



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

BETHÂNIA ALVES PEREIRA DE SOUZA

**CARTOGRAFIA POLÍTICA DE JUDTH BUTLER: ENTRE SUBJETIVIDADES E
IDENTIDADES**

Salvador-Ba
2023

BETHÂNIA ALVES PEREIRA DE SOUZA

**CARTOGRAFIA POLÍTICA DE JUDTH BUTLER: ENTRE SUBJETIVIDADES E
IDENTIDADES**

Dissertação final apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a aquisição do grau de mestra em filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Juliana Ortegoso Aggio

Salvador-Ba
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S729 Souza, Bethânia Alves Pereira de
Cartografia política de Judith Butler: entre subjetividades e identidades / Bethânia Alves Pereira de Souza, 2023.
113 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Juliana Ortegoso Aggio
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Butler, Judith, 1956 -. 2. Políticas. 3. Identidade social. 4. Subjetividade. I. Aggio, Juliana Ortegoso. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 305.42

BETHÂNIA ALVES PEREIRA DE SOUZA

Dissertação final apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a aquisição do grau de mestra em filosofia.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2023.

Banca Examinadora:

Profª. Dra. Juliana Ortegosa Aggio (Orientador)
Universidade Federal da Bahia – (PPGF- UFBA)

Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira
Universidade Federal da Bahia – (PPGF- UFBA)

Profª. Dra. Cristiane Maria Marinho
Universidade Estadual do Ceará – (MASS- UECE)

Salvador-Ba
2023

Aos meus pais e aos meus avós.

AGRADECIMENTOS

Agradecer, primeiramente, à minha ancestralidade.

A minha família que me ensinou valores dos quais tenho orgulho em honrar, um deles: a importância da educação.

Aos meus pais, Ana Maria e Exupério, por todo apoio emocional e material, pelo incentivo e por acreditarem nas minhas escolhas.

Aos meus amigos e amigas pela admiração, apoio, preocupação e paciência.

À Denise que foi fundamental na reta final, pelo incentivo para continuar a carreira acadêmica e pelo apoio emocional.

À minha analista, Emile, pela escuta profissional e a ajuda na minha elaboração sobre a minha carreira filosófica.

À Marina Rute Pacheco, revisora e leitora dos meus textos.

À minha amiga Alexia Suelen que, embora não esteja mais no plano material, estaria fisicamente vibrando por mim, apesar de acreditar que está a vibrar no Orum.

Aos professores e professoras que me acompanharam desde o início da graduação e sempre acreditaram no meu potencial.

Ao primeiro orientador, Leonardo Pereira, quem contribuiu na minha maturidade filosófica.

À minha orientadora, Juliana Aggio, por topar essa jornada de orientação e acreditar no meu trabalho.

Aos queridos amigos e amigas da Filosofia pelas trocas e reflexões.

Ao Programa de pós-graduação da UFBA.

À FAPESB pela bolsa de pesquisa, sem a qual esse trabalho não seria possível. Aproveito para ratificar a importância da pesquisa na universidade pública que durante quatro anos foi precarizada. Agradecer, pois, foi longa a jornada e eu não estaria aqui se não fosse esses “outros” que me atravessam e constituem aquilo que sou.

SOUZA, Bethânia Alves Pereira de. **Cartografia política de Judith Butler**: entre subjetividades e identidades. 2022. 101 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

RESUMO

Esta dissertação tem por propósito examinar a hipótese segundo a qual a desestabilização do sujeito de identidade proposta pela filósofa Judith Butler pode proporcionar aberturas ou fissuras fundamentais para uma ação e discurso radical, ultrapassando as políticas de identidade. A crítica ao sujeito de gênero, fundamental para a política de identidade do feminismo, provoca um debate a partir da categoria de “Mulher”. Butler refuta a identidade de gênero na sua acepção metafísica e irá propor uma abordagem da mesma enquanto performativa. Seu pensamento, contudo, sofre um giro normativo a partir dos anos 2000, que a faz aprofundar o conceito de identidade performativa sob um enfoque ético. Desta maneira, a filósofa irá propor como fundamento comum a todos os seres vivos a condição precária da vida. Tendo em vista a fundamentação do valor da vida e da sua exposição à precariedade, Butler vai além da sua teoria performativa de gênero, propondo uma teoria da performatividade coletiva e plural, para pensar os corpos nas reunidos em assembleia. Assim, este trabalho tem como estrutura a discussão da história do sujeito de direito e seu desenvolvimento na teoria política moderna, para então iniciar uma investigação sobre a categoria de sujeito na contemporaneidade. Em seguida discutiu-se, também, a crítica à Ontologia de gênero de Beauvoir, seguida da elaboração da identidade performativa de gênero. E, por fim, esta dissertação é finalizada com a reflexão sobre o giro normativo de Butler, a partir dos conceitos de luto e precariedade, e como esses podem auxiliar (ou não) a pensar um ponto de convergência comum para as lutas contemporâneas, que transcenda o sujeito de identidade.

Palavras-chave: Judith Butler; política; subjetividade; identidade; performatividade.

SOUZA, Bethânia Alves Pereira de. **Political Cartography of Judith Butler: between subjectivities and identities**. 2022. 101 f. Dissertation (Master in Philosophy) – Post-Graduate Program in Philosophy of Federal University of Bahia, Salvador, 2023.

ABSTRACT

This dissertation has as a purpose to examine the hypothesis according to the destabilization of the subject of identity presented by the philosopher Judith Butler could provide fundamental openings or cracks to an radical action and discourse, exceeding the politics of identity. The critic of the gender subject, fundamental to the identity politics of feminism, provoke a debate based on the category of “Women”. Butler refutes gender identity in its metaphysical sense and proposes an approach of it as an performative notion. Her thought, however, takes a normative turn from the 2000’s on, which makes her deepen the concept of performative identity under an ethical approach. In this way, the philosopher proposes as a foundation of life’s value and its exposition the precarious condition of life. Bearing in mind the grounding of life's value and its exposition to the precariousness, Butler goes beyond her performative gender theory, proposing a theory of collective and plural performativity, thinking bodies gathered together in assembly. Thus, this work has as structure the discussion of the history of the subject of law and his development in modern political theory, and then to starts an investigation about the category of subject in contemporaneity. Thereafter, it discusses, too, the critique of the gender ontology of Beauvoir, followed by the elaboration of performative identity of gender. And finally this dissertation is ended by the reflection of the normative turn of Butler’s work, from the concepts of grief and precariousness, and how these concepts could help (or not) to think a convergence point to the contemporary struggles that transcends the identity subject.

Keywords: Judith Butler; politics; subjectivity; identity; performativity.

SOUZA, Bethânia Alves Pereira de. **La cartographie politique de Judith Butler**: entre subjectivités et identités. 2022. 101 s. Mémoire (Master en Philosophie) – Programme d'études supérieures en Philosophie à l'Université fédérale de Bahia, Salvador, 2023.

RESUMÉ

Ce mémoire de master vise à examiner l'hypothèse selon laquelle la déstabilisation du sujet d'identité proposée par la philosophe Judith Butler peut fournir des ouvertures ou des fissures fondamentales pour une action et un discours radical, dépassant les politiques d'identité. La critique du sujet de genre, fondamentale pour la politique d'identité du féminisme, provoque un débat autour de la catégorie de « Femme ». Butler réfute l'identité de genre dans son sens métaphysique et en proposera une approche performative. Sa pensée subit cependant un virage normatif à partir des années 2000, qui lui fait approfondir le concept d'identité performative dans une perspective éthique. Ainsi, la philosophe proposera comme socle commun à tous les êtres vivants la condition précaire de vie. Gardant à l'esprit le fondement de la valeur de la vie et de son exposition à la précarité, Butler dépasse sa théorie performative du genre, proposant une théorie de la performativité collective et plurielle, pour penser les corps réunis en assemblée. Ainsi, cet ouvrage a pour structure la discussion de l'histoire du sujet de droit et de son développement dans la théorie politique moderne, pour ensuite initier une recherche sur la catégorie de sujet à l'époque contemporaine. Ensuite, la critique de l'ontologie de genre de Beauvoir a également été discutée, suivie de l'élaboration de l'identité de genre performative. Finalement, ce mémoire de master se conclut par une réflexion sur le virage normatif de Butler, fondé sur les concepts de deuil et de précarité, et comment ceux-ci peuvent aider (ou non) à penser un point de convergence commun des luttes contemporaines, qui transcende le sujet d'identité.

Mots clés: Judith Butler ; politique; subjectivité; identité; performativité.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	POLÍTICA, IDENTIDADE E SUBJETIVIDADE.....	16
1.1	O SUJEITO COMO TIMONEIRO.....	22
2	FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA DE GÊNERO: DO SUJEITO FEMINISTA FENOMENOLÓGICO AO SUJEITO FEMINISTAS PÓS-ESTRUTURALISTA.....	33
	ONTOLOGIAS DE GÊNERO: ENTRE O SUJEITO FEMINISTA	
2.1	EXISTENCIALISTA E O SUJEITO FEMINISTA PÓS-ESTRUTURALISTA, DE SIMONE DE BEAUVOIR À JUDITH BUTLER.....	38
2.2	DA METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA À IDENTIDADE PERFORMATIVA: UM NOVO ENTENDIMENTO SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO.....	52
3	PONTO DE MUTAÇÃO: DA PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO À PERFORMATIVIDADE DE ASSEMBLEIA.....	73
3.1	O VERBO: O INÍCIO DE TUDO.....	78
3.2	QUANDO AS MASSAS VÃO ÀS RUAS.....	91
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
	REFERÊNCIAS.....	112

INTRODUÇÃO

Na presente dissertação buscaremos trabalhar a relação entre identidade e política a partir da lente da filósofa Judith Butler. Para tal feito, desenvolveremos nossa reflexão a partir da seguinte questão: se a identidade, segundo a filósofa, é uma ficção por que ainda recorremos a ela? Quais os seus limites e possibilidades? A identidade se encerra na política identitária ou pode nos dizer algo dela? Dito isso, a hipótese desta dissertação é a seguinte: a desestabilização da identidade política do sujeito permite refletir como conduzir o pensamento sobre a identidade enquanto um termo democraticamente aberto aos debates e às revisões, nos permitindo ampliar o conceito de ação política.

Ao longo do pensamento filosófico Ocidental, o conceito de identidade aparece na história da filosofia de forma diversa. O termo identidade tem origem do latim escolástico (*identitas*) e dele se diz a permanência do objeto, único e idêntico a si mesmo apesar das contingências externas e internas. Brevemente podemos narrar sua presença desde Aristóteles, enquanto um princípio lógico, que permite dizer sobre o todo, independente dos modos de ser da substância. Se, outrora, no pensamento aristotélico a identidade era um termo mais geral, para falar da totalidade do real, a partir do século XVII a encontramos como princípio de interioridade, de individualidade e de conhecimento. *A identidade* passa a ter uma relação estrita com a consciência. A substância pensante, a certeza absoluta e a única coisa que resiste à dúvida, é a consciência que tenho de mim mesmo e o alicerce para o conhecimento do mundo.

Nos trilhos do trem histórico do pensamento filosófico, acompanhamos o percurso extenso do sujeito do conhecimento, passamos pelo sujeito iluminista e chegamos na primeira parada: a estruturação da sua identidade como universal. Nela vemos, mais à frente, Hegel apresentar a Ontologia do ser social e colocar a subjetividade constituída a partir da relação com o outro, não mais isolada: a intersubjetividade. Em outra estação encontramos Marx, Nietzsche e Foucault, onde surge uma radicalização na crítica ao que tange a relação do sujeito e da identidade, pois ambos trouxeram considerações sobre o caráter histórico e contingente da formação da identidade subjetiva do sujeito. Além disso, ressaltam como o poder estar diretamente envolvido na produção das identidades. Vale ressaltar como esse movimento nos leva a um conceito de identidade ligado à cultura e que se apresenta de forma não substancialista.

A última parada do trem, que é no mundo contemporâneo, não pensamos mais a identidade enquanto substância, mas enquanto um conceito fruto de um processo de

identificação, uma construção processual. Quando olhamos o debate sobre o sujeito, temos pensadores e pensadoras, como é o caso da Seyla Benhabib, em que se atesta a importância de uma noção de um sujeito transcendental, um universal, que seja base para discussões de cunho global.

Assim, podemos dividir a questão da identidade a partir de uma perspectiva essencialista e não essencialista, pois o que está em jogo são os desdobramentos políticos dos problemas ontológicos mobilizados por esse conflito. Ou seja, existem aquelas perspectivas que compartilham da ideia de um caráter preestabelecido da realidade que baseiam toda a construção *a posteriori*; e aquelas que vão apostar na ideia de uma identidade formada na interação entre a mente-corpo e mundo – por meio da cultura, política e relações sociais.

Em síntese, os movimentos e as transformações do conceito de identidade estão ligados na modernidade ao sujeito. A alteração da percepção da nossa realidade produz-nos como seres subjetivos, dotados de razão e autonomia. Somos uma mente que opera segundo certos códigos, operações, conceitos ditos pela linguagem. Todavia, não somos apenas isso, somos seres sociais, de cultura, desejantes, escapamos ao cálculo, e essa abertura permite possibilidades diversas de ser e existir que pode nos leva para lugares indeterminados, novos e esplêndidos ou caóticos. Ademais, pensar a identidade é uma atitude crítica de profundidade ontológica. Ao considerar o sujeito universal tendo sua identidade estabelecida a partir do reflexo do mundo exterior (uma relação de correspondência), Butler elabora uma crítica à identidade de gênero baseada na ideia de que os sujeitos de gênero, homens e mulheres, têm suas identidades baseadas na relação com seu sexo. Contudo, é uma relação arbitrária ao passo que essa significação da genitália e do Eu são produtos dos discursos culturais e das relações de poder nelas envolvidas. Com isso afirma uma prática de identidade com base na categoria Mulher, que desconsidera o caráter contingente dessa construção como a própria pluralidade – quando esse conceito é tomado como um universal necessário.

Butler apresenta tal controvérsia tendo como porta de entrada a crítica às Ontologias de gênero, que surge por meio da crítica ao feminismo com vista à desconstrução do sujeito de gênero. Em seu livro *Problemas de Gênero* ([1990], 2019a), que tem como foco a crítica à concepção substancialista da identidade de gênero, desenvolvida a partir da genealogia do conceito “mulher”, coloca como imperativo o fato de que, sem as devidas revisões e atualizações, a identidade pode estar a serviço do poder, enclausurando tanto politicamente, quanto criticamente, uma luta que diz, sobretudo, a respeito da emancipação. Em corolário, o mesmo poder que produz a capacidade de reconhecimento também é excludente. Evidencia,

por conseguinte, como o feminismo sem uma crítica à estrutura social corre o risco de se tornar uma luta vazia e a serviço do pensamento liberal.

A partir da questão beauveriana “O que é uma mulher?” Butler vai estender a pergunta para “O que é ser um gênero?”, “O que é ser homem?” ou “O que é ser mulher?”. À vista disso faz-se uma crítica ao pensamento feminista que se baseia na identidade de *mulher* e perde de vista a fragilidade da universalidade desse conceito, quando articulado culturalmente e politicamente. Isso permite, por exemplo, que possamos compreender que não existe apenas uma forma de entender o que é a “*mulher*”, e principalmente, nos convida a pensar além da binaridade do gênero, calcada no regime discursivo da heterossexualidade. Assim, Butler convoca-nos a uma compreensão mais ampla sobre as premissas do pensamento e da *práxis* feminista.

Ao apresentar uma crítica ao feminismo essencialista, identitário, que supõe a identidade do sujeito mulher como definida, evidencia os paradoxos que desabrocham quando esse sujeito é requisitado como fundamento da política feminista. A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois esse sujeito é oriundo do próprio poder ao qual recorre para sua emancipação. Posto isso, a identidade pode ser coercitiva e excludente, mesmo com propósitos emancipatórios. Essa atitude, deflagra tanto os interesses no interior do discurso feminista, como estabelece em nome de quem ou a quem vai se constituir a representação política. A possibilidade de entender que a identidade pode significar prisão ou liberdade, a depender da maneira de como tratemos o tema, pode nos oferecer chaves reflexivas acerca da relação entre particularidade, universalidade e democracia.

Butler não nega o papel da representação política, dado que é a estrutura do campo contemporâneo do poder. Sendo assim, não existe posição que de forma imediata nos ponha para fora desse campo, contudo, é necessário repensá-la. Pensar a sua possibilidade e evidenciar que a identidade universal exclui certas particularidades. A representação política tem como objetivo ampliar a visibilidade e a legitimidade às mulheres como sujeitos políticos – de fato foi uma conquista louvável e uma necessidade inicial do feminismo. Butler evidencia a importância do desenvolvimento de uma linguagem que fosse capaz de representar as mulheres no intuito de promover a visibilidade política, pois sua condição cultural envolvia, ou a não representação, ou a má representação. Esbarramo-nos com o problema da representação e sua necessidade de criar um sujeito mulher que seja estável e permanente. A necessidade se dá na medida que não pode ser de outra forma: este sujeito mulher estável e permanente aparece como um pilar para as lutas política no âmbito judicial. A representação precisa de um sujeito mulher

que represente as *mulheres*; ou seja, corresponde às prescrições, descrições da categoria mulher que abarca todas as *mulheres*; a universalização do sujeito. As questões que ficam são: pode existir uma representação que não se pretenda universal? Que representação é essa? Há uma construção política em cima de um termo (mulher)? É possível a possibilidade de uma representação para Butler?

A filósofa trabalha com a ideia de Michel Foucault de que os sujeitos são produzidos pelo poder, ao mesmo tempo que representados por ele, com ênfase nos sistemas jurídicos de poder; ou seja, as noções jurídicas de poder regulam a vida dos indivíduos. É de acordo com as exigências dessas noções que os sujeitos são formados em virtude do seu condicionamento a elas. Assim, Butler chega a uma asserção partindo da validade da análise foucaultiana: o sujeito feminista é discursivamente construído pelo próprio sistema político, encarregado de lhe oferecer direitos. O poder jurídico produz aquele que alega representar. É importante considerar, na totalidade do seu pensamento sobre o gênero, que Butler faz uma crítica ontológica que não se reduz ao feminismo, mas é possibilitada pelas reflexões feministas, eminentemente filosóficas, pois se inicia com a pergunta: “*O que é a mulher?*”. Embora seu pensamento sobre o sujeito de gênero não possa ser estendido para pensar uma Ontologia geral, é a partir da análise de como as identidades fazem parte de um processo de normalização social e política, que temos o desenvolvimento de um trabalho mais amplo sobre a violência engendrada por uma noção de identidade hegemônica contra aqueles que se encontram na condição de *alteridade*. O efeito discursivo dos textos butlerianos afeta-nos ao trazer a importância de repensar a Ontologia do sujeito moderno a partir de uma ótica não excludente e individualista, abordando os sujeitos que não participam dos discursos hegemônicos e que foram historicamente excluídos do conceito de humanidade.

Depois do 11 de setembro destaca-se no pensamento da filósofa um olhar mais amplo para a identidade, mostrando como esta produz enquadramentos que constroem o amigo e o inimigo, demonstrado, inclusive, na guerra dos EUA contra a Palestina. É o que vamos encontrar principalmente em seu livro *Quadros de Guerra* (2019d) e *Vidas precárias* (2019). A filósofa aborda o paradoxo das identidades sociais e políticas, pois ao mesmo tempo que as categorias identitárias permitem que grupos sociais ganhem inteligibilidade social ou reconhecimento, que culmina em políticas públicas, limitam o campo da ação. Essas identidades ficam à mercê dos termos das instituições que impõe um limite outorgando quem pode ou não ter acesso aos direitos, quem deve viver e quem deve morrer. Não apenas esses

sujeitos são relegados à uma margem social como são violentados a partir desse processo de categorização.

O enclausuramento identitário é a condição de reconhecimento na democracia liberal representativa. Contudo, ela pode impedir-nos de olhar para as limitações da representatividade no âmbito coletivo e para as questões estruturais que afetam a todos aqueles que são oprimidos de alguma forma, seja pela classe, pela sexualidade, pelo gênero, pela raça ou nacionalidade. As políticas de reconhecimento são importantes, na medida que geram legitimidade e visibilidade de grupos, comunidades, grupos de indivíduos que não apareciam ou não tinham o direito de aparecer no espaço público e lutar por sua liberdade; mas é preciso manter a crítica à identidade, pois esta é usada como uma máquina de lucros no sistema neoliberal, que guia a política a partir das demandas do mercado e de interesse políticos controversos. Por fim, a crítica à posição identitária convida-nos a prestar atenção sobre como as lutas por reconhecimento vem sofrendo um esvaziamento do compromisso político, pois o capital, as grandes empresas lucram em cima das pautas sociais e reforça o pensamento de que a resolução dessas demandas, portanto, pertence à lógica do mercado. As lutas tornaram-se rentáveis, mercadorias. Por isso cabe pensar: *por que?* E pelo *o que* lutamos? Por um mundo que proporcione minimamente uma vida menos desigual para todas as pessoas? Novamente somos impelidos a perguntar: quais caminhos são possíveis para a constituição de uma política cuja fundação não seja dada anterior pela *práxis* política? O sujeito feminista precisa ser estabelecido enquanto uma categoria fechada? É possível uma construção de uma política de alteridade que consiga estar com e além da identidade? Podemos pensar sobre o sujeito sem encerrá-lo categoricamente?

Entretanto, não será possível responder a todas aquelas questões, mas este trabalho tem por enfoque responder aquelas que trazem o questionamento sobre o fundamento comum para uma prática política que não esteja calcada na identidade e sobre um pensamento que amplie ou estabeleça aliança com outras lutas. Tais questões são temas debate do capítulo terceiro desta dissertação.

O primeiro capítulo intitulado *Política, Identidade e subjetividade*, trabalha o contexto histórico e político a partir do qual a relação entre esses conceitos é estabelecida. Como se origina a política identitária, resultante das lutas políticas e sociais de grupos excluídos da zona da representação. Do ponto de vista filosófico, faz-se uma crítica ao sujeito Ocidental, que é colonialista, masculino, hegemônico, e sustenta o sentido do mundo. O objetivo é entender a discussão sobre política e identidade a partir da filósofa Judith Butler; sua crítica ao sujeito da

política feminista e sua manipulação liberal, que gera exclusões e violências – ainda que o projeto político seja a liberdade. O sujeito da ação política nasce no contexto histórico do liberalismo, da ascensão da burguesia, por isso no item *O Sujeito como timoneiro*, será abordada a trajetória das ideias que nos fornecem as concepções desse sujeito de razão que sustenta o mundo, e também é por ele sustentado. Será abordada a trajetória do sujeito enquanto o *cogito* até o sujeito do feminismo, a mulher, que Butler aborda como uma ficção, efeito da linguagem, que não tem amparo algum em algo anterior a ordem do discurso. Dessa forma, o sujeito da política feminista atua dentro de um campo delimitado pelos códigos e permissões do “poder”, uma vez que esse sujeito é fruto de um direcionamento do seu desejo, a heterossexualidade compulsória que determina os arranjos sociais.

No segundo capítulo, *Fundamentos filosóficos da teoria de gênero: do sujeito feminista fenomenológico ao sujeito feminista pós-estruturalista*, há uma complexificação da discussão sobre o “sujeito mulher”, a partir do diálogo entre a pensadora existencialista, Simone de Beauvoir e Judith Butler. O sujeito sempre fora imaginado enquanto um ente abstrato, transcendental, mas Beauvoir nos traz uma importante observação: esse sujeito tem sexo. A abordagem fenomenológica de Beauvoir será debatida pela filósofa norte-americana. Trata-se de um debate filosófico sobre os fundamentos do sujeito de gênero, construída por meio de uma contextualização breve sobre o terreno da discussão de gênero, o pensamento feminista, ou de um pensar crítico e filosófico sobre essa questão. No subitem de título *Ontologias de gênero: entre o sujeito feminista existencial e o sujeito feminista pós-estruturalista*, de Simone de Beauvoir à Judith Butler encontra-se a estrutura argumentativa das autoras sendo apresentadas, discutidas, ampliada, e complexificadas diante das convergências e divergência existentes entre as mesmas. E por fim, no último subitem, apresenta-se a proposta de Butler da identidade enquanto performativa por corresponder a premissa de distanciamento das heranças metafísicas das reflexões sobre o sujeito.

No terceiro capítulo, *Ponto de mutação: da performatividade de gênero à performatividade de assembleia*, focaremos em desenvolver de maneira mais ampla a questão da identidade e da política no intuito de formular asserções que possam nos ajudar a refletir como, dada necessidade da identidade, podemos repensar tal categoria e pensar de forma radical a política de identidade. Para tal fim buscaremos compreender no subcapítulo, *O verbo: o início de tudo*, como Butler elabora a sua teoria performativa de assembleia inspirada no pensamento político de Hannah Arendt a partir dos conceitos de discurso e ação, bem como de espaço da aparência e o “direito a ter direitos”. Em seguida, no subcapítulo *Quando as massas vão às ruas*

apresentaremos a elaboração da teoria performativa de assembleia, na qual Butler estabelece a reunião dos corpos nas ruas como um espaço público, que embora provisório, tem a potência de formar alianças dos corpos precarizados e destituídos de direitos na sociedade contemporânea neoliberal. Encerrando com o levantamento de questões em torno das massas e suas formações, tal como, o que elas nos apresentam enquanto horizonte futuro para a política, considerando a precarização da vida e a insuficiência da política de identidade.

Se o propósito desta dissertação é examinar a hipótese da desestabilização do sujeito de identidade proposta pela filósofa como fonte de aberturas ou fissuras para novos arranjos políticos, então, tal como uma cartografia é possível desenhar outros mapas teóricos de modo a explorar novos horizontes e possibilidades de rotas, antes não registrados. E assim sair das ilhas isoladas dos sujeitos à grandes continentes plurais.

1. POLÍTICA, IDENTIDADE E SUBJETIVIDADE

POLÍTICA (gr. ΠΟΛΙΤΙΚΗ; lat. Política; in. Politics; fr. Politique, ai. Politik, it. Política). Com esse nome toram designadas várias coisas, mais precisamente: 1a a doutrina do direito e da moral; 2a a teoria do Estado; 3a a arte ou a ciência do governo; 4a o estudo dos comportamentos intersubjetivos. (In: Norberto Bobbio. verbete Política. *Dicionário de Política*).

Identidade, política e subjetividade é um capítulo pensado para traçar como a discussão sobre política e identidade aparece no pensamento da filósofa Judith Butler, consequentemente, a estrutura do seu pensamento político. O empenho não está restrito a elaborar uma teoria política mas sobre o político, o ator. Nessa medida acompanhamos seu desenvolvimento do sujeito de gênero, o sujeito feminista, até os sujeitos precários reunidos em assembleias. Muitos criticaram seu enfoque subjetivo pouco materialista, centrado no discurso e elaborações aporéticas e herméticas. Mas o interessante aqui é pensar que Butler não apenas propõe repensar o feminismo, ela quer repensar a nossa estrutura política a partir dos corpos abjetos, aqueles que são a minoridade, e é exatamente essa a questão central deste capítulo. Como também estimular reflexões sobre as demandas contemporâneas tanto do sujeito quanto do coletivo. Os contornos históricos e estruturantes da sua crítica mostram como o universal abstrato, pensado na modernidade, ou um sujeito com uma identidade essencialista não se sustentam mais como premissa para a ação política. A configuração do poder é pensada a partir da concepção de “um sujeito”, cuja representação abstrata tem se tornado cada vez mais duvidosa. Encontramos em seu escrito a tentativa de reconciliar em seu pensamento o indivíduo e o coletivo, a pluralidade e a singularidade. No lugar de fragmentar decide integrar.

Butler desenvolve em *Problemas de Gênero* ([1990] 2019a) a crítica ao conceito de “mulher” como fundamento da política feminista, pois enquanto categoria representativa não capta de modo satisfatório a concretude por meio da qual se desenvolvem as relações de gênero – atravessadas pela raça, classe e cultura. A luta pelo sufrágio feminino foi fundamental, dado o momento histórico do século XVIII, inclusive na contestação dos direitos universais do “homem”. Contudo não é o direito ao voto de todo suficiente para dá conta da mudança estrutural ao qual o feminismo se propõe. Outro ponto relevante é que não existe “A mulher” mas mulheres, em condições e necessidades diversas, uma multiplicidade de identidades. Não é apenas o direito que vai garantir a emancipação das mulheres, mas uma mudança tanto na

estrutura social, econômica, quanto política e cultural. Daí a necessidade de mergulhar de forma radical no problema: desconstruir o gênero, os corpos e o sistema que estrutura o gênero (o patriarcado, seja numa perspectiva materialista, quanto discursiva, como é o caso da matriz heterossexual). A ideia é expandir a categoria de gênero tendo em vista a pluralidade em que se manifesta.

Parte do repertório conceitual e premissas teóricas de Butler são inspiradas no pensamento do filósofo Michael Foucault, recrutando-as criticamente, seja se aproximando ou afastando. O sujeito e o poder, em seus diversos desdobramentos são exemplos da presença foucaultiana em seu pensamento. Foucault traz em sua analítica o poder não como opressor apenas, mas como produtor, formador, ultrapassa relações binárias e hierárquicas. Este está presente em todos os espaços e relações, atua formando as subjetividades, as identidades, a partir do corpo, a partir de um olhar genealógico, contando as histórias dos discursos, dos dispositivos e dos saberes.

Logo, essa subjetividade corporificada tem sua identidade, o seu “eu”, criado pelo poder que prescreve as normas, os saberes. Lembremos dos loucos, das histéricas, dos gays, do negro, do narcísico. A categorização dos corpos e seu enquadramento conforme um arranjo social hegemônico. A liberdade, a vida, “o direito de viver”, de um grupo de pessoas que foge as normas encontra-se comprometida. Por exemplo, os dissidentes de gênero e sexualidade. Os corpos que não são lidos pela gramática binária e heteronormativa. Este é parte do desenvolvimento dado por Butler nas suas discussões sobre a identidade de gênero. Frente a complexidade da atuação do poder e da importância de agir no mundo para garantir a pluralidade humana, quando esse sujeito busca sua emancipação do poder recorrendo ao poder jurídico, este que deve garantir o cumprimento das leis, das normas, regulador da vida política, vale-se do poder que excluí, cria as leis. Conseqüentemente, delimita a *práxis* política a reivindicações de direitos. É preciso então estar dentro da gramática do poder para por ele poder ser lido e reconhecido. Este é um ponto de crítica da filósofa Judith Butler sobre o feminismo enquanto política de identidade. Afinal, quem serão as mulheres reconhecidas? O que acontece com aquelas fora das normas? Aqui está em questão a fundamentação teórica do feminismo, a suas *práxis* e o seu sujeito.

As identidades coletivas é o modo pelo qual as lutas sociais conseguem disputar o poder político, representando os interesses coletivos na aparelhagem do Estado. Todavia, reduzir essa luta maior à uma luta por política de identidade, ou políticas sócias, é não querer resolver de fato o problema da opressão – como o caso da luta dos povos originários no Brasil, que em

essência é uma luta por existência autônoma, uma defesa de um modo singular de se relacionar com o real. O mesmo ocorre com as lutas feministas, antirracistas, LGBTQIAPN+ etc. Não é só questão de representatividade identitária senão uma questão de disputa do imaginário coletivo. Isto porque tal questão interfere na forma como a dimensão social é concebida, o que não se subordina aos interesses do mercado. Portanto, a representação não pode ser um conceito vazio e abstrato, se encontra em constante construção. Desta maneira, devemos nos perguntar, como as identidades tornam-se identidades? Como esse processo é estabelecido dentro da esfera pública na democracia? Como orientar as lutas políticas contemporâneas?

Asaid Haider em seu livro *Armadilha identidade: raça e classe nos dias de hoje* (2019) discute que, apesar da discussão a respeito da política de identidade ser feita a partir do contexto da política liberal, foi o *Coletivo Combahee River* composto por militantes lésbicas e negras quem colocou a discussão na esfera pública, uma vez que, segundo elas: “o projeto de socialismo revolucionário havia sido minado pelo racismo e sexismo na esquerda” (HAIDER, 2019, p. 31). Nesse sentido, as militantes estão engajadas na ampliação da representatividade de grupos minoritários no espaço político e na elaboração de políticas públicas, com a finalidade de mitigar as desigualdades sociais – estejam elas sob o signo de classe, raça ou gênero. Contudo, essa política de identidade é articulada dentro de um modelo político em que não se há o intuito de fazer com que os grandes ganhos econômicos sejam distribuídos e o desenvolvimento tenha como horizonte a promoção de uma sociedade mais igualitária em que as condições de ascensão social não sejam reduzidas ou minimizadas, ou seja, “privilégio” de poucos. Por conseguinte, não é possível vislumbrar a construção de uma nova sociedade quanto aos seus valores e à sua relação com a ideia de “desenvolvimento” e ascensão.

A noção de representatividade, ainda que reelaborada como um conceito que pode ser ampliado, a partir da manifestação da complexidade da captação da realidade, continua manipulada pelas relações de poder, especificamente por aqueles que se encontram em uma posição de domínio. Logo, existe um limite no pensamento representativo. Não podemos desconsiderar como hoje em dia a representação ocupa lugar na promoção de visibilidade de sujeitos apagados socialmente e de necessidades sociais, matéricas e psíquicas que outrora não existiam ou apareciam atreladas às representações negativas, pouco exploradas ou tidas como ponto de partida para se pensar o mundo. Entretanto, é importante não se conformar com a representatividade abstrata, pois seu objetivo é promover articulações dentro de um sistema saturado, que mostra todo dia por “A+B” que seu objetivo representativo é manipular as identidades a fim de garantir que mais pessoas estejam inseridas na lógica de consumo

capitalista e neoliberal, na própria lógica do sistema que produz tais subjetividades, suas neuroses e carências sociais. A democracia liberal representativa possui suas limitações na medida em que o campo da representação dos sujeitos está vinculado a termos e concessões, e na sua articulação não abarca aqueles que excedem as categorias, e assim produz exclusão e diferenciação.

