gênero* vemos o quanto particularmente sua dialética acompanha a linha de raciocínio de Butler.

desenvolvimento do mesmo, que a autora avistou uma questão a ser pensada, leia-se, a questão do gênero. Para tanto, o corpus teórico deste trabalho, no que se refere ao gênero, está nas duas obras supracitadas no parágrafo anterior, posto que são conceitualmente centrais a esta problemática.

Para iniciar a exposição de algumas teses centrais de autores pelos quais Butler foi influenciada, vejamos como ela aborda Levi-Strauss, descrita por Pimentel:

Para ele, as sociedades se formam com base em uma Lei que proíbe o incesto e que, concomitantemente, funda a exogamia (o casamento entre membros de clãs diferentes) e estabelece para as mulheres o papel de objeto de troca: “na sociedade humana um homem deve obter uma mulher de outro homem, que lhe dá uma filha ou irmã (...) os homens que trocam a mulheres, e não o contrário” (LEVI-STRAUSS, apud PIMENTEL, 2020, p. 169). Lévi-Strauss já indicava, assim, que existem normas que, sem que possamos perceber, organizam nosso modo de vida e, especialmente, estabelecem um peculiar papel para as mulheres. (PIMENTEL, 2020, p.169).

Acerca desta concepção, se manifesta Butler:

Se a perspectiva de Levi Strauss fosse verdadeira, seria possível mapear a transformação do sexo com gênero, localizando o mecanismo cultural estável – as regras de intercâmbio do parentesco – que efetua essa transformação de modo regular. Nessa visão, o “sexo” vem antes da lei, no sentido de ser cultural e politicamente indeterminado, construindo-se, por assim dizer, “matéria prima” cultural que só começa a gerar significação por meio de e após sua sujeição às regras de parentesco. Contudo, o próprio conceito do sexo-como-matéria, do sexo como-instrumento-de-significação-cultural, é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas. A relação binária entre cultura e natureza promove uma relação de hierarquia em que a cultura “impõe” significado livremente à natureza, transformando-a, consequentemente num Outro a ser apropriado para seu uso ilimitado, salvaguardando a idealidade do significante e a estrutura de significação conforme o modelo de dominação. (BUTLER, 2003, p. 65).

Butler, apesar de ter Levi Strauss como um debatedor no seu desenvolvimento intelectual, mostra-se crítica a ele, na medida em que questiona a própria ontologia do que se compreende por natureza. Nas palavras da autora:

A análise que supõe ser a natureza singular e pré-discursiva não pode se perguntar: o que se caracteriza como “natureza” num dado contexto cultural, e com que propósito? É o dualismo realmente necessário? Como são construídos e naturalizados, um no outro e por meio um do outro, os dualismos sexo/gênero e natureza/cultura? A que hierarquias de gênero servem eles, e que relações de subordinação reificam? Se a própria designação do sexo é política, então o “sexo”, essa que se supõe designação ser a mais tosca mostra-se desde sempre “fabricado”, e as distinções centrais da antropologia estruturalista parecem desmoronar. (BUTLER, 2003, p. 66-67).

Diante disto, Butler sublinha que foi notório o esforço de alguns autores, bem como a política feminista, no sentido de se perguntar pelo lugar da mulher nestas formas de organização, ou mesmo “o que é uma mulher”, como fizeram Lacan e posteriormente Beauvoir. Será neste âmbito que Butler, ao invés de buscar uma essência da mulher, uma origem, irá propor uma genealogia da ontologia da categoria mulher. Antes de explicitar propriamente como ela propõe essa genealogia, torna-se necessário compreender o que a autora entende por genealogia. Esta baseia-se na leitura que Foucault faz da genealogia em Nietzsche, de modo que, também para Butler,

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: *é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios* - ou ao contrário as inversões completas - *os erros, as falhas na apreciação*, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas *a exterioridade do acidente*. (FOUCAULT, 1979, p. 15, *italicos nossos*.)

Butler, portanto, se afasta de uma visão positivista da história em que se supõe uma linearidade no tempo e no espaço. Ao contrário, Butler faz uso da genealogia, a fim de voltar ao passado e buscar aberturas, desvios, acidentes que possibilitam aberturas para a vida presente. Tal abordagem possibilita a autora compreender “o fardo dos ‘problemas de mulher’, essa configuração histórica de uma indisposição feminina sem nome, que mal disfarça a noção de que ser mulher é uma indisposição natural” (BUTLER, 2003, p.8). Em suas palavras:

A crítica genealógica recusa-se buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se – e descentrar-se – nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. (BUTLER, 2013, p. 9. *italicos da autora*).

Ao fazer uso da crítica genealógica do sistema sexo/gênero, Butler se distingue das feministas que a precederam, estas que centram suas críticas baseando-se na sociedade patriarcal⁴⁷. Diferente deste caminho, Butler encontra na genealogia “um sentido

⁴⁷ Sobre o uso do conceito patriarcal, Gayle Rubin em seu texto *O trafico de mulheres: a economia política do sexo* (1993), escreve: “Introduziu-se o termo ‘patriarcal’ para distinguir as forças que mantêm o sexismo de outras forças sociais, como o capitalismo. Mas o uso do termo ‘patriarcal’ esconde outras distinções. Usar esse termo é como usar o termo capitalismo para designar todos os modos de produção, quando a utilidade do termo

especificamente foucaultiano para descrever uma investigação sobre o modo como os discursos funcionam e os propósitos políticos que eles cumprem” (SALIH, 2012, p.70). Esta forma de compreender o “problema” da mulher implica perceber que o sujeito será *efeito* em vez de causa, e tal entendimento nos auxiliará na compreensão do conceito de identidade performativa desenvolvida por Butler, sobre o qual discorreremos na seção seguinte.

Neste momento histórico, isto é, entre o final dos anos de 1980 e início de 1990, tem-se uma crise de identidade que coloca em dúvida o caráter fixo e estável que se supunha haver no movimento político feminista, cujo sujeito político que expressava o mesmo seria a identidade mulher, ou as mulheres. Sobre a crise de identidade que circundava este período, podemos compreender, segundo Woodward que:

As mudanças e transformações globais nas estruturas políticas e econômicas no mundo contemporâneo colocam em relevo as questões de identidade e as lutas pela afirmação e manutenção das identidades nacionais e étnicas (...) as identidades em conflito estão localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas, mudanças para as quais elas contribuem. As identidades que são construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo – num mundo que se pode chamar de pós-colonial. *Ele é um período histórico caracterizado, entretanto, pelo colapso das velhas certezas e pela produção de novas formas de posicionamento.* (WOODWARD, 2019, p. 25. *itálicos nossos*).

Neste âmbito, Butler se coloca as seguintes questões:

Que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (BUTLER, 2003, p. 9-10).

Butler suspende a certeza da identidade e mais especificamente a representação da identidade mulher, que se mostrava extremamente útil nos termos de Spivak para a política feminista até então. Butler nos lembra:

É significativa a quantidade de material ensaístico que não só questiona a viabilidade do “sujeito”; veja aqui toda a crítica de Foucault estruturalista ao sujeito e o seu anti-humanismo como candidato último à representação, ou mesmo à liberação, como

‘capitalismo’ é precisamente a de que ele permite fazer a distinção entre os diferentes sistemas pelos quais as sociedades se provêm e se organizam. Toda sociedade tem algum tipo de ‘economia política’. Esse sistema pode ser igualitário ou socialista. Pode ser estratificado em classes, quando então a classe oprimida pode consistir de servos, camponeses ou escravos. A classe oprimida pode consistir de trabalhadores assalariados, e nesse caso o sistema é chamado, com propriedade, de ‘capitalista’. A força do termo reside no fato de que ele implica a existência de alternativas para o capitalismo.”. Tal conceito muito recorrente na segunda onda do movimento feminista se mostra insuficiente para Butler, visto que, não considera a categoria de desejo tanto advinda de Hegel, quanto advinda da psicanálise na luta pelo reconhecimento.

indica que é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui, ou deveria constituir, a categoria das mulheres. Os domínios da “representação política e linguística estabelecem *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida. (BUTLER, 2003, p. 18).

Butler julga insuficiente este “sujeito comum” que o feminismo afirma possuir de modo que, reitera ela:

se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo que esse alguém é; o termo não logra exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da ‘pessoa’ transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. (BUTLER, 2003, p. 20).

Ao questionar esse sujeito comum do feminismo, Butler está justamente fazendo uma crítica genealógica à categoria mulher, na medida em que “ela agita o que permanecia imóvel” (FOUCAULT, 1979 , p. 15). Alguns exemplos podem ilustrar como este “ser mulher” não é necessariamente tudo o que ela é, e o fundamental: como este “ser” não está relacionado à genitália biológica. A poesia *Encruzilhada*, do poeta sergipano Pedro Bomba, nos parece constituir uma expressão estética ligada ao pensamento de Butler, dirá o poeta::

Ele,
Menino criança,
brincava com as outras crianças
nas ruas do bairro.
Ela,
mais velha e alta por conta do salto,
brincava de decorar
as placas de carro.
Ele,
menino,
inocente,
sentia uma vontade louca
de ser exatamente o que sente.
Ela,
menina,
selvagem,
doía as verdades
das pessoas que se mentem.

Ele, com a bola no pé,
driblava a vida,
mas pelos outros meninos ele não passava,
ficava.

Ela,
no jogo da rua,
driblava o açoite,
falava com a lua,
de noite e de dia,
sobre os homens que arrumava.

Ele,
trancado no quarto,
na frente do espelho,
quer ser ele mesmo,
com a parte de fora estranha
da parte de dentro da alma.

Ela,
com olhos de rímel,
faz fantasias pra homem casado,
solteiro,
fardado,
mas sua alegria,
não sabe quem faz...

- Tenha calma!
- Tenha calma!
- Tenha Calma?

Calma é uma coisa que não tenho;
o que tenho é a pressa de viver,
de poder ser exatamente como sou...
Tô cansada das purpurinas da tevê,
Tô cansada de ser espancada na noite,
de ser depósito de gente qualquer,
de sempre servir a quem se quer,
dessas pessoas que acham que a esquina é minha vida,
que não pago conta,
que não como,
que não bebo,
que não sinto frio,

que não sinto fome,
 que não sinto medo,
 dessas pessoas que acham que eu não posso fazer amor gostoso na
 cama,
 com gente que se ama,
 dessas pessoas que acham que o que eu quero é fama,
 Se engana...

Sabe o que quero?
 Eu quero amor!
 Eu quero que as pessoas parem de me olhar com a dúvida.
 Eu quero poder dizer a qualquer hora,
 em qualquer lugar,
 seja de dia ou de noite,
 aliás, seja mais de dia do que de noite,
 dizer na frente da igreja,
 dizer na frente da escola,
 dizer para aquele menino que jogava bola,
 dizer pra ele
 que ele sou eu...
 dizer pra todo mundo...
 pra quem quiser ouvir:

Meu nome é Bruna Paixão,
 tenho 27 anos,
 nem homem,
 nem mulher,
 TRAVESTI!"

Na poesia acima, notamos uma crise de identidade entre aquilo que se convencionou a chamar de “ele” e o “ela”. No entanto, ao longo da poesia, percebemos que o sujeito não se adequa ao gênero homem, ou ao gênero mulher. Existem uma dimensão da identidade, e portanto, da vida, que carece ser reconhecida e que ultrapassa a binariedade de gênero, tal como estamos habituados a pensar. São questões deste tipo que permeiam o pensamento de Butler, quando ela nos afirma que certamente “não há nada em sua explicação que garanta que o ‘ser’ que se torna mulher seja necessariamente fêmea” (BUTLER, 2003, p. 20). Não só isso. Butler

chama a atenção para um certo imperialismo epistemológico⁴⁸ que sobressai sobre as relações quando falamos de opressão, indagará a autora:

Será o fracasso em reconhecer as operações culturais específicas da própria opressão de gênero uma espécie de imperialismo epistemológico, imperialismo esse que não se atenua pela elaboração pura e simples das diferenças culturais como “exemplos” do mesmíssimo falocentrismo? (BUTLER, 2003, p. 33)

A fim de escapar de tal tentativa totalizante, e que tem em seu bojo, o pressuposto de uma “condição primária de opressão” (BUTLER, 2003, p. 34), Butler sugere uma análise pelo viés da interseccionalidade, pois esta seria uma forma de corrigir este imperialismo. Para a autora, é crucial:

Resistir ao modelo de poder que tende a estabelecer racismo, homofobia e misoginia como relações paralelas ou análogas. A afirmação da equivalência abstrata e estrutural ignora as histórias específicas de sua construção e elaboração (...) qualquer análise que se pretenda capaz de abranger cada setor de poder em função de outro sem dúvida se tornará vulnerável a críticas não apenas por ignorar ou desvalorizar os demais, mas por sua própria construção. (BUTLER, 2019, p.45).

E, aqui, tal exclusão poderá ser compreendida a partir da crítica que a autora irá fazer ao sistema dual sexo/gênero⁴⁹ que marcou a política feminista até então, ademais, esta forma de se pensar, baseadas em um ponto de vista epistemológico comum ou compartilhado – a mulher – acabou por “rejeitar efetivamente a multiplicidade das inteseções culturais, sociais e políticas em que se é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (BUTLER, 2003, p. 34-35).

Butler destaca ainda, que houve por parte do movimento feminista tentativas de coalizões entre as distintas mulheres que compunham o movimento, no entanto, apesar de tal iniciativa ser claramente democratizante, as mesmas passam a fracassar quando não se questionam as “relações de poder que condicionam e limitam as possibilidades dialógicas” visto que as mesmas, “correm o risco de degenerar num liberalismo que pressupõem que os diversos agentes do discurso ocupam pressuposições sobre o que constitui ‘acordo’, ‘unidade’, que

⁴⁸ Também em *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* (2019) Butler faz uso desta expressão, ao afirmar que “cada vetor de poder corre o risco de certo imperialismo epistemológico que consiste em supor que qualquer escritor pode representar e explicar as complexidades do poder contemporâneo. Nenhum autor ou texto pode oferecer tal reflexo do mundo, e aqueles que pretendem oferecer tais imagens tornam-se suspeitos por força da mesma alegação” (BUTLER, 2019, p. 46)

⁴⁹ Principalmente feitas por Simone de Beauvoir com *O segundo sexo* (2016) e Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig. O conceito de sistema sexo/gênero é de Gayle Rubin, afirmará a autora: “Um sistema de sexo/gênero, numa definição preliminar, é uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.” (1993, p. 3)

certamente, seriam os objetivos a serem perseguidos” (BUTLER, 2003, p. 35-36). Tensionar, portanto, as relações de poder que permitem os múltiplos sujeitos ocupar o espaço de disputa política do feminismo, deve ser, segundo Butler, uma tarefa primária para qualquer movimento feminista. Dito isto, podemos passar para a seção seguinte, no qual iniciaremos por uma análise do que compreendermos ser este(s) sujeito(s) político do feminismo, tal como Butler irá propor.

2.2 Sexo, gênero e desejo: desconstruindo a ontologia essencialista feminista

Hegel diz que é apenas através do reconhecimento e do conhecimento de um outro que o “Eu” pode conhecer a si mesmo, de modo que o desejo é sempre o desejo por algo que é “Outro”, o que acaba por ser um desejo pelo próprio sujeito

Judith Butler⁵⁰

Não se trata, é claro, de negar as diferenças biológicas entre os sexos, mas sim de perceber que, para além disso, se certas diferenças são eleitas as características notórias e sobressalentes dos sexos, isso apenas acontece mediante certas condições discursivas e instituições que costumam passar despercebidas.

Luiz Helena Torrano⁵¹

Para Butler, baseando-se em Hegel, o sujeito, qualquer que seja ele, tem necessidade de interação, ou, nos termos dela, tem o desejo de interagir socialmente, isto porque, será o desejo o motor que impulsiona o sujeito no processo de se chegar tanto à consciência, quanto ao autoconhecimento. O desejo será:

Um modo de ser dubidativo, um questionamento corporal da identidade e do lugar, não denotando simplesmente o desejo sexual ou o tipo de carência localizada que comumente carrega esse nome, mas referindo-se especificamente, neste contexto, ao desejo de ser reconhecido e de auto-consciência (BUTLER, *apud* SALIH, 2012, p. 38).

Destacamos aqui o fato de que a categoria de desejo não estava colocada na política feminista, tal como Butler o faz. Ela busca tal ideia na *Fenomenologia do Espírito* (1992) de Hegel e também na psicanálise⁵², ao apontar que, no pensamento deste autor, é possível encontrar uma fratura ontológica no desenvolvimento da consciência. Tal ideia de fratura ontológica, encontra-se em sua tese de doutorado *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987). Afirmará a autora que o desejo na formação da consciência

⁵⁰ *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987).

⁵¹ Dissertação de mestrado. *O campo da ambivalência: poder, sujeito, linguagem e o legado de Michael Foucault na filosofia de Judith Butler*. (2010)

⁵² Quando a psicanálise, nos ateremos neste trabalho a algumas obras de Freud, principalmente no que diz respeito a sua ideia de bissexualidade primária.

