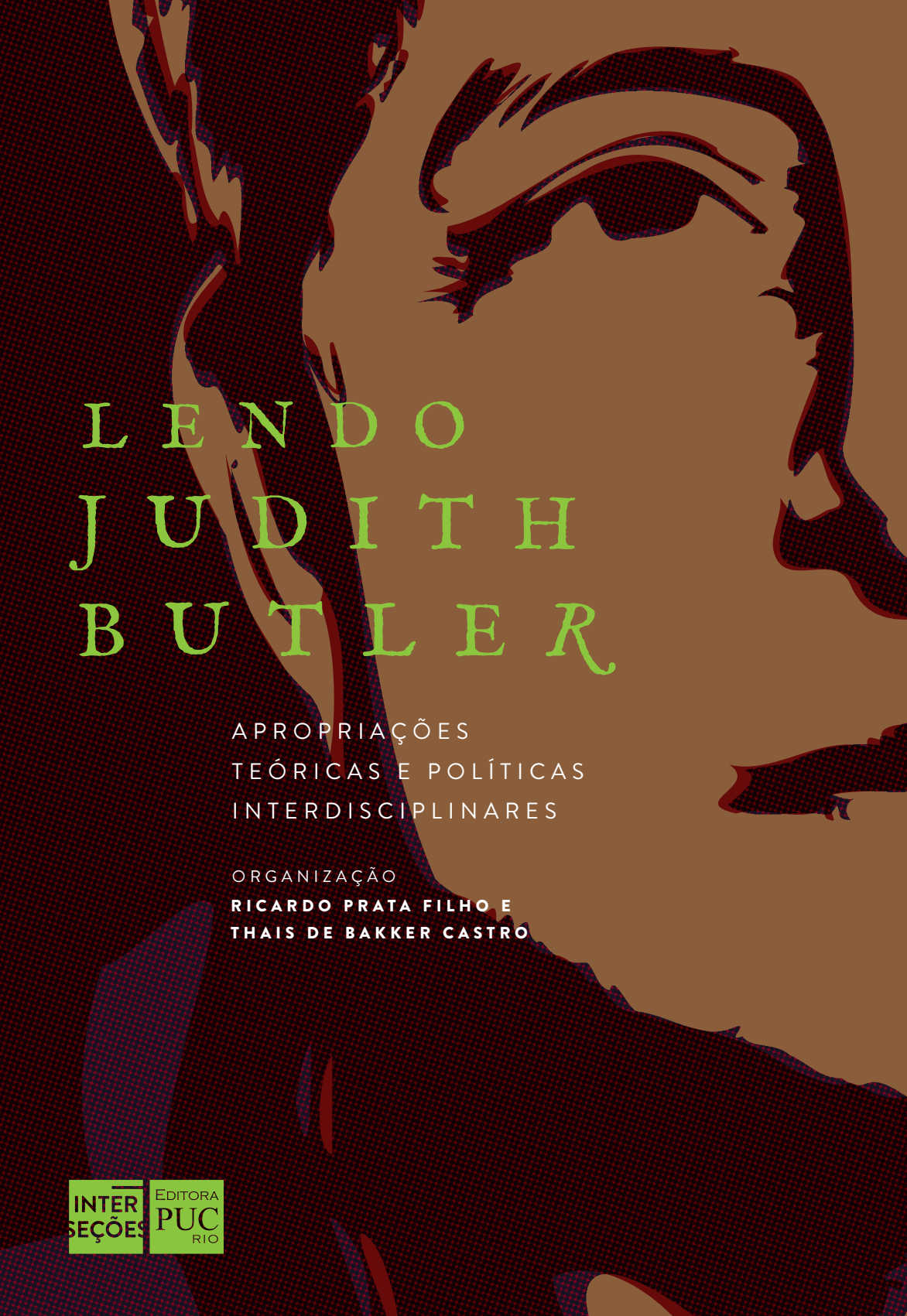


LENDO JUDITH BUTLER

APROPRIAÇÕES TEÓRICAS E POLÍTICAS INTERDISCIPLINARES

ORGANIZAÇÃO
RICARDO PRATA FILHO E THAIS DE BAKKER CASTRO

INTERSEÇÕES
EDITORA PUC RIO

LENDO

JUDITH

BUTLER



Reitor
Prof. Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor
Prof. Pe. Anderson Antonio Pedroso SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos
Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos
Prof. Ricardo Tanscheit

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários
Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento
Prof. Sergio Bruni

Decanos
Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)
Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)
Prof. Sidnei Paciornik (CTC)
Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

LENDO JUDITH BUTLER

APROPRIAÇÕES TEÓRICAS E POLÍTICAS INTERDISCIPLINARES

ORGANIZAÇÃO
RICARDO PRATA FILHO E
THAIS DE BAKKER CASTRO

INTERSEÇÕES
EDITORA PUC RIO

©Editora PUC-Rio

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio
Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22451-900
T 55 21 3527-1760/1838
edpucrio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio

Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg, Hilton Augusto Koch,
José Ricardo Bergmann, Júlio Cesar Valladão Diniz, Sidnei Paciornik,
Luiz Roberto Cunha e Sergio Bruni.

Coordenador e editor
Felipe Gomberg
Editora Assistente
Lívia Salles
Produtora editorial
Tatiana Helich Lopes

Revisão de texto: Beatriz Vilardo
Projeto gráfico de capa e miolo: F/damatta Design
Diagramação de miolo: SBNigri Artes e Textos Ltda.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Lendo Judith Butler [recurso eletrônico]: apropriações teóricas e políticas interdisciplinares / organização Ricardo Prata Filho e Thais de Bakker Castro. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021.
1 recurso eletrônico (190 p.)

Descrição baseada na consulta ao recurso eletrônico em 31 de maio de 2021
Inclui bibliografia
Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader
Disponível em: http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=963&sid=3
ISBN (e-book): 978-65-88831-29-8

1. Ciência política - Filosofia. 2. Butler, Judith, 1956-. 3. Gênero. 4. Identidade sexual. 5. Heterossexismo. I. Prata Filho, Ricardo. II. Castro, Thais de Bakker.

CDD: 320.01

Elaborado por Sabrina Dias do Couto – CRB-7/6138
Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer brevemente a cada uma das pessoas que foram essenciais para que o seminário "Performatividade, precariedade, política: desdobramentos interdisciplinares da obra de Judith Butler" fosse um sucesso e que nos levasse à publicação deste livro.

Nosso muito obrigado ao Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) na pessoa da professora Marta Fernández, que sempre acreditou e investiu no projeto e se tornou nossa grande parceira. Aos professores Jimmy Casas Klausen e Roberto Yamato, nosso muito obrigado pela ajuda e incentivo na publicação deste livro.

Nosso agradecimento a todos os colegas que fizeram parte da organização do evento em 2019 – Amanda Álvares, Eva Célem, Glenda Vicenzi, Júlio Emílio Cavalcanti, Marcos Aragão, Maria Ramiro, Olga Furtado e Rafael Cavalheiro. Agradecemos também ao Instituto de Estudos Avançados em Humanidades da PUC-Rio pelo financiamento do seminário. E ao BRICS Policy Center por nos ter aberto as portas na ocasião, nosso muito obrigado à Lia Frota e equipe.

A todas as nossas autoras e autores, nosso muito obrigado por terem aceitado partilhar este projeto conosco a partir de capítulos tão pertinentes para pensar a filosofia de Judith Butler nas mais diversas áreas do conhecimento. Sem a dedicação de vocês este livro não seria possível.

Por fim, é importante dizer que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), por meio do Programa Institucional de Internacionalização – CAPES PrInt.

SUMÁRIO

09 PREFÁCIO
Jimmy Casas Klausen

13 INTRODUÇÃO
Ricardo Prata Filho e *Thais de Bakker Castro*

22 ENTREVISTA COM JUDITH BUTLER: UM PANORAMA
Ricardo Prata Filho e *Thais de Bakker Castro*

31 CAPÍTULO 1
Notas sobre a apropriação da obra de Judith Butler e dos estudos *queer* no Brasil
Marcos Mariano Viana da Silva

46 CAPÍTULO 2
Reflexões sobre a intersexualidade a partir do diálogo com Judith Butler
Mikelly Gomes da Silva

62 CAPÍTULO 3
Matriz heteronormativa, ordens de penetração e subversão contrassexual
Elizabeth Sara Lewis

82 CAPÍTULO 4
Problemas de gênero no corpo da linguagem
Jucilene Braga Alves Mauricio Nogueira

92 CAPÍTULO 5
A permanência do problema da materialidade do corpo em Judith Butler
Carla Rodrigues

103 CAPÍTULO 6
Sexo, objeto e indeterminação: deslizamentos entre Butler e a psicanálise
Guilherme Massara Rocha e *Vinícius Moreira Lima*

122 CAPÍTULO 7
Judith Butler: uma judia antissionista
Berenice Bento

150 CAPÍTULO 8
Pensando o luto público no Brasil a partir da filosofia política de Judith Butler
Vinícius Santiago

168 CAPÍTULO 9
Poder, sujeição e resistência
Victor Galdino Alves de Souza

178 CAPÍTULO 10
As contribuições de Butler para uma política democrática radical
Raphael Torres Brigeiro

PREFÁCIO

*Jimmy Casas Klausen**

Será que a teoria de Judith Butler é universal ou talvez universalizante? Ou, pelo menos, é americana, isto é, estadunidense por causa de sua base na "teoria francesa", que é, como Butler (1999, p. X, tradução minha) confirma, "uma construção americana esquisita"? Sendo americana ou estadunidense, seria, portanto, dominante por causa dos poderes militar, político, econômico, cultural e intelectual dos Estados Unidos da América? Ou a teoria dela seria meramente desviante, nada a ver com a universalidade? No final das contas, quais são os efeitos e as consequências de traduzir a teoria de Judith Butler para o português brasileiro e a realidade do Brasil e outras realidades do Sul Global?