Liberdade e igualdade enquanto imperativos, produtos do imaginário que se fez memória de uma época, revolucionou o olhar do ser humano sobre si e sobre o mundo, como evidenciou os grilhões que ainda prendiam uma parcela de supostos “indivíduos”. Encontramos, por exemplo, nas reflexões feministas a crítica como a liberdade subjetiva, concedida apenas aos homens, e, com um recorte racial, brancos. Os corpos que buscam a tão sonhada liberdade, o direito ao seu próprio corpo e seu destino não foram contemplados com o contrato social, mas se apoiaram nos seus princípios para pensar uma outra realidade social. Quais são os corpos que constroem as políticas do Estado? Isto é, quem é o guardião da autoridade ontológica capaz de declarar-se portador das necessidades coletivas?

A consciência de liberdade destacada na modernidade, enfatizou a capacidade de autonomia estendida para cada ser humano; os limites e as possibilidades da razão. Um domínio ainda da transformação da realidade, mesmo antes não experimentada. A aurora da revolução, composta por suas injustiças e contradições, foi o veneno e o antídoto do Ocidente, que se espalhou por todo o mundo. O pensamento feminista se constitui enquanto uma crítica ao pensamento moderno, apesar de surgir no seio do iluminismo, uma vez que o movimento político em seus primórdios se constituiu dentro do contexto da democracia liberal, ressaltando não apenas a individualidade e a propriedade, mas o sujeito universal. Mary Wollstonecraft em *Reivindicação dos Direitos das Mulheres* ([1792] 2016), destaca a importância da educação tanto das mulheres como dos homens como possibilidade da existência de uma sociedade na qual a igualdade seria o fundamento. O aperfeiçoamento do indivíduo tem como consequência a melhoria tanto do âmbito social quanto político. O espaço privado, da casa, deve formar meninos e meninas, assim como a escola pública. A sua reivindicação da libertação das mulheres, por via do saber, traz o fim de toda restrição para que possa participar dos direitos universais da humanidade.

A gangrena que os vícios engendrados pela opressão provocam não se limita à parte mórbida, mas espalha-se pela sociedade em geral, de tal modo que, quando desejo ver meu sexo transformar-se em agente moral, meu coração palpita com a esperança da propagação geral daquele contentamento sublime que apenas a moralidade pode difundir. (WOLLSTONECRAFT, ([1792] 2016), p. 229)

Diante do pulsante desejo de Wollstonecraft, podemos então questionar: entre que iguais é feito o contrato social? Quem tem a liberdade garantida nessa sociedade civil? O que devemos entender como liberdade nesse contexto? É, de fato, para todos? Percebe-se que embora a liberdade individual tenha sido exaltada como nosso grande *totem* político muitos morrem por exercerem seu direito de ser livre. Ou seja, isso não reduziu as violências sociais, atribuídas ao poder econômico de inserção nas estruturas, como o meio pelo qual essa liberdade pode ser alcançada. Já sabemos o quão traiçoeira é essa concepção.

As questões que tangem a justiça social, reconhecimento, passam a ser articuladas de forma apartada da estrutura social e econômica. As lutas sociais passam a ser chamadas de lutas identitárias. O pensamento reformista não tem em seu horizonte a promoção da justiça social, o que seria contrário aos objetivos dos grandes empresários, cujo lucros advém da mais-valia dos trabalhadores, da exploração daqueles que pagam as contas públicas. Toda construção que visa aquilo que é comum¹, precisa estar ciente sobre a “faca de dois gumes” que é buscar estabelecer algo fechado, pois existe uma possível tendência de cair no embaraço do poder e na própria instabilidade das categorias analíticas.

Agir em favor da emancipação é olhar com sensibilidade para a matéria da qual é feita o nosso presente. É preciso olhar para o “resto”, para os excluídos, para os ditos não-universais; certamente, é preciso uma prática que combata os resquícios imaginários da colonialidade, que enrijece nossa imaginação e, conseqüentemente, nossa capacidade criativa. Quem vai representar aquéns? Como fica a política feminista sem a “mulher”? Quem será o sujeito do feminismo? Como estabelecer um quadro normativo com certas prerrogativas? “Como é possível que baseemos uma teoria política num discurso ou na posição de um sujeito considerado ‘universal’ quando a própria categoria do universal apenas começou a ser exposta por seu viés etnocêntrico?” (BUTLER, [1990] 2018, p. 69). Esta não seria uma violência conceitual? A partir do momento em que a identidade de uma nação em conjunto com noções posta como universais e necessárias, se impõe e desconsidera a existência de outras universalidades? A violência conceitual é a violência do universal.

¹ Aqui o conceito de “comum”, como aborda Silva Frederici em *Feminismo e a política dos comuns* (2010), é um princípio a ser refletido em um projeto político mudando a lógica de compreensão do público e do privado. A popularização dessa categoria popularizou-se na esquerda radical, tanto nos EUA, quanto internacionalmente. De forma resumida a pensadora aponta para necessidade de modificar o uso do termo “comum” tal como fora apropriada pelo banco mundial e as nações unidas. Deseja pensar a “política dos comuns” sob uma perspectiva feministas.

As reflexões sobre os valores, princípios e diretrizes em uma sociedade sempre partem de um lugar, de um corpo e de um território. Portanto quem decide pelas nossas vidas? É assim que encontramos a luta do sufrágio feminino, a luta pelo direito das pessoas de cor e grupos étnicos de votarem. Ou seja, de terem uma representação governamental para promoção de políticas públicas e garantias de seus direitos. É assim que podemos entender a política feminista que tem como representante o sujeito feminista, a “mulher”, como nos aponta a filósofa Judith Butler. Quais são as consequências de depositarmos as nossas fichas políticas na forma de participação via representação? O que podemos aprender e romper com o sujeito político moderno?

Butler é interpelada por pensadores e pensadoras, como é o caso da filósofa Benhabib, sobre o fundamento normativo que norteia a *práxis*; premissas que funcionem como argumentos de autorização. Mas sua crítica não vai na direção sobre como estabelecer esses fundamentos, essas demarcações. Estas produzem exclusões, na medida que, estabelece que o sujeito da ação, a identidade dos agentes como algo fixo, preestabelecido, fundado a partir de uma concepção individualista. Desta maneira, ainda que ocorra a afirmação/estabelecimento de uma base universal, a fundação, esta acabaria por constituir uma nova dimensão de inquestionabilidade. A desestabilização do sujeito de direito, que recorre a política a partir do âmbito jurídico, cuja proteção a vida é dada pelo direito natural, não retira ou faz com que retrocedamos nos avanços políticos e sociais conquistados pelas minorias identitárias? Ao mesmo tempo, deve-se deixar em segundo plano a criticidade sobre quem de fato é um sujeito de direito? Quem tem sua vida protegida pelo Estado? Se assim for, não parece mais interessante, se a proposta política é zelar pelo coletivo, por toda e qualquer vida, entender quem conta como vida? Quem é o humano estabelecido enquanto universal devido a sua natureza? Quais são as vidas e os corpos que são reconhecidos enquanto dignos de proteção e cuidado? São estes o sujeito da fundação? Dizer quem é o sujeito, o humano, é delimitar a sua capacidade de ação e quais suas diretrizes políticas; aquilo que é comum. Mas o que de fato é comum? O que deve ser posto enquanto condição comum? O conceito de identidade enquanto performance aparece como uma das coordenadas que pode ajudar a articulação de uma política emancipatória, que Butler desenvolve inicialmente em *Problemas de gênero*, com o cunho individualista, e posteriormente em *Teoria ... com a ideia de performatividade plural*. Cabe saber se de fato esse é capaz de gerar uma unidade que garanta uma ação efetiva, estruturais.

A questão não deve ser posta de modo dicotômico: escolher entre acabar com as fundações ou defendê-las. O que está em jogo é a interrogação sobre o curso por meio do qual

as fundações são estabelecidas, cuja consequência é a autorização ou interdição. É necessária a contestação do *status* sujeito. O sujeito é o fundamento normativo da teoria política; rever as fundações que o estabelece enquanto tal não impede que uma teoria o tenha, ou que a ação seja inefetiva. A construção de uma política emancipatória deve ser feita de forma dedicada e atenta, em que exista a possibilidade de aberturas, não fissuras, de modo que possamos revisá-las, sem estabelecer uma relação de apego. É preciso lembrar que o sujeito é formado a partir das relações de poder e, portanto, é sempre um local de disputa. Como também, é um local de afeto e sensibilidade. O poder forma as subjetividades, o desejo; constitui psicologicamente os sujeitos, e conduzem as suas narrativas e ações. Por fim, sendo este o protagonista moderno, aquele que tanto cria como é constituído pelo mundo, qualquer elaboração sobre si deve passar por uma visão crítica do seu ser sujeito.

No próximo item dessa sessão busco desenvolver a elaboração da relação sujeito e poder, afim estabelecer o contorno teórico em que Butler tece suas análises, visto que não é seu foco sistematizar uma filosofia do sujeito ou uma teoria da subjetividade.

1. 1 O SUJEITO COMO TIMONEIRO

O Paradoxo temporal do sujeito é de tal natureza que para explicar nosso próprio devir devemos necessariamente perder a perspectiva do sujeito já formado. Esse "devir" não é algo simples ou contínuo, mas uma prática incômoda de repetição e cheia de riscos, obrigatória, mas incompleta, que tremula no horizonte do ser social (Judith Butler, [1997] 2019c, p. 38).

Somos seres dotados de consciência corporificada e situados em um mundo que está a todo tempo a nos afetar graças a nossa sensibilidade. Na troca intensa entre o mundo interno e externo elaboramos conhecimentos, saberes, verdades e o *logos*. Seres universalmente dotados de *Razão* e, ao mesmo tempo, situados, atravessados em suas experiências pela história, geografia e demais particularidades, em uma tensão contínua devido a globalização e os processos modernos de homogeneização da pluralidade humana. O período histórico entre o século XVII, até parte do XIX nomeado de modernidade, os séculos das luzes e do esclarecimento foi uma virada de chave na história da humanidade, presente de maneira viva nas discussões filosóficas contemporâneas.

O processo de racionalização imbrica-se na vida, na forma como nos relacionamos e enxergamos o mundo e como nos vemos em relação a ele, o que abarca todas as esferas quer seja a economia, a política ou a religião. O que antes era vivo, encantado passa a ser um meio

para o fim. O desenvolvimento da ciência moderna mostra concomitantemente a legitimação do discurso científico como portador da verdade indubitável, a objetificação do mundo e o desenvolvimento econômico estritamente racionalizado, frio e impessoal. A matematização do mundo é um processo de abstração daquilo que é orgânico e tem vida, para um controle do real de forma mais precisa (WEBER, [1904], 2004). Diversos pensadores e pensadoras elaboraram uma crítica ao sujeito moderno, na busca por um melhor entendimento sobre este e como lidar com as incongruências da sua narrativa, ao passo que outros o rejeitaram enquanto signo da verdade e progresso. Friedrich Nietzsche ([1896], 2007) realizou uma crítica marcante e forte à tradição filosófica tanto clássica quanto moderna, ao pensamento Ocidental e sua compulsória prática de sobrepor a razão à intuição, assim como a criação de um indivíduo cuja vida é reprimida e por uma moral que o torna submisso. Não buscou legitimar o conhecimento ou a moral, mas descobrir aquilo que está por trás das nossas crenças e que molda nosso psicológico, nosso “eu”. O discurso lógico com seu privilégio e sua pretensão universalista, marcado pelo valor de “verdade” faz da dúvida filosófica um caminho para que possamos chegar a uma conclusão, única e necessária do nosso agir moral.

Desde o desejo hegeliano da intersubjetividade e do reconhecimento, o sujeito alienado de Marx, as elaborações psicanalíticas de Freud, passando pelo sujeito da liberdade sartriana, o sujeito mulher de Beauvoir, e a crítica à filosofia do sujeito de Derrida, as reflexões teóricas do pensamento Ocidental participam como um motor das formulações críticas sobre a metafísica, a moral, a verdade e ao seu caráter hegemônico, imperialista, burguês e repressor. Embora não exista uma interação teórica direta entre esses filósofos e filósofas, o que os fazem pertencentes a mesma árvore genealógica é o seu problema comum: o sujeito moderno.

A herança teórica de Butler remonta a uma tradição de crítica à modernidade e o seu sujeito.

A discussão sobre a relação entre identidade e política, remonta a discussão da relação entre o sujeito e o poder, desenvolvida pelo filósofo Michael Foucault, uma das principais referências de Butler. Nesse capítulo gostaria de desenvolver o conceito de Sujeito e sua abordagem no pensamento butleriano, a fim de propiciar uma familiaridade teórica com as discussões vindouras, com o intuito de compreendemos a tônica do seu trabalho que é o sujeito enquanto agente político.

O pensador francês Michel Foucault é um dos herdeiros do pensamento do filósofo Alemão, acompanhando-o em sua crítica à moral e seu impacto na formação do indivíduo. Com o método genealógico buscou contar as histórias dos dominados, criticou a razão e sua pretensão de verdade, desenvolveu seu trabalho não a partir da “mente”, mas do corpo, a

substância extensa relegada a ser puro mecanismo, máquina, inferior ao intelecto e passível de dominação; mas, como afirmou Nietzsche, o corpo é local da história. No pensamento Ocidental o corpo sempre fora significado enquanto pura natureza, instinto e animalidade, tratado como inferior e domesticável, ideias que encontramos materializada dissidentes e subalternos; é lugar de saber e de história seja ela da sexualidade, da loucura ou das prisões (SOUZA, 2019).

Foucault desenvolve a partir de Nietzsche seu conceito de “poder” enquanto relação de forças, fundamental para entendermos o caminho político das suas reflexões, um marco nas discussões políticas e sociais, como na elaboração das análises sociais. Este se apresentava tradicionalmente como um conceito metafísico, entendido enquanto uma concentração de força exercida de forma centralizada. O que há a partir da concepção do filósofo são relações de poder, uma dinâmica de forças difusas, irradiadas de diferentes lugares. Se apresenta na forma de dispositivos ou mecanismos de saberes, não cumprindo apenas a função de oprimir, mas de produzir modos de existir, subjetividades, “eus”. Codifica os discursos e se apresenta por meio das instituições e do Estado.

O corpo é local de investimento do poder, dos regimes de saber e de identidade. O sujeito é produzido a partir de discursos que forjam sua interioridade, o seu “eu”, por meio da inscrição de verdades no corpo. Os discursos se articulam a partir de dispositivos, que são mecanismos de submissão e produtores de subjetividades a partir dos saberes. Estes podem ser médico, pedagógico, psicológico etc. A razão deseja ser o Sol do sistema humano, apoiando-se em verdades frágeis e descontínuas, coberta em contradições que condicionam a vida cotidiana e psíquica das pessoas; categoriza e divide aqueles que serão considerados como normais ou anormais, e em termos butlerianos, aqueles que serão considerados como vidas que importam e aqueles que não. O pensamento Ocidental traz consigo não apenas uma elaboração sobre a razão, mas a sua verdade enquanto validação para a humanidade, para o que virá se constituir enquanto ser humano.

Ao fazer a história do dispositivo disciplinar, do dispositivo de sexualidade, da biopolítica, Foucault narra, em certa medida, “a nossa história”. Em que sentido? Conta a história dos corpos dissidentes, das subjetividades subalternizadas e submetidas a processos patologizantes, produtos da dicotomização: certo ou errado, normal e anormal. Toda produção contribuí para formação de uma unidade, ou identidade, que produz exclusão, pois para dizer aquilo que “é” digo o que “não é”, o que pertence ou não. Cabe saber se essa exclusão é sempre negativa ou é consequência da nossa organização do real pela linguagem, a partir de uma reflexão acerca da identidade e da diferença, não como termos hierárquicos ou de negação

simplesmente, mas enquanto parte do processo de formação da consciência de si no mundo. A hegemonia de uma identidade sobre a outra já é uma manipulação discursiva, dado que “eu sou o outro para o outro que é outro para mim”. O problema está na diferença ou naquilo que estabelecemos de forma totalitária como igualdade e diferença? Michel Foucault rejeita a ideia do “eu” enquanto verdade da razão, da consciência que existe antes de quem se é no mundo das relações de poder e saber. Uma crítica a esse sujeito, que governa todas as subjetividades enquanto lugares de verdade. O sujeito não é seu próprio ponto de partida, assim como o “eu” não é o leme da embarcação subjetiva.

Essa encruzilhada do poder é posta quando Butler salienta que o sujeito do feminismo, fundamento da política feminista, tem como objetivo representar as “mulheres” dentro do estado democrático. Mas quem esse sujeito está representando? Quem é a “Mulher” que representa as “Mulheres”? Saber o “quem” nos permite saber como será essa representação política coletiva em termos de atuação. Ocorre que a “Mulher” que pretende representar todas as mulheres se vê impossibilitada de exercer tal posição, posto que é o sujeito que determina uma pauta que é coletiva. Essa coletividade por sua vez é plural, de onde podemos concluir que esse universal – a “Mulher” – está excluindo outras mulheres. Por isso a necessidade de entender a origem do conceito “Mulher”, percebendo além da diferença sexual, não a tendo como causa, mas como consequência de um discurso que visa normatizar os corpos a partir da sua genitália. Desta maneira, a pauta da política feminista não fica restrita ao ganho de direitos e de representatividade, mas a uma luta que busca revolucionar essas relações de gênero, os seus fundamentos, um olhar além da democracia liberal colocada como uma estrutura incontornável, na qual o nosso papel seria reformá-la. Não deveríamos ficar refém das estruturas que historicamente foram construídas com base na dominação.

No pensamento da filósofa estadunidense Judith Butler encontramos premissas foucaultianas atualizadas e radicalizadas. O sujeito que Butler nos apresenta não tem uma âncora, se encontra a deriva no mar da crítica e da desconstrução. Faz parte da família das reflexões pós-estruturalistas, que muitos vão associar ao pós-modernismo e as análises que trazem teorias psicanalíticas, feministas e pós-coloniais. Sua abordagem metodológica é pós-estruturalista, na medida que não coloca o sujeito como uma estrutura que dá sentido ao mundo, mas que é formado como efeito de discursos; não é anterior a qualquer construção, como é o caso da consciência nas teorias fenomenológicas. A partir de várias lentes filosóficas faz uma análise que se inicia com os sujeitos jurídicos por meio da sua crítica ao sujeito do feminismo. Segue a reflexão de Foucault ao considerar que o poder cria as condições de liberdade para

aqueles que marginaliza, estigmatiza e revela a grande contradição que é acreditar na promessa de que o mesmo poderia, a partir da possibilidade de representação, promover justiça social e liberdade.

O “eu”, a identidade pessoal e coletiva, para se estabelecer precisa “desalojar o outro”; é o sujeito epistemológico, produtor de uma matriz de conhecimento, preso a contornos políticos, culturais e étnicos\raciais, constituído partir de procedimentos de exclusão e seleção. Isso levanta questionamento, por exemplo, “quem será constituída como a teórica feminista cujo enquadramento do debate ganhará publicidade?” (BUTLER, [1990] 2018, p. 72). O sujeito que fala é formado no processo de sujeição, por isso essa representante das subjetividades femininas fala quando está dentro da gramática do poder, dentro dos padrões normativos. As mulheres que estão fora da gramática do reconhecimento, fora da publicidade, não contempladas por políticas públicas, são desconhecidas e invisibilizadas em diversas esferas. Butler procura radicalizar e atualizar as questões que nos circundam e traz a necessidade da subversão dos arranjos normativos no âmbito teórico e prático e não uma busca uma expansão representacional, pois considera-a uma manobra para manutenção da política liberal. Por esse motivo passa da identidade de gênero para performance de gênero, conceito que desenvolverei no capítulo 2. A performatividade de gênero como suporte para identificação de um grupo de pessoas visa dá conta de uma ação que embora pretendo uma subversão seu alcance parece se encontrar no âmbito individual. A performatividade coletiva em assembleia, se apresentará em trabalhos mais recentes, buscando promover uma performance coletiva – assunto aprofundando no capítulo 3.

Nessa empreitada de construir um pensamento distante desse universal colonizador e opressor, encontramos as guerras contemporâneas, como as dos Estados Unidos contra o Iraque, calcadas nas noções de hegemonia cultural e política, a partir do qual é possível declarar guerra contra o outro que não partilha da mesma identidade. Butler traz isso como exemplo da fixação do sujeito enquanto universal na contemporaneidade, a partir das imagens de noticiários americanos dos generais da ativa e aposentados que apareciam na TV representando generais de campo que estavam em combate. Na medida em que as operações aconteciam e se noticiava a destruição de várias bases militares iraquianas, esses sujeitos instrumentais comunicava com grande louvor o feito. Esse momento não apenas evidenciava os bombardeios, mas celebrava um

sujeito ocidental masculinizado cuja vontade é imediatamente transformada em um feito, cuja expressão ou ordem se materializa numa ação que destruiria a própria possibilidade de um contra-ataque e cujo poder destruidor confirma imediatamente os contornos impenetráveis de sua própria identidade como sujeito (BUTLER, [1990] 2018, p.74).

A identidade do sujeito é constituída a partir dos contornos impenetráveis. Os generais da mídia são sujeitos ficcionais, sua imagem representa a “glória” do sujeito americano. Esse exercício aparece como uma ação não deliberada ou espontânea, enquanto que se revela uma estratégia de poder. Butler pensa esse cenário como o “resultado de uma genealogia que é apagada quando o sujeito toma a si mesmo como única origem da sua ação” e “os resultados de uma ação sempre suplantam a intenção ou o propósito declarado do ato”. (BUTLER, [1990] 2018, p.75). Esse é o “grafismo do sujeito imperialista”. O sujeito sob a imagem dos generais é um instrumento de ação do governo dos Estados Unidos e de seus aliados. Embora ele assuma uma posição, esta é uma posição fantasmática, pois ele não é o ponto de partida. O sujeito militar norte-americano é a representação desse “eu” que manifesta um lugar seguro, uma âncora, senhor de si. É imperativo pensar a existência dos Estados-nação como um divisor de águas para o estabelecimento das fronteiras geopolíticas, voltados para o desenvolvimento econômico e o estabelecimento do seu poder territorial. Mas não são todos os países que estão englobados no conceito de sociedade política soberana, apenas os são aqueles que compartilham uma identidade nacional e cultural, nesse caso, europeia, Ocidental e norte-americana. Essa demarcação delimita os acordos de guerras e de paz, estabelece a relação de amigo e inimigo. Cientes de que cada povo pode expressar sua totalidade social a partir da identidade mas apenas alguns se instituem hegemonicamente.

Ficam algumas questões: é possível agir no coletivo sem uma unidade? Existe a possibilidade de uma representação não se pretender universal? Caso não, não seria desmobilizar e deixar desamparados corpos que não tem o direito de serem representados? A representatividade é ruim em si mesma ou o modo como articulam-na a deixa vulnerável aos interesses econômicos e governamentais do liberalismo? A politização e busca por representatividades coerentes não permitiria sair do singular para o plural?

O que nos resta? Estaria Foucault e Butler a anunciar a morte do sujeito e com isso o desaparecimento da agência? Seyla Benhabib alega que ambos declaram a morte do sujeito. A crítica está ligada às bases teóricas que Butler se referênciam para seus argumentos em contraste com a Teoria Crítica, que tem como pressuposto da sua investigação a necessidade de oferecer princípios normativos para ação e um horizonte utópico, o que necessita de um sistema de

pensamento com categorias potencialmente postas e articuladas. Esse seria o enclausuramento conceitual, ainda que crítico e com uma análise histórica da sociedade, ao qual Butler direciona sua crítica. Estabelecer ou não um sistema de pensamento?

Na perspectiva da filósofa Nancy Fraser (1991) esse debate representa falsas antíteses. Enquanto uma está concentrada em pensar premissas que possam guiar nossas ações dentro de vínculos intersubjetivos, a outra procura como são constituídas essas prerrogativas normativas e se de fato elas não incorporam aquilo que outras expurgam; qual seja, a preocupação filosófica com um sujeito hermético, universal, epistemologicamente constituído a partir da exclusão e criador, concomitante, de uma zona de sujeitos desautorizados, populações apagadas do mapa. Por sua vez, exigir esse sujeito como *a priori* retira a dimensão da questionabilidade sobre os fundamentos que sustentam o mesmo e as possibilidades de retrabalhar essas estruturas, e de investigar as operações de aniquilação dos corpos insurgentes. Em corolário, a filósofa norte-americana salienta a importância de ter circunspeção para a luta por emancipação e por democratização para evitar adotar “os mesmos modelos de dominação pelos quais somos oprimidos, sem nos dar conta de que um dos modos de funcionamento da dominação se dá com a regulação e produção dos sujeitos” (FRASER, 1991, p. 83).

Do sujeito político ao sujeito do feminismo chegamos ao sujeito psíquico, o ponto de desencontro da filósofa com o pensamento foucaultiano, dada a falta de detalhes sobre a formação do sujeito na submissão para entender os caminhos da resistência ao poder. A postulação da teoria psicanalítica feita por Foucault não considerou o positivo do sujeito psicanalítico, fonte da inspiração de Butler dada a acentuação sobre a *psiquê* não ser totalmente determinada pelas leis por meio das quais é formada. Elemento importante por constatar a importância do sujeito no processo de resistência a subordinação.

No que se refere à resistência, é possível afirmar que o contraste central entre a formulação psicanalítica e a foucaultiana sobre o sujeito é: para a primeira, a resistência pode acontecer na psique e no corpo, principalmente devido à noção freudiana da produção do desejo a partir da proibição da lei; para a segunda, a resistência se dá nos termos da lei, como o efeito e autossubversão do poder, o qual, por ser difuso, pode ter a lei repetidamente subvertida para desestabilizar as normas vigentes. (MARINHO, 2020, p.148)

Em *Vida psíquica do poder: teoria da sujeição* (1997), Butler pergunta sobre a forma psíquica que o poder adota e discute a teoria do poder em conjunto com a teoria da psiquê. Assim, a postulação da sujeição como subordinação e formação simultânea do sujeito assumem um valor psicanalítico específico.

O problema que se instaura aqui é “se a subordinação é a condição de possibilidade da ação, como podemos pensar a ação contraposta às forças da subordinação?” (BUTLER [1997], 2019c, p. 19). É com relação à essa imbricação que Butler destaca como o termo sujeito vai além da palavra “pessoa” ou indivíduo por considerar que, enquanto categoria crítica, o sujeito é uma categoria linguística, lugar-tenente, estrutura em formação. Para que o indivíduo ocupe o lugar de sujeito é necessário que este se estabeleça primeiro na linguagem para que então possa desfrutar de certa inteligibilidade. Sendo assim, esse entre e saí, dentro e fora é o duplo aspecto das sujeições, um círculo vicioso em que a ação do sujeito é efeito da sua subordinação, pressuposto da ação. Essa complexificação da reflexão sobre a nossa existência demonstra a delicadeza da questão que trabalhamos, uma ótica que não parte de uma noção atrelada à filosofia do sujeito, mas não o elimina; faz o movimento de trazer para esse lugar metafísico e hegemônico, um sujeito desidentificado que se expressa primariamente por meio da linguagem, local em que ganha significação.

Reivindicar o reconhecimento de um lugar subalternizado ou de sujeição é recorrer ou assumir o discurso do que se é, afim de romper com a sujeição. Se apropriar do discurso a partir do qual o corpo sujeitado é dito e lido, afim de poder elaborar, repetir e narrar um discurso autônomo e responsável. Requer um trabalho de elaboração não apenas desse sujeito individualizado, mas coletivo. Talvez a forma de se contrapor às forças da subordinação seja a escuta ativa, a leitura e apropriação do discurso coletivo para poder oferecer uma nova elaboração.

Ao fim e a cabo, o ponto é em que consiste a noção de sujeito. A vida psíquica é indispensável para descrever a sujeição pois é justamente sobre ela que o poder incide, a morada da linguagem. Precisa ser descrita na volta que o sujeito realiza contra si mesmo, expressa em atos de autocensura, consciência e melancolia concomitantes ao processo de regulação social. Isto posto, é possível diluir o dualismo ontológico que separa o psíquico do político e perceber como a subordinação traz consigo uma promessa da existência. Assim “a sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o outro” (BUTLER, [1997], 2019c, p. 31). Na medida que as normas garantem a existência social, pois funcionam a partir de categorias sociais o sujeito ganha reconhecimento; o anseio pela sujeição está diretamente ligado ao anseio de ser socialmente aceito, tanto um instrumento como um efeito da sujeição. Estar fora de um escopo normativo é não ser entendido como vida. As categorias sociais tanto subordinam quanto garantem a existência, e é assim que o nosso desejo, o nosso mover-se no mundo é

explorado pelo poder, no nível mais profundo: onde o sujeito ainda não é, no hiato, na psique que podemos dela dizer, mente humana, esse terreno fértil onde nos formamos enquanto “eu”. O suposto “bem-estar” do reconhecimento jurídico e econômico coloca-nos em uma inércia, dependentes do poder a ponto de não conseguirmos de fato agir. Se conformar à miséria e a violência pois é necessário sobreviver, ainda que, nessas condições.

A dimensão do sofrimento psíquico assim como da formação da psique é investida pelo poder e todo esse emaranhamento afetivo é tecido a partir de violações. Por conseguinte, junto com a psicanálise, já presente em outras obras, Butler enxerga o sujeito em seu aspecto desejante, neurótico, alguém cuja estrutura social e política, em um nível macro ou micro, atua sobre o desenrolar da sua existência. Pensar o sujeito político e epistemológico requer uma preocupação ética, pois é necessário mobilizar noções como a precariedade da vida, o direito ao luto, a fim de explorar a nossa capacidade de ser afetado pelo outro e conseguir reconhecê-lo como “uma vida que importa e assim também é comigo”.

Existe um ponto marcante que diferencia o pensamento foucaultiano do butleriano: enquanto o pensador francês concebe o sujeito em uma zona de discurso e poder, que existem para normatizar a vida dos indivíduos, a pensadora americana encontra no sujeito de desejo uma dimensão a ser entendida e elaborada. Considera o processo de torna-se “alguém”. Assim, termina por pensar a possibilidade da ação política, não violenta, na realização do reconhecimento, não apenas no âmbito jurídico, mas enquanto “uma vida que importa”. Não ignora a psique e as suas teorias, a considera como um lugar de validade epistêmica, positiva.

Encontramos em Butler uma crítica ao sujeito que ganha um contorno mais global a partir de 2001, a chamada guinada ético-político de Butler, que trabalharemos no terceiro capítulo. Cabe considerar um contexto político imerso em guerras imperialistas e a elaboração discursiva desse fenômeno geo-político no século XXI. Dentre as formulações sobre o sujeito a filósofa indiana Gayatri Chakravorty Spivak traz uma grande contribuição para essa discussão, provocadora e propositiva, que inspira Butler nas discussões do sujeito imperialista e o Estado-nação, e, acrescente a rejeição aos apátridas, aqueles que perdem o “direito a ter direitos”. Noção arenditana, destacada e discutida por Butler e Spivak no diálogo *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, 2007. Ambas compartilham uma crítica ao aspecto colonizador da filosofia Ocidental e o discurso sobre o sujeito.

Se observamos nas discussões até aqui levantadas, tanto as teóricas quanto os teóricos, são eurocentrais, desenvolvem uma crítica ao “sujeito” que se apresenta como um “eu”, e exclui o outro, assim como constrói esse outro. A alteridade é a voz que fora silenciada, calada;

o outro que foi contado por “outros” que não ele. Em sua constituição está presente uma cor, um local de origem. Após a luta contra-colonialista a alteridade ganha o palco das discussões filosóficas contemporâneas; o sujeito hegemônico apontado por pensadores como Foucault e Deleuze, segundo Spivak (2010), embora destaque a exclusão do outro, em momento algum busca uma contraposição ou escuta e elabora seu discurso a partir do subalterno.

4Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito ... Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter ‘nenhuma determinação geopolítica’ (SPIVAK, 2010, p. 25).

Ao negar esse sujeito, ele não deixa de existir, ele continua sendo Ocidental; aquele que tem voz e agência: o poder dominante. A pensadora utiliza a ótica do colonialismo e do imperialismo, pilares fundamentais para se estabelecer uma crítica, estes esquecidos pelo filósofo Michel Foucault. Para o/a “subalternizado/a”, o outro que não pode falar, que não conta a sua própria história e não tem o controle das narrativas históricas a representação é importante, por isso é contrária a negação da representação feita por Foucault. Se nenhum sujeito pode ser considerado como um pilar representativo estamos permitindo que o sujeito transparente continue a ser o sujeito Ocidental, aquele que não se nomeia.

A crítica feita por Spivak com relação a uma espécie de neocolonialismo intelectual afirma que o sujeito é uma construção Ocidental para se autodefinir e, assim, definir o outro. Parte das soluções ou caminhos dessa investigação segue uma rota que nega o sujeito enquanto unidade significativa, destacando esse lugar enquanto um local de disputa. Isto é, uma crítica ao conjunto de teóricos que trabalham com o “não-sujeito de representação pós-estruturalista”. É possível questionar a filósofa americana sobre o golpe dado na “Mulher” sujeito do feminismo, mas ela não comunga com a não representação foucaultiana. Da análise da sua proposta é possível considerar que ela não fala pelo outro e não deixa de nomear esse sujeito abstrato, ainda que pertencente ao eixo do primeiro mundo, questiona essa própria posição. Há nela uma tentativa de coerência.

Em conclusão, esse “outro sujeito” também é um lugar em disputa a partir do eixo de discussão em torno da emancipação social e política. O ponto da crítica de Spivak é a emancipação social e política considerando o sujeito de classe. O capitalismo enquanto sistema global não permite pensar um sujeito sem ideologia, um sujeito que não tem posição; um sujeito que é só desejo. Estamos longe de um consenso, mas uma coisa é fato: é necessário construir

reflexões teóricas não mais reprodutivas e apenas problematizadoras, senão criativas e propositivas.

No próximo capítulo gostaria de aprofundar a discussão sobre o sujeito de gênero, a porta de entrada das discussões butlerianas sobre a identidade, a partir da análise da construção do fundamento ontológico de gênero elaborado desde a filósofa Simone de Beauvoir com sua perspectiva fenomenológica até a abordagem pós-estruturalista de Butler, em que encontramos a identidade do sujeito de gênero enquanto performance.

2. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA DE GÊNERO: DO SUJEITO FEMINISTA FENOMENOLÓGICO AO SUJEITO FEMINISTAS PÓS-ESTRUTURALISTA

Ou se tem chuva e não se tem sol,
 ou se tem sol e não se tem chuva!
 Ou se calça a luva e não se põe o anel,
 ou se põe o anel e não se calça a luva!
 Quem sobe nos ares não fica no chão,
 quem fica no chão não sobe nos ares.
 Ou isto ou aquilo: ou isto ou aquilo...
 Mas não consegui entender ainda
 qual é melhor: se é isto ou aquilo.
 (Cécilia Meireles, *ou isto ou aquilo*, 1990).

Parece-nos que sempre precisamos optar por uma opção, entre uma coisa e outra, e isso não é diferente quando escolhemos pensar o eu universal a partir do homem. Mas, e a “Mulher”? E aqueles se dizem nem ser homem, nem ser mulher? Precisam se decidir entre isto ou aquilo? Habitamo-nos a pensar a humanidade a partir do “homem”, categoria utilizada comumente para referir à totalidade de seres humanos, representa o universal e o absoluto. Parte-se do pressuposto que todas as pessoas humanas compartilham da mesma capacidade de agência e conhecimento. A capacidade cognitiva é intrínseca à condição humana, mas a forma como é desenvolvida, deveras, é complexa e singular conforme a cultura compartilhada. Ao passo que permeamos a universalidade, paralelamente cultivamos a singularidade. Vive-se no intercâmbio desses dois termos que se inter-relacionam a partir de arranjos sociais, políticos e culturais. Inúmeras foram – e ainda existem – as tentativas de se estabelecer um ponto de vista metafísico que dê conta das diferenças quanto ao modo plural que os grupos humanos se desenvolvem.

Uma das mais importantes constatações da filosofia contemporânea é a fragilidade do sujeito universal ou a concepção de uma essência humana que atravessaria qualquer marcador cultural e social, presente com a noção renascentista do humanismo que traz consigo o antropocentrismo e, bem posteriormente, com a constituição de 1791, resultado da Revolução Francesa de 1789, que declara os Direitos do Homem e do Cidadão. O pensamento feminista começa a partir do exercício de crítica do sujeito universal, desmascarando-o como masculino, pois embora tenha sido declarado a igualdade, a liberdade e a fraternidade, não era o caso para as mulheres.

O pensamento feminista é um terreno filosófico fértil, atravessa as diversas áreas do conhecimento. Pensar com o gênero não é limitar o campo das discussões, não é uma simples análise de um particular. É um convite para ir com e além, pois está imbricado com as opressões

estruturais e com a realização da liberdade de todos os sujeitos, à medida que entendemos o pensamento feminista como um campo de reflexão constante. É um colocar-se crítico no mundo; é pôr o pensamento em movimento.

Beauvoir com a sua lente fenomenológica existencialista, reflete sobre a sua condição de *ser-no-mundo*. O corpo situa as mulheres, local de projeções culturais, evidenciadas nos campos de saberes sobre o “homem”, nas teorias. O pensamento filosófico é marcado pelo gênero. Quem pensa o mundo e direciona as ações que lhes são válidas? Ao mesmo tempo a pensadora considera esta situação que possibilita o agir em prol da liberdade diante da sua existência, tornando-se sujeito, tornando-se humanidade, transcendendo. Considera que a existência precede a essência, então, participamos de forma ativa naquilo que somos. Agir contrário a isso é agir de má-fé. Seu pensamento tem um caráter normativo, uma utopia, um direcionamento que consiste na apropriação do seu lugar de humanidade, legado dos quais as mulheres historicamente foram privadas.

A filosofia do sujeito na qual se apoia Beauvoir – a concepção fenomenológica – é o ponto principal apontado e criticado por Butler, pois se sustenta em uma Ontologia metafísica, binária e dualista. Sustentar o modelo de um sujeito que é anterior a sua inserção no mundo, uma consciência da consciência, um lugar de “pureza”. A pressuposição de um agente descorporificado, fora das relações de poder. Além do mais, se o corpo fêmea continuar a indicar o gênero, e, em certa medida, há a crença na unidade “Mulher”, que dá sentido à existência daquele corpo, nunca resolveremos de fato o problema da “Mulher”. O ser “Mulher” é um conceito historicamente atribuído a um corpo situado que deve conduzir-se dentro de normas culturais. Continuar sua pressuposição é permanecer preso a problemas, a uma matriz discursiva heterossexual, binária e à serviço da política liberal e do capital. Precisamos reconsiderar o termo “Mulher” e as premissas do feminismo se queremos um movimento revolucionário. Essa consideração pode parecer contrária ao que comumente escutamos sobre a filósofa estadunidense, pois volta e meia é acusada de querer acabar com o feminismo, de destruir a “Mulher” e tirar-lhe a possibilidade de luta. Também há aqueles que pedem um conceito normativo, um escopo normativo para ação, uma Ontologia. As duas pensadoras elaboram uma crítica à filosofia tradicional, marcada por contornos geográficos e culturais, e pensa o ser a partir de um referencial fechado e excludente. Existe um trabalho de elaboração sobre como essa Ontologia abstrata frisa a necessidade de uma Ontologia concreta que se dá a partir do “outro” excluído, posto do lado de fora da possibilidade de reconhecimento.

O feminismo tem uma relação de privilégio com o pensamento liberal, dado que, a dicotomia público e privado permitia “salvaguardar um espaço em que a mulher pudesse gerir sua conduta sem interferência estatal na distribuição de papéis sociais” (CEYFER, 2010, p.137). Considera a ideia da autonomia e liberdade do sujeito fundamento no sujeito liberal. Entretanto, os limites do liberalismo político para o feminismo começaram a se tornar evidente na medida em que as conquistas ficaram restritas ao âmbito privado e permaneciam as restrições quanto à sua participação política na esfera pública. Existe uma contradição dentro do discurso liberal quando tomamos esse como a origem das reivindicações feministas: sua ligação com o patriarcalismo. Ceyfer (2010, p.138) pontua como a pensadora feminista Carole Pateman “sustenta que o liberalismo e o patriarcalismo sempre estiveram mutuamente implicados” e “as teorias sobre o contrato social jamais estendeu sua doutrina da liberdade e da igualdade universal às mulheres”. À vista disso, quanto ao gênero, as noções de racionalidade e de liberdade não são atributos universais (podemos considerar que também é assim para questões étnicas\raciais). O movimento feminista, portanto, faz parte desse processo maior que é a modernidade, tendo como o *locus* do seu acontecimento o sufrágio universal nas últimas décadas do século XIX, representada pelas sufragistas. Aqui vale enfatizar como essa narrativa é constituída por passagens lineares e não contingentes.

A reivindicação das mulheres enquanto um movimento organizado tem seu início por volta do século XVIII, no que concerne a sua participação na vida pública, em espaços de saberes, ao seu reconhecimento e à participação na construção da história. Mas há uma realidade que a antecede: o universo do papel social da mulher está ligado à cultura que estrutura o gênero a partir do par sexo/gênero, se movimentava nos diversos agrupamentos humanos. Ainda que seja uma estrutura, os seus arranjos de significantes modificam a partir de uma relação direta com a história. O patriarcado, fruto de uma mudança na política e na estrutura social da cultura Ocidental, ganha o mundo a partir das suas grandes navegações. Assim, ainda que possamos enxergá-lo como uma estrutura de valor universal o modo como este se estabeleceu em cada sociedade é delicada quando analisamos o processo de colonização. Entretanto, não é o caso do patriarcado como a priori para análise das relações de gênero em outras culturas.

Nesse cenário contingente, emergem as lutas por emancipação, as revoltas e até revoluções, dos excluídos do contrato social. Temos os anarquistas, as mulheres anarquistas, da classe operária, mulheres brancas que trabalhavam na indústria, as mulheres negras, de famílias africanas escravizadas. São estes que vivenciam no corpo a exclusão do universal, humilhados e oprimidos contrariando a igualdade e a liberdade. Tendo em vista esse desenvolvimento de

acontecimentos imbricados uns aos outros, a luta feminista por emancipação se dá não apenas por aquelas que reivindicavam direitos no âmbito jurídico, mas por todas as pessoas que viviam em condições opressoras. Não se restringindo às pautas individuais das mulheres burguesas que, ironicamente, representavam todas as mulheres, inclusive aquelas que vivenciaram a cara multifacetada do patriarcado branco e burguês, expostas a situações de indignidade humana e à violência sexual.

A filósofa Ângela Davis destaca como a natureza da condição das mulheres nos EUA, no século XIX, era contraditória e esse fato está intimamente ligado ao processo de industrialização que muda a sociedade estadunidense. Relata-nos em seu livro, *Mulheres, Raça e Classe* (1981), como o movimento feminista, nos Estados Unidos, começou sua organização a partir do movimento antiescravagista, ao passo que o movimento sufragista é marcado pelo racismo e pelo classismo. Algumas mulheres pareciam ser mulheres e outras não, é a entonação que encontramos no discurso de Sojourne Truth (1797-1883) “*Ain't I A Woman?*” (1827). Por fim, o pensamento feminista não se reduz aos ganhos de representatividade e de direitos, quando não uma reflexão sobre a vida vivida e os significados de estar situada no mundo, trazer à tona a partir dos diversos fenômenos asserções dialéticas que promovam um movimento, não restrito apenas à unidade das mulheres, mas de todos oprimidos e explorados. Assim, o racismo, o sexismo e a desigualdade de classe não andam separados. Compõe a estrutura sobre a qual foram construídas as casas, os edifícios das instituições, que formam a nossa subjetividade, o nosso direcionamento subjetivo para externalização, mediando nossa relação com o mundo. Como é o quadro geral dos resquícios modernos, nossa sociedade contemporânea e suas patologias.

O pensamento feminista, como a luta de classe e os movimentos das pessoas de cor fazem parte da narrativa geral da modernidade e operam não com uma teorização ideal, senão em sua prática, na realização cotidiana da vida, pois precisaram resistir à impressão de força exercida pelo sistema do homem branco burguês e colonizador. Portanto a potência de crítica à realidade que tem como porta de entrada a opressão de gênero, nos fornece análises apuradas da vida social, política e econômica. Proporciona uma crítica de si a partir da percepção atenta da existência, e, conseqüentemente, o exercício do pensar. O compromisso do feminismo faz parte de um projeto de sociedade, que parte do particular mas consegue junto com outras análises e elaborações práticas, e busca pensar uma “universalidade” não abstrata, mas que seja uma estrutura que permita realizarmo-nos de forma plural.

A liberdade e autonomia é um imperativo em todas as lutas sociais modernas e contemporâneas, e se nos atentarmos à construção histórica feita até agora, não se reduz a lutas individuais e pessoais, senão a uma luta coletiva, pois este arranjo implica de forma direta nas vivências subjetivas. Há de se considerar que o poder enquanto unidade transborda as instituições do Estado, pois existem diversos mecanismos de poder, difusos, que formatam a nossa subjetividade com regimes de verdade. Neste caso, a liberdade se torna sempre difícil de alcançar. Apresenta-se apenas parcialmente em um jogo de resistência nas relações de poder. Embora esse movimento possa fazer sentido quando consideramos um agir imediato e cotidiano para garantir a vida e a sobrevivência, este não nos dá diretrizes para a realização de uma mudança estrutural que, embora nunca ganhe um distanciamento total das contradições, permite, talvez, viver sem ter que, a todo momento, resistir. Em conclusão, o pensamento feminista é genuinamente um pensamento filosófico.

No próximo item irei desenvolver essa estrutura argumentativa, quais divergências, convergências, limites e possibilidades da crítica à identidade substancialista e seus impactos na estruturação da *práxis* política. Se atentar para os princípios dessa construção é crucial para uma luta sólida e participativa. É a possibilidade de entender os limites filosóficos das teorias assim como a necessidade de constituir essa lacuna pensando sobre as questões cruciais do nosso tempo, espaço e história. Beauvoir e Butler nos auxiliam a refletir filosoficamente sobre o gênero e outras questões, mas há também uma ampla bibliografia que pode na auxiliar nessa empreitada. O resultado da singularidade posta, enquanto universalidade, produz equívocos nas teorias das análises sociais e políticas, como na própria organização do corpo social. Por exemplo, as reflexões feministas são fundamentais não apenas para a introdução da categoria de Gênero nas análises políticas e sociais, todavia para o deslocamento da própria forma de filosofar. É uma mudança de paradigma; um salto na produção de conhecimento.

2. 1 ONTOLOGIAS DE GÊNERO: ENTRE O SUJEITO FEMINISTA EXISTENCIALISTA E O SUJEITO FEMINISTA PÓS-ESTRUTURALISTA, DE SIMONE DE BEAUVOIR À JUDITH BUTLER

[...] talvez a divindade das mulheres não fosse específica, estivesse apenas no fato de existirem... sim, sim, aí estava a verdade: elas existiam mais do que os outros, eram o símbolo da coisa na própria coisa. E a mulher era o mistério em si mesmo, descobriu. Havia em todas elas uma qualidade de matéria-prima, alguma coisa que podia vir a definir-se, mas que jamais se realizava, porque sua essência mesma era de “torna-se”. Através dela exatamente não se unia o passado e o futuro e a todos tempos? (Clarisse Lispector, *Perto do coração Selvagem*, 1943, p.137)

Chamamos de mulheres pessoas que supomos ter algo que as identifiquem enquanto tal, uma unidade que diz do comum, que forma um grupo, algo que não pode ser de outro modo. Todo esse “mistério” parece decorrer da relação entre o sexo e o gênero. É assim que a gente vai acompanhado Joana chegando perto do seu coração selvagem, tornando-se mulher. Toda sua caminhada em *Perto do coração Selvagem* (LISPECTOR, 2019, [1943]) a leva para a consciência de ser mulher, encontrada no seu íntimo; é a sua descoberta enquanto sujeito desejante, que embora colocada no mundo a partir de um projeto, no desenrolar da sua experiência no mundo e a conexão com a sua sensibilidade, desperta sua consciência reflexiva sobre si mesma. Tal “despertar” é causado pelo desejo de liberdade, na realidade esse desejo nem pode ser nomeado. Assim, diz “Liberdade é pouco. O que desejo ainda não tem nome” (LISPECTOR, 2019, [1943], p. 67). O romance antecede a publicação de *O Segundo sexo* ([1949] 1980), mas parece ser Joana a expressão, em certa medida, desse sujeito mulher relatado e vivido por Simone de Beauvoir. Crítica a misticismo que é atribuída ao feminino, mostra historicamente como se dá a abordagem dos filósofos acerca dos dois sexos.

Seguindo a linha do raciocínio beauvoiriano no mundo existem dois sexos: o da fêmea e o do macho, dois corpos que apresentam características diferentes. No corpo fêmea inscrevem-se normas culturais e sociais que se desenvolvem como mitos. Há uma série de significações sobre como deve ser o comportamento, quais funções devem exercer (e quais não). Esse conjunto de significantes são estabelecidos a partir do homem, que se institui historicamente como sujeito superior e transcendente. Contudo, a genitália não pode definir a significação desse ser. Esse corpo fêmea torna-se mulher a partir da incorporação de normas sociais e culturais. Há fêmeas na espécie humana à qual é atribuída o sexo feminino que permite a

construção de uma identidade fixa a partir da cultura. Conquanto, este fato biológico que diz respeito a anatomia não testifica a existência da “Mulher”, ou, pelo menos, não deveria. Qual seja, não existe, desta maneira uma verdade íntima, um mistério, que defina uma essência feminina. Logo, não existe uma identidade imutável para este ser que vivencia o corpo fêmea. Mas, quanto ao homem, não é este construído também a partir de um mito da masculinidade? Não é também uma ficção e uma construção cultural? De fato, todos os gêneros são fictícios, mas no que a tange a mulher esta é a única marcada nessa relação, que tem seu *status* de liberdade retirado e não se realiza como sujeito no mundo, ao contrário do homem.

Beauvoir defende o direito das mulheres se tornarem sujeitos existenciais, o que implica serem incluídas nos termos de uma universalidade abstrata. Por outro lado, faz uma crítica à “descorporificação do sujeito epistemológico masculino abstrato” (BEAUVOIR, [1949] 1980, p. 15), pois este repudia sua corporificação socialmente marcada e projeta-a na esfera feminina, “renomeando o corpo como feminino”, restringindo o sexo feminino ao seu corpo, que renegado, torna-se, paradoxalmente, “o instrumento incorpóreo de uma liberdade ostensivamente radical”. Enquanto a mulher é reconhecida pelo seu corpo, o homem consegue ir além, ser só consciência. O corpo negado vira um instrumento incorpóreo, ou seja, existe como parâmetro e determinação do corpo da mulher.

Quando Beauvoir aponta essa investigação fenomenológica realiza uma *fenomenologia da existência feminina* à luz da *teoria fenomenológica do corpo*. O corpo fêmea na condição de ser humano experiência o mundo não apenas a partir da consciência abstrata, mas enquanto corpo próprio, vivido na medida em que comunga a existência a partir do mundo. Embora a experiência humana no corpo seja teorizada na fenomenologia levando em conta variantes fisiológicas e biológicas, que não só estruturam como impactam de forma contundente a vida corporificada, o corpo vivido é diferente do biológico. A reflexão sobre o corpo vai além da anatomia e se concentra em entender como este é lido e construído. É um eixo central para experiência, nos oferece uma abordagem diferente da relação sujeito/objeto, não reitera a posição dualista entre mente/corpo, tendo em vista não existir uma subordinação de uma instância em relação à outra. O corpo situa e dá ao sujeito acesso ao mundo, inclusive ao seu próprio, com as diversas situações da cotidianidade. Beauvoir fora bastante influenciada pela teoria fenomenológica do filósofo Merleau-Ponty e sua teorização do corpo vivido, como o vínculo do ser-no-mundo, compõe a estruturação da *situação*.

Estar situado é estar em um espaço, um ambiente montado, e a partir desse cenário organizado pelo contexto histórico, social e cultural, poder ser visto e significado; mover-se.

Nesse processo de estar no mundo de maneira situada vivenciamos a concretude da vida pois cada lugar permite uma determinada experiência. A situação do sujeito está diretamente atrelada a sua liberdade. Aqui está presente a noção de corpo fenomênico “*que es fuente de experiencia y radiación de subjetividad en el horizonte del mundo compartido por otras subjetividades*”² (LÓPEZ SÁENZ, 2012, p. 12).

Em “*The body in its sexual being*” (1945) Merleau-Ponty trabalha com a experiência corporal e a ideia de “corpos históricos”, aqueles que ganham significados na experiência com o mundo atravessado de forma concreta e histórica no lugar de “natural”. O filósofo considera o corpo um conjunto de possibilidades históricas. Ao resenhar a *Phénoménologie de la Perception* (1945), também de Merleau-Ponty, Beauvoir destaca a concepção de sujeito como consciência encarnada, ou seja, a subjetividade corporificada que se forma no processo da experiência vivida daí a facticidade corporal. O corpo apresenta-se como fato das constatações da sua vivência. O respectivo conceito, por sua vez, não tem como plano de fundo a ideia de destino. Assinala que tanto a situação como a experiência vivida se dá a partir de um corpo. A consciência corporificada permite o acesso às vivências que compõe nossa situação no mundo.

Aqui vale algumas pontuações. Como nos apresenta Femenías (2000) e Sáenz López (2012) Beauvoir se afasta de um uso do sujeito fenomenológico preso ao sujeito sartreano. Ainda que considere em seu vocabulário as noções de “sujeito” e “situação” não as desenvolvem a partir de acepções abstratas. Dialoga com outros pensadores críticos da filosofia do sujeito³ como o filósofo Merleau Ponty que trabalha com uma consciência comprometida com o mundo, que não é simplesmente uma *psique* ligada a um organismo. Os fenômenos perceptivos se referem ao corpo, uma experiência atual por sermos “corpos-no-mundo”. A existencialista francesa parte da concepção de “estar-no-mundo” e na vivência da subjetividade corporificada para falar do sujeito marcado. Portanto, não parece se tratar de um dualismo ao pé da letra tal como Sartre, pois não há a experiência viva sem um corpo, receptor do mundo que situa as pessoas, as mulheres. O corpo é o local de onde se dá a consciência da existência. A condição do sujeito do existencialismo é ser livre⁴, porém o acesso a essa liberdade não se

² “que é fonte da experiência e de radiação da subjetividade em um horizonte de mundo compartilhado por outras subjetividades” (ibidem. loc. cit. tradução nossa).

³ Simone Beauvoir se encontra em um ambiente intelectual na França que começa a aparecer estudos sobre Hegel, introduzidos principalmente pelos cursos ministrados por Alexandre Kojève, na década de 1940, seguidos dos de Jean Hyppolite (RODRIGUES, 2012).

⁴ Partindo da concepção sartriana a liberdade não é condicionada, pois não há nada que possa nos definir.

realiza sem levar em consideração de que sempre há algo que a cerca. Assim contrasta com a ideia de liberdade para Sartre.

Beauvoir é a primeira intelectual a discutir filosoficamente a questão da Ontologia a partir da mulher. Embora não utilize o termo “Gênero”, faz uma reflexão sobre como o lugar da mulher é marcado pela relação com o sujeito masculino. Evidencia como o sujeito universal, embora apareça como uma categoria geral, esconde consigo sua estrutura patriarcal que marca o *outro* enquanto uma particularidade. Neste caso, a mulher. A pergunta beauvoriana desvela a roupagem universal e unitária que veste o sujeito masculino. Afirma que “a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mesma mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo” e “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” (BEAUVOIR, [1949] 1980, p. 10).

“O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, [1949] 1980, p. 10). Este é um ponto importante da análise, pois aqui explicita-se a relação entre *o Mesmo e o Outro*, a relação entre identidade e alteridade. O homem para definir-se enquanto absoluto, uma unidade, exclui a mulher colocando-a em um lugar de particularidade, fora do universal, fora da identidade. O “ser mulher” apresenta uma curiosidade: são raros os casos em que um homem precisa declarar-se como tal, visto que a sua existência em si não carece de marcação prévia. Em um exemplo cotidiano é factível essa situação: se alguém pega um livro escrito por um homem é corriqueiro, exceto em pessoas que tenham reflexões feministas, a não menção do seu sexo. Porém, o mesmo não acontece com as mulheres, logo ela é marcada: “foi uma mulher que escreveu”. Essa atitude sinaliza como existe uma ideia de que a mulher pensa intermediada pelo sexo e possui características essenciais, pois os hormônios determinam seu pensamento, na medida que o destaque de ter sido uma mulher pode enfatizar prestígios ou dúvidas sobre a qualidade do trabalho. Podemos estender essa análise para todos que se encontram em uma condição de alteridade fixa como as pessoas de cor, os indígenas, os judeus etc.

O *outro* não participa da unidade que representa a identidade. Mesmidade e alteridade: categorias do pensamento humano que funcionam delimitando quem faz parte do conjunto de iguais (e quem não faz). Quando se marca a identidade em concomitância é colocado o marco da alteridade. Por exemplo, um grupo religioso define sua identidade a partir das suas crenças comuns, aquele que não compartilham das mesmas crenças é o *outro*. Ademais, citando um exemplo concedido por Beauvoir: “Os judeus são ‘outros’ para o anti-semita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos

proprietários” (Ibid, 1949). Por conseguinte, aqui há um paradoxo constitutivo do próprio processo de categorização que se dá de forma relacional e relativa: assim como os indígenas são para os colonos o *outro*, a recíproca também é verdadeira, porém, essa reciprocidade entre as consciências não se realiza.

O segundo Sexo (1949) surge diante da irrupção das mulheres nas décadas anteriores e as discussões que daí emergiram⁵, “Constitui ao mesmo tempo o equilíbrio e o fechamento das conquistas do sufragismo pré-guerra e um repensar do futuro do feminismo do pós-guerra e das políticas de volta ao lar implementadas nesse período” (FEMENÍAS, 2012, *tradução nossa*). A obra não se desenvolve enquanto um sistema filosófico, mas tem uma originalidade filosófica. É um ensaio que parte de uma autorreflexão proposta pela pensadora: pensar a existência a partir dos sentidos de si mesmas enquanto mulheres. É possível imaginá-la colocando-se a questão: “O que sou enquanto mulher?” ou “O que quer dizer quando digo: sou uma mulher?”. Destarte, pergunta a si mesma sobre a sua situação. Por isso é de suma importância entender o que é ser uma mulher. Em meio a uma aparente quietude sobre as questões das mulheres Beauvoir evidencia o quanto a pergunta sobre a mulher não deixou de cessar nas sociedades americanas e europeias. Assinala na introdução de seu livro: “Não sabemos mais exatamente se ainda existem mulheres, se existiram, se devemos ou não desejar que existam, que lugar ocupam no mundo ou deveriam ocupar” (BEAUVOIR, 1980 [1949], p. 9). É interessante perceber como embora haja 41 anos que distanciam Butler de Beauvoir, ambas escrevem em um momento de crise do feminismo, em que as discussões parecem requerer uma revisão conceitual, sistematização e clareza.

Quando conclui que não se nasce uma mulher, fato oriundo do sexo biológico, senão resultado de um feitio, de um construto social, a pensadora explora a ideia que todo sujeito se realiza concretamente a partir de seus projetos, como uma transcendência que galga sua liberdade ultrapassando a dos demais⁶. Aqui há um ponto importante a ser considerado. Como coloca a filósofa Carla Rodrigues, retomando Beauvoir no original temos “*on ne naît pas femme, on devient*” e “*on n’est pas femme, on devient*” que permite operar a substituição do

⁵ Aqui encontramos uma apropriação assim como uma reinterpretação da doutrina fenomenológica dos atos de formação, onde existe a consideração de que “agentes sociais formam uma realidade por meio da linguagem, do gesto e dos signos que constituem uma simbologia social” (BUTLER, [1998] 2019f, p. 213) No entanto, a aplicação desta doutrina pela filósofa considera o agente social como objeto e não sujeito de tais atos formadores.

⁶ Há perdas na tradução pois teríamos “Não se nasce mulher, se devém” e “Não se é mulher, se devem”, contudo, como nos aponta Carla Rodrigues, percebemos com essa quase-homofonia entre as duas frases, a organicidade do que diz Beauvoir, tal como, o pensamento existencialista. Por isso, segundo ela “Poderia dizer, por exemplo, que ‘não se nasce uma mulher’ é uma hipótese de tradução feminista de ‘a existência precede a essência’, síntese do existencialismo francês dos anos 1940/50” (RODRIGUES, 2012, p.2)

verbo tornar para o devir. Isso permite uma leitura em que a Mulher translada do ser para o devir, supondo uma desontologização da existência para uma liberdade situada. A Mulher, por sua vez, deveria definir-se autonomamente e singularmente como liberdade autônoma, condição garantida pela sua humanidade. O *Devir-mulher* enfrenta dois problemas: “não se nasce mulher, porque a mulher é forjada pela cultura; não se é mulher, porque se não há uma essência para o humano, também não pode haver uma essência para mulher” (RODRIGUES, 2019, p. 6).

O sujeito coloca-se no mundo a partir de projetos, como transcendência – um movimento de superação. Ou seja, a liberdade só é alcançada pela sua constante superação em vista de outras liberdades. A existência é justificada pela busca da transcendência que se configura pela expansão para um futuro aberto e indefinido. Quando essa capacidade expansiva cai na imanência – interiorização, limitação ou passividade ontológica – há uma degradação da existência “em si”. Da liberdade vamos à facticidade. Caso o sujeito consinta com isso ele está falhando moralmente. Não há liberdade sem situação, assim como, não há situação sem liberdade, dado que, ao considerar-se situada é possível à Mulher a ação e a autonomia. A situação é o que limita a liberdade, não é um projeto, mas oferece a possibilidade da realização deste. Por isso afirma que “todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto”. (BEAUVOIR, 1980 [1949], p. 22)

A luta das mulheres deve, portanto, ter como horizonte a reivindicação de sua transcendência, atrelada ao seu direito existencial. Diante da necessidade de transcender à uma vida moral a Mulher chega a descoberta, olhando para si mesma no mundo, na condição de *outro* que lhe é imposta pelo homem. Esse condicionamento implica um lugar de objeto, de imanência, pois sua transcendência é “perpetualmente transcendida por outra consciência essencial e soberana” (BEAUVOIR, 1980 [1949], p. 23)

A tônica que encontramos na introdução do *Segundo Sexo* é a ânsia pela realização da liberdade da Mulher. A reivindicação contra o lugar de inferioridade e subalternidade precisa existir como um projeto de vida. Para tal, urge voltar-se sobre a própria existência para entender o que é ser uma Mulher e os mitos que foram construídos em torno desse ser, dado que, reverberam na ação dos corpos fêmeas que os incorporam. À vista disso questiona como as mulheres não contestam sua condição ontológica de forma radical, apresentando indagações a respeito da origem da submissão da Mulher.

Precipita-se, porém, quem afirma de forma impulsiva “a Mulher não existe”. Este conceito embora não tenha uma correspondência para com aquele que predica, de forma sintética *a priori*, seu conteúdo envolve uma série de descrições construídas ao longo do tempo que interferem de forma concreta na cotidianidade das pessoas que vivenciam esse sexo feminino. Outra consequência dessa negação existencial precipitada é a substituição pela asserção de que a Mulher assim como o homem é um ser humano, deixando de lado a constatação de que “todo ser humano concreto sempre se situa de modo singular”, por um nível de abstração absurda. Assim, estamos certo de que o negro, o judeu e os indígenas são seres humanos, mas isso não é suficiente dado que a situação que cada um vive e experiencia enquanto humano é singular. Não é negar a existência dada a sua ficcionalidade, mas investigá-la para que seja possível retirar os mitos que se constroem em torno dessas identidades a fim de galgar um horizonte de liberdade e de transcendência.

O enunciado “a Mulher é uma ficção, portanto, não existe” tolhe a capacidade de uma mudança concreta. Como fica a questão da violência? Da desigualdade social? É preciso entender a Mulher como um paradigma a partir do qual é possível pensar sobre a experiência desse corpo fêmea. Embora na história da formação humana sempre tenha existido corpos fêmea e macho, que se organizaram culturalmente de acordo com o tempo, um dos pontos colocados por Beauvoir é como as mulheres nunca conseguiram ser uma categoria dominante no Ocidente. Constata a falta de uma unidade e de um “nós”. O que ocorrera anteriormente para ela fora uma agitação das mulheres que não passou de um gesto simbólico. Nada tomaram, nada construíram; não conseguiram se organizar se opondo e não estabeleceram uma rede de solidariedade.

Butler coloca como ponto de crítica a impossibilidade desse “nós” na medida que categoriza de forma universal o que seria verdadeiramente a opressão de todas as mulheres. Há um grau de abstração desse “nós” violento e excludente. A fenomenologia existencialista contribui para a redefinição da universalidade e da singularidade de maneira dialética e vai permitir o desenrolar das questões feministas dos anos 90, com a máxima “o pessoal é político” para análises feministas, principalmente para o feminismo da igualdade que pauta a diferença sexual como causa da desigualdade de gênero, entretanto, retira sua consistência para a hierarquização. A mulher é um sujeito autônomo cujas desigualdades são construídas socioeconomicamente e culturalmente, e não há justificativa natural para um desequilíbrio no seu *status* de ser pleno e autônomo.

Todavia, ao longo do desenvolvimento prático e teórico das reflexões acerca do gênero, envoltas em contextos históricos e políticos, a igualdade entre os gêneros como chave para a luta feminista apresenta suas incongruências. A partir dos anos 70 a identidade da Mulher passa por um momento crítico de reformulação, há uma radicalização da crítica de gênero. O “nós” feminista passa a ser contestado a partir das diversas experiências que o corpo vivido, a partir da consciência encarnada, elaborou. Da crítica à identidade passa-se à desconstrução da identidade a partir do exame do *status* do “eu” que fundamenta as teorias.

O percurso crítico ontológico desenvolvido por Beauvoir permite até os dias atuais debates para pensar a questão da alteridade imposta à Mulher de forma unilateral. A reflexão feminista beauvoiriana vai compor o cânone das reflexões elaboradas 20 anos após a publicação de “Segundo sexo”, que fora posto como fundamento prático para o movimento feminista da chamada segunda onda. O feminismo da diferença aparece em um momento onde a Mulher, como categoria fixa, não corresponde mais ao sujeito de quem pretende falar. Entre a década de 60 e 70 o conceito de Mulher passa a ser questionado nos estudos de gênero. Há uma expansão da categoria para o que tange sexualidade, raça e classe. Não é mais suficiente a ideia de igualdade de gênero fundamentada na política liberal atrelada aos ganhos de direitos ou apenas ao exercício de poder. Os problemas enfrentados pelas mulheres negras, trabalhadoras, lésbicas e bissexuais ultrapassaram as reflexões teóricas e tem permitido avanços nesse campo de investigação.

A filósofa norte americana Judith Butler, após seu primeiro livro, passou a dedicar sua atenção a formação do sujeito a partir das estruturas generificadas e sexuadas. Assim, antes de publicar “Problemas de gênero” publica três textos: “*Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex*” (1986), “*Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig and Foucault*”(1987) e “*Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions*” (1989). Mas é em *Gender Trouble* (1990) que Butler aprofunda mais a discussão sobre a Ontologia desenvolvida por Beauvoir. Como aponta Carla Rodrigues a filósofa “traz perturbações novas para o processo de ‘desontologização da existência’, e em grande medida, concordando com Beauvoir” (RODRIGUES, 2019, p.7). Ambas as filósofas participam de momentos diferentes da filosofia e operam com distintas lentes metodológicas. Enquanto a filósofa existencialista trabalha com a noção de sujeito, a filósofa americana coloca em xeque a categoria fazendo uma análise desconstrucionista. O sujeito, enquanto lugar de identidade, não existe, e a partir dessa asserção que faz sua crítica ao sujeito do feminismo como base para a política feminista. “Se para Beauvoir era fundamental que as mulheres também pudessem ter existência – sem o que não

haveria prometido exercício de liberdade do existencialismo –, para Butler tornaram-se políticos os próprios termos em que a existência do sujeito era afirmada” (RODRIGUES, 2019, p.8).

Ambas buscam desenvolver uma crítica ao sujeito abstrato, substancialista, mas Butler parece dizer que “faltou” algo, é preciso “cortar o mal pela raiz”, eliminar qualquer vestígio metafísico para chegar à matriz do problema. É preciso ir além do binário. Saber como a identidade de gênero se constitui para que possamos pensá-la de modo que a *práxis* política não opere a partir de exclusões.