“fratura o eu metafisicamente integrado e rompe a harmonia interna do sujeito e sua intimidade ontológica com o mundo” (BUTLER, 1987, p. 7), tal como pressupôs o eu transcendental de Kant, ou mesmo o sujeito do *cogito* cartesiano que se supunha completo. Tal eu na verdade, estaria incompleto, pois é o desejo de interação que marca a relação social. Isto significa, que para Butler, ao menos essa é sua leitura de Hegel, há uma falha na ideia de substância, isto é, há uma falha neste ser que supostamente estaria pronto antes da interpelação. Nas palavras de Butler, em Hegel “o desejo apareceria exatamente como aquilo que fratura um Eu metafisicamente integrado, por ser uma forma de modo interrogativo de ser, um questionamento de identidade e lugar” (BUTLER, 1987, p. 7). Percebamos aqui de que modo o desejo atravessa tal interação:

Há na Fenomenologia dois modos de desejar: o desejo pelo Outro, que leva a perda do Eu, e o desejo por si mesmo (ou, em outras palavras, a autoconsciência), que leva à perda do mundo. Dito de outro modo, o sujeito pode conhecer a si mesmo através de um outro, mas no processo de reconhecer a si mesmo e aniquilar o Outro, caso contrário, ele coloca em risco sua própria existência. O desejo é, em outras palavras, equivalente à consumação do Outro (SALIH, *apud* BUTLER, 2012, p.41).

A consumação do Outro, motivada pelo desejo, ocorre através do “termo hegeliano *Aufhebung*, que se traduz aproximadamente como *supressão* ou *suprassunção* e significa três coisas ao mesmo tempo – elevar, suprimir e preservar” (SALIH, 2012, p.41). No entanto, este processo de (auto)reconhecimento não é um processo simples, pois “o Outro que o Eu tem de superar é de fato uma parte de si mesmo” (BUTLER, *apud* SALIH, 2012, p. 42). Essa superação de si mesmo, implica na formação da consciência uma desposseção de si mesmo:

O que é crucial compreender aqui é que esse não é um confronto literal, mas um confronto que ocorre entre duas partes mutuamente opostas de uma consciência cindida. Hegel caracteriza essas duas ‘metades’ da consciência como ‘desiguais e opostas’: [...] uma, a consciência independente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro (SALIH, 2012, p. 42).

Esta passagem nos remete à dialética do senhor e do escravo, onde “a Outridade que a autoconsciência busca superar é efetivamente a sua própria Outridade que ela confronta no escravo, de modo que a autoconsciência precisa repetidamente se destruir para se conhecer” (SALIH, 2012, p. 43). Todo este movimento de formação da consciência e desposseção de si mesmo será importante no capítulo três deste trabalho, momento em que iremos apresentar como os conceitos de vida precária e de luto estão intimamente ligados à tal desposseção, na

medida em que esta possui uma significação importante na constituição da vida mesma, e também na experiência do luto, conforme desenvolveremos mais adiante.

Até aqui, é válido ressaltar que Butler está interessada em compreender a formação dos sujeito generificados e quais relação o mesmo implica. Tal interesse nos leva a lembrar que, para a autora, segundo aponta Safatle:

a ideia de gênero estava potencialmente carregada de uma teoria positiva da ação política, teoria que procurava entender a maneira com que *sujeitos lidam com normas, subvertem tais normas, encontram espaços de singularidade produzindo tais normas* (SAFATLE, 2019, p, 174. *itálicos nossos*).

Uma questão crucial para a crítica desconstrutiva adotada por Butler é que ela não propõe apenas uma reflexão descritiva acerca de como o gênero se submete, mas, ao contrário, a autora nos mostra que “algo no interior da experiência sexual não se submete integralmente às normas de identidade e que ter um gênero é um modo de ser despossuído” (SAFATLE, 2019, p. 174). Derivado disto, Butler discorre que:

A sociabilidade corporal que pertence à vida corporal, a vida sexual e ao ato de tornar-se um gênero [*becoming gendered*] (que é sempre, em certo sentido, tornar-se gênero para outros) estabelece um campo de enredamento ético com os outros e um sentido de desorientação para a primeira pessoa, para a perspectiva do Eu. *Como corpos, nós somos sempre algo mais, e algo outro de nós mesmos* (BUTLER, apud SAFATLE, 2019, p. 175. *Itálicos do autor*).

Tal desorientação “desarticula as estruturas narrativas da primeira pessoa do singular, com seus atributos e predicados, capazes de fundar um espaço próprio” (SAFATLE, 2019, p. 175), isto é, tal desorientação indica que o sujeito desejante ao mesmo tempo que carece do Outro para se realizar, (afinal, só há desejo⁵⁴) se despossui quando pensamos em termos da experiência sexual. Tal forma de desposseção “escapa da lógica utilitária que rege as ações dos sujeitos pensados como agentes maximizadores de interesses” (SAFATLE, 2019, p. 176), dimensão esta que “pode sintetizar uma crítica do capitalismo enquanto forma social baseada na organização da vida a partir do princípio de identidade que anima a figura do indivíduo” (SAFATLE, 2019, p. 178). Assunto este que analisaremos em maiores detalhes no terceiro capítulo deste trabalho, momento em que iremos propor, assim como o fez Butler, a formulação de alianças baseadas em dimensões da vida que escapam de uma figura de indivíduo autosuficiente, (neo)liberal.

⁵⁴ Mesmo em um sentido narcisista, este outro estaria elevado à condição de ideal.

Seguindo ainda, a influência de Hegel no pensamento da autora, lembremos como em Hegel, o desejo aparece como manifestação de uma falta, no entanto, a falta aqui, nada tem a ver com alguma forma de privação, pois, em última instância, “através do desejo, na verdade, a consciência procura a si mesma” (SAFATLE, 2019, p. 181), além disso, o desejo representa “um modo de ser da consciência em movimento em relação a suas determinações, modo de ser de uma consciência marcada por aquilo que Hegel chama de negatividade e que insiste que as determinações estão sempre em falta em relação ao ser” (SAFATLE, 2019, p. 181). Percebemos, neste sentido, que em Hegel, a negatividade do desejo excede a finitude das determinações dos objetos, de modo que:

em um sentido estritamente hegeliano, ser reconhecido pelo Outro *não implica ter assegurado meus predicados e atributos*. Antes, implica *encontrar no outro a opacidade da infinitude que me constitui* ao mesmo tempo em que me escapa e a respeito da qual só posso voltar a ter alguma experiência à condição de *me aceitar a ser despossuído* (SAFATLE, 2019, p. 182, *italico nosso*).

Com base nesta problemática hegeliana do desejo, Butler desenvolve, à sua maneira “uma teoria desconstrutiva de gênero, que quebra a natureza essencialista da noção de gênero (em suas versões ontológicas, políticas ou metodológicas” defendidas então por certas correntes feministas” (SAFATLE, 2019, p. 182). Isto é, tendo a problemática do reconhecimento em mente motivado pelo desejo, Butler constroi sua teoria da performatividade a partir de uma crítica ao movimento feminista que prevalecia até então com seus pressupostos metafísicos. Para a autora, ainda que aquele movimento tenha avançado muito, ele permanecia preso a uma visão essencialista, ontologizada.

Simone de Beauvoir, dentre outras feministas da segunda onda, como Irigaray, Julia Kristeva, Monique Witting seguiam presas a esta visão essencialista. Butler, se atem fundamentalmente em Simone de Beauvoir em diversos de seus trabalhos, com destaque para *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003) e *Corpos que importam: os limites discursivos do ‘sexo’* (2019). Para a filósofa norte americana, Simone de Beauvoir permanecia na premissa binária, essencialista, isto é, ela seguia presa a premissa sexo (macho/fêmea) como algo natural, e o gênero algo socialmente construído (feminino/masculino). Tal premissa admitia que o sexo era anterior e que gênero se baseava nele. Ademais, Butler destaca a importância da dimensão constitutiva da linguagem e não apenas sua dimensão descritiva. Vejamos, por exemplo, como a interpelação, será fundamental no processo de subjetivação desses sujeitos:

Ao ser nomeado, o infante é trazido ao domínio da cultura, da família e da linguagem, passando do “isso” ao “ele” ou “ela” – isto é, a citação do médico, “é um(a)menino(a)!”, tem uma força enunciativa vinda das convenções sociais, que são (re)citadas e evocadas nesse nomear. É apenas o início de uma cadeia de significações, parte da estrutura social, que anima dos sujeitos (TORRANO, 2010, p. 52).

Tal processo de subjetivação constituído na linguagem mesma, fará com que Butler radicalize a máxima presente no pensamento de *O Segundo Sexo* (2016) “não se nasce mulher, torna-se mulher”, ao apontar que “não há nada em sua explicação que garanta que o ‘ser’ que se torna mulher seja necessariamente fêmea” (BUTLER, 2003, p. 27). Teresa de Lauretis, intelectual feminista que cria a expressão teoria queer⁵⁵, enfatiza também este aspecto construído tanto do sexo como do gênero, o que, ao nosso ver, corrobora com o desenvolvimento teórico de Butler. Diz ela:

Os discursos sobre *identidade de gênero e sexuais* são políticos desde seu início, tanto disfarçadamente conservadores nos estudos “científicos neutros” de Money e Stoller quanto explicitamente contestatórios na crítica feminista dos gêneros como estrutura social opressiva que aparece nos anos 1960 e 1970. Esse entendimento crítico dos gêneros, alcançado no contexto de movimentos políticos de oposição e inicialmente radicais, foi a base de toda prática e discurso desconstrutivo dos gêneros que surgiram naquele momento (LAURETIS, 2019, p. 405. *itálicos nossos*).

Com essa tentativa de desnaturalizar das identidades, Butler busca emancipar justamente aquilo que há de essencialista no mesmo, visto que “na maioria das teorias feministas *o sexo é aceito como substância, como aquilo que é idêntico a si mesmo*, em uma proposição metafísica” (RODRIGUES, 2005, p. 180. *Itálicos nossos*). Ao fazer isso:

Butler se afasta da suposição comum de que sexo, gênero e sexualidade existem numa relação necessariamente mútua, de modo que se, por exemplo, alguém é biologicamente fêmea, espera-se que exiba traços “femininos” e (num mundo heteronormativo, isto é, num mundo no qual a heterossexualidade é considerada a norma) tenha desejo por homens. Em vez disso, Butler declara que o gênero é “não natural”; assim, não há uma relação necessária entre o alguém e seu gênero. Será, assim, possível existir um corpo designado como “fêmea” e que não exiba traços geralmente considerados “femininos”. Em outras palavras, é possível ser uma fêmea “masculina” ou um macho “feminino” (SALIH, 2012, p.67).

Butler argumentará em *Problemas de Gênero* que “talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER,

⁵⁵ Costuma-se atribuir à Butler a criação da teoria Queer, no entanto, a literatura feminista nos mostra que Butler foi ‘uma’ das construtoras da teoria, e não ‘a’ construtora por excelência. Lembremos a citação de Tereza de Lauretis: “eu inventei a expressão ‘teoria queer’ em 1900, como tema da conferência que organizei na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz. Para mim, naquele momento, teoria queer era um projeto crítico que tinha o objetivo de resistir à homogenização cultural dos ‘estudos de gays e lésbicas’ que estavam pela academia, tomados como um campo de estudos singular e unificado” (LAURETIS, 2019, p. 398).

2003, p. 25). A autora irá afirmar que tanto o sexo como o gênero são categorias discursivamente construídas, portanto, “a identidade sexual não é expressão instintiva da verdade pré-discursiva da carne, e sim um efeito de reinscrição das práticas de gênero” (PRECIADO, 2019, p. 416). Para que não haja mal-entendidos, precisamos esclarecer que há uma materialização nesta produção discursiva. Butler exemplifica tal materialização na vinda do bebê ao mundo, visto que o mesmo, na medida em que o bebê nasce, ele sofre a interpelação médica deslocando a criança de bebê para menino ou menina, e, nessa nomeação:

A menina é “feminilizada” por essa denominação que a introduz no terreno da linguagem e do parentesco por meio da interpelação de gênero. Mas essa “feminilização” da menina não termina aí; pelo contrário, essa interpelação fundacional é reiterada por várias autoridades e ao longo de vários intervalos de tempo que reforçam ou contestam esse efeito naturalizado. A denominação é ao mesmo tempo um modo de configurar um limite e também de inculcar repetidamente uma norma. Tais atribuições ou interpelações contribuem para o campo de discurso e poder que orquestra, delimita e sustenta aquilo que qualifica como “ser humano” (BUTLER, 2019, p. 25).

Em *Corpos que importam: os limites discursivos do ‘sexo’* (2019), Butler esclarece que essa construção não é “sujeito nem ato, mas um processo de reiteração através do qual emergem tanto ‘sujeitos’ como seus ‘atos’” (BUTLER, 2019, p.28). Neste processo de reiteração:

Há um ‘exterior’ ao que constrói o discurso, mas que não é um ‘exterior’ absoluto, uma exclusão ontológica que excede ou contraria as fronteiras do discurso, como um ‘exterior’ constitutivo, é aquilo que só pode ser pensado – quando pode ser concebido – em relação a esse discurso, em e com suas fronteiras tênues (BUTLER, 2019, p. 26).

Com isso, Butler desprende-se do debate hegemônico da época entre construtivismo e essencialismo, e segue em um outro caminho de interpretação, pois argumenta que tal debate perde de vista por completo a questão da desconstrução das identidades, visto que:

A questão nunca foi se ‘tudo é construído discursivamente’ (...) *Desconstruir significa analisar admitir e analisar as operações de exclusão, de rasura, de violenta forclusão, de abjeção e seu inquietante retorno, presentes na construção discursiva do sujeito* (BUTLER, 2019, p.26-27. *itálicos nossos*).

Butler se volta em *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* (2019), para um estudo mais minucioso ao ‘sexo’, este que “será atribuído e assumido com base na oposição e na exclusão violenta” (SALIH, 2012, p. 115). Tal exclusão, como veremos, remetem a

interpretação dela aos *Três ensaios sobre a sexualidade* de Freud, em que para garantir a identidade sexual coerente, teria-se que recalcar um desejo homossexual primário⁵⁶.

Ademais, Butler atenta para o fato de que a sexualidade “não pode ser sumariamente feita ou desfeita” (BUTLER, 2019, p. 167) como se supõem o construtivismo, este “precisa levar em conta o domínio das restrições sem as quais certas formas de viver e desejar não poderia existir.” (BUTLER, 2019, p. 167). Isto é, a sexualidade não é nunca construída de forma autônoma, livre, há uma dimensão performativa da construção do sexo que é “precisamente a forçosa reiteração das normas” (BUTLER, 2019, p. 167). Sobre o processo de performatividade na qual nos debruçaremos mais adiante, podemos adiantar que:

A performatividade não pode ser entendida fora de um processo de iterabilidade, uma repetição regulada e restritiva de normas. E essa repetição não é realizada *por* um sujeito; essa repetição é o que permite a um sujeito existir como tal e o que constitui sua condição temporal. Essa iterabilidade implica que ‘performance’ não seja um ‘ato’ nem um evento singular, mas uma produção ritualizada, um ritual reiterado sob e por meio da restrição, sob e por meio da força da proibição e do tabu, com a ameaça do ostracismo e até mesmo de morte controlando e impondo sua forma de produção, embora, devo insistir, nunca determinando o sujeito totalmente de antemão. (BUTLER, 2019, p. 168. *itálico da autora*)

Desta maneira, é a partir de uma crítica ao sistema binário sexo/gênero que Butler chega à crítica de um sujeito, de uma identidade, a identidade mulher, a qual, mesmo com seus predicados (mulher negra, mulher pobre, mulher lésbica, etc.), não resolve a problemática da abjeção, isto é, da exclusão inerente à afirmação de uma identidade específica (em prejuízo das demais identidades ainda não compreendidas no conceito de Beauvoir). Afirma Butler:

Beauvoir propõe que o corpo feminino deve ser a situação e o instrumento da liberdade da mulher, e não uma essência definidora e limitadora. A teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir é claramente limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Apesar de seus esforços anteriores de argumentar o contrário, fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõem uma síntese desses termos. (BUTLER, 2003, p. 32).

Para Butler, Beauvoir está inserida em uma tradição filosófica que se “inicia em Platão e continua em Descartes, Husserl e Sartre” e que implica invariavelmente em relações de “subordinação e hierarquia política e psíquica” (BUTLER, 2003, p. 32). Beauvoir não compreende, como refletira Foucault, que o sexo em si é um ideal regulatório, e que o mesmo “não só funciona como norma, mas também é parte de uma prática regulatória que produz

⁵⁶ Como veremos na próxima seção, Freud nunca formulou a ideia de uma homossexualidade primária, mas sim de uma bissexualidade originária.

corpos que governam” (BUTLER, 2019, p.15-16). Nas palavras de Butler, sexo e gênero estão em:

Oposição aos modelos teatrais ou fenomenológicos⁵⁷ que pressupõem um “eu” generificado anterior aos atos. Entendo os atos constitutivos não apenas como constitutivos de identidade do ator, mas também como uma convincente ilusão, uma crença (BUTLER, 2018, p.3).