Pode-se reivindicar que a "*queer theory*" e o feminismo butleriano sejam universalizantes, frutos de uma perspectiva a partir de um status relativamente privilegiado, e por isso colonizadores quando traduzidos para analisar os contextos do Sul Global. Tal crítica considera a teoria de Butler uma importação de uma realidade outra, de fora, pouco a ver com a realidade local, e, como importação, a teoria distorceria, talvez violentamente, as vivências locais.

Na verdade, no seu diálogo com Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, Butler já argumentou que qualquer reivindicação de universalidade sempre vem de algum local específico e é enunciada em algum idioma específico. Por consequência, deve-se traduzir culturalmente e linguísticamente a universalidade para conseguir cruzar as fronteiras contextuais e semânticas – uma situação que contradiz a reivindicação formal da universalidade ao exigir a negociação daquilo que, em princípio, é incondicional. Em si, Butler admite, a exigência de tradução não impede os efeitos colonizadores, ou seja, a transmissão de valores estrangeiros e dominantes, por tradução,

---

* Jimmy Casas Klausen é mestre e doutor em Ciência Política pela Universidade da Califórnia – Berkeley – e possui graduação em Antropologia pela Universidade de Chicago. Ele publicou artigos sobre o imperialismo na teoria política europeia e a teoria anticolonial. Atualmente, ensina sobre desigualdade e a teoria política contemporânea, e tem duas linhas de pesquisa: Configurações de gênero, sexualidade e raça nos discursos da Nova Direita; e o papel de racialização nos discursos neo-malthusianos desde a década de 1960, especialmente em relação ao etnocídio e genocídio indígena.

para um grupo de pessoas subordinadas (Butler, Laclau e Žižek, 2000, p. 37). No entanto, ela conclui que a tradução "expõe os limites do que um idioma dominante pode aguentar" (Butler, Laclau e Žižek, 2000, p. 39, tradução minha). Ela continua: "não é sempre o caso que o termo dominante como é traduzido na língua (os idiomas, as normas discursivas e institucionais) de uma cultura subordinada permanece o mesmo por ocasião da tradução" (Butler, Laclau e Žižek, 2000, p. 39, tradução minha). A tradução altera um termo, seja ele dominante e de um idioma dominador ou não, porque o contexto cultural e o outro idioma devem deixar sua marca.

Aliás, não acredito que a produção teórica de Judith Butler, embora influente, seja universalizante, nem dominadora. Quis simplesmente dizer que a sua própria análise da universalidade já oferece argumentos para rejeitar tais acusações, mas, além disso, os *insights* dela sobre os efeitos da tradução são mais relevantes para a ocasião deste livro. Uma teoria assume características inéditas e aspectos distintos quando é traduzida, porque a tradução – tanto linguística-semântica de um idioma para um outro, quanto cultural-histórica de um contexto para um outro – encena algo inesperado a partir dos dois (ou mais) idiomas e dos dois (ou mais) contextos.

Os dez capítulos a seguir – e também a introdução e a entrevista com Butler – parecem provar tal argumento. Não são "aplicações" da produção teórica de Butler, como se a teoria fosse uma tecnologia ou um programa computacional. Justamente como as apropriações não-francesas de Butler da "teoria francesa" produziram análises únicas de gênero, de performatividade em geral, de precariedade e da política, assim os vários autores neste livro se apropriaram do trabalho de Butler para produzir análises que vão além e de fato estendem seus *insights* teóricos. Mas a apropriação como tradução e, vice-versa, a tradução como apropriação dependem de alguma forma de ressonância e receptividade. Como testemunhos da ressonância e da receptividade locais da teoria de Butler, as apropriações-traduções neste livro certificam que os campos políticos do Brasil ou de qualquer outro lugar do Sul Global são bem mais complexos e contestados do que qualquer codificação dicotômica – universal/particular, colonizador/colonizado, dominador/subordinado – poderia sugerir.

Neste sentido, não podemos deixar a questão da chamada "ideologia de gênero" que a Introdução de Thais de Bakker Castro e Ricardo Prata Filho também traz. A casa que acolheu o seminário "Performatividade, precariedade, política: desdobramentos interdisciplinares da obra de Judith Butler" no mês de abril de 2019 tam-

bém já havia recebido a visita da própria Judith Butler em um seminário pequeno com Wendy Brown em novembro de 2017, logo depois do protesto contra Butler em frente ao SESC Pompeia, em São Paulo. Entre os dois seminários realizados no BRICS Policy Center e separados por quase um ano e meio, o bloco político mais associado com a reclamação da "ideologia de gênero", embora composto por grupos fragmentados entre si, ganhou a presidência e avançou espectacularmente nas eleições federais e estaduais no Brasil. Este bloco, que tenta combinar o liberalismo na economia com o conservadorismo nos costumes, representa a obra diversa de Butler como uma teoria estrangeira e desviante que conquistaria e dominaria um contexto local brasileiro supostamente mais tradicional. Mas tal tentativa de afirmar que a teoria de Butler universaliza o desvio e a patologia violando as normas locais brasileiras interpreta mal a obra de Butler como se ela fosse um projeto feminista prescritivo em vez de um projeto analítico (ver Mahmood, 2005, p. 195-199). Ela não *prescreve* que todos nós nos tornemos *drag queens*. Em vez disso, a teoria butleriana nos permite *diagnosticar* (ver Mahmood, 2005, p. 10) as relações de força da performatividade (inclusive da performatividade de gênero), da precariedade e da política em determinadas situações locais de poder.

Na verdade, a acusação de "ideologia de gênero" que é universalizante e dominadora porque, apesar da facilidade de traduzir a "ideologia" e o "gênero" entre idiomas, não se pode traduzir o conceito composto pelas duas palavras para o contexto brasileiro ou outros contextos sem ignorar completamente as diversas forças de gênero que já existem, já existiam e que não deixarão de existir. A própria acusação de "ideologia de gênero" – e não a teoria de Butler – viola de fora e domina as vivências locais ao prescrever como universais padrões normativos que localmente não o são. A verdade que tal acusação quer negar é de que a tradução linguística e cultural de Butler para o contexto brasileiro revelou os "desvios" constitutivos e propriamente brasileiros que produziram a realidade complexa do país. Todos os textos a seguir neste volume demonstram esta verdade e testemunham a nossa riqueza intelectual.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge Classics, 1999.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto e ŽIŽEK, Slavoj. *Continengency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. New York: Verso, 2000.

MAHMOOD, Saba. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

INTRODUÇÃO

Ricardo Prata Filho e*
*Thais de Bakker Castro***

Em 2017, Judith Butler veio pela segunda vez ao Brasil para o seminário "Os fins da democracia", que aconteceu em São Paulo (SESC, 2017). Se sua primeira vinda foi pacata, na segunda foi recebida em meio a protestos de uma extrema direita inflamada que buscava se posicionar contra uma suposta "ideologia de gênero" cuja criação passou a ser atribuída a Butler. Manifestações aconteceram em frente ao SESC e no aeroporto pelo qual Butler e Wendy Brown passaram, acompanhando também a criação de uma petição com centenas de milhares de assinaturas que buscava censurar sua fala, descrevendo a filósofa como "idealizadora e uma das principais promotoras da ideologia de gênero" (Domingos de Lima, 2017). Na entrevista que Butler nos concedeu para este livro, mencionou ter presenciado a queima de uma boneca com seu rosto, fazendo alusão à caça às bruxas.

Esse foi um momento de ascensão vertiginosa de líderes da extrema-direita que se baseavam em pautas como o fim da suposta "ideologia de gênero" mas Judith Butler nem sequer havia vindo ao Brasil para falar sobre gênero. Sem dúvida, um dos maiores marcos da carreira da filósofa é o *Problemas de gênero* publicado originalmente em 1990. Trazendo uma cuidadosa análise ontológica do gênero que se fundamenta no conceito de performatividade, o livro se tornou uma referência quase obrigatória para aquelas/es que têm pesquisado gênero desde então. No entanto, Butler é uma filósofa política e, a partir dos anos 2000, seu trabalho vem se deslocando na direção de temáticas que dizem respeito à política de Estado, à resistência e a uma ética que possa se contrapor ao humanismo liberal.

---

* É bacharel em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília e mestre em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É doutorande em Relações Internacionais também na PUC-Rio e seus interesses perpassam direitos humanos, migrações e refúgio, gênero e sexualidade.