Beauvoir escreve em um contexto em que a filosofia ainda sustentava um modelo de sujeito universal abstrato sob o qual subjaz a sobreposição entre neutralidade e masculino. Cinquenta anos depois, Butler já escrevia em um contexto em que o conceito de sujeito havia sido posto em xeque por tudo que carregava de excludente. (RODRIGUES, 2019, p. 7)

As reflexões feministas que seguem uma linha mais beauvoiriana estão baseadas no entendimento da diferença sexual constituída socialmente e culturalmente. Dentro dessa relação temos o ponto de partida para o sistema patriarcal e como as mulheres se encontram posicionadas de maneira desigual, o que comunga na sua submissão e opressão pelo sexo masculino. Embora essa análise não seja incorreta, com aprofundamento e expansão da teoria baseada na diferença sexual, tornara-se uma limitação para entender como a própria diferença é estruturada, pois o conceito de gênero, enquanto diferença sexual, não questiona a posição binária entre homem\Mulher, mantendo-as como dicotômicas.

As considerações de Butler à Beauvoir a partir das leituras feitas foram cinco: i) a visão cartesiana do “eu”; ii) a noção de gênero e a teoria voluntarista do gênero; iii) o biologicismo, que a faz devedora da metafísica da substância; iv) a proposta do alcance das mulheres ao lugar de sujeito à maneira existencialista, que tem como consequência, v) uma homologia ao sujeito masculino. Podemos dizer que essas críticas atravessam umas às outras. Muitas já foram refutadas, incorporadas, mas vale entender que existe um movimento dialético no pensamento da Butler que a leva além de um trabalho exegetico e rigoroso. Ela não se atém ao ponto de vista de maneira única e exclusiva ao pensamento da filósofa francesa. Seu movimento crítico leva em consideração o conceito em sua acepção história, trabalhando a sua insuficiência, ou aquilo que ele não dá conta.

A visão cartesiana do “eu”, substância pensante, independente do corpo, compartilha da metafísica da substância, uma expressão cunhada por Nietzsche, que para fins dessa parte do trabalho, consideraremos a seguinte definição: a ilusão da substância enquanto véu perene que

paira sob toda a realidade, aquilo que não muda e não sofre mudanças ao longo do tempo. Butler parte da crítica à metafísica da substância elaborada por Nietzsche, assim como do seu procedimento genealógico⁷, porém com um viés de gênero. O “eu” é uma realidade ontológica anterior a qualquer definição⁸; uma profunda abstração. Essa noção está ligada a uma crítica feita à gramática em que sujeito e predicado aparecem como essa realidade substancial e permanente. Podemos compreender essa elaboração para as pessoas que são predicadas, categorizadas, a partir de uma visão substancialista e universal. Sobre esses, é informado que compartilham de uma essência, *quiça*, de uma verdade, e existem sem possibilidade de mudanças. Mas a verdade não seria, como nos disse Nietzsche, uma moeda que perde sua esfinge com o tempo? Um instante congelado no tempo?

A concepção humanista de sujeito baseia-se na noção de pessoa substantiva. A posição feminista humanista, por sua vez, considera o gênero um atributo da pessoa, um núcleo essencial de gênero preestabelecido que denota “uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem” (BUTLER, [1990] 2019a, p.32). Porém, uma leitura com um olhar social evidencia que essa concepção de pessoa não se sustenta. Ela é deslocada a partir da ótica da teoria social de gênero e tem seu impasse na concepção universal de pessoa articulada às posições históricas e antropológicas, uma vez que o gênero é estabelecido a partir das relações sociais contextualizadas. Desta maneira, “mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, [1990] 2019a, p.33), logo, um fenômeno inconstante e contextual, imerso em contradições.

Segundo Butler, “para Beauvoir, o gênero é ‘construído’, mas há um agente implicado em sua formulação, um *cogito* que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir algum outro” (BUTLER, [1990] 2019a, p.29). Entre a construção e o voluntarismo, há a determinação e o livre-arbítrio. Quanto ao primeiro termo temos a passividade desse corpo, quanto ao segundo, esse enquanto um instrumento sob qual incide elaborações que impõem um significado cultural. O corpo, seja como for, apenas um

⁷ A genealogia é oposta da história tradicional. Conta a história do que aparentemente não tem história, que normalizado e sedimentado. Não busca uma origem, mas um ponto de emergência em que determinadas relações e verdades emergiram e se formaram. Tem o corpo como esse lugar de síntese e posso dizer, de pensamento, na medida que a mente perde o privilégio, e a ideia de uma subjetividade corporificada dá lugar às investigações filosóficas, nos permitindo trazer análises outrora frustradas. A genealogia pega elementos aparentemente difusos, mas concatenados, na medida em que é expressão de uma época, de seus saberes e de seus indivíduos. Para analisar melhor o termo encontramos a temática da genealogia desenvolvida por Foucault em Nietzsche, a Genealogia e a história In: Microfísica do poder; organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1971] 2016.

⁸ Aprofundaremos melhor esse ponto na próxima seção dedicada ao desenvolvimento desse ponto.

lugar de passagem. A abordagem do gênero enquanto uma construção incorre em uma sugestão determinista. A ideia de que esse gênero, inscrito em um corpo anatomicamente diferenciado, ocorra de maneira passiva, como um recipiente de uma lei cultural inexorável sugere que o gênero “é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino”. (BUTLER, [1990] 2019a, p. 29). Na concepção de Beauvoir o sexo é uma facticidade,

Ser fêmea é, de acordo com essa distinção, uma facticidade que não tem em si nenhum significado. Ser mulher é ter se tornado mulher, ter feito seu corpo se encaixar em uma ideia histórica do que é uma ‘mulher’, ter induzido o corpo a se tornar um signo cultural, é ter se colocado em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada; e fazer isso como um projeto corporal repetitivo que precisa ser interruptamente sustentado [...] (BUTLER, [1998] 2019f, p. 217)

A noção de Mulher seria consequência de uma leitura cultural do sexo, implicada em uma teoria voluntarista do gênero conforme vemos, na medida que, as pessoas fazem seus corpos. Em certa medida, ser Mulher implica um ato de vontade se é considerado a responsabilidade e o fazer existencial sem que algo antes possa definir uma consciência. Todavia, como já visto, a situação é um componente fundamental para pensar a liberdade e realizar-se no mundo. O processo de torna-se é enquadrado por Butler como um trabalho consciente de incorporação. Aqui podemos questionar como as normas atuam formando a nossa subjetividade de modo que haja uma ambivalência entre a atividade ou passividade no processo de formação do *eu*. Qual o limite entre ser o agente ou aquele que sofre um determinado ato? Feitos por meio de discursos? Por um “eu” ou uma consciência anterior a qualquer relação com as normas definidas? Seria essa consciência imediata do “eu penso”? Estamos diante da ideia de um agente desincorporado, aquele que subsiste a dúvida.

Os atos que formam os gêneros têm ligação com atos performáticos (performativos no sentido teatral), considerando que todo ato produz significado. Assim, fazer, dramatizar e produzir são estruturas da incorporação. A fabricação dos corpos generificados não se resume a sua exteriorização para os agentes corporificados, é também para o outro. Essa significação relacional é estabelecida por um conjunto de estratégias utilizadas para manutenção da cultura. Entretanto, na teoria da corporificação, segundo Butler, há uma limitação, devido a uma reprodução sem crítica à distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Mantém o dualismo mente/corpo, que com relação à tradição filosófica “que se inicia em Platão e continua em Descartes, Husserl e Sartre, a distinção ontológica entre corpo e alma (consciência, mente)

sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquia política e psíquicas”. (BUTLER, [1990] 2019, p.35).

No texto *Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista* ([1998] 2019f), Butler destaca a importância da concepção fenomenológica, mas o resquício cartesiano, assinala a importância de uma gramática que trocasse “a metafísica essencial da relação sujeito-verbo por uma ontologia de participios presentes” (BUTLER, [1998] 2019f, p.216) Ou seja, tirar aquele que faz para colocar aquele que está fazendo, sendo feito, pois, compreendemos que o corpo não é uma matéria inerte, passiva em que se inscreve as normas. Ao contrário “ele é uma materialização contínua e incessante de possibilidades” (BUTLER, [1998] 2019f, p.216), pois são históricos. Em *Corpos que importam* (1993) a filósofa nos assinala não ter se esquecido da matéria, como fora acusada por muitos, e elabora uma argumentação sobre a materialidade produzida a partir de um processo discursivo.

Segundo Butler, não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca de seu gênero. Por essa lógica, antes de ser marcado pelo gênero o corpo nada significaria. A cultura significa esse corpo e, enquanto situado, é interpretado pela gramática cultura. Logo, a anatomia, o biológico, não é uma facticidade, como aponta Beauvoir. O gênero Mulher tem em sua definição o corpo. É por isso que a filósofa americana afirma que “talvez o sexo sempre tenha sido gênero” (BUTLER, [1990] 2019a, p.27). No pensamento beauvoriano seria nula a distinção entre os dois. Por conseguinte, o corpo feminino deve ser a situação e o instrumento da liberdade, distante de qualquer limitação essencialista e limitadora. Para Butler não é apenas o gênero que é construído, também o sexo, pois não existe um corpo anterior a marca de gênero. Ele é produzido na medida que o sexo, a genitália, são significadas. A materialidade do corpo é discursivamente construída. A atribuição de um gênero a um corpo com determinada genitália não é um simples fato decorrente de uma leitura feita a partir do biológico – como se esse fosse anterior a qualquer interação social, ou às normas culturais – que supõe um significado por trás dos significantes, e, por conseguinte, estão reunidos no corpo.

Cabe um questionamento a Butler: não haveria em seu pensamento uma inversão da hierarquia mente/corpo para corpo/mente? Esses dois domínios representam uma dualidade ilusória e nos coloca diante de um problema complexo, cujo caminho parece nos levar para uma abordagem cada vez mais integral ou holística. A neurociência, por exemplo, tem mostrado cada vez mais a interdependência do biológico com o psíquico. Não uma ordem de prioridade, somos o resultado dessa interação. A relação necessária entre o biológico e o psicológico é imensurável ao passo que somos seres integrais, biopsicossociais.

A distinção entre o sexo feminino e a Mulher foi fundamental para que em seguida fossem estabelecidas duas entidades: o sexo biológico e o gênero, construído a partir da cultura. Outro ponto a se destacar é que “Beauvoir não formula o par sexo/gênero contra o qual Butler direciona sua crítica, originada em diferentes caminhos que se entrecruzam. No que diz respeito à filosofia de Butler, uma pista importante a perseguir é a antropologia de Gayle Rubin (2017)” (RODRIGUES, 2019, p. 10) Assim, o gênero tornara-se uma categoria analítica para que possamos entender com se dá a relação estabelecida no social e embriagada de cultura e política.

O gênero, a partir da leitura butleriana da fenomenologia, é um projeto cuja finalidade é a sobrevivência cultural. Existe uma condição coercitiva, pois a punição é a consequência em não performar o seu gênero de acordo com o esperado. Essas coerções são estratégias de sobrevivência.⁹ A palavra estratégia é utilizada pela filósofa, posto que parece representar melhor o processo de tornar-se um gênero, e no caso de Beauvoir, uma Mulher. Dizer “projeto” é pensar em uma “força potencialmente geradora” que vem de uma vontade, por isso Butler não o utiliza para não aludir à um vocabulário substancialista e voluntarista:

O gênero é uma construção que regularmente esconde sua gênese. O acordo tácito coletivo de performar, produzir e sustentar gêneros discretos e polares como ficções culturais é disfarçado pela credibilidade da própria produção. Os autores do gênero entram em um transe de suas próprias ficções, e por meio dele os processos de construção impulsionam a crença da sua necessidade e natureza. As possibilidades históricas materializadas por diferentes estilos corporais são nada mais que ficções culturais, reguladas por punições, alternadamente incorporadas e disfarçada por coerção (BUTLER, [1990] 2019a, p. 217)

Essas possibilidades são determinadas a partir de um aspecto ativo e limitadas pelas convenções históricas disponíveis. Como um construto, uma invenção, o corpo é feito pelas pessoas e as pessoas não seriam definidas pelo seu corpo, segundo Butler, a conclusão beauvoriana foi por ela refutada. Seria o caso, então de compreender que o corpo é feito pelas pessoas e as pessoas são constituídas pelos seus corpos, isso seria dialético. O fazer remete a uma ação realizada no tempo de modo dinâmico, é processo, assim, é o “sendo” não o “ser”, pois haveria uma cauterização ou uma estabilização ancorada em uma identidade estável. Sobre o sujeito podemos dizer que “Ser é devir na materialidade de um corpo em constante processo

⁹ É interessante pontuar como não fica tão distinta a diferença entre a abordagem de Butler e da fenomenologia. Como a filósofa não destaca com precisão a diferença entre atos teatrais e atos de fala, em certa medida, um parece intermediar o outro, sendo ambos presentes na formação do gênero, manifestando, por sua vez, coerções diferentes a depender da situação. Aponta como a mesma travesti que no palco, causa risos, na rua ou ônibus é alvo de repulsa e violência.

de marcação.” (RODRIGUES, 2012, p. 12). Sem dúvidas o Devir parece ser um acalento em meio as constatações metafísicas apontadas por Butler.

Há um processo ativo, compulsivo e reificador em que se reitera os papéis de gênero por meio dos quais o sujeito Mulher estar como agente. Embora Beauvoir considere uma cumplicidade das mulheres com a sua condição de alteridade, de submissão, lhes rogando autonomia, tal atitude parece ser parte do próprio projeto existencial e uma forma de dizer sobre a cumplicidade que é possível se ter com o próprio opressor. Ora, considerando que o poder não apenas age coagindo, mas produzindo subjetividades, construindo armadilhas com falsas liberdades, essa afirmação não parece de um todo errado. Ao mesmo tempo, deve-se levar em consideração que esse sujeito, como fruto de um discurso, de uma matriz que os produzem, suas atitudes são de fato limitadas e regidas pelas estruturas discursivas. Sendo assim, o problema não é do indivíduo, mas do arranjo de poder que o estrutura. Se não há um sujeito pré-discursivo, “eu” anterior a qualquer envolvimento com o mundo, então fica difícil atribuir uma responsabilidade a uma consciência que antecede o próprio ato. Não é simples nem a questão, tampouco sua resposta, pois precisamos levar até as últimas consequências os desdobramentos de se aceitar ou não umas das duas abordagens. Se é que precisamos escolher entre uma delas, na medida em que podemos trabalhar com ambas considerando suas lacunas. Seja como for, uma coisa é fato: não somos uma unidade estável. Se assim não fosse, não estaríamos nesse momento em uma crise a respeito daquilo que somos, já que não passamos de uma ficção enquanto identidade.

Butler ([1990] 2019a, p. 228) assinala que sua preocupação é “com a potencial reificação da diferença sexual que, ainda que involuntariamente, faça a manutenção de uma restrição binária das identidades de gênero e de um espectro implicitamente heterossexual para descrições de gênero e sexualidade”. Por fim, a quarta e quinta pontuação butleriana atravessam uma a outra. Butler é crítica da empreitada de Beauvoir para estabelecer a Mulher enquanto sujeito universal, alcance a liberdade e transcenda. Portanto, ocupe o lugar que é relegado ao homem. Isto implicaria na abolição da categoria Mulher pois esta chegaria a uma homologia com o homem. Mas para Butler esse desfecho deixa intacta a diferença sexual, a binaridade e o seu fundamento heterossexual. Não questiona as raízes que constroem o que é ser uma Mulher ou um homem.

Agora, cabe a pergunta: qual deveria ser o ponto de partida para pensar o gênero a partir da ótica butleriana? Para onde nos leva o seu movimento crítico e dialético? Quais as suas consequências políticas? Estas são umas das questões que iremos nos debruçar no item seguinte,

mas, desde já, podemos partir da ideia da identidade de gênero como formada através de atos performáticos que são repetidos e ganham aparência de terem sempre existido. Com o propósito de entender a crítica à Ontologia de gênero elaborada pela filósofa, que passa pela ideia de identidade à de identificação e retira o véu metafísico, atrás do qual se encontra a noção de identidade de gênero, pretendo apresentar no próximo item: a crítica da metafísica da substância de gênero; o conceito de performance, no qual concluí a identidade de gênero enquanto performativa; e, por último, as consequências de assumir o gênero como performance e as questões que emergem dessa conclusão.

2. 2 DA METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA À IDENTIDADE PERFORMATIVA: UM NOVO ENTENDIMENTO SOBRE A IDENTIDADE DE GÊNERO

Os gêneros não são passivamente inscritos nos corpos e nem são determinados pela natureza, pela língua, pelo simbólico ou pela esmagadora história do patriarcado. Gênero é aquilo que colocamos, invariavelmente, sob controle, diária e incessantemente, com ansiedade e prazer. Mas essa ação contínua é confundida com um dado natural ou linguístico, o poder é colocado de lado, para que aconteça uma expansão do campo cultural, corporalmente, por meio de performances subversivas (BUTLER, [1998] 2019f, p.229)

Como bem nos apontou Teresa de Lauretis (2019, p. 397) “palavras atravessam fronteiras, assim como as pessoas” e este é o exemplo utilizado para falar da palavra *Queer* que pode ser utilizado para evidenciar os problemas de gênero na contemporaneidade (LAURETIS, 2010; 2015; 2019). O conceito de gênero como diferença sexual não se sustenta mais como base exclusiva para as elaborações feministas, significando certa limitação teórica. Linda Nicholson ([1999], 2000, p.10) traz como “ ‘gênero’ tem suas raízes na junção de duas ideias importantes do pensamento Ocidental moderno: a da base material da identidade e a da constituição social do caráter humano”. Respectivamente falando, a primeira ideia tem seu referente na distinção masculino/feminino como fatos biológicos, fundamento para diferença entre homens e mulheres, assim, uma noção de essência, desde de sempre presente está presente na ideia de sexo, que culmina em um determinismo biológico. Nesta acepção está um argumento base para o “sexismo”, a discriminação e a desigualdade justificada às mulheres como consequência do “sexo”, esse lugar misterioso, oracular. Há de se refletir também que dada a existência de uma diferença primordial e factual, contra à qual não há contestação, pois

está explícita na diferença sexual, a desigualdade e as mudanças não são possíveis pelo caráter imutável desse dado. Sendo assim, o segundo momento do feminismo, no final dos anos 60, traz como premissa o caráter humano enquanto construído socialmente. A ideia era complexificar a abordagem do determinismo biológico, trazendo o “gênero” não como um substituto do sexo, mas como aquilo que se constrói a partir da referência a esse, minando sua abrangência. Todavia, como nos trouxe Butler é possível que o gênero e o sexo sempre tenham sido a mesma coisa.

De uma abordagem determinista, o feminismo passa à uma abordagem fundacionalista, cujos dados da biologia coexistem com aspecto da personalidade e do comportamento, assim “possibilitou às feministas sustentar a noção frequentemente associada ao determinismo biológico, de que as constantes da natureza são responsáveis por certas constantes sociais, e isso sem ter que aceitar uma desvantagem” (NICHOLSON, 2000, p.12) e, ao mesmo tempo, trouxe a possibilidade de pensar o comum e o diferente. Mas como nos aponta Nicholson, ainda que o fundacionalismo seja contrário ao determinismo, o reconhecimento das diferenças é limitado. Isto porque ao entender a identidade sexual como ponto comum entre as mulheres e as variantes sociais, não como interseccionais (mas como coexistentes) supõe-se que as ações entre as diferentes mulheres sejam iguais. Afinal “tudo que há em comum entre as mulheres devido ao sexo gera tudo o que há em comum entre elas em termos de gênero” (NICHOLSON, 2000, p.13) e esse raciocínio implica o gênero enquanto representação do comum e os outros aspectos a diferença. Todavia, podemos considerar que há uma experiência radicalmente diferente do próprio gênero na medida que essas intersecções são postas em cena, pois os atributos do sujeito Mulher serão outros, assim como suas vivências e sua própria identidade.

Seja como for, embora o fundacionalismo venha se alinhar com o construtivismo social, há uma presunção de que o corpo seja lido da mesma maneira em todas as culturas. Dessa premissa são feitas generalizações que podem ser fortemente colonialistas e violentas. Os sentidos e a importância atribuída ao corpo diferem culturalmente. Dessa constatação não segue que não exista a distinção masculino\feminino, senão, que a interpretação dessas dimensões e a forma como são atribuídas às pessoas não necessariamente segue uma lógica binária e excludente. Neste caso o terceiro excluído pode ser o princípio da existência dos seres. Não é necessário ser ou feminino ou masculino, é possível ter um intercâmbio, uma conexão que transcenda essas duas categorias tal como entendida pelo Ocidente. A identidade sexual é um produto de sistemas específicos das sociedades ocidentais e evidencia-se como uma chave importante para pensar o ponto de partida que costumamos considerar nos estudos feministas,

principalmente o feminismo da diferença. Foucault muito bem nos mostrou em *História da Sexualidade, A vontade de saber* ([1976] 2016) a genealogia do dispositivo de sexualidade, uma tecnologia formada por diversos discursos de verdade responsáveis por formar, produzir, não apenas reprimir, subjetividades a partir da verdade do sexo. Esse fenômeno acontece no desenvolvimento de uma sociedade cada vez mais burguesa.

OyèrónKé Oyêwúmì trabalha em *A invenção das mulheres* (1997) a ideia de como a questão da Mulher é derivada o Ocidente, cujo pensamento é marcado pela presença da “somacentralidade”. Este conceito exprime que a sociedade Ocidental tem como alicerce o corpo e este conduz a estrutura da ordem social. Ela coloca que, em contraposição à sociedade ioruba “a lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização social” (OYÊWÚMÌ, 2021 [1997], p. 15). Esse ponto de vista do Ocidente, por sua vez, faz com que análises sociais de outras culturas implique em equívocos, objetificações e violações, pois cada cultura vivencia o gênero dentro de uma complexidade singular que simplesmente não pode ser universalizada. Todo o diálogo da pensadora nigeriana é feito tendo em vista um contexto anterior ao contato do Ocidente com a comunidade Iorubá em que a categoria “Mulher” não existia. O trabalho de Nicholson mostra como o pensamento feminista em sua teorização tem como pressuposto o biológico desde os seus primórdios, apesar das mudanças na forma de abordar o tema. Cabe ressaltar como apesar de tal centralização no pensamento Ocidental temos ao mesmo tempo uma rejeição ou uma desvalorização do corpo:

se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem sido na mente, elevada acima das fraquezas da carne. No início do discurso ocidental, surgiu uma oposição binária entre corpo e mente. O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. Ironicamente, mesmo quando o corpo permaneceu no centro das categorias e discursos políticos, muitas das pessoas que pensaram sobre isso negaram sua existência para certas categorias de pessoas, mais notavelmente elas mesmas. A “ausência de corpo” tem sua precondição o pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo. (OYÊWÚMÌ, 2021 [1997], p. 30)

A citação à cima sintetiza, em certa medida, todas as discussões abordadas até o presente momento, pois traz a construção da identidade e da alteridade a partir da anulação e exclusão por meio da categorização. Evidencia a manipulação conceitual a partir da cultura e mostra

como o que está posto como universal, hegemônico, é fruto de uma cosmovisão que busca homogeneizar a nossa visão de mundo por meio da colonização. A categoria “corpo” que aparentemente “some” do pensamento filosófico é o calcanhar de Aquiles da filosofia Ocidental, posto por Nietzsche como o local a partir do qual se inscreve e se faz a história e o indivíduo se forma. A degradação do corpo é um traço do pensamento Ocidental, o fantasma da carne, aquele que a razão domina, a natureza, o ser, o instinto, a vida.

Essa introdução com a historiadora Nicholson, fala sobre a complexidade do gênero quando posto em um contexto transcultural, teve como intuito evidenciar o contexto das discussões butlerianas, aprofundando os argumentos da sua crítica à Beauvoir quanto a questão da biologia e às outras pensadoras às quais direciona sua crítica ontológica de gênero. Butler trabalha a partir de todas essas evidências e sustenta filosoficamente uma desconstrução e uma expansão do gênero. Seu livro é um fundamento filosófico do pensamento de gênero, ainda que não seja prescritivo.

Quando enuncia em *Problemas de Gênero* (1990) que a identidade de gênero é performativa, concluí, a partir da genealogia do conceito Mulher, como tanto o gênero quanto o sexo são sinônimos, ainda que exista uma tentativa de separá-los. À vista disso, vai despir a categoria de qualquer acepção fundacional, como o biológico, e passa a elaborar a formação da identidade de gênero como oriunda de atos e ações cujas repetições geram efeitos que normatizam o corpo e, por conseguinte, as subjetividades, forjando uma interioridade supostamente estável e segura, portadora de uma verdade íntima que tem como consequência não apenas o gênero, mas o desejo. Ela vai até a raiz do que fundamenta o discurso de gênero. Entender o sujeito enquanto discursivo é o primeiro ponto para entender o pensamento da filósofa. Essa concepção parte da consideração da predominância do universo da linguagem na formação não apenas da *psique*, mas da realidade em si, da própria materialidade como nos mostra em *Corpos que Importam* (1993). A gramática é a porta de entrada para entendermos como a função linguística produz efeitos que julgamos sob o estatuto de verdade, ou como aquilo que é considerado como sendo normal, tal como a coerência entre sexo, gênero e desejo. Os discursos conduzem as ações na medida em que somos afetados e conduzimos o nosso corpo. Aborda a identidade de modo não substancialista. Gostaria de evidenciar que Butler elabora uma reflexão que parte do gênero e vai além do mesmo, na medida que estão presentes questões éticas e políticas.

Ao proferirmos juízos predicativos como “Larissa é Mulher”, “João é homem”, segundo Nietzsche expressamos uma crença em que há o desejo da correspondência desse enunciado

gramatical com a realidade. Ao constatar o sexo de um bebê, a sua genitália, enunciamos a fala “é menino” ou “é menina”. Este gesto ou este ato de fala não representa uma simples constatação, ao contrário, cria, atualiza, uma verdade atestada pela metafísica da substância do gênero. Estamos diante da dimensão discursiva que permeia nossa vida, destacando, portanto, a externalização do pensamento a partir da gramática. Dizer, falar sobre o mundo, não diz respeito apenas à expressão dos nossos pensamentos, mas sobre a criação de realidades constituídas ao longo do tempo por um processo de repetição que sedimentou algumas compreensões às quais tomamos como fatos sempre existentes e imutáveis.

Friedrich Nietzsche é um ponto de inflexão da crítica à modernidade e a sua pretensão universalista. Um crítico da metafísica, das verdades universais e atemporais, inclusive da noção da razão e suas pretensões. Com a genealogia desenvolve um olhar histórico que longe de buscar as origens, busca os acontecimentos dentro de colisões de forças, conceito que utiliza para retirar do vocabulário a noção de substância. A verdade nada mais é do que um conceito fabricado tanto historicamente, quanto socialmente.¹⁰ A crítica à metafísica da substância incide sobre a noção de pessoa psicológica como “coisa substantiva”. O Sujeito, o “eu”, deriva de uma ilusão da identidade substancial, não há portanto a verdade das categorias gramaticais¹¹. Sujeito e predicado, conceitos gramaticais, são transformados em substâncias fictícias, unidades que inicialmente só tem realidade linguística. Há, por sua vez, a relação ontológica de substância e atributo, o pano de fundo da relação sujeito e predicado. A partir dessa abordagem metafísica do sujeito é possível estabelecer uma ordem e uma identidade dita verdadeira. A filósofa toma essa crítica como instrutiva, aplicando-a “às categorias filosóficas que governam uma parte apreciável do pensamento teórico e popular sobre a identidade de gênero” (BUTLER, [1990] 2019a, p. 49).

O pensamento metafísico é uma herança aristotélica em que está pressuposto a questão do conhecimento da essência última da realidade, daquilo que é, independente dos modos. A questão fundamental é sobre “o que é?”, a saber, “o que existe? Esse questionamento se direciona a existência da realidade e das coisas do mundo. O estudo do “ser enquanto ser” é o estudo da essência última das coisas, desta maneira, a metafísica é o estudo da substância. O

¹⁰ Não irei me prolongar neste ponto, mas caso haja o desejo de aprofundamento em “*Sobre a verdade e a mentira no sentido “extramoral”*” (1873), encontramos uma elaboração mais satisfatória. Para o momento o importante é a contextualização.

¹¹ Essa abordagem parte de um comentário feito por Michel Haar em que “argumenta que diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do ‘Ser’ e da ‘substância que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior de substância e atributo” (BUTLER, [1990] 2019, p.49).

substrato das coisas é a essência. Tanto a existência, quanto a essência, são os temas principais da metafísica que busca os fundamentos, as causas e o ser íntimo de todas as coisas. É a possibilidade de conhecer a essência das coisas, aquilo que está por trás de tudo, imutável e perene, a filosofia primeira. Tal estudo, chamado também de Ontologia, é a metafísica da substância criticada pela filósofa americana, que refuta os principais conceitos que fazem parte do escopo dessa sistematização, como por exemplo, o princípio de identidade e as causas primeiras. Desta maneira, podemos entender a metafísica da substância de gênero como a ideia substancialista. Diante dessa constatação dos alicerces da noção de pessoa enquanto substância, uma mônada, considerada como feita, limitado a características internas que formam a sua autoidentidade. Butler ([1990] 2019, p. 43) coloca:

em que medida as práticas reguladoras de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna dos sujeito, e a rigor, o status autoidêntico da pessoa? Em que medida é a “identidade” um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade? Em outras palavras, a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas.

Dizer sobre si, nesse caso, a partir do gênero, ultrapassa a condição de simples características presente na experiência que permite a constatação daquilo que se é, seja homem ou Mulher. Essa experiência é regida por normas, conceitos que regulam nossas vivências e a nossa experiência psicológica. As normas fazem parte de um escopo de inteligibilidade cultural, assim ao executá-las as pessoas tornam-se inteligíveis socialmente e culturalmente, e isto pode significar ser reconhecido, ser considerado como uma vida que merece dignidade e respeito (ou não). “Gêneros inteligíveis são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” ([1990] 2019a, p. 43). Mas, e aquelas pessoas dissidentes, incoerentes? É interessante perceber que só existe algo desviante por que existe a pressuposição de um caminho certo. Portanto, gêneros e desejos desviantes só são possíveis com relação à uma coerência normativa. Como dito pelo filósofo Foucault as relações de poder\saber são produtoras, assim como, normatizam certas práticas em detrimento da criação de uma zona de anormais, desautorizados e marginalizados.

A partir da crítica nietzschiana e além dela é possível constatar que essa gramática significa sujeitos a partir da marca de gênero, do contrário, não seria possível significar os indivíduos. Tal proposição refere-se a pensadora Monique Wittig que parte de uma análise

política da gramática de gênero em Francês, mas com consequências iguais para o inglês, e, possivelmente para as línguas latinas. As línguas portadoras de gênero trabalham com esse conceito ontológico primitivo que impõe a divisão das pessoas a partir do sexo, assim como, “constitui uma episteme conceitual mediante a qual o gênero binário é universalizado”. (BUTLER, [1990] 2019a, p.50) Na medida que há uma concordância dos gramáticos quanto ao gênero afetar os substantivos, considerando que esse conceito estruturante lida com a natureza do ser, “o gênero parece pertencer primariamente à filosofia” (BUTLER, [1990] 2019a, p. 51). O sujeito, por sua vez, apresenta um *status* metafísico e a estrutura gramatical sujeito/predicado é utilizada para elaboração e transmissão do pensamento. Mas não é apenas uma estrutura ou um componente neutro e universal, pois, quando marcado, o gênero diz verdades sobre o ser dentro de um espectro binário de masculino\feminino, levando-nos a consideração do sujeito homem e Mulher. Logo, se esta estrutura que faz parte dos conceitos evidentes da filosofia é marcado pelo gênero, esse pertence a filosofia.

A afirmação “ser homem” e “ser heterossexual”, por exemplo, expressa o efeito linguístico da metafísica da substância do gênero. O sujeito sexuado tem como atributo o seu gênero e também o seu desejo. Nessa afirmação o gênero é subordinado ao sexo. Ou seja, na medida em que uma pessoa é identificada como pertencente ao sexo feminino ou masculino a partir da sua genitália, esta que denotada uma verdade íntima, tem-se um sentimento psíquico, de onde se conclui que “uma pessoa é um gênero e o é em virtude do seu sexo, de seu sentimento psíquico do eu, a mais notável delas sendo a do desejo sexual” (BUTLER, [1990] 2019a, p.51). Ser homem, portanto, significa possuir um órgão sexual y e ser heterossexual. O que se predica do sujeito homem é a heterossexualidade – ter um pênis direciona o seu desejo como determina seu ser. Gênero, sexo e desejo são unificados numa lógica causal. Todavia, o encontro do sexo com o gênero é uma confusão conceitual, que serve como princípio do eu corporificado, que possui a sua coerência interna paralela, pois segue a lógica causal de sexo, gênero e desejo, mas ao mesmo tempo o seu desejo é dado pelo sexo oposto. O desejo sexual é a intersecção. Ou seja, ser de uma anatomia x significa ser do gênero x^1 e sentir desejo pelo gênero y^1 . Esse sentimento se dá, por sua vez, por meio da *diferenciação* em relação ao sexo oposto. Logo, “uma pessoa é seu gênero na medida em que não é outro gênero, formulação que pressupõe, e impõe a restrição do gênero dentro desse par binário” (BUTLER, [1990] 2019a, p.52). Assim, se se é Mulher, então gosta de homem – se se homem, então gosta de Mulher. Se possui um pênis é homem, logo, sente atração por mulheres. Estamos diante da lógica discursiva da

heterossexualidade. A linguagem antes da crítica feminista ao conceito de gênero demonstra a complexidade, a existência de uma metafísica da substância que sustenta a gramática.

A reprodução humana é garantida dentro de diversas culturas a partir do casamento baseado na heterossexualidade, o que garante a sobrevivência e a reprodução da mesma. Esse modelo de comportamento ratificado na literatura antropológica tem como finalidade a garantia da reprodução do sistema de parentesco. O *tabu* do incesto como bem nos apresentou Lévi Strauss, por exemplo, garante que a sexualidade seja manuseada para diferentes modelos de casamento heterossexual. Toda essa movimentação baseia-se na atribuição de uma certa aparência e disposição natural do corpo sexuado. A coerência ou a unidade interna dos gêneros exige uma heterossexualidade estável e posicional.