Tal perspectiva, desloca “o gênero de uma concepção substancial para um modelo que exige uma concepção de temporalidade social construída” (BUTLER, 2018, p. 4), sendo que o corpo em Butler não se resume a uma:

Materialidade idêntica a si mesma ou meramente factual; o corpo é uma materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática. Por dramática, quero dizer que o corpo não é meramente matéria, mas uma *materialização contínua* e incessante de possibilidades. Não é simplesmente um corpo, mas, em um sentido absolutamente fundamental, *faz-se o próprio corpo*, e, é claro, cada um faz seu corpo de modo diferente de seus contemporâneos, e também de seus antecessores e sucessores corporificados (BUTLER, 2018, p. 5. *itálicos da autora*).

Poderíamos nos perguntar quem está por trás dessa materialidade, ou mesmo se há um sujeito por trás desta construção. Como resposta, Butler diz:

Gostaria de sugerir que é necessário adotar uma certa desconfiança em relação à gramática para repensar a matéria sob uma luz diferente. Pois *se o gênero é construído, ele não é necessariamente construído por um ‘eu’ ou um ‘nós’ anteriores à construção em qualquer sentido espacial ou temporal desse “antes”*. Na verdade, não está claro se pode haver um ‘eu’ ou um ‘nós’ que não tenham sido submetidos, assujeitados ao gênero, se por atribuição de gênero entendemos, entre outras coisas, as relações de diferenciação pelas quais os sujeitos falantes vêm à existência. Assujeitado pelo gênero, mas também subjetivado por ele, *o ‘eu’ não precede nem sucede ao processo de atribuição de gênero, apenas emerge internamente a ele como a matriz das próprias relações de gênero*. (BUTLER, 2019, p. 24. *itálicos nossos*).

Neste processo no qual o gênero emerge, há todo um ideal regulatório que se materializa ao longo do tempo. Lembremos que Butler, se apropria de Foucault neste sentido, visto que:

Em Foucault “o “sexo” é um ideal regulatório cuja materialização se impõem e se realiza (ou fracassa em se realizar) por meio de certas práticas altamente reguladas. Em outras palavras, “sexo” é um constructo ideal forçosamente materializado ao longo do tempo.” (BUTLER, 2019, p. 15-16).

⁵⁷ Butler se refere aqui a fenomenologia de Husserl, Maurice Merleau-Ponty e George Herbert Mead.

Quando Foucault nos fala de normas, ele está diretamente falando de poder, este que “organiza a formação e a sustentação dos sujeitos” de modo que “o poder não pode ser explicado partindo do próprio ‘sujeito’ que é seu efeito” (BUTLER, 2019, p, 27-28). Aqui, vemos o quanto a construção destes sujeitos sexuais está forjada mediante a reiteração de normas materializadas no discurso, “produzindo um domínio de ‘sexo’ excluído e deslegitimado” (BUTLER, 2019, p. 40). A questão que Butler se coloca é:

Até que ponto os corpos são constituídos e sobre até que ponto não são constituídos? Como os corpos que fracassam nessa materialização fornecem o *‘exterior’ necessário*, senão o apoio necessário, para os corpos que, na materialização da norma, se qualificam na categoria de corpos que importam? (BUTLER, 2019, p.40. *itálicos nossos*).

A compreensão desse processo de materialização e fundamentalmente dessa formação de um “exterior necessário” nos parece crucial, pois o sexo dentro da dicotomia heterossexual, por exemplo, irá “assegurar o funcionamento de certas ordens simbólicas” (BUTLER, 2019, p. 41), e uma das maneiras de “reproduzir e ocultar esse sistema de heterossexualidade compulsória é cultivar os corpos em sexos distintos dotadas de aparências ‘naturais’ e disposições naturais” (BUTLER, 2018, p. 10). Trazer para o debate, portanto, essa exclusão, esse exterior necessário para a formação de identidades, se torna o ponto chave de leitura para a teoria da performatividade a respeito da qual discorreremos na seção seguinte. Por hora é válido salientar que se há uma necessidade da repetição contínua destas normas sobre o corpo sexuado, isso “é sinal de que a materialização nunca está completa, de que os corpos nunca estão suficientemente completos, de que os corpos nunca cumprem completamente as normas pelas quais se impõe sua materialização” (BUTLER, 2019, p.16).

Neste cenário, residirá a “possibilidade de questionar a condição reificada” da identidade de gênero (BUTLER, 2018, p.78). A *drag queen*, na figura de Divine, do filme *Female Trouble*, de tal John Waters, será um exemplo de transgressão, de fuga de tal reificação apresentada por Butler em *Problemas de Gênero*. Não só ela, mas as personagens da escritora norte americana Willa Cather serão trazidas para reflexão, bem como a análise do filme *Paris em Chamas*, de Jennie Livingston, no qual se aborda a ambivalência em que as personagens do universo gay norte americano estão inseridas, entre os anos de 1960 e 1980. Tal discussão será feita em sua obra *Corpos que importam*. Com isso, vamos adiante, para a seção seguinte, na qual refletiremos sobre a teoria das identidades performativas.

2.3 A importância da psicanálise na formação da identidade de gênero

A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna elegível exige que certos tipos de “identidade” não possam existir – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas de desejo não “decorrem” nem “do sexo” nem do “gênero”.

Judith Butler⁵⁸

Para a psicanálise, o processo de assunção da sexualidade envolve a disposição bissexual constitutiva, a polimorfia pulsional, o caráter neutro em termos de gênero da libido e a incidência singular da significação fálica para a organização genital infantil. A combinação desses elementos heterogêneos culminaria na inexistência de gêneros masculinos ou femininos puros.

Gilson Iani⁵⁹

Vimos na seção anterior a trajetória que Butler faz através da crítica genealógica de Foucault a fim de desconstruir o sistema sexo/gênero pressuposto na segunda onda do movimento feminista, em que *O Segundo Sexo* de Simone Beauvoir é sua maior expressão conceitual. Entendido este percurso, torna-se necessário compreender como a psicanálise analisa a questão da sexualidade, visto que “são muitos os pontos de contato e de tensão entre as teorias feminista e psicanalítica” (RODRIGUES, 2018, p. 238). Longe de esgotar as possibilidades de aproximação entre uma e outra, buscaremos, nesta seção, apresentar a leitura que Judith Butler faz de Sigmund Freud, mais especificamente em *Três Ensaio sobre a Sexualidade* (2016), pois entendemos que “a psicanálise é uma teoria de gênero, e que dispensá-la seria um gesto suicida para um movimento político que visa a eliminar a hierarquia de gênero (ou o próprio gênero)” (RUBIN, 1993, p. 48).

Desta forma, quando nos referimos à psicanálise, o primeiro nome que nos vem à cabeça é de Sigmund Freud, este que é considerado por muitos um dos maiores intelectuais do século XX⁶⁰. Um pouco mais adiante, temos Jaques Lacan⁶¹, um outro psicanalista que suscitou grandes debates dentro do movimento feminista, na medida em que muitas feministas frequentaram os seus seminários, entre elas Luce Irigaray, Hélène Cixous, Juliet Mitchell e Jacqueline Rose.

⁵⁸ Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade (2003)

⁵⁹ Libido não tem gênero (2019)

⁶⁰ Em *O pensamento alemão do século XX* (2013), reúne-se ensaios diversos, sobre os principais intelectuais que marcaram época, entre eles, sobre Sigmund Freud.

⁶¹ Apesar de serem inúmeras as contribuições do pensamento de Lacan para o pensamento feminista, e ter também certo diálogo com o pensamento de Butler, neste trabalho nos embasaremos nos trabalhos de Freud, fundamentalmente no que respeito ao recalçamento libidinal homossexual. Este que, segundo a autora, será fundamental para a formulação conceitual de identidade performativa, no qual apresentaremos mais adiante.

Ambos os autores apresentam teses polêmicas no que diz respeito à mulher⁶⁶. Butler, como veremos, buscará fazer uso da psicanálise desenvolvida por tais autores assim como a antropóloga feminista Gayle Rubin em seu ensaio *O tráfico de mulheres: Notas sobre a “Economia Política” do Sexo* (1993), isto é, Butler buscará pensar a psicanálise “enquanto descrição de como a cultura fálica domestica as mulheres” e quais os “efeitos, na mulher, dessa domesticação” (RUBIN, 1993, p. 48). Para tanto, ela irá explicar a dimensão do inconsciente na formação da identidade de gênero. Além disso, irá salientar que há diversas falhas no desenvolvimento desta, o que resultará, entre outras coisas, no que ela chama de heterossexualidade melancólica.

Ao analisar *Os Três ensaios sobre a Sexualidade* (2016) de Freud, Butler nos mostra como neste autor “a inversão está presente desde uma época tenra” (FREUD, 2016, p. 23). A inversão aqui é o conceito utilizado por Freud para designar a homossexualidade. Ele irá fazer uma análise quanto aos tipos de “invertidos” que se apresentam, conforme os relatos clínicos que lhes foram apresentados. Dois pontos nos parecem chaves no desenvolvimento teórico de Butler, que ela resgata de Freud. São eles a bissexualidade e o hermafroditismo presentes no desenvolvimento psíquico de toda e qualquer pessoa. Dirá o autor:

Um certo grau de *hermafroditismo anatômico faz parte da norma*; em nenhuma pessoa normalmente desenvolvida, homem ou mulher, faltam traços do aparelho do outro sexo, que continuam a existir sem função, como órgãos rudimentares, ou foram modificados para assumir outras funções. A concepção que resulta desses fatos anatômicos há muito conhecidos é *a de uma predisposição originalmente bissexual*, que no curso do desenvolvimento se transforma em monossexualidade, com alguns resíduos do sexo atrofiado. (FREUD, 2016, p. 29. *itálicos nossos*).

Freud destaca que “grande parte dos invertidos conservam aspectos psíquicos da masculinidade”, resgatando a memória dos prostíbulos na Antiguidade⁶⁷, nos quais jovens, a fim de atrair o desejo dos homens, vestiam-se e comportavam-se como mulheres, o que em termos psicanalíticos significa que não há uma relação imediata, causal, entre a pulsão sexual e o seu objeto. Dirá o autor:

⁶⁶ Nos dossiês, *Psicanálise entre feminismos e feminismos* (2018) e *O feminino de ninguém* (2019), ambos da revista Cult, há diversos ensaios que simbolizam as polêmicas quanto ao uso ou não da psicanálise para análise teórica/conceitual do(s) feminismo(s).

⁶⁷ Entre os gregos, em que aparecem entre os invertidos os homens mais masculinos, está claro que não era o caráter masculino do garoto, mas sua semelhança física com a mulher, assim como os seus atributos psíquicos femininos, a timidez, a reserva, a necessidade de instrução e ajuda, que acendiam o amor do homem. Tão logo o menino se tornava um homem, cessava de ser um objeto sexual para o homem e tornava-se talvez ele próprio um amante de garotos. (FREUD, 2016, p. 33).

Para a psicanálise, isto sim, a escolha objetual independente do sexo do objeto, a possibilidade de dispor livremente de objetos masculinos e femininos, tal como se observa na infância, em estados primitivos e épocas antigas, parece ser a atitude original, a partir da qual se desenvolvem, mediante restrição por um lado ou por outro, tanto o tipo normal como o invertido. Na concepção da psicanálise, portanto, também o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química. (FREUD, 2016, p. 35).

Longe, portanto, de entender a heterossexualidade como ontologicamente pressuposta, ou mesmo biologicamente dada, Freud nos mostra, que em termos psíquicos, isto é falso. E que, ao contrário da homossexualidade (característica dos invertidos) ser considerada um problema, o contrário deveria ser investigado, isto é, a pressuposição de que o desejo imanente de um sexo se realize no objeto do seu oposto. Decorrente disto, Butler interpreta Freud afirmando que há uma homossexualidade primária que é reprimida no desenvolvimento da sexualidade. No entanto, não há em Freud uma afirmação de tal homossexualidade primária, mas sim, de uma bissexualidade originária, conforme citamos à pouco. Uma ilustração deste fenômeno é apresentada pelo filósofo, estudioso de Freud, Gilson Iannini:

Uma distinção importante começa a se estabelecer: uma coisa é o sexo designado no nascimento, outra coisa é o objeto de amor, ou aquilo que devemos possuir (a mamãe é só minha!). Uma primeira clivagem se estabelece: *alguma suposta harmonia sexual de atração heterossexual rui imediatamente*. (IANNINI, 2019, p. 24. *itálicos nossos*).

Freud irá argumentar que “os impulsos sexuais (da vida sexual) estão entre aqueles que mesmo normalmente são os mesmos controlados pelas atividades psíquicas superiores” (FREUD, 2016, p. 39), isto é, na medida em que a criança vem ao mundo e cresce, as atividades psíquicas superiores (Ego e Superego) vão sendo formadas a fim de controlar, ou mesmo reprimir estas pulsões para que o sujeito possa viver em sociedade. No entanto, como a literatura nos mostra, esta repressão não significa que os impulsos desaparecem; ao contrário, a energia libidinal que lhes é imanente passa a ser direcionada a outras atividades de sublimação, como os esportes, os estudos, o trabalho, etc. Este processo, entretanto, não ocorre sem sintomas psíquicos para os sujeitos, afinal, como nos lembra Freud, “os sintomas representam um substituto para os impulsos que extraem sua força do instinto sexual” (FREUD, 2016, p. 61). É válido ressaltar ainda que “devemos juntar a repressão sexual, como fator interno, àqueles externos como restrição da liberdade, inacessibilidade do objeto sexual normal, etc., que geram

perversões⁶⁸ aos indivíduos que, não fosse isso, talvez permanecesse normais” (FREUD, 2016, p. 70).

Tendo em vista este diagnóstico clínico, Butler irá formular em *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003) o conceito de heterossexualidade melancólica. Ela fará isso baseando-se em dois textos de Freud, tanto os *Três ensaios sobre a sexualidade* (2016), a que nos referimos há pouco, quanto *Luto e Melancolia* (2014). Compreender o conceito de heterossexualidade melancólica, nos auxiliará a entender não só os conflitos iminentes à formação da identidade, mas também nos levará ao que ela chama de identidades performativas.

2.4 Melancolia de gênero e teoria da performatividade

A identificação costuma ser representada como um evento desejado ou uma realização, mas nunca é de todo alcançada; a identificação é a encenação fantasmática de um evento.

Laplanche e Pontalis⁶⁹

A partir dos *Três ensaios sobre a sexualidade* (2016), vimos que, para Freud, a bissexualidade é o fator primário na formação da sexualidade, antes mesmo do Complexo de Édipo, o que se torna um fator complicador na formação dos sujeitos. Afirmará o autor que “é até possível que a ambivalência nas relações com os pais deva ser inteiramente atribuída à bissexualidade” (FREUD, *apud* BUTLER, 2003, p. 93). Discorrerá Butler:

O fato de um menino geralmente escolher a heterossexualidade não resultaria do medo da castração do pai, mas do medo da castração, isto é, do medo da “femininização”, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais (...) o investimento homossexual deve ser subordinado a uma heterossexualidade culturalmente sancionada (BUTLER, 2003, p. 94).

Este recalçamento da feminilidade no menino não ocorre sem menores complicações psíquicas, visto que, no momento em que o menino renuncia à mãe como objeto de desejo, o mesmo “passa a internalizar esta perda por meio de uma identificação com ela, ou acaba por deslocar seu apego heterossexual, caso em que fortalece sua ligação com o pai e, por meio disso, “consolida” sua masculinidade” (BUTLER, 2003, p. 94). Como vimos na seção anterior, toda e qualquer repressão não resulta em normatizações sem sintomas, e aqui não será diferente.

⁶⁸ Em Freud, assim como a homossexualidade, todos os indivíduos possuem algum grau de perversão, este se tornaria patológico quando ultrapassa os limites construídos socialmente. Afirmar o autor “o caráter patológico da perversão não se acha no conteúdo da nova meta sexual, mas na sua relação com o normal” (FREUD, 2016, p. 57)

⁶⁹ *Fantasy an the Original of Sexuality* (1986).

Na medida em que o menino internaliza a perda da identificação com a mãe, consolidando sua heterossexualidade, ele irá formar uma identidade melancólica, isto porque, segundo a leitura que Butler faz de Freud, quando o sujeito perde o objeto amado, o ego acaba incorporando esse objeto, este outro, em sua própria estrutura, “preservando-o por meio de atos mágicos de imitação” (FREUD, *apud* BUTLER, 2003, p. 92), ou seja, essa internalização é a forma com que o sujeito encontra de não perder o objeto perdido, isto é, é a maneira que ele encontra de preservá-lo. Este processo de internalização descrita por Freud fará com que Butler indague:

O que nos impediria de entender as “predisposições” da bissexualidade como *efeitos de produtos* de uma série de internalizações? (...) Até que ponto nós tomamos o desejo pelo pai como prova de uma predisposição feminina, só porque partimos de uma matriz heterossexual do desejo, apesar da postulação da bissexualidade primária? (BUTLER, 2003, p. 95. *itálicos nossos*).

