

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

O feminismo em outros termos:

da crítica ao sujeito fundacional feminista à ética da precariedade em Judith Butler

Jade Bueno Arbo

Pelotas, 2020

Jade Bueno Arbo

O feminismo em outros termos:

da crítica ao sujeito fundacional feminista à ética da precariedade em Judith Butler

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Flávia Carvalho Chagas

Pelotas, 2020

Jade Bueno Arbo

O feminismo em outros termos:
da crítica ao sujeito fundacional feminista à ética da precariedade em Judith Butler

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: outubro de 2020

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Flávia Carvalho Chagas
(Orientadora – IFISP/UFPEL)

Prof.^a Dr.^a Magda Guadalupe dos Santos
(UEMG/PUC-MG)

Prof. Dr. Eduardo Marks de Marques
(PPGL/UFPEL)

Agradecimentos

Tem-se a tendência de acreditar que trabalhos acadêmicos, principalmente os filosóficos, surgem de um pesquisador entendido como um sujeito racional finito do qual depende inteiramente a qualidade do trabalho apresentado. Sabemos, no entanto, que esses pesquisadores não são apenas racionalidades flutuantes, supramateriais. Somos sujeitos corpóreos, localizados geográfica e historicamente, e nossa atividade intelectual depende diretamente das condições materiais e emocionais nas quais nos encontramos.

O presente trabalho foi concluído em um momento excepcional da história do nosso país, um momento de crise global em decorrência de um dos maiores desastres sanitários do último século. Diante desse cenário, a resistência acontece entre as fendas das instituições que nos falharam e a despeito delas; nas brechas, nos momentos de encontro, de carinho e de cuidado, enquanto pensamos em novas formas de seguir, nas palavras de Angela Davis, “a longa caminhada em direção à liberdade”.

Agradeço, portanto, à minha orientadora, Flávia Carvalho Chagas, a quem devo meu encontro com a filosofia, e cujo apoio é a razão pela qual este trabalho foi possível.

Às amigas Isabella de Paiva Gonçalves do Carmo, Thalyta Bruna Costa e Raquel Vianna, bem como aos amigos e colegas filósofos Luca Igansi, Bruna Schneid da Silva, Gustavo Teles, Guilherme Meneghello, Cristiane Gomes Lopes e Josiana Barbosa Andrade, que constituíram minha rede de apoio e meus maiores interlocutores durante o desenvolvimento deste trabalho.

À generosidade das professoras Rosângela Schulz, Magda Guadalupe dos Santos, Carla Rodrigues, Carla Ávila, e dos professores Eduardo Marks de Marques e Thiago Teixeira. Suas provocações e ensinamentos permeiam este texto.

À minha mãe, Salete Canto Bueno, minha avó, Solange Canto Loguércio, e minhas madrinhas, Carla Canto Bueno e Maria Emília Rodrigues, por serem minha inspiração sempre.

Por último, à minha companheira de vida, Lara dos Santos Azevedo, que esteve comigo durante todo esse percurso.

Resumo

ARBO, Jade Bueno. **O Feminismo em outros termos**: da crítica ao sujeito fundacional feminista à ética da precariedade em Judith Butler. Orientadora: Flávia Carvalho Chagas, 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

A tradição filosófica, epistemológica e política que podemos hoje chamar de feminista foi construída sobre as bases mutáveis do conflito e da contestação, composta por vozes divergentes que a todo o momento se embatem e se desafiam. A cada tentativa de delimitar seu sujeito e suas demandas, o feminismo hegemônico é interpelado por aqueles que invariavelmente exclui; é chamado a perceber as limitações e localizações de suas pretensões universais. Encontramos nas críticas de Judith Butler, filósofa que no final dos anos 1980 inicia sua análise dos problemas de gênero do feminismo, tanto um fio condutor quanto um enquadramento para este problema: se as fundações sobre as quais o feminismo se sustenta - se o sujeito em nome do qual se pretende falar e a partir do qual as demandas morais feministas são elaboradas – se estabelece como local de disputa, e, por consequência, em constante revisão, o que resta ao feminismo? Como mantê-lo vivo, relevante e representativo? De que forma embasar e prosseguir com a ação teórica e política que zela pelos interesses das mulheres e, ao mesmo tempo, permanecer dolorosamente consciente das exclusões, das contradições e das alianças que fazemos e deixamos de fazer para que essa ação seja possível? A hipótese deste trabalho bifurca-se em duas: a primeira é que a desconstrução do sujeito fundacional do feminismo tanto não representa o fim do feminismo como constitui-se, na verdade, em um passo essencial para que permaneça relevante. O sujeito do feminismo como aberto, como constante campo de contestação e debate, representa uma solução ao problema de representação do feminismo, e não sua derrocada. No entanto, ao renunciarmos a uma base identitária firme – cuja ontologia é, desde o início, ilusória –, somos deixados com uma lacuna: em torno de que nos reunirmos? Qual o elemento, se não o identitário, que permite não apenas as descrições feministas de mundo, mas também suas reivindicações normativas? A nossa segunda hipótese é a de que a resposta para esse questionamento está em uma ontologia fundada não na identidade, mas em uma “nova ontologia do corpo”, cuja vulnerabilidade constitutiva é partilhada por todos. Dessa condição precária inescapável, Judith Butler deriva uma ética da precariedade que, acreditamos, permitiria ao pensamento feminista lidar com as contradições das inúmeras identidades que formam os sujeitos, identidades que não apenas vão além do gênero, mas que informam como o gênero é experienciado – raça, classe, nacionalidade, etc. – e dessa forma construir um pensar e um agir ainda mais permeável pelas diferentes e imprevisíveis intersecções que surgem do encontro de sujeitos diversos em busca de uma vida vivível.

Palavras-chave: Feminismo. Gênero. Judith Butler. Precariedade.

Abstract

ARBO, Jade Bueno. **Feminism on other grounds**: from the critique of the feminist foundational subject to Judith Butler's ethics of precarity. Advisor: Flávia Carvalho Chagas, 2020. Dissertation (Masters in Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2020.

The philosophical, epistemological and political tradition that we today call “feminist” was built upon the ever-changing basis of conflict and dispute, through divergent voices in constant clash and defiance of one another. With each attempt to enclose the definition of its subject and its demands, hegemonic feminism is interpellated by those who it invariably excludes; it is called to notice the limitations as well as the localized nature of its universalizing claims. We find in Judith Butler, the philosopher who, in the end of the 1980s, begins her analysis of feminism's gender troubles, a critique which is both a thread and a framing device to understand the following problem: what is left for feminism if the foundations upon which feminism stands – if the subject it intends to speak on behalf of and from which it draws its moral demands – is established as a place of dispute and is, consequently, under constant revision? How does one keep it alive, relevant and representative? How to establish and move forward with a theoretical and political action that protects the interests of women and simultaneously remain deeply aware of the exclusions, contradictions and alliances that we do or do not make to enable said action? The hypothesis of this research branches in two ways: the first being that the deconstruction of feminism's foundational subject does not represent the end of feminism, but in fact constitutes an essential step towards keeping feminism relevant. Viewing its subject as an open field for dispute and debate represents the solution to feminism's representation problem, not its undoing. However, in renouncing a strong identitarian basis – the ontology of which is, from the beginning, illusory –, we are left with a void: what element, if not the identitarian one, allows both a feminist description of the world and its normative claims? Our second hypothesis is that the answer to this question is in an ontology founded not on identity, but on a “new ontology of the body”, whose constitutive vulnerability is shared by all. From this inescapable precarious condition, Judith Butler derives an ethics of precarity which, we believe, would allow feminist thinking to deal with the contradictions of countless identities which constitute subjects; identities that not only reach beyond gender, but also inform how gender is experienced – race, class, nationality, etc. – and, in doing so, build a way of thought and action that is permeated by the many and unpredictable intersections that arise from the meeting of diverse bodies in search of a livable life.

Key words: Feminism. Gender. Judith Butler. Precarity.

Sumário

Introdução	7
1 Os termos do feminismo: Mulher entre a construção e a desconstrução	11
2 Judith Butler e os problemas de gênero: da desconstrução da identidade à performatividade	37
3 O feminismo em outros termos: da política de identidade à ética da precariedade	67
4 Considerações finais	99
Referências	103

Introdução

Se você me confunde, então você já é parte de mim, e não sou nada sem você.

Judith Butler, 2004

O pensamento feminista é múltiplo e diverso. A tradição filosófica, epistemológica e política que podemos hoje chamar de feminista foi construída sobre as bases mutáveis do conflito e da contestação, composta por vozes divergentes que a todo o momento se embatem e se desafiam. A cada tentativa de delimitar seu sujeito e suas demandas, o feminismo hegemônico é interpelado por aqueles que invariavelmente exclui; é chamado a perceber as limitações e localizações de suas pretensões universais.

É essa a interpelação que a presente dissertação de mestrado busca acolher e pela qual deseja-se permear. É a partir do reconhecimento de que o próprio feminismo sofre dos mesmos problemas de universalização que aponta em suas críticas à filosofia hegemônica, masculina em sua natureza e tradição, que se assume a responsabilidade, aqui, de lidar com essa questão.

Encontramos nas críticas de Judith Butler, filósofa que no final dos anos 1980 inicia sua análise dos problemas de gênero do feminismo, tanto um fio condutor quanto um enquadramento para este problema: se as fundações sobre as quais o feminismo se sustenta – se o sujeito em nome do qual se pretende falar e a partir do qual as demandas morais feministas são elaboradas – se estabelece como local de disputa, e, por consequência, em constante revisão, o que resta ao feminismo? Como mantê-lo vivo, relevante e representativo? De que forma embasar e prosseguir com a ação teórica e política que zela pelos interesses das mulheres e ao mesmo tempo permanecer dolorosamente consciente das exclusões, das contradições e das alianças que fazemos e deixamos de fazer para que essa ação seja possível?

Com esse fim, a produção filosófica de Judith Butler é aqui tanto objeto de estudo quanto guia para essa problemática. A tradição do pensamento feminista será utilizada neste trabalho como contextualização para a leitura de Butler, ao mesmo tempo em que Butler nos ajuda a compreender e problematizar o feminismo

– suas contradições e seu possível futuro enquanto tradição de pensamento socialmente, politicamente e filosoficamente engajada.

Partimos aqui da premissa de Butler de que categorias identitárias constituem-se tanto em categorias de reconhecimento político quanto em categorias normativas: ao buscar um sujeito bem-delimitado em nome do qual reivindicar, os feminismos não encontram, mas sim inauguram o próprio sujeito que buscam representar. É a partir dessa asserção que Butler constrói sua teoria de gênero, a qual informa e é informada por sua crítica ao fundacionalismo feminista.

O incômodo que se segue a essa concepção das categorias identitárias é de que a desconstrução do sujeito fundacional do feminismo possa levar ao fim desse movimento. No entanto, o problema da insuficiência dos sujeitos sobre os quais os feminismos se embasam é inevitável, e a hesitação em lidar com essa questão é uma evidência tanto de sua importância quanto das consequências de deixar esse problema intocado.

A hipótese deste trabalho bifurca-se em duas: a primeira é que a desconstrução do sujeito fundacional do feminismo tanto não representa o fim do feminismo como constitui-se, na verdade, em um passo essencial para que permaneça relevante. O sujeito do feminismo como aberto, como constante campo de contestação e debate, representa uma solução ao problema de representação do feminismo, e não sua derrocada.

No entanto, ao renunciarmos a uma base identitária firme – cuja firmeza é, desde o início, ilusória –, somos deixados com uma lacuna: em torno de que nos reunirmos? Qual o elemento, se não o identitário, que permite não apenas as descrições feministas do mundo, mas também suas reivindicações normativas? A nossa segunda hipótese é a de que a resposta para esse questionamento está em uma ontologia fundada não na identidade, mas em uma “nova ontologia do corpo”, cuja vulnerabilidade constitutiva é partilhada por todos.

Encontramos no conceito de vulnerabilidade dos trabalhos mais tardios de Butler uma forma de conciliar a crítica ao sujeito fundacional do feminismo e a ação teórica e política em busca de vidas passíveis de serem vividas. Dessa condição precária inescapável, Judith Butler deriva uma ética da precariedade que, acreditamos, permitiria ao pensamento feminista lidar com as contradições das inúmeras identidades que formam os sujeitos, identidades que não apenas vão além

do gênero, mas que informam como o gênero é experienciado – raça, classe, nacionalidade, etc. – e dessa forma construir um pensar e um agir ainda mais permeável pelas diferentes e imprevisíveis intersecções que surgem do encontro de sujeitos diversos em busca de uma vida vivível.

Para tanto, no primeiro capítulo buscaremos recuperar marcos históricos e teóricos importantes do movimento feminista, de forma a explicitar nosso entendimento do termo “feminismo” como um termo inescapavelmente múltiplo e polissêmico, mas carregado de uma historicidade própria. Para isso, discorreremos brevemente sobre os primeiros movimentos de mulheres na primeira onda do feminismo, o encontro e subsequente embate entre sujeitos divergentes durante a segunda onda, e a responsabilidade teórica assumida pela terceira onda em lidar com tais divergências. Veremos que, embora as divergências entre diferentes concepções de feminismo e dos sujeitos que esses feminismos devem representar sejam geralmente atribuídas a embates mais recentes, elas, na verdade, estiveram no coração desse movimento desde o seu início.

Com esse pano de fundo, o segundo capítulo analisa o diagnóstico realizado por Judith Butler em seu *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2016), publicado primeiramente em 1990, bem como sua teoria de gênero e as consequências de uma concepção pós-estruturalista de sujeito para o feminismo. Veremos que Butler contesta uma ontologia da identidade feminina em prol de uma teoria da performatividade do gênero que seria capaz de acomodar e permitir um espaço para a resignificação e para novas formas de existir que não se enquadrem em um binômio coerente de masculino/feminino.

No terceiro e último capítulo, nosso objetivo é duplo. Em primeiro lugar, damos atenção às críticas feitas por feministas contemporâneas, em especial através do diálogo publicado em *Debates feministas: um intercâmbio filosófico* (2018), que traz ensaios escritos entre os anos de 1991 e 1995 escritos por Judith Butler, Seyla Benhabib, Drucilla Cornell e Nancy Fraser. Centramos nossa atenção principalmente no déficit normativo da teoria de gênero de Butler que essas críticas apontam: sem um sujeito ontológico e sem uma dimensão utópico-emancipatória para o feminismo, como reivindicar em nome das mulheres? A partir disso, buscamos, em um segundo momento, observar de que forma uma “virada ética” na produção filosófica feminista de Judith Butler endereça e busca solucionar as

lacunas apontadas por suas contemporâneas. Acreditamos que Butler, ao propor uma ontologia do corpo com base na vulnerabilidade como característica constitutiva dos corpos, ao invés de uma ontologia do sujeito, sinaliza um caminho para uma política de coalizão aberta entre sujeitos múltiplos em busca de uma vida passível de ser vivida.

1 Os termos do feminismo: Mulher entre a construção e a desconstrução

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam o lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher?

Sojourner Truth, 1851

“Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres”. Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico?

Simone de Beauvoir, 1949

Parte tema, parte enquadramento deste trabalho, “feminismo” carece de certa delimitação. Esse processo de definição do termo, no entanto, ao estabelecer-se como um desafio, já desvela as contradições dentro dessa tradição teórica e política. Chris Weedon (1987) propõe que a resposta simples para a pergunta “o que é feminismo?” seria a de que “o feminismo representa o interesse das mulheres” (p. 10, tradução nossa), no entanto rapidamente acrescenta que essa é uma resposta “demasiadamente simples a não ser que se acredite em um caráter essencial da mulher, comum a todas as mulheres” (p. 10, tradução nossa). A busca por uma definição operacional de feminismo é marcada pelas tensões entre essencialização do sujeito mulher para que se torne candidato inequívoco a uma base una para o feminismo, e o rompimento dessa fundação do feminismo que se sustenta a partir dessa essencialização. Como observa Elizabeth Spelman (1991),

a maior parte das descrições filosóficas da “natureza do homem” não são de forma alguma sobre mulheres. Mas também a maioria dos relatos feministas da “natureza das mulheres” ou das “experiências das mulheres” não são sobre todas as mulheres (n.p., tradução nossa).

Em seu livro *Lugar de fala* (2019), a filósofa brasileira Djamila Ribeiro observa que o debate sobre a inaplicabilidade do conceito de mulher universal, embora seja atribuída fortemente à terceira onda do feminismo, tendo Judith Butler como um de seus expoentes, já vinha sendo feito há muito por vozes negras, dissidentes do feminismo hegemônico. Para os sujeitos que não são contemplados em discursos ou perspectivas hegemônicas, portanto, essa fragmentação nunca foi algo novo; e para compreendermos essa história de embates e contradições, consideramos importante uma breve incursão pela história do feminismo, para então chegarmos à melhor forma de delinear esse conceito conforme será trabalhado aqui.

Sabemos que as abordagens do feminismo através da história são, como coloca Magda Guadalupe Santos, “múltiplas e intensas” (2016, p. 130). Sincrônica e diacronicamente, correntes e epistemologias feministas dialogam, se informam e se embatem. Uma das formas mais usuais de compreensão dessa multiplicidade do pensamento feminista é a divisão em ondas. Apesar de suas limitações¹, essa abordagem nos permite uma visão geral de seus pressupostos teóricos, epistemológicos, de seus temas e conflitos em diferentes momentos da história do feminismo.

Como definidas por Santos (2016):

As denominadas ondas feministas e identificam temporalmente por distintas prioridades, levantadas e defendidas nos movimentos e nos suportes teóricos a elas afeitos, em defesa do reconhecimento dos direitos e deveres das mulheres. (p. 134)

Embora tal divisão tenha como base principalmente os feminismos americanos e europeus, com foco especial nos países anglófonos, e seja insuficiente para dar conta das particularidades das lutas e teorizações localizadas, ela se mostra útil para compreendermos, de forma geral, a transformação do pensamento feminista

¹Como reconhecido por Mann & Huffman (2005), a abordagem da história do feminismo em ondas obscurece a importância de ações em pequena escala, e que também existe uma tendência de homogeneização das ondas em detrimento de sua diversidade. “É particularmente provável que essa tendência obscureça a contribuição de feita por campos mais radicais e por membros mais marginalizados de cada onda” (p. 58, tradução nossa).

com o passar do tempo, bem como os desafios que se impõem ao mesmo e quais deles tendem a se repetir.

Santos (2016) identifica, a partir de Hodgson-Wright (2006), a primeira onda do feminismo como se referindo “ao amplo movimento pela reforma das desigualdades nos séculos XVIII e XIX” (SANTOS, 2016, p. 135), enquanto Nye (1995) a define como situada entre os séculos XIX e XX, e impulsionada pelos ideais de igualdade e liberdade, os quais são “refletidos e inspirados pelas revoluções burguesas dos Estados Unidos e da França” (NYE, 1995, p. 18), período em que se constroem as primeiras organizações de mulheres, em contraste com um “protofeminismo” anterior, cujas manifestações se configuravam como mais pontuais e isoladas.

Podemos identificar que a semente do feminismo moderno, marcado por suas preocupações com isonomia de direitos e reconhecimento legal, é plantada no século XVIII principalmente por Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges (SANTOS, 2016). O protofeminismo de ambas, através de suas respectivas obras – Wollstonecraft com o livro *Reivindicação dos direitos da mulher* (2016), publicado em 1792, e Gouges com sua *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, escrita em 1791 – reivindicam a inclusão das mulheres na universalidade proposta pelo pensamento iluminista, e antecipam a tendência da busca pela isonomia de direitos que marcaria o século XIX e início do século XX.

Mary Wollstonecraft (2016) aponta, em sua obra mais famosa, para uma realidade de seu tempo: a de que, embora a racionalidade, enquanto conceito, não tivesse gênero em si, as condições para a prática da racionalidade eram, sim, generificadas. O acesso à educação para a racionalidade era masculino. A razão, portanto, tornava-se ilusoriamente uma característica masculina, enquanto as mulheres eram erroneamente associadas ao oposto da razão: ao frívolo, ao fútil, ao sentimento puro.

A reivindicação de Wollstonecraft é a seguinte: “se a Razão oferece sua sóbria luz, se as mulheres são realmente capazes de agir como criaturas racionais, que não sejam tratadas como escravas nem como animais que, submetidos ao homem, dependem da sua razão (...)” (p. 58). E aos negam às mulheres o pleno exercício de sua autonomia e de sua razão, declara: “Admitindo essa posição (...), as mulheres não têm quaisquer direitos inatos a reclamar; e, pela mesma regra,

seus deveres se esvanecem, pois direitos e deveres são inseparáveis” (p. 249). A desobediência, então, por parte desses sujeitos excluídos da categoria do humano, se torna justificada.

Assim como Wollstonecraft, que ressalta a contradição de escritores e filósofos que falavam de uma moral universal, uma razão como característica fundamental do ser humano, mas excluía em seus escritos e em suas ações as mulheres dessa humanidade e dessa universalidade, Olympe de Gouges (1791) escreve a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* como uma intervenção – e uma subversão – da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, documento de 1789, desestabilizando as bases dos princípios Iluministas da Revolução Francesa ao trocar as menções ao “Homem” da declaração por “Mulher”. O efeito dessa intervenção se torna o de contestação da posição universal desse “Homem” como sinônimo de humanidade, evidenciando sua aplicação parcial e reivindicando pela inclusão das mulheres na prática da cidadania muito antes da luta pelo sufrágio.

Isso não quer dizer que não seja possível encontrar anteriormente na história manifestações que poderiam ser consideradas feministas em natureza, quando consideramos como feminista “qualquer tentativa de enfrentar o patriarcado² em suas muitas manifestações” (HODGSON-WRIGHT, 2006, p. 2). Christine de Pizan (2012), por exemplo, publica em 1405 sua utopia *A Cidade das Damas*, onde se apropria dos próprios termos da filosofia escolástica de seus contemporâneos para argumentar que as mulheres, sendo filhas de Deus e seres humanos como os homens, são tão merecedoras de receber ensinamentos morais – e, portanto, serem agentes no mundo – quanto os homens, e em um movimento semelhante ao de Wollstonecraft, nos diz: “o servidor que menos recebe de seu senhor, menos é obrigado a servi-lo” (p. 60), ou seja, se Deus, segundo Pizan, de fato deu as mulheres menos, então as obrigações das mulheres para com Deus são também diminuídas.

Para Nye (1995), a preocupação mais marcante do que podemos chamar de primeira onda feminista é a luta pelo sufrágio feminino. No entanto, como

² Aqui Hodgson-Wright (2006) se utiliza do conceito de patriarcado apresentado por Weedon (1987): como a reação das mulheres em face do poder que subordina os interesses femininos aos masculinos.

observamos, as reivindicações pelo direito ao voto estão conectadas às reivindicações anteriores mais amplas por reconhecimento e inclusão dos sujeitos mulheres em uma universalidade humanista moderna. Em suas palavras:

Outras questões tais como direitos de propriedade, reforma do casamento e liberdade sexual foram discutidas, mas a teoria democrática incentivava as feministas a verem o voto como o modo correto e mais prático de atingir suas metas. Quando o sufrágio fosse concedido, as mulheres estariam aptas a votar em favor da legislação que corrigiria a injustiça às mulheres. (NYE, 1995, p. 19)

Assim, como observa Santos (2016), apesar de os debates acerca do reconhecimento das mulheres entre os séculos XVI e XVIII terem acontecido majoritariamente em arenas culturais e sociais, eles “tiveram impacto nas sufragistas, que foram, gradualmente, formando argumentos para que as mulheres tivessem o direito ao voto, por sua natureza moral e influência civil” (p. 138).

Rumo a uma das conquistas mais importantes da história do feminismo, a luta pelo sufrágio é um movimento feito, também, de contradições. A análise trazida por Angela Davis (2016) de como a história do movimento pelo sufrágio feminino americano está entrelaçada com a causa abolicionista é um exemplo importante de como o feminismo hegemônico se constrói, desde a primeira grande organização política de mulheres, por uma causa comum, e também das consequências inevitáveis de se alcançar o “comum” entre sujeitos diversos.

Davis (2016) descreve que, na década de 1830, mulheres brancas, fossem trabalhadoras ou donas de casa, sentiam-se atraídas pelo movimento abolicionista: “se [as mulheres brancas] ainda não sabiam como apresentar suas reivindicações coletivamente, ao menos podiam defender a causa de um povo que também era oprimido” (p. 51). Ao se tornarem ativas nos círculos abolicionistas, compondo sociedades, clubes e ligas antiescravagistas, tanto aprenderam sobre a própria opressão quanto reconheceram, ao terem a oportunidade de provar seu valor na arena de reivindicação pela abolição, os limites impostos à própria existência política.

O primeiro grande passo em direção ao sufrágio feminino é dado em 1848, com a Declaração de Seneca Falls³, porém, nas palavras de Davis (2016), ela

³ A Convenção de Seneca Falls foi a primeira convenção sobre os direitos das mulheres nos Estados Unidos. Realizada entre 19 a 20 de julho de 1848 em Seneca Falls. Desse encontro, resultou a “Declaração de sentimentos”, ou “Declaração de Seneca Falls”, documento que reivindicava

“propunha uma análise da condição feminina sem considerar as circunstâncias das mulheres que não pertenciam à classe social das autoras do documento” (p. 64), ou seja, os sentimentos declarados no documento eram os das mulheres brancas de classe média. A atenção dada às demandas e necessidades particulares das mulheres trabalhadoras na Convenção de Seneca Falls foi mínima, e às mulheres negras, foi nula. Como Davis (2016) ressalta:

Embora pelo menos um homem negro⁴ tenha participado das conferências em Seneca Falls, não havia uma única mulher negra na audiência. Nem os documentos da convenção fazem qualquer referência às mulheres negras. À luz do envolvimento das organizadoras com o abolitionismo, deveria ser perturbador o fato de as mulheres negras serem totalmente desconsideradas. (p. 67)

Porém, mesmo com a sub-representação das mulheres negras, o passo dado em Seneca Falls teve grande impacto na luta organizada pela libertação negra, e a pauta pela luta das mulheres teve ampla aderência do movimento negro (DAVIS, 2016).

Em 1851, na primeira Convenção pelos Direitos das Mulheres, marcando a solidariedade das mulheres negras à causa do reconhecimento político e jurídico das mulheres, Sojourner Truth faz o discurso que abre o presente capítulo (RIBEIRO, 2019), em resposta à hostilidade de homens presentes que se posicionavam contra o evento. A fala de Truth, porém, interpela tanto os homens brancos opositores do sufrágio feminino, aos quais foi originalmente direcionada, quanto as mulheres brancas que compunham a liderança do movimento sufragista e, por consequência, serviam como modelo da mulher universal não marcada por questões de raça e classe: ao perguntar a todos ali presentes “e não sou uma mulher?”, Truth tanto desmantelava as alegações de que a fraqueza era parte do caráter feminino e, portanto, as mulheres seriam incompatíveis com o sufrágio (DAVIS, 2016), como também “desafiava o modo pelo qual as representações do feminismo estavam sendo concebidas” (RIBEIRO, 2019, p. 22).

Outro rompimento importante que evidencia com ainda mais profundidade o compromisso do movimento sufragista para com as mulheres brancas ocorre quando o movimento pelo sufrágio feminino, na década de 1890, dá as costas ao

isonomia de direitos entre mulheres e homens.

⁴ Este homem era Frederick Douglass, importante intelectual negro abolitionista nos Estados Unidos do século XIX. Douglass foi um importante aliado na luta pelo sufrágio feminino (DAVIS, 2016).

movimento abolicionista e pelo sufrágio negro em prol de angariar o apoio das mulheres brancas do Sul após a Guerra Civil americana. Conforme Davis (2016):

Dada a violência explícita infligida contra a população negra durante os anos 1890, como as sufragistas brancas podiam afirmar de boa-fé que, “por conveniência”, elas deveriam “ceder para vencer nessa questão de cor”? A postura aparentemente “neutra” das líderes da NAWSA [*National American Woman Suffrage Association*] em relação à “questão de cor” na realidade encorajava a proliferação de ideias claramente racistas nas fileiras da campanha sufragista (2016, p. 120).

Os conflitos entre sujeitos políticos do feminismo – aqueles reconhecidos como tal e aqueles cuja representação é negada pelo movimento hegemônico – não acabam na primeira onda. Enquanto os debates mais significativos no período entre a luta pelo sufrágio e os anos 1960 aconteceram majoritariamente em espaços acadêmicos e intelectuais⁵, na segunda onda do feminismo, período de grande ebulição sociopolítica, temos um feminismo marcado pelo ativismo e pela ação.

Essa segunda fase é constituída por várias correntes que tiveram grande impacto cultural e político no século XX. [...] A segunda onda tem um aspecto coletivista e revolucionário, clamando as mulheres para uma participação real na reconstrução da sociedade. (SANTOS, p. 134)

No encontro em seus campos de ação política, os múltiplos sujeitos dos diferentes feminismos se encontram e se contestam. Aproveitando o *insight* de bell hooks (2019) de que, desde seu início, o movimento feminista foi polarizado entre pensadoras reformistas que enfatizavam a igualdade de gênero e pensadoras revolucionárias que queriam transformar o sistema para acabar com o patriarcado, podemos marcar, como afirma Santos (2016), o surgimento de duas correntes principais e distintas entre os anos de 1960 e 1970.