O “velho sonho da simetria”, como chamou Irigaray, é aqui pressuposto, reificado e racionalizado, seja como paradigma naturalista que estabelece a continuidade causal entre sexo e gênero e desejo, seja como paradigma expressivo autêntico, no qual se diz que eu verdadeiro é simultânea ou sucessivamente revelado no sexo, no gênero e no desejo. (BUTLER, [1990] 2019a, p. 52)

Butler ([1998], 2019f, p. 221) aponta-nos que “a ideia de que os sexos, os Gêneros e a heterossexualidade são produtos históricos que foram organizados e reificados como naturais ao longo do tempo”, mas, embora tenha ganhado importância, em diversas teorias há uma carência de criticidade radical quanto “a sedimentação histórica da sexualidade e construtos relacionados ao sexo, quando elas não delimitam ou descrevem as formas ordinárias pelas quais esses construtos são reproduzidos e sustentados no campo dos corpos”. Daí, a preocupação com os atos de falas, os hábitos discursivos que geram efeitos e controlam a dinâmica da realidade. Butler desestabiliza nossas crenças metafísicas acerca da identidade de gênero, solapa o sujeito de gênero e provoca sua dissipação na gramática. A máscara que esconde a lógica da heterossexualidade compulsória e a sua institucionalização como um regime de governo, cujo o trabalho é deixar estável a relação entre a nossa genitália, o nosso papel social e político e o nosso desejo; a nossa relação psíquica com a nossa experiência no mundo e nossos afetos. Destarte, na busca por essa radicalidade chega à seguinte conclusão:

O gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *Genealogia da Moral*, de que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo”. (BUTLER, [1990] 2019a, p.56).

O gênero é uma realização, não é executado por um sujeito descorporificado, um ser que precede à existência. Por sua vez, não há um ser por trás, pois isso remeteria à ideia metafísica de substância, esse substrato que dá suporte ao mundo e faz suas elaborações imune a qualquer envolvimento discursivo e histórico. O sujeito, o “eu”, é feito no movimento das mudanças, na interação com o mundo, é produto não produtor, e sua produção é difusa e deverás complexa. Sendo assim, não existe uma verdade do gênero, como não existe o bom e o ruim em si; não existe a verdade do sexo. As palavras não são verdades imutáveis, são “verdades gastas” no passar do tempo. O gênero é produzido discursivamente; efeito das relações de poder, que nos apresenta o sexo como pré-discursivo, sempre presente independente de qualquer contexto ou situação histórica, social e cultural. Por conseguinte, “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade de gênero por trás das expressões do gênero; *essa identidade é performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, [1990] 2019a).

Dizer que a identidade de gênero se evidencia nas expressões é considerar uma série de ações e papéis anterior ao próprio gênero. Os atos que as pessoas executam expressariam nada mais do que a sua essência, aquilo que ela é no seu interior, a verdade de si. Mas os atributos não são expressivos, são performáticos, pois não revelam uma identidade preexistente. Como nos aponta Butler ([1990] 2019a), “o gênero mostra ser performativo no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isso é, constituinte da identidade que supostamente é”. Assim, em atos, falas e gestos surge o gênero como efeito dessas ações. A identidade de gênero na perspectiva de Butler é “desconstruída”, não é um substantivo, nem um atributo de conjuntos flutuantes, mas um efeito substantivo *performativamente* produzido pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. Mas o que quer dizer Butler com essa asserção?

A mente humana opera linguisticamente atribuindo conceitos aos objetos a partir da noção de correspondência. Com o gênero, enquanto categoria linguística, não ocorre de forma diferente. Atribuímos o conceito de masculino e feminino às coisas que signifiquem essas qualidades. O problema surge quando não há correspondência e arbitrariedade dos seus significantes que são selecionados a partir de arranjos socioculturais e políticos. O conceito de performance trabalhado pela filósofa Judith Butler é oriundo da formulação sobre os Atos de fala do filósofo americano J. Austin e sua releitura trabalhada pelo filósofo Jacques Derrida. A palavra performance carece de um cuidado especial na medida que tem uma grande polissemia. Butler afirma que a identidade de gênero é performativa. Mas o que ela quer dizer com a palavra performance, performático? Fala-se de uma performance teatral ou uma performance na

abordagem linguística? De fato, principalmente em *Problemas de Gênero*, não fica explícito essa diferença de forma rigorosa. Por isso uma das críticas que é direcionada à filósofa é o entendimento do gênero como um ato teatral e nada mais além disso. Por outro lado, na leitura e nos estudos de alguns textos tomamos ciência de que se trata de um conceito que faz, principalmente, parte da crítica dos dois linguistas supracitados. É, principalmente, em/no seu uso nos campos da linguística e do gênero que será aqui explorando: a articulação entre performance e gênero, tal qual proposta por Judith Butler, a fim de deixarmos mais palatável a sua abordagem.

Da palavra latina *formare* encontramos a origem da palavra performance, no português tem como significantes “formar, dar forma a, criar”. Ligada a um aspecto criativo, tem seu uso no campo das artes. “Pode designar “espetáculo em que o artista atua com inteira liberdade e por conta própria, interpretando papel ou criações de sua própria autoria” e “atividade artística inspirada em formas de arte diversas” (RODRIGUES, 2012, p.142). Dá origem a dois outros termos que eventualmente podem se confundir, mas em muito diferem-se: performático e performativo. Quanto a primeira palavra, respectivamente falando, sua origem no Brasil está dada em 1970, utilizada para designar “forma de arte colaborativa surgida na década de 1970 com uma fusão de diversas linguagens de arte, como pintura, cinema, vídeo, música, drama e dança” (RODRIGUES, 2012, p. 142). Já o segundo termo, por sua vez, vai além das ligações que a performance tem com as atividades artísticas, está ligada à linguística, referindo-se aos feitos produzidos pelas palavras, asserções e ditos (AUSTIN, [1962] 1990).

A filósofa coloca que “a performatividade caracteriza primeiro, e acima de tudo, aquela característica dos enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência” (BUTLER, [2015], 2019, p.35) J. L. Austin ([1962] 1990) é o responsável pelo termo e em suas considerações há presente a ideia de que os atos de fala são constataivos ou performativos. Respectivamente, o primeiro está dentro do registro das proposições às quais é possível atribuir valor de falso/verdadeiro (O céu é azul, verdadeiro; “A terra é plana”, falso); o segundo, refere-se àqueles atos de fala que não descrevem e nem relatam algo, não estão submetidos a um regime de verificação da verdade (“Haja luz”, “Eu vos declaro marido e mulher”, “É menino” etc.). São proferidos na primeira pessoa do singular, no presente indicativo, são afirmativos e na voz ativa, realizam uma ação (BUTLER, [2015], 2019) e inauguram uma realidade ao serem proferidos. “Um enunciado dá existência àquilo que declara (ilocucionário) ou faz com que uma série de eventos aconteça como consequência do enunciado (perlocucionário)” (BUTLER, [2015], 2019, p. 35). Os

enunciados ilocucionários têm a força performativa, pois quando proferidos geram efeitos em seus ouvintes ou inauguram um acontecimento, tornando-se enunciados perlocucionários (AUSTIN, [1962] 1990). Butler evidencia que essa acepção sobre a linguagem destaca não apenas o papel ativo da linguagem, participativa ativamente do dizer sobre o real, mas a capacidade de criar a realidade. A força da linguagem.

A nomeação ou o ato de nomear, por meio das palavras, a linguagem (na sua dimensão linguística), produz realidades, uns conjuntos de efeitos. O processo de nomear afeta a percepção da realidade do sujeito, como este significará a si mesmo e o mundo. À vista disso, “a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (BUTLER, [2015], 2019, p. 35). A teoria performativa dos atos de fala é fundamento para a teoria performativa de gênero, pois Butler politiza o dizer. Destarte, traz os atos de fala generificados, e observa como os atos de fala reiteram e produzem a realidade do que é ser homem ou Mulher. Falas normativas são produzidas a partir das relações de poder, estas que instituem uma realidade política, forma os corpos subjetivados. O modo pelo qual o “eu” se entende enquanto sujeito de gênero e nomeia a si mesmo, se diferenciando do outro, e age conforme essas normas. Quer por atitudes e fala, quer pelo próprio ato teatral do seu corpo.

Os atos de fala de gênero escampam ao regime falso/verdadeiro. As normas de gênero se estabelecem e criam realidades através da estrutura de citação e repetição contínua. E apontariam para a fragilidade da normatividade de gênero ao explicitar que a norma só pode funcionar como uma estrutura de citação e de repetição contínua. Corpos performam gêneros e o fazem pela repetição, nunca idênticas a si mesmas. A performatividade é “uma prática reiterativa e citacional por meio do qual o discurso produz efeitos daquilo que nomeia”. (BUTLER, [1996] 2019, p. 21) Performance de gênero, ou seja, a nomeação do real por meio do simbólico (o sexo), evidencia por meio da repetição sua fragilidade normativa, pois há os papéis de homens e de mulheres, como se vestem, como pensam, quais devem ser seus gestos e desejos. Quando a norma falha, por sua vez, os corpos que não performam os seus ditos gêneros são relegados a abjeção. O abjeto, o corpo abjeto, é produto de uma normatividade que representa o excluído, o excremento, aquele que não alcança o *status* de sujeito. Esta causa uma perturbação (o corpo *trans*, por exemplo) e, ao mesmo tempo, é “um recurso crítico na luta para rearticular os próprios termos de legitimidade e inteligibilidade simbólica” (BUTLER, [1996] 2019, p.23).

O caráter definidor e contingente da linguagem é o que interessa a Butler, este lugar metafísico da linguagem, cuja crítica é influenciada pelo pensador Argelino, Jacques Derrida, contestador do privilégio metafísico da aceção da linguagem nos anos 60, à autoridade linguística. O pensamento derridariano é classificado enquanto desconstrucionista, na medida em que busca desconstruir a ideia do signo e do significante como informantes do significado, uma crítica à proposta do linguista Saussure. Para Derrida, o significado é apenas um movimento de significantes, e portanto, o cerne de sua discussão está no caráter performativo da linguagem, porque o performativo não tem o seu referente fora de si (como o significante, cujo referente é o significado), nem descreve qualquer coisa fora ou anterior à linguagem. Na sua obra intitulada *Gramatologia* (1967) faz uma crítica ao significado e significante (inteligível e sensível). Procurou abalar a herança metafísica carregadas pelos termos opositivos.

A diferença é um termo utilizado para caracterizar como os termos se relacionam de forma positiva e relacional, como é o caso do significante e significado, em que o primeiro remete ao segundo. Mas o que acontece para Derrida é um jogo de remetimentos, pois os significantes são compreensíveis a partir de uma cadeia de significantes, por meio do qual surge o significado. Ou seja, a partir do jogo de diferenças. A diferença não é um conceito, não tem existência nem essência, não é a origem de todas as diferenças, não é uma diferença primária e primeira, não é um tipo privilegiado de diferença a partir da qual todas as outras diferenças acontecem, não é fixa.

O significado se estrutura, para Derrida, como um “jogo de remetimentos e referências em que um significante depende do seu anterior e do seu posterior para fornecer algum “sentido” (RODRIGUES, 2012, p. 146). A ideia de um movimento proporciona o entendimento de que não existe uma diferença primária, substantiva. Conclui, portanto a inexistência de um significado, pois, apenas existe um “movimento de significação”. Por conseguinte, a identidade é substituída pela palavra identificação, noção mais próxima da ideia de processo, um devir permanente que nunca se completa. A identidade não é senão um movimento de diferenciação, assim, um processo de identificação, oposta a mesmidade e o aspecto estático da identidade.

Derrida quer pensar como são arbitrarias as estruturas opositivas da metafísica, como universal/particular, sensível/inteligível, dentro/fora, presença/ausência, masculino/feminino, natureza/cultura. Ao associar a estrutura binária significante/significado tal qual proposta por Saussure aos pares metafísicos clássicos. (RODRIGUES, 2012, p. 146)

Butler lê a questão de gênero de forma crítica para pensar a oposição binária estabelecida de sexo/gênero, em que o sexo, enquanto significante, remeteria ao gênero, o

significado, e conseqüentemente, o entendimento sobre feminino/masculino, Mulher/homem. Analisando como a formação da identidade de gênero se dá por meio de um processo de identificação. Ou seja, as cadeias de significantes, evidenciada pelos discursos, a partir da leitura simbólica do sexo, resulta na identidade de gênero. Mas enquanto um movimento essa ligação direta e necessária é arbitrária. Evidenciando o peso metafísico das identidades de gênero, e colocando seu pensamento para além da binaridade, que restringem os corpos subjetivados a serem “isso ou aquilo” (homem ou Mulher).

A fim de se situar no campo das rupturas pós-estruturalistas, [Butler] recorre ao termo *différance* como a marca da diferença entre significado e significante, “operativa e ilimitada da linguagem, transformando toda referência em deslocamento potencialmente ilimitado” (Butler, 2003:70). Identificação e impossibilidade de presença – traços singulares do pensamento desconstrução em relação à tradição filosófica – estarão associadas com a noção de alteridade, característica da linguagem que Derrida acentuará ao longo de toda a sua obra, e que será importante no questionamento político que ambos os autores farão em relação à afirmação de categorias identitárias na política. (RODRIGUES, 2012, p. 148)

Não apenas a questão da alteridade, tônica dos trabalhos da Butler a partir dos anos 2000, mas a noção de “efeito” tem grande importância na composição da ideia do gênero como performático. Ao articulamos os dois pensamentos é possível constatar que a desconstrução derridariana está para o significado e o significante, assim como, a desconstrução butleriana do vínculo entre sexo e gênero. A filósofa ao afirmar que não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, e que a identidade é performativamente constituída, recorda a fala do filósofo Derrida sobre a não existência de um significado por trás do significante e que o sentido é efeito constituído por uma cadeia de significantes.

O gênero como performance pode se dar em qualquer corpo, portanto, não há conexão com a ideia de que cada corpo corresponderia somente a um determinado gênero. O corpo não é um simples dado natural, mas uma “superfície politicamente regulada”, tão cultural quanto o gênero. Não há identidade que preceda o exercício das normas de gênero, é o exercício mesmo que cria as normas. A repetição das normas de gênero abre fendas, produz corpos contrários as normas, que não a incorporam.

O performativo reitera o *status* ontológico que é distinto do lugar de fabricação, e tem como efeito uma interioridade, um núcleo perene, estável e a-histórico. A realidade do gênero é fabricada como uma essência interna (BULTER, [1990] 2019a, p.235). Se fabricado, portanto, não pode ser dito verdadeiro ou falso, pois não existe um fundamento metafísico ao qual

possamos recorrer para valorar um gênero como verdadeiro e falso. Não há, portanto, uma identidade primária ou significados originais aos quais seja possível se valer. O que existe são normas hegemônicas atribuídas ao gênero.

Nem verdadeiros/nem falsos é uma formulação que se vale do recurso ao nem/nem, uma formulação frequente no pensamento de Derrida, que trabalha a partir de uma série de signos de duplo valor, com palavras que admitem um jogo de contradição e não contradição, contestando a lógica do “ou isto ou aquilo”. É o que leva Mónica Cragolini a chamar o pensamento da desconstrução de “pensamento do nem/nem. (RODRIGUES, 2012, p. 151)

O “eu” é construído por meio da significação do corpo, todavia, é um efeito manifesto como um núcleo ou substância interna que, ironicamente, se faz na superfície do corpo. Os atos corporais se tornam performativos na medida que “inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e as fantasias. De maneiras incontroláveis: trata-se da imposição psicossocial e a da inculcação lenta das normas” (BUTLER, [2015] 2019a, p. 36). A partir do corpo o “eu” ganha significado cultural. Um conjunto de estratégias são mobilizadas de forma compulsória para que certas performances de gênero sejam mantidas. Sendo assim, o termo mais adequado seria processo de identificação, retificando que essa unidade substancial é algo que se dá no tempo, que está sendo. A identificação se dá por meio de fantasias ou incorporações que são postas em atos corporais ou performático. Por conseguinte, a produção da identidade de gênero, a partir da matriz de inteligibilidade heterossexual, realiza-se por um processo disciplinar cujo efeito é a estabilização do gênero. A identidade é um construto. Essa concepção por sua vez retira desse conceito a descrição da permanência ao longo do tempo, pois na sua relação com o tempo encontra-se a ideia de mudança, de passagem e de impermanência.

A travesti é um exemplo dessa fabricação. Existe um modelo de comportamento que corresponde aos gêneros que são identificados a partir de vestes, formas de falar, se portar e ocupar papéis e lugares sociais. Os padrões são justificados como expressão de um gênero, e portanto, da identidade original. Por outro lado, temos as identidades parodísticas que podem ser pensadas como *mímese* dessas identidades ditas originais.¹² Sendo assim, um corpo ao qual se atribuí um gênero feminino, deve cumprir certas normas, cumprir certos papéis, ser de um determinado jeito, mas, pode ser o caso que esse corpo exerça um papel ou realize um gesto

¹² A paródia é, geralmente, uma releitura cômica de alguma produção artística original. Foi um tema trabalhado por Nietzsche, enquanto recuso literário, e cunhada por Butler para falar do gênero. Segundo a filósofa “as práticas parodísticas podem servir para reconvocar e consolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero privilegiada e outra que parece derivada, fantasística e mimética – uma cópia malfeita, por assim dizer”. (BUTLER, [1990] 2019a, p. 252).

que não seja o “seu”. Por exemplo, uma Mulher (independente se *trans* ou *cis*) que exerça papéis que são ditos de homem, o que teríamos identidades parodísticas. Acontece que, se determinados atos são específicos de certos corpos, logo esses atos não poderiam ser exercidos por *outros* corpos. Em consequência, esses atos não são propriedades de corpos específicos. Ou seja, não existem papéis originais, fixos, não cambiáveis e verdadeiros.

O “original” já é uma paródia. Daí entendemos o porquê de os gêneros serem fluídos e performativos. Em corolário, “a noção de uma identidade original ou primária do gênero é frequentemente parodiada nas práticas culturais do travestismo em a estilização sexual das identidades *butch/femme*” (BUTLER, [1998] 2019f, p.237). Assim, há um paradoxo quanto a ideia do “original”, na medida em que é restrito a um determinado corpo e há a possibilidade de imitá-lo. O gênero é uma construção que não se revela como tal, pois a sedimentação das normas como dos atos produzem a noção de sexo e gênero como naturais, tornando-as ficções vigentes. Sua credibilidade e prestígio são parâmetros para punir aqueles que não seguem a norma. Produzida ao longo do tempo, a sedimentação é feita a partir repetições performativas que não são individuais, mas coletivas, públicas. Essas são repetições estilizadas de atos (BUTLER, [1990] 2019, p.242). Entre atos de fala e atos teatrais o gênero é feito, e em ambos os casos a depender do contexto a “encenação” pode ser aplaudida ou despertar o ódio. Ao ampliar o seu olhar ontológico, Butler permite que os corpos abjetos, aqueles que não se comportam conforme a matriz heterossexual, marginalizados, impossibilitados do luto e da condição humana sejam reconhecidos. Não à toa é uma das principais teóricas dos estudos *Queer*. Suas preocupações, quando elaborou *Problemas de gênero*, foram a formulação da teoria *Queer*, e reflete sobre a situação atual dos direitos das minorias sexuais e de gênero.¹³

Frisando a discussão sobre a identidade da Mulher, retomamos a questão: O que de fato significa ser uma Mulher? Ela existe ou é uma ficção? Seria a identidade da Mulher oriunda do sentimento mais profundo experienciado internamente a partir de um corpo com uma genitália específica, guardiã do gênero em sua essência? Uma pista para entendermos essas questões é o valor atribuído à significação do corpo, algo construindo a partir da dualidade corpo\mente produzida pelo pensamento Ocidental, que traz consigo uma hierarquização e,

¹³ *Queer* é uma categoria política que denota uma contestação social como nos afirma Teresa de Lauretis (2015). A história dessa palavra é carregada de estigma negativo, pois ao passo que significa algo estranho, foi associada de forma depreciativa para se referir às pessoas homossexuais. Contudo, no movimento de liberação gay ocorrido nos anos de 1970 torna-se marca de resistência política. A expressão “teoria queer” cunhada primeiramente por Lauretis, teve como objetivo “a possibilidade de criação de um novo horizonte discursivo”. Buscou, também, promover “um diálogo crítico entre lésbicas e homens gays sobre sexualidade e nossos respectivos históricos sexuais” (LAURETIS, 2019 [2015], p. 399).

consequentemente, uma valoração do corpo. A identidade performativa tanto produz efeitos corporais quanto psíquicos. Não há nessa formulação um fundamento metafísico ou qualquer consideração substancial, por conseguinte, as identidades são desestabilizadas e enxergadas enquanto construídas. Formadas a partir de discursos normativos e hegemônicos sua sedimentação começa a ruir, permitindo que haja uma desconstrução. Como já observado, desconstruir não quer dizer jogar fora ou eliminar do vocabulário a palavra Mulher, mas percebê-la enquanto um conceito que remonta a mesmidade e a unidade é frágil. Mas se a identidade, especificamente da Mulher, é uma ficção por que ainda recorremos a ela? Qual a necessidade de recorrermos a ela?

Da identidade de gênero à paródia, da paródia à política é o caminho argumentativo feito por Butler. Como nos aponta Safatle “Butler foi capaz de recolocar o problema dos vínculos entre política e moral através de uma radicalização da teoria do reconhecimento na qual as limitações das matrizes normativas da individualidade liberal eram denunciadas” (SAFLATE, [2005] 2015, p. 133). Ele nos aponta isso no posfácio do *Relato crítico de si mesmo*, em que a filósofa desenvolve uma crítica alinhada com a filosofia moral, mas já presente nas discussões de *Problema Gênero* com a sua crítica direcionada à política feminista. Como é sabido a investigação genealógica da identidade da Mulher apresenta desdobramentos críticos para as considerações da política feminista e para o pensamento feminista em si. O seu objetivo de contar uma história das fundações dessa categoria central para as teorias feministas é refutar o raciocínio fundacionalista da política de identidade, que supõe a necessidade de uma identidade para organizar os interesses e a ação política. Todavia Butler não refuta a política de identidade, faz uma crítica a fim de radicalizá-la, expandi-la, tirar da prisão do identitarismo produzido pelas políticas liberais e neoliberais.

Butler desenvolveu uma crítica à categoria de gênero estruturada a partir da binaridade, mantida pela matriz heterossexual do poder; a heterossexualidade compulsória, que representa um “nós”, uma unidade construída a partir da exclusão. A realidade objetiva nos mostra como é estruturado o sexismo para as pessoas que compartilham o sexo feminino, ela é representada por um conceito que busca abarcar as diferenças, introduzindo uma opressão comum, mas tal intersecção não é fruto de um processo contingente. Quem dita a descrição desse conceito, portanto, quem terá suas pautas atendidas, é em grande maioria as mulheres brancas de classe média. Como nos mostrou Linda Nicholson (2015) a generalização é um processo etnocêntrico que busca oferecer uma leitura única da realidade das mulheres ao redor do globo, levando em consideração que o modo de cada cultura se manifestar é singular e com arranjos próprios.

A desontologização do sujeito de gênero fundamenta a crítica ao sujeito do feminismo. As operações da construção do sujeito do feminismo excluem determinadas categorias de mulheres, resultando no apagamento e não articulação do sujeito emancipatório. A categoria “Mulher” constitui “o sujeito” em nome de quem será pautada uma representação política. Contudo, a *política representativa* está envolvida em uma ambiguidade: ao passo que visa garantir a visibilidade e a legitimidade às mulheres, é também uma função normativa da linguagem que revela ou distorce aquilo que é verdadeiro sobre tal categoria. Nesse sentido, já podemos enxergar certa limitação na possibilidade de uma representação efetiva, exigindo, conseqüentemente, a tarefa de uma “crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, [1990] 2019a, p. 24).

Butler sugere “que as supostas universalidades e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam”. (BUTLER, [1990] 2019a, p. 23). Em consequência disso “a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria uma das mulheres, gera, inevitavelmente, múltiplas recusa a aceitar essa categoria” (BUTLER, [1990] 2019a, p.23). O sujeito estável gera “domínios de exclusão” que “revelam as conseqüências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios” (BUTLER, [1990] 2019a, p.23). Assim, as conformações às exigências da política representacional, ao fazer um apelo estratégico às categorias de mulheres abre “a guarda a acusações deturpação cabal da representação” (BUTLER, [1990] 2019a, p.23).

Ao formular uma crítica a esse tipo de representação política, Butler ([1990] 2019) não quer acabar com o feminismo ou excluir a categoria “Mulher”. Ao contrário, Butler está apenas atenta para a profundidade presente nos estudos de gênero e como não devemos ter o mesmo ponto de partida para pensar o feminismo se ainda acreditamos ser este um movimento importante e necessário para a construção de um futuro melhor e para a libertação dos corpos sexuados. Ela nos leva a incontornável reflexão sobre a relação entre o sexo e o gênero, sobre o significado do ser homem e do ser Mulher; como tomamos por natural uma relação que é estabelecida de forma arbitrária destacada pelos corpos que fogem à norma. Aquilo que o sujeito supõem ser enquanto gênero, sujeito sexuado e sujeito desejante está pressuposto dentro de uma lógica binária que pouco é questionada em sua profundidade fundacional.

Cabe refletir se a identidade de gênero, enquanto performativa, dá conta de uma ação que venha mitigar as desigualdades estruturais de gênero, a fim de entender as conseqüências

do pensamento sobre a identidade de Butler para a política feminista. É importante levantar alguns questionamentos: o sujeito do discurso sempre se estabelece silenciando o outro? Devemos entender a exclusão apenas em seu aspecto negativo ou existiriam exclusões legítimas, que podem implicar na construção de uma categoria mais forte? Considerando o processo da formação subjetiva, inerente à todas/os, a subjetivação, o tornar-se sujeito será sempre opressivo? Não existiram modos de subjetivação menos violentos? A luta feminista construída em cima do conceito de “Mulher” necessariamente desempondera outros corpos? A linguagem, sem dúvidas, não apenas é presente como é parte da dimensão humana, na medida que forma o sujeito e lhe dá acesso ao mundo. As palavras, as ideias e os discursos nos afetam, produzem efeitos subjetivos e corporais incomensuráveis. Mas os atos de falas e de corpo sustentam um efeito de mudança nas estruturas materiais? A dimensão material não regula e restringem a potência do discurso? As teorias da subjetividade não permitiram desfechos emancipatórios ou sempre produziu resultados unívocos? Não foram bases para a conquista da liberdade do corpo?

A filósofa Nancy Fraser traz uma excelente pontuação sobre a questão da “Mulher” ou das “mulheres” na teoria feminista. Considera que “a ideia de ‘mulheres’ ou ‘Mulher’ como signo de um campo não totalizável de diferenças é suscetível a duas interpretações: uma, forte e indefensável; a outra, fraca e desinteressante” (FRASER, [1995] 2018, p. 112). Quanto a primeira, o signo de “Mulher” é posto como indefinível mas ganha existência na medida que é definida, sendo assim, termina por ter um caráter paradoxal. Ou seja, não podemos definir ao passo que ganha existência por meio da definição. A anti-definição é intrigante por transformar o signo como não-idêntico e dificultar a construção de uma rede de solidariedade, pois como seria possível definir a categoria? Esta análise crítica pode ser pensada para o signo de homem, trabalhadores, pessoas de cor, por exemplo, pois a nomeação coletiva permite a articulação dos grupos na luta contra as desigualdades. Quanto a segunda interpretação, a fraca, é desinteressante pois evidencia a necessidade de pôr as asserções gerais sempre disponíveis à revisão e não trata do problema político latentes: os conflitos concretos e cotidianos. Existe uma preocupação com revisão infinita e interminável que retarda uma ação contundente e radical. Surge então o questionamento de Fraser: “será que nós “podemos prever novos arranjos sociais que harmonizariam conflitos reais?” (FRASER, [1995] 2018a, p. 113). Ao mesmo tempo coloca em tom imperativo que “as feministas precisam fazer julgamentos normativos e oferecer alternativas emancipadoras” (FRASER, [1995] 2018a, p 114), e apostar no poder de

“desenvolver uma visão das identidades coletivas como simultaneamente construídas e complexas, permitindo a ação coletiva” (FRASER, [1995] 2018a, p. 115).

A virada linguística é uma discussão que se destaca nos debates contemporâneos do feminismo, tem peso e importância, pois é transformada a problemática epistemológica moderna, que coloca a mente enquanto um espelho da natureza ou da realidade, em uma problemática discursiva que traz a densidade dos significados culturais e sociais na construção da subjetividade, logo, na forma como significamos o mundo. Gera uma suspeita quanto a zona neutra no discurso. O fazer teórico pós-estruturalista tem uma grande importância pois são diversos e complexos os fenômenos, como as manifestações culturais, sociais, políticas e econômicas do gênero. O gênero atravessa todas as camadas do ser, até o simbólico.

Poder de gênero atravessa domicílios, redes de parentesco e a totalidade de instituições que formam a sociedade civil. Ele opera em todos os sítios de produção cultural e ideológica, incluindo culturas de massa, alta cultura, culturas acadêmicas. Culturas de oposição e contraculturas. Luta de gênero se espalha pela vida cotidiana, influenciando sexualidade, reprodução, desejo, gosto e hábitos. Infunde identidades pessoais e identidades coletivas, afinidades sociais e antagonismos sociais e bom senso mais ou menos partilhado (FRASER, [1995] 2018 b, p. 236).

A crítica do gênero feita por Butler deve estar posta e considerada nas análises feministas como uma reflexão importante para a construção de uma luta feminista emancipatória, produz ações a partir da performance e dos atos pois nomeia (ainda que busque não nomear) e cria realidades e demandas que outrora eram marginalizadas, esquecidas e que não apareciam, logo, não reconhecidas. A identidade performativa de gênero não dá conta de uma ação radical, não pela impossibilidade do agir, ao contrário por que a sua ação possui um alcance que só pode se tornar mais geral e revolucionário se considera a linguagem um dos campos de ação e de discurso, e compartilha a construção das suas análises como interdependente de outras formulações teóricas que proporciona outros campos de atuação.

Posto isso, a resposta para pergunta enunciada na introdução “porque precisamos da identidade?” Pode ter uma resposta inicial. A identidade é importante para orientar historicamente uma análise crítica da realidade de como vivem determinados grupos de sujeitos compartilham a mesma opressão. Mas não exclui a crítica sobre a construção das identidades serem feitas a partir de uma pluralidade, e a consideração das categorias como não simplesmente dadas, mas construídas, renovadas e expandidas.

É sempre importante analisar os contextos e os arranjos que norteiam o discurso da identidade e da diferença, pois no Brasil a afirmação da identidade racial (afirma-se enquanto

negro/a) está ligada ao processo de mestiçagem, engrenagem do embranquecimento da sociedade brasileira e uma maneira de creditar valor a uma pessoa a partir da sua tonalidade de pele. É uma identidade cunhada por muitos a partir de um processo de ressignificação de si que culmina no abandono de termos como mulata, mestiço ou pardo. A ideia de sair de não ter uma definição aplicada nesse contexto mascara um dos maiores crimes da Europa: o colonialismo e a sua incidência nas subjetividades negras. A Pluralidade racial no Brasil representa uma estratégia política para hierarquização das pessoas por conta da sua tonalidade de pele, demonstra o país como fruto do processo de embranquecimento. Entre retintos e não retintos a valoração é diferente, o reconhecimento também. Dado que, quanto menos melanina mais perto do branco, portanto, mais propício à assessoria social e menos exposto à violência. Mas na prática observamos que não existe uma hierarquia no sofrimento dérmico, pois é na materialidade das condições sociais de vida, na tomada de consciência que se percebe o quanto se é violentado ou violentada. Sabemos que a categoria raça não existe em si mesma, mas ela mostra a sua existência todos os dias, na cotidianidade do país. Nomear é poder dá sentido àquilo que antes era só angústia e sem explicação. É a possibilidade de se tornar sujeito do seu próprio discurso e da ação.

Após diversas críticas e respostas a identidade performativa de gênero, Butler de modo direto e indireto faz um trabalho cada vez mais empenhado em deixar claro qual é a sua preocupação filosófica. Os seus trabalhos a partir dos anos 2000 tem a tônica da alteridade, o outro, o objeto, criado como um inimigo. Vida, luto, precariedade ganham centralidade em seu pensamento, configurando-se o que podemos chamar de horizonte normativo ou emancipatório. Imersa na relação entre a violência e o não-reconhecimento pretende ressaltar o caráter violento da “identidade” quanto ao seu contorno nacionalista à proporção que é utilizada para promoção de guerras e execução de “vidas”, como é o caso da violência dos Estados Unidos contra a Palestina; uma crítica ao Estado-Nação. A guerra é um prisma para os diversos setores da vida e a materialização da violência conceitual, da marca, cujo efeito são balas, bombas mas também a falta de saneamento, comida e dignidade “humana”. A busca por um ponto de intersecção entre todas as minorias é a busca por um traço normativo (uma falta sempre pontuada nas críticas feitas à Butler), que possa produzir um “nós”, uma unidade, que tenha capacidade de ação e transformação radical. Uma proposta com e para além do gênero, é apresentada por Butler no seu livro *Corpos em Aliança e A Política das Ruas* (2015).

O mapa da presente dissertação foi composto pelos seguintes trechos: passamos pela história e fundamento filosófico do pensamento político moderno que tem como sustentáculo o

indivíduo, o sujeito de direito baseado na noção de natureza humana. Em seguida delineamos esse sujeito quanto ao seu fundamento epistemológico e à crítica feita pelo filósofo Michel Foucault e pela filósofa Judith Butler, que trouxeram a formação deste enquanto produto de uma sociedade das normas estabelecida pelo poder, transpondo-o de um lugar fechado e isolado para um lugar relacional, que envolve a formação psíquica e subjetiva. Depois discutiu-se sobre o sujeito de gênero que estrutura a categoria “Mulher”, sujeito de direito da política feminista que estrutura a política de identidade. Colocando em evidência que a forma como está é estruturada e pensada não apenas excluí, mas limita o campo da ação política radical e suas reivindicações, e mostra como a noção de identidade com bases essencialista precisa ser posta enquanto performativa. No próximo capítulo vamos refletir sobre como seria possível a transição de uma teoria da performatividade de gênero para um performatividade corpórea e plural, a teoria performativa de assembleia.