As consequências da internalização serão tais que “o ego troca de lugar com o objeto internalizado, por meio dessa operação, investe-se essa externalidade internalizada de ação e força morais (...) o ego constrói um modo de se voltar contra si mesmo” (BUTLER, 2003, p. 97). A repressão que sobressai sobre os impulsos bissexuais poderá “levar tanto à identificação com o sexo do genitor perdido, como uma recusa dessa identificação e, conseqüentemente, a um desvio do desejo heterossexual” (BUTLER, 2003, p. 98). Neste sentido, podemos compreender que, de acordo com o pensamento de Butler:

Quanto mais rigor e estável é a afinidade de gênero, menos resolvida é a perda original, de modo que as rígidas fronteiras de gênero agem inevitavelmente no sentido de ocultar a perda de um objeto amoroso original, o qual, não reconhecido, não pode resolver (BUTLER, 2003, p. 95).

De acordo com Butler, portanto, “as predisposições heterossexuais são resultados de um processo a dissimular sua própria genealogia, em outras palavras, as *‘predisposições’* são *vestígios de uma história de proibições sexuais impostas*” (BUTLER, 2003, p. 100. *itálicos nossos*). Se lembrarmos que, a partir de Foucault, o desejo, seja ele “original” ou recalcado, será considerado como efeito da própria lei coercitiva, isto é, o tabu contra a bissexualidade, mas que Butler, afirma ser o tabu da homossexualidade, em suas palavras:

A resolução do complexo de Édipo afeta a identificação de gênero por via não só do tabu do incesto, mas, antes disso, do tabu contra a homossexualidade; O resultado é que a pessoa se identifica com o objeto amoroso do mesmo sexo, internalizando por meio disso tanto o objetivo como o objeto do investimento homossexual. As identificações conseqüentes à melancolia são modos de preservação de relações de

objeto não resolvidas e, no caso da identificação de gênero com o mesmo sexo, as relações de objeto não resolvidas são invariavelmente homossexuais. (BUTLER, 2003, p. 98-99)

Todo este movimento pode ser compreendido por nós como uma injunção repressora que pressupõem um desejo original, de modo que:

A lei repressiva efetivamente produz a heterossexualidade, e atua não como um código meramente negativo ou excludente, mas como uma sanção e, mais apropriadamente, uma lei do discurso, distinguindo o que é dizível do que é indizível (delimitando e construindo o campo do dizível), o que é legítimo do que é ilegítimo. (BUTLER, 2003, p. 101-102).

Deste modo, podemos compreender que segundo a autora, “a homossexualidade repudiada que está na base da heterossexualidade melancólica reemerge como facticidade anatômica manifesta no sexo, em que o ‘sexo’ designa a obscura unidade entre anatomia, ‘identidade natural’ e ‘desejo natural’. A perda é incorporada, e a genealogia dessa transmutação é plenamente repressiva e recalcada” (BUTLER, 2003, p. 109).

Lembrando que Butler trás o conceito de melancolia em Freud. A melancolia neste autor será justamente este movimento de perda do objeto amado que é internalizado pelo sujeito. Esta internalização, segundo o pensamento da autora, não será completa, isto porque, haverá uma dimensão neste movimento que escapa ao sujeito, podendo ser neste escape, o que possibilita de um lado a capacidade agência dos sujeitos, ou, também, o que é mais comum, o efeito mais nocivo, que é a repulsão, o sentimento de asco por parte do sujeito desejante ao Outro. Iannini ilustra esta cena de repulsão quando diz que:

O que havia sido recalcado retorna, de uma maneira ou de outra, vestido de impulsos regressivos e obscurantistas. Ou, de outro modo, como explicar que homens héteros, que ostentam todas as insígnias da virilidade e gozam de todos os privilégios, possam se sentir “oprimidos” por minorias que lhes impõem uma “agenda gayzista” ou pela “tirania das feminazi”? (IANNINI, 2019, p. 25).

Não só isso, podemos dizer ainda, de acordo com o que desenvolvemos até aqui, que “a percepção e o corpo são discursivamente construídos através da exclusão, do tabu da abjeção” (SALIH, 2012, p. 87). Se voltarmos à genealogia da ontologia do gênero, somada aos fatores psíquicos que formam as identidades de gênero, chegaremos à conclusão de que a identificação “nunca é de todo alcançada; a identificação é a encenação fantasmática de um evento” (LAPLANCHE, apud BUTLER, 2003, p. 107). Será a este aspecto fantasmagórico que Butler irá se ater, a fim de formular o conceito de performatividade de gênero, este que parte da premissa de que “todos os corpos são ‘generificados’ desde o começo de sua existência social

(e que não há existência que não seja social), o que significa que não há ‘corpo natural’ que preexistia à sua inscrição cultural” (SALIH, 2012, p. 89), como podemos intuir a partir da interpretação de Butler lançada sobre a psicanálise de Freud.

Chegamos, enfim, ao que Butler chama de teoria da performatividade ou performatividade de gênero. Ela desenvolve o conceito inicialmente em *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003) e em *Corpos que importam: sobre os limites discursivos do “sexo”* (2019). Antes de adentrarmos propriamente no mesmo, é válido ressaltar o contexto em que emerge.

Este conceito localiza-se a partir da observação da feminista Tereza de Lauretis à tomada das ruas por pessoas que não se adequavam nas normas de inteligibilidade de gênero, homem/mulher, ou mesmo gay/lésbica. Somado à isso, a autora observava como insatisfatório o debate acadêmico que vinha sido feito nos EUA até então, visto que também o mesmo se limitava “a homogeneização cultural dos estudos gays/lésbicas, tomados como um campo de estudos singular e unificado” (LAURETIS, 2019, p. 398). Neste sentido, em 1990, ela organiza, na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, a primeira conferência que tinha como tema a “teoria queer”. Veremos que a teoria da performatividade, caminha ao encontro do que se intitula *queer* no anos de 1980, palavra esta que:

Aparece no inglês no século XVI para designar o que é ‘estranho’ ‘excêntrico’, ‘peculiar’. (...) e começa a ser usada como um xingamento para caracterizar os homossexuais e outros sujeitos com comportamentos sexuais aparentemente desviantes. No entanto, no final dos anos oitenta do século passado, o termo começa a ser apropriado por certos grupos LGBT no interior de um processo de resignificação no qual o significado pejorativo da palavra é desviado através de sua afirmação por aqueles a quem ela seria endereçada e que procura excluir. (SAFATLE, 2019, p. 178)

A mudança do sentido, e portanto, do significado da palavra queer, passou a “se referir a pessoas que não se enquadram bem em qualquer referência conhecida para o gênero, frequentemente, a pessoas que parecem ser interessantes e que atacam a curiosidade” (PIMENTEL, 2020, p. 173). O que possibilitou esta mudança do uso do termo, de pejorativo para algo mais interessante, e que ataca a curiosidade, será justamente a capacidade de agência que se pode encontrar na esteira da performatividade. Assim, antes de chegarmos propriamente ao conceito de agência, podemos dizer que, no pensamento de Judith Butler (no qual se localiza também a teoria queer):

O gênero é performativo no sentido de que a essência, identidade ou realidade natural que atos e gestos que indicam o gênero parecem expressar são, na verdade,

fabrições, que se configuram por meio da repetição e citação de atos realizados por outros no passado (BUTLER, *apud* PIMENTEL, 2020, p. 172).

Se lembrarmos que Butler é muito influenciada pela teoria da sexualidade de Foucault, vemos que, apesar de o autor ter desenvolvido a ideia de que o sexo ser desde o início normativo, o que ele chamou de “ideal regulatório”, o mesmo não desenvolve o modo como essa regularidade apresenta-se na materialidade dos corpos. Este movimento, é Butler quem faz, dizendo-nos que, justamente pelo fato de o gênero não possuir uma essência, mas estar altamente enquadrado em normas de inteligibilidades e de controle, o mesmo se constrói sob estas regras, materializando-se ao longo do tempo, fundamentalmente no tornar-se (*devenir*), imanente à linguagem. Em um primeiro momento, poderíamos pensar que estes corpos seguem à risca esta materialização, no entanto, se acrescentarmos a dimensão psíquica sobre a qual falamos há pouco, veremos que haverá sempre algo na formação da identidade que não é plenamente materializado, ficando, assim, recalcado no sujeito. Ademais, como nos lembra Butler, as identidades de gênero:

Alcançam essa materialização com uma reiteração forçada das normas. Que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização nunca está completa, de que os corpos nunca estão suficientemente completos, de que os corpos nunca cumprem completamente as normas pelas quais se impõe sua materialização (BUTLER, 2019, p. 16).

Ora, se estas identidades fossem fixas e estáveis, como se presupõem na ontologia de gênero, tais identidades não precisariam ser reiteradamente controladas, normatizadas, o que prova que há algo na dimensão desta materialização que escapa, que não se adequa às normas de inteligibilidades recorrentes. Esse fenômeno de escape, de desvio, será o que ela irá conceituar como sendo *a capacidade de agência dos indivíduos*. Isto é:

A agência, para a filósofa, está localizada justamente nesse jogo performativo de reiterações repleto de paradoxos. Trata-se, assim, de enfatizar práticas capazes de desfazer imposições normativas que estabelecem limites à nossa imaginação e que, uma vez e de novo, determinam um sentido bastante restrito para aquilo que compreendemos como possibilidades de mudança social (PIMENTEL, 2020, p.173).

Percebemos, assim, que, em Butler, o gênero não seria nem biológico tampouco cultural, e sim performativo. Uma das alegorias utilizada por ela em seus textos é a personagem Divine, do filme *Problemas Femininos*, dirigido por John Waters. Butler compreende Divine, não como uma falsa mulher, como se costuma dizer quando vemos uma travesti ou uma transsexual nas ruas. Ao contrário disso, para Butler, justamente por compreender que não há uma essência

determinadora no gênero; é que Divine ou qualquer outra travesti pode e deve ser considerada como mulher. Em termos conceituais, o que é pertinente nesta alegoria é que Divine capta esse fazer-se (*devenir*) mulher característico do gênero, de modo que a personagem representaria a cópia elevada ao extremo da identidade de gênero feminina (que também é performática). Em que sentido? No sentido de que a identidade feminina na qual Divine se baseia não é uma identidade verdadeira, isto é, uma identidade pura. Pressupor isto seria semelhante a uma compreensão tautológica da identidade $A=A$, ou, como se diz no jargão popular, “menino nasce menino, menina nasce menina”. Tal compreensão despreza as dimensões contraditórias da realidade, não só o plano simbólico e cultural que recai sobre a formação da identidade, mas fundamentalmente a dimensão inconsciente da qual tratamos anteriormente.

No caso da personagem Divine, ela se utiliza da capacidade de agência em jogo para construir sua identidade. E, aqui, torna-se necessário acrescentar, para que não se tenha mal entendidos, que a “performatividade deve ser compreendida não como um ‘ato’ singular ou deliberado, mas como uma prática reiterada e citacional por meio do qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia” (BUTLER, 2019, p. 16).

Outro fator importante a ser destacado, para que compreendamos a teoria da performatividade de Butler, é que esta materialidade altamente normatizada, fruto das dinâmicas de poderes que recaem sobre os sujeitos, baseada em identidades binárias homem/mulher, acaba excluindo outras identificações. De tal forma que essa “matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo deste sujeito” (BUTLER, 2019, p. 18). Neste sentido, não apenas a personagem Divine seria construída mediante esta exclusão, mas toda e qualquer identidade, inclusive aquelas não consideradas como “homem” ou “mulher”, isto é, aquelas pessoas *queers* citadas acima. Resumidamente, Butler nos diz:

Como resultado dessa formulação da performatividade, (a) a performatividade de gênero não pode ser teorizada independente da prática forçada e reiterativa dos regimes sexuais reguladores; (b) a capacidade de agência condicionada pelos próprios regimes de discurso/poder não pode ser confundida com voluntarismo ou individualismo, muito menos com consumismo, e de modo algum supõem a existência de um sujeito que escolhe; (c) o regime de heterossexualidade opera para circunscrever e contornar a ‘materialidade’ do sexo, e por meio de uma materialização de normas reguladoras que são em parte aquelas de hegemonia heterossexual; (d) a materialização de normas requer que ocorram esses processos identificatórios pelos quais normas são assumidas ou apropriadas, e essas identificações precedem e permitem a formação do sujeito, mas não são estritamente falando, formadas por ele; (e) e os limites do construtivismo são expostos nesses limites da vida corpórea nos quais corpos abjetos ou deslegitimados deixam de ser considerados corpos. Se a

materialidade do sexo é demarcada no discurso, então, essa demarcação produzirá um domínio dos ‘sexos’ excluídos deslegitimados. (BUTLER, 2019, p. 40).

Neste espectro, emerge a necessidade de pensar sobre até que ponto se desenvolvem estas construções dos corpos, e qual o lugar da agência, da ação com a razão do corpo. Poderíamos nos perguntar,: “como os corpos que fracassam nessa materialização fornecem o ‘exterior’ necessário, se não o apoio necessário, para os corpos que, na materialização da norma, se qualificam na categoria de corpos que importam [*matter*]”? (BUTLER, 2019, p. 40). Esta inquietação nos leva ao capítulo seguinte, em que nos propomos a pensar:

Que desafio o domínio dos excluídos e abjetos produz a uma hegemonia simbólica que força a rearticular radicalmente aquilo que determina quais corpos importam, quais modos de vida contam como “vida”, quais vidas vale a pena proteger e salvar, que vidas merecem ser enlutadas. (BUTLER, 2019, p. 41).

Não só isso, poderíamos nos perguntar ainda quais são as condições de possibilidade para que estes corpos abjetos apareçam no cenário público, sendo reconhecido como vidas, como estes corpos, que ao não serem reconhecidos como vidas, estão mais expostos à violência, à patologização, e, por fim, se seria possível pensar alguma relação entre estes corpos abjetos e os corpos que se “adequam”⁷⁰ as normas hegemônicas.

⁷⁰ Adequam entre aspas, porque como vimos, na formação da identidade, a partir da leitura psicanalítica de Butler à Freud, sempre haverá um certo grau de sofrimento psíquico na formação da identidade mesma.

CAPÍTULO 3

RECONHECIMENTO E PRECARIEDADE, UMA ALIANÇA POSSÍVEL

Desenvolvemos até aqui uma perspectiva de crítica a constituição de identidades, fundamentalmente no que se refere ao “sujeito político” do feminismo. Vimos que, para Judith Butler, a pressuposição de que há um ser enquanto substância/essência, fracassa na constituição do Eu, fixo, rígido ou uno. Tal constatação se deu por ocasião da crítica da genealogia da ontologia de gênero, tomado em consideração também o aparato psíquico que compõe este sujeito.

Chegamos, assim, à ideia de que as identidades, quaisquer que sejam elas, são performativamente constituídas. Vimos ainda que na constituição dessa performatividade é possível irromper com regimes normativos que constituem os corpos, dada a capacidade imanente de agência dos corpos. Tal capacidade de agência está fundamentalmente associada à psiquê dos sujeitos, que não incorporam completamente as normas de inteligibilidades nas quais a sexualidade é formada. Neste sentido, a energia libidinal do desejo tem, segundo Butler, a potencialidade de desmontar esses circuitos simbólicos normativos, formando, assim, identidades subversivas, como é o caso (mas não só) da personagem Divine analisada por Butler e reproduzida por nós aqui, em *Female Trouble* de David Lunch.

Enquanto saída ético-política, poderíamos, em um primeiro momento, reivindicar o reconhecimento destes corpos abjetos, isto é, estes corpos que não estão em conformação com as regras de inteligibilidade do desejo normativo. Esta, no entanto, seria uma saída incompleta, visto que reivindicar o reconhecimento pura e simplesmente significaria aceitar as normas de inteligibilidade sociais que atribuem reconhecimento a determinados corpos desejantes e a outros, não.