A primeira segue principalmente o sucesso do lançamento de *A Mística Feminina* em 1963. A autora, Betty Friedan, funda a National Organization for Women (NOW) em 1966 como forma de reivindicar por direitos iguais, consoante a uma tradição sufragista “na medida em que impulsionava as mulheres a participarem das reformas político-sociais norte-americanas, mas assumindo

⁵Santos (2016), a partir de Tarrant (2006), diz que esse período foi “como se tivéssemos tido uma primeira geração silenciosa de feministas, mas que demonstrou cuidado com os seus termos, assim como o valor das teorias provocativas sobre a sociedade, a justiça, o gênero e a igualdade” (p. 141). Tarrant (2006) traz nomes como Margaret Mead, Mirra Komarovsky, Viola Klein, Simone de Beauvoir e Ruth Herschberger como evidência de que houve, sim, teoria feminista no pós-guerra, mas como cita Santos (2016 apud Tarrant, 2006) “as feministas do pós-guerra ‘não estavam falando suficientemente alto, mas nós também não estávamos prestando atenção’” (p. 141).

privilégios e responsabilidades em modos de parceria com os homens” (SANTOS, 2016, p. 141).

Por outro lado, temos o Movimento de Libertação das Mulheres (*Women's Liberation Movement*), movimento de esquerda envolvido na luta pelos Direitos Civis e contra a Guerra do Vietnam. Reconhecido como feminismo radical⁶, esse movimento foi lugar de uma maior participação de mulheres negras – que, desiludidas com o sexismo no interior do movimento negro, passam a compor os primeiros grupos feministas radicais (THORNHAM, 2006) – e lésbicas – que viam na ideia do patriarcado universal uma forma de pensar a condição e o papel da mulher lésbica no feminismo (NYE, 1995) –, muito embora a aceitação de suas pautas dentro de um feminismo radical mais amplo, bem como no feminismo liberal representado pela NOW, não fosse, como veremos, integral.

Da mesma forma, pautas das mulheres não brancas, imigrantes e/ou trabalhadoras não eram acolhidas pelo feminismo hegemônico. Quando Betty Friedan (1971) escreve que a solução do “problema sem nome”⁷ das mulheres seria para as mulheres “saírem de casa”, ela não teria considerado, como aponta Spelman (1991), que muitas mulheres sempre trabalharam “fora de casa”, “por exemplo, como mão de obra doméstica para as próprias mulheres com as quais Friedan estava preocupada” (n.p, tradução nossa).

Como observa Thornham (2006), “essa divergência de visões no início dos anos 1970 sinaliza tanto a origem complexa da segunda onda do feminismo quanto suas divisões internas” (p. 25, tradução nossa). Outros dois casos, também mencionados por Santos (2016), a partir de Thornham (2006), que ilustram o desconforto que esses sujeitos dissidentes traziam para o interior desses feminismos vêm na forma de dois escritos, ambos publicados em 1970.

⁶Thornham (2006) ressalta que, na Inglaterra, assim como na Europa, esse feminismo antiguerra toma contornos marxistas que difere da divisão liberal/radical do feminismo americano.

⁷ Faz-se referência, aqui, à tese principal de Betty Friedan (1971) ao escrever *A Mística Feminina*, a de que o chamado “problema sem nome”, ou seja, “um desejo indefinido de ‘algo mais’ do que lavar pratos, passar a ferro, castigar e elogiar crianças” (p. 56), perpetuado pela “mística feminina”, um construto social responsável não possibilitar às mulheres “outro jeito de se imaginar, exceto como esposa e mãe” (p. 57). Resumidamente, a solução proposta por Friedan é “um programa educativo de âmbito nacional (...) para as mulheres desejosas de assumir um compromisso profissional. (...) Todo o conceito de educação da mulher seria reorientado, passando dos quatro anos universitários a um plano a longo prazo, segundo o qual ela poderia continuar seus estudos sem entrar em conflito com o marido e os filhos.” (p. 317).

O primeiro, “Double Jeopardy”, contribuição de Frances Beale para a coletânea *Sisterhood is Powerful*, diferenciava a luta por libertação das mulheres negras da luta das mulheres brancas de classe média, exigindo uma postura antirracista e anti-imperialista das mesmas, ou não teriam “absolutamente nada em comum com a luta das mulheres negras” (THORNHAM, 2006, p. 27, tradução nossa).

O segundo, *The woman identified woman*, escrito pelo grupo *Radicalesbians*, pensava o lesbianismo como sinônimo de libertação da mulher, como a própria utopia feminista, alegando que “feminismo é a teoria, lesbianismo é a prática”. Thornham (2006) descreve a resposta da também feminista radical Anne Koedt ao texto do grupo, a qual, ao apontar que a afirmação das feministas radicais lésbicas gerava um policiamento sexual indevido sobre as feministas, também diminuiu a importância do debate sobre as especificidades das feministas lésbicas

Seu contra-argumento de que o lesbianismo é apenas uma “pequena parte” da luta geral do feminismo contra o “sistema de papéis sexuais”, no entanto, torna invisível a opressão específica das mulheres lésbicas assim como a “double jeopardy” das mulheres negras foi mascarada dentro de uma “irmandade” feminista articulada largamente por mulheres brancas heterossexuais de classe média. (p. 28, tradução nossa)

Assim, as acusações de racismo, classismo e heterossexismo surgem de dentro do próprio feminismo, constituindo vozes dissonantes em meio à busca por uma teoria abrangente da opressão feminina (THORNHAM, 2006; SANTOS, 2016).

Parte do esforço de uma teoria abrangente como a que se buscava durante a segunda onda do feminismo é a delimitação e articulação do conceito de “patriarcado”, o que é feito de formas distintas por grupos distintos. Weedon (1987) aponta que a forma de se entender o patriarcado e suas implicações varia dentro do feminismo, resultando de diferentes práticas políticas, e traz três exemplos: o do feminismo liberal, feminismo radical e o feminismo socialista. Olharemos também brevemente para a abordagem materialista histórica do feminismo marxista da noção de patriarcado para que possamos compreender de que forma diferentes concepções dialogam e contrastam nesse momento de formação teórica feminista, bem como para contextualizar os desenvolvimentos contemporâneos do feminismo.

Quanto ao feminismo liberal, radical e socialista, Weedon (1987) resume-os da seguinte forma:

Para o liberalismo, feminilidade (*femaleness/femininity*)⁸ não determina o sujeito individual. Para o feminismo radical, definições historicamente específicas de feminilidade são definidas como a essência do que é ser mulher. No feminismo socialista, com a ênfase na construção social da feminilidade, história e mudança, as formas particulares com que o gênero é construído e o poder social é exercido não podem ser especificados anteriormente para satisfazer alguma teoria geral (1987, p. 18, tradução nossa).

Essas três posições são críticas, de formas distintas e em graus variados, dos papéis de gênero na sociedade e, por consequência, cada uma a seu modo, do patriarcado.

O chamado feminismo liberal, de acordo com Weedon (1987), ao não apresentar uma crítica radical da organização familiar, também não apresenta uma crítica radical a uma noção de patriarcado. Em suas palavras, “o feminismo liberal busca atingir uma igualdade completa de oportunidades em todas as esferas da vida sem transformar radicalmente o presente sistema social e político” (WEEDON, 1987, p. 4, tradução nossa). Ele não considera que possa haver uma organização de poder identificada como patriarcado que deva ser reconhecida como tal e combatida, apenas uma má-aplicação da ideia de igualdade já plenamente aceita por sociedades democráticas. Para uma vertente liberal do feminismo (como pode-se dizer do feminismo sufragista e o feminismo do NOW, por exemplo), o patriarcado, se considerado como tal, é uma desvantagem passageira a ser consertada através do aprimoramento das instituições já existentes.

Para o feminismo socialista, o patriarcado não é visto, como veremos ser o caso do feminismo radical, como um monolito, e sim como um sistema social integrado nas questões de opressão racial e de classe, e que só pode ser abolida por uma transformação completa do sistema social que envolve e possibilita as desigualdades de gênero. O feminismo socialista também se “considera o gênero como socialmente produzido e historicamente mutante” (WEEDON, 1987, p. 4, tradução nossa). Feministas socialistas, segundo Weedon (1987), buscam aplicar às mulheres a ideia marxista de que a natureza humana não seria essencial, mas socialmente produzida.

⁸ No texto original em inglês, temos ambas as palavras: “*femaleness*” e “*femininity*”. A primeira se refere mais especificamente ao caráter de se ser fêmea, enquanto a segunda se refere à feminilidade.

É importante salientar que o feminismo socialista se difere, em parte, do feminismo marxista, como coloca Armstrong (2020): “para o feminismo socialista, o patriarcado sobrepõe-se, mas difere-se, da ênfase marxista da primazia do capitalismo e exploração de classe” (n.p.). Ela prossegue:

A subordinação das mulheres não seria nem biologicamente natural, nem dada por Deus; ao invés disso, as relações de classe do capitalismo impõem as hierarquias de gênero que ancoram a opressão das mulheres. O feminismo marxista via essa família patriarcal como integral para o capitalismo, e assim um terreno de opressão que deve ser destruído (ARMSTRONG, 2020, s/p).

Dessa forma, enquanto o feminismo marxista encontra aporte principalmente nas análises de Marx e Engels⁹, que localizam a origem do patriarcado na gênese do modo de produção capitalista, feministas socialistas questiona tanto um conceito de patriarcado que fosse intrínseco ao capitalismo, e desafiavam a primazia da classe e a eliminação do regime capitalista como um primeiro passo necessário para a melhoria das condições de vida das mulheres (ARMSTRONG, 2020).

O pensamento feminista radical dialoga com o feminismo marxista, como veremos, em seu aspecto materialista. Uma consideração materialista do patriarcado, conforme descrita por Farrelly (2011), descreve o patriarcado como uma manifestação e institucionalização da dominação masculina sobre as mulheres na sociedade em geral, e embora reconheça que o padrão global de dominação masculina varia significativamente em diferentes sociedades, a tarefa de uma abordagem materialista do patriarcado é, em suas palavras, “lançar uma rede ampla, buscando achados empíricos e *insights* da biologia evolutiva, história, antropologia, sociologia, economia, etc.” (p. 2, tradução nossa) para uma compreensão generalizada desse fenômeno. Tal abordagem, no entanto, se compromete com abstrações analíticas de fenômenos sociais complexos em prol de traçar um padrão global de opressão feminina¹⁰, o que, como veremos, gera problemas para a teorização feminista.

⁹ Armstrong (2020) aponta que os desenvolvimentos de Marx and Engels quanto ao caráter histórico e social da reprodução, se dão entre as décadas de 1840 e 1880, e chama a atenção para a obra *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, publicada por Engels em 1884, como sendo particularmente importante para a concepção das relações de produção e reprodução.

¹⁰ Farrelly (2011) reconhece que, diante do “crescente corpus de conhecimento diverso e por vezes divergente sobre a divisão sexual do trabalho em diferentes culturas”, o teórico político que busca construir um conhecimento emancipatório crítico que permita reparar a opressão feminina precisa

Para feminismo radical, como define Weedon (1987), a noção de patriarcado se configura como uma ordem de opressão universal, transcultural, transterritorial e transracal, assim pensada como aquilo que uniria todas as mulheres em torno de um objetivo comum. Nye (1995) indica a forma como a recepção americana do importantíssimo¹¹ *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, teve grande influência na elaboração desse conceito pelas teorias feministas radicais¹².

A experiência prática das mulheres no movimento pelos Direitos Civis norte-americanos, nos protestos contra a guerra do Vietnã, e as revoltas dos estudantes nos anos 60 confirmaram a crítica de Beauvoir ao marxismo. A esquerda masculina aceitava as mulheres em suas organizações, mas não como dirigentes ou tomando iniciativas, nem estava interessada nas questões das mulheres. Mais uma vez as mulheres se viam arrumando casa e fazendo comida. "Classe de sexo" parecia ir mais fundo que classe econômica ou social. Se os homens esquerdistas vislumbravam uma sociedade sem classes, não havia de ser uma classe sem gêneros. Como observou Beauvoir em *O segundo sexo*, as mulheres, e não o proletariado, são o "Outro" original contra quem os sujeitos masculinos se afirmam, sejam eles capitalistas, feudais ou socialistas. (p. 120)

Esse “‘Outro’ original”, portanto, em contraste ao que seria denominado de “patriarcado”, é tomado como uma solução do feminismo radical para as dissidências entre vozes nas práticas filosóficas e políticas do feminismo de segunda onda: todas as mulheres poderiam se unir sob o signo do Outro.

“operar em um certo nível de abstração” (p. 3, tradução nossa). Como prossegue: “tais abstrações irão envolver agrupar certos fatos, contingências históricas e complexidades para facilitar um entendimento geral de um fenômeno como o patriarcado. Isso ajuda a priorizar o conhecimento crítico emancipatório (ao invés de todo o conhecimento possível) necessário para encorajar a ação e mudança social necessárias para mitigar os efeitos mais prejudiciais do patriarcado” (p. 3, tradução nossa).

¹¹ Santos (2016) aponta que a prioridade básica do feminismo de segunda onda, “a denúncia dos mecanismos que favorecem e propiciam a sujeição das mulheres e os modos de ação para a sua transformação” (p. 148), é central em *O segundo sexo*, o qual “alimenta, de várias perspectivas, as linhagens dos movimentos e teorias dessa segunda fase” (p. 148), e segue influente em um momento de terceira onda do feminismo. De fato, como aponta Rodrigues (2019), as reflexões de Beauvoir são tão essenciais às reflexões de Judith Butler que *Problemas de gênero* não teria sido possível sem o devir beauvoiriano.

¹² Para um apanhado mais detalhado da leitura feminista radical de Beauvoir, ver Nye (1995); para uma crítica do potencial homogeneizador de *O segundo sexo*, ver Spelman (1991).

Essa noção de patriarcado informa não apenas como se vê o sujeito desse feminismo radical, mas também sua utopia, seu projeto emancipatório: quando feministas radicais tendem a presumir uma feminilidade essencial, livre e não marcada pelo patriarcado, presumem que esta deve ser recuperada para que se vivencie um mundo fora da cultura patriarcal (WEEDON, 1987; NYE, 1995).

Uma crítica que pode ser feita de antemão a essa abordagem do patriarcado é que ela, como aponta Nye (1995), configura-se como sendo inevitavelmente separatista, pois, ao conceber a subordinação das mulheres como construída com base no entendimento desses corpos sexuados de forma binária (o que Firestone [1970] chama de “classe sexual”), sendo essa a forma fundamental de opressão das mulheres, a libertação do patriarcado a curto prazo acontece com o “recolhimento das mulheres a um separatismo a partir do qual possam desenvolver uma nova cultura das mulheres independentes dos homens” (NYE, 1995, p.17)¹³.

Tal concepção de patriarcado dialoga com uma concepção materialista histórica dos feminismos de herança marxista, que busca determinar o momento de fundação do patriarcado como acontecendo em função da propriedade privada e da patrilinearidade subsequente dessa propriedade. Essa busca por uma origem do patriarcado tem a função teórica dupla de 1) colocar o patriarcado como fundado e, portanto, finito; e 2) através do estabelecimento desse “antes” do patriarcado, possibilitar o vislumbre de um “depois” emancipado (BUTLER, 2016).

A análise feita pelas filósofas até aqui citadas sobre as diferentes concepções de patriarcado mostram os esforços teóricos feministas de segunda onda para embasar teoricamente esse “nós” mulheres, embora, como Weedon (1987) observa, nenhuma delas consegue responder de forma bem-sucedida o porquê de os sujeitos se submeterem aos papéis de gênero que lhes são impostos. Para isso, diz Weedon, “precisamos de uma teoria da relação entre subjetividade e significado, significado e valor social, das variadas posições de sujeitos normais abertas às mulheres (...)” (p. 18, tradução nossa). Essa, como veremos, será uma das preocupações de Judith Butler.

¹³ Se uma “cultura das mulheres” é possível ou sequer desejável será parte da nossa discussão no decorrer do segundo capítulo. Para uma discussão específica sobre o separatismo feminista lésbico, ver Rudy (2001).

Assim, enquanto em um momento de primeira onda a ideia desse “nós” era tomada de forma intuitiva e acrítica, teóricas de segunda onda, ao se concentrarem no desafio de teorizar a opressão feminina, se veem obrigadas a delimitar esse “nós” que sofre opressão e, portanto, que é passível de representação pelo feminismo; bem como um “eles”, que não só não seriam vítimas da opressão a qual a teoria feminista pretende delinear, mas seriam os perpetuadores e beneficiados por esse regime de poder que garante e mantém a opressão das mulheres através dos séculos.

O debate com relação à delimitação teórica do que seria o sujeito “mulher” alvo dessa opressão perpassa a transição de um momento de segunda para um momento de terceira onda do feminismo. Nessa transição, a distinção entre sexo e gênero, como parte do debate entre natureza e cultura, tem grande destaque e importância para percebermos os paradigmas adotados e abandonados pelos esforços teóricos que caracterizam a terceira onda do feminismo.

Santos (2016) define a chamada terceira onda da seguinte forma:

Nesse momento, não se está tentando abandonar o projeto ético-político já iniciado na segunda onda (...). Procura-se aqui olhar atentamente os traços do mundo em sua diversidade sociocultural, que acaba por (re)significar esse projeto ético-político. (p. 149).

E a resignificação desse projeto ético-político passa pela revisão e análise de conceitos-base para a teoria feminista que não comportassem a diversidade de sujeitos existentes no mundo, de forma atenta ao histórico de homogeneização apresentado pelo feminismo até então.

Ao buscar uma noção geral de mulher, como aponta Spelman (1991), a prática e a teoria feminista “obscurece a heterogeneidade das mulheres e veda a análise da significação de tal heterogeneidade para a atividade teórica e política feminista” (n.p., tradução nossa), e toma, assim, a experiência de poucas – aquelas que consideramos “não marcadas”, mulheres brancas heterossexuais de classe média – como a de todas.

A terceira onda do feminismo, então, situada a partir da década de 1980, preocupa-se em lidar de forma teórico-filosófica com os conflitos e contradições político-sociais presenciadas na onda anterior, trazendo “novos discursos ou paradigmas para enquadrar e entender relações de gênero os quais surgiram a partir de uma crítica das inadequações da segunda onda” (MANN & HUFFMAN,

2005, p. 57, tradução nossa). É nesse contexto que a discussão de gênero ganha maior tração, lidando não apenas com a condição específica do sujeito feminino, mas buscando pensar o que significa ser um sujeito generificado.

Nicholson (2005) aponta para o fato de que o termo “gênero” tem sido importante para o feminismo desde os anos 1960, e a variação de seu significado assinala momentos importantes de mudanças de paradigmas no feminismo no decorrer dos anos. Discutir gênero contemporaneamente, portanto, impacta e informa como se discute a temática do feminismo e seu sujeito.

O nascimento do conceito de gênero se dá principalmente a partir de Margaret Mead e seu trabalho antropológico em um momento em que o conceito de “papéis dos sexos” estava em bastante discussão:

A ideia dos papéis dos sexos, ou o que mais tarde começou a ser chamado de gênero, reconhecia que a identidade não era determinada no nascimento (...), mas sim era dependente dos papéis estruturais que os indivíduos desempenham na sociedade. Tais papéis são desenvolvidos em relação a estruturas sociais, que mudam ao longo do tempo e que podem ser múltiplas (trabalhadora, amiga e mãe, por exemplo). (CHANTER, 2011, p. 19)

Aqui, percebe-se a categoria do gênero, no seu advento, serve como forma de designar diferenças de comportamento, e apresenta a possibilidade da variação das diferentes formas (gênero) de como o sexo se apresenta. É esse caráter de variabilidade do gênero em oposição à “constância” do sexo” que torna o surgimento do termo “gênero” fundamental para a teoria feminista (CHANTER, 2011).

É assim que se estabelece a tão importante distinção entre “sexo” e “gênero”, onde sexo se referiria às diferenças biológicas entre homens e mulheres, ou seja, as diferenças entre seus corpos e seus organismos, considerada como dada, e o gênero se referiria às diferenças entre homens e mulheres que seriam produtos da sociedade. Nas palavras de Nicholson (2005):

Devido ao fato de que fenômenos biológicos são vistos como imutáveis, feministas frequentemente pensaram nos aspectos biológicos das diferenças entre homens e mulheres como não variando através da história e das culturas. Diferenças de “gênero”, no entanto, ou em como sociedades elaboravam essas diferenças biológicas em termos de expectativas quanto a comportamentos, eram pensadas como variáveis através das culturas. (p. 289, tradução nossa)

Essa distinção foi considerada um grande passo para o debate teórico feminista, pois traz a possibilidade de oposição e contrapartida ao determinismo do sexo biológico, “tido como explicação natural, causal e moral para o modo como as

mulheres devem agir, aparecer e ser” (CHANTER, 2011, p. 156). No entanto, como as teóricas de terceira onda viriam a observar, apesar desse avanço significativo, a visão do sexo como pré-cultural, como a natureza passiva que tanto precede quanto aguarda significação social e política, resulta em uma série de complicações teóricas que não apenas fogem dos objetivos feministas de contestar a determinação biológica do sexo, mas também os prejudicam: a concepção do sexo como de alguma forma determinante do gênero, essa ideia de relação necessária de causalidade, carregaria invariavelmente a ideia de que “anatomia é destino” (CHANTER, 2011, p. 24).

Em contrapartida à naturalização do sexo em comparação com o gênero como construto social *sobre* o sexo biológico, no advento da terceira onda do feminismo, “muitas feministas estavam começando a reconhecer que todas as distinções, mesmo aquelas ditas ‘biológicas’ ou ‘naturais’, eram formuladas de dentro de uma perspectiva teórica específica” (NICHOLSON, 2005, p. 290, tradução nossa). Assim, entre os anos de 1980 e 1990, tornou-se crescente a reconsideração da divisão entre sexo e gênero, e mais, como argumentado por Nicholson já em 1994¹⁴:

a ideia de que o corpo oferecia certos constantes na experiência feminina levava teorias a retratarem a situação das mulheres como fundamentalmente similares através da história e da cultura. Inevitavelmente, no entanto, tais teorias tendiam a assumir o significado dado ao corpo e os tipos de experiências associados a esses significados que eram mais familiares àqueles responsáveis por criá-las. (...) Em suma, *a tendência de ver “sexo” como separado de “gênero” contribuiu com as tendências feministas de homogeneizar as experiências e situações das mulheres* (NICHOLSON, 2005, p. 291, grifos nossos, tradução nossa).¹⁵

Apesar dessa clara problemática, ainda se discutia se haveria elementos em comum na forma como os corpos são interpretados através de, se não toda, ao menos em grande parte da história. Assim,

muitas ainda desejavam alegar que apesar das diferenças também havia características em comum nas experiências das mulheres que dava unidade ao conceito de “mulher” e tornava possível a luta política conjunta que era o feminismo. (NICHOLSON, 2005, p. 292)

¹⁴ Nicholson faz esse argumento pela primeira vez em 1994 no artigo “Interpreting gender”, publicado na revista *Signs*, e o retoma na publicação citada acima.

¹⁵ Essa crítica pode ser facilmente aplicada às teorias universalizantes do patriarcado mencionadas anteriormente neste capítulo.

Retorna-se, então, àquela aparente necessidade de essencialização do sujeito mulher para que seja possível uma luta coletiva, e, para lidar com a contradição e com o problema da exclusão, na tentativa de dar conta, também, das diversas outras categorias identitárias que coexistiriam em um mesmo indivíduo, lança-se mão de um “modelo aditivo”, onde as diferentes identidades encontrar-se-iam somadas em um mesmo indivíduo, e seriam analiticamente separáveis umas das outras. Nicholson (2005) cita o trabalho de Spelman (1991) para caracterizar essa abordagem:

Spelman apontou que tais entendimentos estiveram frequentemente associados com a ideia de que o feminismo pode isolar a parte “mulher” de quem somos das outras partes, tais como as partes que descrevem nossas identidades de raça, etnia, classe, etc. Isso resultou em tendências de pensar a identidade de forma aditiva (...). De acordo com tal metafísica, quem somos é um resultado composto de nossa identidade de gênero, racial, étnica, de classe, etc., com cada elemento sendo descritível separadamente (NICHOLSON, 2005, p. 302, tradução nossa).

O problema principal desse tipo de perspectiva, como Spelman (1991) a descreve, é o fato de que o conteúdo “comum” da identidade da mulher será inevitavelmente preenchido pelo sujeito não marcado, ou seja, pelo grupo dominante. Nesse sentido, é vital o trabalho de Kimberle Crenshaw (1989) a compreensão dessa problemática.

Crenshaw (1989) traz o termo “interseccionalidade” para o primeiro plano das discussões feministas como uma forma de pensar a teoria feminista e políticas antirracistas capazes de lidar com as experiências diversas de mulheres negras em virtude da complexa interação entre opressão de raça e gênero.

Esses problemas de exclusão não podem ser resolvidos apenas incluindo mulheres negras dentro de uma estrutura analítica já estabelecida. Devido ao fato de que a experiência interseccional é maior do que a soma do racismo e do sexismo, qualquer análise que não leve em conta a interseccionalidade não pode lidar de forma suficiente com a forma específica com que mulheres negras são subordinadas. (p. 148)

Para Crenshaw, não basta fundir a categoria “mulher” com a categoria “pessoas negras” para uma teoria feminista e para políticas antirracistas efetivas. Assim, posiciona-se firmemente contra uma análise da opressão a partir de um único eixo, pois as mulheres negras são discriminadas por vezes de forma semelhante a mulheres brancas, por outras vezes de forma semelhante a homens negros, e por vezes de forma específica e incomparável a qualquer uma dessas categorias: como mulheres negras.

Crenshaw (1989) também faz uma poderosa crítica às teorias do patriarcado feitas com base na experiência de mulheres brancas. A complexa relação entre a mulher negra e o trabalho que desafia imediatamente teorias como a de Friedan (1971)¹⁶ sobre a opressão feminina, bem como a incompletude do discurso feminista a respeito da questão do estupro¹⁷ são apenas alguns dos aspectos da interseccionalidade que uma teoria do patriarcado baseada na experiência branca é incapaz de abarcar.

Chanter (2011) chama esse processo de “brancura invisível da teoria feminista” (p. 25), a qual oculta sua parcialidade sob a égide de uma universalidade não marcada pela raça ou outras categorias subalternizadas. Chanter (2011) ressalta o fato de que essa visão é insuficiente se temos por objetivo práticas feministas inclusivas e diversas, pois não dá conta do fato de que a experiência desses aspectos de nossa identidade não acontece de forma separada. Não somos capazes de dizer quando a influência de um aspecto começa e a de outro termina.

Além disso, temos o fato de que as categorias de raça, classe, gênero e sexualidade são abstratas e analíticas e, por isso, são incapazes de ser capturadas em uma teoria sem que haja certa redução de suas especificidades. Porém, mesmo reconhecendo a incompletude constitutivas de categorias analíticas de identidade, as quais atravessam os sujeitos de formas que não conseguimos descrever com precisão, isso não significa que devemos abandonar essas categorias

¹⁶ “Mulheres negras têm tradicionalmente trabalhado fora de casa em números muito superiores aos das mulheres brancas. Uma análise do patriarcado que destaca a história da exclusão das mulheres brancas do mercado de trabalho pode permitir a inferência de que mulheres negras não foram oprimidas por essa expectativa generificada específica. No entanto, o próprio fato de que mulheres negras precisam trabalhar entra em conflito com as normas de que as mulheres não deveriam trabalhar (...). Assim, mulheres negras são oprimidas não apenas porque frequentemente precisam assumir responsabilidades que não são tradicionalmente femininas, mas, além disso, o exercício desses papéis é às vezes interpretado dentro da comunidade negra ou como uma falha da mulher negra de satisfazer a essas normas ou como outra manifestação do racismo na comunidade negra (CRENSHAW, 1989, p. 156, tradução nossa).

¹⁷ “Estatutos sobre o estupro em geral não refletem o controle masculino sobre a sexualidade feminina, mas o controle masculino branco sobre a sexualidade feminina branca. Historicamente, não houve qualquer esforço institucional para regular a castidade da mulher negra. Cortes em alguns estados chegaram a instituir júris que, diferentemente das mulheres brancas, mulheres negras não eram presumidas castas” (CRENSHAW, 1989, p. 157, tradução nossa). Além disso: “O foco específico no estupro como manifestação do poder masculino sobre a sexualidade feminina tende a eclipsar o uso de estupro como arma de terror racial. Quando mulheres negras eram estupradas por homens brancos, elas eram estupradas não como mulheres em geral, mas como mulheres negras especificamente: Seu status de fêmea as tornava vulnerável a dominação racista, enquanto seu status negro efetivamente negava a elas qualquer proteção” (CRENSHAW, 1989, p. 158, tradução nossa).

completamente, mas sim conduzir essa discussão com extrema cautela, como coloca Chanter (2011),

a fim de não ignorar o fato de que cada uma dessas categorias de análise tende a simplificar em demasia um campo complexo de fenômenos, que cada uma tem um débito para com desdobramentos históricos bastante específicos e que cada uma delas veio à luz em determinados momentos históricos, de um modo que é culturalmente marcado. (CHANTER, 2011, p. 19)

Assim, Chanter (2011) argumenta para a necessidade da compreensão tanto da forma como as categorias de identidade são experienciadas pelos indivíduos quanto das particularidades teóricas e históricas dessas categorias quando no âmbito da análise, evitando, assim, tanto presumir o gênero como a categoria principal e mais importante, quanto tratar tais categorias de forma aditiva.