3. PONTO DE MUTAÇÃO: DA PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO À PERFORMATIVIDADE DE ASSEMBLEIA

Caminhando e cantando
 E seguindo a canção
 Somos todos iguais
 Braços dados ou não
 Nas escolas, nas ruas
 Campos, construções
 Caminhando e cantando
 E seguindo a canção
 Vem, vamos embora
 Que esperar não é saber
 Quem sabe faz a hora
 Não espera acontecer (...)
 Pelos campos há fome
 Em grandes plantações
 Pelas ruas, marchando
 Indecisos cordões
 Ainda fazem da flor
 Seu mais forte refrão
 E acreditam nas flores
 Vencendo o canhão

(In: Geraldo Pedrosa, *Para não dizer que não falei das flores*)

No decorrer das discussões elaboradas, com o suporte teórico da filósofa Judith Butler, o ponto de partida foi a preocupação com o rumo da política feminista e sua base teórica e filosófica a respeito do conceito de gênero, motivo pelo qual propõe uma crítica ao conceito de “mulher”. O horizonte dessa análise foi pensar a ação política do feminismo e a sua restrição ao campo da política de identidade: a limitação do reconhecimento político quando refém à uma categoria, que delimita e exclui por meio de um campo discursivo. Está fora da política feminista universalista e hegemônica as minorias sexuais e de gênero, atravessada pela geopolítica, pela monocultura e o neocolonialismo, no século XXI do feminismo global e neoliberal.

A teoria da performatividade de gênero é fruto da análise de Butler sobre a categoria de gênero e traz a possibilidade de outros significados e nomes para a compreensão sobre o feminino e o masculino; o homem e a mulher; a relação paralela e perpendicular proveniente desses pares. Permite considerar como os atos de fala atuam de maneira a produzir um sistema de crenças capaz de forjar a matéria, o corpo, o sexo, a genitália. Provoca a abertura da categoria e a sua transformação. Pode-se chegar a falar da abolição do gênero, por meio da constatação analítica de ser efeito do discurso, uma produção linguística e corporal; feito primariamente pela palavra, cujo poder é o de criar uma realidade determinante até as performances corporais.

No discurso de Butler já não se nomeia o gênero enquanto identidade, mas performance. Seja qual for, o gênero só o é na medida que é feito, pois é resultado de um processo. Existe, portanto, uma identificação de gênero, a performance de gênero. A identidade de gênero é sempre forjada e incorporada. Daí o imperativo de subverter as normas. Essa elaboração teórica de gênero é destinada aos corpos e subjetividades não hegemônicos.

A partir da mudança do significado da representação do feminismo, “a mulher”, as mulheres e todos demais gêneros dissidentes, corpos abjetos e vulneráveis podem compor esse lugar, vazio de significado antes de ser significado, e a ação da política feminista (feminismo) pode assumir seu caráter plural e radical. Tudo isso resultado da descategorização do gênero: a desconstrução da identidade de gênero e do próprio gênero. A análise de Butler está inserida na dimensão discursiva da formação das identidades, produtoras de subjetividades binárias, cuja matriz é a heterossexualidade compulsória. Ao considerar que os corpos são lidos a partir da inteligibilidade cultural, configuradora do aparecimento e do reconhecimento desses corpos, conclui a negligência sofrida pelos corpos que não correspondem à configuração lógica do sexo, gênero e desejo. Corpos fora da norma são legados às margens da sociedade, materialmente e simbolicamente.

Muitas foram e ainda são as críticas à essa conclusão da análise de gênero e o deslocamento da categoria identidade de gênero para performatividade de gênero. Nesta conclusão parece está expressa uma ideia voluntarista do gênero. Apenas o ato de se auto identificar parece ser suficiente para as mudanças das relações de gênero. A constatação do caráter falho da noção da identidade de gênero suprime as relações sociais desiguais constituídas a partir de um discurso compulsivo e repetitivo?

O sentimento que muitas vezes aparece diante da análise de Butler, referente à *Problemas de Gênero* (1990), é o protagonismo da linguagem e do discurso em sua força performativa provocadora de uma transformação radical cujo efeito são as ações que promovam mudanças sociais importantes de ordem estrutural e coletivas. Outro ponto é a força subversiva de um indivíduo ao assumir o protagonismo do seu desejo de ser, a força da sua auto identificação e determinação a minar as estruturas de inteligibilidade e as estruturas institucionais da sociedade. André Duarte coloca como lacuna da noção de performatividade de gênero, o fato desta apresentar-se “mais como uma instância para a formulação de um diagnóstico crítico acerca da produção de gênero, do que como referencial teórico para pensar movimentos políticos de resistência por sujeitos coletivos” (DUARTE, 2011, p. 4).

As análises dialéticas elaboradas por Butler seguem um fluxo circular e encontramos uma repetição das suas constatações analíticas ao longo de sua cadeia argumentativa. Realiza o

exercício consciente das repetições discursivas a fim de provocar o efeito das palavras e enunciações, de criar novas instâncias do real, possibilidades de agir e pensar. Na busca por fazer emergir o não-dito das suas análises iniciais sobre a performance de gênero, a política de identidade e a ação política feminista, a analista política propõe um novo questionamento em cima da sua teoria da performatividade de gênero a partir da performatividade dos corpos em assembleia, capazes de produzir novos efeitos discursivos corporais na promoção de ações coletivas no espaço público. Sob a inspiração de Arendt, Butler transpõe a concepção de performatividade de gênero para a arena das ações e lutas políticas.

Em *Corpos em alianças e as políticas das ruas: nota para uma teoria performática de assembleia* (2015), Butler enfatiza uma questão com a qual se defronta muitas vezes: “como transitar de uma teoria da performatividade de gênero para uma consideração sobre as vidas precárias?” (BUTLER, 2015, p.34). O ponto de mutação teórico da filósofa não havia ficado tão delineado desde 2001, em que surgem nos seus livros uma análise ético-política sobre as guerras decorrentes do imperialismo americano e seu poder discursivo. Encontramos nos escritos butlerianos interpelações que convida a todos, principalmente os ativistas que lutam e gritam seus silenciamentos, para pensar sobre uma reorientação normativa para a política. Contudo é em seu escrito de 2015 que irá estabelecer uma análise a partir da dinâmica entre os termos “performatividade” e “precariedade”.

Acho pertinente o entendimento da sua teoria do político como produto da análise fenomenológica das assembleias públicas, “que inclui formas dominantes e subjugadas, modos de inclusão e de legitimação, bem como modos de deslegitimação e de supressão” (BUTLER, 2015, p. 89). Judith Butler faz o exercício de pensar o tempo presente e o seu contexto. A preocupação com a existência do espaço comum enquanto produto da relação de *um(ns) com os outros*. Embora estabeleça seu distanciamento de qualquer filiação teórica, evidenciada nas suas formulações poucos exegéticas sobre alguns autores e autoras, encontramos a fenomenologia presente em seu trabalho: seja pelas formulações de Simone de Beauvoir e de Merleau Ponty, seja em sua obra recente, *Corpos em aliança e a política da rua*, com a pensadora política Hannah Arendt. Podemos considerar como hipótese destas aproximações o caráter mundano da teoria fenomenológica desses autores. Em certa medida, distanciados da separação entre a realidade subjetiva e a realidade objetiva, mas próximos da compreensão de uma experiência integral e consciente da realidade, desconsiderando ambas dimensões como excludentes entre si ou possuidoras de diferentes valores. Consideram senão a coexistência de ambas, componentes fundamentais para a nossa experiência e elaboração de conhecimentos sobre o mundo. Só assim parece ser possível discursarmos, agirmos e exercermos a nossa

capacidade de intervir ou criar a realidade. E longe de teorias subjetivistas ou materialistas, é na relação com os outros e com o mundo que nos realizamos. Se seguirmos a linha da teoria política arendtiana, tal intervenção ou criação só é possível por se realizar em coletivo, possibilidade da existência da “teia de relações humanas”.

Hannah Arendt articulou sua teoria com contribuição singular para o pensamento filosófico e principalmente à filosofia política, dada sua concepção de ontologia política. A presença do pensamento arendtiano nos escritos de Butler ocupa um lugar maior do que as citações presentes no texto. Encontramos tal evidência ao percebermos como os conceitos mobilizados por Arendt são transpostos para a análise butleriana das assembleias por meio das categorias de ação, espaço de aparecimento, alianças, condição precária, pluralidade, esfera pública e a esperança representada pelo novo (possibilidade e o motivo da continuação da experiência humana no planeta terra), além de contribuir com a noção de “direito de ter direitos”. Destaco como a noção de “condição humana” utilizada de maneira contrária a ideia de “natureza humana”, possui acentuada presença nas formulações de Butler sobre a condição precária da vida. Em paralelo encontramos uma rejeição por parte de Butler de outros conceitos e noções articulados por Arendt, tais como: a distinção entre o público e o privado; a presença do corpo na política e a relação entre o social e a política. Considero este ponto de tensão como parte necessária do exercício de pensar sobre o que se está fazendo no mundo. A divergência de natureza teórica a respeito da concepção de política faz parte da pluralidade, condição da ação e do discurso.

Butler (2019, p. 50) coloca como hipótese a interdependência enquanto elo de todas as vidas, todos dependemos *a priori* do outro. Por isso afirma:

Minha hipótese é que modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento. Eticamente falando, tem que existir uma maneira de encontrar e forjar um conjunto e ligações e alianças, de ligar a interdependência ao princípio do igual valor, e fazer isso de uma forma que se oponha àqueles poderes que alocam as condições precárias [...].

Aqui percebemos uma análise ético-política que não busca distinguir a natureza dos dois conceitos, senão entendê-los como condicionados um ao outro. Por isso, cabe analisar quais são os potenciais efetivos da condição precária da vida como uma norma que se estabelece *a priori* por meio da interdependência. Esse princípio de ação coletiva consegue demonstrar a performatividade em assembleia como um germe cujo potencial transforma-se em ação política global? Podemos também entender esse princípio como pertencente a uma análise cujo diagnóstico, sem reduzir a política à ética, considera a dimensão dos valores e das condutas no

mundo como fundamental para de fato tornar o campo político o mais democrático possível; parte fundamental para despertar a consciência de si no mundo e no outro, que também é humano e precisa habitar a terra. A revisão dos valores é necessária para propiciar uma mudança na consciência política. Porém se encontra distante de um campo prático e pragmático no qual está inserida a política em uma sociedade que se torna cada vez mais complexa e globalizada. Esse caráter aberto, infinito de suas análises, destaca-se por estabelecer a política e a ética como dimensões interdependentes; e também propõe uma elaboração teórica, uma análise política contemporânea, ao destacar uma preocupação com os acontecimentos do tempo presente.

A vida pública pressupõe uma dimensão comum da vida dos indivíduos plurais que vivem em sociedade, mas buscam garantir a liberdade da pluralidade por meio da participação e do poder nas decisões políticas. Esta dinâmica tem sido proposta pelo Estado democrático de direito desde o século XVIII, e a política de identidade é resultante de tal estrutura política, na medida que busca reconhecer os direitos jurídicos dos diferentes grupos sociais, a fim de que possam firmar o contrato social e garantir a vida livre em sociedade. A teoria política moderna nos apresenta um espaço público que é centrado no Estado, um artifício criado a partir da racionalidade política para dar conta de um contexto social cada vez mais complexo. Nos pensadores antigos, por outro lado, não encontramos a separação conceitual entre ética e política. Apesar da *pólis* não ser uma sociedade moderna complexa, é possível pensar a partir da ideia de bom governo, por exemplo, que deve ser executado por aquele que conduz bem a si mesmo. Ou ainda refletir sobre a natureza do viver junto como um imperativo ético e político, um dever que deve conduzir o nosso agir moral no mundo. Agirmos de forma ética ao nos colocar ante a responsabilidade com o uso da nossa liberdade e as escolhas dos valores, a bússola do nosso agir político, pois está em jogo a garantia do direito à liberdade frente à pluralidade e sua possibilidade de realização. E agimos de forma política quando consideramos as nossas escolhas, não apenas do ponto de vista privado, mas público. O diálogo dessas duas instâncias (ética e política), não apenas afirma as complementaridades e a não redutibilidade de uma à outra, mas também revela a preocupação sobre as relações com o outro e com o mundo, o que pode reforçar e destacar os princípios da ação política. Essa, por sua vez, não requer um exercício unificado e conformista, tampouco a presunção ou produção de uma identidade coletiva com vista à liberdade. A liberdade, salienta Butler (2019, p. 34), é “um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade”.

Nas páginas seguintes nos concentraremos em apresentar a teoria performativa em assembleia de Butler e a compreensão da estrutura teórica do seu pensamento político. O

itinerário começa no item 3.1 (*O verbo, início de tudo*) ao apresentar a compreensão de Arendt sobre a condição humana da ação e do discurso, ligadas à condição da pluralidade humana e mediadores do mundo, que se interpõe entre os seres vivos humanos. São estes estruturantes da política e da vida da esfera pública e potencialmente da teia das relações humanas. Em seguida, apresentar o diálogo estabelecido por Butler com Arendt e perceber a análise butlerianas das assembleias públicas feita por Butler a partir dos conceitos arendtiano, a fim de entender a análise política e o seu contexto no mundo contemporâneo. Em seguida, no item 3.2, apresentarei de forma aprofundada a estrutura da teoria performativa de assembleia, reacendendo a discussão da possibilidade de uma política das minorias sociais não calcada em uma identidade essencialista e excludente. É importante entendermos qual a potência e o limite da identidade performativa em assembleia realizar-se suprimindo a política da identidade e produzindo um espaço político sólido.

3.1. O VERBO: O INÍCIO DE TUDO

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa exatamente que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Por que isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2020, p.33).

Geração após geração experiencia a existência na terra enquanto seres humanos, com diversas etnias e culturas; a pluralidade é a condição humana da singularidade e da existência da política, como veremos com a pensadora Hannah Arendt. O mundo produzido e organizado por nós, subjetividades não isoladas, é resultado, portanto, de milhares de anos de relação; se somos o que somos é porque pessoas antes de nós aprontaram e cuidaram do mundo. Esse mundo de caráter público por ser comum a todos, é o palco do aparecimento dos sujeitos e da constituição de uma esfera pública. Por ser comum, a cada um cabe a sua parte, o seu pedaço

de terra. A condição humana está diretamente ligada à existência na terra. Aqui está presente uma elaboração a partir da reflexão sobre o pensamento da filósofa Hannah Arendt, pertinente nos dias atuais, principalmente quando olhamos as questões ecológicas do nosso tempo, e por serem concernentes ao mundo comum são políticas. Portanto, a luta pela terra, ao território, é política e legítima. Essa máxima da condição terrena de todos os humanos e não humanos são ditas a partir das sábias e potentes palavras do *griot*¹⁴ e intelectual Ailton Krenak, ao retomar o saber dos povos originários do Brasil, guardiões do meio ambiente, protetores das terras brasileiras e latinas, estas que são seus ancestrais. É a diversidade capaz de inventar um mundo diferente, como alternativo ao que está posto.

Krenak e Arendt trazem a terra e a pluralidade como condição humana. Ambos, de lugares e tempos diferentes, estão preocupados com o futuro da terra diante das descobertas científicas e do prenúncio de colapso ambiental. Atualmente vivemos o que podemos chamar de “fins dos tempos”, principalmente diante dos inúmeros indícios sobre o planeta terra estar entrando em colapso – caso já não esteja. É chegado o tempo da terra não mais suportar o peso do nosso lixo. Krenak nos diz sobre como um mundo preste a colapsar é resultado da ideia da “humanidade que nós pensamos ser” (KRENAK, 2020, p. 31), e precisa ser pensada de outra forma. A depender de como estejamos a significar a ideia de “humanidade”, o mundo toma uma determinada forma, por isso Krenak (2020, p. 30) nos indica que “há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam história, cantam, viajam, conversam e nos ensinam”. É a diversidade de narrativas a esperança de ver surgir o novo, dentro de uma zona de imprevisibilidade. O vislumbre de um futuro fora da terra chamou a atenção da filósofa Hannah Arendt quando o homem pisou na lua e começou a colocar o espaço como um lugar para se explorar quanto à possibilidade da existência humana. A fuga do mundo nos ausenta da responsabilidade com o planeta Terra, o zelo, o cultivo desse espaço como herança para aqueles por vir; é o resultado, por sua vez, de gerações, sem as quais não existiríamos.

O mundo é o palco no qual atuamos e cujo caráter é público. Somos atores e atrizes agindo e discursando, criando o novo; aparecendo uns para os outros, brotando do espaço da política que diz respeito ao público. Na contemporaneidade estamos vivendo um momento de discernir, rememorar, ressignificar os conceitos mediadores da nossa realidade comum, como política, ação, discurso, o público e o privado. Arendt parece recordar sobre algo que permanece

¹⁴ O *griot* pode ser um homem ou uma mulher (*griotte*), artista, músico, contador de histórias, responsável também pela transmissão de conhecimento dentro da comunidade. Ou seja, pode ser também visto como um educador, visto que historicamente se trata de "uma referência dentro da cultura de países como Mali, Guiné e Burkina Faso" (BERNANT, 2013, 53).

apesar da passagem do tempo e que permite a permanência além do passado e do futuro: a condição humana de nascer em um mundo e de fazer nascer coisas novas. Essa relação umbilical que caracteriza a nossa existência tem como seu maior feito o espaço da política, o espaço público, no qual tratamos das coisas que são comuns a todos. Os seres humanos, singulares, se universalizam a partir desse cordão umbilical, condição de todos. As críticas arendtianas são produto de um questionamento genuíno de quem faz o exercício de pensar sobre o seu tempo.

Hannah Arendt, como ela própria ressalta em entrevista concedida em 28 de outubro de 1964 ao então jornalista alemão Günter Gaus e transmitida pela televisão da Alemanha Ocidental, dedicou sua vida e obra ao exercício de compreender. “Pensar o que estamos fazendo” foi, em grande medida o mote de sua existência. Ela buscou, num só movimento, pois, compreender e resgatar a dignidade da política em tempos onde a raiz mesma de sustentação de toda a nossa atividade plural por excelência se encontra em estado crônico de esfacelamento. Mas, para tanto, ela teve que voltar-se também para os aspectos próprios à individualidade e a singularidade humana.

Por maior que seja a aparência de descontinuidade, as vezes suscitada pela própria veemência com que Arendt marca a tensão existente entre política e filosofia, entre ação e pensamento, entre os temas abordados no princípio de sua vida e aqueles para os quais ela se voltou quando já se fazia próximo o final, eu não posso evitar discordar de uma leitura nestes termos. A análise detida de sua obra assinala – seja quando ela se volta para o estudo de nossas atividades mentais, seja quando percorre eventos históricos e a fenomenalidade típica do universo político da ação – a existência de um eixo central para compreender aquilo que configura a peculiaridade dos seres que somos e do momento histórico que nos dá o contexto, a textura do mundo, para sermos (MIRANDA SANTOS, 2019, p. 11).

Sua proposta é a reflexão “sobre o que estamos fazendo” (ARENDR, 2007, p.13). O verbo fazer denota uma ação, a realização de algo, e isto permite compreender o fato do âmago do seu livro *A condição Humana* (1959) ser a atividade da ação como um vínculo direto com a condição humana da pluralidade referente à dimensão do político, esfera da existência humana. A pensadora traz o que somos e podemos ser e fazer enquanto seres humanos a partir de uma reflexão filosófica radical, nos inserindo na dimensão espacial e temporal, do aqui e agora, exercitando a nossa faculdade de juízos, o pensamento. Na obra citada, aborda as atividades mais elementares da condição humana, compartilhada por todos, o labor, trabalho e ação, dimensões da *Vida Activa*, “a vida humana na medida em que se empenha em fazer algo” (ARENDR, 2007, p. 31), trabalhadas separadamente, mas correlacionadas.

A ação é uma das três atividades situadas no centro da análise sobre a condição humana e está ligada a uma outra condição: a natalidade. “O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar

algo novo, isto é, de agir” (ARENDT, 2007, p.17). O nosso primeiro ato é o nascimento, começamos por nossa própria iniciativa algo novo. Agir, no sentido mais geral, está ligado em suas raízes etimológicas ao verbo começar, o ato de imprimir movimento a alguma coisa. Não é algo que acontece durante a sua realização, mas é o próprio realizar-se. O início de algo novo é sempre imprevisível, a imprevisibilidade é a natureza de todo início e origem; embora angustiante é a possibilidade da existência das coisas no mundo. O novo é possível, pois cada um é singular e assim também é a sua ação; por isso, o nascimento de um novo ser humano renova as esperanças dada a chegada no mundo de “algo singularmente novo” (ARENDT, 2007, p.191). A simplicidade do novo, carrega consigo a natalidade enquanto a condição humana promissora não apenas da nossa existência, mas de todas as gerações passadas e por vir.

O discurso é, sem dúvida alguma, central para a revelação do sujeito. A ação precisa do discurso, apesar de ser possível perceber o ato “em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer” (ARENDT, 2007, p. 191). A ação sem o discurso é cega, artificial e o discurso sem a ação é vazio. Essas duas condições só se realizam entre as pessoas humanas, umas com as outras, onde se interpõe um mundo “das coisas no qual os homens se movem” e “do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos” (ARENDT, 2007, p. 195). O mundo, comum a todos os seres humanos, – mas também aos não humanos – é mediado pela ação e pelo discurso que se referem sempre a alguma realidade humana objetiva e também revela o agente, o sujeito, a realidade humana subjetiva. A esta mediação subjetiva, Arendt nomeia como “as teias de relações humanas” (ARENDT, 2007, p. 195) correspondente “a esfera dos negócios humanos [...] que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 2007, p. 196).

Portanto estamos interligados. Tangíveis devido ao “mundo das coisas que visivelmente temos em comum” (ARENDT, 2007, p. 195); e ao mesmo tempo intangíveis devido ao isolamento da subjetividade. A nossa condição de possibilidade também nos limita, e isso é um paradoxo. A intersubjetividade é essa teia de relações proveniente da comunicação e das ações subjetivas possíveis graças ao mundo comum. Este fato condicionante, de habitar um mundo comum – predecessor a nossa própria existência enquanto seres plurais e singulares – torna o discurso e a ação humana pilares da construção das decisões que concernem a esse mundo comum nomeado de esfera pública. Precedida do “espaço da aparência”, atestado “sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDT, 2007, p. 211). O espaço passa a existir potencialmente a partir da reunião entre pessoas. A ação e o discurso, possíveis apenas entre nós humanos, potencialmente criam o espaço público; e muito possivelmente seja

por esse motivo a fala de Butler sobre quando os corpos se reúnem em assembleia e surge uma esfera pública em potência.

A esfera pública é “o espaço da aparência que passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade discurso e da ação” (ARENDRT, 2007, p. 211). É anterior à constituição formal da esfera pública e existe potencialmente a partir da reunião entre pessoas; e não é necessário que tenha um caráter infinito. Habitamos um mundo comum, público, compartilhado por todos e isso origina um mundo de coisas que dizem respeito a todos; por sua vez, por meio da ação e do discurso revelamos esse mundo e seus agentes, reunindo-nos uns com os outros e proporcionando o surgimento do “espaço da aparência” e a formação das teias de relações, a esfera pública em potencial, na qual nos realizamos.

A existência da esfera pública é mantida pelo poder enquanto uma potência resultante da reunião entre os sujeitos humanos. Entra em jogo a concepção arendtiana do poder, bastante curiosa, e como veremos mais à frente, ao mesmo tempo divergente e convergente com concepção de poder por meio da qual Butler tece suas análises. O poder brota da convivência entre as pessoas reveladas enquanto agentes políticos em consequência da ação e do discurso, capazes de gerar o espaço do aparecimento onde é possível aparecer e ser visto. E assim encontramos a teia de relações plurais, capaz de manter as pessoas unidas após um momento fugaz de uma ação em massa. A pluralidade, por sua vez, limita a força do indivíduo, pois a convivência entre diversas pessoas com diferentes vontades e intenções requer um equilíbrio, fundamental para se aumentar o poder do coletivo, afirma Arendt; caso o contrário, na ausência da incomunicabilidade e o acordo comum entre os inúmeros desejos, os indivíduos crenes da sua onipotência, utilizam-se da força para destruir a pluralidade e instituir uma única vontade. Neste caso não há poder, apenas força que o contraria e é exercida por uma única pessoa ou várias pessoas ao se apropriarem dos meios de violência, entretanto, em hipótese alguma pode substituir o poder. Quando a violência destrói o poder, destrói o mundo comum, a esfera pública. Arendt (2007, p. 214) afirma que a combinação entre força e impotência gera forças impotentes. Um exemplo desse desequilíbrio é a tirania.

A tirania, com aparência de uma forma de governo, foi uma experiência histórica e é presente na teoria tradicional, do qual afirmo ter como um dos fatores da sua existência a impotência de um homem ou de vários homens, o que denota a constituição dessa ação a partir das relações de gênero. É interessante observar a presença desse espaço público ao longo do texto arendtiano como exclusivo dos homens, não apenas pela presença da palavra “homem”, que pode vir a significar a humanidade, mas o contexto desse homem. Embora não esteja explícito um olhar feminista, é possível identificar esse ponto crítico na medida em que na sua

teoria política a conservação da esfera do privado é baseada na análise da *pólis* grega. Desconsidera uma análise social das relações de gênero, o caráter patriarcal e a significação do privado. É de extrema importância percebermos a categoria gênero ao pensarmos sobre a política. A impotência é um dos acontecimentos mais temidos pelos homens cis, o medo da impotência fálica e a vergonha devido a esse fato, quiçá humilhação, provoca uma frustração tamanha a ponto de tornar-se violenta. Se considerarmos as relações de gênero como assunto privado, desconsideramos uma potente análise: o modo como a subjetividade masculina é constituída é espelhado no espaço público. Não foram as mulheres responsáveis pelos maiores atos de violência da humanidade; elas sequer eram consideradas capazes, seres políticos. Essa sempre pertencera à esfera privada.

A tirania, portanto, é resultado desse homem impotente destituído do seu falo, que não consegue lidar com sua impotência ou frustração. Qual seja, a tirania é contrária às formas de governo por estas se basearem na condição da pluralidade, condicionante de todas as formas de organização política, análise elaborada por Arendt (2007, p. 214) a partir de Montesquieu. O poder como parte da esfera pública, da sociedade, tem a capacidade de aniquilar a forma de indivíduos impotentes que se utilizam da violência; todavia, é fato que este grupo de homens frustrados com a sua impotência pode destruir o poder e conseqüentemente a esfera pública, mas nunca se torna uma. A filósofa afirma: “O poder preserva a esfera pública e o espaço da aparência” (ARENDR, 2007, p.216). Sem o poder a esfera pública desaparece, na continuidade do mundo e das histórias da humanidade é posto um ponto final.

Ao referir-se à esfera pública, Arendt destaca o termo público como significado de dois fenômenos correlatos, mas distintos: a aparência e o mundo. O primeiro fenômeno refere-se ao ato de perceber a realidade externa dependente da aparência que permite a todos serem vistos e escutados. Essa percepção por sua vez é processada e cada um de nós a organiza a partir da nossa realidade interna. Em conseqüência, quando discursamos sobre a percepção de dada realidade essa é sempre parcial, dada linha tênue entre a realidade objetiva e a subjetiva. O limite entre aquilo que sentimos e falamos. Essa interação compõe as ideias que habitam e formam os nossos pensamentos e, portanto, a certeza sobre a existência da nossa percepção seria duvidosa se não houvesse outros no mundo. Como saberíamos que as coisas são reais se outros não pudessem confirmar para nós? Qual seja, temos a garantia da realidade do mundo e de nós mesmos a partir “presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos” (ARENDR, 2007. p. 60). A esfera pública é a esfera da aparência por excelência, nela os homens aparecem não apenas enquanto imagem, mas por meio do seus atos e discursos. As palavras ao

tornarem-se públicas perdem o seu caráter privado e permitem a troca uns com os outros, porém não são todos os conteúdos que devem ser publicizados. Na esfera pública emergem as coisas

[...] da treva da existência resguardada, até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público; neste só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o relevante se torna automaticamente assunto privado (ARENDDT, 2007, p. 61).

Aquilo que é relevante não diminui o valor do que seria irrelevante, mas é importante que estes sejam tratados nos espaços que lhes cabem. É pertinente questionar como estabelecer o relevante e o irrelevante, assuntos antes tidos como privados se tornaram público, como é o caso das relações de gênero. A dialética do público e do privado ocorre a partir de um movimento dentro de um tempo e espaço. Embora estejamos considerando a relevância do mundo comum, distinto do privado e do social, não podemos nos ater a uma única análise da interação conceitual aqui posta. Gostaria de desenvolver esse ponto mais à frente, uma vez que é um dos quais Butler e o próprio pensamento feminista se distanciam categoricamente da visão de Arendt, responsável pela asserção “o pessoal é político”. Ademais, vamos agora apresentar o segundo fenômeno referente ao público: o mundo.

O mundo é público pois este é comum a todos. Sua partilha é também a parte que cabe a cada um, não como um direito, mas dada a própria condição humana. O mundo comum “reúne-nos na companhia um dos outros” (ARENDDT, 2007, p. 62) e “ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (Ibidem loc. cit.). Permite a formação de uma comunidade e, como consequência, o potencial espaço da aparência vem a ser a esfera pública na qual nos revelamos enquanto atores através do discurso.

Quando o mundo perde a sua força e deixa de cumprir o seu papel, a esfera pública é posta em risco e caso não permaneça, o sentido da política se esvai. Cuidar e preservar o comum, do único espaço onde é possível ser livre, requer a premissa da permanência do mundo que “deve transcender a duração da vida de homens mortais” (Ibid, p. 64). O mundo comum é produto da ação e dos discursos de várias gerações, se assim não fosse muito possível não existiríamos – e não é o caso de acreditar que vamos continuar a existir, dado que, na contemporaneidade a falta de cuidado com o mundo, e principalmente com a sua dimensão terrena, está ameaçando a existência do presente e do futuro. A preservação até o presente momento só foi possível a partir das crenças dos diversos grupos humanos da importância da sua continuidade, pois este é “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (Ibid, p. 65), pré-existe a existência de cada um e permanece ao partimos. Comum

aos que vivem, aos que viveram e àqueles por vir, comportando as gerações graças ao seu caráter público. Por fim, a esfera pública enquanto advento do público, dá brilho e preserva o mundo dos escombros da passagem natural do tempo através dos séculos.

Os rios, esses seres que sempre habitaram o mundo em diferentes firmas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui. Gosto de pensar que todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis, já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta. Mas estamos na Pacha Mama, que não tem fronteiras, então não importa se estamos acima ou abaixo do rio Grande; estamos em todos os lugares, pois em tudo estão os nossos ancestrais, os rios-montanhas, e compartilho com vocês a riqueza incontida que é viver esses presentes (KRENAK, 2022, p.11).

Esse relato do pensador brasileiro Ailton Krenak revela a importância ontológica do Watu, nomeado como Vale do Rio Doce, o grande ancestral do povo Krenak. Consegue não apenas dizer, mas demonstrar dentro do campo simbólico da sua etnia, a importância do mundo desenvolvido por Arendt. A linha de raciocínio aqui apresentada, parece nos trazer como inferência para o momento atual da humanidade, a necessidade de resgatarmos o caráter público do mundo; mas para isso é imprescindível eliminar os ruídos na nossa sensibilidade para perceber o mundo, a realidade, como um grande fenômeno, um monumento resultado da ação e do discurso humano, porém mais velho do que ele, um ancestral. É possível perceber a inferência desenvolvida por Arendt no pensamento de Krenak (2022, p.11): “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”. O reconhecimento do mundo no seu caráter terreno, a Pacha Mama é *a priori*, princípio de parte dos povos autóctones e de sua estrutura de pensamento, motivo pelo qual esses são os guardiões anciãos da vida natural. A floresta amazônica é a prova desse saber, que sem dificuldade alguma se comprova no científico. Por outro lado, quem preserva o mundo terra, não participa da partilha, contraditório o mundo é público, deve ser para todos. Mas não é o caso, por exemplo, ao acompanharmos a luta dos povos originários brasileiros pela garantia do Estado demarcar as suas terras sem o marco temporal. São estes “privados” da participação na esfera pública.

Não é possível sair ileso da leitura da filósofa Hannah Arendt, pois ao sermos afetados por ela não podemos ser mais os mesmos. Esta sensação de perda de si é a mesma presente nas palavras do intelectual brasileiro Ailton Krenak. A força do discurso promove um movimento no nosso pensamento e nos conecta com o mundo, ao mesmo tempo, promove uma quebra no funcionamento “normal” da realidade. As reflexões políticas arendtianas conseguem nos sensibilizar, por retirar a rigidez técnica na nossa interação com o mundo, ativa a nossa

faculdade da sensibilidade, e nos mostra que o mundo é ação, portanto movimento e criação coletiva. Arendt não apenas apresenta uma obra conceitual e rígida, mas, o teatro da política, a arte da política e o espaço da ação. Parece ser esse um dos interesses de Judith Butler ao trabalhar com a pensadora alemã: a forma como Arendt monta o palco da política. Butler transplanta “sua anterior noção de performatividade de gênero para o campo das performances e dos efeitos políticos-performativos implicados nos movimentos de resistência à opressão” e com isso pensa com Arendt “práticas e lutas coletivas que já não pressupunham mais a existência de um sujeito político identitário” (DUARTE, 2016, p. 6).

Muitos pensadores consideram a participação do pensamento arendtiano no *giro normativo* do pensamento Butleriano. O diálogo entre essas duas mulheres filósofas, tido por muitos como impossível, é a demonstração prática do exercício do pensamento filosófico engajado com o mundo comum, o mundo público. A reivindicação dos direitos de cidadania mostrou à Butler a potência da noção arendtiana de “direito de ter direitos”, presente no ensaio “*O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem*” (1951), em que Arendt fala da condição do migrantes após a Primeira Guerra Mundial e a Declaração dos Direitos dos homens. Estes “não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (ARENDR, [1951] 2012, p. 369). As regras do mundo não mais se aplicavam a essas pessoas. Como nos apontam Arendt elas perderam “aqueles direitos tidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem” (ARENDR, 2012, p. 371). O Estado priva os apátridas da condição legal, empenhado em dominar esses cidadãos, não os reconhecem como “pessoas legais”, são privados pelo Estado da condição legal, empenhado em dominar esses cidadãos.