Neste sentido, propomos neste capítulo analisar esta questão (a incompletude do reconhecimento) em ao menos três aspectos. Em um primeiro momento, buscaremos apresentar, segundo Judith Butler, os limiares entre estas identidades performativas e o reconhecimento. Em seguida, buscaremos compreender a relação destes corpos nas modelagens normativas, isto é, nos enquadramentos (re)produzidos nas ontologias sociais, que fazem com que alguns corpos sejam reconhecidos ou não como vidas. Por fim, buscaremos apontar uma possível saída para os impasses do reconhecimento, ao ampliá-lo junto ao conceito de precariedade desenvolvido pela autora, conceito aquele que possui uma especificidade em um regime de racionalidade neoliberal, posto que é produzido muitas vezes de forma intencional. Tal forma de produção de precariedade, levará em última instância, como iremos ver, a contínua justificação para o que Butler chama de violência ética. Esta que segundo a autora ocorre no

momento da falha na cena de reconhecimento. Nesta ocasião, Butler chama atenção para a falha que ocorre no reconhecimento da precariedade imanente do Outro corpo. Ao fazer isso, o Eu que se relaciona com o Outro passa nesta cena, a não se importar com a vulnerabilidade deste Outro corpo, que em última instância pode vir, inclusive a morrer, a depender da maior ou menor condição de precariedade para o qual este Outro estará exposto. Nesta ocasião, quando o Outro é violado, ou até mesmo morto, eu não apreendo esta violação no nível do (re)conhecimento, passo a não atribuir a ele a capacidade de enlutamento necessária aquilo que é considerado uma vida vivível de ser vivida tanto quanto a minha. Para fins de exemplificação, poderíamos dizer que cometemos violência ética, quando passamos a justificar a violação sobre um corpo A que estava andando em um local B em um horário C. Ou seja, nesta ação, estaríamos, segundo Butler, acionando uma explicação que supostamente justificaria a punição, a violência ou mesmo a morte deste Outro. Ademais, como veremos, a categoria de enlutamento em Butler se torna uma categoria ético-política, na medida em que o luto não se restringe à capacidade da perda em si e todo o ritual fúnebre que o envolve, mas segundo a autora, a capacidade de enlutamento explicita todo o cerco que considera como vidas vivíveis desde o nascimento apenas uma parte das vidas, isto é, será na capacidade de enlutamento, que se poderá reconhecer uma vida passível de ser vivida ou não.

3.1 Identidades Performativas e reconhecimento

Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina minha ontologia?

Foucault⁷¹

O problema não é saber como incluir pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada.

Judith Butler⁷²

Na seção anterior, vimos como o conceito de identidade performativa desenvolvido por Judith Butler nos permite pensar a forma como as normas têm o poder de produzir a sexualidade dos sujeitos. Dentro deste espectro, é válido lembrar que, segundo a autora, “as inscrições e interpelações primárias vêm com a expectativa e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontrolláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas” (BUTLER, 2018, p. 36). Estas normas impressas

⁷¹ FOUCAULT, apud BUTLER, em Relatar a si mesmo (2019)

⁷² Quadros de guerra (2019), p. 19

em nossos corpos fazem com que (re)produzamos as normas de gênero. No entanto, é necessário salientar que não somos corpos meramente passivos neste processo, isto é, há sempre a capacidade de agência destes corpos, a qual nos permite contestar as normas e até mesmo rompê-las; ou como ironiza Butler, “a polícia responsável por nos vigiar algumas vezes dorme em serviço” (BUTLER, 2018, p. 37).

Encontrar “este momento” de irrupção das normas, bem como ser reconhecido como um corpo que importa, mesmo fora das normas de inteligibilidade de gênero (e portanto, de desejo), torna-se para muitos uma questão de vida ou morte, conforme veremos mais adiante. Por causa disso, vemos claramente “o surgimento do *transgênero*, *genderqueer*, *butch*, *femme* e modos hiperbólicos ou dissidentes de masculinidade e feminilidade, e mesmo zonas de vida generificada que se opõem a todas as distinções categóricas como essas” (BUTLER, 2018, p. 39). Conforme nos lembra ainda a autora:

A aspiração política de uma teoria da performatividade permite que as vidas de minorias sexuais e de gênero se tornem mais possíveis de serem suportáveis, para que os corpos sem conformidade de gênero, assim como aqueles que se conformam demais, possam respirar e se mover mais tranquilamente em espaços públicos, livres da brutalidade da polícia, do assédio, da criminalização e da patologização (BUTLER, 2018, p. 40).

É neste sentido que vemos não só nas ruas, mas no debate filosófico, o que se consagrou como teorias do reconhecimento⁷³, a fim de garantir que estas vidas sejam socialmente reconhecidas diante da lei. Toda esta questão é de fundamental importância para os sujeitos, visto que “ser radicalmente privado de reconhecimento ameaça a própria possibilidade de existir e persistir” (BUTLER, 2019, p. 47).

Gostariamos aqui de descrever um pouco sobre o que Butler compreende propriamente por reconhecimento, ou mais propriamente a constiuição da cena do reconhecimento e suas implicações éticas. Em sua obra *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2019), ela desenvolve tal ideia, esta que de alguma forma permeou *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003), no entanto, no *Relatar a si mesmo*, há um tratamento mais acentuado à questão. Isto porque, a autora busca nesta obra, ao desenvolver a cena do reconhecimento, pensar o conceito de ação alicerçado à produção de materialidades. Nesta concepção de ação, Butler compreende que não só o agir, mas também o pensar, bem como comportamento em si mesmo, produz materialidades. Em meio à esta produção contínua de materialidades, Butler se interroga como nas ações dos sujeitos, os mesmos hora se alinham a

⁷³ Axel Honnet (2020), Nancy Fraser (2001; 2007) entre outros.

uma ética da responsabilidade, hora à uma ética do reconhecimento. Sendo a primeira uma ação onde o sujeito ético nos distintos momentos das cenas do reconhecimento, reconhecem no Outro a vulnerabilidade que o constitui enquanto sua também, e portanto, responsabiliza-se pelo que acontece no corpo do Outro, em sua vida; e a segunda, quando a cena do reconhecimento não é exitosa, isto é, o sujeito não (re)conhece no Outro a vulnerabilidade que o constitui, e que também o compõem. Butler passará indagar não somente o porquê isso ocorre, mas fundamentalmente, quais as consequências deste não reconhecimento, que como veremos, desembocará em uma ética da violência justificada.

Tendo esta problemática como panorama, nesta seção do trabalho buscaremos iniciar o entedimento entre as formações das identidades, com as consequências ético-políticas frutos da cena do reconhecimento, consequências estas que acabam tendo uma especificidade em um regime de racionalização neoliberal, tal como descreveremos na última seção deste trabalho.

Sabemos desde *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003) que Butler se afasta, ou melhor inverte o cógito cartesiano “Penso, logo existo”, para digamos “existo, logo penso”. Em um primeiro momento pode parecer estranha esta forma de apresentar tal ideia, mas a mesma se analisada com o todo de sua teoria da performatividade se mostra plausível. Isto porque, analisar o conceito de ação presente em Butler desde a cena do reconhecimento, implica pensar a produção de materialidades. Materialidade esta não como metafísica da substância, mas matéria no sentido Foucaultiano, isto é, tanto em Butler, como em Foucault, produz-se materialidade na medida em que o sujeito é discursivamente produzido (como acontece com as identidades performativas). Ou seja, Butler compreende a linguagem assim como Foucault, como um fazer, como ação, como produção de realidades, isto é, não como algo que se diferencia da prática, mas sim, como construção de regimes de verdade, estes que aparecem para nós como uma realidade dada (ontológica).

Poderíamos dizer que segundo esta noção de linguagem, e portanto, de ação, a identidade mulher (e aqui, poderia ser qualquer outro gênero) pode ser analisada da seguinte maneira: a mulher não é mulher porque se pensa como mulher, mas porque se faz como mulher, isto é, ela age assim, se faz assim, se reconhece neste fazer. Decorre disto, que em *Problemas de Gênero* e também em *Corpos que importam*, Butler fará sempre o uso de palavras como imitação, fabricação, citação, para se referir a construção contínua das identidades. Ora, a identidade performativamente construída, exigirá em termos ético políticos o reconhecimento. Neste ponto, mais uma vez, Butler atenta a relacionalidade imanente a formação dos sujeitos. Isso faz com que a autora se afaste cada vez mais de uma teoria da identidade que pressupõem um ser que pensa e depois age, ou seja Butler não defende que o sujeito identitário é algo porque

se pensa como indígena, negro, mulher, mas porque se faz como indígena, negro, mulher, mediante as interpelações contínuas que os acomentem. Neste sentido, Butler compreende que a reflexão sobre si mesmo, ou sobre seus atos, acontece depois um fazer. Ela defende esta ideia, a partir da sua leitura da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, esta que segundo a autora nos diz que “a necessidade de fazer um relato de si só surge depois de uma acusação, ou no mínimo de uma alegação, feita por alguém em posição de ampliar o castigo se for possível estabelecer a causalidade” (BUTLER, 2019, p. 22). Ou seja, para Nietzsche, após as contínuas interpelações principalmente carregadas de um certo medo, ou mesmo terror é que passamos a refletir sobre nós mesmos. Butler, no entanto, acredita que as interpelações possuem valores que extrapolam o medo, mas que Nietzsche acerta quando nos diz ser necessário um “tu” para que possamos relatar a nós mesmos. Afirma a autora:

Se dou um relato de mim mesma em resposta a tal questionamento, *estou implicada numa relação com o outro diante de quem falo e para quem falo*. Desse modo, passo a existir como sujeito reflexivo no contexto da geração de um relato narrativo de mim mesma quando alguém fala comigo e quando estou disposta a interpelar quem me interpela (BUTLER, 2019, p. 26. *Itálicos nossos*)

Nesta cena de interpelação, Nietzsche argumentaria, segundo Butler, que uma ética surgiria em resposta à uma cena de medo, de terror, de castigo, Foucault ao contrário, e a autora se alinha mais a esta posição, busca se afastar desta conclusão de Nietzsche, na medida em que compreende que nas cenas de interpelações há muito mais “códigos morais, entendidos como código de conduta – e não primordialmente códigos de castigo – (...) o que nem sempre se baseia na violência da proibição e seus efeitos interiorizadores” (BUTLER, 2019, p. 28). Nota-se portanto, que o relatar a si mesmo nesta perspectiva, se desenvolve em meio a uma série de normas que antecedem o sujeito, estabelecendo assim, “a formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico de coisas” (BUTLER, 2019, p. 29).

Como vimos no capítulo anterior, os sujeitos não serão meramente frutos dessas normas de maneira passiva, visto que nem toda norma é integralmente subjetivada, o que permite ao sujeito a capacidade de desvio, de subversão. Aqui, entretanto, toda essa explicação sobre Nietzsche e Foucault, se fez necessário para que pudessemos chegar a indagação de Butler: “a postulação de um sujeito que não funda a si mesmo, ou seja, cujas condições de surgimento jamais poderão ser totalmente explicadas, destrói a possibilidade de responsabilidade e, em particular, de relatar a si mesmo?” (BUTLER, 2019, p. 31).

Há nesta questão colocada por Butler, uma preocupação ético-política, visto que explicita a dimensão opaca que constitui a formação do sujeito o que acaba por implicar

diretamente na questão da responsabilidade do sujeito, que como vimos, é um sujeito que age a todos os momentos, mesmo em sua forma de pensar e se comportar. Dirá a autora, “se o sujeito é opaco para si mesmo, não totalmente translúcido e conhecível para si mesmo, ele não está autorizado a fazer o que quer ou ignorar suas obrigações para com os outros” (BUTLER, 2019, 32), isto é, Butler busca destacar que na postulação do si-mesmo, há uma dimensão relacional, de dependência que nos coloca numa situação de vulnerabilidade ética para com o outro.

Dentro deste regime de verdade na qual se formam os sujeitos “o próprio ser do si-mesmo é dependente não só da existência do outro e sua singularidade, mas também da dimensão social da normatividade que governa a cena do reconhecimento” (BUTLER, 2019, p. 36). Questionar, portanto, os regimes de verdade que muitas vezes, impossibilitam o desejo de ser reconhecido, torna-se tarefa fundamental, ou como diria Foucault “Quem eu posso ser, dado o regime de verdade que determina minha ontologia”? (FOUCAULT, apud BUTLER, 2019, p. 38). Seguindo a compreensão de Butler, sobre o relatar a si mesmo, ela trás a *Fenomenologia do Espírito* (1992) de Hegel novamente, a fim de lembrar que na cena do reconhecimento, que pode ser encontrada na seção intitulada, Dominação e Servidão, “uma consciência de si percebe que não pode ter um efeito unilateral sobre outra consciência de si. Como são estruturalmente semelhantes, a ação de uma implica na ação da outra” (BUTLER, 2019, p. 40). Esta cena de reconhecimento, para Butler, quer dizer que o meu encontro com o outro, implica necessariamente uma transformação de mim mesma, dado a capacidade que ambas consciências que se relacionam tem de implicação uma na outra. Afirmará a autora “o ato altera a organização do passado e seu significado ao mesmo tempo transforma o presente de quem é reconhecido” (BUTLER, 2019, p. 41). Não só isso, a autora destaca como nas cenas do reconhecimento, o si mesmo só se reconhece na mediação com o fora do si mesmo, fora este cheio de normas, convenções que ele não criou, daí “porque para o sujeito hegeliano do reconhecimento, a hesitação entre perda e êxtase é inevitável” (BUTLER, 2019, p.42). A questão que segue permeando esta cena do reconhecimento, são as condições de possibilidade para que o outro possa me reconhecer e conhecer a si mesmo, pois, tal questão:

não pode ser simplesmente a capacidade do outro de me conhecer e me reconhecer como dotada de um talento especial, pois este outro também terá de se basear em certos critérios, para estabelecer o que será e não será reconhecido sobre si-mesmo para todos, um quadro de referência também para me ver e julgar quem eu sou. (BUTLER, 2019, p. 43)

Tal assertiva, nos leva a uma preocupação mais profunda da autora, que busca compreender, quais são as condições que fazem com que alguns indivíduos sejam reconhecidos e outros não, seja no dia a dia, ou em instâncias como a lei. É neste sentido que Butler faz a seguinte constatação:

Em alguns discursos liberais, os sujeitos são pensados como o tipo de ser que se coloca perante uma lei existente e exige reconhecimento dentro de seus termos. Mas o que torna possível se colocar diante da lei? *Aparentemente uma pessoa tem que ter acesso ou importância, ou ser capaz de entrar e aparecer de alguma forma.* Preparar um réu para um julgamento significa apresentar um sujeito cuja tentativa de reconhecimento seja possível (...) A ‘lei’ já está trabalhando antes mesmo que o réu entre no tribunal; ela toma a forma de uma estruturação regulatória do campo de aparência que estabelece quem pode ser visto, ouvido ou reconhecido. O domínio legal se sobrepõem ao campo político. (BUTLER, 2018, p. 48. *itálicos nossos*).

Nesta constatação de Butler, percebemos que antes mesmo de o sujeito demandar seus direitos inscritos na lei, ou de se colocar “Diante da Lei”⁷⁴, há toda uma estrutura rígida que regulamenta, que estabelece *a priori*, quem pode e quem não pode recorrer à lei, ou seja, quem pode ou não ser reconhecido como sujeito no âmbito normativo. Há, no entanto, diversos corpos que estão em situações, digamos, fora da lei. A exemplo, trabalhadores migrantes que não possuem vistos de trabalho nos países em que vivem e que já são considerados criminosos antes mesmo de procurarem a lei a fim de se legalizarem. Como frisa Butler, neste caso, “consultar um advogado é por si só um ato que poderia expor o trabalhador sem documentos à prisão e à deportação” (BUTLER, 2018, p. 48). Esta estrutura rígida que atua na tentativa de regulamentar a vida de todos é conceitualizada por Butler como ser enquadrado(*to be framed*). Tal expressão no inglês, no entanto, é rica em ambivalências, na medida em que:

Um quadro pode ser emoldurado (*framed*), da mesma forma que um criminoso pode ser incriminado pela polícia (*framed*), ou uma pessoa inocente (por ser alguém corrupto, com frequência a polícia), de modo que cair em uma armadilha ou ser incriminado falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas que, no fim das contas, ‘provam’ a culpa da pessoa. (BUTLER, 2019, p. 23).

A questão é que, por mais que os enquadramentos existam e regulem nossas vidas, mediante as molduras, digamos assim, estas “nunca determinam realmente de forma precisa o que vemos, o que pensamos, reconhecemos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura (...) algo não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas” (BUTLER, 2019, p. 24). Não só o exemplo dos migrantes pode nos ser apresentado, mas também o caso dos prisioneiros

⁷⁴ Butler faz uso da leitura que Derrida faz ao conto de Kafka “Diante da lei”. Na leitura do autor, o ato do camponês buscar reiteradamente entrar na lei, ter acesso à lei, acaba criando a lei mesma.

na Baía de Guantánamo⁷⁵ é exemplo de como os enquadramentos podem ser rompidos. E, nas palavras da filósofa:

Quando esses enquadramentos que governam a condição de ser reconhecido relativa e diferencial das vidas vêm abaixo – como parte do próprio mecanismo da circulação –, *torna-se possível apreender algo a respeito do que ou quem está vivendo embora não tenha sido geralmente ‘reconhecido’ como uma vida.* (...) em ambos os casos, representa a possibilidade de colapso da norma; em outras palavras, é um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva da sua destruição, uma destruição que é inerente às suas construções. (BUTLER, 2019, p. 29. *itálicos nossos*).

Butler se interessa justamente ao que escapa do controle dos tais enquadramentos, visto que, segundo ela, é neste momento que as contradições imanentes ao mesmo vêm à tona, e, aí, reconhecem-se aqueles que, apesar de vivos, não têm sido considerados como vidas e dignos de tal.