** É doutoranda e mestre em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, além de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, onde pesquisou a temática do Estado-nação no trabalho de Judith Butler. Atualmente, pesquisa desenvolvimento sustentável e proteção social na política internacional.

Nesse panorama, o gênero é um dentre vários fatores que organizam a vida política das pessoas, e não mais o centro de gravidade do trabalho da autora. Atravessando suas publicações, podemos identificar conceitos focais que estruturam análises diversificadas sobre a política contemporânea: a própria ideia de *performatividade*, além de *precariedade*, *enquadramento* e *assembleia*. Esses conceitos são trabalhados em conjunto de maneira a construir análises sobre democracia, imigração, colonialismo, guerra, políticas estatais de exclusão, formas de resistência e maneiras de reestruturar nosso projeto ético-político.

Não à toa, a autora tem se tornado referência em muitas outras áreas para além da filosofia: sociologia e antropologia, Relações Internacionais, saúde coletiva, teoria política, direito, estudos da linguagem, entre outras. É por isso que, apesar dos protestos, suas vindas foram também muito aclamadas entre acadêmicas/os, pesquisadoras/es, ativistas e demais pessoas interessadas de diversas áreas, que encontram nela um ponto de referência em comum para trabalhar questões de interesse coletivo.

Ao longo dos últimos anos, diversos acontecimentos passaram a apontar para essa popularização e boa recepção do trabalho de Butler no Brasil, como a criação de um Grupo de Trabalho sobre Butler na Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof), a proliferação da tradução de livros da autora para o português e a defesa de trabalhos de mestrado e doutorado baseados em sua obra.[1] Foi com essa repercussão em vista que organizamos, em meio a um grupo diverso de pós-graduandas/os da PUC-Rio e de outras universidades,[2] o seminário "Performatividade, precariedade, política: desdobramentos interdisciplinares da obra de Judith Butler", visando criar um espaço que pudesse inaugurar trocas e criar pontes interdisciplinares entre o crescente público de leitores de Butler no Brasil.

O seminário ocorreu no BRICS Policy Center, com apoio do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, do Decanato do Centro de Teologia e Ciências

1 Um panorama dessas publicações pode ser encontrado em artigo publicado por Carla Rodrigues (autora do capítulo cinco deste livro) na revista *Em Construção* (2019).

2 Thais de Bakker Castro (Instituto de Relações Internacionais/PUC-Rio), Ricardo Prata Filho (Instituto de Relações Internacionais/PUC-Rio), Amanda Álvares (Instituto de Relações Internacionais/PUC-Rio), Eva Célem (PPG Design/PUC-Rio), Marcos Aragão Couto de Oliveira (PPG Direito/PUC-Rio), Olga Furtado Swiech (mestre em Direito pela PUC-Rio), Rafael Cavalheiro (PPG em Teoria Psicanalítica/UFRJ), Maria Ramiro Melo Negreiros (PPG Design PUC-Rio), Júlio Emílio Cavalcanti Paschoal (PPG Direito/UFRJ) e Glenda Vicenzi (PPG Direito/PUC-Rio).

Humanas (CTCH) da PUC-Rio e do Instituito de Estudos Avançados em Humanidades (IEAHu) da mesma instituição. Nele, 46 trabalhos foram apresentados por pesquisadores que vieram de 18 universidades de todo o país,[3] além de ter recebido cerca de 225 participantes presenciais. Essa procura pelo evento superou em muito nossas expectativas, demonstrando a potencialidade do trabalho de Butler para o pensamento político brasileiro.

Apesar de se tratar de uma filósofa estadunidense, que trabalha principalmente a partir de um cenário ocidental, o seminário foi uma das instâncias em que pudemos vislumbrar formas múltiplas de desenvolver seus conceitos de maneira a expandir nossa compreensão sobre o contexto sociopolítico do Brasil e pensar em soluções para os problemas que afligem nossa realidade. Assim, surgiu também o projeto deste livro, no qual procuramos tatear maneiras de congregar a diversidade dessas contribuições em um só espaço.

Desde as vindas de Butler e da realização do nosso seminário, já testemunhamos muitos outros acontecimentos relevantes na política mundial, dentre os quais é inevitável mencionar a pandemia da Covid-19, que trouxe não apenas uma crise de saúde pública de proporções massivas, mas também crises econômica, ética e política. Uma das muitas lições que os últimos anos vêm trazendo é a insuficiência das fronteiras disciplinares para a leitura de problemas complexos e multisetoriais. E é justamente pela quebra das fronteiras disciplinares que identificamos em Butler um dos principais nomes do pensamento político atual, ao qual muito vem se recorrendo nas nossas tentativas de fazer sentido dos acontecimentos.

Com as contribuições presentes aqui, buscamos abrir portas para diálogos que nos tragam às nossas próprias realidades a partir de pontos teóricos que vêm funcionando em comum para pesquisadores que partem de locais tão diferentes entre si. Temos visto cada vez mais pensadores brasileiros que expandem os pontos de partida de Butler com a riqueza de olhares que partem de situações diversas – aqui, temos os capítulos de Marcos Mariano, Mikelly Gomes e Vinícius Santiago demonstrando parte dessas possibilidades de reapropriação.

3 UFRJ, UERJ, PUC-Rio, UFF, Unirio, USP, UFMG, UFRGS, UFRR, Unisinos, UFSC, EBEP, UFRN, Unijorge, UFOP, UEA, Unesp e UnB.

Da mesma maneira, leituras recentes de Butler vêm nos levando a pensar em situações particulares de violência estatal – como a da Palestina, abordada por Berenice Bento neste livro – a partir de chaves de compreensão que também podem auxiliar na leitura do cenário de violência brasileiro, abordado aqui por Vinícius Santiago. Já capítulos como os de Victor Galdino, Guilherme Massara e Vinícius Lima nos auxiliam a aprofundar os desdobramentos conceituais dessas chaves de compreensão que nos têm unido. A entrevista com Butler teve como objetivo levar um pouco desses diálogos para a própria filósofa, trazendo comentários seus sobre algumas distinções conceituais importantes, sua recepção pela extrema-direita no Brasil, associações teóricas comumente feitas a partir de seu trabalho e seu posicionamento sobre certas particularidades contextuais.

Para além disso, o compartilhamento de pontos teóricos em comum por parte de autores deste livro faz com que reflexões aparentemente tão diferentes entre si, como a de Jucilene Braga e Raphael Brigeiro, acabem evocando pontos semelhantes, como a ideia de uma comunhão na própria diferença, para que possamos caminhar em direção a situações menos violentas – tanto na dimensão simbólica quanto na dimensão material, que se entrelaçam intimamente, conforme lemos no texto de Carla Rodrigues. Assim, este livro é composto por dez capítulos de pesquisadoras/es e professoras/es de diversas áreas do conhecimento tratando de problemas distintos a partir das teorias e apontamentos de Butler e uma entrevista inédita com a filósofa, traduzida para o português, abarcando seus principais conceitos e discussões.

O primeiro capítulo, escrito por Marcos Mariano, procura entender a incorporação de conceitos de Judith Butler (como o de abjeção, mobilizado por Rodrigues) na academia brasileira em paralelo à formação dos estudos *queer* no país. Esse *queer,* intraduzível para o português, é o mesmo que abre caminho para uma série de experimentações interdisciplinares que assentam uma linha de pensamento preocupada com a sexualidade, o gênero e suas fixações normativas. Nesse sentido, o autor faz uma leitura de alguns dos mais importantes trabalhos sobre literatura *queer* brasileira: o *Teoria queer – uma política pós-identitária para a educação*, de Guaracira Louro (2001); *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual,* de Berenice Bento (2006) – autora do capítulo quatro deste livro; *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da AIDS,* de Larissa Pelúcio (2009); e a coletânea "Sexualidades disparadas", organizada por Richard Miskolci e Julio Assis

Simões publicada no *Cadernos Pagu* (2007). Ao fazer esse esforço de mapeamento, Mariano localiza as pesquisas que têm as ideias de Butler como um horizonte conceitual e analítico enquanto adaptam, recriam e tensionam esse conhecimento.

Também deslocando algumas das temáticas de Butler para questões que nos são caras no Brasil, o capítulo dois, de Mikelly Gomes, traz reflexões sobre intersexualidade e identificações de gênero a partir das teorias de Butler, questionando a fixação binária da medicina ocidental guiada por padrões cambaleantes entre o normal e o patológico. A autora faz uma discussão tratando da inteligibilidade dos sujeitos intersexo, evidenciando a precariedade de corpos que são frequentemente expostos a intervenções cirúrgicas e hormonais que tentam enquadrar todas as ambiguidades. A intersexualidade é uma das marcas dos corpos abjetos que habitam a linha do vivível/não-vivível. A autora, por fim, traz duas histórias interessantes para se pensar os problemas em questão com o caso – já clássico na literatura – de David Reimer envolvendo o polêmico psicólogo John Money e o caso Thais Emilia/Jacob que apresenta alguns dos limites da legislação brasileira em torno do reconhecimento de crianças com variação intersexual.