Arendt nos relata como a Declaração dos Direitos Humanos, no fim do século XVIII, marco decisivo na história, prenúncio da maioria, tinha como consensual a sua utilização para caso do indivíduo carecer de proteção. Tratada como marginal pelo pensamento político do século XIX, não fora bem inclusa nos partidos liberais do século XX, mostrando-se inexecutáveis quanto à demanda dos não cidadãos de um determinado país. O conceito de direitos perde a sua força, sendo tomado enquanto os direitos do cidadão. Em consequência, as pessoas perderam os seus lares e a proteção legal do governo. O governo ofereceu asilo inicialmente aos refugiados políticos, mas a crescente categoria de refugiados produziu um número massivo de pessoas sem direitos, privados de direitos e jogados fora do âmbito da lei. Não pertence mais a uma comunidade, não existem mais leis e ninguém interessado por eles, quer para ajudar ou oprimir. A privação de direitos faz com que os fora da lei sejam privados

“não apenas do seu direito à liberdade, mas do direito da ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem” (ARENDDT, 2012, p. 403).

A crítica feita por Arendt aos Direitos do Homem está direcionada ao seu fundamento no conceito de “natureza humana”, uma noção ambígua, na medida que substitui os direitos históricos pelos direitos naturais, concebidos como inalienáveis. Essa natureza que nos unifica enquanto humanidade e nos coloca sob o jugo de “leis naturais”, válidas ainda que reitere “o direito de ter direito” dos homens, universais e abstratos, “o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade” (Ibid, p. 406). A calamidade vivida por aqueles que não têm direitos é expressa pela perda de sua humanidade quando expulsos da sua comunidade, a privação total dos direitos, a impossibilidade de realizar-se por meio da ação do discurso, de aparecer e ser reconhecido como um agente, sob a condição humana da pluralidade e participação no mundo que é público e é comum. O não reconhecimento de milhares de pessoas que não têm direitos, passa a ser evidenciado, quando estes aparecem, vem a público e reivindicam “o direito a ter direitos”, de ter a sua dignidade humana garantida. Em síntese, o mundo como condição humana é público, portanto, pertence a todos. É partilhado, e dentro desta partilha a cada um cabe uma parte. Se considerarmos a condição humana como comum, partilhada por todos, o mundo pertence a todos. Todo o ser humano tem o direito de ter um lugar na terra. Em poucas palavras: o mundo não tem dono, mas habitantes geracionais. Pertencer a uma comunidade é pertencer a um mundo comum; se o mundo é uma condição humana, o não pertencimento a essa comum-idade, tem como consequência a perda da própria humanidade.

Butler passa a articular suas reflexões a máxima arendtiana a partir do livro *Who sing the nation* (BUTLER; SPIVAK, 2007). Considera a noção como dotada do poder performativo, pois produz efeitos de cidadania através da ação coletiva das populações subalternizadas na luta para ter uma vida vivível. Butler assinala que “Arendt está estabelecendo, por meio da sua reivindicação, o direito de ter direitos, e não existe fundamento para essa reivindicação que não a reivindicação em si mesma” (BUTLER, [2015] 2019, p. 56). Como já sinalizei Butler ressalta a necessidade de uma política sem um sujeito identitário dado a priori, parece, então, caminhar para a noção de uma política social, fundada em uma ontologia social do corpo, fundamentada na noção de precariedade, uma condição humana, tal como a pluralidade, o discurso e ação. Ao pensar sobre a política contemporânea das ruas como ações reconfiguradoras sobre o que vai ser o público, segue a sua investigação destacando o espaço da política como o “espaço do aparecimento”, potencial esfera pública, nomeada por Arendt enquanto “espaço da aparência”, onde aparecemos para o outro e ele aparece para nós, em que a ação e o discurso são possíveis. Assim como Arendt, Butler aborda o espaço e a localização como “criados pela ação plural”

(BUTLER, [2015] 2019, 83), a organização de pessoas, conforme ela surge da ação e da fala conjuntas” (BUTLER, [2015] 2019, p.82), não limitado às suas dimensões físicas e realiza-se enquanto tal por se encontrar entre as pessoas, o espaço da aliança. Um campo móvel, vivo e corporificado capaz de tornar seus territórios e localização transponíveis, criados pela ação plural. Onde os atores políticos entrarem em cena, criado pela ação plural, o palco do aparecimento, o espaço público formado pelo aparecimento dos corpos que juntos “exercem poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei” (BUTLER, [2015] 2019, p. 84).

A força da ação coletiva apareceu à Butler por meio das manifestações massivas e assembleias cuja pauta principal é a precariedade e sua distribuição desigual. É assim que a pensadora americana elabora notas para “uma teoria performativa de assembleia”. É importante fazer algumas considerações. Apesar de partir da “análise fenomenológica da ação em seu âmbito de pluralidade radical no mundo humano comum” (BUTLER, [2015] 2019, p.19), apresentada por Arendt em seu livro *A condição humana* (1959), uma análise da condição da existência da esfera pública, espaço da política; a presença da distinção entre o público e o privado na qual Arendt se referênciava apresenta divergências substanciais com pensamento social de Butler, assim como a distinção hierárquica entre o social e o político feito por Arendt. A ontologia política arendtiana não sustenta uma política de gênero tendo em vista a presença da ideia sobre o âmbito público ser destinado aos homens e o âmbito privado às mulheres. Butler ([2015] 2019, p. 85) pontua:

A visão de Arendt é embaçada pela sua própria política de gênero, uma vez que ela depende de uma distinção entre os domínios públicos e privado que deixa a esfera do político para os homens e o trabalho reprodutivo para as mulheres. Se existo o corpo na esfera pública presume-se que seja masculino e que não esteja apoiado em nada, sendo presumivelmente, livre para criar, mas sem ter sido criado. E o corpo na esfera privada é o feminino, envelhecido, estrangeiro ou infantil, e sempre pré-político.

Essa pontuação não apenas entra em conflito com o pensamento político de Butler, mas com o pensamento feminista e o estabelecimento de uma dinâmica da realidade onde o privado é também político - princípio ontológico do pensamento feminista, o questionamento da ausência da mulher na esfera pública e o não reconhecimento da condição de agentes políticos. O corpo do homem ainda que apareça no espaço público, como muito bem nos explicou Simone de Beauvoir, consegue transcender a sua condição corporal, realizando sua liberdade enquanto sujeito dotado de autonomia, criador do próprio destino, enquanto a mulher é sempre o “outro” da relação, reduzida à condição de corpo, de objeto, situada pelo seu corpo. Ademais, está

excluída da esfera do público o corpo, este que corresponde às nossas necessidades básicas, pertencente à dimensão do privado no pensamento clássico. A fala e a ação são a condição humana fundamental para a criação da esfera pública, e podem ser entendidas como um exercício corporal e linguístico. O corpo é um elemento fundamental para entender o poder e os efeitos das manifestações públicas. Nas assembleias é possível notar a luta por saber “como os corpos vão ser suportados no mundo” (BUTLER, 2015, p. 81). Não se pode lutar com fome, mas para não a sentir é necessário lutar contra tal situação; um circuito fechado.

Quando os copos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2015, p.17).

Butler parece perguntar a Arendt sobre como fica a dimensão social? Os corpos? A preocupação de Butler é genuína por ter seu pensamento voltado para os movimentos sociais diversos, para os subalternos do mundo globalizado e precarizado. Não sabemos se Arendt reconsideraria a sua posição ante o social dado o cenário contemporâneo do abandono do mundo. Seja qual for, encontramos em Butler a reflexão sobre a importância de nos repensarmos como seres humanos, na relação com os outros, reconhecendo a condição comum à qual todos estão fadados. Essa tarefa aparece como uma demanda dos corpos abjetos, esquecidos, massacrados e explorados. Os filhos e filhas bastardos da modernidade Ocidental.

Apesar de substanciais divergências, o pensador André Duarte faz importantes considerações: “se pensarmos as distinções conceituais de Arendt entre o público, privado e social em seu caráter metodologicamente relacional, diferencial e historicamente móvel, creio que se abre um novo espaço para renovar o diálogo com o pensamento de Butler” (DUARTE, 2016, p. 14). Conclui seu pensamento com a seguinte síntese: “as distinções conceituais propostas por Arendt não se destinavam a criar entidades categorias fechadas em si mesmas, dotadas de caráter absoluto e tomadas independentemente do seu outro e da própria realidade política à qual se referem” (Ibid., p. 15). É importante considerar a importância das distinções de categoria, mas não é o caso de deduzir que esta permanece imóvel ao longo da história. O deslocamento das categorias do público e do privado mostra seu caráter móvel, existe uma dinâmica nessas esferas ao longo do tempo, e Arendt não as colocam como imóveis, o que contrariaria o seu pensamento sobre o espaço da política. Gostaria de concluir essa parte com uma citação:

Distinguir questões sociais e privadas de questões público-políticas não é o mesmo que ignorar ou recusar o fato que questões privadas e sociais sempre podem vir a estornar problemas políticos de primeira relevância. Se a própria determinação do que é ou não é político tornou-se em si mesmo uma questão política, isto não significa que, a priori, tudo seja político. Sempre haverá um rol de problemas e questões que permanecerão como privadas, sociais ou a-políticas, ao menos enquanto um conjunto relevante de atores políticos não a trouxeram à luz do espaço público, ressaltando com isso as implicações políticas que elas possam conter. E por isso que as pautas políticas dos movimentos sociais mudam historicamente, ao sabor de circunstâncias próprias a cada momento e lugares históricos particulares. Afinal, uma política aberta à novidade é aquela que se origina do livre agir coletivo, isto é, que se exerce por meio da capacidade de discordar, de dizer não e agir para interromper o processo contínuo de um determinado estados de coisas (DUARTE, 2016, p. 16).

Judith Butler certamente ao ler a formulação de Arendt sobre a potência da ação trouxe os corpos em sua performatividade plural como capazes de novas realizações e configurações para o espaço da política; novas possibilidades para o futuro. Qual seja, Butler se inspira em Arendt devido a sua profícua elaboração sobre a questão da ação e da pluralidade, por meio das quais existe a possibilidade de construção de novos espaços públicos. “Arendt nos dá uma abertura ao entendimento de como a assembleia e a reunião trabalham para estabelecer ou restabelecer os espaço de aparecimento.” (BUTLER, 2015, p. 55). O pensamento de Arendt “em consonância com a interpretação butleriana acerca do caráter performativo da ação... pode-se pensar que a política democrática se articula e se rearticular onde quer que a situação da ação coletiva mediada pela palavra se dê” (DUARTE, 2016, p.15). Cabe saber, no próximo capítulo, as implicações teóricas dessa abordagem a partir do questionamento sobre a possibilidade de conseguirmos imprimir uma ação, ou um estágio de organização do espaço público que interfira de forma geral e não particular; um poder coletivo de minorias cujo potencial mitiga a política de identidade na articulação do movimento sociais contemporâneos. Quais os limites e as possibilidades da ação da multidão e a estrutura democrática? Seria esta efetiva quanto à mitigação da ação política realizada com exclusividade pelas “políticas de identidade”?

3.2 QUANDO AS MASSAS VÃO ÀS RUAS

Modernizar o passado
 É uma evolução musical
 Cadê as notas que estavam aqui?
 Não preciso delas!
 Basta deixar tudo soando bem aos ouvidos
 O medo dá origem ao mal
 O homem coletivo sente a necessidade de lutar
 O orgulho, a arrogância, a glória
 Enche a imaginação de domínio
 São demônios os que destroem o poder
 Bravio da humanidade
 Viva Zapata!
 Viva Sandino!
 Viva Zumbi
 Antônio conselheiro!
 Todos os panteras negras
 Lampião sua imagem e semelhança
 Eu tenho certeza eles também cantaram um dia
 (SCIENCE, Chico. *Monólogo ao pé de Ouvido*).

O mundo transcorre o tempo, presente antes de nós, perdurara, espero, quando não mais existirmos. O mundo dura mas não é sempre o mesmo, uma evolução consiste na mudança ou modernização do passado, importa que estejamos empenhados em dar continuidade a canção da *vida activa*. O mundo assim como o mar tem suas marés, e nesse balanço o agente coletivo, “bravio da humanidade”, luta para conservar o mundo comum, transformando o passado, a partir da sua continuidade no presente. De geração a geração somos a imagem e semelhança de Lampião, esse ao qual damos muitos nomes; os sujeitos que lutam historicamente pela participação na partilha comum do mundo, assim como pelo próprio mundo. Viva à todas as pessoas que cantaram e compuseram as grandes canções da história da humanidade; deixemos o mundo vivo para aqueles por vir.

A potência do coletivo, sua condição de poder, é o motivo pelo qual Butler transita de uma discussão focada na ação individual para a ação coletiva. A proposta política de Butler tem seu germe na obra *Gender Trouble: Feminism and subversion of identity* (BUTLER, [1990] 2019a). Butler tem como foco a política feminista e sua conformação à política de identidade, pois os sujeitos por ela representados estão restritos à ideia hegemônica de gênero – heteronormativa e binária – restringindo as minorias sexuais e de gênero do reconhecimento enquanto vidas que importam. Todavia, a sua proposta de ação performática de gênero não mostrou sustentar uma política feminista não identitária – ou uma organização com poder para além da política de identidade. A filósofa busca amadurecer cada vez mais as suas análises sobre

o espaço da política no mundo, sensibiliza o pensamento quanto às possibilidades e caminhos para a criação de uma coletividade de sujeitos plurais. Essa caminhada intensifica-se depois da tragédia das torres gêmeas e sucessivos acontecimentos globais, como as assembleias públicas e suas lutas, tais como a Primavera Árabe e o movimento *Occupy All Street*. As demandas de um mundo cada vez mais individualizado e precarizado, traz à tona a necessidade de revê-lo enquanto uma demanda pública, portanto, política. A pensadora enfatiza:

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 escolhida, especialmente quando viver juntos, por mais difícil que possa ser, permanece um imperativo ético e político (BUTLER, 2015, p.34).

Na jornada do âmbito social, mergulhada na questão sobre o significado de viver junto, em *Quadros de Guerra* (2009), menciona a sua intenção de estruturar uma Ontologia Social do corpo, a fim de proporcionar o restabelecimento dos pactos sociais a partir da construção de uma identidade coletiva comum, que preceda a individual. Não desenvolve de forma sistemática a sua proposta, mas é um rastro evidenciado em seus trabalhos posteriores. Empenhada em desenvolver a sua filosofia social, esboça na seguinte citação uma possibilidade de interpretação do seu trabalho, nessa nova fase:

[...] parece que [eu] estava preocupada com a teoria queer e com os direitos das minorias sexuais e de gênero, e agora estou escrevendo de modo mais geral sobre as maneiras pelas quais as guerras ou outras condições sociais designam determinadas populações como não passíveis de luto. Em *Problemas de gênero* (1989), algumas vezes parecia que certos atos que os indivíduos podiam executar tinham ou podiam ter um efeito subversivo sobre as normas de gênero. Agora estou trabalhando a questão das alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis; mais especificamente, estou preocupada com a maneira pela qual a precariedade [...] pode operar, ou está operando, como um lugar de aliança entre grupos de pessoas que de outro modo não teriam muito em comum e entre os quais algumas vezes existe até mesmo desconfiança e antagonismo (BUTLER, 2015, p.34).

É possível observar a evidência de uma interdependência entre as minorias sexuais e de gênero com determinadas populações violentadas que não aparecem e não são reconhecidas enquanto vidas que importam. Como quem pensa o seu tempo, Butler amplia o seu olhar ao considerar a população minoritária como composta por pessoas inseridas em outros grupos minoritários de classe, raça e religião, também atravessados por comunidades de formação linguística e cultural. Assim encontra a condição comum a todas as vidas, e não apenas as humanas: a precariedade. Elabora, assim como em Arendt, o ser humano não dotado de uma natureza comum, mas como condicionado. Quando partimos da ideia de natureza humana

estamos a recorrer a uma noção referente a características essenciais, sem a qual deixamos de ser humanos. Quanto à condição humana, nunca se dá de maneira absoluta, e é aquilo com o qual entramos em contato e torna-se a condição da nossa existência. Primeiramente encontramos aquelas nas quais a vida é dada na terra; em seguida, aquela que estamos constantemente a criar. “O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (ARENDDT, 2007, p. 17).

De início cabe fazermos os seguintes questionamentos: como Butler transita da performance de gênero – um ato primariamente individual – para uma performance plural e coletiva? Sua análise é capaz de nos proporcionar um escopo normativo para uma ação política coletiva “não identitária”? Desta maneira, no presente percurso buscaremos entender como a precariedade é articulada ao conceito de performance; e verificar a resultante, a proposta política do seu pensamento e sua clarividência.

Acompanhando o raciocínio arendtiano, Butler nos apresenta a precariedade como fundamento das obrigações sociais positivas, cujo objetivo é minimizar a distribuição desigual da precariedade. Todos os seres humanos são precários dada a necessidade que temos do outro para existir. Fica posta a situação de sempre nos depararmos nas mãos do outro, conhecendo muito ou pouco – ou até mesmo sem o conhecer. Somos condicionados a viver socialmente devido a precariedade, “uma condição compartilhada da vida humana (na verdade, como uma condição que une animais humanos e não-humanos)” (BUTLER, 2009, p. 30). Sua potência consiste em instituir um imperativo, norte da ação, por ser uma obrigação referente ao fato de sermos: “seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentado e sustentável, razão pela qual somos, nesse sentido, precários” (Ibid., p. 43).

A precariedade é “um princípio normativo de orientação da ação política e ética em favor das lutas pelos direitos daqueles grupos humanos mais evidentemente expostos à precariedade” (DUARTE, 2016, p. 13). Essa intersecção revela as lutas por direitos ligadas à luta dos direitos plurais não circunscrita *a priori* pela identidade ou por determinadas identidades, e impulsiona a formação de alianças entre todos os corpos que são expostos à precariedade induzida. A pluralidade faz com que percebamos a nossa singularidade e o paradoxo de ser essa condição comum a todos. Ao colocarmos a precariedade como também compartilhada, evidencia-se a relação com o outro e o seu caráter condicionante. Estaria aí então presente a nossa humanidade, um princípio comum. Se, então, percebemo-nos como um agente, cuja ação e discurso são também pilares da condição humana, tendo em vista a nossa

pluralidade e importância de garantir o espaço comum, surge a possibilidade de um poder coletivo, cujos atores políticos podem criar e fazer surgir o novo. Essa é uma aposta feita por Butler, proveniente da conclusão sobre as assembleias e manifestações públicas vistas na Primavera Árabe, o movimento *Occupy All Street* e as manifestações sobre as condições precárias. Desenvolve, assim, a teoria performativa de assembleia, uma forma plural de performatividade, resultado das alianças entre os corpos precarizados, em que se destaca a importância do protagonismo do agente no coletivo.

A performatividade é sempre um ato, discursivo ou corporal, cujo poder é criar o novo. Os corpos nas praças reunidos na rua, reivindicando condições para viver uma vida vivível ao se mover ou estacionar, falar ou silenciar estão produzindo efeitos. Quando se reúnem nos diversos locais públicos agem de maneira plural, portanto, estão a performar coletivamente. Quando os corpos aparecem é possível formar uma “esfera pública”, e estes outrora privados do direito de aparecer, tornam-se aparentes e são reconhecidos quanto à sua precariedade. Essas reuniões têm o potencial de reconsiderar as formas restritivas presentes na proposta da esfera pública. Na rua, na praça, nas rodovias ou em outras formas de aparecer (incluindo os ambientes virtuais) está em voga o exercício sobre o direito plural e performativo de aparecer, aos quais determinados corpos são restritos, desaparecem devido “aqueles que assumem o acesso pleno e os plenos direitos de aparecimento em uma plataforma designada” (BUTLER, 2015, p. 17), como é o caso da mídia.

Ao sobrepor o conceito de performatividade à precariedade, lança a seguinte hipótese: “se a performatividade é com frequência associado ao desempenho individual, pode se provar importante reconsiderar essas formas de ação coordenada, cujas condições, cujo objetivo é a reconstituição de formas plurais de atuação e de práticas sociais de resistência” (BUTLER, 2015, p.15). O diálogo estabelecido acontece, pois a potência da performatividade, ação verbal ou corporal, revela-se por meio de coletivos, ações coordenadas e restitui a luta coletiva por meio do reconhecimento da nossa condição comum: a precariedade. Os corpos nas ruas através do discurso e da ação são capazes de criar novos arranjos políticos na contemporaneidade. Essa ação plural é performática.

Essas discussões trazem à tona a nossa sensibilidade de sentir a violação dos corpos como algo comum a todos. Tanto podemos sofrer a violência de forma privada ou pública. Quando um corpo ou um grupo de corpos são violentados, a nossa “humanidade” está sendo violentada, se considerarmos a condição precária como aquela que estreita os laços com o outro. O movimento de entender o outro como parte de si, e também como aquilo que me constitui, acontece por meio do reconhecimento da ligação entre ambas as partes. A precariedade opera

como um lugar de aliança, não produz uma identidade coletiva *a priori*, mas é capaz de produzir ações coletivas com efeitos políticos radicais, por permitir a performatividade plural. Essa proposta teórica e prática é elaborada a partir da análise do fenômeno das massas em assembleias nas ruas ou em outros espaços públicos; das grandes manifestações contemporâneas que ganham aparecimento global por meio das mídias, mas se realizam em um tempo e espaço como reuniões focadas não apenas em reivindicar os aparatos do poder, mas a mudança das estruturas sociais, cujas ações tangem as revolucionárias.

Esses momentos de reunião das massas são constituídos por intervalos em que se articula “um novo tempo e um novo espaço para a vontade popular [...] uma aliança de corpos distintos e adjacentes; cuja ação e cuja inação reivindicam um futuro diferente” (BUTLER, 2019, p.84). Um exercício feito em conjunto, nomeado por Butler (2019, p. 84) como o “poder performativo de reivindicar o público”. Não é apenas uma fala, ainda não foi codificado em lei e provável que não seja; constitui-se também enquanto “as reivindicações da ação corporal, do gesto, do movimento, da congregação, da persistência e a exposição à possível violência” (Ibid., p. 84). Por isso, afirma: “a reunião significa para além do que é dito, e esse modo de significação é uma representação corpórea concentrada, uma forma plural de performatividade” (BUTLER, 2015, p.14).

Nas assembleias estão expostas uma condição social compartilhada e injusta, como também é possível constatar que “existem modos de expressar e demonstrar a condição precária que engajam de maneira importante ações corpóreas e formas de liberdade expressiva que pertencem mais propriamente à assembleia pública” (BUTLER, 2015, p.16). Os corpos congregam, movem-se e falam juntos ao passo que reivindicam determinado espaço como político, questionando ou disputando. Não se trata exclusivamente de uma reivindicação feita em um espaço público, ainda que exista a necessidade da existência de um espaço primeiro, como as ruas, as calçadas e praças; a ação de ocupar as ruas produz o espaço, agrega o próprio espaço, “congregam a calçada, organizam e animam a arquitetura” (BUTLER, 2015, p.80). Uma multidão reunida em assembleia parece significar nessa análise que “os corpos, na sua pluralidade, reivindicam o público, encontrando-o e produzindo-o por meio da apreensão e da reconfiguração da questão dos ambientes materiais” (BUTLER, 2015, p.81).

Butler caracteriza as assembleias como reuniões transitórias e críticas, formadas de maneira inesperada e sua dissolução pode ocorrer de forma voluntária ou involuntária. Seu aspecto transitório relaciona-se com sua função crítica; uma expressão coletiva, fruto da vontade popular, importante para pensar a ação política. A teoria performativa em assembleia está para além de um “conjunto de princípios éticos e políticos de caráter normativo abstrato”

(Ibid., p.6). A criticidade presente nessas reuniões dos corpos não deve ser vista apenas do ponto de vista do discurso e das falas, mas como ações corporificadas. Ainda que não exista a fala do ponto de vista linguístico, o corpo por si só já significa mais do que os discursos (como é o caso das vigílias, reuniões silenciosas). Essa fala corporal é a performatividade corporificada e plural. No desenvolvimento de sua análise crítica Butler traz uma das grandes manifestações contemporâneas, a famosa Primavera Árabe, ocorrida no inverno de 2010 na praça Tahir ocupada por um número massivo de pessoas.

Nesse contexto, os egípcios passaram a mostrar a sua indignação com o governo através de ondas de protestos contra as medidas que aos poucos causaram uma calamidade na ordem social, ocasionando em uma dissolução do contrato social, regulador das relações entre o Estado e a sociedade, além do agravamento da situação econômica. Em paralelo, ocorreu uma alteração na repressão política empregada pelo regime, cuja consequência catalisadora foi a morte do jovem Khaled Said, de apenas dezenove anos, membro de uma família muito importante de Alexandria. No dia 25 de janeiro, um feriado nacional, o grupo “Todos somos Khaled” fez uma manifestação nas proximidades da sede do Serviço de Segurança do Estado, na praça de Tharir, com aproximadamente 20 mil pessoas – embora se esperasse de 5 a 7 mil pessoas. Nos dias seguintes, grupos de oposição se juntaram aos protestos e proporcionaram uma mobilização cada vez maior, cujo ápice foram 80 mil pessoas a caminho da praça no dia 28 de janeiro. A resultante desta mobilização foi uma batalha homérica na ponte Qasr al-Nil, e a polícia percebeu o quanto estava despreparada. Segundo Hazem Kandil (2011, p. 162), cerca de 6 grupos mobilizaram os protestos e possuíam uma característica comum: “[...] todos estavam desiludidos com as tradicionais alternativas à ditadura. Eles também se beneficiaram das tecnologias de comunicação contemporâneas”.

As multidões passaram a ocupar a praça Tharir continuamente, e no dia 11 de fevereiro, após a reunião do Conselho Militar Supremo, o ditador Mubarak caiu como consequência da expansão incessante de um levante popular.

As multidões da praça Tharir representavam a massa crítica da sociedade egípcia, abrangendo estratos que iam da classe média baixa à classe média alta. Ali se podia encontrar desde de homens de negócios abastados e corretores da bolsa de valores até balconistas e lojistas, porteiros e vigias. Nessa gama havia pessoas de todas as idades, desde avôs até crianças pequenas, de ambos os sexos e das suas principais religiões. As mulheres se mobilizaram desde o primeiro dia; mãe idosas usando véus e ativistas sem véus postavam-se de mão dadas. Um aspecto bastante notável nas aglomerações foi a absoluta ausência de assédio sexual, uma questão que nos últimos anos vem se agravando no cotidiano das ruas egípcias. De modo

similar, não houve nenhuma tensão entre mulçumanos e coptas [cristãos ortodoxos do Egito] (KANDIL, 2011, p. 162).

As manifestações revolucionárias na praça Tahir ocupa um lugar significativo por apresentar dois aspectos específicos destacados por Butler: a sociabilidade e a pacificidade. Considerados componentes importantes, participam de uma idealização social. Quanto ao primeiro, encontramos as “relações horizontais” mantidas entre os manifestantes, estabelecidas a partir da incorporação de princípios de igualdade de gênero na realização das atividades necessárias para se manter a organização e a resistência. Ações que parecem “simples”, mas foram todas políticas no sentido simples de estarem derrubando uma distinção convencional entre o público e o privado” (BUTLER, 2015, p.99), estabelecadora dos contratos sociais de gênero. A postura de resistência daqueles corpos, a organização de suas relações a partir dos princípios, idealizações pelas quais “estavam lutando para realizar dentro de formas políticas mais amplas” (Ibid, p. 99). Revela na prática as teorias sociais que fazem a crítica à hierarquização e distribuição desigual do trabalho social, e estabelece a forma horizontal e de igualdade.

O segundo aspecto é o pedido de paz dos egípcios frente as agressões militares, a pacificidade, traduzida por Butler dada a compreensão da palavra *Silmiyya*, “que vem do verbo raiz *salima*, que significa ‘estar são e salvo’, ‘ileso’, ‘intacto’ e ‘seguro’; mas também ‘ser irrepreensível’, ‘inocente’” (BUTLER, 2015, p. 99). Milhares de pessoas foram na via contrária do enfrentamento violento, por terem em vista um objetivo maior: “uma mudança democrática radical”. As pessoas só querem paz, estarem a salvo. Não é satisfatório um enfreamento, com uma distribuição desigual do poder e da força. Não cabe mais tanta violência, cabe a vontade de lutar. Butler vê em Tahrir a esperança da transformação do mundo não apenas do ponto de vista econômico, mas quanto aos princípios performados. A possibilidade da realização da ação e do discurso através da pluralidade; um coletivo plural não apenas do ponto de vista do discurso, mas da ação, da *práxis*.

Os corpos, juntos, aparecem nas ruas e fazem o espaço do aparecimento. Portanto, as manifestações representam o exercício do direito de aparecer no espaço público, fenômeno regulado pelas normas do reconhecimento no qual o seu papel é estabelecer quais corpos podem ou não aparecer. “Modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento” (BUTLER, 2015, p. 50). O espaço público é local do aparecimento dos sujeitos enquanto agentes morais; e a ação e o discurso são atividades nas quais o agente é revelado. As assembleias são representações da expressão coletiva e podem nos auxiliar a entender o que é possível aceitar enquanto a

significação do “povo”. As reuniões das pessoas em diversos lugares representam uma forma corpórea concentrada, uma forma plural de performatividade, evidenciam a ação da multidão, da massa. É importante salientar sobre a abordagem feita por Butler, pois não é seu intuito pensar assembleias demarcadas simplesmente (ou nomeadas) como a “vontade do povo”, mas como reuniões transitórias e críticas.

A política sem identidade proposta por Butler, é performática dado que se constitui por meio dos atos e dos discursos dos sujeitos, cuja “identidade” é formada pela identificação de uma série de significantes proporcionadores de uma ação coletiva. A performance em assembleia como no caso de Tharir teve efeitos estruturais radicais. As grandes revoluções guardam em si o exemplo histórico de performances coletivas, e as assembleias contemporâneas parecem indicar à Butler o sinal de esperança quanto a uma mudança radical em nível global, cujo ponto de partida são os sujeitos. A filósofa parece entoar a máxima: “Corpos precarizados do mundo, uni-vos”. Rumo à uma revolução social, o poder da ação e do discurso plural e coletivo elaborado por Arendt é vislumbrado por Butler como diretrizes para uma ação política independente de um sujeito identitário, mas galgada por um agente condicionado a viver com os outros e reconhece nisso o seu dever e direito coletivo. A possibilidade de fazer surgir a esfera pública para além da sua forma institucional revela o poder da ação e destaca o horizonte da liberdade.

“Uma andorinha só não faz verão”, mas foram várias andorinhas que fizeram a primavera Árabe. O pensamento de Butler é endereçado para os movimentos sociais contemporâneos, para aqueles que não acreditam mais no atual estado das coisas, mas na continuidade do mundo e na possibilidade do novo. Qual o mundo que gostaríamos de habitar? Como os aspectos das relações horizontais e da pacificidade se apresentam como “normas” sociais das relações humanas? Judith Butler vê o fenômeno das assembleias como o espaço no qual devemos voltar o nosso olhar político e social, a partir de uma lente ética cujo o grau é o “eu” e a relação com outro, condição dada pela precariedade, pela ação e discurso humano, possibilitadora da nossa realização enquanto seres humanos, condicionados a viver juntos por compartilharem o mesmo mundo. A transformação do mundo requer um compromisso coletivo, sobretudo, político. Reconhecer essa responsabilidade no âmbito individual requer um entendimento de si enquanto parte da humanidade, ou condicionado humanamente. Mas o que significa ser humano? Fazer parte da humanidade? Habitar a terra, partilhar essa terra, ser mediado por um mundo que é comum, e também plural.

Nessa linha de raciocínio, como podemos pensar uma unidade política sem a pressuposição das identidades dos sujeitos? Seria realmente possível? Como podemos pensar o

caminho proposto? Primeiro, é necessário ter em vista que a unidade se dá sempre a partir um ponto comum, mesmo agregando pontos plurais. Sendo assim, a questão propícia é a seguinte: o que será estabelecido por comum? Certamente o comum não deve ser definido como *a priori*, proveniente da natureza humana, senão deve ser considerado como coexistente às pessoas humanas, até mesmo não humanas. Podemos responder tal questão a partir de Arendt e afirmar que o mundo existe antes de o adentrarmos e continuará a existir quando não mais estivermos a habitá-lo. Daí deve-se, então, extrair todos os demais fundamentos para o comum, feito por Butler a partir do conceito de precariedade.

Ao longo dessa caminhada observamos a importância de novas significações para o debate de uma identidade política que seja democraticamente aberta a fim de ampliar o conceito de ação política não calcada apenas nas instituições jurídicas. Trazer a relacionalidade como uma condição *sine qua non* pode transpor o pensamento majoritário da premissa do indivíduo do liberalismo e da universalização do sujeito, para um lugar em que este perca a sua condição de vínculo com o mundo. Butler parece sugerir que a vida não é apenas dotada de liberdade, mas é aquela onde ser livre está condicionado à precariedade, chave da (in)compreensão da esfera pública. “Se tomamos a precariedade da vida como ponto de partida, então não há vida sem necessidade de abrigo e alimento, não há vida sem dependência de redes mais amplas de sociabilidade e trabalho, não há vida que transcenda a possibilidade de sofrer maus-tratos e a mortalidade” (BUTLER, 2009, p. 45). Enquanto um conceito estruturante do seu pensamento ético-político, cabe saber: como se desenvolver a fim de concretizar-se enquanto um novo direcionamento dos indivíduos? Em que medida as assembleias, não apenas destituem governos totalitários, como também instaura uma nova dinâmica social e política? E ainda, como é possível pensar um projeto político e social, de uma ação política não identitária? Tendo a pensar o amadurecimento de Butler com relação a uma política sem um sujeito *a priori*. Embora enfatize a sua resistência ante o estabelecimento de normas, a filósofa em alguns momentos do seu texto traz um direcionamento normativo. O exemplo da praça Tahrir, embora louvável, não trouxe o estabelecimento de uma nova estrutura social após o fato. Mas sem dúvida, cumpriu uma função crítica inspiradora e indicadora dos ares do século XXI.