Uma das estratégias para lidar com esse impasse identitário se dá a partir da interação entre a teoria feminista e os pensamentos pós-moderno e pós-estruturalista. Embora não tenha sido o único desenvolvimento teórico que marcou a terceira onda, nem o único que buscou resolver o problema de representação dentro do feminismo¹⁸, essa abordagem resulta especificamente em uma desconstrução da diferença entre o sexo e o gênero, questionando o próprio significado de “mulher”, e se o termo teria, de fato, peso ontológico. Esse encontro entre feminismo e pós-modernismo/pós-estruturalismo permite também que se questione se a própria noção de identidade, como veremos ser a reflexão de Judith Butler no capítulo a seguir, poderia ser ontologicamente embasada para que sirva de fundamento inequívoco para a ação política, bem como as consequências imprevisíveis da insistência em uma política embasada em uma identidade que pode não ser tão concreta e coesa quanto as teóricas feministas haviam imaginado e argumentado até então.

Ingrid Cyfer (2009) chama atenção para o fato de que “feminismo pós-moderno” e “feminismo pós-estruturalista” são, com frequência, entendidos como intercambiáveis. Isso acontece devido ao fato de que, embora o pós-estruturalismo e o pós-modernismo tenham se originado de tradições filosóficas distintas, ambas as correntes estão intimamente relacionadas, pois, como coloca Weedon, (2005) o

¹⁸ Mann & Huffman (2005) citam, também, a teoria interseccional e a teoria feminista pós-colonial como compondo esse movimento de descentralização do feminismo. Essas abordagens partilham de um mesmo foco: diferença, desconstrução e descentralização.

pós-modernismo encontra seu racional teórico “nas formas pós-estruturalistas de análise social e cultural, bem como as preocupações deste ecoam nas práticas culturais pós-modernas” (p. 75, tradução nossa).

Assim, diferentemente de traçar um histórico exaustivo das distintas trajetórias teóricas que culminaram nessas duas correntes de pensamento, nos interessa delinear ambas as abordagens com atenção especial a sua interação com a teoria feminista, partindo principalmente dos trabalhos de Weedon (1987; 2005), Nicholson (1992) e Jane Flax (1990). Também a partir da compreensão de que tanto “pós-modernismo” quanto “pós-estruturalismo” são termos plurais (WEEDON, 1987; 2005), e que diferentes teóricas feministas acolhem ou rejeitam ambas as alcunhas em graus variados¹⁹, não serão traçadas linhas rígidas entre um conceito e outro, mas empregaremos uma compreensão geral das tendências teóricas representadas pelo “pós-modernismo/pós-estruturalismo”²⁰, permitindo-lhe a fluidez necessária para a compreensão do emprego desses conceitos no contexto da teoria feminista.

Como definido por Lyotard (2008, p. xvi), em termos gerais, “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”, ou, como chamaremos daqui em diante, “metanarrativas”. Por “metanarrativas”, como define Cyfer (2009), temos as “teorias que têm a pretensão de identificar a chave explicativa da evolução da história da humanidade” (p. 23). Pode-se entender como “metanarrativas”, por exemplo, a ideia Iluminista de progresso humano, teorias marxistas sobre a história e a revolução, bem como teorias feministas radicais do patriarcado universal (WEEDON, 2005).

Arelada a essa crítica – e de forma especialmente importante para a discussão feminista de terceira onda, como veremos a seguir – está a crítica ao fundacionalismo, que trata como problemática a alegação de que afirmações filosóficas devam ser firmadas sobre verdades fundacionais com base nas quais

¹⁹Linda Nicholson (1992), por exemplo, diz preferir o termo “pós-modernismo” ao termo “pós-estruturalismo” pois “o contexto do meu pensamento é a filosofia e a teoria social, onde o termo pós-modernismo é mais frequentemente empregado. O termo pós-estruturalismo é mais comumente utilizado por aqueles que trabalham no contexto de teoria e crítica literária” (p. 52), no entanto, como veremos, Judith Butler (2018) rejeita o termo pós-modernismo, preferindo considerar-se trabalhando dentro de uma teoria pós-estruturalista.

²⁰Toma-se a liberdade aqui, na esteira de Nicholson (1992) e Mann & Huffman (2005), de fundir tais termos devido a fluidez das fronteiras entre um e outro.

descrições sistemáticas pudessem ser construídas (NICHOLSON, 1990). Nicholson (1990) chama atenção para o fato de que “o que é problemático nesta forma de fazer filosofia era o seu compromisso com a identificação daquilo que é universal” (p. 54, tradução nossa). São esses questionamentos que permitem, nas palavras de Weedon (2005), “o distanciamento de quaisquer qualidades fixas ou essenciais de ‘mulher’ ou ‘feminilidade’ que unem todas as mulheres” (p. 80, tradução nossa), da mesma forma que este mesmo afastamento gera resistência por parte de um feminismo de raízes modernas.

Se, por um lado, o pós-modernismo se constrói através de uma crítica aos ideais modernos de progresso, conhecimento, liberdade e razão (FLAX, 1990), o pós-estruturalismo, por outro, não se constitui em uma quebra, mas sim um desdobramento teórico da aceitação das premissas do estruturalismo. Enquanto o estruturalismo coloca que “nenhum termo tem significado por si mesmo, este só pode ser identificado em relação a outros termos; o pós-estruturalismo investiga a emergência desses sistemas de relações” (COLEBROOK, 2007, p. 214, tradução nossa).

Como aponta Weedon (1987), um entendimento da teoria saussuriana dos signos é essencial para a compreensão do pós-estruturalismo. Segundo ela:

É a insistência de Saussure de uma estrutura pré-dada, fixa da linguagem, anterior a sua realização na fala ou escrita, que dá a sua linguística o título de ‘estrutural’. Saussure teorizou a linguagem como um sistema abstrato, consistido em cadeias de signos. Cada signo é feito de um significante (som ou imagem escrita) e um significado (sentido). Os dois componentes do signo estão relacionados um ao outro de forma arbitrária e não há, portanto, qualquer ligação natural entre imagem sonora e o conceito que ela identifica.” (p. 23, tradução nossa).

Ainda de acordo com Weedon (1987), o pós-estruturalismo toma de Saussure o princípio de que o significado não é refletido na linguagem, e sim produzido através dela; da mesma forma, os signos não teriam, em si, um significado intrínseco, adquirindo seu significado pela negação, ou seja, pelo que ele não é, em relação a outros signos. No entanto, os pós-estruturalistas precisam ir além de Saussure para que consigam extrair o máximo do *insight* apresentado por ele.

Para obter o total benefício da teoria do significado de Saussure, nós precisamos ver a linguagem como um sistema sempre existindo em discursos historicamente específicos. Uma vez que a linguagem seja entendida em termos de discursos em competição, formas em competição de dar significado ao mundo, o que sugere diferenças na organização do

poder social, então a linguagem se torna um lugar de luta política. (WEEDON, 1987, p. 24, tradução nossa).

É a partir da crítica de Jacques Derrida ao signo saussureano que é possível romper com a ideia estruturalista de que “os signos têm um significado já fixo reconhecido pelo sujeito falante racional e autoconsciente” (WEEDON, 1987, p. 25), em um movimento que nos coloca na assunção pós-estruturalista de que não há significados fixos e de que significantes estão sempre abertos a ressignificação. Assim, “o efeito de representação, no qual o significado é aparentemente fixo, é apenas uma fixação temporária retrospectiva” (p. 25). Esse e outros *insights* de Derrida são essenciais para a teoria do gênero proposta por Butler.

Vemos que o pós-estruturalismo, portanto, torna central a questão da linguagem e da produção de significados. Não apenas isso, mas a linguagem, nessa perspectiva, torna-se o *locus* da construção do horizonte de possibilidade, bem como da construção da nossa subjetividade. Nas palavras de Weedon (1987):

A assunção de que a subjetividade é construída implica que ela não é inata, não é geneticamente determinada, mas socialmente produzida. A subjetividade é produzida em uma variedade de práticas discursivas – sejam elas econômicas, sociais e políticas – cujos significados são um local constante de luta pelo poder (p. 21, tradução nossa).

A linguagem, nessa concepção, não pode ser uma expressão de individualidade única, mas sim constrói a subjetividade de seu indivíduo de formas que são socialmente específicas.

Temos, então, duas grandes intersecções entre pós-modernismo e pós-estruturalismo: a crítica às metanarrativas e a quebra com o sujeito iluminista monádico, racional e autoconsciente, ambas ilustradas em sua convergência na busca por diferença, desconstrução e descentralização do pensamento feminista.

Uma desconstrução das metanarrativas feministas, portanto, contestaria a possibilidade de uma causa única da opressão das mulheres, encontrada em um patriarcado universal. Isso permite ao feminismo pensar além da noção de emancipação do feminismo moderno, que depende tanto de um sujeito fundacional a ser emancipado como uma noção de existência “fora do poder”, ou seja, “fora do patriarcado”, como retomaremos no último capítulo deste trabalho.

Da mesma forma, a desconstrução do sujeito do feminismo possibilita a mudança e a pluralidade na medida em que o pensamento pós-moderno e a visão pós-estruturalista da linguagem permitem à teoria feminista lidar com as

contradições inerentes a um movimento que pretende abranger uma quantidade tão grande de indivíduos, com as mais diversas constituições identitárias.

Jane Flax (1990) se refere aos pós-modernos como sendo “mestres da suspeita” (p. 29., tradução nossa). Apesar de, como o feminismo, a filosofia considerada pós-moderna seja bastante diversa – tendo “Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze e Guattari, Lyotard, Rorty, Cavell, Barthes, desconstrução, psicanálise, arqueologia, genealogia e niilismo” (p. 29, tradução nossa) entre os discursos associados a ela – o que todas as vertentes, de alguma forma, compartilham, é o seu método “desconstrutor” e seu ataque ao Iluminismo. Como coloca Flax (1990):

Para alguém acostumado com a leitura de filosofias mais convencionais, ler os pós-modernos pode ser um esforço frustrante. Esses autores não oferecem um conjunto de argumentos lógicos e contínuos ou um ponto de vista sintético ou sequer coerente. Ao invés disso, eles apresentam uma série de “posições” e uma polifonia de vozes heterogêneas. (p. 31-32, tradução nossa)

Da mesma forma, o pós-modernismo “evita embasar ontologicamente o sujeito, ou conceder-lhe universalidade através do apelo à pureza e transparência de identidades centrais implícitas na metafísica ocidental tradicional” (CHANTER, 2005, p. 264, tradução nossa), o que se torna um ponto de convergência com o pós-estruturalismo, para o qual “a subjetividade não é nem unificada, nem fixa” (WEEDON, 1987, p. 21, tradução nossa), diferenciando-se do humanismo, que “implica um sujeito consciente, cognoscente, unificado e racional” (p. 21). Assim, tanto o pensamento pós-moderno quanto o pensamento pós-estruturalista permitem lidar com um sujeito fragmentado, formado pela confluência de diversos fatores, o que, segundo Weedon (1987), se torna central para a concepção da mudança e da ressignificação.

Nos interessam, então, as particularidades de uma abordagem pós-moderna/pós-estruturalista pela polifonia, discordância e resistência a uma teoria geral e a uma fundação ontológica, pela qual, como coloca Weedon (2005),

através do questionamento de todas as essências e da relativização das alegações de verdade, feministas pós-modernas criam um espaço para perspectivas e interesses políticos que tenham sido até então marginalizados. (p. 81, tradução nossa)

O *insight* pós-moderno/pós-estruturalista sobre o gênero e os sujeitos aos quais gêneros são atribuídos nos é útil, então, para resolver os problemas de

exclusão na teoria feminista. A afirmação de que não haveria “uma precedência metafísica ou ontológica que dite as ideologias de gênero” (CHANTER, 2011, p. 12) ao mesmo tempo em que, para alguns feminismos, represente a deterioração da pauta feminista, para outros se apresenta como uma solução para as insuficiências de classe, raça, gênero e sexualidade das próprias teorizações feministas.

Para feministas pós-estruturalistas, não é suficiente que se adicionem as categorias de raça, classe e sexualidade à categoria já delimitada do gênero. Como explica Chanter (2011),

Fazê-lo é encarar a raça, o gênero e a sexualidade como se fossem segmentos separáveis da vida social que se desenvolvem de maneira independente, que pudessem ser adicionados ou subtraídos uns dos outros, como se tivessem uma integridade em si e por si mesmos. Isso não dá conta do fato de que os sujeitos não experimentam a raça, o gênero, a classe ou a sexualidade como eixos separados, como dimensões facilmente separáveis ou quantificáveis da experiência. (p. 18)

Gênero, classe, raça e sexualidade seriam, portanto, experiências relacionais, interligadas e indissociáveis; assim, resulta, sob essa perspectiva, que o pensamento fundacional no feminismo, ao privilegiar o gênero como sua categoria identitária unificadora, relega essas outras esferas da experiência como secundárias ao gênero. No entanto, a relutância de alguns feminismos em questionar a categoria das mulheres em torno da qual se organizam evidencia o receio de perder, com sua categoria fundacional, o peso normativo de suas reivindicações²¹.

Ao tentarmos traçar uma história para o feminismo no decorrer deste capítulo, vimos que não há um consenso universal sobre sua pauta, sua definição

²¹ Embora o campo das teorias da normatividade seja vasto e multifacetado nas filosofias modernas e contemporâneas, e a própria noção de norma possua diferentes acepções semânticas (ver VON WRIGHT, 1963), nossa preocupação acerca deste tema está localizada nos campos de debates feministas, os quais discutem, como explica McAfee (2018), suas reivindicações a partir de dois componentes: um componente normativo e um componente descritivo. McAfee (2018) traz como exemplo as proposições do feminismo liberal, segundo o qual temos “que mulheres e homens devem possuir direitos iguais e respeito é a proposição normativa; e que mulheres têm respeito e direitos iguais negados funciona aqui como a proposição descritiva” (s/p). No entanto, desacordos existem, como vimos no decorrer deste primeiro capítulo, tanto com relação às proposições descritivas quanto com relação às proposições normativas. Proposições descritivas envolvem, no feminismo, como prossegue McAfee (2018), o entendimento dos mecanismos sociais envolvidos em, no caso desse exemplo, privar a mulher de respeito e de direitos iguais: qual seria a fonte primária da subordinação feminina? O desacordo também existe com relação ao conteúdo das proposições normativas atreladas às proposições descritivas, na medida em que a forma como se descreve o sujeito do feminismo e sua ontologia informa, como exploramos também no decorrer do primeiro capítulo, a elaboração de proposições normativas e a quais sujeitos elas serão estendidas.

e o sujeito do qual fala²² – sequer um consenso sobre a própria necessidade de se falar de um sujeito específico. De fato, como alerta Jane Flax (1990), a teoria feminista não poderia sequer ser descrita como uma disciplina, se definirmos disciplina como “uma área delimitada do discurso intelectual na qual um consenso existe entre seus praticantes no que tange o assunto, metodologia apropriada e resultados desejáveis” (p. 20, tradução nossa). Podemos identificar objetivos gerais comuns na teoria e prática feminista, como a análise do gênero, do patriarcado e da opressão das mulheres, porém as discordâncias práticas e teóricas entre diferentes abordagens consideradas feministas são marcantes o suficiente para que o termo “feminismo” resista a definições precisas. Por isso, mostrou-se necessária uma recuperação da história dos feminismos que, longe de se pretender exaustiva, buscou dar contornos ao que entenderemos por feminismo no decorrer deste trabalho.

Vimos que de um movimento por igualdade denominado retroativamente de primeira onda do feminismo, a luta por igualdade de direitos dominava o campo de ação política das primeiras grandes organizações de mulheres. Em um momento de segunda onda, podemos perceber que se multiplicam os sujeitos envolvidos na luta feminista por reconhecimento, e ao mesmo tempo em que se buscava uma teoria geral da opressão feminina, essa própria diversidade salientava a impossibilidade de universalização tanto do sujeito quanto das pautas feministas. Lidar com essa impossibilidade, como vimos, se torna uma tarefa de um momento de terceira onda do feminismo, que, dentre suas muitas alianças teóricas, encontram também no pós-modernismo/pós-estruturalismo ferramentas instigantes para lidar e acomodar a contradição observada desde a gênese do feminismo.

Com isso, ao invocarmos o termo “feminismo”, estamos fazendo referência aos desdobramentos históricos até então, inicialmente centralizados na luta das mulheres por igualdade, mas que excedeu as delimitações identitárias do gênero e se vê interpelado pela necessidade de lidar com questões de vão além da questão de gênero, e que algumas vezes tomam precedência sobre o próprio gênero.

²² De fato, é importante lembrar que nem todo movimento de mulheres se caracteriza como feminismo. Para uma discussão sobre os mulherismos afro-americanos e sua relação com o feminismo, ver Collins (2017).

Consideramos produtiva a definição proposta por bell hooks (2019), que marca o feminismo como a luta teórico-política “para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” (p. 17). Essa definição nos convida a pensar o feminismo não em termos de uma base comum, mas de uma ação comum em busca de uma vida boa. Como veremos nos capítulos seguintes, a filósofa Judith Butler dialoga com essas necessidades apontadas por feminismos e sujeitos não hegemônicos, e sua desconstrução da diferenciação entre sexo e gênero, aliada à subsequente desconstrução da própria noção de identidade para que seja possível pensar uma base para a ação política outra que não a identitária, apresenta-se como uma possibilidade para uma prática feminista menos excludente e mais efetiva.

2 Judith Butler e os problemas de gênero: da desconstrução da identidade à performatividade

Nós não precisamos de totalidade para trabalharmos bem. O sonho feminista de uma linguagem comum, assim como todos os sonhos por uma nomeação perfeitamente fiel da experiência, é totalizante e imperialista. Nesse sentido, a dialética também é uma linguagem dos sonhos, que anseia resolver contradições.

Donna Haraway, 1985

(...) se você olhar para nós em certos momentos, dependendo de como está o tempo lá fora, já somos andróginos.

Ursula Le Guin, 1969

Nas primeiras linhas do seu prefácio para *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler aponta que

os debates feministas contemporâneos sobre os significados do conceito de gênero levam repetidamente a uma certa sensação de problema, como se sua indeterminação pudesse culminar no fracasso do feminismo. (BUTLER, 2016, p.7)

De fato, como vimos, existe uma tensão paradoxal gerada pela distinção entre os conceitos de sexo e gênero; paradoxal pois a distinção mesma que permitiu, em um primeiro momento, discutir a condição de opressão das mulheres em termos culturais, parece ameaçar o próprio sujeito fundacional do feminismo se levada às suas consequências lógicas. Assim, a análise da relação entre sexo e gênero – se uma relação de causalidade, de dependência necessária ou se a relação entre essas duas categorias seria arbitrária e contingente – domina a teorização feminista dos anos 1980 e 1990.

De fato, a bióloga e filósofa Donna Haraway já mostra uma preocupação com a construção ilusória de um “nós” para criticar um “eles” na crítica feminista à ciência quando propõe uma abordagem de saberes localizados em 1988. Antes disso, ao propor o gênero como tecnologia em 1987, a teórica de cinema Teresa de Lauretis também demonstra um incômodo com a teorização feminista baseada na diferença

sexual. Denise Riley, poeta e filósofa, ao se perguntar “eu sou esse nome?” em 1988, analisa a categoria “mulher” ao longo da história para apontar que não existiria uma conexão entre os corpos das mulheres que precedesse o seu arranjo biopolítico. Antes disso, em 1986, a historiadora Joan Scott critica as armadilhas da homogeneização nas quais as teorias gerais do patriarcado recaem, criticando nomes que até então se colocavam como basilares para a teorização feminista, como, por exemplo, Catherine Mackinnon e Carol Gilligan, e traça sua própria definição de gênero de forma a permitir uma análise histórica sem a essencialização de sujeitos marcados pelo signo do feminino²³.

Por ângulos distintos, mas com interesse semelhantes, temos trabalhos como os da já citada Angela Davis, que, em 1981, ao examinar a luta das mulheres negras americanas no decorrer da história, aponta para as descontinuidades de gênero quando consideramos o sujeito como perpassado pelas opressões de raça e classe. No mesmo ano, bell hooks recupera o discurso de Sojourner Truth em seu livro “Eu não sou uma mulher?” para apontar as consequências da exclusão e racismo no que se considera o início do que hoje chamamos de movimento feminista. Em 1989, Kimberlé Crenshaw traz para os debates feministas o termo “interseccionalidade”, que se tornará um dos conceitos mais importantes para a compreensão do gênero como sendo indissociável de outros aspectos da identidade. No ano seguinte, Patricia Hill Collins publicaria pela primeira vez seu livro “Pensamento Feminista Negro” que, ao mesmo tempo em que busca propor que as mulheres negras possuem um ponto de vista específico em comum, esses pontos de vista teriam diferentes expressões de acordo com as intersecções de classe, sexualidade, idade, localização geográfica, etc²⁴.

É no contexto desse diálogo em construção que Judith Butler (2016) afirma:

Se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da ‘pessoa’ transcendem a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (p. 21)

²³ Ver respectivamente Haraway (1991), De Lauretis (1987) Riley (1988) e Scott (1986).

²⁴ Ver respectivamente Davis (2016), hooks (2020), Crenshaw (1989) e Collins (2019).

Assim, Butler partirá do reconhecimento de que existe uma miríade de coisas que as pessoas “são” para então desconstruir esse “ser” a partir não apenas da aceitação das consequências lógicas da separação analítica entre sexo e gênero – onde o sexo não mais poderá ser considerado o elemento coerente entre todas as culturas e tempos históricos da constituição do gênero – mas porque a categoria do gênero nunca está sozinha quando um indivíduo se “torna” um gênero, se levarmos de fato em conta as condições materiais de um sujeito interpelado por diversos outros aspectos que informam esse gênero que ele se torna.

Problemas de Gênero (2016), então, publicado pela primeira vez em 1990, inicia com o reconhecimento de que a questão da indeterminação do gênero parecia ameaçar a luta feminista justamente por ameaçar seu sujeito fundacional representado pela estabilidade da categoria gênero, e, por consequência, das categorias “homem” e “mulher”, historicamente buscadas pelo feminismo como ponto de partida, como fundação, para uma ação e uma teorização feminista. Essa base compartilhada comum parecia ser necessária para a construção de uma ação política abrangente o suficiente ao denotar certa universalidade e, portanto, despertar uma solidariedade geral que pudesse levar a ações políticas mais poderosas e, em algumas instâncias, revolucionárias. Apesar dos aparentes riscos de se desestabilizar as bases do feminismo, Butler declara que “problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los” (p. 7).

Para lidar com a questão desse sujeito fundacional em perigo, Butler já parte do pressuposto de que o “feminino” ou as “mulheres”, em virtude das diferentes reivindicações por diferentes concepções desses conceitos, já não são noções estáveis, possuindo significados problemáticos e erráticos demais para servirem como base para a ação política. A partir disso, Butler (2016) observa que:

Parece necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos. Por outro lado, é tempo de empreender uma crítica radical, que busque libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui. (p. 24)

Sua proposta será, portanto, realizar uma genealogia do gênero, e não uma genealogia da “mulher” – como já feito por Riley (1988), por exemplo – ou uma

genealogia do pensamento feminista – como a que Spelman (1991) já havia apresentado. Butler se apropria da reformulação crítica foucaultiana da genealogia de Nietzsche, ou seja, recusando-se a “buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver” (p. 9-10). Assim, essa genealogia não tem um propósito de encontrar uma *origem* para o gênero – esforço também já realizado por teóricas feministas em busca de uma utopia pré-patriarcal que pudesse ser recuperada – mas entender as operações de poder envolvidas em fazer e desfazer o gênero como sistema binário, heterossexual e compulsório. Com essa afirmação, Butler se propõe tanto a uma radicalização da crítica feminista quanto a uma libertação do feminismo da necessidade de determinar, a priori, suas bases.

A análise de Butler, então, acontece a partir da “convergência política das perspectivas feministas, gays e lésbicas sobre o gênero com a da teoria pós-estruturalista” (2016, p. 13) e culminará, como veremos, em uma desconstrução do próprio conceito de identidade, da própria possibilidade de que podemos “ser” algo que configure um “eu” estável o suficiente para dar substância à identidade. Da mesma forma, a partir da proposição de que sexo, ao invés de uma materialidade passiva, um dado natural à espera de significação cultural, é sempre discursivamente constituído – e constituído a partir do gênero –, Butler irá propor sua teoria de gênero como sendo sempre performativamente constituído.

Ao iniciar sua análise, Butler considera que a constituição da mulher a partir de sua constituição como o Outro em Simone de Beauvoir lhe pareceu insuficiente por presumir que o poder seria “uma permuta entre sujeitos ou uma relação de inversão entre um sujeito e um Outro” (p. 8), apontando que as operações de poder que definem um “eu” e um “Outro” lhe parecem mais difusas. Assim, como explica Carla Rodrigues (2019), Butler radicaliza o devir beauvoiriano da seguinte forma:

(...) na filosofia de Butler, o devir-mulher é insuficiente, porque passará a ser preciso interrogar que essência ou substância poderia oferecer a garantia que um corpo nascido fêmea venha a devir mulher. Não se nasce um corpo, se devém um corpo; não se é um corpo, se devém um corpo, e esse devir se dá a partir de todos os marcadores que lhe são inscritos e lançados na temporalidade. (RODRIGUES, 2019, p. 3)

O tornar-se mulher (devir-mulher) de Beauvoir, ao presumir como dado que um corpo “nascido fêmea”, como coloca Rodrigues (2019), se tornará necessariamente

mulher, presume não apenas a relação de causalidade entre sexo e gênero, mas também o próprio corpo sexuado.

O que Butler indaga a seguir, então, marca essa radicalização do tornar-se mulher para o tornar-se corpo: o que lhe interessa é desvendar a “configuração de poder [que] constrói o sujeito e o Outro, essa relação binária entre ‘homens’ e ‘mulheres’, e a estabilidade interna desses termos” (p. 8), bem como “que outras categorias fundacionais da identidade – identidade binária de sexo, gênero e corpo – podem ser apresentadas como produções a criar o efeito do atual, original e inevitável” (p. 9).

O que Butler inicia aqui, já nas primeiras páginas de *Problemas de gênero*, é tanto um movimento de descentralização da categoria mulher, ao indicar crer que o caráter binário do gênero é, em si, construído, quanto da própria categoria de gênero como preocupação principal da filosofia feminista. Ao recusar a possibilidade de uma busca pela origem de uma feminilidade, uma sexualidade feminina intocada pelo patriarcado, Butler claramente se distancia da tradição feminista que busca tanto “a mulher universal” quanto a própria origem da opressão feminina como base para uma ação política efetiva. Ao contrário, Butler já anuncia sua hipótese de que as categorias de identidade que são apontadas como origem e causa são, na verdade, “efeitos de instituições, práticas, e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos” (p. 10), recusando também de antemão a possibilidade de que se encontre o fundamento – e, portanto, um caminho claro de emancipação – da opressão das mulheres.

Butler coloca o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória como as instituições definidoras não apenas do feminino, mas do gênero, e centraliza sua análise nessa segunda categoria. Ao se distanciar de uma análise do feminino ou da mulher, Butler se alinha a Donna Haraway (1991), cuja citação abre este capítulo, ao estabelecer que não apenas o feminismo não precisa de uma identidade comum a todas as mulheres para que siga existindo, mas também que a própria insistência em uma identidade comum impede reflexões relevantes e inescapáveis para a sua continuidade. Nas palavras de Butler (2016):

(...) não é mais certo que a teoria feminista deva tentar resolver questões de identidade primária para dar continuidade à tarefa política. Em vez disso, devemos nos perguntar: que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base

comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? Até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade. (p. 10)

Para além de indagar a origem da opressão das mulheres, portanto, Butler se propõe a investigar os mecanismos de produção da própria ideia de identidade como algo material, com peso ontológico, e de quantas exclusões são feitas essas identidades, incluindo aquela considerada fundamental para as análises feministas: a mulher. Para Butler, portanto, uma crítica feminista radical exige uma crítica radical à identidade e à política de identidade como sendo o início e o fim da teoria e prática feminista.