O terceiro capítulo, de Elizabeth Lewis, também versa sobre problemáticas relativas a gênero, sexo e sexualidade a partir de Butler e se utiliza de sua compreensão sobre o alinhamento entre sexo-gênero-desejo para trabalhar a prática do *pegging* (em termos gerais, a penetração anal de homens por mulheres utilizando um dildo). O trabalho é fruto da pesquisa de doutorado da autora que conduziu uma cyber-etnografia em uma comunidade que discutia o interesse e as experiências em torno dessa prática. Além de focar na ideia de matriz heteronormativa por meio de Butler, a autora explora o diálogo com autoras que trazem apontamentos sobre as ordens de penetração e os usos do ânus e, com Paul Preciado, discute os limites do *pegging* como prática contrassexual e revolucionária. A performatividade dos gêneros e sexualidades também está, assim, em debate neste capítulo, viabilizando performances que abraçam diferentes possibilidades.

O capítulo quatro, escrito por Jucilene Braga, navega pelo problema das identidades a partir da linguagem para trabalhar reconhecimento e representatividade. A produção de sujeitos possíveis de serem entendidos enquanto tais é condição para que determinados grupos consigam *ser* na vida política e no espaço público. A categoria mulher é um exemplo importante para Butler e para o texto de Braga, já que é

ponto de partida das autoras para a crítica dos limites da política identitária. É na linguagem que se estabiliza a noção de verdade dos sujeitos inteligíveis, que só o são pela exclusão de seus diferentes. O caminho aqui chega até a proposta de um feminismo agregador de diferenças como nova prática. As coalizões marcadas por um discurso unitário seriam, assim, coalizões que expressariam a singularidade plural dos vários modos de ser, viver e sentir o mundo.

Já o capítulo cinco, escrito por Carla Rodrigues, se debruça sobre problemáticas conceituais que surgem a partir de discussões sobre identidade, apresentando a centralidade do problema do corpo na filosofia de Judith Butler face às críticas de que sua obra enfatizaria o aspecto discursivo de formação dos sujeitos em detrimento do caráter material. Nesse sentido, a autora caminha por entre os conceitos de Butler para mostrar que os sujeitos abstratos são marcados corporalmente de modo que a sua própria materialidade está imbricada numa estrutura que articula a condição precária do humano e a precariedade desigual de uns em comparação com outros.

Se Braga tenta apresentar propostas para um feminismo agregador a partir de Butler, Rodrigues analisa os processos de precarização de sujeitos, como a mulher a partir da problemática do corpo. Rodrigues apresenta a *abjeção* – conceito que transita muito por trabalhos que usam Butler como referência teórica no Brasil e no mundo – como a marca do reconhecimento que falta na linguagem e que se dá no corpo dentro de um universo heteronormativo. O capítulo oferece um panorama bem amarrado de pontos importantes da obra de Butler, ao passo em que analisa suas referências.

O sexto capítulo foi escrito por Guilherme Massara e Vinícius Lima e também se aprofunda em desdobramentos conceituais, apresentando mais diretamente o diálogo de Judith Butler com a psicanálise, suas leituras e debates. O tema da psicanálise atravessa muitas das problemáticas em torno do pensamento de Butler em relação ao gênero, uma vez que a filósofa se baseia em estudos psicanalíticos em grandes marcos de sua carreira, como o próprio *Problemas de gênero* (2003). Nesse capítulo, os autores discorrem sobre a preocupação da filósofa com o reforço de acepções binárias pela teoria psicanalítica. Essa atenção coloca sua filosofia como amparo analítico para uma psicanálise condicionada por um mundo mais ciente da (cis)heteronorma. Resgatando a ideia de melancolia e luto em Freud e a aritmética lacaniana em torno da falta e da angústia, o capítulo costura o diálogo entre Butler e psicanálise de maneira

a pontuar não necessariamente discordâncias fulcrais, mas, nas palavras dos autores, os "deslizamentos" entre Lacan, Freud e a filósofa.

Já o capítulo sete, de autoria de Berenice Bento, se aproxima da teoria política ao trazer uma reflexão sobre sionismo e judaicidade para trabalhar os regimes institucionais que massacram os corpos e violam os direitos da população palestina por Israel. Aqui, Bento foca em uma dinâmica contemporânea específica de violência que pode ser pensada através de conceitos butlerianos. No texto da autora, o Estado é, nessa dinâmica, sustentado por uma ideologia racista e colonial que nega a relacionalidade ética do povo judeu para com não-judeus, que hoje padecem como deslocados e refugiados pelo seu próprio território. Judith Butler aparece durante o capítulo como uma judia antissionista que, em diálogo com o pensamento de nomes como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Primo Levi e Edward Said, chama atenção para o imperialismo israelense que expõe a precariedade que apaga as histórias do povo palestino. Berenice Bento faz um trabalho interessante ao advogar, por meio de Butler, a necessidade de se pensar as técnicas de promoção de vida e de morte que afetam cotidianamente a existência de corpos que insistem em viver frente ao Estado de Israel.

O oitavo capítulo, de Vinicius Santiago, vai em direção parecida a de Berenice Bento e busca as manifestações de luto público no Brasil para trabalhar uma questão central no pensamento de Butler: a violência de Estado como realidade e o luto como dimensão do reconhecimento. A partir da crítica sobre o ideal de nação que reforça uma estrutura racista, LGBTIfóbica e classista, o texto estabelece a ideia de precariedade como uma ponte para entender quais vidas devem ser vividas em detrimento de outras e, mais além, quais vidas devem ser enlutadas e quais merecem ser esquecidas. Se a distribuição desigual do luto se estabelece como reforço de uma política estatal sanguinária, é preciso que manifestações de luto público resgatem o interesse político no registro das vidas que continuam vivendo e das vidas que foram perdidas. O capítulo semeia a reivindicação de direitos ao mesmo tempo em que entende a condição precária dos sujeitos. Desse modo, Santiago situa uma das facetas das possibilidades oferecidas pelo pensamento de Butler para a compreensão de realidades brasileiras, ainda que estas não sejam o foco do trabalho da filósofa.

Victor Galdino é o autor do capítulo nove, que vai além da questão da violência ao trazer o problema da sujeição para pensar a resistência como discurso nas

sociedades contemporâneas. Se não podemos escapar do poder que nos sujeita enquanto tais, como podemos resistir? Ou melhor, como podemos vislumbrar novas realidades? O texto oferece, por meio de Butler e seus interlocutores, a ideia de que o poder não deve ser visto sempre como necessariamente mau, mas como uma peça fundamental da constituição dos mundos com os quais lidamos. A norma, porém, estabiliza o corpo que excede a estrutura e tem que lidar com os custos desses traços e aparas. É aí que imaginar um processo de sujeição desejável entra para repensar a resistência como um ponto de partida ao problematizarmos os ditames daquilo que torna certa parte de nós mesmos perdida, silenciada e/ou marcada. O capítulo nos provoca a redimensionar nossos esforços e expectativas frente ao cenário atual ultraconservador.

De maneira complementar, o décimo e último capítulo foi escrito por Raphael Brigeiro e trabalha a ideia de uma democracia radical a partir dos textos mais recentes de Judith Butler e seu diálogo com a filósofa Hannah Arendt. Quais ações políticas devem ser colocadas em prática em um mundo em crise? Desse modo, o autor se aproxima do entendimento performativo de assembleia de Butler e da teoria da ação de Arendt para pensar a potência de corpos precários e despossuídos que buscam seus direitos e exigem mudanças nas sociedades contemporâneas. Ao longo do capítulo, outras autoras são acionadas para analisar as inquietantes demandas por mais democracia e participação nos últimos anos de maneira a resgatar o político das ações coletivas para novos horizontes de futuro menos contaminados pelo esvaziamento (neo)liberal.

Butler (2006) utiliza a ideia de precariedade para tentar cunhar uma ética que se baseie na fragilidade da vida e na interdependência que é precondição para a prosperidade humana (justamente o que temos em comum enquanto espécie), sem tentar forjar uma suposta "igualdade" entre pessoas que são desiguais e trazem consigo uma infinidade de diferenças. É nessa mesma direção que tentamos caminhar neste livro: um projeto diverso, mas de preocupação comum. Desse modo, nossa lógica de organização se baseou na busca por contribuições que, apesar de abordarem temáticas diferentes e trazerem problemas particulares que afetam segmentos populacionais diversos, encontram pontos de convergência importantes entre si nas maneiras de reformularmos as raízes de nossas questões coletivas e suas possíveis soluções.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas do gênero*: *feminismo e subversão de identidade*. São Paulo: Civilização Brasileira, [1990] 2003.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2006.

DOMINGOS DE LIMA, Juliana. O que pensa Judith Butler. E quem protesta contra sua vinda ao Brasil. *Nexo.* São Paulo, 7 nov. 2017. Disponível em https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/11/07/O-que-pensa-Judith-Butler.-E-quem-protesta-contra-sua-vinda-ao-Brasil. Acesso em 15 out. 2020.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. *Em Construção*, Programa de Pós-Graduação em Filsofia da UERJ, nº 5, p. 59-72, 2019.