Diante desde diagnóstico, concordamos com a autora quando ela sugere que “pensar criticamente como a norma do humano é construída e mantida requer que assumamos uma posição fora de seus termos” (BUTLER, 2018, p. 49). Este “fora de seus termos” será o cerne de desenvolvimento da seção seguinte, ocasião em que discutiremos basicamente como as normas de reconhecimento são distribuídas de forma desigual, visto que nem todas as pessoas têm o mesmo acesso à lei. Butler argumenta:

Não pode existir uma entrada na esfera do aparecimento sem uma *crítica das formas diferenciais de poder* por meio das quais essa esfera se constitui, e sem uma aliança crítica formada entre os desconsiderados e os inelegíveis – os precários, a fim de estabelecer novas formas de aparecimento que busquem superar essa forma diferencial de poder. (BUTLER, 2018, p. 58. *itálicos nossos*).

A autora está interessada na compreensão de como produzir mais e mais uma “uma fenda na esfera do aparecimento” (BUTLER, 2018, p. 57), a fim de expor as contradições imanentes a esta esfera altamente regulatória, isto é, ao âmbito dos enquadramentos. Ou seja, Butler não está interessada somente em expandir a esfera do aparecimento, do reconhecimento e do enquadramento, mas está empenhada sobretudo em compreender as relações de poder que modelam todos estes enquadramentos, bem como o poder que constitui a condição de um ou outro ser reconhecido. Em razão disso, Butler afirma que:

Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o

⁷⁵ Butler apresenta algumas reflexões quanto aos prisioneiros de Guantánamo tanto em *Vida Precária: os poderes do luto e da violência* (2019), quanto em *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto* (2019).

ato do reconhecimento propriamente dito. Neste sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento. (BUTLER, 2019, p. 19).

Qual seria, então, para Butler, a condição de ser reconhecido como vida? Aqui, mais uma vez, ela recorre à psicanálise, visto que será a capacidade de enlutamento de um sujeito o que garante a ele ser reconhecido como vida. Afirmará a autora que, “sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida” (BUTLER, 2019, p. 33). Neste sentido, podemos perceber que “a condição de uma vida ser enlutada precede e torna possível a apreensão de uma vida precária” (BUTLER, 2019, p. 33)⁷⁶.

Com esta condição necessária de enlutamento, Butler propõem em *Corpos em Alianças e a política de ruas* (2018) uma aliança entre os setores da população que comungam não apenas desta dificuldade de recorrer à lei, mas fundamentalmente entre os corpos precários, rubrica estas que “une as mulheres, as *queers*, as pessoas transgênero, as pobres, aquelas com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas” (BUTLER, 2018, p. 65). Isto é, a precariedade é nestes termos uma condição social e econômica, e não uma identidade, esta que, apesar de atravessar a constituição de cada sujeito de gênero, não capta a universalidade necessária para a produção de rupturas estruturais, capazes de criar laços, redes de apoio mútuo e uma possível transformação social.

A princípio, poderíamos dizer, precipitadamente, que o que Butler conceitua como vidas precárias aqui se restringe a uma análise sociológica, isto é, uma análise que se limita às condições nas quais estes corpos estão inseridos. No entanto, como veremos, a perspectiva da autora se alia mais à uma costura entre a filosofia e a psicanálise. Isso se apresenta, na medida em que ela chama atenção para a questão epistemológica, levantada pelo enquadramento, visto que “as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada estão politicamente saturadas. Elas são em si mesmas relações de poder” (BUTLER, 2019, p. 14). Há também uma questão ontológica, expressa na seguinte pergunta:

O que é uma vida? O ‘ser’ da vida é ele mesmo constituído de meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse ‘ser’ fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos de poder mediante os quais a vida é produzida. (BUTLER, 2019, p. 14).

Com essa questão do poder em mente, Butler irá se perguntar ao longo de suas obras “em que condições torna-se possível apreender uma vida, ou um conjunto de vidas, como

⁷⁶ Na seção seguinte, nos ateremos mais propriamente ao luto e as vidas precárias.

precária, e em que condições isso se torna menos possível ou mesmo impossível” (BUTLER, 2019, p. 15). Vale ressaltar, mais uma vez, que, em Butler, quando ela se refere à ontologia, ao ‘ser’ do corpo, isso significa que o corpo “está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros”(BUTLER, 2019, p. 15). Uma ilustração dessa distribuição desigual da precariedade pode ser vista na realidade dos corpos dos seres transgêneros, *queers*, mulheres, que historicamente vivem sob situações de extrema desigualdade, quando comparadas aos seres dos corpos que comungam com as leis de inteligibilidade de gênero. Passamos, assim, a uma análise mais detalhada do que Butler desenvolve como luto e vidas precárias.

3.2 Luto e vidas precárias

Já determinei à cidade, não receba sepulcro nem lágrimas, que o corpo permaneça insepulto, pasto para as aves e para os cães, horrendo espetáculo aos olhos. Esta é minha decisão, jamais de mim obterão os maus a honra devida aos justos.

Antígona⁷⁷

A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do Outro. Isto implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente.

Judith Butler⁷⁸

A discussão sobre a violação das leis vigentes na Grécia antiga, realizada por Antígona, pode ser considerada um marco teórico de muitas discussões filosóficas, desde a discussão sobre a lei do singular e a lei do particular, desenvolvida por Hegel em sua Fenomenologia do Espírito (1992), passando pela base das discussões sobre a dicotomia entre o Direito Positivo e o Direito Natural, muito vigente ainda hoje no âmbito da Filosofia do Direito, como também no pensamento de Judith Butler. Isto porque foi a partir da leitura de Antígona que Butler melhor elaborou, pela primeira vez em suas obras, o que ela pensa sobre a dimensão do luto público. Afirma a autora:

A distribuição desigual do luto público é uma questão política de imensa importância. Tem sido assim desde, pelo menos, a época de Antígona, quando ela decidiu chorar publicamente pela morte de um de seus irmãos, embora isso fosse contra a vontade soberana. Por que os governos procuram com tanta frequência regular e controlar quem será e quem não será lamentado publicamente? (BUTLER, 2019, p. 65).

⁷⁷ Palavras ditas por Creonte quando soube que Polinice, irmão de Antígona foi sepultado.

⁷⁸ *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*, 2019, p. 39

É a partir desta indagação que Butler desenvolve *O clamor de Antígona: parentesco entre vida e morte* (2014), propondo uma leitura alternativa à de Hegel. Dirá a autora que Hegel, ao atribuir a Antígona “a lei singular, privada, da família” em detrimento da “lei universal, do Estado”, desconsidera um fato que precede todas estas leis, isto é, o fato de Antígona ser fruto do tabu do incesto, visto que é filha dos irmãos Édipo e Jocasta, o que não a encaixaria em nenhuma das leis vigentes na Grécia Antiga, esta que parecia ruir no momento em que Antígona desafiava Creonte.

Podemos observar que muito da discussão travada no âmbito do Direito e/ou da Filosofia do Direito quando o mesmo tema é abordado oferece elementos para a discussão acerca da consistência de uma antiga dicotomia existente entre o Direito positivo (o direito posto pelo Estado ou pelas sociedades humanas em geral) e um Direito “natural” (um direito anterior ao positivo e, assim, superior a este, que não pode ser violado pelo Direito positivo). Ao se rebelar, então, contra os ordens de Creonte, ordens essas dadas no sentido de proibir os rituais fúnebres do seu irmão, Antígona, segundo a discussão no âmbito da Filosofia do Direito (ou da Teoria Geral do Direito), estaria recorrendo exatamente a esse argumento: a ordem de Creonte, expressão do Direito positivo (do Estado, posto pelos homens, pelo soberano), não poderia desconstituir um direito anterior e superior (o direito aos rituais fúnebres), direito esse, então, que expressaria o tal *direito natural*, de cuja existência ainda hoje se ocupam muitas discussões dos teóricos do Direito.

Butler não segue o mesmo caminho. Para reforçar o argumento de que o âmbito normativo não é imanente ou total (e que “a polícia responsável por nos vigiar algumas vezes dorme em serviço”), ela vai mais fundo, para buscar um fundamento para a ação que não pode ser encontrado apenas nos alicerces de um direito (que, nessa condição, manteria a ação de Antígona no mesmo ambiente do fenômeno anterior, o normativo); e, aprofundando a questão ao fundo do nível filosófico ético-existencial, de uma maneira consistente conceitualmente. Ao nosso ver, ela lança uma interpretação que “abre a possibilidade de questionar o caráter normativo do parentesco e propor o tabu do incesto como uma ficção legítima que normatiza determinadas relações familiares e patologiza outras.” (RODRIGUES, 2012, p. 42).

A normatização de algumas relações familiares e ao mesmo tempo a patologização de outras fará com que, em última instância, alguns corpos sejam passíveis de luto, de sofrimento, e outros, não. É o caso de Polínees, irmão de Antígona, que é sepultado por ela à revelia de Creonte. A não permissão de Creonte ao sepultamento do irmão revela, dentre outras coisas, o seguinte dado presente na reflexão de Safatle que vai ao encontro do pensamento de Butler:

O Estado deixa de ter qualquer legitimidade quando mata pela segunda vez aqueles que foram mortos fisicamente, o que fica claro na imposição do interdito legal de todo e qualquer cidadão enterrar Polinices, de todo e qualquer cidadão reconhecê-lo como sujeito apesar de seus crimes. Pois, não enterrá-lo só pode significar não acolher sua memória através dos rituais fúnebres, anular os traços de sua existência, retirar seu nome. [...] *O desaparecimento deve ser total, ele deve ser objeto de uma solução definitiva. Não são apenas os corpos que desaparecem, mas os gritos de dor que têm a força de cortar o contínuo da história.* (SAFATLE, 2010, p. 239-240. *itálicos nossos*).

Neste sentido, quando Creonte diz “já determinei à cidade, não receba sepulcro nem lágrimas, que o corpo permaneça insepulto, pasto para as aves e para os cães, horrendo espetáculo aos olhos. Esta é minha decisão, jamais de mim obterão os maus a honra devida aos justos” (SÓFOCLES, 1999, p. 19), o Estado mata pela segunda vez, visto que, retirando o direito aos rituais fúnebres, o Estado, segundo a lógica do decreto e na esteira do raciocínio, retira o direito ao pranto, ao sofrimento, à última memória que resta de Polinices.

Tal reflexão nos mostra a dimensão política que o luto público carrega em si, visto que a ousadia de Antígona não apenas coloca em cheque a autoridade de Creonte, representação do Estado, do universal, do masculino – lembremos que ele diz “agora, entretanto, homem não serei eu, [homem será ela, se permanecer impune tamanho atrevimento]” (SÓFOCLES, 1999, p. 35); aquela ousadia, vale dizer, também desloca as regras que distribuem desigualmente a publicização do luto. E, aqui, gostaríamos de sublinhar a importância do luto público, visto que, em um primeiro momento, poderíamos pensar que o luto diz respeito apenas a indivíduos, a famílias, ou seja, ao privado; no entanto, concordamos com Butler quando ela nos diz que:

O luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, principalmente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o ‘nós’ é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre condições sociais da nossa própria formação. (BUTLER, 2019, p.43).

Na citação acima, encontramos em destaque as implicações do um no outro e com o outro, e como essas implicações são fundamentais na formação dos sujeitos. Aqui, lembremos o que Freud tem a nos dizer do luto. Dirá ele, em Luto e Melancolia (1917) que “um luto bem sucedido é capaz de trocar um objeto por outro” (FREUD, *apud* BUTLER, 2019, p. 40). Em seguida, em O Ego e o Id (1923), diz Freud que “a incorporação do objeto, originalmente associada à melancolia, era essencial para o luto” (FREUD, *apud* BUTLER 2019, p. 41). Não

cabe aqui, neste trabalho, desenvolver a fundo esta ideia, pois fugiria de nosso objetivo. Contudo, tanto uma posição como a outra nos revelam:

A servidão na qual nossas relações com os outros nos mantém, de maneiras que nem sempre poderemos contar ou explicar, que frequentemente interrompem o relato autossuficiente de nós mesmos que poderíamos fornecer e que *desafiam a própria noção de que somos, nós mesmos, autônomos, e de que estamos no controle.* (BUTLER, 2019, p. 43. *itálicos nossos*)

A ideia de que somos pessoas autossuficientes e de que não dependemos do Outro fracassa no entendimento do Luto para Freud, entendimento esse que Butler segue. Para sermos mais precisos, a partir da interpretação de Butler do luto de Freud, percebemos que “somos desfeitos uns pelos outros. E, se não somos, falta algo em nós” (BUTLER, 2019, p. 44). Não somos, neste sentido, seres intactos, autodeterminados. Sobre isso, diz a autora:

Podemos até querer, ou mesmo conseguir por um tempo, mas apesar de nossos melhores esforços, nos desfazemos, na face do outro, pelo toque, pelo cheiro, pelo tato, pela perspectiva do toque, pela memória do tato (...) como um modo de relacionar-se, nem o gênero nem a sexualidade são precisamente uma possessão, mas sim uma forma de ser despossuído, uma forma de ser *para* ou em virtude do *outro*. (BUTLER, 2019, p. 44. *itálicos da autora*).

Nota-se em Butler, portanto, uma dimensão importante na ontologia corporal que não se restringe a um “eu”, mas sim a um “nós”, visto que este “eu” é sempre formado com o Outro, no Outro, inclusive na dimensão do luto. Ademais, é necessário lembrar que é notório que Butler compreende e defende a reivindicação dos movimentos sociais/identitários quanto à autodeterminação dos corpos, e das vidas, e que temos o direito de reivindicar a autonomia sobre eles. No entanto, é necessário também recordar a ambivalência e, portanto, o caráter inerentemente público dos corpos. Sobre essa ambivalência, afirmará a autora:

O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento disso tudo. Embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem uma dimensão invariavelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega esta marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que o faço. (BUTLER, 2019, p. 46. *itálicos nossos*).

Aceitar a esfera pública dos corpos⁷⁹ e, portanto, da nossa vulnerabilidade, às quais todos corpos estão expostos, seria para Butler um primeiro passo de sensibilização para com a perda do outro corpo, para com a dor do outro corpo, que nunca é só dele, mas também nossa. Sabendo, portanto, que há uma esfera imprescindível na constituição da ontologia corporal que ultrapassa a dimensão do ‘eu’ isolado e que estamos invariavelmente entregues de certa forma ao Outro, podemos passar para uma análise mais detalhada do que a autora compreende como a vulnerabilidade, ou, em um termo mais preciso, à precariedade que nos constitui.

Judith Butler trabalha o conceito de vida precária em *Vidas Precárias: o poder do luto e da violência* (2019) e *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto* (2019), obras escritas no pós 11 de setembro, nas quais a autora se mostrou consternada a respeito das formas como a violência da qual os EUA foram vítimas – violência essa que se desdobrou em mais violência – e como essa violência e seu desdobramento amputaram a capacidade de algumas vidas de serem reconhecidas como vida, na medida em que, por exemplo, os EUA passaram a enquadrar qualquer islâmico como possivelmente terrorista⁸⁰, justificando assim, a violência que lhes foi destinada, visto que tais ‘terroristas’ sequer tiveram o direito de defesa, como também acontece com os presos de Guantánamo⁸¹, a respeito dos quais ela discorre nas referidas obras.

A justificação da violência ética apontada por Butler se mostra útil aqui, na medida em que nos permite uma compreensão mais ampla não apenas da precariedade da vida, mas mais especificamente uma análise mais expandida a respeito da vida mesma. Ao se questionar sobre o que caracteriza uma vida enquanto tal, ela se afasta de uma ontologia rígida que pressupõe um ‘ser’ previamente consituído antes mesmo das relações sociais (e de poder). Num sentido contrário, ela busca compreender os mecanismos de poder mediante os quais a ontologia corporal é produzida, afinal, como a autora adverte, “não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as dignificações sociais que o corpo assume. Antes, *ser um corpo é estar*

⁷⁹ Neste sentido, percebemos que, quando o movimento feminista, ou mesmo os movimentos LGBTQ+ vão às ruas e afirmam “meu corpo minhas regras”, existe de um lado algo de falso nesta assertiva, pois reivindicar o corpo como sendo “meu” é muito mais um processo de conquista da individuação do que propriamente um pressuposto, uma garantia. (BUTLER, 2019).

⁸⁰ Não só isso, Butler comenta ainda que este momento nos EUA foi marcado por uma profunda desconfiança dos intelectuais, visto que muitos, buscavam compreender as razões do ataque aos EUA. Butler e outros intelectuais passaram a ser vistos com desconfiança, ao ponto de serem interpretados como sendo cúmplices do terrorismo.