Temos, então, que embora Butler seja lembrada por muitos como uma das principais expoentes da teoria queer, a teoria de gênero contida em *Problemas de gênero* nasce, como podemos ver, no interior dos debates feministas, envolta pelas discussões dessa tradição, não como tentativa não de superar o feminismo, mas corrigir seus pontos cegos. Tendo a história do feminismo se construído em torno da busca pela representação de um sujeito mulher, essa mesma história evidencia a descrição inicial do problema do qual Butler deseja tratar:

Em sua essência, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada. Mas *política e representação* são termos polêmicos. (p. BUTLER, 2016, p. 17).

Butler reconhece que a representação como forma de busca por uma visibilidade política antes ausente ou insuficiente parecia “obviamente importante” (p. 18). No entanto, ao mesmo tempo, a filósofa observa que “representação” tem um duplo sentido de não apenas ser o meio pelo qual se busca “estender a visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos” (p. 18), como também é a “função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria das mulheres” (p. 18).

Butler, aqui, mostra a influência pós-estruturalista já anunciada em seu prefácio: o termo “mulher” – e, por consequência o sujeito designado por esse termo – não possui um significado em si mesmo, transparente, acessível e imutável, mas sim é constituído por uma rede de relações significantes; longe de representar

politicamente um sujeito pré-discursivo, a ideia de “mulher” como sujeito do feminismo seria responsável por delimitar os contornos do próprio sujeito para o qual busca representação política. Nas palavras de Butler (2016):

os domínios da “representação” política e linguística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm de ser atendidas para que a representação possa ser expandida. (p. 18)

Podemos retomar a fala de Sojourner Truth, também utilizada por bell hooks (2019): “e eu não sou uma mulher?”; ou a reiteração de Denise Riley (1988) “sou eu este nome?” (*Am I that name?*). Por um lado, Truth e hooks interpelam o sujeito representado pelo feminismo apontando para o fato de que mulheres negras não cumprem – não apenas no feminismo de primeira onda, mas ainda hoje – os critérios estabelecidos *a priori* de forma que elas pudessem ser representadas pelo feminismo hegemônico: o feminismo não as reconhece enquanto seu sujeito, pois sua “feminilidade”, seu caráter de ser mulher, não se enquadra adequadamente no que foi delimitado como “mulher”. Por outro, a reiteração de Riley questiona se de fato seríamos, em um nível ontológico, aquilo do que somos chamados; se seríamos os chamados pelos quais somos interpelados.

A partir da observação foucaultiana de que “os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (p. 18), o que Butler realiza aqui é reconhecer e partir do pressuposto de que a delimitação do sujeito mulher como o sujeito do feminismo “é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional” (p. 19), revelando-o assim não apenas como discursivamente constituído, mas discursivamente constituído nos termos do mesmo sistema de poder que gera sua opressão e do qual o feminismo pretende se emancipar²⁵.

A dependência do feminismo quanto à integridade ontológica de seu sujeito para que possa fazer suas reivindicações se dá, segundo Butler (2016), através do

²⁵ Como Collins (2016) observa, também em diálogo com as leituras foucaultianas do poder: “A importância do domínio hegemônico do poder reside em sua capacidade de dar forma à consciência por meio da manipulação de ideias, imagens, símbolos e ideologias. (...) Reverter o processo pelo qual opressões interseccionais lançam mão de várias dimensões da subjetividade individual para objetivos próprios é um propósito fundamental da resistência” (p. 44). Assim, Butler dialoga aqui com uma tendência de suas contemporâneas, entre elas as pensadoras negras, em não apenas reformar o feminismo em si, mas repensar os próprios critérios e categorias políticas às quais os movimentos sociais se veem obrigados a atender para que seus sujeitos sejam passíveis de representação e reconhecimento.

que chama de “ficções ‘fundacionistas’”, ou seja, a invocação de um “antes” não histórico como “premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social” (p. 20). Essa ontologia pré-social, e, portanto, pré-discursiva, garantiria a integridade ontológica do sujeito mulher, o qual, ao existir e buscar ser reconhecido em sua existência, faz suas exigências nos limites e na linguagem do contrato social²⁶.

Além dessas “ficções fundacionistas” que por tanto tempo pareceram indispensáveis aos esforços feministas, Butler também problematiza o termo “mulher” como possuindo identidade comum, indo ao encontro de suas contemporâneas, como examinamos no início deste capítulo, ao reconhecer que é impossível pensar a categoria gênero como isolada dos outros aspectos que entrecruzam a formação e experiência das identidades múltiplas de um sujeito. Aqui, Butler se aproxima também dos pós-estruturalistas, e das feministas pós-estruturalistas, como as já mencionadas Jane Flax (1990) e Chris Weedon (2005), em considerar o sujeito como múltiplo – diferentemente do sujeito racional moderno²⁷, com suas fronteiras bem delimitadas. Weedon (2005) explica:

A teoria pós-moderna desafia o *status* tanto da razão quanto do sujeito racional na tradição filosófica ocidental. Longe de ser uma faculdade objetiva capaz de transcender as limitações de um tempo e lugar específicos e acessar o conhecimento verdadeiro, a razão é parcial. (...) Na teoria pós-moderna, a subjetividade não é vista como uma consciência unificada, soberana e racional, mas discursivamente constituída e como um processo. Além disso, a subjetividade abrange a dimensão inconsciente assim como a dimensão consciente e é corporificada em corpos que são culturalmente generificados (p. 75-76, tradução nossa).

Assim, para Butler, não apenas a identidade mulher já não é uma base suficientemente estável para o feminismo, mas também o *sujeito* como identidade a ser representada, e o gênero é apenas um dos diversos elementos, dentre raça, classe, etnia, sexualidade, etc., que constituem esse sujeito que é múltiplo e em constante construção²⁸.

²⁶ Butler se aprofunda na questão da judicialização das reivindicações feministas em *Excitable Speech* (1997).

²⁷ Immanuel Kant nos serve aqui como exemplo da perspectiva da modernidade em que se fundamenta a ideia da racionalidade como um conjunto de estruturas cognitivas atemporais e ahistóricas enquanto condição de possibilidade de todo o conhecimento, bem como do agir moral. Para uma crítica feminista da racionalidade kantiana e seus desdobramentos na filosofia moderna, ver Benhabib e Cornell (1991).

²⁸ Em *Relatar a si mesmo* (2017), Butler irá desenvolver essa reflexão, perguntando-se de que

Da mesma forma, ao se contrapor ao essencialismo e determinismo articulados na presunção do estatuto ontológico desse sujeito, Butler também rompe com a possibilidade de uma origem comum à opressão das mulheres, frequentemente entendida nos termos de um patriarcado universal de alcance global.

A urgência do feminismo no sentido de conferir um status universal ao patriarcado, com vistas a fortalecer aparência de representatividade das reivindicações do feminismo, motivou ocasionalmente um atalho na direção de uma universalidade categórica ou fictícia da estrutura de dominação, tida como responsável pela produção da experiência comum de subjugação das mulheres. (BUTLER, 2016, p. 22)

É impossível e indesejável, portanto, uma fundação comum que tenha como base a mulher, tanto por vias de apelo à integridade ontológica desse sujeito, quanto por sua experiência comum da opressão. Assim como os sujeitos em nome dos quais o feminismo busca representar não são “assujeitados” – não *se tornam* sujeitos – da mesma forma, as relações de opressão que se formam em torno desses sujeitos não são as mesmas. A opressão de gênero não age da mesma forma sobre os diferentes corpos em diferentes tempos históricos; por vezes, é sequer a “fonte primária” de opressão de um indivíduo.

Butler responde adiantadamente às críticas que viriam na recepção de *Problemas de gênero* pelas demais teóricas feministas ao ressaltar que sua intenção, ao contestar o estatuto do sujeito mulher como base universal para o feminismo, não é buscar um “pós-feminismo” no sentido de superá-lo, mas repensar, a partir de uma perspectiva feminista, a dependência do feminismo de um sujeito fundacional, perguntando-se se a própria busca incessante pela delimitação desse sujeito não estaria, na verdade, comprometendo os próprios objetivos feministas. Conforme Butler (2016):

Com efeito, a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria una das mulheres, gera, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. Esses domínios de exclusão revelam as consequências coercivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada para fins emancipatórios. Não há dúvida, a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte das “mulheres” que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários da política da identidade. (p. 23)

forma é possível lidar com um sujeito que não tem total conhecimento de si, e cujos relatos de si são sempre incompletos e opacos.

Está, então, posto o problema de gênero para o feminismo: sem que se possa recorrer a um sujeito fundacional a ser encontrado em um conceito trans-histórico e transcultural de mulher, quais seriam as bases possíveis para o feminismo. Butler conclui que “a identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (BUTLER, 2016, p. 25).

Como esperamos que se torne ainda mais claro ao longo deste trabalho, Butler, nas palavras de Rodrigues (2019), “ao mesmo tempo amplia e rebaixa o conceito de gênero, de modo a torná-lo apenas mais um dos marcadores que separam as vidas vivíveis das vidas matáveis” (p. 3). A desconstrução do pensamento fundacional feminista e das “ficções fundacionistas” é seu (e nosso) primeiro passo na direção de pensar o feminismo em outros termos.

Com isso, a partir dessa premissa, Butler irá explorar a distinção entre sexo e gênero, demonstrando que o sexo, invocado como a marca estável do gênero, já é em si passível de desconstrução pela própria natureza dessa divisão quando é introduzida no pensamento feminista. Segundo ela:

Concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente constituído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo. Assim, a unidade do sujeito já é potencialmente contestada pela distinção que abre espaço ao gênero como interpretação múltipla do sexo (2016, p. 26).

Para Butler, portanto, o binômico sexo e gênero já estava fadado à desconstrução desde sua concepção.

Assim, Butler radicaliza essa distinção, depreendendo dela que, levada ao seu limite lógico – bem como à sua aplicação a sujeitos reais –, indicaria que, mesmo supondo a estabilidade do sexo binário (o que a filósofa contesta mais a seguir), não resultaria necessariamente que “homem” se refira exclusivamente a corpos masculinos, assim como “mulher” a corpos femininos. Ou seja, Butler, aqui, recusa a possibilidade de uma relação causal entre sexo e gênero. Da mesma forma, o gênero sendo o elemento variável do sexo, não resultaria também que o gênero devesse permanecer binário da mesma forma que o sexo aparenta ser.

Chanter (2011) resume essa racionalização da seguinte forma:

Levada ao extremo, essa perspectiva sugere que ou não há relação causal entre sexo e gênero, ou que a determinação causal é revertida – tudo se resume ao gênero. Não é que haja uma fundamentação causal na base da qual as dimensões normativas do gênero são criadas. Em vez disso, devido a investimentos culturais nos ideais de feminilidade e de masculinidade, o corpo é lido de acordo com ideias concebidas sobre gênero, tanto que, quando a anatomia física não está de acordo com as ideias já recebidas acerca do dismorfismo sexual, a intervenção cirúrgica a coloca em situação de concordância com as ideias já recebidas. (p. 24)

Butler (2016) inverte essa relação causal ao contestar, a seguir, a materialidade do próprio sexo no sentido de que, se aceitamos que ele não serve de base segura para o gênero, qual o seu papel? Como defini-lo? De que forma esse sexo é delimitado se aceitamos a relação entre sexo e gênero não como causal, mas sim como arbitrária? O que significa dizer que o corpo seria lido de acordo com ideias concebidas sobre gênero e não sobre o sexo? Para Butler, resulta daí que

o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura. (p. 27)

Portanto, diferentemente de ser de fato uma base segura que sustenta e garante ao gênero certa estabilidade, o sexo é, na verdade, *produzido* como pré-discursivo. Sua aparente estabilidade seria *efeito* do “aparato de construção cultural que designamos por *gênero*” (p. 28). A partir disso, Butler aponta para a necessidade de reformular a noção de gênero de forma que seja capaz de dar conta das relações de poder responsáveis por assegurar sua relativa estabilidade cultural binária ao apoiar-se em um estatuto pré-discursivo do sexo que é, em si, uma produção discursiva.

Da reflexão sobre e da rejeição da possibilidade de uma universalidade à categoria das mulheres, seja natural – sendo embasada no sexo biológico –, metafísica – através do apelo a um sujeito “pré-contrato”, um sujeito original, anterior e exterior ao atual regime de poder –, ou até mesmo social – delimitada por uma mesma socialização partilhada por todos os corpos vistos como femininos desde o nascimento –, Butler passa então a questionar como se determina o gênero de uma pessoa, endereçando justamente a questão que Weedon (1987) apontava como necessária a ser discutida no feminismo: como se dá a incorporação dos papéis de

gênero pelos sujeitos? De que forma um sujeito passa a *possuir* um gênero como parte de sua identidade e de sua percepção de si.

Retomando a citação já trazida no primeiro capítulo deste trabalho, Weedon (1987) aponta para a necessidade de uma “teoria da relação entre subjetividade e significado, significado e valor social, das variadas posições de sujeitos normais abertas às mulheres (...)” (p. 18, tradução nossa). Butler (2016) irá tratar não apenas a formação de sujeitos normais femininos, mas de sujeitos normais *generificados*, e de que forma a generificação está imbricada na constituição de um sujeito *como* sujeito. A filósofa coloca esse questionamento da seguinte forma:

Quando teóricas feministas afirmam que o gênero é construído culturalmente, qual é o modo ou mecanismo dessa construção? Se o gênero é construído, poderia sê-lo diferentemente, ou sua característica de construção implica alguma forma de determinismo social que exclui a possibilidade de agência ou transformação? Porventura a noção de “construção” sugere que certas leis geram diferenças de gênero em conformidade com eixos universais da diferença sexual? Como e onde ocorre a construção do gênero? Que juízo podemos fazer de uma construção que não pode presumir um construtor humano anterior a ela mesma? (BUTLER, 2016, p. 28)

Butler endereça, aqui, algumas contradições que permearam o pensamento feminista: a separação entre sexo e gênero como forma de contestar o fato de que biologia seria destino parecia resultar ou em uma total dissolução do significado do gênero, ou em um determinismo biológico por vias sociais.

Evidência da predominância desse impasse até os dias de hoje podem ser encontradas na questão do (não) lugar das pessoas trans²⁹ no feminismo. Em termos teóricos, podemos nos utilizar das palavras de Chanter (2011) quando diz que as pessoas trans, bem como a interssexualidade e a não-binariedade, “põem em questão as fórmulas feministas já testadas e confiáveis, que equiparam o gênero

²⁹ Segundo Carvalho (2018) “Há um relativo consenso político no uso da categoria pessoas trans como englobante das diversas expressões identitárias, assim como no uso de movimento de travestis, mulheres transexuais e homens trans como forma de explicitar os diferentes sujeitos políticos do movimento ou de movimento trans como forma de sintetizar tais sujeitos” (s/p). Podemos compreender, a partir de Jorge e Travassos (2018), os termos “transgênero” como designando pessoas que, apesar do sexo ao qual foram designados no nascimento, “não se reconhecem no gênero correspondente” (p. 59), “transexual” como indivíduos que buscam ou passaram por “intervenção corporal para adequar o sexo de origem à identidade de gênero” (p. 59) e “travesti” como aqueles que “desejam manter seus órgãos genitais intactos” (p. 61). No entanto, os autores reconhecem a complexidade dessa questão, reforçando que “o que encontramos no discurso dos sujeitos (...) causa perplexidade quando tentamos compreendê-los referidos a alguma categoria, revelando que o que está definido pelos limites da ciência é caduco, impreciso, objetificante, opaco e jamais corresponde à singularidade da verdade subjetiva. Nessa esteira, Carvalho (2018) elucida importantes disputas que envolvem a produção das identidades trans no campo político.

com a sociedade (ou cultura, ou história) e o sexo com a biologia (ou fisiologia, ou natureza)” (p. 7). Em termos práticos, esse conflito se apresenta, por exemplo, quando se discute se mulheres trans são “de fato” mulheres e, portanto, se poderiam ou não acessar ambientes femininos como banheiros, vestiários, etc. Muitos dos argumentos recentes contrários ao acesso de mulheres trans a esses locais se baseia não mais em um determinismo biológico *per se*, mas no determinismo social segundo o qual *socialização* é destino.

Isso nos permite retomar Butler quando diz que essa concepção de construção sugere que os corpos sejam compreendidos “como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável” (p. 29), sugerindo tanto uma rigidez ao gênero que não condiz com suas inúmeras manifestações, quanto uma concepção de corpo (vinculada ao sexo biológico) como sempre já existente, como o elemento pré-discursivo, pré-cultural dessa relação entre sexo e gênero, entre natureza e cultura.

É contrapondo-se a isso que Butler propõe o corpo como não tendo uma existência que precedesse a sua inscrição de gênero. O corpo *vem a existir* (ou *devém*, conforme Rodrigues [2019]) “na(s) marca(s) do gênero e por meio delas” (BUTLER, 2016, p. 30). Assim, Butler estabelece que é função de um discurso regulador estabelecer se o gênero ou o sexo são fixos ou livres. Esse discurso determina os limites das análises possíveis quanto ao gênero e quanto ao sexo. O que a filósofa chama de “*locus* de intratabilidade”, ou seja, tudo aquilo que não somos capazes de tratar, de nomear, nos forneceria “indicações sobre as possibilidades culturais que podem ou não podem ser mobilizadas por quaisquer análises posteriores” (p. 30).

Butler vai na mesma direção de Riley (1988) quando esta afirma que não haveria “uma coletividade profunda e natural ao corpo das mulheres que preceda algum arranjo subsequente destes corpos através da história e da biopolítica” (p. 106, tradução nossa): da mesma forma, Butler afirma que nenhum corpo precede o seu arranjo subsequente através do discurso, e é esse discurso responsável por definir antecipadamente o que se pode imaginar, discutir, pensar sobre o sexo e o gênero. Em suas palavras:

Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis na cultura. Isso não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem

sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas binárias que se apresentam como a linguagem da racionalidade universal. Assim, *a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero*. (BUTLER, 2016, p. 30-31, grifos meus).

É aqui que podemos começar a compreender a crítica de Butler ao feminismo que busca como sua base a categoria *uma das mulheres*: ela aponta as concepções de sujeito do próprio feminismo como coercivas, pois os discursos feministas também são responsáveis por produzir os horizontes de possibilidade para os corpos generificados. Por isso, para além de apontar as insuficiências das afirmações totalizantes do que chama de “economia significativa masculinista”, a crítica feminista precisa, para Butler, “permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo” (p. 37).

A partir dessa perspectiva, Butler aprofunda a sua crítica à dependência do feminismo a uma identidade comum aos sujeitos que busca representar. Na mesma medida em que Nicholson (2005) apontou para os perigos homogeneizantes de se buscar no corpo – na categoria do sexo – certos constantes na experiência feminina através da história e da cultura sobre os quais pudesse se sustentar uma identidade em comum, Butler (2016) expande essa preocupação para qualquer ímpeto universalizante da identidade e experiência, e problematiza a ideia de “unidade” como pré-requisito para a ação política.

Ao analisar esforços anteriores da formação de políticas de coalizão que não buscassem determinar de antemão o conteúdo da noção de “mulheres”, Butler aponta para o risco de que uma teórica aliancista, mesmo movida a construir uma coligação para democratizar o terreno do feminismo, “pode inadvertidamente reinserir-se como soberana do processo, ao buscar *antecipar* uma forma ideal para as estruturas de coalizão, vale dizer, aquela que garanta efetivamente a unidade do resultado” (p. 39).

Assim, a política coalizacional, apesar de trazer consigo um ímpeto democratizante, não pode ser considerada como a solução para a problemática apontada por Butler, pois possui limitações quanto à pretendida dinâmica de autoformação e autodeterminação desses grupos. Alcançar uma unidade, portanto, dependeria de serem eliminadas as contradições³⁰. Com isso, Butler sinaliza para

³⁰ Aqui Butler, assim como Haraway (1991), responde ao impulso dialético da resolução de contradições como meta de um feminismo que pensa a utopia como resolução final. Voltaremos à

a busca de uma teorização que resultasse na aceitação da incompletude essencial da categoria “mulheres”, que poderia “servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva” (p. 40).

Desde esse momento, vemos um interesse importante na desconstrução butleriana: a busca por um ideal normativo para o feminismo que não dependesse de uma adequação coercitiva de seus sujeitos. Nisso, Butler distancia-se do desinteresse pós-moderno por questões de normatividade, marcando seu compromisso em pensar uma forma de desconstrução dessas categorias sem recair em um relativismo o qual, de fato, culminaria em um fim do propósito feminista da busca por vidas vivíveis. É com essa necessidade em mente que Butler (2016) questiona:

A “unidade” é necessária para a ação política efetiva? Não será, precisamente, a insistência prematura no objetivo de unidade a causa da fragmentação cada vez maior e mais acirrada das fileiras? (...) Não implica “unidade” uma norma excludente de solidariedade no âmbito da identidade, excluindo a possibilidade de um conjunto de ações rompam com as próprias fronteiras dos conceitos de identidade, ou que busquem precisamente efetuar essa ruptura como objetivo político explícito? (p. 40-41).

Romper com a ideia de um “acordo estável e unitário sobre a identidade” (p. 41) seria a própria condição de possibilidade para uma prática política feminista mais efetiva³¹. Com isso, seria permitido o surgimento de unidades provisórias no contexto de ações concretas que talvez permitissem tanto um desencadeamento mais rápido dessas ações, quanto a abrangência de um maior número de sujeitos. Esta é a abordagem antifundacionalista da política de coalizões proposta por Butler: uma abordagem que não suponha a identidade como premissa, e que não busque delimitar a forma que essa coalizão tomará antes que de fato aconteça.

A ideia, então, de um encontro de corpos em uma coalizão aberta e provisória, a qual a filósofa retoma em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018), publicado 25 anos depois de *Problemas de gênero*, já surge aqui em uma primeira formulação, a partir de sua busca por uma continuidade possível para o feminismo que não dependa de um sujeito delimitado *a priori*, e, ao mesmo tempo,

questão do pensamento utópico feminista no terceiro capítulo.

³¹Nessa direção, podemos citar o conceito de “agonística” de Chantal Mouffe (2006), que visa redescrever “os princípios fundamentais da democracia de modo a abrir espaço para o conflito, a paixão e o político” (p.165). Seu modelo agonístico de democracia propõe-se uma alternativa ao quadro conceitual racionalista, que resulta em um modelo deliberativo que busca a resolução de conflitos e o consenso.

que ainda seja capaz de carregar um peso normativo às suas reivindicações sem a normatização de seus sujeitos.

Considerando que a articulação de uma identidade nos termos culturais disponíveis instaura uma definição que exclui previamente o surgimento de novos conceitos de identidade nas ações politicamente engajadas e por meio delas, a tática fundacionista não é capaz de tomar como objetivo normativo a transformação ou expansão dos conceitos de identidades existentes. (BUTLER, 2016, p. 41).

Logo, uma emancipação dos papéis de gênero não seria possível nos termos de um feminismo que busque no sexo ou no próprio gênero as fundações para a sua emancipação desse mesmo sistema.

O que Butler vê como uma solução, portanto, para a ação política feminista, é uma concepção de identidade que aceite e permita que essa possa “ganhar vida e dissolver-se” (p. 41) na medida em que são constituídas por *práticas* concretas, e ela retomará a identidade enquanto prática ao propor o gênero como *performativo*. Essa concepção de identidade só seria possível quando a identidade em si não constitua nem o tema, nem o objetivo da política. Butler conclui, assim, que:

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; *tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um telos normativo e definidor*. (BUTLER, 2016, p. 42, grifos nossos).

Temos, então, que é necessário rever o que se entende por identidade, bem como pensar em uma nova base para a normatividade, já que esta não mais estaria fundada naquela.

Butler irá repensar a identidade através de sua teoria de gênero, enquanto a fonte dessa normatividade será foco do que Ingrid Cyfer (2017) chama de sua “virada ética” (p. 248). Embora esse seja um foco posterior do trabalho de Butler, é importante perceber que uma preocupação tanto com a normatividade quanto com a teorização da assembleia já se encontra em seu trabalho desde *Problemas de gênero*, e é a desconstrução realizada em *Problemas de gênero* que lhe permite elaborar seu projeto ético-político nos desenvolvimentos posteriores de sua filosofia. Dessa forma, fica evidente que a desconstrução de Butler da identidade acontece a serviço de uma busca pela ação política menos excludente e coercitiva, sendo indissociável de seus objetivos feministas.

Como pensar, então, na identidade nesses termos e com esse propósito? Butler se pergunta, nesse momento, o que seria identidade, e o que “alicerça a pressuposição de que as identidades são idênticas em si mesmas, persistentes ao longo do tempo, unificadas e internamente coerentes” (p. 42), bem como de que forma o que se concebe por identidade impregna o discurso sobre as identidades de gênero como sendo, também, idênticas em si mesmas, persistentes e coerentes.

Para ela, discutir identidade e discutir a identidade de gênero não são dois momentos separados de uma mesma discussão: a questão da identidade e a identidade de gênero estão imbricadas em uma mesma discussão sobre como se constitui a pessoa, pois “as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero” (p. 42). Não resultaria, assim, da condição de pessoa que sua identidade fosse “coerente” e “contínua”, mas sim coerência e continuidade da identidade seriam “normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (p. 43).

Butler coloca que essas normas de inteligibilidade são mantidas pelos conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade. Assim,

a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles que seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. (p. 43)

Sendo a inteligibilidade do gênero mantida pela coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2016).

Em *Excitable Speech* (1997), Butler retoma o aspecto do gênero como integral na constituição do estatuto de pessoa de um indivíduo ao trazer o exemplo de que apenas nos tornamos “pessoas” quando temos o nosso sexo determinado. O ato de fala inaugural do caráter de pessoa aqui é o “é menina!” ou “é menino!”. Mesmo antes de sermos conscientes da nossa existência no mundo, já fomos interpelados pelo gênero no nosso processo de tornarmo-nos pessoas. Pessoas que, mediante a determinação de gênero, podem ser nomeadas, receber presentes adequados, cujos quartos podem ser decorados. Desde esse primeiro gesto de humanização, a necessidade de continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo já está estabelecida (BUTLER, 1997). A partir dessa exigência de coerência e continuidade, sujeitos descontínuos e incoerentes seriam

constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o **sexo** biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual.” (BUTLER, 2016, p. 43-44)

Outro conceito que Butler articula, juntamente com a noção de matriz de inteligibilidade, é o de metafísica da substância, “responsável pela produção e naturalização da própria categoria de sexo” (p. 49) da qual a matriz de inteligibilidade do gênero depende. A metafísica da substância se constitui no que Michel Haar (1977)³² aponta como a armadilha na qual diversas ontologias filosóficas teriam caído: a ilusão de que o “Ser” e a “Substância” refletem uma realidade ontológica anterior à formulação de sujeito e predicado, ao invés de serem construtos que, segundo Haar, constituiriam “os meios filosóficos pelos quais a simplicidade, a ordem e a identidade são eficazmente instituídas” (p. 49).

Não se propondo a embasar uma teoria do sujeito aqui, como elucida em *Debates feministas: um intercâmbio filosófico* (2018c), Butler se utiliza dessa crítica de Haar, segundo a qual “todas as categorias psicológicas (eu, indivíduo, pessoa) derivam da ilusão da identidade substancial” (HAAR, 1977, p.17 *apud* BUTLER, 2016, p. 49), para pensar a utilização acrítica do “ser” para gêneros e sexualidades, como sendo sintomáticas da metafísica das substâncias do gênero.

A codependência entre a matriz de inteligibilidade do gênero e a metafísica da substância dos gêneros pode ser expressa da seguinte forma:

Tanto no caso de “homens” como no de “mulheres”, tal afirmação tende a subordinar a noção de gênero àquela de identidade, e a levar à conclusão de que uma pessoa é um gênero e o é em virtude de seu sexo, de seu sentimento psíquico do eu, e das diferentes expressões desse eu psíquico, a mais notável delas sendo a do desejo sexual. (BUTLER, 2016, p. 51)

Seria, portanto, a própria metafísica da substância do gênero que sustentaria a exigência de coerência e continuidade a essa identidade, cuja regulação acontece por intermédio da instituição da heterossexualidade compulsória. Nas palavras de Butler (2016):

O gênero só pode denotar uma *unidade* de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero – sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo – sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A *coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou*

³² Butler se apropria aqui do comentário de Michel Haar sobre Nietzsche em seu artigo *Nietzsche and Metaphysical Language* (1977).

mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. (p 52, grifos nossos)

Temos aqui que é apenas através de uma crítica à metafísica da substância do gênero que é possível romper com a heterossexualidade compulsória, que um feminismo que busque combater a opressão de gênero precisa se comprometer com o rompimento das estruturas que sustentam uma metafísica da substância do gênero ao invés de recorrer a ela como base de sua ação política, alimentando uma matriz de inteligibilidade do gênero que resulta na impossibilidade de expressar e, portanto, de abarcar diversos outros sujeitos não inteligíveis.