SESC São Paulo. *Os fins da democracia*, 2017. Disponível em https://www.sescsp.org.br/programacao/137758_OS+FINS+DA+DEMOCRACIA#. Acesso em 15 out. 2020.

ENTREVISTA COM JUDITH BUTLER: UM PANORAMA*

Ricardo Prata Filho e
Thais de Bakker Castro

THAIS: Seus conceitos de "precariedade" (*precarity*) e "condição precária" (*precariousness*) estão sendo comumente usados por acadêmicas/os como recursos para se pensar sobre questões políticas e sociais no Brasil. Você poderia elaborar mais acerca da potencial distinção entre precariedade e condição precária, tendo em vista seu uso recente do conceito de vulnerabilidade? Além disso, a ideia de "despossessão", que aparece bastante no seu trabalho, também seria adequada para se descrever violência politicamente infligida?

JUDITH BUTLER: Talvez possamos começar dizendo que há várias formas de violência politicamente infligidas, e que despossessão e precariedade são duas delas. Uma pessoa pode não ter sido despossuída (*dispossessed*) de sua terra e país, mas ainda assim viver em condições precárias que são induzidas por uma política e economia de extrativismo e neoliberalismo. A precariedade tende a descrever uma condição que é induzida, mas existem aspectos da vida que são precários e frágeis e que não são nem induzidos, nem produzidos. Viver enquanto um corpo num mundo em que acidentes e doenças acontecem é uma espécie de precariedade. Mas se estamos trabalhando em empregos nos quais não se protege os trabalhadores de acidentes, então isso é precariedade (*precarity*). Ou se não somos capazes de ter acesso adequado à saúde e ficamos doentes, isso é precariedade (*precarity*). No entanto, ainda que tenhamos empregos seguros e acesso adequado à saúde, podemos sofrer perdas terríveis na vida. Isso vem com a condição humana, e eu sublinharia isso como um tipo de precariedade (*precariousness*) ou fragilidade que não podemos simplesmente superar através de vontade ou estratégia.

---

* Entrevista com Judith Butler realizada online em 2019 por Ricardo Prata Filho e Thais de Bakker Castro. Traduzida do inglês para o português por Thais de Bakker Castro.

THAIS: Você escreveu recentemente sobre as reações contrárias à "ideologia de gênero", que você mesma sofreu na sua última vinda ao Brasil. O gênero e sua "ideologia" estão sendo associados a um mau que perverte uma boa sociedade, como se o imperativo ético de um bom Brasil fosse eliminar a perversão da "ideologia de gênero" para proteger uma natureza que aloca humanos em posições diferenciadas que precisam ser reforçadas.

JUDITH BUTLER: Quando você fala "eliminar a perversão", eu escuto alguns diferentes caminhos que eles têm em mente. Um seria a estigmatização social; outro, a patologização psiquiátrica; um terceiro seria descrever o mundo LGBTQI como demoníaco, que merece expulsão. Esse último caso nos traz perigosamente perto da queima das bruxas, e eu vi a minha própria imagem sendo queimada. Faríamos bem em entender suas estratégias e responder efetivamente para expor a desumanidade deles.

THAIS: Nessa linha, suas reflexões sobre precariedade e condição precária nos apontam na direção de um projeto ético que é universal sem ser universalista (ou seja, sem apagar diferenças anteriores). Você diria que esse projeto é mesmo ideológico? Poderia alguma ética ser não-ideológica, e o que poderia diferenciar uma ética de esquerda da ética de nossos oponentes neste clima hostil?

JUDITH BUTLER: Tudo depende do que você quer dizer com "ideológico", uma vez que Althusser afirmou que não há nada fora da ideologia. O que ele quis dizer é que as condições materiais da vida aparecem para nós dentro do imaginário, então ele não sabia como nós poderíamos simplesmente ter uma reação com a realidade sem mediação. Mas talvez você esteja se referindo a uma versão anterior de ideologia, que Marx explicou em *The German Ideology*. Em textos como esse, a ideologia aparecia como uma falsificação da realidade, uma distorção que serve a um propósito político mais amplo, tal como a naturalização da economia de mercado. Então se você me perguntar se minha posição é ou não "livre" de ideologia, preciso primeiro saber qual é o sentido de ideologia que está sendo aplicado. Fico impressionada com o fato de que o movimento anti-ideologia de gênero acusa os estudos feministas, de gênero e sexualidade de constituírem um tipo de ideologia. O que eles querem dizer com isso é que esses estudos são uma ofuscação deliberada do mundo, engajada em falsidades, e buscando destruir a família tradicional heterossexual e a base da civilização cristã. Meu trabalho certamente não é "ideológico" nesse sentido. A partir do momento em que eu não aceito realmente

a distinção entre, por um lado, a ideologia, e, por outro, a realidade material, penso que talvez escape dessa pergunta. Eu me interessava pela forma com que Foucault conseguiu ir além de Marx e Althusser com seu foco no discurso.

Dito isto, posso dizer, de maneira mais direta, que eu penso no gênero como um espectro e que a sexualidade é complexa, nem sempre explicada pelas categorias disponíveis de orientação sexual. Também acredito que quem nós somos enquanto gêneros no mundo, enquanto sujeitos desejantes e corpos situados, é o efeito de uma interação entre os mundos biológico e cultural, mas também, de alguma maneira, o resultado de tecnologias através das quais nos entendemos, e tecnologias médicas através das quais nossos corpos são sustentados e, às vezes, transformados. Eu não sou contra a natureza, mas eu acredito que a natureza funciona em uma relação dinâmica com condições e forças históricas. Minha ética tem sim uma aspiração universalizante a partir do momento em que insisto que todas as vidas são igualmente valiosas e enlutáveis, e que quando causamos danos a outra vida humana, causamos danos a nós mesmos. Isso é verdade por causa de uma interconexão que eu chamaria de ontológica e ética.

THAIS: No meu mestrado, com a professora Carla Rodrigues, pesquisei leituras do Estado-nação ao longo do seu trabalho e o fato de que Guantánamo era uma referência recorrente nas suas reflexões sobre exceção, soberania e governamentalidade, o que se destacou para mim; mas o que me intrigou foi que a exceção, no Brasil, parece estar atrelada a fatores diferentes daqueles que se encontram no caso de Guantánamo. Diferentemente de Guantánamo, aqui a exceção parece ser a regra de um racismo sistêmico contra o qual garantias jurídicas significam pouco ou nada, o que pode ser visto nas execuções policiais que são bastante comuns em favelas e no nosso sistema prisional. Na mesa de abertura do nosso seminário, a professora Berenice Bento apontou que, no Estado brasileiro, "a noção de excepcionalidade é estruturante": das centenas de milhares de pessoas aprisionadas no Brasil, mais de 40% estão supostamente aguardando julgamento, em detenção indefinida. Esse é um cenário com suas particularidades contextuais, é claro, mas penso que possa haver algumas similaridades em relação ao racismo estrutural na América do Norte e as discussões mais recentes sobre o direito ao voto das pessoas encarceradas. Eu gostaria de saber como as suas reflexões sobre exceção, guiadas pelo exemplo de Guantánamo, poderiam se estender a sistemas prisionais nacionais como um todo.

JUDITH BUTLER: Essa é uma pergunta importante. Desde que escrevi sobre Guantánamo, há 18 anos, estive pesquisando a prática da detenção indefinida. Esta tem se tornado a forma normativa de poder carcerário durante nosso tempo. Isso significa que a maioria das pessoas que estão detidas ou aprisionadas não tem direitos, e que seu tempo de espera em estado de encarceramento será passado sem direitos. A prerrogativa da polícia de atirar em qualquer um em uma favela é bastante parecida com a prerrogativa da polícia nos Estados Unidos, que tende a atirar em homens negros – muitos dos quais estão desarmados – em taxas muito altas, e que é frequentemente exonerada de qualquer crime. Eles atiram em mulheres também, e crianças, e muitos desses também são minorias raciais. Eu não uso o enquadramento teórico de Agamben para explicar essa situação, apesar de que estou ciente que muitas pessoas o acham útil. Preocupo-me que sua concepção de "vida nua" é, em última instância, metafísica. Aqueles que estão amontoados nas fronteiras da Turquia, Síria ou México não são vidas nuas. Eles foram despidos de estatuto de legalidade, mas estão saturados de poder policial, contidos, definidos, feridos e frequentemente abandonados, às vezes deixados para morrer. Não podemos dar uma descrição social significativa e concreta dessa forma de detenção indefinida com a noção de "vida nua", que presume um denominador comum dentre todos em condições de abandono ou falta de direitos. Estratégias são desenvolvidas a partir dessas posições, e formas coletivas de agência emergem de tais condições. Precisamos conhecer esses mundo-vidas (*lifeworlds*) e suas possibilidades.