⁸¹ Em *vida precária: os poderes do luto e da violência* (2019), no capítulo *Detenção indefinida*, Butler mostra como os presos na Baía de Guantánamo foram na maioria das vezes amputados do direito de defesa, sob a alegação de que tais presos representavam um alto risco para a nação americana. Butler destaca neste capítulo a suspensão das leis como tática da governamentalidade americana, isto é, o modo como o poder político, via instituições do Estado, atua gerenciando e regulando as populações e a circulação de bens, restringindo e produzindo novas leis.

exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social” (BUTLER, 2019, p. 16. *itálicos nossos*). Isso implica que determinados “corpos estão expostos às forças articuladas social e politicamente” (BUTLER, 2019, p. 16).

Ora, se estes corpos estão expostos de maneiras distintas na sociedade, isto significa, na esteira do raciocínio de Butler, que temos minimamente uma obrigação ético-política de pensar como estas alocações diferenciais serão muitas vezes responsáveis por uma condição de vida mais ou menos precária, o que significa, na prática, compreender por que alguns corpos, algumas vidas, estão mais sujeitos à condição de violência e/ou mesmo violação.

Butler nos auxilia nesta compreensão, na medida em que nos mostra que há uma distinção entre apreender uma vida e reconhecer uma vida, visto que a apreensão pode implicar “marcar, registrar ou reconhecer sem pleno reconhecimento” (BUTLER, 2019, p. 18). Não só isso; Butler nos diz que “não recorreremos simplesmente a normas de reconhecimento únicas e distintas, mas também a condições mais gerais, historicamente articuladas e reforçadas, da “condição de ser reconhecido” (BUTLER, 2019, p. 18). Isso significa, em termos práticos, que há “condições mais gerais (convenções e normas) que preparam ou modelam o sujeito para o reconhecimento” (BUTLER, 2019, p. 19), de modo que a condição de ser reconhecido antecede o reconhecimento mesmo. E é aqui que, ao nosso ver, reside o ponto chave para a compreensão do que significa uma vida em Butler.

Quando a autora discorre sobre a condição de ser reconhecido, ela argumenta que tal condição “não é uma qualidade ou potencialidade de indivíduos humanos” e que “o problema não é apenas saber incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de formas diferenciadas” (BUTLER, 2019, p. 21). Butler está interessada em compreender quais são os esquemas de inteligibilidade que produzem tais normas e como escapar destes esquemas, que acabam sujeitando algumas vidas em detrimento de outras.

A autora irá propor um “reconhecimento da precariedade como condição partilhada da vida, condição esta que une animais humanos e não humanos” (BUTLER, 2019, p. 30). Isto é, Butler propõe que compreendamos a precariedade como sendo um aspecto do que é apreendido no que está vivo, seja a vida humana, seja a não humana. Isto nos permitirá formular relacionais, alianças entre diversos setores da população que não partilham da mesma identidade, ou de algum elemento pré-fabricado. E, aqui, é preciso salientar a crítica que Butler faz ao imperativo “vida humana”, isto porque, segundo a autora:

Falar o que é viver uma vida humana já é admitir que modos humanos de viver estão atados a modos de vida não humanos. Na verdade, a conexão com a vida não humana é indispensável para o que chamamos de vida humana. Em termos hegelianos: se o humano não pode ser o humano sem o inumano, então o inumano é não apenas essencial ao humano, mas está instalado com a “essência do humano”. Essa é uma das razões por que os racistas são tão invariavelmente dependentes da sua própria aversão àqueles cuja humanidade eles são, no fim das contas, incapazes de negar. (BUTLER, 2018, p. 49).

Nota-se que, no caso dos racistas, situação existencial que também poderíamos estender para o caso de pessoas homofóbicas, a noção de “vida” e “humano” nunca são plenamente coincidentes. A hipótese ética de Butler é que:

Tem de existir uma maneira de encontrar e forjar um *conjunto de ligações e alianças*, de ligar a interdependência ao princípio de igual valor, e fazer isso de uma forma que se oponha àqueles poderes que alocam as condições de reconhecimento diferencialmente, ou que interrompa sua operação tida como certa. Uma vez que a vida é entendida como igualmente valiosa e interdependente, certas formulações éticas resultam daí. (BUTLER, 2019, p. 50. *Itálicos da autora*).

Para tanto, a condição de precariedade da vida e, portanto, a noção de perda devem ser plenamente reconhecidas e relacionadas, visto que é “exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar para que ele possa viver” (BUTLER, 2019, p. 32). Isto é, apesar da condição imanente de precariedade das vidas, o que ela chama de condição precária, todos em alguma medida dependem da responsabilidade e solidariedade de um Outro para com o outro. Lembremos, ainda, como a dimensão do luto está intimamente associada às vidas precárias, visto que:

Apesar de nossas diferenças de lugar e de história, minha hipótese é que é possível recorrer a um “nós”, pois todos temos a noção do que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um tênue “nós”. E se perdemos, logo tivemos, desejamos e amamos, lutamos por encontrar as condições para o nosso desejo. (BUTLER, 2019, p. 40).

O luto inerentemente constituinte das vidas precárias pode ser compreendido por nós como a mediação entre o universal e o particular, na medida em que todos, de algum modo e de maneiras distintas, experienciaram ou hão de experienciar a dor do luto em alguma medida, explicitando, assim, não apenas a nossa fragilidade, mas a nossa dependência de um para com o outro. Entendido este cerco de fragilidade que compõe a ontologia corporal das pessoas, Butler buscará compreender “quais as condições sociais de sobrevivência e prosperidade que são ou não possíveis” (BUTLER, 2019, p. 38). Sobre o que este exemplo da precariedade da vida e sua possível perda têm a nos dizer, assim o dirá Butler:

A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro. Isto implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, *das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente* (BUTLER, 2019, p. 31. *itálicos nossos*).

Esta exegese explicita duas dimensões da vida. De um lado, temos a vida biológica, que carece de ser protegida dos perigos que a ameaçam, como a fome, o frio, as doenças. Do outro, temos a vida social, esta que possui sua individualidade garantida, dentre outros índices, pelo direito (fundamental) de ir e vir, isto é, o direito de locomoção de uns e outros. Percebemos, aqui, que Butler faz uso do conceito da biopolítica de Foucault⁸², visto que não há vida biológica que também não seja vida política. É dentro deste espectro que Butler desenvolve seu conceito de vida precária, o qual nos parece útil para este trabalho, que busca a esta altura compreender o que significa propriamente esta precariedade e os enquadramentos que moldam de formas distintas tal precariedade. Afirmará a autora:

A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto desta ou daquela vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal. E a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização desta condição. (...) Além disso, a própria ideia de precariedade implica uma dependência de redes e condições sociais, o que sugere que aqui não se trata da “vida como tal”, mas sempre das condições de vida, da vida como algo que exige determinadas condições para se tornar uma vida vivível e, sobretudo, para tornar-se uma vida passível de luto. (BUTLER, 2019, p. 42).

Ora, se a precariedade nos caracteriza enquanto vida, e esta carece de um Outro para sobreviver, isto significa que a experiência de vida que me constitui na formação do meu eu nunca é só minha, na medida em que, “se minha capacidade de sobrevivência depende da relação com os outros – com um ‘você’ ou com um conjunto de ‘vocês’ sem os quais não posso existir, então minha experiência não é só minha” (BUTLER, 2019, p. 72).

A tarefa política que se coloca diante deste diagnóstico de condição e, portanto, de experiência de vida precária é que “a política precisa compreender a precariedade como uma condição compartilhada e a condição precária como condição politicamente induzida que negaria uma igual exposição através da distribuição radicalmente desigual da riqueza” (BUTLER, 2019, p. 50). Compreender esta experiência de vida precária compartilhada nos permitirá criar responsabilidades políticas mais coletivas que escapam de responsabilidades

⁸² O nascimento da biopolítica (2008).

individuais, estas, baseadas na negação da relacionalidade que nos constitui enquanto vida mesma.

Para tanto, torna-se necessário fazer uma crítica ao *modus operandi* no qual a política vem sendo exercida, isto é, torna-se necessária uma crítica à racionalidade neoliberal que busca o tempo todo não só negar a relacionalidade imanente na formação dos sujeitos, como também criticar como este modo de relacionalidade cria distribuições desiguais de precariedade entre os sujeitos. Neste sentido, faremos na próxima e última seção algumas considerações, de forma mais livre, sobre como torna-se essencial uma crítica a racionalidade neoliberal, a fim de que possamos, assim como Butler, sugerir alianças entre as identidades performativas e os demais corpos precários.

3.3 Por uma concepção expandida de alianças: a relação entre performatividade e precariedade

A questão é que a política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto, em contato com as diferenças, algumas vezes em modos de proximidade não escolhidos, especialmente quando viver juntos, por mais difícil que possa ser, permanece um imperativo ético político.

Judith Butler⁸³

Apesar de nossas diferenças de lugar e de história, minha hipótese é que é possível recorrer a um “nós”, pois todos temos a noção do que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um tênue “nós”. E se perdemos, logo tivemos, desejamos e amamos, lutamos por encontrar as condições para o nosso desejo.

Judith Butler⁸⁴

Vimos na seção anterior, como é a precariedade que nos caracteriza enquanto vida, seja humana ou não, mas que, devido as normas que permeiam os enquadramentos, algumas vidas passam a serem consideradas mais precárias que outras, pois, algumas são mais ou menos passíveis de luto, a depender do enquadramento no qual a vida está inserida. Gostaríamos de nesta última seção trazer algumas considerações conceituais que melhor diagnosticam o que estamos compreendendo aqui por condições de precariedade desigualmente distribuídas, conforme nos referimos a pouco. Isto é, gostaríamos aqui, de apresentar um pouco do que compreendemos por neoliberalismo, modo de vida este que acaba delimitando estas condições desiguais de precariedade.

Para tanto, começaremos pela exposição de uma cena de (re)conhecimento observada no âmbito das relações sociais, a fim de sugerir uma reflexão que, ao nosso ver, dialoga com

⁸³ Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia (ano), p. 47

⁸⁴ *Vida precária: o poder do luto e da violência*, 2019, p. 40.

Corpos em Aliança e a Política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia (2018) de Butler. Isto porque, nesta obra, a autora busca fazer uma costura entre as condições de precariedade das múltiplas identidades performativas com a racionalidade neoliberal. Vamos assim, à cena.

Era uma noite de quarta-feira na Secretaria de Cultura de Campina Grande (SECULT), onde ocorria a abertura da II Semana pela Diversidade Humana⁸⁵ ocasião em que debatia sobre os “Desafios dos Movimentos Sociais em Campina Grande na Contemporaneidade”, ao final das falas dos que compunham a mesa⁸⁶, um sujeito não binário⁸⁷, negro e pobre disse em alto e bom tom para a travesti que compunha a mesa que a mesma “não poderia sequer falar da luta do povo negro, pois a mesma era privilegiada por ser branca”. O debate que se travara naquela noite e uma possível aliança entre estes setores se encerrou, pois a travesti em questão, ainda que seja pobre e sinta em seu corpo o que é ser travesti na Paraíba, estado onde mais se mata travestis no Brasil⁸⁸, sentiu-se culpada por ter se referido a uma luta na qual ela não travava cotidianamente, afinal, uma espécie de “hierarquia de opressão” se sobressaiu naquele instante.

A partir da exposição desta cena, pensamos que o primeiro ponto a ser destacado é o fato de que as múltiplas identidades (performativas) presentes na cena, entram em conflito a partir de uma certa desconfiança de uma identidade em relação a outra, por teoricamente uma não possuir o lugar de fala⁸⁹ que lhes garantiria este direito de falar sobre. Tal discussão poderia ser um caminho de interpretação, mas para o que interessa a este trabalho, gostaríamos de caminhar para uma outra linha de entendimento, a saber, uma suposta separação hierárquica entre o sujeito não binário, negro e pobre, e a travesti pobre, obscurecendo-se assim, a profunda precariedade (*precaurity*) que se encontram, e quem sabe, também uma condição de precariedade (*precaurityness*) semelhante.

Tal hierarquia ao nosso ver implica não apenas numa quebra de solidariedade entre os sujeitos precários, inseridos numa mesma economia neoliberal, mas também um

⁸⁵ Evento promovido por coletivos entre os dias 12 e 15 de dezembro de 2018 por coletivos em parceria do Centro de Referência LGBTQ de Campina Grande.

⁸⁶ Nesta ocasião compunham a mesa o Professor Ariosvalber (Movimento Negro), Mãe Gorete (Povo de terreiro), Dorothea (não binário, do coletivo Casa de Baixa Costura), Carolina Carolino (Travesti), Cristiane (lésbica, do coletivo Cafuné) e Lídia Moura (feminista).

⁸⁷ Não binário aqui são aquelas pessoas que não se identificam com uma sexualidade específica, como homem x mulher, gay x lésbica etc.

⁸⁸ “Em números proporcionais ao tamanho da população de cada estado, o ranking se altera com a Paraíba em primeiro lugar, Alagoas em segundo e Tocantins em terceiro”. 1º - PB = 2,5 / milhão de habitantes 2º - AL = 2,02/ milhão 3º - TO = 2,0 / milhão 4º - CE = 1,77 / milhão 5º - ES = 1,75 / milhão 6º - MT = 1,71/ milhão 7º - PE = 1,47/ milhão 8º - AC/AM/AP = 1,25/ milhão 9º - BA = 1,13/milhão 10º - MG/PA = 0,95/ milhão. <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>

⁸⁹ Sobre Lugar de falar ver; Djamila Ribeiro (2019), Arthur Oriel (2018)

obscurcimento quanto ao (re)conhecimento da precariedade da vida imanente aos corpos na cena do reconhecimento. Ademais, o ato de fala que impediu a travesti de seguir fazendo sua fala, acabou em última instância paralisando o debate e a aliança que parecia ser sugerida pela travesti até então. Tal ação, produziu uma materialização que se levada às últimas consequências, poderia se assemelhar a resultador perversos, pois, como nos lembra Audre Lorde em *Não existe hierarquia de opressão* (2019): “encorajar membros de grupos oprimidos a se lançarem uns contra os outros é um procedimento-padrão da direita cínica. Enquanto estivermos divididos por causa de nossas identidades particulares, não temos como estar juntos em ações políticas efetivas” (LOURDE, 2019, p. 236).

Tal cena de conflito entre as identidades, está situada em um momento histórico específico, leia-se: o neoliberalismo. Este sistema carece de maiores explicações, pois segundo as nossas leituras, baseadas fundamentalmente nos textos de Wendy Brown⁹⁰ e na própria Butler⁹¹, o mesmo não implica apenas a circulação de bens e serviços, mas a modificação de todo um modo de vida que passa a importar do mercado alguns valores, dentre eles, a hierarquia e a competitividade, e que, ao nosso ver parecem ser valores semelhantes com a cena que nos referimos a pouco, visto que uma identidade se coloca em concorrência com a outra, a partir de uma suposta hierarquia de opressão. Notoriamente, vimos com Butler que mecanismos de poder distintos recaem sobre as múltiplas identidades. Decorrente disto, deveríamos nos perguntar, e a todo momento tensionar, como estes mecanismos são (re)produzidos, e então, buscar superá-los. Indagações estas que na cena de reconhecimento na qual expusemos aqui, não foram feitas. De forma que se bloqueou uma suposta aliança política que existia enquanto potência naquele instante. Aliança esta que não se forjaria mediante a identidade de gênero, mas mediante a profunda condição de precariedade, que ambas as vidas estavam imersas. Tal leitura da cena, ao nosso ver, pode ser feita, se levarmos em consideração o que Butler vem desenvolvendo sobre políticas de aliança. Políticas estas como alternativa ao neoliberalismo, a favor de vidas mais possíveis de serem vividas. Isto porque, conforme constata Butler:

a política de identidade não é capaz de fornecer uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto, em contato com as diferenças, algumas vezes em modos de proximidade não escolhidos, especialmente quando viver juntos, por mais difícil que possa ser, permanece um imperativo ético político. (BUTLER, 2018, p. 47)

⁹⁰ *Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, capitalismo e políticas de austeridade* (2018); *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente* (2019) *Néo-libéralisme et fin de la démocratie* (2004)

⁹¹ *Corpos em Aliança e a Política das ruas: notas para uma teoria performática de assembleia* (2018)

Ou seja, as identidades que compõem a cena, seja a identidade não binária ou a identidade negra, sozinhas não são capazes de formar um corpo político amplo do que é viver conjuntamente, de forma relacional. Forma esta que como vimos nas seções anteriores, por mais que queiramos, e nos esforcemos para isso, não são ações que dependem em um nível mais profundo, da capacidade das escolhas individuais, pois, toda e qualquer identidade, desde a cena do (re)conhecimento é fundada com a relação e na relação do Outro, Outro este que não escolhemos, ou se escolhemos, escolhemos muito pouco. Isto porque, há em nossos corpos uma dependência imante ao corpo de outro para a constiuição do meu próprio corpo (e de desejo, em um sentido hegeliano de formação da consciência). No entanto, longe desta ontologia corporal se apresentar de tal forma para nós, a mesma se apresenta de forma a negar (muitas vezes de forma suicidária) a relacionalidade, a dependência para com o Outro que me constitui. Tal forma de negação, se explicita atualmente, pois vivemos em um modo de racionalidade neoliberal que coopera com isso, ao pressupor e impor, a todo instante, a ideia de que somos seres auto-suficientes, livres para escolher a todo momento, sejam nas relações mercantis, ou mesmo nas relações intersubjetivas que nos permeiam. Fazendo-nos inclusive, e o que é mais grave, sermos responsáveis individualmente e a todo custo, pela nossa condição, seja ela mais ou menos precária.