O exemplo trazido por Butler para que percebamos as regras tácitas da formação do gênero como substância é um de rompimento dessas regras: o relato feito por Foucault de Herculine Barbin³³ ilustra uma existência que não pode ser descrita, da qual a linguagem não dá conta e, portanto, se torna uma impossibilidade. Sobre ele/ela, Butler (2016) diz o seguinte:

Herculine não é uma “identidade”, mas a impossibilidade sexual de uma identidade. Embora elementos anatômicos masculinos e femininos se distribuam conjuntamente por seu corpo, e dentro dele, não está aí a verdadeira origem do escândalo. As convenções linguísticas que produzem eus com características inteligíveis encontram seu limite em Herculine, precisamente porque ela/ele ocasiona uma convergência e desorganização das regras que governam sexo/gênero/desejo. Herculine desdobra e redistribui os termos do sistema binário, mas essa mesma redistribuição os rompe e os faz proliferar fora desse sistema. (p. 54)

Decorre da desorganização gerada e exemplificada por Herculine que a própria viabilidade de “homem” e “mulher” como substantivos se vê contestado quando confrontado “pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade” (p. 55). Temos que a aparência de substância permanente ao gênero que “se é” é produto de uma regulação dos atributos de acordo com linhas de coerência estabelecidas culturalmente. Decorre daí que

(...) se essas substâncias nada mais são do que coerências contingentemente criadas pela regulação de atributos, a própria ontologia das substâncias afigura-se não só um efeito artificial, mas essencialmente supérflua. Nesse sentido, o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. (p. 55-56)

³³Herculine Barbin foi uma pessoa interssexo que viveu entre 1838 e 1868. Herculine escreveu um diário sobre suas experiências, publicado pela primeira vez em 1872, e republicado um século depois com uma introdução feita por Michel Foucault, em 1978 (BAER, 2020).

Podemos ver que Butler, tendo partido do pressuposto de que “o feminino” e “a mulher” possuiriam significados problemáticos e erráticos que fazem deles insuficientes para lidar com a questão de gênero no feminismo, passa a se perguntar, então, o que se quer dizer quando um indivíduo diz “ser” mulher, ou lhe é dito que “é” um gênero. Ser uma identidade, para Butler, se torna problemático quando se identifica uma metafísica da substância que transforma identidade – *performativamente* produzida, como veremos – em ontologia.

Herculine Barbin, bem como outros sujeitos que perturbam a coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual, escancara o caráter ilusório, ficcional e frágil dessa metafísica ao existir fora dela. É sintomático o tratamento de casos como o de Barbin em termos de “exceção”, e por serem “exceções” são suprimidos das discussões feministas devido à sua “intratabilidade”; esses sujeitos permanecem (são mantidos), então, no reino do intratável, daquilo que não pode ser falado ou expresso, em prol de, nas palavras de Haraway (1991), uma “linguagem dos sonhos” que expresse a universalidade da experiência feminina.

Chanter (2011) aponta para a influência que essas expectativas culturais têm sobre a decisão por intervenções cirúrgicas que adequem o corpo ao que Butler (2016) chama de matriz de inteligibilidade do gênero. Tamanha é a força dessa matriz que “crianças intersexuadas, ou ambigualmente sexuadas, são submetidas a operações para colocá-las em concordância com as ideias convencionais sobre as identidades feminina e masculina” (CHANTER, 2011, p. 10), bem como intervenções cirúrgicas precoces em crianças que, nos termos de Butler, não obedeceriam às exigências de coerência entre sexo, gênero e desejo³⁴.

Em uma tradição quase austiniana³⁵, Butler (2016), para evidenciar as regras tácitas que estabelecem as linhas dessa coerência, utiliza-se das instâncias em que elas são quebradas. Corpos dissidentes, existências incoerentes, nos possibilitam enxergar o que há para além da matriz de inteligibilidade, e nos mostra caminhos

³⁴ Para uma discussão mais aprofundada da patologização e medicalização das identidades trans, ver Jorge e Travassos (2018).

³⁵ J.L. Austin, ao discorrer sobre o aspecto pragmático da linguagem, destacou que as regras envolvidas em nossa comunicação são evidenciadas justamente no momento em que elas são quebradas. Por exemplo, quando dizemos a alguém: “pode me passar o sal?”; e essa pessoa responde: “posso”, sem, porém, fazê-lo, percebemos que existia, para a felicidade daquele ato de fala, uma regra a qual apenas se torna evidente quando o outro não corresponde à minha expectativa de, nesse caso, receber o sal (ver ARBO, 2017).

para pensar para além dela. Temos então que o gênero é “*performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é” (p. 56).

O gênero seria, assim, sempre um *feito*, e um feito sem um sujeito preexistente, externo e anterior, à própria obra. A performatividade do gênero surge, então, na filosofia de Butler, como uma forma de desvelar os mecanismos mantenedores de uma matriz de inteligibilidade do gênero e, ao mesmo tempo, como forma de pensar fora dela, para além dela. Isso inclui, para Butler, pensar também a sexualidade e como ela é entendida e articulada nessa matriz.

Da mesma forma que a filósofa nega a possibilidade de uma mulher pré-discursiva, ela também não acredita em uma sexualidade que se pretenda subversiva e emancipatória “que possa ser livre da lei” (p. 63), negando a possibilidade, a partir de uma crítica foucaultiana, da existência de uma sexualidade *fora* do regime de poder, declarando que

a noção utópica de uma sexualidade livre dos construtos heterossexuais, uma sexualidade para além do “sexo”, não conseguiu reconhecer as maneiras como as relações de poder continuam construindo a sexualidade das mulheres, mesmo nos termos de uma homossexualidade ou lesbianismo “liberados”. (p. 64)

Podemos pensar aqui na busca do feminismo lésbico por uma emancipação através de um desdobramento sexual da ideia de espaços femininos seguros: não apenas uma identidade “fora” da influência masculina seria libertadora, mas a prática sexual lésbica, ocorrendo “fora” do regime de desejo masculino, seria a forma última de emancipação e de reencontro com o sujeito feminino “anterior” à economia masculinista e falocêntrica do desejo³⁶. Butler (2016) coloca também a sexualidade como constituída culturalmente, e sempre no interior das relações de poder já existentes.

Assim, “a postulação de uma sexualidade normativa que esteja ‘antes’, ‘fora’ ou ‘além’ do poder constitui uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável” (p. 65). A própria busca por esse “fora”, por esse “além” seria prejudicial ao que Butler aponta como “a tarefa concreta e contemporânea de

³⁶ Aqui, podemos retornar à proposta das *Radicalesbians*, mencionada no primeiro capítulo, de que o feminismo seria a teoria e o lesbianismo, a prática (THORNHAM, 2006).

repensar as possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade nos próprios termos do poder” (p. 65), não de forma a reproduzir acriticamente as relações de dominação presentes no interior da matriz de poder, e sim de forma a executar uma tarefa crítica de “repetição da lei que não representa sua consolidação, mas seu deslocamento” (p. 65).

Temos aqui um primeiro indício do que Butler retomaria de forma mais clara em *Debates feministas* (2018b) do movimento que opera em substituir a ideia de “emancipação” por uma ideia de “ressignificação”. Ao invés da busca por uma existência anterior ou exterior às relações de poder, da busca por uma utopia da identidade e da sexualidade feminina anterior às leis masculinistas, Butler propõe que se parta de um pressuposto inicial de que estaremos *sempre* operando dentro de um regime já existente de poder, e que decorre da aceitação desse fato sermos capazes de pensar como *ressignificar* as leis que governam nossos corpos, e que buscam mantê-los em regimes de subjugação. Em suas palavras:

Categorias identitárias nunca são apenas descritivas, mas sempre normativas e, como tal, excludentes. Isso não quer dizer que o termo “mulheres” não deva ser usado, ou que devamos anunciar o fim da categoria. Ao contrário, se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo indefinível de diferenças, um que não pode ser totalizado ou sumariado por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um terreno de abertura e resignificação permanentes.” (BUTLER, 2018b, p. 85)

Pensar o gênero enquanto *performance*, portanto, permite-nos dar conta da forma pela qual essa resignificação permanente da identidade ocorre, e a forma como os termos hegemônicos podem ser invertidos e subvertidos. Para tanto, Butler (2016) retoma Simone de Beauvoir:

Se há algo certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *torna-se* mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um *dever*, um *construir* de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e resignificações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. (2016, p. 69)

Assim, para Butler, o gênero é a “estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida” (p. 69),

cuja cristalização com o decorrer do tempo *produz* uma aparência de substância em um processo dialético cuja síntese nunca é final.

Como vimos no início deste capítulo, o conceito de performatividade do gênero butleriano resulta da articulação das “perspectivas feministas, gays e lésbicas sobre o gênero com a da teoria pós-estruturalista” (BUTLER, 2016, p. 13) e, como Butler especifica posteriormente (BUTLER, 2018b), seu uso do termo “performatividade” advém da teoria dos atos de fala de J. L. Austin lida a partir de Derrida. Da pragmática de Austin, Butler tem que enunciados performativos não estariam submetidos a uma condição de verdade e sim a uma condição de *felicidade*, ou seja, ao invés de referenciar algo real no mundo, o ato de fala como performativo *realiza* aquilo que nomeia (ARBO, 2017). Do pós-estruturalismo de Derrida, Butler tem a substituição pós-estruturalista da ideia estática de significado por uma ideia de “movimento de significação”, a partir do qual a ideia de identidade é substituída por identificação: “um devir permanente que nunca se dá completamente” (RODRIGUES, 2012, p. 148). Através dessa confluência teórica, Butler irá buscar espaço para uma agência baseada na nesse devir performativo.

A suposição inicial de Butler (2016) é que

a distinção sexo/gênero e a própria categoria sexual parecem pressupor uma generalização do “corpo” que preexiste à aquisição de seu significado sexuado. Amiúde, esse “corpo” parece ser um meio passivo, que é significado por uma inscrição a partir de uma fonte cultural representada como “externa” em relação a ele. (p. 223)

A partir do reconhecimento dessa tendência, teríamos, segundo Butler, a obrigação de contestar a generalidade desse corpo se pretendemos pensar de fato um corpo culturalmente constituído. Isso porque tal concepção advém de visões cristãs e cartesianas que “antes da biologia vitalista no século XIX, compreendiam ‘o corpo’ como matéria inerte que nada significa ou, mais especificamente, significa o vazio profano, a condição decaída” (p. 223).

Essas tendências não seriam úteis para os propósitos feministas pois reforçariam uma dualidade mente/corpo, onde o corpo se limitaria a uma “facticidade muda”, cujo significado só poderia ser atribuído, conforme Butler aponta estar nos trabalhos tanto de Sartre quanto de Beauvoir, por “uma consciência transcendental compreendida, em termos cartesianos, como radicalmente material” (p. 224). A partir disso, Butler questiona:

Em que medida esse dualismo cartesiano é pressuposto na fenomenologia adaptada à perspectiva estruturalista em que mente/corpo são redescritos como cultura/natureza? Quanto ao discurso sobre o gênero, em que medida esses dualismos problemáticos continuam a operar no interior das próprias descrições que supostamente deveriam nos levar para fora desses binarismos e de sua hierarquia implícita? De que modo se marcam claramente os contornos do corpo como a base ou a superfície presumida sobre a qual se inscrevem as significações do gênero, uma mera facticidade desprovida de valor, anterior à significação? (p. 224)

Esses questionamentos nos mostram os incômodos que Butler deseja endereçar com a sua teoria de gênero. Aqui, a filósofa procura aprofundar sua crítica ao sexo como um dado, e ao corpo como passivo, de modo a desvelar os valores envolvidos nos processos de significação desse corpo que passa a existir apenas a *partir* de sua significação. Butler (2016) quer dissolver as fronteiras entre corpo/mente da mesma forma que o fez com o binário natureza/cultura, pois ambos pertenceriam ao mesmo reino do desconhecido/conhecido, imutável/mutável, sentimento/racionalidade, e o faz através do questionamento dos limites entre o externo e o interno.

O interno e o externo, para Butler, “só fazem sentido em referência a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade” (p. 231), ou seja, a estabilidade de um contorno do sujeito, uma delimitação clara entre o que é interno ao sujeito e o que é externo a ele só é alcançada pelas “ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem a diferenciação do abjeto” (p. 231). A distinção binária entre interno/externo seria o fator de estabilização de um sujeito coerente:

A questão crucial não é *como* essa identidade foi *internalizada* – como se internalização fosse um processo ou mecanismo que pudesse ser descritivamente reconstruído. Em vez disso, a pergunta é: de que posição estratégica no discurso público e por que razões se afirmaram o tropo da interioridade e binário disjuntivo interno/externo? Em que linguagem é representado o “espaço interno”? Que tipo de representação é essa, e por meio de que imagem do corpo é ela significada? Como representa o corpo em sua superfície a própria invisibilidade das suas profundezas ocultas? (BUTLER, 2016, p. 232)

Está marcada aqui a desconstrução do binário interno/externo que, mais tarde, lhe possibilitaria a radicalização de uma política de vulnerabilidade e codependência, a qual veremos ao final do terceiro capítulo.

Para pensar, então, o binário interno/externo e desconstruí-lo, Butler se utiliza das críticas feitas por Foucault ao que chama de linguagem e doutrina da

internalização³⁷, propondo o corpo como uma “significação de superfície que contesta e desloca a própria distinção interno/externo” (p. 233). Para Butler, a partir de Foucault, ao invés de “o corpo ser a prisão da alma”, a alma seria a prisão do corpo. Essa redescritção dos “processos intrapsíquicos em termos da política da superfície do corpo” (p. 334) implicaria, para Butler, redescrever o gênero como “produção disciplinar das imagens da fantasia pelo jogo da presença e ausência da superfície do corpo, como construção do corpo e seu gênero por meio de uma série de exclusões e negações” (p. 234). A partir disso, Butler irá se perguntar: “o que determina o texto manifesto e latente da política do corpo? Qual é a lei interditora que gera a estilização corporal do gênero?” (p. 234).

Butler havia considerado, em seu segundo capítulo, os tabus do incesto e da homossexualidade como sendo os momentos geradores das identidades de gênero³⁸. Seriam essas as proibições que produziriam os horizontes de possibilidade do gênero, “a identidade nas grades culturalmente inteligíveis de uma heterossexualidade idealizada e compulsória” (p. 234). Assim, Butler conclui:

Essa produção disciplinar do gênero leva a efeito uma falsa estabilização do gênero, no interesse da construção e regulação heterossexuais da sexualidade no domínio reprodutor. A construção da coerência oculta as descontinuidades do gênero, que grassam nos contextos heterossexuais, bissexuais, gays e lésbicos, nos quais o gênero não decorre necessariamente do sexo, e o desejo, ou a sexualidade em geral, não parece decorrer do gênero – nos quais, a rigor, nenhuma dessas dimensões de corporeidade significativa expressa ou reflete outra. (2016, p. 234)

O que Butler propõe aqui é que os domínios do inteligível, o lócus de tratabilidade e intratabilidade dos sujeitos é regulada a partir de investimentos culturais em uma regulação desses sujeitos com base na capacidade reprodutiva de seus corpos. Essa regulação seria, assim, compulsoriamente heterossexual. No entanto, não precisamos e não podemos nos limitar a essa linguagem ficcional binária e coerente, pois sujeitos reais já existem e transitam de forma a explicitar o caráter fictício dessa coerência. Assim, “o ideal regulador é então denunciado como norma e ficção que se disfarça de lei do desenvolvimento a *regular* o campo sexual que se propõe *descrever*” (p. 234, grifos nossos). Teorias das origens das

³⁷ Butler, aqui, retoma *Vigiar e punir*, bem como *História da sexualidade*.

³⁸ O diálogo de Butler com a psicanálise e as releituras psicanalíticas feministas é vasto e complexo. Para uma análise específica sobre a importância do tabu do incesto para essa discussão, ver Rodrigues, (2020).

identidades de gênero não estariam, portanto, descrevendo algo que já existe, mas regulando aquilo que pode ser considerado como existente.

Tendo contestado a própria ideia de que o corpo não seria mais um “ser”, mas, como chama, “uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma *prática significativa* dentro de um campo cultural de *hierarquia* do gênero e da sexualidade compulsória” (p. 240, grifos nossos), Butler passa a interrogar qual seria a linguagem adequada para compreender de que forma o gênero, enquanto representação corporal, “constitui sua significação ‘interna’ em superfície” (p. 240). Butler propõe o seguinte:

Consideremos o gênero, por exemplo, como um estilo *corporal*, um “ato”, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde “*performativo*” sugere uma construção dramática e contingente do sentido. (2016, p. 240)

A partir disso, Butler coloca que, embora o gênero aparente possuir uma essência externalizável, essa “essência”, na concepção de Butler, é uma ilusão, um efeito causado pela constante repetição de atos. Para Butler, “o gênero é uma identidade tenuamente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos” (2016, p.242). Não haveria, assim, identidade que preexistisse o ato, e pela qual o ato possa ser medido. Não há, então, “atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora” (2016, p. 244).

É importante ressaltar que, quando Butler estabelece o gênero como performativo, a filósofa não quer dizer que ele é uma performance no sentido teatral ou artístico: “um ato performático é aquele que cria ou interpreta aquilo que nomeia, marcando o poder constitutivo ou produtivo do discurso” (BUTLER, 2018, p. 199). O gênero, em Butler, não seria uma essência que transparece através de atos, mas o efeito de um conjunto de atos que dão a ilusão de essência ao gênero. Por não haver essência ao gênero de um indivíduo, a repetição constante desses atos é necessária para que sua ilusão de substância seja mantida.

Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum (...). O gênero é uma construção que oculta normalmente a sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar nele (...). As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que *ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação*. (2016, p. 241)

O corpo se torna, a partir daí, nem um dado natural, nem uma superfície passiva externa para a expressão do “eu” interno. O corpo existe sempre em suas marcas de gênero, e essas marcas de gênero adquirem um efeito de coerência e continuidade a partir de uma constante repetição desses atos por parte de seus sujeitos. Decorre daí que ninguém é o seu gênero, mas se *faz* o seu gênero constantemente, através da utilização de códigos associados a um ou a outro gênero. No entanto, o caráter performativo do gênero não quer dizer que tudo seja possível, ou que estaremos instantaneamente libertos e, portanto, emancipados dos arranjos de poder homofóbicos, transfóbicos e sexistas. É útil aqui a explicação de Chanter (2011):

(...) não há uma essência interna de gênero (mente/espírito) ao estilo cartesiano que o corpo expressa, mas apenas uma série de atos performativos que significam e ressignificam o gênero. O gênero não é algo que esteja “dentro”, uma essência preexistente, esperando encontrar sua expressão corpórea. Não há uma verdade interna esperando a realização “autêntica” ou “apropriada” em atos corpóreos ou materiais. O gênero é sempre já vivido, gestual, corporal, culturalmente mediado e historicamente constituído. Não é que tenhamos uma feminilidade ou uma masculinidade central, essencial ou não ambígua que luta para manifestar-se ou para encontrar sua expressão adequada. Ao contrário, há ditames culturais de acordo com os quais os sujeitos constroem a si mesmos, apropriando-se de códigos de gênero historicamente situados e, às vezes, reinventando ou subvertendo tais códigos. (p. 9)

Assim, vemos que as desconstruções iniciais de Butler levam a desconstruções seguintes que nos trazem ao seu conceito de performatividade do gênero: da mesma forma que inverteu a relação causal entre sexo e gênero, colocando o que entendemos por sexo também como discursivamente constituído, tornou-se necessário investigar o corpo. Ao fazê-lo, a relação cartesiana mente/corpo já não lhe pareceu mais adequada, de forma semelhante à dicotomia interno/externo. O corpo deixa de ser uma superfície passiva na qual se manifesta uma verdade interna ao sujeito, e torna-se, para Butler (2016), significante e significado do ato, com suas fronteiras discursivamente construídas nos termos disponíveis. Dessa forma, o gênero não mais precederia sua externalização em atos, mas existiria tão somente *através* de atos. Não haveria, portanto, uma “mulher de verdade”, ou um “homem de verdade”, ou um conceito de feminilidade ontologicamente embasado a ser encontrado e expresso pelo indivíduo.

Por vezes, o sexo, gênero e desejo de um sujeito aparentam manter certa coerência com as identidades de gênero consideradas normais pela matriz de

inteligibilidade do gênero culturalmente instituída como heterossexista pelo regime de poder falocêntrico em que nos encontramos. Outras vezes, a performance de gênero de um indivíduo é considerada dissonante por esse regime, como no caso de pessoas transexuais – que quebram a expectativa de coerência entre sexo e gênero – ou mulheres lésbicas, por exemplo – que quebram a expectativa de coerência entre sexo, gênero e desejo. Nesse contexto, quem “somos” enquanto gênero é desvelado, ao mesmo tempo, como constante construção individual e alvo de rigorosa manutenção através das mais variadas ficções reguladoras, da legitimação de performances consideradas corretas e desejáveis, ou também pela punição de performances incorretas e indesejáveis.

Para o feminismo, isso significa que as identidades presumidas como fundamento para a política feminista, de acordo com Butler, trabalharia “simultaneamente no sentido de limitar e restringir de antemão as próprias possibilidades culturais que o feminismo deveria abrir” (p. 253). *Problemas de gênero* constitui-se, portanto, em um esforço teórico-metodológico para possibilitar com que o feminismo possa quebrar com o paradoxo paralizante de buscar maior representação para um sujeito que ele mesmo cria. Como coloca Butler (2016):

As restrições tácitas que produzem o “sexo” culturalmente inteligível têm de ser compreendidas como estruturas políticas generativas, e não como fundações naturalizadas. Paradoxalmente, a reconceituação da identidade como *efeito*, isto é, como *produzida* ou *gerada*, abre possibilidades de “ação” que são insidiosamente excluídas pelas posturas que tomam as categorias da identidade como fundantes ou fixas. (p. 253)

Assim, o caráter constituído da identidade, o fato de “ser” uma ou outra identidade, constituir-se em um *efeito* de substância ao invés da expressão externa de uma substância interna, não tornaria a identidade “nem inevitavelmente determinada, nem totalmente artificial e arbitrária” (p. 253). Interpretar o *estatuto constituído* da identidade como uma dessas duas coisas seria, para Butler, um erro por parte das feministas de estarem, ainda, presas ao que a filósofa chama de binarismo desnecessário de livre-arbítrio/determinismo. Para Butler (2016), esse estatuto constituído é o que possibilita a ação política mesma, como retomará mais tarde em *Debates feministas* (2018b).

Decorre assim que

A tarefa crucial do feminismo não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades constituídas; essa pretensão é obra de um modelo epistemológico que pretende renegar sua própria inserção da cultura,

promovendo-se, conseqüentemente, como um tema global, posição esta que instaura precisamente as estratégias imperialistas que o feminismo tem a obrigação de criticar. Sua tarefa crucial é, antes, a de situar as estratégias de repetição subversiva facultadas por essas construções, afirmar as possibilidades locais de intervenção pela participação precisamente nas práticas de repetição que constituem a identidade e, portanto, apresentar a possibilidade imanente de contestá-las” (p. 253-254)

Seria a partir da própria obrigatoriedade de uma posição anti-imperialista para o feminismo que se faria necessária a libertação de sua teoria e prática política da necessidade de um sujeito fundacional que se pretenda universal. É responsabilidade do pensamento feminista construir um terreno fértil para a ressignificação, para a intervenção, para subversões da identidade que contestariam o que se considera normal e possível, e aqueles que são reconhecidos enquanto vidas.

Com isso, Butler (2016) conclui:

Não há ontologia do gênero sobre a qual possamos construir uma política, pois as ontologias do gênero sempre operam no interior de contextos políticos estabelecidos como instituições normativas, determinando o que se qualifica como sexo inteligível, invocando e consolidando as restrições reprodutoras que pesam sobre a sexualidade, definindo as exigências prescritivas por meio das quais os corpos sexuais e com marcas de gênero adquirem inteligibilidade cultural. A ontologia é, assim, não uma fundação, mas uma injunção normativa que funciona insidiosamente, instalando-se no discurso político como base necessária. (p. 255-256)

O problema da indefinição do gênero para o feminismo seria, portanto, não sua derrocada, mas uma possibilidade de continuidade. Desconstruir a identidade não significaria destruir o peso político e a validade normativa do feminismo, mas resolveria o paradoxo interno de que o feminismo “presume, fixa e restringe os próprios ‘sujeitos’ que espera representar e libertar” (p. 256).

Vimos no decorrer deste capítulo que *Problemas de gênero* busca lidar com as contradições do pensamento feminista recusando-se a eliminá-las, mas sim partindo de um profundo reconhecimento de seus conflitos internos. Problemas são de fato inevitáveis, e o sonho de uma síntese final onde as contradições não mais existiriam é tanto uma busca fadada ao fracasso quanto tem consequências reais sobre quais vidas são consideradas vidas e quais serão relegadas ao lócus de intratabilidade, permanecendo “inexistentes” e “inconvenientes” para uma teorização bem-sucedida.

Procuramos mostrar aqui de que forma a crítica de Butler ao sujeito fundacional feminista leva a uma desconstrução dos binários sexo/gênero,

mente/corpo, interno/externo, culminando em uma concepção de gênero como sempre performativo e, portanto, sempre aberto a ressignificação e subversão das normas. Também buscamos estabelecer uma base de compreensão de *Problemas de gênero* dentro do contexto de teorização feminista de terceira onda, sem dúvida sacrificando a complexidade das interlocuções realizadas por Butler no decorrer de seu livro em benefício desse fio condutor específico.

Com esse processo em mente e essa contextualização do trabalho de Butler, poderemos adentrar na recepção do texto por suas contemporâneas a partir do diálogo contido em *Debates feministas* (2018), e, por fim, entender de que forma a ética da precariedade proposta por Butler em sua “virada ética” surge como forma de endereçar as preocupações normativas do feminismo e, ao mesmo tempo, manter as bases feministas como um local de disputa constante.

3 O feminismo em outros termos: da política de identidade à ética da precariedade

(...) à medida em que nossas lutas amadurecem, elas produzem novas ideias, novas questões, novos terrenos nos quais nos engajamos na busca por liberdade. Como Nelson Mandela, nós devemos estar dispostos a abraçar a longa caminhada em direção à liberdade.

Angela Davis, 2014

Linda Nicholson (2018), em sua apresentação do livro *Debates feministas*, descreve o volume como uma “conversa entre quatro mulheres” (p. 9). É importante lembrar, como Nicholson (2018) o faz, que essa conversa entre Judith Butler, Seyla Benhabib, Nancy Fraser e Drucilla Cornell – iniciada em um simpósio realizado em setembro de 1990, com as provocações iniciais publicadas subsequentemente em 1991, as réplicas em 1993 e, por fim, reunidas em um volume em 1995 – “não é uma antologia do estado atual da teoria feminista” (p. 10), mas sim um diálogo entre quatro teóricas de peso, reunidas principalmente por suas bases comuns – “obras bem estabelecidas sobre teoria feminista, influenciadas por trabalhos anteriores de filosofia continental” (p. 9) – e pelas formas diferentes com que lidam com uma mesma questão.

Não quer dizer, portanto, que as objeções e questões levantadas na primeira parte deste capítulo representem a totalidade da interação da proposta butleriana com o feminismo. Pelo contrário, reconhecemos que qualquer “recorte” omite e exclui. No entanto, o que buscaremos aqui é compreender não apenas a recepção de *Problemas de gênero* pelas contemporâneas de Butler inseridas em um mesmo recorte da discussão de gênero e teoria feminista no momento de sua publicação, mas também entender de que forma Butler lida com questões que são caras à teoria feminista, bem como os demais problemas que os movimentos teóricos de Butler geram e que precisam ser endereçados.

Dentro dos próprios textos presentes nesse volume, direcionaremos o nosso foco principalmente no que diz respeito à questão da normatividade, e das possibilidades de garantir uma normatividade “pós-identitária”, uma normatividade

em outros termos, ou se a desconstrução da identidade como base para a política feminista levaria de fato a um relativismo o qual nenhuma das quatro filósofas representadas aqui considera produtivo ou desejável. Assim, seremos capazes de entender de que forma Butler responde à questão normativa a partir de uma ética da precariedade.

No primeiro ensaio do volume, *Feminismo e pós-modernismo: uma aliança perigosa*, Benhabib (2018) está preocupada principalmente em discutir a aproximação entre o pensamento feminista e o pensamento pós-moderno a partir da análise de formulações fortes e fracas das posições pós-modernas caracterizadas por Jane Flax (1990), anteriormente citada neste trabalho: a morte do Homem, a morte da História e a morte da Metafísica. Embora a crítica de Benhabib não esteja direcionada especificamente a Butler, seu texto representa algumas das ansiedades que permearam (e ainda permeiam) a discussão em torno da desconstrução butleriana.