THAIS: A resistência é um tópico que está sendo muito debatido no nosso atual contexto político. O que eu li sobre esse assunto dentro do seu trabalho me deu a impressão de que você descreve resistência como algo parecido com um movimento contínuo de confronto com a violência do Estado-nação, o que modifica ou altera os limites do poder que o Estado tem de infligir tal violência. A importância da resistência, então, não estaria em tentar criar uma sociedade ideal localizada em um futuro indefinido, mas sim no processo em si, que inscreve algo de diferente na ordem política atual. Muitos acadêmicos que estão se inspirando no seu trabalho para discutir essa questão estão seguindo linhas de raciocínio parecidas. Você diria que existe uma dialética permanente entre o Estado e a resistência popular contra suas violações? Em um clima de desespero e ansiedade, o quão importante é a esperança de mudança radical em estruturas políticas?

JUDITH BUTLER: Eu continuo, sim, colocando a violência estatal no centro da minha análise sobre resistência, ainda que existam outras formas de violência – econômica, sexual e simbólica – que, em alguma medida, operam fora da violência estatal, mas com sua complacência. Preocupa-me que o Estado tenha o poder discursivo de nomear como violento qualquer grupo que ouse expor e se opor à sua violência. Se alguém protestar, criticar ou publicar, pode facilmente ser chamado de violento ou colocado como parte de uma anarquia caótica ou problema de "segurança". Mais frequentemente do que não, protestos legítimos são terminados através do recurso da "segurança" como justificativa. No Brasil, a polícia parece ser o braço do Estado, e conforme a polícia se torna cada vez mais militarizada no seu treinamento, instrumentos e táticas, a população não sabe se a polícia pode protegê-la da violência ou se é parte de uma máquina de guerra direcionada àquelas populações que são vulneráveis ou críticas, ou ambos. Bolsonaro claramente admira o fascismo de anos passados e é importante não apenas colocar em xeque seus movimentos autoritários, suas mentiras sobre a Floresta Amazônica, mas também expor sua cumplicidade com a polícia ao tornarem alvos oponentes políticos ou pessoas negras[1] com visões radicais, como Marielle Franco. Também penso que a resistência deve ser direcionada contra processos econômicos, formas neoliberais de abandono, e formas persistentes de extrativismo. Então, nesses casos, são corporações e não apenas o Estado. E quando resistimos à violência sexual ou à violência contra minorias de gênero, estamos resistindo a formas de homofobia, misoginia e transfobia que percorrem a cultura e suas instituições. O Estado tem um papel, mas estaríamos enganados ao pensar que é este o único objeto de nossa resistência. Acredito que resistência seja a ocasião para construir novas versões de solidariedade e comunidade. Essas formas de solidariedade não são as mesmas que a governança liberal, mas iluminam os princípios de interdependência, igualdade, liberdade e justiça que esperamos de políticas democráticas.

---

1 Aqui, a autora usou o termo "*people of color*", que é bastante utilizado no contexto estadunidense para desginar pessoas de outras raças que não a branca, mas não no brasileiro. Optei por traduzir como "negro", que é a terminologia utilizada para definir o somatório de pessoas autodeclaradas pretas ou pardas. (A GAZETA. *Preto ou negro?* IBGE explica classificação de cor e raça em pesquisas. Espírito Santo. 21 nov. 2018. Disponível em https://www.agazeta.com.br/es/gv/preto-ou-negro-ibge-explica-classificacao-de-cor-e-raca-em-pesquisas-1118. Acesso em 27 out. 2020).

RICARDO: Você tem discutido a ideia de sujeitos interdependentes, mostrando que teias de diferentes relações são o que tornam a vida possível como é. Adicionalmente, podemos falar sobre a performatividade do corpo em assembleia e seu potencial coletivo para subverter normas e negociar com as várias formas de poder que nos cercam, mas também nos tornam sujeitos. Seguindo o que a Thais disse anteriormente, o tema da resistência tem sido uma agenda importante no momento político conservador que vivemos no Brasil e em todo o mundo. Tendo isso em mente, como podemos pensar em uma forma radical de resistência que leve em conta a singularidade plural do sujeito de identificações interseccionais?

JUDITH BUTLER: Não é primariamente como identidades que entramos em assembleia, em comunidades radicais de resistência. Todos identificamos uma injustiça, e mesmo que usemos várias terminologias para explicar essa injustiça, nos unimos não porque somos iguais, mas porque ficamos igualmente enfurecidos e indignados. Atravessamos as divisões entre nós ao saber e nomear aquilo que precisamos combater. A interseccionalidade é uma maneira de descrever os caminhos complicados através dos quais qualquer um de nós chega a um movimento de resistência. Importa a qual raça e classe entendemos que pertencemos, e estamos certos ao demandar reconhecimento por nossas diferenças. Mas essa demanda por reconhecimento não enfraquece uma comunidade de resistência de maneira alguma. Ela nos dá força e nos permite refletir e endereçar uma série de comunidades atravessando classe, raça, religião e região. Se nos identificamos uns com os outros, é através do objetivo que buscamos alcançar. Não precisamos compartilhar de uma mesma identidade, nem temos essa possibilidade – se tivéssemos, nos tornaríamos comunitaristas limitados que querem ver uma carteira de identidade antes de deixar alguém passar pela porta. A porta deve se manter aberta para qualquer um que busque por justiça e pelo fim da violência de Estado, e as diferenças entre nós devem permanecer vitais para o senso de uma nova comunidade a emergir, que seja antirracista e resista à violência contra todas as minorias, inclusive as de gênero e sexuais.

RICARDO: Seu trabalho é amplamente utilizado por teóricos *queer*. O termo *queer* é bastante específico e diretamente conectado à língua inglesa e aos contextos da América do Norte e Europa, mas tenho notado um processo de importação dele através da teoria *queer* para o Brasil, por exemplo. Às vezes, é possível perceber usos acríticos

e essencialistas da palavra *queer*, que não questionam a história do termo, que pode ou não fazer sentido em outros lugares. Enquanto teórica crítica, como você localizaria esse problema de tradução? Como podemos ficar atentos ao escopo do local sem perder de vista as contribuições *queer*?

JUDITH BUTLER: Se o *queer* não é nada além de uma importação do Sul Global que substitui os vocabulários ricos para gênero e sexualidade no Brasil, então deveria ser embrulhado e retornado ao remetente. Mas se entra na cultura sexual do Brasil de uma maneira empoderadora, incorporando novos significados ao interagir com vocabulários existentes e emergentes, então por que não o deixar ficar? Ninguém é dono do "*queer*". Eu noto que, no começo da teoria *queer* nos EUA, a palavra se referia a um termo anti-identitário, mas agora as pessoas afirmam ter identidades *queer*! Eu não sei o que vem depois. Deveríamos escutar o que pessoas trans e travestis têm a dizer sobre o limite do *queer* como termo. E devemos certamente lutar contra aquela forma de feminismo transfóbico para insistir na aliança do feminismo com as pessoas *queer*, trans e travestis.

RICARDO: O termo *queer* foi incluído no acrônimo LGBTI como uma identidade fechada, apesar de que, academicamente, se refere ao não-identitário, não-monolítico, instável. Acredito que seu pensamento tente entender a identidade de maneira diferente, enfatizando que sujeitos devem ser compreendidos através de categorias contingentes e não-fundamentais para marcar a impossibilidade de uma fundação definitiva e imutável. Nesse sentido, como podemos mobilizar essas identificações de maneira a reviver o potencial político de questões de gênero e sexualidade?

JUDITH BUTLER: Stuart Hall sugeriu que há uma diferença entre identidade e identificação. Identidade é, em geral, compreendida como uma posição ou categoria sociológica, enquanto a identificação é uma relação imaginada com outro ou com um ideal. Penso que podemos nos identificar através de diferenças, e que podemos também nos des-identificar com as normas dominantes que demandam nossa submissão. Para a teoria e ativismo *queer*, a des-identificação tem sido bastante central, pois interrompe a reprodução do sujeito heteronormativo. Jose Muñoz entendeu e articulou bem isso. Se começarmos com a identidade, então enfrentamos a questão: como eu me relaciono com outros que não compartilham da minha identidade? Mas talvez isso seja uma questão falsa. Já estamos vivendo em um mundo de outros que não compartilham da

mesma história ou desejo ou idade ou gênero ou raça, ou que talvez compartilhem sim alguma dessas categorias, mas as vivem de maneira diferente. Essas diferenças nos dão a especificidade vivida de uma pessoa, e quando começamos a receber isso um do outro, construímos relações nas quais não se requer que alguém se conforme a uma identidade prescrita. Nem aquela prescrita pela Igreja, nem aquela prescrita por quem se opõe à Igreja. Há mais poder para resistir em um campo de diferenças. E conflitos internos não devem ser temidos: são uma chance para expandir os termos de reconhecimento.

RICARDO: O sujeito é construído através daquilo que Foucault chama de assujeitamento (*assujettissement)*, em uma troca dialética com o poder. Nesse sentido, novas tecnologias de controle têm aparecido em todo lugar e são parte da construção desses sujeitos. Estou pesquisando a solicitação de refúgio por parte de pessoas LGBTQI, baseada em perseguição por razão de gênero e/ou sexualidade, e a ideia de performatividade tem sido importante para entender a repetição de normas nesse contexto. Tecnologias biométricas como escaneamento de retina, impressões digitais, entre outros exemplos, já causaram problemas pelo mundo, uma vez que definem e constrangem a "diferença", enquadrando as solicitantes de refúgio, suas experiências e seus corpos a um determinado regime de verdade. Quais são as possíveis consequências dessas novas formas de controle na constituição de sujeitos quando pensamos em relações de poder?