Diante desta constatação, gostaria de destacar dois pontos em que a proposta teórica de Butler mostra-se importante à política no tempo presente. O primeiro é elucidado pelo contexto político em que a autora está envolvida, e esse desenvolvimento tem como interlocutora a pensadora política da filósofa Nancy Fraser, alicerçada na discussão presente em seu texto “*O velho está morrendo e o novo não pode nascer*”, (2019). O segundo, corresponde à questão “quem é/será o povo” relacionada diretamente ao objeto da teoria butlerianas, “a massa”. Nesse

ponto considero importante o diálogo com a análise freudiana sobre a massa em seu texto *“Psicologia das massas e análises do eu”* (FREUD, 1921).

Butler em suas análises éticas-políticas nos apresenta uma crítica a partir da matéria do presente, do espaço global e particular. Parte do contexto político estadunidense com análises possíveis para outros países; assiste a movimentos massivos nas ruas, que contestam suas condições de vida, e coloca esse fenômeno como o indicador das transformações sociais vindouras. Nesse intervalo teórico e prático está posta uma crise no sistema econômico, político e ético. Nancy Fraser ao fazer a sua análise sobre a dinâmica política nos Estados Unidos e o fenômeno político da eleição de Donald Trump em 2016, considera esse acontecimento como uma expressão espetacular da crise política cujo caráter é global, por ser “uma crise objetiva do sistema como um todo” e a realidade de inúmeros países, onde encontramos a rejeição a uma política tradicional cuja consequência é o encontro de uma voz política subjetiva. A plausibilidade da sua conclusão se encontra na observação de uma característica comum desse momento:

todos envolvem um enfraquecimento dramático, se não um simples colapso, da autoridade dos partidos e das classes políticas estabelecidas. É como se as massas de pessoas em todo o mundo parassem de acreditar no senso comum reinante que sustentou a dominação política nas últimas décadas. É como se tivessem perdido a confiança na boa-fé das elites e buscassem novas ideologias, organizações e lideranças (FRASER, 2021, p. 36).

Esse cenário de crise não é setorial, mas multifacetado, com vertente social, econômica e ecológica. Conclui com o diagnóstico de que estamos a passar por uma crise de hegemonia, conceito elaborado por Antonio Gramsci para “explicar o processo pelo qual uma classe dominante faz com que sua dominação parece natural ao infiltrar sua própria visão de mundo como sendo o senso comum da sociedade” (FRASER, 2021, p. 37). O bloco contra-hegemônico, portanto, seria a sua contrapartida organizacional.

O desafio desse arranjo só é possível na medida em que as classes dominadas constroem uma contra-hegemonia, e conseqüentemente uma aliança política ou um bloco contra-hegemônico. A hegemonia à qual Fraser se refere é a do capitalismo, forjado a partir de dois aspectos: direito e justiça, concernentes, respectivamente, à distribuição e o reconhecimento. Sua proposta de mudança a curto prazo é um “populismo progressista”, contrária a duas forças hegemônicas vigentes no campo político estadunidense. São estas: o neoliberalismo progressista e o neoliberalismo reacionário.

O primeiro polo, respectivamente falando, segundo a autora é o rótulo novo de um produto antigo, pois está calcado em uma economia política retrógrada; e, apesar de ser

composta por uma política progressista de reconhecimento, a sua igualdade significa meritocracia. O seu programa político era “expropriativo e plutocrático com uma política de reconhecimento liberal-meritocrática” (FRASER, 2021, p. 40) e assim contribuíram com a ideia de “um novo espírito do capitalismo”. O neoliberalismo reacionário difere-se do seu “opositor” por compactuar com a ideia do “livre comércio”, baixos impostos para corporações dentre outras diretrizes para a manutenção de 1% da população. Por fim, houve o sacrifício de decadentes centros industriais, cuja consequência, em conjunto com políticas que enfraqueceram a regulamentação do setor bancário, foi a devastação de comunidades dependentes da manufatura. “Ao longo de duas décadas de hegemonia progressista-neoliberal, nenhum dos dois grandes blocos empreendeu qualquer esforço sério para apoiar essas comunidades” (Ibid, p. 46). Nesse contexto político estadunidense, o descontentamento com os “neoliberais progressistas”, assim como com os “neoliberais reacionários”, fez a massa de eleitores, diante dessas opções limitadas e insatisfatórias, ficarem sem um lar político. Instaurada uma lacuna hegemônica, Donald Trump consegue eleger-se com seu discurso anti-sistema, ideias retrógradas e violentas.

A fala de Fraser é uma crítica pertinente quando olhamos para o atual estado das coisas políticas e da coisa pública. O progresso enquanto significação da esperança tornou-se uma retórica para a manutenção do sistema capitalista em sua atual fase neoliberal. Movimentos como a Occupy street, citada também por Judith Butler, anuncia a indignação de todo um povo, sem consolo, precarizados e abandonados. Individualizados e perdidos em si, inconscientemente clamam por um coletivo. Certificam-se quais devem ser os seus valores, pois como dizem os mais velhos “esse mundo está perdido”.

O neoliberalismo é inviável, contrário a qualquer proposta cuja objetividade seja a valorização do social e um poder político não subordinado às demandas do mercado. Por isso a inviabilidade de um neoliberalismo progressista ou de esquerda. A vida boa, propagada pelo sistema neoliberal, é a forma de recrutar subjetividades em prol da dinâmica de lucro do capitalismo. O início de qualquer mudança requer o fim do neoliberalismo e, a curto-longo prazo, do capitalismo.

O tipo de mudança que exigimos só pode vir de outro lugar, de um projeto que seja, no mínimo, antiliberal, se não anticapitalista. Tal projeto pode se tornar uma força histórica somente quando ganhar corpo em um bloco contra hegemônico. Por mais distante que tal perspectiva possa parecer agora, nossa melhor chance de uma resolução subjetiva-objetiva é o populismo progressista. Mas mesmo isso pode não ser um ponto final estável (FRASER, 2021, p. 69).

Tanto Butler, quanto Fraser centram seu olhar no poder popular. Uma pelo viés dos fenômenos de uma massa de corpos reunidos em assembleia, a outra na dinâmica presente na política do “populismo de esquerda”. Assim como Butler, Fraser refuta as políticas de reconhecimento de viés neoliberal, com o acréscimo da questão social alicerçada na distribuição e no reconhecimento. Fraser tece as suas críticas à economização da vida em seus diversos setores. A demanda pela mudança faz com que surjam alguns questionamentos de ordem pragmática como, “quais seriam os bons candidatos à hegemonia num futuro próximo?”. Fraser acredita que o candidato mais provável é o populismo, mas coloca a sua inquietação com relação ao próprio populismo enquanto uma opção possível. Mas a candência da questão está em saber como realizar uma articulação que pode “reabrir o horizonte histórico para além do realismo capitalista” (FRASER, 2021, p. 32). Uma mobilização não calcada pura e simplesmente na dor da perda do amparo e de um lar familiar.

A conversa estabelecida pelas duas pensadoras, nos permite perceber como ambas estão engajadas não apenas em uma teoria política, mas em uma prática política. Apesar de desenvolverem seus trabalhos com linhas teóricas distintas, se encontram na reflexão de matriz feminista e ressaltam o poder do coletivo, do povo reunido. Para o presente trabalho, cabe indagar outro ponto comum: a formação de uma “massa” ou de um “povo” para poder prosseguir com um projeto político contra-hegemônico, distante da política de identidade. Estamos diante da tarefa de entender como construir uma unidade não apenas provisória, senão com vista a instituir-se enquanto uma alternativa capaz de se contrapor a ordem hegemônica e se estabelecer como uma força contra-hegemônica, focada em transformar de maneira radical as estruturas sociais e políticas.

Não é uma tarefa simples mobilizar o afeto de um indivíduo no intuito de fazê-lo identificar-se com uma massa, ao mesmo tempo, em um piscar de olhos ela pode surgir. O pensamento freudiano nos oferece uma interessante leitura para avivar o nosso questionamento sobre a “massa” contra-hegemônica, que tanto Butler quanto Fraser estão a discutir. Vejamos agora conceitos importantes para terminarmos a nossa análise com questões que considero pertinentes para o pensamento político contemporâneo.

A dinâmica da relação entre o indivíduo e a sociedade, embora nítida, é complexa para se elaborar, porém não podemos negar a interdependência dessas duas instâncias. Somos agentes, construímos o mundo baseado na nossa dita imagem e semelhança, acompanhada da cultura. O mundo externo atua sobre a subjetividade humana e na mesma medida essa realidade interna projeta-se a todo mundo. A psicanálise é uma área de conhecimento que ao trabalhar com a dinâmica entre o “Eu” e o outro, nos oferece a possibilidade de fazermos análises sobre

determinadas dinâmicas sociais, proporcionando um entendimento mais elaborado sobre os pontos que não conseguimos avançar coletivamente. Para podermos entender as diretrizes de uma ação política popular cabe entender como o povo se estrutura. São por esse e outros motivos que é pertinente concluirmos sobre a massa e o seu poder, elucidando algumas questões a partir da discussão de Freud em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921).

Para o autor, a formação das massas está diretamente ligada à formação psíquica do indivíduo, por isso seu empenho em desenvolver os contornos iniciais de uma “*Psicologia das Massas*”, ao abordar o indivíduo seja a partir da classe, instituição ou outro agrupamento humano. Freud adota a hipótese da forma primeva da sociedade humana ter sido governada por um macho forte e da permanência desses traços na humanidade. A massa, para ele, é a imagem do indivíduo superforte em companhia de iguais, é “um estado de regressão a uma atividade anímica primitiva”, e assim a considera como “uma revivescência da horda primeva” (FREUD, 2011, p. 85). De início nos deparamos com uma estrutura social patriarcal e heteronormativa tão ressaltada neste trabalho. Em seu escrito, aborda de maneira crítica diversas literaturas já existentes sobre a formação das massas e os fenômenos psíquicos, Le Bon e sua descrição da alma coletiva, dotada de uma vida psíquica inconsciente é uma de suas referências. Destaca diversas passagens da obra *Psicologia das massas* (1912) de Le Bon, dentre elas a seguinte: “nossos atos conscientes derivam de um substrato inconsciente formado sobretudo de influências hereditárias” (FREUD, 2011, p.19).

O indivíduo na massa em Le Bon é um alienado, hipnotizado e a massa é “extraordinariamente influenciável e crédula, é acrítica, o improvável não existe para ela” (FREUD, 2011, p. 25), em citação indireta Freud acrescenta: “nelas o irreal tem primazia sobre o real, o que não é verdadeiro, as influencia quase tão fortemente quanto o verdadeiro” (Ibid, p. 29). Esse traço fantasioso é um comportamento presente na psicologia das neuroses freudiana, nas quais a realidade válida para o neurótico é a psíquica e não a objetiva comum. Freud (2011, p. 20) destaca:

Na massa, acredita Le Bon, as aquisições próprias dos indivíduos se desvanecem, e com o tempo desaparece a sua particularidade. O inconsciente próprio da raça salta, o heterogêneo submerge no homogêneo. Diríamos que a superestrutura psíquica, que se desenvolveu de modo tão diverso nos indivíduos, é desmontada, debilitada, e o fundamento inconsciente comum a todo é posto a nu (torna-se operante).

Sigmund Freud analisa essas definições e apresenta uma síntese desse movimento no indivíduo: “renuncia ao seu ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder” (FREUD, 2011, p.93). A formação psíquica do indivíduo é composta pelo seu “Eu” e o seu

“Ideal de Eu”. Na sua interação com o mundo, com objetos, o Eu se identifica com o objeto e o substitui pelo seu ideal. Essa dinâmica é presente tanto nas culturas primevas quanto nos conflitos resultantes da dinâmica cultural, social e política da modernidade ocidental. É na formação da família, um grupo natural, em que se identifica o amor igual do pai, o temido patriarca: “o pai primevo é o ideal da massa que domina o “Eu” no lugar do ideal do Eu” (FREUD, 2011, p. 191). O pai, primeiro ideal, torna-se um herói; o ideal do Eu passa então a identificar-se com o herói, e é desta maneira que há troca de ideal do Eu por esse objeto de amor.

Seguindo a estrutura da psique humana, encontramos um Eu pai, chefe ou líder que não dá espaço para nenhum objeto além de si mesmo, nomeado de narcísico. Esse movimento é estimulado a partir do mito, “o passo com que o indivíduo emerge da psicologia da massa. O primeiro mito foi certamente o psicológico, o mito do herói” (FREUD, 2011, p. 103). O herói é o próprio indivíduo ou o seu Eu ideal, que consegue se separar da massa e ser livre do amor por qualquer objeto, mas é o objeto de amor de todos. Quando o sujeito toma como seu ideal o herói, busca essa realização em si mesmo.

A mentira do mito heroico culmina na divinização do herói. Talvez o herói divinizado tenha sido anterior ao deus-pai, o precursor da volta do pai primordial como divindade. A série de deuses seria, então, cronologicamente: deusa-mãe - herói- deus-pai. Mas apenas com a elevação do pai primordial, que nunca fora esquecido, a divindade adquiriu os traços que ainda hoje vemos nela (FREUD, 2011, p. 103).

O que move todo esse processo é o amor pelo objeto que se tornou o seu Eu ideal. Podemos inferir desta análise a conclusão do motivo da existência no mundo da política, seja dos “pai dos pobres” ou “pai do ricos”. Nomeação dada a diversos líderes que tem a adesão máxima das massas. Não conhecemos na história moderna mulheres com um prestígio tão expressivo como os homens, e até mesmo ao conquistarem altos cargos na política são sempre rebaixadas ante a sua capacidade de realizar a sua função. Por outro lado, podemos “comemorar” o crescente reconhecimento das heroínas, embora muitas das vezes em razão de uma demanda do mercado, estruturado pelo sistema patriarcal e capitalista.

Me aparece, então, as seguintes questões: precisamos de mais mitos heroicos? Precisamos dos heróis ou e das heroínas? É possível escolher novos mitos ou criá-los? O que significaria construir os próprios mitos? Perguntas as quais não consigo responder, mas devem servir de inspiração para futuros trabalhos. Por hora, vale entender como a estrutura psíquica humana – Eu, Eu ideal e sua identificação com o objeto – está diretamente ligada a formação

da massa por existir nela a possibilidade do seu Eu ideal ser trocado por um líder com o qual se identifica, e ocupa o lugar do pai, da horda primeva, do herói, o salvador do mundo, o objeto de amor.

A explicação psicológica sugerida por Sigmund Freud sobre o processo de formação da massa, traz a análise do Eu, a vida psíquica do indivíduo, para mostrar a sua origem na *libido*, “a energia, tomada como grandeza quantitativa – embora altamente mensurável –, desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido na palavra ‘amor’” (FREUD, 2011, p. 43). Apesar da sua relação primeira ser com as relações sexuais, este não está limitado a meta sexual, nos atentando para as múltiplas acepções da palavra “amor” (o Eros platônico). Diante disso, Freud destaca “as relações de amor (ou, expresso de modo mais neutro, os laços de sentimento) constituem também a essência da alma coletiva” (Ibid, p. 45). A partir da comparação da teoria da libido com a formação de um grupo, Freud coloca como o grupo multiplica a partir dinâmica da hipnose, em que na relação entre o Eu e o Eu ideal, este último é substituído pelo objeto, pela massa. “A estrutura libidinal de um grupo remonta à diferenciação entre Eu e ideal do Eu, e ao duplo tipo de ligação por ela possibilitada - identificação e colocação do objeto no lugar ideal do Eu” (FREUD, 2011, p. 95). A dinâmica psicológica da formação da massa consiste entre a identificação do Eu, com um determinado objeto, ilustrado pelo Exército e pela Igreja Cristã, no primeiro encontramos o amor pelo comandante, no segundo Cristo e o seu generoso amor.

Freud nos apresentou a potência da ferramenta de uma análise psicanalítica para entendermos a tensão existente entre o indivíduo e a sociedade. O mesmo movimento que mobiliza o indivíduo é o mesmo que mobiliza a massa. O amor, a libido, a pulsão sexual, a pulsão de vida são nossos instintos primordiais. Neles estão presentes, segundo Freud, a energia da nossa existência, o que nos coloca em busca de objetos para o qual iremos direcionar essa energia, a partir da identificação e da substituição do Ideal do Eu pelo objeto. Essa dinâmica aparece de maneira clara no grupo familiar normativo.

Devemos questionar quais os fundamentos inconscientes foram postos a nu nas formações das massas na contemporaneidade dos governos populistas reacionários e da extrema-direita. Donald Trump, Bolsonaro se apresentaram como o grande líder, o herói da pátria, o mito do pai primordial. Uma leitura crítica feminista de imediato nos apresenta um cenário em que desde sempre está marcado pelo gênero, enquanto uma categoria estruturante das relações sociais e da estrutura psíquica do indivíduo. Existe com o discurso normativo da heterossexualidade compulsória, a diferença sexual e sua acepção binária, como discutido no capítulo 2 deste trabalho. Outro ponto a ser destacado é como esses líderes de Estados com um

perfil extremamente autoritário, e forjado a partir das carências sociais, tem seus discursos baseados em ideias racista e intolerantes. Por outro lado, como nos disse Nancy Fraser (2016), o populismo progressista com pautas de esquerda, repudia qualquer tipo de intolerância, mas compactua com uma política econômica em que as justiças sociais por eles defendidos discursivamente são abandonadas materialmente frente a priorização das demandas do mercado. Não podemos mais cometer essas repetições.

Estamos diante da necessidade de uma revolução do Eu contra o seu Eu ideal, o pai, o herói. Mas, frente a um grande dilema, porque hoje vivemos na sociedade das massas. Ao passo que esse cenário é inseguro quanto a sua heterogeneidade, por seus sujeitos fragmentados, é nesse mesmo espaço que surge a possibilidade de uma mudança social. É preciso uma análise crítica da nossa atual sociedade para percebemos como estamos construindo os nossos discursos coletivos; como os mitos orientam os indivíduos e as massas e por que determinados arranjos coletivos se repetem. É necessário o protagonismo do Eu e suas castrações.

O mundo é resultado da ação humana, das escolhas feitas coletivamente e, no momento, elas tem cada vez mais agravado a devastação do espaço público. Devemos nos indagar, como construir uma ordem de oposição contra-hegemônica, sábia para dar continuidade à esfera pública e radical para não compactuar com os equívocos cometidos pelos ditos “progressistas” de esquerda. Qualquer programa que venha a ser implementado necessita ter uma postura firme ante os ditames do neoliberalismo. Só assim parece ser possível não apenas a mitigação da distribuição precária da vida, mas da destruição do mundo - comum, público e terreno. As nossas teias de relações estão rasgadas e enfraquecidas. Enquanto sujeitos subalternizados, colonizados, e demais adjetivos para a categoria daqueles contrários aos discursos dominantes, precisamos (re)tomar a consciência de si, enquanto protagonistas da condução da própria vida no mundo, reconhecer a pluralidade e o vínculo primário com o outro, também habitante desse espaço. Aparecemos uns para os outros e nos revelamos por meio do nosso discurso e ação; esse aparecimento é público, e graças a ele podemos constituir uma esfera pública em potencial, pois está ali presente a teia das relações humanas, capaz de materializar-se e constituir-se como um poder coletivo.

Como devemos habitar o mundo? O fenômeno do espaço público é para a pensadora Judith Butler performado nas assembleias públicas, nas praças e nas ruas. Ali se encontra a “voz do povo”, “o que o povo quer”, a massa de precarizados do sistema neoliberal. Mas como definir o “povo”, as diretrizes desse coletivo em busca de poder? Reestabelecer os valores dessa vida comum é fundamental para a construção do espaço coletivo. Aqui vale nos perguntar: o que estamos fazendo? E o que estamos fazendo com que fazem da gente? Essas perguntas não

conseguiremos responder no presente trabalho, mas nos instiga a continuar no projeto de pensar a realidade em suas dimensões ética, política e social. Finalizo com sete diretrizes para o desenvolvimento de posteriores análises políticas comprometidas em pensar o fortalecimento e a garantia do espaço público; o reconhecimento do mundo comum e do outro. Rompendo com os ideais que habitam no inconsciente da alma coletiva, como uma verdade perene, dotada de onipotência, onipresença e onisciência, mas são mistificações, construídas a partir da história e das narrativas primevas. Assim seguem as tarefas:

1. Pensar como as teorias políticas feministas trazem diretrizes para a mudança das estruturas sociais;
2. Analisar e propor os valores inegociáveis que devem ser cultivados para uma boa vida no mundo;
3. Precisar um projeto político a fim de dar manutenção nesse mundo;
4. Abrir-se para o novo a partir da sabedoria do velho;
5. Explorar as possibilidades;
6. Autorizar-se a mudar a narrativa, ressignificar;
7. (Re) Elaborar os discursos e estar atento às violentas repetições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Cartografia política da filósofa Judith Butler buscou discorrer sobre a crítica ao sujeito de identidade essencialista, desde o gênero até as identidades nacionais e sua articulação com o poder. Essa discussão presente no debate político contemporâneo revela os desafios políticos para a construção de uma luta dos precarizados, presentes nos movimentos sociais, que transcende as reivindicações jurídicas. Uma luta, todavia, distante da política de identidade, pois está distante da ideia de uma identidade essencialista, que limita a ação.

No primeiro capítulo, *política, identidade e subjetividade*, que trata dos respectivos conceitos no pensamento filosófico de Judith Butler. Apresentei a discussão política de Butler e o seu contexto filosófico, destacando a modernidade e sua relação com o sujeito de direito e o palco do Poder moderno, o próprio sujeito. O objetivo principal desse capítulo foi apresentar o debate sobre poder e subjetividade, sociedade e indivíduo, e como se estrutura, portanto, a crítica à política feminista – enquanto política de identidade – e ao sujeito feminista.

Considerando que o seu debate parte do Sujeito, inicialmente mais voltado para a subjetividade, a ação individual, posteriormente traz o intersubjetivo e a ação coletiva. Assim, apresento na segunda parte do capítulo, o debate teórico que ampara suas discussões teóricas sobre o Sujeito e o Poder, em sua matriz foucaultiana. Procurei deixar claro nesse capítulo o mapa inicial da jornada de Butler pelo universo da discussão política. Portanto, no final, compreendemos que a filósofa não apenas crítica a ideia de sujeito, mas o desconstrói a fim de continuar o seu trabalho com o indivíduo, com o corpo que sobra, capaz de realizar ações de resistência ao poder.

O segundo capítulo, *Ontologias de gênero: entre o sujeito feminista existencialista e o sujeito feminista pós-estruturalista, de Simone de Beauvoir à Judith Butler*, versou sobre os fundamentos filosóficos do sujeito de gênero, iniciando pela Ontologia de gênero da filósofa existencialista Simone de Beauvoir, na qual encontramos uma crítica ao homem enquanto sujeito universal e a Mulher como o “outro”, presa aos seus limites corporais. Em um segundo momento, foi abordada a crítica genealógica do sujeito “Mulher” fundamento do sujeito feminista, base da política feminista, para em seguida propor a sua desontologização do sujeito de gênero, tal como pensada por Judith Butler, o que marca a passagem da noção de identidade para a de identificação. Da identidade de gênero passamos para a identidade performativa de gênero e seus desdobramentos práticos. A identidade de gênero é abordada como não necessária e factual da relação entre o sexo, gênero e desejo. Ao contrário, essa tríade representa uma ligação arbitrária, como o efeito dos discursos sobre o gênero que são oriundos da matriz

heterossexual, que promove a inteligibilidade dos corpos. Foi possível concluir ao final desse capítulo, que embora a identidade de gênero, enquanto performativa não seja suficiente para dar conta de uma ação política feminista, a estrutura normativa do sujeito de gênero instaurou um novo paradigma nas discussões feministas.

No terceiro capítulo, *Ponto de mutação: da performatividade de gênero à performatividade de assembleia*, mostrou-se o giro normativo butleriano, que não abandonou as discussões de gênero, mas ampliou o debate da identidade performativa para um quadro geral e coletivo por meio da teoria performativa de assembleia. Levanta a discussão das identidades nacionais e a violação das vidas que estão fora da demarcação do Estado-Nação. Uma discussão que traz a necessidade de se pensar as alianças entre as diversas lutas, que deve ter como ponto comum a condição precária da vida que todos compartilham enquanto seres vivos, e por isso mesmo deve ser a pauta primária de todo o movimento político que venha a ser radical. Traz como ilustração do seu pensamento as assembleias contemporâneas e a potência de fazer surgir a esfera pública. Butler vai pensar a política e o político a partir do olhar da filósofa Hannah Arendt. E assim foi construído a primeira parte do capítulo 3: em que busquei apresentar Arendt entrelaçada ao pensamento butleriano com a introdução da sua noção de performatividade em assembleia. Trazer o plano de fundo da teoria de Butler foi bastante significativo para pensar a política sem “identidade”, assim como, demonstrar a riqueza produzida quando discutimos duas importantes pensadoras política da filosofia contemporânea – em correlato também com as suas divergências. A ação, o discurso e o “direito a ter direitos” estruturam ricamente as reflexões de Butler sobre a assembleia, o espaço público e o ator político – o agente.

Na segunda e última parte desse capítulo, mostro como Butler vai pensar a identidade performativa não de modo individualizado, mas coletivo e plural a partir da experiência contemporânea das assembleias, compostas por corpos que ocupam as ruas e produzem um novo campo de aparecimento, um novo espaço público, onde pode surgir os contornos iniciais de uma luta radical por justiça social e por uma vida que possa ser vivível e não violada nas suas necessidades básicas. Assim, mostra a importância do entrelaçamento entre a ética e a política, para a construção de uma Ontologia social, que difere da Ontologia individual formulada nos contornos da modernidade e na construção do pensamento político liberal. Finalizo com uma discussão sobre “as massas”, enquanto um fenômeno social contemporâneo, a matéria das assembleias públicas e dos governos populistas. Interpelei a discussão com *O velho está morrendo e o novo não pode nascer* da Filósofa Nancy Fraser, para destacar a materialidade das massas; e Sigmund Freud em *Psicologia das massas e análise do “Eu”* para

discutirmos a relação entre o indivíduo e a massa, destacando a complexidade envolta nessa proposta de ação coletiva.

Tendo em vista a discussão desenvolvida ao longo da dissertação, observou-se que a crítica ao sujeito de gênero elaborada por Butler trouxe novos paradigmas para a luta feminista, pois permitiu o aparecimento no espaço público das minorias sexuais, dos Queer's, causando efeitos para a sociedade e para modificações no modo habitual de pensar o gênero. Quanto as identidades nacionais, a sua desestabilização gerou laços de solidariedades que atravessaram todo o mundo, chamando a atenção para o poder destrutivo das guerras e das vidas que nelas foram perdidas, colocando a questão da imigração como a privação dos direitos humanos.

Desta maneira, a hipótese dessa dissertação foi verificada, pois ao retirar as fronteiras identitárias enxergamos um horizonte, demonstrado pelos corpos nas ruas e suas reivindicações, em que as dores sociais são compartilhadas. Por isso, a proposta de desestabilização das identidades em sua abordagem essencialista apresenta uma convocação para a ação que tenha em vista não apenas a luta pela vida, mas também pelas mortes induzidas dos corpos e pela impossibilidade do seu luto. Uma grande lição das reflexões butlerianas é a atenção às repetições dos discursos e das ações.

O pensamento butleriano afeta o leitor na medida em que suas reflexões produzem efeitos de interdependência e de responsabilidade coletiva. Faz emergir a necessidade de não compactuarmos com as condições desumanas relegada às vidas que não estão dentro da norma do reconhecimento e privadas de aparecerem no espaço público. Revela que temos um trabalho de reelaboração do pensamento do que somos, enquanto um coletivo plural, a única maneira de pensarmos em uma comunidade política global feita a partir das alianças. As lutas de identidade não devem ser apenas lutas por inclusão nas estruturas de poder. É necessário transcender a própria identidade e construir os termos pelos quais as reivindicações serão feitas.

Se a partir do discurso podemos criar mundos diversos, assim também é com o mundo da política. Sua análise foca na imaginação política, exercício de perceber a dimensão discursiva do real e fazer emergir o não-dito a partir daquilo que é dito. O exato trabalho de uma analista que vê por meio do discurso, da fala, a reconstrução de todo o mundo da pessoa analisada. Neste caso, o mundo e o seu condicionante, o humano. Estamos diante da grande tarefa de reestabelecer as normas que direcionam a nossa ação no mundo, o próprio mundo, e a reflexão sobre esses pontos passa por uma demanda ética, de princípios e valores.

Acredito ser possível a construção de uma grande comunidade política, quando os subalternos se organizarem a partir da sua identidade plural. Diariamente precisamos levantar, apesar do peso da existência, e acreditar em um mundo novo. Qual o mundo queremos deixar

para as próximas gerações? Estamos proporcionando com nosso progresso um mundo em que o novo possa surgir e se desenvolver? Diante da previsibilidade das atuais ações da “humanidade”, não é mais positivo apostar na imprevisibilidade do novo e acolher as divergências advindas da pluralidade humana, para a construção de um mundo comum forte?

Como já observamos a performatividade de gênero surge a fim de mitigar o protagonismo da política de identidade na política feminista; desconstrói a noção de identidade de gênero e promove uma abertura para o campo da ação. O campo da ação política e do discurso é onde realizamos a nossa condição de pluralidade, a singularidade compartilhada por todos. Como vimos anteriormente, a política é o espaço da pluralidade, da ação e do novo; é o espaço da aparência, potencial esfera pública e das teias das relações. A reunião entre pessoas humanas dentro da sua diversidade e singularidade é dotada de potência e pode vir a ter poder. A potência da ação plural de criar espaços públicos extrapola as instituições políticas formais. Existe a urgência de uma política feminista radical referente às minorias sexuais e de gênero, longe das restrições da política de identidade, cujos agentes feministas se reconhecem a partir da amplitude envolta na categoria de gênero e sexualidade, para conseguirem formar alianças plurais e fazer surgir um espaço público comum, a partir de uma ética baseada na alteridade.

Ante a presente necessidade é importante considerar uma articulação da política feminista e suas correlatas diretrizes norteadoras de uma ação feminista radical. Uma ontologia de gênero estruturante da práxis feminista precisa se estabelecer a partir de variadas análises políticas e feministas, com vista a pensar uma Ontologia política feminista com capacidade de mitigar a política de identidade, não apenas para o “feminismo”, mas de toda sociedade. Uma ação política norteadora a partir da política social. Não é uma tarefa simples, tendo em vista o direcionamento revolucionário dessa ação, e fora reconhecida por Butler enfaticamente em suas notas para uma performatividade em assembleia, como uma performatividade coletiva dos corpos na sua luta por uma vida mais visível, sem exposição a precariedade induzida. Essa garantia só é possível com o fortalecimento do mundo público, da esfera pública e o compromisso com o “bem-viver” de todos da comunidade. Em concomitante à essa dinâmica seria possível, então, o estabelecimento da configuração da esfera social e política, da privada e da pública.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

_____. O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem. In: **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1980.

BENHABIB Seyla. Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada. In: **Debates Feministas: um intercâmbio filosófico**. Traduzido por Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019.

BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: **Debates Feministas: um intercâmbio filosófico**. Traduzido por Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

_____. **Corpos em aliança e a Política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

_____. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2019c.

_____. **Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?** 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019d.

_____. **Vidas precárias**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019e.

_____. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Traduzido. Organização Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 f.

_____. **Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"**. São Paulo: n-1 edições, 2019g

BUTLER, Judith; FRASER, Nancy, BENHABIB, Seyla. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Quem canta o Estado Nação?** Linguagem, política e pertencimento. Brasília: EDU-UNB, 2018.

BOBBIO, Norbert; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Política. In: **Dicionário de política**. trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CYFER, Ingrid. Liberalismo e Feminismo: igualdade de gênero em carole pateman e martha nussbaum. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 135-146, jun. 2010.

DARDOT, Pierre; CHRISTIAN, Laval. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1ª ed. Traduzido por Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva. 2ª ed. 2011.

DUARTE, A. de M. Direito a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler. **Caderno CRH**, v. 33, 2020. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v33i0.35322>

FEMÍNIAS, María Luísa. **Sobre sujeito y Género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler**. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. rev. téc. de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1971] 2016.

FRASER, Nancy. Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In: **Debates Feministas: um intercâmbio filosófico**. Traduzido por Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

_____. Pragmatismo, feminismo e a virada linguística. In: **Debates Feministas: um intercâmbio filosófico**. Traduzido por Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.

_____. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia literária, 2020.

FREDERICI, Silva. Feminismo e a política dos comuns. In: **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Traduzido. Organização Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 f.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massa e análises do eu e outros textos**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

HAIDER, Asaide. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HONNETH, Axel. **A luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

KANDIL, H. A revolta no Egito. **Novos estudos CEBRAP**, n. 91, p. 155–193, nov. 2011.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhias das letras, 2022.

LAURETIS, Tereza. A tecnologia de gênero. Teoria queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política. In: **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Traduzido. Organização Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 f.

LISPECTOR, Clarice. **Perto do coração selvagem**. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

MARINHO, Cristiane. **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência**: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler. 2020. 250 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2020.

MIRANDA SANTOS, Marcus Gabriel. **As aventuras da liberdade**: ação e pensamento na obra de Hannah Arendt. 188 f. Dissertação (Mestrado - Programa de pós-graduação em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 9, 2000. DOI: 10.1590/%x.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 2007.

OYÊWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2021.

RODRIGUES, Carla. Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir cadernos. **Cadernos Pagu**, v. 56, 2019. (Dossiê Simone de Beauvoir). <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201900560005>.

SÁENZ LÓPEZ, María Carmen. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986): El cuerpo fenoménico desde el feminismo. Belo Horizonte, **Sapere Aude**, v.3, n.6, p. 182-199, 2012.

SAFLATE, Vladimir. Gênero e despossessão. In: **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SALIH, Sarah. **Judith Butker e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno falar**. Minas Gerais: UFMG, 2018.

THRUTH, Sojourne (1797-1883) “Ain't I A Woman?” (1827). in: DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1ª ed. Traduzido por Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos Direitos das Mulheres**. Trad. Ivania Pocinho Motta. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

WEBER, [1904], 2004. **A ética protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.