De forma resumida, Benhabib aponta que a união entre feminismo e o pensamento marxista foi preterida em nome de uma união aparentemente mais sedutora entre o feminismo e o pensamento pós-moderno. Como descreve:

Visto de dentro da cultura acadêmica e intelectual das democracias capitalistas ocidentais, feminismo e pós-modernismo emergiram como duas correntes principais de nosso tempo. Elas descobriram suas afinidades durante a luta contra as grandes narrativas do Iluminismo ocidental e da modernidade. (BENHABIB, 2018, p. 36)

Essa união, para Benhabib, apesar de sua aparente inevitabilidade, traria certos riscos aos objetivos feministas, principalmente se os pilares do pós-modernismo, como Flax (1990) os descreve, fossem tomados em suas formulações mais fortes. As formulações fracas das teses da morte do Homem, a morte da História e a morte da Metafísica levariam respectivamente a contrapontos feministas produtivos: a morte do Homem levaria, segundo Benhabib (2018) à “desmistificação do sujeito masculino da razão” (p. 37), que possibilitaria o reconhecimento das diferenças de gênero, legitimando sujeitos que não se encaixam no modelo masculino do sujeito racional não marcado; a morte da História permitiria o reconhecimento do caráter de “criação da narrativa histórica” (p. 38), reconhecendo a História hegemônica como monadicamente construída à imagem e semelhança do sujeito considerado não marcado; e, por fim, a morte da Metafísica levaria a um

“ceticismo feminista com relação à asserção da razão transcendental” (p. 39), que permitiria entender o sujeito da filosofia como “inevitavelmente enredado com interesses governados pelo conhecimento que marcam e dirigem suas atividades” (p. 39).

A aderência apenas às teses fracas do pensamento pós-moderno caracterizaria, para Benhabib, uma afinidade seletiva. Apesar das formulações fracas das teses pós-modernas parecerem úteis ao feminismo, Benhabib considera que essas mesmas teses permitem estratégias teóricas que seriam radicalmente diferentes:

A posição (ou posições) pós-modernista(s), se levadas às suas conclusões, podem eliminar não apenas a especificidade da teoria feminista, mas pôr igualmente em questão os próprios ideais emancipatórios do movimento das mulheres como um todo. (p. 40)

Assim, a versão forte da tese da morte do Homem – que acarretaria em uma tese da morte do sujeito, ao considerar o sujeito como “sempre preso na teia do significado fictício, em correntes de significação” (FLAX, 1990, p. 34 *apud* BENHABIB, 2018, p. 37) – não seria, para Benhabib, compatível com os objetivos do feminismo, pois a morte da subjetividade levaria a uma morte da noção de agente e, portanto, de agência. Em suas palavras, “o sujeito situado e de gênero verificado é determinado de maneira heteronômica, mas ainda assim procura a autonomia” (2018, p. 41). A partir disso, Benhabib questiona de que forma o projeto de emancipação das mulheres seria possível sem um princípio regulador de agência, autonomia e individualidade. Esse é um ponto importante, e retornaremos a ele no decorrer do capítulo.

Para ilustrar seu ponto, Benhabib cita Judith Butler como um exemplo da autoincoerência das apropriações feministas de Nietzsche no contexto que Benhabib chama de feminismo pós-moderno:

Decerto podemos criticar a supremacia das pressuposições heterossexistas e dualistas no movimento das mulheres. Contudo, esse desafio só seria imaginável por meio de um total desmascaramento de quaisquer conceitos de individualidade, agência e autonomia? A sequência dessa posição nietzschiana é uma visão do indivíduo como um intérprete mascarado, com a ressalva de que agora somos levados a acreditar que não há indivíduo atrás da máscara. (BENHABIB, 2018, p. 43).

Benhabib aponta para os perigos dessa apropriação com base no tão frágil senso de individualidade das mulheres e o quão necessária tem sido a luta por sua autonomia. A teoria da performatividade de Butler, e sua visão da identidade que a

possibilita, seria, para Benhabib (2018), uma redução da agência feminina ao denotar uma prática sem praticante. É importante citar aqui também a crítica de Rosi Braidotti (1994) que Benhabib (2018) cita para ilustrar seu ponto, a qual representa a fonte de grande parte das objeções ao ímpeto desconstrutor de Butler:

A verdade é: não se pode dessexualizar a sexualidade que nunca se teve; para desconstruir o sujeito, é preciso primeiro que se tenha conseguido o direito de falar como um sujeito; antes de subverter os signos, as mulheres devem aprender a usá-los; para desmistificar o metadiscurso, é necessário primeiro ter acesso a um lugar de enunciação. (BRAIDOTTI, 1994 *apud* BENHABIB, 2018, p. 44).

Além dessa preocupação com relação às importantes reivindicações teóricas e políticas em torno das questões de agente, agência e autonomia realizadas pelo feminismo até então, Benhabib também aponta que uma formulação forte de morte da História impossibilitaria ao feminismo a recuperação da história das mulheres como forma de produzir uma teoria feminista engajada. Benhabib (2018) questiona: “a teoria feminista pode ser pós-modernista e, ainda assim, manter um interesse na emancipação?” (p. 47).

Finalmente, no que poderia ser sua manifestação mais problemática, Benhabib sugere que uma formulação forte da tese de morte da Metafísica acarretaria uma morte da filosofia na medida em que “a filosofia fornece os meios de esclarecer e ordenar os princípios normativos que não poderiam ser obtidos simplesmente por meio de articulação das normas da cultura de cada um” (NICHOLSON, 2018, p. 13). Para Benhabib, como resume Nicholson, seriam necessários princípios superiores – a serem encontrados pela filosofia – para resolver o conflito entre as diferentes normas culturais. Para Benhabib, a filosofia seria necessária “para fornecer aquilo que não pode ser dado pela sua própria cultura” (p. 13). Embora o apontamento de Benhabib seja importante para pensarmos formas de normatividade que não recaiam em um relativismo cultural, ele também se torna problemático à medida em que atribui à filosofia certa autoridade universal da qual, como veremos a seguir, Fraser e Nicholson (1989) discordam.

Nesse contexto, a introdução do pensamento pós-moderno no feminismo representa para Benhabib a indesejada e perigosa retirada da possibilidade da utopia de dentro do feminismo. A filósofa explica:

Por “utopia” não me refiro à compreensão modernista do termo como reconstrução integral de nosso universo social e político de acordo com um

plano racionalmente forjado. Essas utopias do Iluminismo não apenas deixaram de convencer como também, com a perda de prestígio das “utopias socialistas”, uma das maiores utopias racionalistas da humanidade, aquela da economia racionalmente planejada que levaria à emancipação humana, chegou ao fim. O desfecho dessas visões racionalistas da engenharia social não pode secar as fontes da utopia na humanidade. (p. 57)

Assim, a utopia da qual Benhabib fala é o “desejo pelo ‘totalmente outro’, por aquilo que ainda não é” (p. 57): esse pensamento utópico seria, em sua concepção, um imperativo prático e moral para o feminismo. Para ela “sem um tal princípio regulador de esperança, não só a moralidade, mas também a transformação radical é impensável” (p. 57). Benhabib (2018) prossegue:

Partilho da preocupação de Lyotard à medida que o pensamento utópico se torna uma desculpa tanto para o mais grosseiro instrumentalismo do presente – o fim justifica os meios – quanto para a ideia de que a utopia futura isenta de crítica as práticas não democráticas e autoritárias do presente. Ainda assim, não podemos lidar com essas preocupações políticas rejeitando o impulso ético da utopia, e sim articulando princípios normativos da ação e da organização democráticas no presente. (p. 58)

O apego de Benhabib à utopia como impulso ético advém da percebida necessidade desta como um princípio regulador da esperança, o qual possibilitaria uma discussão feminista no nível da moralidade e sem o qual, para ela, uma ideia de normatividade seria solapada. As considerações de Amy Allen (2015) em seu artigo *Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista* esclarecem esta questão.

Allen (2015) observa que a ideia de “emancipação” é bastante cara para a teoria social crítica da Escola de Frankfurt, à qual Benhabib se filia. A emancipação, para Benhabib, dependeria do que chama, segundo Allen (2015), de aspecto “utópico-antecipatório da teoria crítica” (p. 116), que projeta um futuro emancipado e serve de guia para pensar o presente em termos de sua transformação radical. Allen (2015) aponta, porém, que Benhabib reconhece a necessidade de outro eixo de análise: o aspecto diagnóstico-explicativo, cujo papel seria “a análise das relações de poder em toda a sua profundidade e complexidade” (ALLEN, 2015, p. 116) de forma a compreender as “as relações de dominação e opressão que escravizam os seres humanos e bloqueiam a emancipação” (ALLEN, 2015, p. 116).

No entanto, na leitura de Allen (2015), Benhabib pensa a análise diagnóstica-explicativa em termos de um ponto de vista em terceira pessoa, que parece presumir uma “visão de fora” das estruturas de dominação, possibilitada pelo

aspecto utópico-emancipatório. Para Allen (2015), apropriações feministas das proposições diagnóstico-explicativas foucaultianas, dentre as quais podemos incluir Butler, que buscam compreender as operações de poder envolvidas na manutenção da subordinação de gênero, resultam no seguinte desafio para a visão de emancipação adotada por Benhabib e pelas teóricas críticas:

(...) pela perspectiva de uma análise foucaultiana que assume não existir nada fora do poder, quaisquer que sejam as visões de boa vida nas quais as esperanças emancipatórias ou utópico-antecipatórias venham a repousar podem ser desmascaradas como ilusões perigosas ou mesmo instrumentos de opressão e subordinação. (ALLEN, 2015, p. 116)

Allen (2015) aponta que, constatada a impossibilidade de uma análise feita de fora das estruturas de poder seria impossível, ou seja, que uma visão em terceira pessoa é impossibilitada pelo reconhecimento de que estamos sempre já implicados no contexto sociocultural e histórico no qual nos encontramos, “a tentativa de fazer jus ao [aspecto diagnóstico-explicativo] parece minar a própria possibilidade de emancipação da qual se imagina que o [aspecto utópico-emancipatório] dependa.” (p. 116).

Para Allen (2015), tal paradoxo pode parecer impossibilitar que a teoria crítica acomode “as análises do poder foucaultianas e butlerianas” (p. 116), e elucida a acusação de Benhabib de que Butler minaria o aspecto utópico-emancipatório do feminismo com sua crítica de seu sujeito fundacional e com a resistência a uma possibilidade de pensar um sujeito universal pré-discursivo. Para Allen (2015), de forma semelhante a Fraser (2018), como veremos, essa incompatibilidade é apenas aparente, e pode levar a uma revisão produtiva da noção de emancipação, bem como de uma crítica importante às bases consideradas necessárias para a prática política.

Nesse espírito, veremos que Butler (2018b), em resposta aos apontamentos de Benhabib, escreve o segundo ensaio do volume sob o título de *Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”* com a preocupação principal de questionar os efeitos políticos daquilo que considera-se essencial, indispensável e intocável para o feminismo a partir da rejeição da alcunha pós-modernista:

(...) o “pós-modernismo” parece articular-se na forma de uma condicional temerosa ou, por vezes, com um desdém paternalista em relação àquilo é juvenil ou irracional. Contra esse pós-modernismo, existe um esforço de sustentar as premissas primárias, de estabelecer previamente que

qualquer teoria política precisa de um sujeito, precisa desde o início presumir o seu sujeito, a referencialidade da linguagem, a integridade das descrições institucionais que oferece. *Pois a política é impensável sem uma fundação, sem essas premissas.* (p. 62, grifos nossos)

Butler se posiciona aqui contra uma rejeição imediata do debate sobre as fundações do feminismo que seja motivado pelo que enxerga como medo, ocultando as exclusões que uma proposição de fundação inevitavelmente causa. Nas palavras de Nicholson, “enquanto Benhabib procura pré-requisitos filosóficos para a política emancipatória, Butler questiona os resultados políticos de asserções que afirmam tais pré-requisitos” (2018, p. 16).

Para Butler (2018b):

Exigir o sujeito significa limitar o terreno do político, essa limitação, instalada analiticamente como característica essencial do político, reforça de tal modo as fronteiras do espaço da política que esse reforço fica resguardado do escrutínio político. O ato que estabelece unilateralmente o domínio das funções políticas é, assim, um artifício autoritário por meio do qual a contestação política sobre o *status* do sujeito é sumariamente silenciada. (p. 62-63)

Em outras palavras, aquilo que é tido como pressuposto para ação política é *definido* como essencial de forma que escape a qualquer análise crítica. Aqueles critérios considerados *a priori* seriam, para Butler, *instituídos* como tal sem de fato sê-lo, por um artifício de manutenção de preceitos para além do debate: as bases intocadas da política feminista. Assim, recusar a assunção do sujeito *a priori* não significaria negar totalmente a noção de sujeito, mas “perguntar sobre o processo de sua construção, o significado político e a consequência de aceitar o sujeito como um requisito ou pressuposto da teoria” (p. 63).

Aqui Butler menciona os esforços de teorias políticas recentes³⁹ em analisar o campo político como “construído por meio da produção de um determinado exterior” (p. 63). Isso quer dizer, a filósofa explica, que o terreno da política é constituído pelas produções e naturalizações daquilo que se considera pré-político ou não político. A importância de uma abordagem que busque a luta política questionando e desconstruindo os parâmetros da própria política, para o feminismo, é importante pois as bases da política teriam sido, elas mesmas – os conceitos de universalidade, igualdade e sujeito de direitos, como coloca Butler – construídas a partir de exclusões raciais e de gênero. Assim, Butler questiona as reais vantagens

³⁹ Laclau e Mouffe (1986), Connolly (1988), e Nancy e Lacoue-Labarthe (1983).

para a política feminista do apego a essas bases: “Que forma de imperialismo cultural insidioso aqui legisla a si mesmo sob o signo do universal?” (p. 68).

Conforme prossegue:

Não estou certa quanto ao termo “pós-moderno”, mas se existe um ponto, e um ponto específico, que eu entenda melhor como pós-estruturalismo, é que o poder impregna o próprio aparato conceitual que busca que busca negociar seus termos, incluindo a posição de sujeito do crítico; e ainda mais, que essa implicação nos termos da crítica no campo do poder *não* é o advento de um relativismo niilista incapaz de fornecer normas, mas, ao contrário, a própria precondição de uma crítica política engajada. (BUTLER, 2018b, p. 68).

Assim, a proposição de que existiriam normas para além desse poder seria uma prática que marcara os próprios jogos de poder envolvidos na constituição dessa universalidade proposta.

Butler lida com a questão das fundações da seguinte forma: não seria o caso de eliminar as fundações do feminismo ou defender um antifundacionalismo – o que não parecia estar tão claro em *Problemas de gênero*. Aqui, Butler explica o seu meio-termo entre fundacionalismo e antifundacionalismo nos termos de um questionamento do que “o que o movimento teórico que estabelece fundações *autoriza*, e o que de fato ele exclui ou impede” (p. 69).

Aparentemente, a teoria requer fundações de modo incessante, e forma naturalmente compromissos metafísicos implícitos, mesmo quando tenta se proteger deles; as fundações funcionam como o inquestionável dentro de qualquer teoria. E, ainda assim, essas mesmas “fundações”, ou seja, essas premissas que funcionam como argumentos de autorização, não são elas constituídas por meio de exclusões que, quando consideradas, expõe a premissa fundacional como uma presunção contingente e contestável? (BUTLER, 2018b, p. 69).

Assim, ao introduzirmos qualquer base universal para que sirva de fundação, estamos apenas constituindo “uma nova dimensão de inquestionabilidade” (p. 69).

Não seria possível, então, na concepção de Butler, basear uma teoria política a partir de um sujeito universal, pois esta categoria mesma só teria sido introduzida no pensamento filosófico e político, desde sempre, através de um viés etnocêntrico contra o qual o feminismo tem o dever de se posicionar. Como Butler ressalta, “dentro do contexto político do pós-colonialismo de modo mais geral, talvez seja especialmente urgente sublinhar a própria categoria de ‘universal’ como uma posição de insistente controvérsia e ressignificação” (p. 70).

Com esse posicionamento, Butler não está buscando, conforme afirma, “uma ‘universalidade’ mais concreta e internamente mais diversa” (p. 70), pois tal

concepção de universalidade que fosse abrangente a esse ponto produziria exclusões ainda mais amplas.

(...) de onde me situo e de qualquer perspectiva historicamente confinada, qualquer conceito totalizante do universal irá encerrar e não autorizar as alegações inesperadas e inesperáveis que serão feitas sob o signo do “universal”. Nesse sentido, não estou acabando com a categoria, mas tentando liberá-la de seu peso fundacional de modo a transformá-la num espaço de contestação política permanente. (p. 71).

A solução, aqui, seria um entendimento de “universalidade” como um conceito permanentemente aberto e entendido como contingente, aberto a “futuros pedidos de inclusão” (p. 71), como viria a elaborar posteriormente em *Relatar a si mesmo* (2017). Apenas assim seria possível a construção de um projeto político verdadeiramente radical: através da contestação do artifício de autoridade mesmo que busca evitar essa contestação.

A partir da discussão sobre a necessidade do caráter universal da fundação do feminismo, Butler endereça a crítica de que uma abordagem que Benhabib chamou de pós-moderna do sujeito roubaria o estatuto de sujeito das mulheres justo quando ele estaria começando a ser conquistado ao apontar que “a crítica do sujeito não é uma negação ou um repúdio ao sujeito, e sim uma maneira que interrogar a sua construção como uma premissa oferecida de antemão ou fundacional (p. 73).

Para Butler, o sujeito não existiria de forma alguma antes de sua inserção no contexto cultural: o sujeito existe sempre ali. Diferentemente do sujeito de Benhabib, que está *emaranhado* em uma rede de relações, o sujeito butleriano é esse emaranhado de significações, composto *por* ele e não *juntamente com* ele. No entanto, diferentemente do que Benhabib aponta, a eliminação da noção de agência não é a consequência necessária dessa (não) definição do sujeito. Pensar o sujeito como construído não seria o mesmo que acreditá-lo determinado, pelo contrário: “o caráter constituído do sujeito é a exata precondição de sua agência” (p. 79-80)

Butler propõe, então, que

(...) a agência pertence a uma maneira de pensar sobre as pessoas como atores instrumentais que confrontam um campo político externo. Mas se concordamos que política e poder já existem no nível no qual o sujeito e sua agência são articulados e tornados possíveis, então a agência só pode ser *presumida* às custas de recusar a investigação de sua construção. (2018b, p. 80)

Empreender uma crítica feminista radical que reconheça que nem o sujeito, nem sua agência podem ser compreendidos como elementos anteriores à inserção

desses conceitos na arena política, inclui também repensar a linguagem da própria agência.

Esse reconhecimento permitiria, segundo Butler, investigar possibilidades de mobilização “produzida com base em configurações existentes de discurso e poder” (p. 80), de forma a subverter a própria matriz do poder que nos constitui. Para Butler:

se o sujeito é constituído pelo poder, aquele poder não cessa no momento em que o sujeito é constituído, pois aquele sujeito nunca está completamente constituído em ao contrário, e submetido e produzido repetidamente. Aquele sujeito não é nem terreno, nem produto, mas a possibilidade permanente de um certo processo de resignificação, um processo que é desviado e retardado por outros mecanismos de poder, mas que é a própria possibilidade de retrabalhar o poder. (p. 80-81).

É ao reconhecer o sujeito em constante constituição que jaz a possibilidade mesma de transformação. Por outro lado:

Considerar o sujeito um ponto de partida previamente oferecido para a política é adiar a questão de construção e regulação política do próprio sujeito; pois é importante lembrar que sujeitos são constituídos por meio de exclusão, ou seja, com a criação de uma esfera de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, figuras desprezadas, populações apagadas de vista. (p. 81)

Assim, em resposta à crítica de Benhabib ao apagamento do sujeito que levaria ao apagamento da agência e autonomia conquistada a duras penas pelo movimento de mulheres, Butler questiona se poderíamos, com a consciência limpa, pensar o sujeito do feminismo em termos universais e pré-discursivos, sabendo que esse sujeito produzirá inúmeras exclusões, inúmeras “figuras desprezadas e populações apagadas de vista”.

O alerta de Butler relembra o projeto pelo qual foi construída sua crítica ao feminismo em *Problemas de gênero*:

É preciso cautela, sem dúvida, quanto à possibilidade que na luta por emancipação e democratização possamos acabar adotando os mesmos modelos de dominação pelos quais somos oprimidas, sem nos dar conta de que um dos modos de funcionamento daquela dominação se dá com a regulação e produção dos sujeitos. Por meio de quais exclusões foi construído o sujeito feminino e como aqueles domínios excluídos voltam para assombrar a “integridade” e a “unidade” do “nós” feminista? (...) As mulheres querem se tornar sujeitos dentro do modelo que exige e produz uma região anterior de abjeção, ou o feminismo deve se tornar uma jornada autocrítica sobre os processos que produzem e desestabilizam as categorias identitárias? (BUTLER, 2018b, p. 83)

Novamente, Butler reforça a necessidade de que os esforços teóricos feministas se mantenham sempre autocríticos, até mesmo quanto às suas categorias mais basilares.

Butler admite que, dentro de uma tradição política de representação como nos Estados Unidos e em muitas outras democracias contemporâneas, tem-se a necessidade política de reivindicar em nome de mulheres. Esforços legislativos e movimentos radicais que façam essas reivindicações estão atendendo a uma necessidade dada pela organização do poder no campo político. No entanto, Butler alerta que essa necessidade precisa ser conciliada com a da desconstrução da identidade, e da alegação de uma especificidade ontológica para a categoria das mulheres, pois esta estará não apenas fadada ao fracasso, como será instrumento de opressão dos sujeitos que escolhe excluir (BUTLER, 2018b).

Butler finaliza com a seguinte interpelação:

Se existe o medo de que, ao contestar o sujeito, se gênero, seu sexo ou sua materialidade, o feminismo pode afundar, talvez seja sábio considerar as consequências políticas de deixar intocáveis as próprias premissas que tentam manter nossa subordinação desde o início. (p. 92)

Essa conclusão de Butler nos mostra que a filósofa não está apenas preocupada em pensar o feminismo em outros termos, mas estabelecer critérios anti-imperialistas e anti-coloniais mínimos que mantenham o feminismo atento à própria capacidade de exclusão e opressão. Retornaremos a essas questões quando apresentarmos os desenvolvimentos tardios da filosofia de Butler.

Alguns apontamentos dos ensaios subsequentes de Nancy Fraser (2018) e Drucilla Cornell (2018) são importantes para o prosseguimento dessa discussão. Fraser (2018) tenta traçar um meio termo e aproximar as preocupações de ambas Butler e Benhabib. Segundo ela, Benhabib articula as opções entre versão forte e fraca do pensamento pós-moderno com muita rigidez, estando presa à crença da necessidade de uma metanarrativa. Fraser também critica a noção de Benhabib de que a filosofia precise ir além da crítica social situada.

Nesse ponto específico, tanto Fraser quanto Benhabib fazem referência a um artigo escrito por Fraser e Nicholson (1989)⁴⁰, onde as filósofas propõem o meio termo possível entre as formulações apresentadas por Benhabib: ao invés de vedar a possibilidade de se pensar as grandes histórias da dominação masculina através de uma desconstrução total da noção de História, ou, por outro lado, depender de metanarrativas totalizantes para traçar essa história, Fraser e Nicholson (1989)

⁴⁰ O artigo se chama *Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism* (Crítica Social sem Filosofia: um encontro entre Feminismo e Pós-modernismo).

havam proposto uma concepção de história que comportasse narrativas empíricas em larga escala, que seriam “falibilísticas e não fundacionais” (p. 98). Nas palavras de Nicholson (2018),

se filosofia significa “um discurso anistórico, transcendente, que afirma articular critérios de validade para todos os outros discursos”, então a crítica social sem filosofia não é apenas possível, ela é tudo o que deveríamos buscar. (p. 18)

Dessa forma, um meio termo entre a morte da história e as metanarrativas fundacionais seria possível em uma abertura para ser constantemente construída por narrativas empíricas que não pretendam esgotar a discussão com a resposta última sobre a opressão feminina, mas adicionar testemunhos diversos como forma de construir um entendimento mais completo das operações de poder envolvidas na opressão feminina.

O ponto de Fraser e Nicholson (1989; 2018) aqui não parece muito distante do já feito por Donna Haraway em *Situated Knowledges* (1988)⁴¹, que também argumenta para uma concepção de ponto de vista localizado sem que seja necessário definir o sujeito de antemão. Nas palavras de Haraway (1988): “subjugação não é base para uma ontologia, mas pode ser uma pista visual” (p. 587, tradução nossa)⁴².

Nessa direção, Fraser (2018), apesar de concordar com Butler quanto ao seu entendimento de que sujeitos sejam compreendidos como desde sempre constituídos, reconhece que a linguagem de “ressignificação” como alternativa à ideia de “emancipação” dificultaria a diferenciação entre mudanças positivas e negativas, a qual Fraser considera necessária. Nas palavras de Nicholson (2018),

Fraser acredita que a capacidade de diferenciar resultados positivos e negativos da resignificação, dos processos de subjetivação e das teorias

⁴¹ Essa mesma questão foi bastante explorada por outras filósofas que discutiam a teoria do ponto de vista no campo das epistemologias feministas: ver Collins (2017) e Ribeiro (2019).

⁴² A discussão de Haraway sobre saberes localizados é centrada principalmente em argumentar que o subjugado, em virtude de sua subjugação, tem um ponto de vista privilegiado. Com isso, Haraway argumenta não a favor de um privilégio epistêmico ontologicamente embasado, mas sim pela construção de um saber mais completo no que permite que as vozes subalternas se juntem na construção do conhecimento, contrastando e descentralizando a visão dos “não marcados” (p. 587). Elizabeth Anderson (2004) explica da seguinte forma: “certas posições de marginalidade pode contingentemente prover melhor acesso a certos aspectos do mundo do que posições privilegiadas” (s/p) não no sentido de pensar positivamente a opressão, mas por que “incorporar suas experiências do mundo social nas nossas representações dele torna nossas representações mais objetivas, no sentido de ‘mais completas’, menos parciais” (s/p). A construção de Haraway de uma objetividade *aperfeiçoada* pela visão daqueles que são subjugados nos parece um paralelo interessante com a proposição de Nicholson e Fraser de uma universalidade aberta e co-constituída em contrapartida a uma metanarrativa verticalmente imposta como parece propor Benhabib.

fundacionalistas de subjetividade requer a adoção daquelas considerações críticas/teóricas que ela crê ausentes do tipo de estrutura foucaultiana adotadas por Butler. (p. 18-19)

Assim, Butler, embora já tivesse demonstrado o interesse em evitar um relativismo em sua desconstrução das fundações do feminismo, não teria, até então, deixado claro como evitá-lo de fato.

A contribuição de Cornell (2018) foi posterior ao simpósio que trouxe os primeiros ensaios de Benhabib, Butler e Fraser, e articula uma posição independente, mas que nos é útil para pensar a questão da normatividade para os propósitos deste trabalho. Nicholson (2018) sintetiza:

Como Butler, Cornell defende que as feministas adotem o que ela descreve como uma atitude ética, uma postura que busca uma relação não violenta com o Outro, que inclui o Outro dentro de si mesmo. (...) Como Butler, Cornell não vê essa atitude como vinculada a uma negação de princípios. Ao contrário, ela a vê como representando uma negação da ideia de princípios fixos ou definitivos. (p. 19)

A concepção de Cornell do que é “ético” não advém de um conjunto de regras, mas de uma *atitude*. Essa atitude “diante do que é ‘outro’ em relação a nós mesmos” (p. 128), aproximando-se de um conceito de Charles Peirce de falibilismo⁴³ e “devaneio”. Cornell explica: “O falibilismo implica um desafio à organização básica do mundo de cada pessoa, enquanto o devaneio indica a posição de encantamento diante dos mistérios e das maravilhas da vida” (p. 128-129).

A partir desses conceitos, Cornell (2018) busca um entendimento do ético não como uma “reflexão determinável, teórica da moralidade” (p. 129), a qual, para ela, teria o propósito de elaborar uma visão pura da realidade e resultaria em intolerância, mas de um exercício do falibilismo e do devaneio como *atitudes*, que “levam a tratar com cautela as conexões potenciais entre julgamentos proscritores” (p. 129). Cornell elabora:

Enquanto feministas, fazemos e precisamos fazer tais julgamentos [proscritores] o tempo todo, mas as atitudes que descrevi e atribuí à

⁴³ Aqui o falibilismo de Peirce, nascido de seu antifundacionalismo, se torna importante para essa discussão. Segundo Burch (2018), “Peirce se opunha e atacava todas as formas de fundacionalismo epistemológico, em particular todas as formas de cartesianismo e *a priorismos*.” (s/p), e assim, seu falibilismo busca indicar que “a filosofia deve começar onde quer que ela esteja no momento, (...) e não a partir de alguma fundação ideal” (s/p.). Uma doutrina falibilista, nesse sentido, estaria conectada “ao fato de que a ciência não está atirando contra um alvo fixo, mas sim em um alvo que está sempre em movimento” (s/p). Tal abordagem, no contexto da discussão feminista sobre as fundações, toma a forma de permitir com que as bases da política feminista antes tomadas a priori sejam testadas e contestadas, de forma a possibilitar pensar outras formas de política.

aspiração ao relacionamento ético tornariam suspeitas qualquer tentativa de combinar nossos julgamentos em um sistema de integração moral (...). Uma moralidade totalmente determinável (...) corre o risco de virar o “mercado da aprovação” que irá sempre excluir a tarefa crucial de repensar nossos padrões de certo e errado. (p. 129-130)

Assim, Cornell se aproxima de Butler no seu desejo de pensar uma normatividade aberta para o feminismo, embora a primeira esteja mais empenhada, nesse momento, em delinear uma discussão especificamente ética do que a segunda.