JUDITH BUTLER: Parece, Ricardo, que você tem uma resposta melhor do que a minha para essa questão importante, e estou ansiosa para ver o que você tem a escrever sobre isso. Talvez devamos pensar sobre as tecnologias de poder e a crescente medicalização da vida LGBTQI. Ainda que a criminalização e a patologização possam ser dois modos diferentes de regulação e de sujeição, também podem trabalhar juntas. Aqueles que se designam doentes com uma "patologia social" podem se encontrar – e se encontram – em prisões ou hospitais psiquiátricos que seguem protocolos prisionais. Talvez devamos revisitar ambas, a prisão e a clínica, para ajustar a teoria de assujeitamento de Foucault ao presente. Deveríamos adicionar, no entanto, a atribuição do "pecado" pela direita Católica e Evangélica (novas amigas!) para compreender mais a fundo os tipos de regulação, punição, e a ameaça de morte que torna a vida não vivível e constitui os fundamentos para uma solicitação de refúgio em outro local.

A expulsão das pessoas LGBTQI da sociedade é claramente um esforço não apenas para restaurar uma ordem social *a priori*, imaginada como fundamentada na família heteronormativa, mas os tipos de precariedade que muitas pessoas sofrem agora têm outras fontes, mais difíceis de nomear e resistir. Temos que repensar, assim como o bode expiatório para nossos tempos, a ligação entre a crescente misoginia, homofobia e transfobia com os efeitos devastadores do neoliberalismo e despossessão.

01.

NOTAS SOBRE A APROPRIAÇÃO DA OBRA DE JUDITH BUTLER E DOS ESTUDOS QUEER NO BRASIL*

*Marcos Mariano Viana da Silva***

O presente capítulo investiga como se deu a recepção, a incorporação, o debate e os desdobramentos da teoria *queer* e, especialmente, da obra de Judith Butler no Brasil na produção acadêmica na área das Ciências Sociais (Sociologia, Antropologia e Ciência Política), tendo como questão central de pesquisa a seguinte pergunta: a teoria *queer* pode ser entendida como um campo de estudo das Ciências Sociais no Brasil de hoje? Para responder tal questão, entendemos que se faz necessário, primeiramente, elucidar como os conceitos explorados por Butler foram cruciais para o desenvolvimento dos estudos *queer* e como a inclusão desses estudos no Brasil, provavelmente tornou possível visibilizar novos olhares sobre objetos e categorias de análise para as Ciências Sociais brasileiras.

---

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 e é parte da tese de doutorado que estava em andamento em 2019 (período de realização do seminário "Performatividade, precariedade, política: desdobramentos interdisciplinares da obra de Judith Butler"), e que foi defendida em fevereiro de 2021 sob o título "Cartografia de Judith Butler e dos estudos *queer* no Brasil", no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN.

** Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestre em Ciências Sociais pela UFRN. Graduado em Ciências Sociais – Bacharelado e Licenciatura – na UFRN. Vinculado ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Diversidade Sexual, Gênero e Direitos Humanos – Tirésias. Atualmente desenvolve estudos sobre a apropriação da obra de Judith Butler e da teoria *queer* no Brasil.

A partir dessa questão central de pesquisa, indagações secundárias surgiram, como por exemplo: como os trabalhos pioneiros sobre estudos de gênero e sexualidade se utilizaram teórico-metodologicamente das ponderações de Judith Butler e da teoria *queer* nas Ciências Sociais brasileiras? E como se deu o avanço dos estudos *queer* nas Ciências Sociais no Brasil? Para abordar essas questões, foi feito um rastreamento dos itinerários de entrada e as apropriações da obra de Butler e da teoria *queer* em terras tupiniquins e foi traçado um mapa dos estudos *queer* nas Ciências Sociais brasileiras.

Com isso, a pesquisa visa contribuir para o debate sobre como as possíveis tensões, rupturas e problemáticas propostas pela obra de Butler e da teoria *queer* podem contribuir para as discussões sobre relações de gênero, sexualidade e reconhecimento na área de Ciências Sociais no Brasil. Vale ressaltar que Butler não deu origem à teoria *queer*, mas sua obra foi e ainda é compreendida como um marco histórico para o avanço dos estudos *queer* na academia como Carla Rodrigues comenta em entrevista feita com a própria Butler (Rodrigues, 2015) ao lado de obras de outros autores, como, por exemplo, Eve K. Sedgwick, David M. Halperin, Teresa de Lauretis e Michael Warner, além de Paul B. Preciado e Sam Bourcier. Entretanto, as problematizações propostas por Butler (2003) sobre a desconstrução da veiculação biologizante entre gênero, corpo e desejo, além do evidenciamento da matriz heterossexual como uma ordem social capaz de classificar as identidades de gênero dos sujeitos como inteligíveis ou ininteligíveis, foram as principais problemáticas que forneceram à teoria *queer* os alicerces teóricos e conceituais para a sua expansão. No Brasil, os estudos *queer* foram introduzidos, primeiramente, no campo da educação através das obras de Guacira Lopes Louro (1999; 2001).[1] A partir daí, a incorporação da teoria *queer* se deu em diferentes áreas do conhecimento, como a psicanálise, a filosofia, as ciências sociais, os estudos da mídia e, mais recentemente, o próprio movimento LGBT*-QI+.[2] Essas áreas se apropriaram de conceitos e noções propostas e retomadas por

1 No texto final de minha tese de doutorado, traço uma genealogia mais detalhada sobre a introdução dos estudos queer no Brasil, apontando, inclusive, os trabalhos de Karla Bessa (1995) e Heleieth Safiotti (1995) como momentos germinais para a divulgação das noções e problemáticas de Butler no Brasil, assim como o "Dossiê Masculinidades" organizado por Bessa em 1998 no *Cadernos Pagu*.

2 A sigla indica diferentes maneiras de reconhecimento das sexualidades e identidades de gênero: lésbicas, gays, bissexuais, trans (o uso do asterisco indica um termo guarda-chuva que tem por intenção abranger as expressões identitárias: travestis, transexuais e transgêneros), *queers* e intersexos, além de ser usada como forma de posicionamento político.

Butler, como por exemplo: precariedade, despossessão, luto, performatividade, autonomia trans e inteligibilidade de gênero.

Por enquanto, me empenharei em comentar os trabalhos que introduziram o pensamento de Butler no Brasil,[3] e que por ora – pelo fato de observar a partir dos métodos adotados no decorrer da pesquisa que cada texto a ser citado exerceu influência nas referências de trabalhos posteriores – os escolhidos são: o artigo escrito por Guacira Louro em 2001, *Teoria queer – uma política pós-identitária para a educação*; os livros *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual,* da socióloga Berenice Bento (2006); *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da AIDS,* da antropóloga Larissa Pelúcio (2009); e a primeira coletânea de estudos *queer* em português, o dossiê "Sexualidades disparatadas" publicado nos *Cadernos Pagu* em 2007, organizado por Richard Miskolci e Julio Assis Simões. A segunda parte consiste nos resultados alcançados até o momento da pesquisa que tenta rastrear, a partir dos dados da Plataforma Lattes, do Banco de Teses e Dissertações da CAPES, o número dos trabalhos que articularam os conceitos propostos por Butler e que foram identificadas como tendo a pretensão de pesquisa de se inserirem no campo dos estudos *queer* no Brasil. Por fim, é importante frisar que não pretendo me apresentar como tendo a capacidade de mapear todas as produções *queer* na academia brasileira, isso seria demasiadamente pretensioso e muito difícil de ser realizado com total sucesso, mas sim, oferecer uma leitura analítica consistente sobre "como", "onde", "quando" e "em qual medida" os estudos *queer* vêm sendo incorporados, apropriados e produzidos no Brasil.

A INCORPORAÇÃO DOS ESTUDOS *QUEER* NO BRASIL

Antes da publicação de *Problemas de gênero*, no Brasil, em 2003, os primeiro excertos de textos de Judith Butler traduzidos para o português foram o artigo "Fundamentos

3 Uma segunda parte, apresentada na comunicação oral durante o Seminário, consistia em apresentar, através de tabelas, gráficos e mapas, os resultados parciais alcançados até o momento da pesquisa de doutorado que tenta rastrear, a partir dos dados da Plataforma Lattes, do Banco de Teses e Dissertações da CAPES, o número dos trabalhos que articularam os conceitos propostos por Butler e que foram identificados como tendo a pretensão de pesquisa de se inserirem no campo dos estudos *queer* no Brasil. Pela falta de espaço textual para abordar esses dados e problematizá-los de maneira adequada, preferiu-se reservar essas informações para serem trabalhadas em publicações futuras.

contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'", publicado originalmente nos Estados Unidos em 1990, e a introdução do livro *Bodies that Matter*, publicado em inglês em 1993, e que ganhou a tradução para o português da educadora Guacira Lopes Louro sob o título *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*, em uma coletânea organizada pela própria Louro, em 1999. Os textos podem ser lidos como uma continuação do raciocínio apresentado por Butler em *Problemas de gênero*, com o intuito de esclarecer algumas questões deixadas em aberto e aprofundar a análise sobre corpo e sexo como lugares de poder, um ideal regulatório (sob os termos foucaultianos) capaz de qualificar um corpo como viável dentro de um regime de inteligibilidade cultural. Em 2001, Louro se utiliza, de maneira pioneira, do pensamento de Butler para pôr em "questão/problema" o contexto da educação. Além de apresentar, de forma introdutória, o raciocínio de Butler sobre performatividade de gênero e o movimento *queer* assumindo papéis de luta política pós-identitária a partir da passagem para os anos 1990, graças à articulação de ativistas e intelectuais nos Estados Unidos sob uma ótica teórica pós-estruturalista, Louro (2001) propõe pensar uma pedagogia e um currículo *queer* possíveis de serem trabalhados na educação.