Em termos socio-econômicos, vemos uma mudança, visto que se compararmos com a as múltiplas fases do liberalismo, transformamos o próprio papel do Estado e as formas de vida em função das normas e leis mercadológicas, de maneira que há uma expansão da lógica econômica para todas as esferas da vida. Temos assim, como aponta Wendy Brown, em seu texto *Neoliberalismo e o fim da democracia*, uma mudança:

Do liberalismo clássico, este que mantinha uma distinção, e algumas vezes até uma tensão, entre os critérios de moralidade individual ou coletiva das ações econômicas. O neoliberalismo ao contrário, molda *normativamente* os indivíduos como atores empresariais e os aborda como tais em todas as áreas da vida. Ele representa os indivíduos como criaturas racionais e calculistas, cujo grau de autonomia moral depende da sua capacidade de “cuidar” de si mesmo – da capacidade de sustentar a si mesmo e suas ambições. (BROWN, 2004, p. 88)

Ao tornar os indivíduos totalmente responsáveis por si mesmos, vemos o desmantelamento das funções mínimas do Estado, que, mesmo numa concepção liberal como a de John Rawls⁹³ ou mesmo keynesiana⁹⁴, tinha como função garantir alguma segurança social

⁹³ A theory of justice (1971)

⁹⁴ Teoria geral do emprego, do juro e da moeda.(2017)

aos indivíduos que não têm o mesmos acessos de oportunidades na vida, seja na saúde, na educação ou em outros setores fundamentais para reprodução da vida. Agora, com a emergência do neoliberalismo introjetado como modo de vida nos indivíduos, os mesmos, se não conseguem ter acesso ao ensino, à educação, ou a outro serviço, isso ocorre por “erros individuais de cálculos”, de análises pessoais, daí a concepção de *losers*, isto é, fracassados, tão usada hoje em dia⁹⁵.

Se a tese de Wendy Brown estiver correta, aonde o neoliberalismo “define todo tipo de atividade humana em termos de autoinvestimento racional e empreendedorismo”, podemos intuir, na esteira do pensamento de Butler, que os movimentos identitários, dentro desta lógica, não poderia sair isento destes valores que emergem com a consolidação neoliberal, afinal, como aponta Judith Butler:

A racionalidade neoliberal exige a autosuficiência como uma ideia moral, ao mesmo tempo que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade no nível econômico, estabelecendo *todos os membros da população como potencial ou realmente precários*, usando até mesmo a ameaça sempre presente da precariedade para justificar sua acentuada regulação do espaço público e sua desregulação da expansão do mercado. (BUTLER, 2018, p. 20)

Ou seja, ao mesmo tempo que temos identidades lutando para serem (re)conhecidas, temos também mecanismos contínuos por parte do Estado, de retiradas de direitos (mediante políticas públicas), estes que garantem as condições de possibilidade para não só o aparecimento no espaço público, como também a garantem que a precariedade imanente a nossas vidas, não sejam desigualmente distribuídas. Percebamos, neste sentido, como o modo de funcionamento da racionalidade neoliberal, que apesar de pressupor o tempo todo, bem como estimular, o discurso da auto-suficiência, da liberdade individual; o mesmo, retira as condições de possibilidade, ou seja, a saúde, educação, moradia, aposentaria, que nos garantiriam condições de minimamente exercer nossas liberdades, que nunca são individuais, mas sim, sempre relacionais. Isto é, em termos de uma política do corpo, teríamos de pensar este sempre como um corpo situado em um modo de vida específico e que atualmente é um modo de vida neoliberal. Modo de vida tal que escamoteia cada vez mais, a nossa dependência para com o outro, como nos lembra Butler, precisamos:

Na verdade, de uma crítica da dependência não reconhecida que estabelece o ponto de partida para uma nova política do corpo, a qual começa com a compreensão da

⁹⁵ Sobre a concepção de “losers”, ver Sobre Losers: fracasso, impotência e afetos no capitalismo contemporâneo (2019), Érico Andrade.

dependência e da interdependência humanas; a qual, em outras palavras, pode dar conta da relação entre precariedade e performatividade. (BUTLER, 2018, p. 221)

Os corpos que estão em relação no momento da cena que ilustra esta seção precisam sentir, entender, a profunda (inter)dependência na qual estão entrelaçados, visto que, só assim, desmontaríamos “a fantasia do indivíduo capaz de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições de precariedade acelerada, se não de indigência”, em um momento em que “se cria a perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem, agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável.” (BUTLER, 2018, p.22)

CONCLUSÕES

Este trabalho teve como finalidade compreender alguns dos principais conceitos que perpassam as obras da filósofa Judith Butler. Entre eles, buscamos melhor desenvolver os conceitos de gênero, performance e precariedade. Para tanto, iniciamos resgatando o conceito de mulher presente na primeira e segunda onda do feminismo. Este intento se tornou necessário, pois foi a partir dele que encontramos a gênese teórico-metodológica do conceito de gênero, o qual se formou na segunda onda do movimento feminista, a partir do *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir.

Feito isto, passamos para o segundo capítulo, onde apresentamos a crítica de Judith Butler à categoria de identidade de gênero, principalmente em suas obras *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2003) e *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* (2019).

Observamos que a autora trás algumas considerações conceituais importantes, na medida em que tensiona com a identidade de gênero, tal como vinha se desenvolvendo desde a segunda onda do feminismo, cujo conceito, em termos práticos, mostrava-se incompleto, visto que a identidade de gênero mesma, além de excluir os corpos abjetos, sem conformidade com o sistema sexo/gênero, não seria capaz de formar, em um contexto mais amplo, alianças políticas num sentido ético, buscando formas de viver conjuntas.

Decorrente disto, no segundo capítulo do trabalho, apresentamos como a autora, ao se apoiar em uma forma genealógica de compreensão da realidade, mostra-nos que, qualquer que seja a identidade, a mesma nunca será uma identidade com um pressuposto essencialista, mas, ao contrário, será sempre uma identidade performativamente formada, sendo o caso da personagem *Divine* do filme *Femaly Trouble*, uma alegoria do gênero mulher, que explicita o caráter imitativo do próprio gênero.

Entendemos que todo este interesse na desconstrução da identidade se deu em Butler uma vez que esta, desde o início, buscava não somente tensionar os enquadramentos nos quais as identidades estão imersas, mas, fundamentalmente, compreender os mecanismos de poder que formam tais enquadramentos e, portanto, questioná-los.

Derivado disto, buscamos, no terceiro e último capítulo, compreender como tais enquadramentos são formados e quais são os limites para uma política que tem como eixo central a política de identidade, esta que muitas vezes reivindica o reconhecimento sem se perguntar dos mecanismos de inteligibilidade que formam a cena do reconhecimento.

Para tanto, fizemos uso de algumas de suas obras, dentre as quais *Relatar a si mesmo* (2019), *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2019), *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2019) e *Corpos em Aliança e políticas das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (2018).

Constatamos nestas obras que, como observa Butler, uma política de identidade por si só não é capaz de fornecer uma concepção de vida ético-política acerca do significado de *viver juntos*, visto que, na maioria das vezes, temos de viver com pessoas que não escolhemos e/ou com que não desejamos viver. Para alcançar aquele objetivo, Butler propõem o seu conceito de vida precária, esta que está fundada na vulnerabilidade inerente a todo e qualquer ser vivo, seja ele humano ou não.

Vimos que a vulnerabilidade dos corpos são constituintes de nossa vida de tal forma que o pressuposto de auto-suficiência embutido na racionalidade neoliberal se mostra falso, pois é na relação com um outro que não apenas formamos a contituição de um eu (em um sentido hegeliano de formação da consciência), como é com este outro que nos despossuímos, que perdemos uma dimensão de nós mesmos, num processo necessário para a formação do nosso eu.

Dentro deste espectro, vimos ainda como a categoria de luto se torna central no pensamento da autora, visto que será a capacidade de sentir a perda do outro que irá forjar em nós a responsabilidade ética para com o outro, dado o caráter inerentemente precário das nossas vidas, as quais podem, caso não sejam prezadas, cuidadas, tornar-se violadas, ou mesmo mortas (extintas).

O não sentimento de luto para com este outro corpo acabará não apenas escamoteando o que há de vivo nestas vidas, como também acabará, em última instância, fazendo com que, corriqueiramente, justifiquemos o que a autora chama de violência ética, que é justamente este não (re)conhecimento do que há de precário neste outro que comigo se relaciona e que me constitui enquanto ser ontologicamente situado.

Diante de todo este trajeto teórico-conceitual, seguimos a proposição ético-política de Judith Butler, que sugere a formação de alianças entre a performatividade e precariedade, isto porque Butler reconhece que uma política de identidade, apesar de se tornar uma questão de vida ou morte para corpos sem conformidade de gênero, não é capaz de forjar uma forma de vida mais ampla, na dimensão do significado do viver de forma conjunta.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maria Zina Gonçalves de. *Luta das Mulheres pelo Direito de Voto*. Movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. *Arquipélago – Revista da Universidade dos Açores*. Ponto Delgada, 2ª série, VI, 2002. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.3/380>
- ANDRÉIEVNA, Anna. *Algumas palavras sobre o feminismo*. A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia soviética. São Paulo: Boitempo, p. 18-19.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo*. Rio de Janeiro. Brasiliense, 1982.
- BENHABIB, S., BUTLER, J., CORNELL, D., *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Editora Unesp, 2019.
- BOMBA, Pedro. Encruzilhada. Disponível em: <<https://jenipapoproducoes.wixsite.com/jenipapo/poesia>> Último acesso 12/03/2020
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do liberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo. Editora Politeia. 2020.
- BROWN, Wendy. *Cidadania Sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*. Editora: Zazie. Tradução Juliana Biachi, São Paulo. 2018.
- BROWN, Wendy. *Néo-libéralisme et fin de la démocratie*. Vacarme, n. 4, p. 86-93, 2004.
- BUTLER, Judith. *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo*. cadernos pagu, n. 11, p. 11-42, 1998.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2019.
- BUTLER, *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. São Paulo: Autêntica. 2019.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Editora José Olympio, 2018.
- BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. Columbia University Press, 2012.
- BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. *Atos Performativos e Constituição de Gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. n.78. Caderno de Leitura. Chão de Feira. 2018.

BUTLER, Judith. *O clamor de Antígona* : parentesco entre vida e morte. Florianópolis. Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, Judith; BRETAS, Tradução de Aléxia Cruz. *Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?*. Cadernos de Ética e Filosofia Política| Número, v. 33, p. 213, 2018.

CHAPERON, Sylvie. *Simone de Beauvoir, cinquante ans après*. Le monde diplomatique, jan. 1999. Disponível em: < <https://www.monde-diplomatique.fr/1999/01/CHAPERON/2672>> . Acesso em 02/02/2020

CULT. *A psicanálise entre feminismo e feminismos: velhas discordias, novas aproximações*. São Paulo, n. 238, 2018.

CULT. *O feminino de ninguém: as desconstruções teóricas sobre libido, amor, gênero e maternidade*. São Paulo, n. 243, 2019.

SEVERI, Fabiana Cristina. *Legislação familiar soviética e utopias feministas*. *Revista Direito e Práxis*, 2017, 8.3: 2295-2313.

DARDOT, Pierre; LARVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. Boitempo editorial. 2017.

DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*, Livro I. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 2016.

DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*, Livro II. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 2016.

DE BEAUVOIR, Simone. *Balanço Final*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1982

DE OLIVEIRA COSTA, Albertina et al. *Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e contexto*. Bazar do tempo. p. 109-134, 2019.

DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade*. Editora Companhia das Letras. 2018.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. *O pensamento antifeminista: a querela dos sexos*. *História Revista*, v. 9, n. 2, p. 4, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder: organização e tradução de Roberto Machado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, v. 4, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 2, p. 11-33, 2009.

FRASER, Nancy. BUTLER, Judith *¿Reconocimiento o redistribución. Um debate entre marxismo y feminismo*. Madrid, Traficantes de Sueños y New Left Review em Español, 2016.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. *Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo*. Nicholson, Linda, comp. Feminismo/Posmodernismo. Buenos Aires: Feminaria, 1992.

FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento*. Dilemas da justiça na era pós, 2001.
FRASER, Nancy. *Reconhecimento sem ética?*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 70, p. 101-138, 2007.

FREUD, Sigmund. Obras Completas: *Três ensaios sobre A teoria da sexualidade*, análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos:(1901-1905). Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Editora Cosac Naify, 2014.

GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e Revolução*. São Paulo: Boitempo, 2015.

GUADALUPE, Magda. *Os feminismos e suas ondas*. Revista Cult. n. 219. p. 32-35, 2016

GUADALUPE, Magda. *O pensamento filosófico feminista de Simone Beauvoir*. Revista Cult. n. 207, p. 10-13. 2018.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes, 2005.

HANISCH, Carol. *Lo personal es político*. Ediciones Feministas Lúcidas, traducción libre Insu Jeska. Recuperado de Versión em español, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; MENESES, Paulo; DE LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Fenomenologia do espírito*. 1992.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Editora UNESP, 2020.

IANNINI, Gilson. *Libido não tem gênero*. Edição Especial. n. 10, p. 21-25, 2019

INES, Juana. *Hombres Necios*. Disponível em < <https://ciudadseva.com/texto/hombres-necios-que-acusais/> > Último acesso: 02/06/2020.

JOHANSON, Izilda. *A dimensão ética de Simone de Beauvoir*. Revista Cult. Edição Especial. n. 10, p. 9 -13, 2019

KAY, J. *The Adoption Papers*. Newcastle. Bloodaxe, 1991

KOLLONTAI, Alexandra. *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*. São Paulo. Editora Sundermann, 2007.

KOLLONTAI, Alexsandra. *A mulher trabalhadora na sociedade contemporânea. A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia soviética*. São Paulo: Boitempo, p. 150-159, 2017.

LAURETIS, Teresa de. *Teoria Queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política*. Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio e Janeiro: Bazar do tempo, 2019, p. 396-409.

LIMA, Constância Lima. *Feminismo: uma história a ser contada*. Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.25-47.

LUIZA, Maria. *Usos e desusos do conceito de gênero*. Revista Cult. n. 219. p. 36-39, 2016.
MAFFÍA, Diana. *Socialismo y liberalismo en la teoría política contemporánea*. BORON, A.(Comp.). *Filosofía política contemporánea*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 173-177, 2004.

MOREIRA, Branca. *A luta das sufragistas*. Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 49-63. 2019

MONTEIRO, Kimberly Fariase; GRUBBA, Leilane Serratine. *A luta das mulheres pelo espaço público na primeira Onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas*. Direito e desenvolvimento, v. 8, n. 2, p. 261-278, 2017.

PEREIRA, Artur Oriel. *O que é lugar de fala?*. Leitura: Teoria & Prática, v. 36, n. 72, p. 153-156, 2018.

PIMENTEL, Marina. *Ler Judith Butler: sujeito, desidentificação, performatividade*. Revista Princípios, v. 27, n. 52, 2020

PINTO, Céli Regina J. *Uma história do feminismo no Brasil*. 2003.

PRECIADO, Paul B. *O que é a contrassexualidade*. Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. *Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler*. Revista estudos feministas, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RODRIGUES, Carla. *Butler e a desconstrução do gênero*. Revista Estudos Feministas, v. 13, n. 1, p. 179-183, 2005.

RODRIGUES, Carla. *Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil*. Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência, n. 5, 2019.

RODRIGUES, Carla. *Tornar-se mulher*. Revista Cult, n. 207, p. 16-17. 2015

ROVERE, M. (Orgs) *Arqueofeminismo: mulheres filósofas e filósofos feministas*. São Paulo: n-1 edições, 2019

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*; tradução Christine Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. Edição SOS Corpo: Recife, 1993.

SAFATLE, Vladimir. *Por um conceito antipredicativo de reconhecimento*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política. n. 94, p. 79-116, 2015

SAFATLE, V. *Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler*. Posfácio do livro de Judith Butler. Relatar a si mesmo. 2015.

SAFATLE, Vladimir. *Do uso da violência contra o Estado ilegal*. In: SAFATLE, V.; TELES, E. (Org.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Autêntica, 2016

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis. Vozes de bolso. 2018

SCHNEIDER, Graziela. *A revolução das mulheres: emancipação feminina na Rússia Soviética*. São Paulo: Boitempo, 2017.

TORRANO, Luisa Helena. *O campo da ambivalência: poder, sujeito, linguagem e o legado de Michel Foucault na filosofia de Judith Butler*. 2010. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.