A proposta de Cornell de uma “sensibilidade informada pelas atitudes de falibilismo e devaneio” (p. 130) seria a forma de lidar com o apelo ético feminista que inevitavelmente surge quando o feminismo nos convida a ver o mundo de forma diferente, como acontece quando tenta estabelecer comportamentos anteriormente entendidos, por exemplo, como apenas naturais a “meninos”, como assédio sexual, estupro, e outras formas de violência, como males. Nas palavras de Nicholson (2018):

Cornell entende a atitude ética como particularmente central ao projeto feminista. (...) Para Cornell, o projeto feminista se torna possível pela discrepância entre as realidades diversas vividas por mulheres e as totalidades que as fantasias constroem. Assim, qualquer projeto dito feminista que fale em nome da totalidade representa meramente outra encarnação das fantasias reinantes (p. 19-20).

A preocupação de Cornell com garantir que o feminismo não se torne outra ferramenta de dominação e repressão, “outra encarnação das fantasias reinantes” sobre as mulheres, espelha o de Butler com sua teoria de gênero. Da mesma forma, sua concepção de “falibilismo” e “devaneio” como atitude relacional de acolhimento e não violência se aproxima das proposições posteriores de Butler.

As reflexões trazidas por Nicholson, Benhabib, Butler, Fraser e Cornell parecem convergir nas seguintes preocupações principais: Seria possível um feminismo sem um critério regulador baseado em um pensamento utópico? De que forma pensar o feminismo em termos não teleológicos? De que forma compreender a agência e, por conseguinte, a mudança, nos termos de uma concepção aberta de sujeito, seja do ponto de vista ético-político ou histórico? E, talvez o ponto mais importante para este trabalho, de que forma garantir o peso normativo às reivindicações éticas feministas sem que seja necessário recorrer, como Cornell (2018) o chama, a um sistema de integração moral fechado, ou, como se refere Nicholson (2018), a uma “natureza ‘ontogênica’ e transcultural” (p. 23)?

Enquanto Benhabib (2018) nega essa possibilidade, Fraser (2018) parece ver na desconstrução proposta por Butler um caminho interessante a ser seguido caso Butler seja capaz de superar a recusa em articular critérios normativos. Ingrid Cyfer (2017), ao investigar especificamente os diálogos entre Fraser e Butler no decorrer dos anos 1990⁴⁴, observa que tal diálogo leva tanto à identificação do que chama de “déficit normativo” na teoria de Butler quanto a uma “virada ética” no pensamento de Butler pós-anos 2000, a qual traz “importantes mudanças em sua concepção de política, reconhecimento e exclusão, mudanças decorrentes em grande medida da disposição de Butler em explicitar o critério normativo por trás de sua crítica à exclusão” (CYFER, 2017, p. 248-249). Buscaremos, então, compreender essa “virada ética” butleriana e sua busca por sanar esse déficit normativo através do comprometimento com uma ontologia não da identidade, mas do corpo e de sua vulnerabilidade constitutiva.

Embora a preocupação com a vulnerabilidade estivesse presente no trabalho de Butler desde o início (MURPHY, 2011), sua atenção mais marcada a esse tema acontece principalmente após *Relatar a si mesmo* (2017), publicado pela primeira vez em 2003, e torna-se constante através de suas próximas obras: *Vida precária* (2019), *Quadros de guerra* (2018d) e, mais recentemente, *Corpos em aliança* (2018a). Para compreendermos de que forma a uma ideia de vulnerabilidade corporal surge como base ontológica para uma normatividade em Butler, contaremos com a leitura de Ann V. Murphy (2011) das obras de Butler publicadas na primeira década dos anos 2000, nas quais Butler elabora o que Murphy denomina um “novo humanismo”, bem como da análise de Mari Ruti (2015) da “ética da precariedade” butleriana que resultaria deste novo humanismo.

Dessa forma, buscaremos compreender como os desenvolvimentos mais recentes da filosofia de Butler nos aproximam da possibilidade de pensar, como nos propusemos, o feminismo em outros termos: os termos necessários tanto para um aspecto diagnóstico-explicativo da crítica feminista – ou seja, um questionamento das bases consideradas necessárias à política as quais, ao permanecerem intocadas, permanecem criando domínios de exclusão e invisibilidade –, quanto

⁴⁴ Para uma análise detalhada dos diálogos entre Fraser e Butler nos anos 1990, ver: Cyfer, 2009 e 2017.

para uma dimensão propositiva tão necessária a uma prática política efetiva, a qual precisa ser capaz de garantir que vidas sejam vivíveis e que possam florescer.

Em seu artigo *Corporeal Vulnerability and the New Humanism*, Ann V. Murphy (2011) se propõe a analisar um novo discurso humanista que emerge na teoria feminista, o qual, ao invés de apoiar-se nos temas humanistas da razão, autonomia e liberdade, busca pensar o humano a partir da vulnerabilidade inescapável de seu corpo⁴⁵. Murphy descreve esse novo humanismo como um “humanismo corporal” que surge a partir de uma ontologia descritiva da exposição, desposseção, vulnerabilidade e precariedade dos corpos.

Para Murphy, essa “nova ontologia corporal”, que vê o corpo como uma entidade que é, acima de tudo, vulnerável, possibilitaria “um entrelaçamento entre ética e ontologia que recusa a prioridade de uma sobre a outra” (p. 577, tradução nossa). Murphy explica:

Um corpo humano é, por definição, vulnerável, e esse fato ontológico não pode ser separado das obrigações éticas que ele sugere. (...) O que há de novo aqui não é tanto a alegação de que ontologia é sempre normativamente obrigada, mas sim a alegação de que fatos ontológicos sobre o corpo humano - particularmente sua vulnerabilidade e exposição à violência - pode ser lida como indicativa de certas obrigações éticas. (...) O corpo humano vulnerável é também a provocação de uma ética na medida em que suscita uma resposta. (p. 577, tradução nossa)

Dessa forma, embora não seja novidade para o feminismo que alegações de cunho ontológico estão fortemente atreladas à questão da normatividade – tanto que acompanhamos no decorrer dos dois primeiros capítulos a construção e a subsequente desconstrução do sujeito mulher como ontologicamente embasado – o que chamaremos posteriormente de uma “ética da precariedade” pode possibilitar uma normatividade que não seja baseada na identidade e que, portanto, permita que as normas de inteligibilidade dos sujeitos estejam abertas a subversão e reconstrução constantes sem que deixe de ser possível pensar normas ou concepções – sempre particulares, não excludentes e não esgotáveis – do que seja uma vida boa.

Murphy aponta que embora essa “ontologia ética” não seja ortodoxamente prescritiva, como veremos a seguir, sua produtividade para o pensamento feminista

⁴⁵ Murphy compara os projetos de Judith Butler e Adriana Cavarero para esse novo humanismo. No entanto, para os propósitos deste trabalho, nosso recorte será sua leitura específica do desenvolvimento de Butler desses temas em seus trabalhos das décadas de 2000.

e para projetos ético-políticos que acolham os objetivos feministas, está em “evidenciar o fato de que a percepção dos corpos é uma prática ética” (p. 578, tradução nossa). Esse humanismo é, então, “novo” no sentido de que nasce tanto de uma crítica ao individualismo liberal quanto da política de identidade. O humanismo resultante é o que se segue:

(...) apesar do fato de esse humanismo ser embasado na realidade de que todos os corpos humanos são vulneráveis tanto à violência quanto ao cuidado, ele também reconhece que cada corpo viverá sua vulnerabilidade de forma diferente. Quando entendida desta forma, a vulnerabilidade se torna um dado capaz de embasar uma ética humanista que resista a um entendimento fechado ou hermético do que se entende por humano. (p. 578, tradução).

Tal resistência por parte de um “novo humanismo” é, segundo Murphy, essencial a um projeto ético-político que parta do profundo reconhecimento de que uma ideologia humanista pode ser – e frequentemente foi – utilizada a serviço de alguns e não de todos. Veremos a seguir de que forma Butler busca suprir seu “déficit normativo” a partir dessa construção ontológica corporal.

De acordo com Murphy, já em *Undoing gender* (2004) e *Vida precária* (2019), Butler enfatiza “as dificuldades e a necessidade de recorrer a uma vulnerabilidade incorporada como a provocação para uma ética e uma política” (MURPHY, 2011, p. 579, tradução nossa), mas nesse momento mantém uma insistência na ambiguidade desse reconhecimento. Essa ambiguidade advém do fato de que estamos tanto vulneráveis à violência quanto ao cuidado, o que impossibilitaria que essa concepção ontológica do corpo fosse necessariamente prescritiva, como Butler teria ressaltado em *Undoing gender* (2004). Para Murphy, essa ambiguidade é o que marca uma importante tensão nos trabalhos de Butler, a qual descreve da seguinte forma:

(...) por um lado, Butler frequentemente parece reivindicar a imagem do corpo vulnerável a serviço de uma ética da não violência; por outro, ela reconhece que atentar-se à vulnerabilidade pode incitar violência e/ou hospitalidade em igual medida (MURPHY, 2011, p. 579, tradução nossa).

Assim, nessas duas obras, Butler ainda se mantém fiel a essa ambiguidade.

Em *Quadros de guerra* (2018d), no entanto, Murphy (2011) considera Butler muito mais assertiva ao tentar delinear a forma que essa normatividade baseada em uma “nova ontologia corporal” tomaria. Trabalhando a partir de suas considerações sobre “precariedade” iniciadas em *Vida precária* (2019), onde estabelece a precariedade como “uma vulnerabilidade primária em relação aos

outros, da qual não podemos nos livrar sem deixarmos de ser humanos” (BUTLER, 2019, p. 12), Butler traça sua consideração sobre a necessidade e propósito dessa nova ontologia corporal:

(...) se queremos ampliar as reivindicações sociais e políticas sobre os direitos à proteção e o exercício do direito à sobrevivência e à prosperidade, temos antes que nos apoiar em uma *nova ontologia corporal* que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social. (BUTLER, 2018d, p. 15).

Aqui, Butler não deseja, conforme prossegue em *Quadros de guerra* (2018d), reivindicar “uma descrição de estruturas fundamentais do ser distintas de toda e qualquer organização social e política” (p. 15), pois esse “ser” do qual Butler deseja falar, em concordância com seus trabalhos anteriores em que dialoga diretamente com a teoria e política feminista, é um ser que está ontologicamente entregue a outros, que existe desde sempre nas organizações sociais e políticas, e nunca fora, anterior ou posterior a elas.

Desta vez, como indicou Murphy (2011), Butler estabelece a condição precária de toda a vida, essa vulnerabilidade constitutiva do corpo, como sendo sim uma fonte de obrigação para com outros; outros estes que podem ou não pertencer à nossa comunidade, cujos rostos podem nos ser conhecidos ou não⁴⁶.

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude da vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro. (...) Essas não são necessariamente relações de amor ou sequer de cuidado, mas constituem obrigações para com os outros cuja maioria não conhecemos nem sabemos que nome têm, e que podem ou não ter traços de familiaridade com um sentido estabelecido de quem somos “nós” (BUTLER, 2018d, p. 31).

Murphy lê essa passagem de *Quadros de guerra* (2019) como evidenciando que uma obrigação constitutiva se segue ao reconhecimento da precariedade da vida. Segundo ela, Butler deriva da condição de precariedade obrigações éticas mais fortes. De fato, a fonte dessa normatividade parece ser autoevidente para

⁴⁶ Aqui, Butler dialoga com a ética da alteridade levinasiana, em que a ideia do rosto seria a porta de acesso a este outro ao qual estou eticamente ligado. Para uma descrição específica do uso de Butler da ética levinasiana, ver Popuri, 2014. Para uma exploração da ética da alteridade através da literatura, ver Lago e Ribeiro, 2017.

Butler quando declara: “É exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver.” (BUTLER, 2018d, p. 32).

Butler se utiliza da discussão em torno da moralidade e legalidade ou não do aborto como exemplo de sua contraposição a um modelo ontológico individualista que constrói a normatividade e toma decisões morais a partir de uma noção de sujeito de direito, determinado por uma ontologia da “pessoa”, a qual seria merecedora de proteção, diferentemente das não pessoas. O que coloca é o seguinte:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo viável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas (...). A questão não é saber se determinado ser é vivo ou não, em se ele tem ou não estatuto de “pessoa”; trata-se de saber, na verdade, se as condições sociais de sobrevivência e prosperidade são ou não possíveis. Somente com esta última questão podemos evitar as pressuposições individualistas, antropocêntricas e liberais que desencaminharam essas discussões. (BUTLER, 2018d, p. 31).

Assim, é na consideração da possibilidade de vida e prosperidade, e não no estatuto ontológico de sujeito de direito, que estaria uma moralidade baseada no reconhecimento da precariedade da vida, e de uma ontologia do corpo como ontologia da relacionalidade.

Murphy (2018) aponta que o que Butler pretende é mostrar que essa ontologia nos obriga eticamente a “cultivar uma política global onde a distribuição e realização da precariedade não seja marcada por desigualdade violenta” (p. 581, tradução nossa). Como explica:

Butler alega que uma obrigação emerge do fato de que somos dependentes, desde o início, daquilo que está além de nós e fora de nós, e que onde as condições de prosperidade foram vedadas, uma obrigação surge para amenizar o sofrimento e trabalhar na direção de uma situação onde a vida é mais facilmente sustentada. A força normativa inerente à precariedade não é, portanto, atribuível a um pensamento de exposição e interdependência propriamente, mas às formas extremamente diferenciais, seletivas e violentas que essa exposição a outros é realizada na experiência. (MURPHY, 2011, p. 581, tradução nossa)

Dessa forma, Butler chama atenção para o fato de que a vulnerabilidade, embora seja uma condição generalizável de se estar vivo, é alocada de formas muito distintas, ou seja, embora partilhemos de uma mesma condição precária, a forma com que certos grupos experienciam essa precariedade é desproporcional a outros.

Isso permite a Butler reivindicar uma ontologia que embase uma obrigação positiva de buscar uma distribuição mais igualitária da precariedade. Essa nova

ontologia corporal, portanto, “implicaria concretamente uma ética que demanda que as graves desigualdades que marcam o acesso a educação, abrigo e saúde sejam modificadas em favor de uma realização da vulnerabilidade mais equilibrada” (MURPHY, 2011, p. 581, tradução nossa).

Murphy (2011) também aponta que existe em Butler, ao propor sua nova ontologia corporal, uma preocupação em problematizar o fato de que a segurança e conforto de uns só é possível, nas atuais configurações de poder, a partir do abuso e exploração de outras vidas precárias. Assim, tal normatividade possibilitaria – de uma forma que não é possível através de uma concepção do agir moral em segunda pessoa⁴⁷, que trabalha com uma concepção individualista dos sujeitos, ou uma concepção de ética que Butler (2018a) teria chamado de “paroquial”, na qual precisamos conhecer os rostos daqueles aos quais nos sentimos obrigados⁴⁸ – uma crítica das desigualdades perpetuadas de forma sistêmica pelo regime neoliberal, que aloca e explora precariedades de forma diferenciada.

Pode parecer que estamos, aqui, em um terreno completamente diferente do qual estávamos quando iniciamos as reflexões quanto ao sujeito fundacional feminista neste trabalho. No entanto, a virada ética butleriana parece ser capaz de nos indicar uma saída para o que Butler chamou, já em *Problemas de gênero*, das “ruínas circulares do debate contemporâneo” (p. 28) sobre o gênero no contexto da teoria feminista. Como seguiremos argumentando, a vulnerabilidade permite-nos pensar para além da identidade masculina e feminina, para além das limitações identitárias que, como já discutimos, sedimentam as mesmas fronteiras de gênero das quais desejam se emancipar. Isso porque, como Murphy (2011) ressalta, a obrigação constitutiva advinda da condição precária “não é um atributo de indivíduos, mas uma *condição generalizada*” (p. 582, tradução nossa). Como coloca Butler (2018d):

A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto *desta* ou *daquela* vida, mas como uma condição generalizada cuja generalidade só pode ser negada negando-se a precariedade enquanto tal. E a obrigação de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável capacidade de generalização dessa condição.

⁴⁷ Para um exemplo desse tipo de abordagem da responsabilização moral, que pensa demandas morais como sendo “bipolares”, segundo a qual tais demandas são apenas possíveis de serem feitas entre dois indivíduos, ver Darwall, 2006.

⁴⁸ Quanto a isso, Butler diz o seguinte: “se tenho um vínculo apenas com aqueles que estão próximos de mim, que já me são familiares, então minha ética é invariavelmente paroquial, comunitária e excludente” (BUTLER, 2018a, p. 116).

(...) Mas uma obrigação, com efeito, surge do fato de que somos, por assim dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentáveis e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários. (p. 42-43)

Assim, como Butler (2018d) prossegue, a precariedade de toda a vida é um processo condicionado, não um “aspecto interno de um indivíduo monádico ou qualquer outro instrumento antropocêntrico” (p. 43), e nossa obrigação não surge a partir do reconhecimento do direito inerente deste indivíduo de se realizar de forma livre e plena, mas sim do reconhecimento de que a vida, como tal, não pode ser vivida sem suas condições de sustentação, as quais são “ao mesmo tempo, nossa responsabilidade política e a matéria de nossas decisões éticas mais árduas” (p. 43).

Utilizando-nos da caracterização de Rupi (2015), vemos que Butler teria substituído um modelo metafísico de subjetividade como “soberana e autossuficiente” (p. 93, tradução nossa) por um modelo psicanalítico-levinasiano de ontologia relacional. “Ser” um sujeito – e esse “ser”, como vimos, possui apenas efeito de uma continuidade autoidêntica, ao invés de uma substância de fato – “é ser interrompido pelo Outro, pela relacionalidade” (p. 93, tradução nossa), e, por isso, Butler nos convida a abdicar de um modelo de agente autônomo por uma relacionalidade intrinsecamente não autônoma. Desta forma:

A conceitualização de Butler de nossa ontologia relacional é de certo modo extrema ao sugerir que não há nada no nosso ser que possa ser separado do outro, de forma que nossa experiência de nós mesmos como entidades semi-conectadas é puramente fictícia, ou pior, arrogante e violenta. (RUPI, 2015, p. 94, tradução nossa)

É nesse sentido que Murphy (2011) aponta o interesse de Butler em investigar, como o fez em *Vida precária* (2019), o fato de que formas de soberania nacional emergem como um esforço de superar a precariedade da vida, e de negar as dimensões de dependência dessas vidas. Tais esforços, como observa a leitura de Murphy, “são frequentemente anunciados em cenas de violência” (p. 580, tradução nossa). Assim, Butler teria buscado desenvolver uma ética que fosse de encontro a projetos políticos construídos sobre a negação ou abuso da vulnerabilidade constitutiva dos sujeitos.

Para Murphy (2011), no entanto, uma tensão ainda existe no trabalho de Butler até aqui:

na medida em que a obrigação imposta pela precariedade requer uma realização mais igual e uniforme da vulnerabilidade corporal, ao mesmo tempo em que Butler reconhece os desafios que persistem quando se trata de permitir aqueles modos de vida que inspiram a proteção da vida precária ao invés do seu abuso. (p. 582-583, tradução nossa)

Essa tensão permanece, pois, segundo Murphy (2011), Butler tão teria resolvido, em *Quadros de guerra* (2018d), a característica dual da vulnerabilidade, que pode evocar sentimentos tanto de generosidade e cuidado quanto de violência.

Tal tensão pode ser atribuída ao que Mari Rupi (2015) identifica como um “universalismo relutante” na teorização butleriana da precariedade enquanto base ontológica para uma ética. Segundo ela:

Butler explicitamente reconhece o alcance universal do seu paradigma: o fato de que a precariedade é uma condição generalizável da vida humana. Ainda assim, sua relação com essa universalidade é ambivalente, até relutante, sem dúvidas porque é difícil falar sobre universalidade no contexto da ética sem levantar o espectro da racionalidade iluminista e do imperialismo ocidental que ela está tentando evitar. (RUPI, 2015, p. 109, tradução nossa)

De fato, ambas Murphy (2011) e Rupi (2015) reconhecem tanto o mérito dessa relutância butleriana à universalização quanto os desafios que essa atitude impõe. Por um lado, Rupi (2015) acredita que tal relutância possa acabar minando o potencial radical de uma ética da precariedade de competir com outros paradigmas universalistas menos comprometidos com a pluralidade de experiências às quais Butler busca, desde *Problemas de gênero*, defender. Por outro, Murphy (2011) reconhece que “tal hesitação não é causa para angústia ou pessimismo, mas é, sim, a hesitação na qual nasce a responsabilidade” (p. 588, tradução nossa). Conforme prossegue:

Mesmo que essas novas ontologias éticas em grande medida se abstenham de prescrição normativa direta, há algo importante em honrar essa hesitação nesse sentido. De fato, o que há de novo nessas descrições da vulnerabilidade corporal é que elas esclarecem uma relação entre ontologia e ética que difere tanto de um cenário no qual ética precede ontologia, assim como no inverso, um cenário onde é dada prioridade à ontologia, ou no qual o “deve” é de alguma forma derivado do “é”. (p. 588, tradução nossa)

Murphy (2011) é, portanto, mais otimista do que Rupi (2015) quanto a essa hesitação. Para ela, a co-implicação de ética e ontologia de forma que resista a priorização de uma sobre a outra, permitida por essa nova ontologia ética presente no trabalho de Butler, permite-nos conceber que “a vulnerabilidade corporal é ao

mesmo tempo um truísmo ontológico e uma provocação ética” (p. 589, tradução nossa). Murphy (2011) conclui:

O novo humanismo corporal, baseado no fato ontológico da vulnerabilidade, desposseção e exposição, oferece um paradigma mais expansivo e inclusivo, que ainda assim atenta às diferenças que marcam os corpos, e respeita as formas radicalmente diferentes que a vulnerabilidade e a desposseção são vividas. (p. 589, tradução nossa)

Embora Murphy reconheça em seu artigo que muito trabalho ainda precisa ser feito por parte de Butler e aqueles que desejam adotar sua visão de uma ética da precariedade, ela conclui que o humanismo corpóreo, marcado pela relutância em ser base absoluta e não maleável, configura-se em um humanismo capaz de “honrar a contingência e imperfeição que marca qualquer tentativa de pensar o humano” (p. 589, tradução nossa).

Os conceitos de precariedade, vulnerabilidade e desposseção surgem na filosofia de Butler e são elaborados, por vezes de forma conflitante ou divergente, no decorrer de suas obras desde os anos 2000. A visão geral apresentada aqui não pretende ser exaustiva, mas sim possibilitar uma ponte entre o que Allen (2015) denominaria de um momento “diagnóstico-explicativo” para um momento propositivo com relação à questão feminista, pois se desconstruirmos as bases da normatividade na política feminista, certamente não podemos deixar esse espaço vazio.

Para compreendermos de que forma essa ética da precariedade nos permitiria pensar um feminismo que não dependesse de fundações estanques para sua ação política, nos voltaremos agora, pelo restante deste trabalho, para a teoria performativa da assembleia desenvolvida em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018a), publicado por Butler pela primeira vez em 2015, a qual pode mostrar um caminho para se pensar movimentos sociais politicamente engajados e significativamente menos excludentes.

No primeiro capítulo, “Política de gênero e o direito de aparecer”, Butler (2018a) responde ao questionamento que nos é de particular interesse aqui: “Como transitar de uma teoria da performatividade de gênero para uma consideração sobre as vidas precárias?” (p. 34). Butler reconhece:

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 a guerra e outras condições sociais designam determinadas populações como não passíveis de luto. (p. 34)

No entanto, ao afirmar que a precariedade opera justamente 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” (p. 34), Butler irá demonstrar que é justamente nesse lugar de aliança que uma preocupação com o gênero – e com a opressão de gênero – encontra uma preocupação mais generalizada com os variados tipos de opressão que definem quais vidas são vivíveis e quais vidas são matáveis.

Butler inicia observando que uma questão política que permaneceu a mesma durante a transição entre uma preocupação com o gênero para uma preocupação com a precariedade é seu argumento de que a política de identidade não seria suficiente para pensar um feminismo que honre a diversidade dos sujeitos que deve buscar representar. Em suas palavras:

(...) 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 junto, em contato com as diferenças, por mais difícil que possa parecer, permanece um imperativo ético e político. Além disso, a liberdade (...) não exatamente presume ou produz uma identidade coletiva, mas um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade. (2018a, p. 34)

Assim, é na insuficiência de uma política de identidade que possibilite lidar com o imperativo ético e político de viver com outros diversos que “performatividade” e “precariedade” se encontram, configurando uma possibilidade de considerar “o direito de aparecer como um enquadramento de coligação, que liga as minorias sexuais e de gênero às populações precárias de modo mais geral” (p. 35).

Butler retoma, então, a questão da performatividade, lembrando sua origem na teoria dos atos de fala de J.L. Austin, tendo sido relida, revista e alterada por, dentre outros, Jacques Derrida, do qual ela deriva sua leitura do performativo (BUTLER, 2018c; RODRIGUES, 2012). Butler (2018a) relembra então que a teoria performativa dos atos de fala transforma-se em uma teoria performativa do gênero de forma a elucidar o poder de gênese da linguagem, que nos denomina uma coisa ou outra mesmo antes de nascermos e sem o nosso consentimento, representado por um “evento gráfico que inaugurou o gênero para a grande maioria de nós” (p. 36), seja através do anúncio “é um menino” ou “é uma menina”, seja marcando um quadrado em um papel. Esses seriam “momentos discursivos na origem da nossa vida classificada pelo gênero” (p. 36)

Compreender a forma como a performatividade passa de uma consideração linguística, em sua teoria, para então classificar *atos corporais* como performativos torna-se essencial, diz Butler (2018a), para que possamos entender tanto a formação do gênero quanto a performatividade das manifestações em massa – as quais Butler explora no decorrer de *Corpos em aliança* como “uma forma plural de performatividade” (p. 14). Butler prossegue:

No caso do gênero, as inscrições e interpelações primárias vêm com as expectativas e fantasias dos outros que nos afetam, em um primeiro momento, de maneiras incontroláveis: trata-se da imposição psicossocial e da inculcação lenta das normas. (...) Essas normas não estão simplesmente impressas em nós, marcando-nos e estigmatizando-nos como tantos outros destinatários passivos de uma máquina de cultura. Elas também nos “produzem”, (...) informam os modos vividos de corporificação que adquirimos com o tempo, e esses modos de corporificação podem se provar formas de contestar essas normas e até mesmo rompê-las. (p. 36-37)

Somos lembrados, com essa retomada de Butler de sua teoria do gênero, da importância de pensar o gênero nos termos da performance, não apenas como forma de abarcar e compreender como as normas de gênero são impostas e reproduzidas, e então vividas nos corpos, mas também para compreender e *permitir* a contestação e o rompimento dessas normas, tornando visíveis e possíveis outras formas de ser que não são capazes de ser entendidas nos termos de uma ontologia da mulher ou do feminino.

Butler argumenta que esse rompimento acontece de forma mais clara na rejeição dos termos de atribuição de gênero:

Embora estejamos de algumas maneiras obrigados a reproduzir as normas de gênero, a polícia responsável por nos vigiar algumas vezes dorme em serviço. E nos vemos desviando do caminho designado, fazendo isso parcialmente no escuro, imaginando se em determinadas ocasiões agimos como uma menina, ou se agimos suficientemente como um menino, ou se o ser menino está bem exemplificado no menino que deveríamos ser, ou se de algum modo erramos o alvo e nos vemos vivendo felizes ou não tão felizes entre as categorias de gênero estabelecidas. (p. 37)

“Errar o alvo”, aqui, é uma possibilidade sempre presente na representação de um gênero; “errar o alvo” pode ser, para Butler, uma condição definidora do próprio gênero. Com isso, Butler quer dizer que:

(...) não pode haver reprodução de normas generificadas sem a representação corporal dessas normas, e quando esse campo de normas se rompe, mesmo que provisoriamente, vemos que os objetos estimuladores de um discurso regulatório, como ele é representado corporalmente, têm consequências nem sempre previstas, abrindo caminhos para formas de viver o gênero que desafiam as normas de reconhecimento predominantes. (p. 39)

Temos, portanto, que dizer que o gênero é performativo é categorizá-lo como um tipo de representação – representação esta que Butler coloca em *Problemas de gênero* como sendo tanto uma categoria de reconhecimento político quanto uma categoria normativa – e, assim, “a representação do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder” (p. 39). Entender a reprodução do gênero como uma negociação constante é abrir a possibilidade para a reconstrução da realidade do gênero.

Butler reconhece, aqui, mais de duas décadas após a publicação de *Problemas de gênero*, o objetivo político e normativo dessa análise:

(...) permitir que a vida das minorias sexuais e de gênero se tornem mais possíveis e mais suportáveis, para que corpos sem conformidade de gênero, assim como aqueles que se conformam bem mais (e a um alto custo), possam respirar e se mover mais livremente nos espaços públicos e privados, assim como em todas as zonas nas quais esses espaços se cruzam e se confundem. (...) O objetivo era precisamente relaxar o domínio coercitivo das normas sobre a vida generificada (...) com a finalidade de viver uma vida mais vivível. (p. 40)

Dessa forma, ao realizar essa revisão de *Problemas de gênero*, Butler reitera – ou melhor, explicita a partir de sua virada ética – seus objetivos iniciais de possibilitar vidas mais vivíveis tanto através de sua teoria de gênero quanto através da crítica ao sujeito fundacional feminista que a originou. A preocupação de Butler de possibilitar com que o feminismo não se tornasse mais um domínio coercitivo da vida generificada, da qual ele próprio buscava libertar as mulheres, surge com ainda mais força aqui.

É nesse momento que podemos identificar, como reflete Butler, que a preocupação com a precariedade sempre esteve presente nessa análise, “uma vez que a performatividade de gênero era uma teoria e uma prática, por assim dizer, que se opunham às condições insuportáveis nas quais as minorias sexuais e de gênero vivem” (p. 40). Considerando a precariedade como “a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras” (p. 40), podemos ver, então, como coloca Butler, que:

a precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que sabemos que aqueles que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência. (p. 41)

Gênero e precariedade estão entrelaçados, portanto, na medida em que a distribuição diferencial da condição precária – constitutiva, como vimos, do que é humano – atinge minorias sexuais e de gênero, bem como as minorias sexuais e de gênero são atingidas concomitantemente por outras fontes de controle e opressão que determinam o que é e o que não é humano, que determinam quais vidas são consideradas vidas enlutáveis e, portanto, vidas que merecem ser protegidas.

A precariedade, assim, nos permitiria pensar as opressões de gênero como participantes e imbricadas em um sistema mais amplo de processos de humanização e desumanização de sujeitos:

Da mesma maneira que precisamos entender que as normas de gênero são transmitidas por meio de fantasias psicossociais que não são originalmente criadas por nós, podemos ver que as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade. Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, *de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem.* (p. 44)

Temos aqui uma reiteração de um compromisso já firmado pela crítica radical proposta por Butler desde *Problemas de gênero*: a de não tomar a norma como dada, mesmo que a norma pareça necessária para a prática política; mesmo que pareça que sem a adequação à norma perdemos força, fôlego, e unidade política.

Essa é uma questão que não pode ser preterida em nome de uma unidade política aparentemente necessária, como as sufragistas haviam proposto, como vimos no primeiro capítulo, “ceder para vencer na questão de cor” (DAVIS, 2016), ou como feministas reformistas do NOW faziam ao relegar particularidades de mulheres negras e lésbicas a um segundo plano, e assim diziam que suas pautas eram específicas demais ou prejudiciais demais para que pudessem vencer na questão feminina; e, mais recentemente, nas discussões sobre o (não) lugar das pessoas trans no feminismo. Esses casos são ilustrativos do que Butler nos diz a seguir:

Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública e existir e ter importância. Assim, é apenas por meio de uma abordagem crítica das normas de reconhecimento que podemos começar a desconstruir esses modos mais perversos de lógica que sustentam formas de racismo e antropocentrismo. (p. 44)

Assim, se é apenas mediante uma crítica das normas de reconhecimento que podemos começar a desconstruir as diversas formas de racismo, antropocentrismo e outras formas de dominação, outras formas de instrumentalização da precariedade, concluímos que um feminismo comprometido com o combate a essa distribuição desigual da condição precária não pode se furtar à crítica interna quanto a sua própria participação na sedimentação de normas excludentes e coercitivas. A partir disso, é possível, também, que o feminismo pensado nos termos da precariedade possa assumir um papel ativo no combate a essa distribuição desigual em suas formas mais diversas.

Temos que “embora o gênero não possa funcionar como paradigma para todas as formas de existência que lutam contra a construção normativa do humano” (p. 45), o gênero pode significar para o feminismo não um fim, mas um começo, na medida em que, como coloca Butler (2018^a), “ele pode nos oferecer um ponto de partida para pensar sobre poder, atuação e resistência” (p. 45).

A preocupação do feminismo com o gênero, assim, pode - e, acreditamos, deve - ser expandida para uma preocupação generalizadas com as condições que tornam possíveis que mais vidas sejam vivíveis. Nas palavras de Butler, “condições ontológicas sociais da persistência dessa pessoa” (p. 47), ou seja, a rede de relações responsáveis por possibilitar a vida e prosperidade dos sujeitos.

Consideramos aqui que pensar o feminismo nesses termos, nos termos de uma ética da precariedade e em uma distribuição mais igualitária da condição precária que todos partilhamos, o feminismo ingressaria, então, em um campo geral de participação no pensamento e atuação ético-políticos, trazendo sua tradição e histórico de discussões e técnicas críticas específicas. Esse movimento não seria algo novo. Margaret Urban Walker (2007), na introdução ao seu livro *Moral understandings: a feminist study in ethics*, exemplifica o que queremos dizer. Ela descreve sua obra como “feminista” da seguinte forma:

Os capítulos deste livro são “feministas” não porque são sobre mulheres, ou porque eu sou feminista. Eles são feministas por estarem imbuídos de *insights*, compromissos, e técnicas críticas e interpretativas de teorias feministas construídas por muitas mulheres ao longo de várias décadas. (p. 20)

De fato, teóricas de feminismos subalternizados já apontam há muito para uma necessidade de pensar outras questões que não o feminino ou a mulher como sujeito central dos interesses feministas. A própria definição de feminismo de bell

hooks, já citada no primeiro capítulo deste trabalho, mostra que a demanda por um feminismo envolvido no combate da opressão de um modo geral, que não se limite a uma distinção analítica do que seria opressão específica de gênero, já existe há muito.

Da mesma forma, os ecofeminismos demonstram que as condições de dependência de nossas vidas, não só uns dos outros, mas com a natureza, o solo, o alimento já vêm sendo, também, discutidas.⁴⁹ Tais preocupações são não apenas compartilhadas por Butler, mas são considerações integrais para sua concepção de condição precária, bem como de suas críticas às políticas de guerra e políticas de Estado que destroem as bases necessárias para uma vida vivível:

(...) Estar vivo já é estar conectado com o que é vivo, não apenas além de mim mesmo, mas além da minha humanidade, e nenhum ser e nenhum humano pode viver sem essa conexão com uma rede biológica de vida que ultrapassa o domínio do animal humano. (...) Não apenas porque o humano dependente não pode sobreviver em solo tóxico, mas que o humano que torna o solo tóxico mina sua perspectiva de vida em um mundo comum, no qual as “próprias” perspectivas de vida de alguém estão invariavelmente ligadas às de todos os outros. (p. 51)

Vemos que o peso normativo das reivindicações morais aqui está colocado sobre o reconhecimento profundo da interdependência constitutiva de toda a vida, e de nossa vida como seres desde sempre sociais. O peso normativo das reivindicações feministas nos termos propostos por Butler não estaria mais, desta forma, apoiado e embasado em um reconhecimento da mulher como sujeito de direito, que dependeria da manutenção do estatuto ontológico desse sujeito e das próprias bases do que se considera indispensável para a prática política. A normatividade seria sustentada pelo compromisso com a possibilidade de uma expansão do que se considera humano, do que se considera enlutável e, portanto, digno de ser protegido.

Nesses termos, quem seria o “nós” do feminismo? Buscamos, nos termos de Butler, essa resposta:

(...) O “eu” é assim ao mesmo tempo o “nós”, sem estar fundido em uma unidade impossível. Ser um ator político é uma função, uma característica de agir em termos de igualdade com outros humanos (...). O exercício da liberdade não é algo que vem de você ou de mim, mas do que está entre nós, da ligação que estabelecemos no momento em que exercitamos juntos a liberdade, uma ligação sem a qual não existe liberdade. (p. 59)

⁴⁹ Ver Rosendo et al. (2019).

Butler aqui ressignifica a ideia de liberdade, pressuposto de uma busca por emancipação, considerando-a como prática, e não como um estado em que nos encontramos ou o qual devemos atingir. Dessa forma, uma “emancipação” nesses termos aconteceria não através de qualquer utopia normativa, como Benhabib julgava necessária, por exemplo, mas através de uma prática contínua, uma “busca constante”, uma negociação perpétua com o poder.

Butler faz aqui o que Allen (2015) propõe com uma ideia de emancipação sem utopia, seguindo um caminho foucaultiano de “concepção negativista da emancipação”: “extraí suas atitudes normativas do objetivo negativo de transformar estados de dominação em campos reversíveis e móveis de relações de poder; isso evita que se assuma uma visão concreta de utopia isenta de poder” (p. 130).

Pode parecer aqui que tal caminho visa apagar as especificidades que constituem as identidades diversas de sujeitos diversos sob a égide de um humanismo sem gênero, sem raça, sem classe. No entanto, cabe lembrar que a proposta de Butler se sustenta sobre uma nova concepção de humanismo que busca justamente fugir das armadilhas de um universalismo precipitado. Se existe algo que é universalizável aqui, quando falamos nesses termos, é a condição precária de toda a vida, distribuída de forma diferencial de acordo com as formas como os sujeitos são constituídos, marcados, que os torna mais ou menos humanos e, portanto, mais ou menos precários.

Tal concepção negativista, uma normatividade negativa baseada no que não pode ser violado, no que não pode ser preterido, parece-nos possibilitar uma radicalização do que pretende-se com o conceito de interseccionalidade: não um apagamento dos aspectos constitutivos do sujeito, mas uma possibilidade, através de uma ontologia não da identidade, mas do corpo, do entendimento dos seus mais diversos aspectos constitutivos que os tornam mais violáveis e que, portanto, têm sua condição precária mais passível de exploração. Como Butler (2018a) coloca:

A precariedade é a rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas: é uma condição social e econômica, mas não uma identidade (na verdade, ela atravessa essa categoria e produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros). (p. 65)

Dessa forma, vemos realizada sob a rubrica da precariedade a busca de Butler, iniciada com sua crítica em *Problemas de gênero*, por uma coalizão aberta,

por uma forma diferente de se fazer política feminista, por pensar o feminismo em termos outros que não o de um sujeito mulher ontologicamente embasado.

Em *Problemas de gênero*, como Rodrigues (2019) nos lembra, Butler busca “conciliar a crítica ao gênero como construção social, o problema de fazer política feminista supondo uma estabilidade da categoria ‘mulheres’ e nem assim se desfazer do feminismo como bandeira” (p. 14), e assim radicaliza o devir beauvoiriano de “tornar-se mulher” propondo um “tornar-se” constante: “Ser é devir na materialidade de um corpo em constante processo de marcação” (p. 14).

Voltamos à questão, então, quanto ao que resta para o feminismo após a desconstrução crítica do seu sujeito fundacional. Em um primeiro lugar, o que Carla Rodrigues (2019) chama, a partir de sua análise da radicalização do devir beauvoiriano por Butler, de “feminicídio estrutural”, é um exemplo de como ainda podemos, mesmo compreendendo a contingência da generificação dos corpos, lidar com as formas diferenciais com as quais sujeitos marcados pelo feminino – e nem todos esses sujeitos seriam mulheres – são feitos mais vulneráveis à privação, ao dano e à morte. Em suas palavras:

Se a crítica ao machismo na vida social se impulsionou a partir das possibilidades que o par sexo/gênero forneceu como chave de inteligibilidade para as formas de hierarquia entre homens e mulheres na sociedade, na cultura e nas relações sociais, pensamentos que, como o de Butler a partir de Beauvoir, nos permitem ir além do par sexo/gênero como fundamento das discriminações podem proporcionar pensar que há algo a mais, o desejo de eliminação de todo corpo marcado pelo feminino, movido por aversão, horror, abjeção (RODRIGUES, 2019, p. 18).

Para Rodrigues (2019), a dissolução do binário sexo/gênero e a subsequente perturbação do fundamento natural do feminino possibilita “expor a arbitrariedade da violência contra certas formas de vida em detrimento de outras” (p. 18). O reconhecimento dessa arbitrariedade abriria caminhos tanto para a contestação dessa distribuição desigual de vulnerabilidade quanto para o reconhecimento e reivindicação pela vida de sujeitos para além da determinação de um “nós” feminista ontologicamente embasado.

Em segundo lugar, acreditamos que a desconstrução crítica do sujeito fundacional do feminismo possibilita (e é possibilitada por) uma consideração normativa nos termos de uma ética da precariedade, a qual é capaz de expandir o campo de preocupação da teoria e prática política feminista comprometida com aqueles que são entendidos como humanos e aqueles que não são.

Como aponta Murphy (2011), ainda há muito trabalho a ser feito, mas consideramos que pensar o feminismo nos termos de uma ética da precariedade que se coloque como negativamente normativa se mostra como um caminho para que, para além da defesa dos interesses das mulheres - categoria que jamais será capaz de encapsular a complexidade e pluralidade de vivências de opressão dos sujeitos sob o signo do feminino – sermos capazes de pensar um feminismo comprometido com modos de solidariedade e comprometimento globais, com as condições possibilitadoras de vida nos mais diferentes âmbitos. Acreditamos, então, que a desconstrução do sujeito fundacional feminista se configura não no fim do feminismo, mas sim em um caminho possível para a continuidade de um feminismo comprometido com vidas mais vivíveis.

4 Considerações finais

O presente trabalho consistiu-se no relato de um percurso teórico-prático iniciado pela perturbação gerada pelas críticas de insuficiência do sujeito hegemônico do feminismo por parte de feminismos subalternos. Encontramos nas reflexões de Judith Butler um caminho tanto para compreender essa perturbação quanto para responder a ela. A resposta a qual pretendemos elaborar no decorrer desta dissertação não se configura em uma forma de negar a perturbação ou superá-la, mas sim de pensar uma abordagem teórica para o feminismo capaz de lidar com a perturbação ao invés de eliminar a dissidência em prol do consenso. Pensar o feminismo em outros termos é um desafio, mas um desafio necessário se queremos ser capazes de pensar não apenas o que é, e não apenas o que *deve* ser, mas o que *pode* ser, no sentido de permitir ressignificações de nossa forma de vida que são, nas palavras de Butler, às vezes inesperadas e inesperáveis.

Nos soa verdadeiro quando Drucilla Cornell nos diz que “filosoficamente falando, não há razão pela qual não possamos repensar nossa forma de vida, mas é obviamente muito difícil fazê-lo” (2018, p. 123). Ela chama atenção para o fato de que, para nós, é muito difícil imaginar pessoas fora de um enquadramento binário e coerente de gênero.

Para ilustrar essa dificuldade, Cornell recorre ao romance *A Mão Esquerda da Escuridão*, de Ursula K. Le Guin, e seu narrador Genli Ai, que, ao chegar como emissário em um planeta onde os humanos que lá vivem não são sexuados da mesma forma com a qual estamos acostumados, não sabe como interpretá-los, não sabe como vê-los, como tratá-los. Sua percepção desses “alienígenas” é absolutamente limitada por sua linguagem, a qual traça os limites de sua imaginação, de sua compreensão, da inteligibilidade daqueles corpos:

Embora eu estivesse há quase dois anos em Inverno, estava ainda longe de conseguir ver as pessoas do planeta através de seus próprios olhos. Tentei, mas meus esforços tomaram a forma, desajeitada, de ver o quetheniano primeiro como homem, depois como mulher, forçando-o a uma dessas categorias tão irrelevantes à sua natureza, e tão essenciais à minha. Assim, enquanto bebericava minha cerveja amarga e fumegante, pensei que à mesa o desempenho⁵⁰ de Estraven fora feminino, cheio de charme, tato e falta de substância, capcioso e astuto. Seria na verdade essa feminilidade suave e dócil que me fazia desgostar e desconfiar dele? Pois era impossível pensar nele como uma mulher, aquela presença escura, irônica, poderosa ali ao meu lado, na escuridão iluminada pelo fogo. Contudo, sempre pensava nele como homem, tinha a sensação de

⁵⁰ Na edição original em inglês, o termo usado, curiosamente, é “performance”.

falsidade, de impostura: seria por causa dele ou de minha própria atitude em relação a ele? Sua voz era suave e ligeiramente ressonante, mas não forte; certamente não a voz de um homem, mas certamente tampouco a voz de uma mulher... (p. 28-29)⁵¹

Le Guin faz esse exercício reflexivo, especulativo, *filosófico* de repensar nossa forma de vida, de forçar os limites da nossa linguagem, do nosso imaginário, em 1969, no auge da busca generalizada por uma teoria geral de opressão das mulheres e um sujeito ontologicamente embasado em nome do qual reivindicar. De certa forma, o presente trabalho foi um esforço de acompanhar um exercício filosófico semelhante, iniciado duas décadas depois por Judith Butler. Tal tarefa imaginativa configurou-se como parte essencial deste trabalho, afinal, a recusa a imaginar que pessoas possam existir fora de um dado conjunto de normas identitárias que nos parecem essenciais é condenar pessoas que de fato existem fora desse espectro a um domínio de ininteligibilidade, relegá-los ao apagamento, considerá-los inconvenientes quando aparecem e desafiam a hermeticidade da nossa teoria.

Quando Butler nos convida a contestar nossas próprias pressuposições quanto ao que tomamos como a ontologia do sujeito e a base da política, ela está, de certa forma, respondendo ao chamado de Estraven, “o alienígena”, que o é não apenas pelo fato de residir em outro planeta, mas por ser um corpo estranho, ininteligível, sem sexo e, portanto, sem gênero, sem uma posição facilmente designável no nosso entendimento de mundo. Estraven urge:

Opor-se a algo significa mantê-lo. Dizem que “todos os caminhos levam a Mishnory”. De fato, se você der as costas para Mishnory e seguir na direção contrária, ainda estará no caminho para Mishnory. (...) Deve-se ir a outro lugar; deve-se ter outro objetivo; só então, trilha-se um caminho diferente. (...) Aprender quais perguntas são irrespondíveis e *não respondê-las*: esta habilidade é muitíssimo necessária em tempos de tensão e escuridão. (p. 156-157)

Nesse espírito, a libertação não viria através de um caminho contrário, que seria, ainda assim, pautado pela linguagem daquilo a que tentamos nos opor. Estaríamos, ainda assim, nas palavras de Estraven, no caminho para Mishnory, atrelados para sempre àquilo do que queremos nos emancipar. A crítica radical, a crítica verdadeiramente emancipatória, seria aquela que reconheceria as perguntas irrespondíveis e não as responderia. Seria aquela que olharia para o mundo com o

⁵¹ Citação extraída da edição em português (ver Le Guin, 2019).

que Cornell chamou de “devaneio”: uma posição de encantamento diante dos mistérios e das maravilhas da vida. Apenas assim seríamos capazes de sair do caminho que trilhamos e trilhar um caminho diferente.

O caminho diferente que acreditamos ter sido possibilitado por Butler, e que buscamos compreender ao longo deste trabalho, é um que, em primeiro lugar, reconhece a inevitável insuficiência de um sujeito hegemônico do feminismo, a qual buscamos demonstrar no decorrer do primeiro capítulo através de uma revisão dos diversos conflitos no decorrer da história desse movimento social em torno da construção e desconstrução do sujeito em nome do qual fala e para o qual busca maior reconhecimento e representação.

Em um segundo momento, descrito no segundo capítulo deste trabalho, Butler desfaz as fronteiras entre sexo e gênero, bem como repensa a própria substância da identidade, com o propósito de libertar a teoria feminista da “necessidade de construir uma base única e permanente, invariavelmente contestada pelas posições de identidade ou anti-identidade que o feminismo invariavelmente exclui” (BUTLER, 2016, p. 24).

O terceiro capítulo deste trabalho teve um objetivo duplo: primeiro compreender, a partir de críticas de teóricas feministas contemporâneas de Butler, a lacuna normativa deixada pela desconstrução dessa base única, para então verificar se e de que forma essa lacuna é superada por uma ética da precariedade, embasada em uma nova ontologia corporal, que permite-nos pensar para além da política de identidade não de forma a eliminar as diferenças, mas de possibilitar uma profunda compreensão da distribuição diferencial da vulnerabilidade constitutiva de toda a vida.

Não se teve a pretensão de apresentar, com este trabalho, uma síntese final, uma solução para um problema que resulte na resolução do conflito, como se tal coisa fosse possível ou sequer desejável. Pelo contrário, a proposição de uma ética da precariedade gera outras reflexões e preocupações a serem endereçadas por aquelas que se interessarem em investigar essa proposição particular dentre as outras tantas oferecidas por teorias feministas comprometidas com posições antirracistas, anti-imperialistas, anticoloniais e anticapitalistas.

A preocupação primeira seria se uma ética da precariedade apresentaria, de fato, como pretendeu defender este trabalho, uma solução para pensar um tipo de

feminismo que opere em termos de solidariedade e responsabilização global, de um senso de pertencimento e aceitação da vulnerabilidade como parte do que nos une e do que une nossas demandas por uma vida mais vivível. Outra preocupação seria se da noção de precariedade resultaria uma motivação moral suficiente, ou se o peso normativo, por sua universalidade relutante, seria demasiado fraco.

Acreditamos que, da mesma forma que Angela Davis fala de uma caminhada longa em direção à liberdade, onde objetivos novos e formas novas de buscar esses objetivos vão surgindo na medida em que nossa luta amadurece; e da mesma maneira que Chantal Mouffe reivindica que não é o consenso, mas a luta e o conflito que constituem o fazer político em si mesmo, este trabalho é apenas mais uma adição no campo do debate feminista. O presente trabalho constituiu-se no que Donna Haraway chamaria de uma visão, um saber localizado limitado por esse ponto de vista, que, ao adentrar o campo da produção do saber – não de forma anônima, mas de forma reconhecidamente parcial e, portanto, responsabilizável – não o faz com descompromisso, mas com o desapego requerido a se estar aberto à interpelação e à contestação.

Referências

ALLEN, Amy. **Emancipação sem utopia**: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. *Novos estud. CEBRAP* [online]. 2015, n.103, pp.115-132.

ARBO, Jade Bueno. **Processos de generificação sob a perspectiva da teoria dos atos de fala**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Letras - Redação e Revisão de Textos) - Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

ARMSTRONG, Elisabeth, **Marxist and Socialist Feminism**. Study of Women and Gender: Faculty Publications, Smith College, Northampton, MA, 2020. Disponível em: https://scholarworks.smith.edu/swg_facpubs/15. Acesso em: 13 set. 2020.

BAER, Brian James. **Queer Theory and Translation Studies**: Language, Politics, Desire. Routledge, 2020.

BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Orgs.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Editora Rosa dos Tempos. Rio de Janeiro. 1991.

BENHABIB, Seyla. Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada. In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic subjects**: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Columbia University Press, 1994.

BURCH, Robert, **Charles Sanders Peirce**, In: ZALTA, Edward N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/peirce/>. Acesso em: 31 jul. 2020.

BUTLER, Judith. **Excitable Speech**: the politics in the performative. Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. **Undoing gender**. Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2018b.

BUTLER, Judith. Por uma leitura cuidadosa. In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018c.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018d.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CARVALHO, Mario. “**Travesti**”, “**mulher transexual**”, “**homem trans**” e “**não binário**”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. cadernos pagu (52), 2018.

CHANTER, Tina. **Gênero: conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CHANTER, Tina. Postmodern subjectivity. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Orgs.). **A companion to feminist philosophy**. Malden, Mass.: Blackwell, 2005.

COLEBROOK, C. Feminist criticism and poststructuralism. In: PLAIN, G. & SELLERS, S. (Ed.) **A History of Feminist Literary Criticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso**. cadernos pagu (51), 2017.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORNELL, Drucilla. O que é feminismo ético?. In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CRENSHAW, Kimberle **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.

CYFER, Ingrid. **A tensão entre a modernidade e a pós-modernidade na crítica à exclusão no feminismo**. Universidade de São Paulo, 2009.

CYFER, Ingrid. **Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser**. Ideias, 8(1), 2017.

DARWALL, Stephen. **The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability**. London: Harvard University Press, 2006.

DAVIS, Angela Yvone. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LAURETIS, Teresa. The Technology of Gender. In: _____. **Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction**. Indiana University Press, 1987.

FIRESTONE, Shulamith. **The dialectic of sex: the case for feminist revolution**. 1. ed. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

FARRELLY, Colin. **Patriarchy and Historical Materialism**. Hypatia vol. 26, no. 1. Winter, 2011.

FLAX, Jane. **Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West**. Berkeley: University of California Press, 1990.

FRASER, Nancy. Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda J. **Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism**. Social Text No. 21, 1989.

FRIEDAN, Betty. **A Mística Feminina**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1971.

GRASSWICK, Heidi. **Feminist Social Epistemology**. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition) Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-social-epistemology/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

GOUGES, Olympe de. **Declaração dos direitos da mulher e da cidadã**, 1791. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-dos-direitos-da-mulher-e-da-cidada-1791.html> Acesso em 23 set. 2019.

HAAR, Michel. Nietzsche and Metaphysical Language. In: ALISON, David (Ed). **The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation**, New York: Delta, 1977.

HARAWAY, Donna J.. **Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of a partial perspective**. Feminist Studies 14 no. 3. Fall, 1988.

HARAWAY, Donna J., **A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century**. In: Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature, New York, Routledge, 1991.

HODGSON-WRIGHT, Stephanie. Early feminism. In: GAMBLE, Sarah (Ed.) **The Routledge companion to feminism and postfeminism**. London; New York: Routledge; Taylor & Francis, 2006.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2009.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; TRAVASSOS, Natália Pereira. **Transsexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LAGO, Thalyta Bruna Costa; RIBEIRO, Helano Jader Cavalcante. **Herta Müller: Por uma ética da alteridade.** Caderno de Letras, n. 29, 2017.

LE GUIN, Ursula K. **A mão esquerda da escuridão.** São Paulo: Aleph, 2019.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MCAFEE, Noëlle, **Feminist Philosophy.** In: ZALTA, Edward N. (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition) Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-philosophy/>. Acesso em:

MANN, Susan Archer; HUFFMAN, Douglas J. The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave. **Science & Society**, Vol. 69, No. 1, 2005, pp. 56–91

MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia.** Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 25, p. 165-175, jun. 2006.

MURPHY, Ann V.. **Corporeal Vulnerability and the New Humanism.** Hypatia 26 (3):575-590, 2011.

NICHOLSON, Linda J. (Org.). **Feminism/postmodernism.** New York: Routledge, 1990.

NICHOLSON, Linda J. Gender. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Orgs.). **A companion to feminist philosophy.** Malden, Mass.: Blackwell, 2005.

NICHOLSON, Linda J. Introdução. In: BENHABIB, Seyla [et al]. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

PIZAN, Christine de. **A cidade das damas.** Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

POPURI, Haritha. **Vulnerability and Responsibility: Judith Butler's Political Rendering of Levinasian Ethics.** Hinge, Vol. 20, 2014.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** São Paulo: Pólen, 2019.

RILEY, Denise. **Am I that name?** Feminism and the Category of "women" in History. University of Minnesota, 1988.

RODRIGUES, Carla. **Performance, gênero, linguagem e alteridade:** J. Butler leitora de J. Derrida. Sex., Salud Soc. (Rio J.) [online]. 2012, n.10, pp.140-164.

RODRIGUES, Carla. **Ser e devir:** Butler leitora de Beauvoir. cadernos pagu (56), 2019.

RODRIGUES, Carla. Antígona: lei no singular, lei do singular. In: _____. **Escritas: filosofia e gênero**. Ape'Ku Editora, 2020.

ROSENDO, Daniela [et al]. **Ecofeminismos**: fundamentos teóricos e práticas interseccionais. Ape'Ku, 2019.

RUDY, Kathy. **Radical Feminism, Lesbian Separatism, and Queer Theory**. Feminist Studies, Vol. 27, No. 1 (Spring, 2001), pp. 190-222

RUPI, Mari. The ethics of precarity: Judith Butler's reluctant universalism. In: _____. **Between Levinas and Lacan: Self, other, ethics**. Bloomsbury Academic, 2015.

SANDERS, Valerie. First wave feminism. In: GAMBLE, Sarah (Ed.) **The Routledge companion to feminism and postfeminism**. London; New York: Routledge; Taylor & Francis, 2006.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: BORGES, Maria de Lourdes, TIBURI, Márcia (Orgs.) **Filosofia: Feminismos e Machismos**. Ed. da UFSC, 2016.

SCOTT, Joan W. **Gender**: A Useful Category of Historical Analysis. The American Historical Review, vol. 91, nº 5. Dec.,1986.

SPELMAN, Elizabeth V. **Inessential woman: problems of exclusion of feminist thought**. Boston: Beacon Press, 1991.

THORNHAM, Sue. Second wave feminism. In: GAMBLE, Sarah (Ed.) **The Routledge companion to feminism and postfeminism**. London; New York: Routledge; Taylor & Francis, 2006.

WALKER, Margaret Urban. **Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics**. Oxford University Press, 2007.

WEEDON, Chris. **Feminist practice and poststructuralist theory**. Oxford, UK; New York, NY, USA: B. Blackwell, 1987.

WEEDON, Chris. Postmodernism. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Orgs.). **A companion to feminist philosophy**. Malden, Mass.: Blackwell, 2005.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos Direitos da Mulher**. São Paulo: Boitempo. 2016.