Louro realiza esse movimento de apropriação do pensamento de Butler partindo de algumas questões norteadoras: como um movimento que se remete ao estranho e ao excêntrico pode se articular com a educação, tradicionalmente o espaço da normalização e do ajustamento? Como uma teoria não-propositiva pode "falar" a um campo que vive de projetos e de programas, de intenções, objetivos e planos de ação? Qual o espaço, nesse campo usualmente voltado ao disciplinamento e à regra, para a transgressão e para a contestação? Como romper com binarismos e pensar a sexualidade, os gêneros e os corpos de uma forma plural, múltipla e cambiante? Como traduzir a teoria *queer* para a prática pedagógica? (Louro, 2001, p. 550). Ao refletir como a teoria *queer* pode entrar pelas portas da escola, Louro (2001) evidencia a sua proposta de que a educação necessita assumir um lugar que proporcione o debate plural sobre as questões de identidade, sexualidade e gênero, isto é, que permita enxergar na discussão sobre os processos que produzem a diferença, as relações de poder imbricadas que levam à concepção naturalizante dos sujeitos e o espectro da heterossexualidade como normal, superior e legítimo, tendo como contraste a homossexualidade, para assim desconstruir o processo que normaliza ou marginaliza os sujeitos de acordo com as suas concordâncias com as normas de gênero, "uma

pedagogia e um currículo conectados à teoria *queer* teriam de ser, portanto, tal como ela, subversivos e provocadores" (Louro, 2001, p. 551).

Nesse sentido, torna-se visível a articulação que Louro realiza para empreender a teoria *queer* como um projeto político voltado para a educação, mesmo sendo acompanhada em seu esforço reflexivo da preocupação de como tal intenção poderia ser posta em prática, tendo em vista que, até o momento, aponta a autora, a teoria *queer* não oferecia a definição dos objetivos, dos modos de agir, de transmissão de conteúdos para a concretização de tal feito no contexto educacional. Ela reforça, por fim, que a teoria *queer*, mesmo parecendo ser arriscada, exercita a potência de fazer pensar, de denunciar, de desfazer e refazer as formas com as quais os sujeitos se relacionam com os processos de normalização, e por tudo isso, pode ofertar à educação uma perspectiva inovadora, plural e não heteronormativa, sexista e/ou machista de formação do sujeito.

Alguns anos após a publicação do artigo de Louro (2001), Berenice Bento defende sua tese de doutorado no programa de Sociologia da Universidade de Brasília, em 2003. A publicação em livro da tese sai em 2006 com o título *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Nesse livro, Bento apresenta histórias de vida de pessoas transexuais, que já realizaram ou não intervenções cirúrgicas no corpo, para desvelar como o caminho para a conquista da cirurgia da transgenitalização e para o reconhecimento das identidades de gênero reivindicadas pelas/os suas/seus colaboradoras/es de pesquisa é marcado pelo controle do saber das ciências *psi* (psiquiatria, psicanálise e psicologia) e pelo saber jurídico sob as identidades. Para pensar a experiência transexual longe dos limites da patologização e dos discursos que oficializam a figura do "transexual verdadeiro", Bento desafia a psiquiatria – responsável por classificar a transexualidade como transtorno mental – e mobiliza autores, articulando conceitos para promover uma interpretação sociológica despatologizada das identidades de gênero e do corpo transexual. Como vimos anteriormente, Louro (2001) propõe fazer com que a teoria *queer* adentre, perturbe e transforme o espaço da escola e da educação no Brasil. Já em Bento (2006), é possível observar como a teoria *queer* pode servir para desmontar o sentido de corpos deslocados para ocupar o espaço do hospital – lugar geralmente associado ao tratamento de pessoas doentes e à classificação dos corpos em normais ou anormais. Mas, por enquanto, usarei a breve exposição do texto de Bento para

abordar o que a autora movimenta para apresentar e aplicar a teoria da performatividade de Butler em sua análise sobre o processo transexualizador no Brasil. Para isso, recorro ao percurso histórico que Bento (2006) salienta sobre como a discussão sobre gênero foi trabalhada pelas teorias feministas ao longo do século XX, no capítulo "Estudos de gênero: o universal, o relacional e plural".

Bento (2006) argumenta que os estudos de gênero, caracterizados por ela de cunho universal, podem ser assim entendidos por anunciarem a subordinação universal da condição da mulher, tendo como fundamentos teóricos as teses de Beauvoir, Chodorow, Ortner e Rosaldo, essa concepção presume que a valoração inferior atribuída às mulheres na maioria das sociedades se dá pela identificação do homem como atrelado à cultura, "com o racional, o abstrato, a objetividade" (Bento, 2006, p. 73) e a mulher à natureza, "a concretude e a subjetividade" (Bento, 2006, p. 73), encaixando assim papéis sociais de homem e mulher em status fixos no interior de uma estrutura hierarquizada e binária dos gêneros.

Em um segundo momento, Bento (2006) explicita que o movimento posterior do feminismo foi introduzir, na discussão sobre gênero, as interseccionalidades que constituem e diferenciam os sujeitos – classe, raça, etnia, nacionalidade e orientações sexuais – para conceber não só a mulher, mas também o homem como categorias desnaturalizadas e dessencializadas a partir de um exercício analítico relacional. Assim, o gênero começou a ser problematizado visando a complexificação relacional dos contextos, como por exemplo: a mulher branca de classe média em relação à mulher negra da periferia, o homem morador da zona urbana em relação ao homem morador da zona rural. Porém, Bento (2006) assinala que a perspectiva "relacional de dois" não dá espaço para pensar a experiência transexual, pois não permite pensar as categorias de gênero e sexualidade fora de uma relação binária entre homem e mulher. Tendo isso como justificativa, Bento se apropria dos estudos *queer*, e mais especificamente das ponderações de Butler (2003), para abarcar as experiências identitárias vistas até então como conflitantes com as normas de gênero e/ou passíveis de serem classificadas como patologias, como é o caso da experiência transexual. Com isso, Bento (2006) compreende que são os estudos *queer* o campo teórico-metodológico capaz de abranger as identidades de gênero que escapam da matriz heterossexual como uma norma social de forma despatologizada. Em sua visão, alguns dos pressupostos que podem ser interpretados como próprios à organização dos estudos *queer* como um campo são:

> a sexualidade como um dispositivo; o caráter performativo das identidades de gênero; o alcance subversivo das performances e das sexualidades fora das normas de gênero; o corpo como um biopoder, fabricado por tecnologias precisas. (Bento, 2006, p. 81)

Além disso, a autora faz uma acertada explicação e aplicação dos conceitos e ponderações de Butler que envolvem a teoria da performatividade e como tal arcabouço teórico-conceitual serve para pensar a experiência transexual sem necessitar valer-se da mistificação do "transexual verdadeiro", e, sobretudo, como a análise do "dispositivo da transexualidade" – entendido por ela como sendo uma produção dos saberes que visam conduzir, controlar, legitimar e classificar ou não como corpos viáveis de existência, os sujeitos que demandam passar pelo processo transexualizador, ou seja, as ciências *psi* (psiquiatria, psicanálise e psicologia) – revelam um regime de formação dos discursos nutrido pelas verdades socialmente estabelecidas para os gêneros e que têm como base explicativa a defesa da heterossexualidade natural dos corpos.

O exercício do pensamento de não só fazer viajar a teoria *queer* dos Estados Unidos até o solo brasileiro, mas de oferecer possibilidades capazes de gerar a discussão sobre situações-problema específicos ao contexto local e de propor projetos de mudança de visão e atitude política sobre saberes tidos como oficiais, isto é, reconhecidos como legítimos pelo senso comum e pela sociedade científica, como é o caso da educação escolar problematizada por Louro (2001) e das ciências *psi* debatidas por Bento (2006), é o que torna possível visualizar o ponto em comum no esforço pioneiro dessas duas autoras brasileiras: a tentativa de dar um corpo, incorporar a teoria *queer*, a fim de abranger os problemas inerentes ao contexto local brasileiro, buscando outros significados de existência às vidas e aos corpos encarados como inviáveis através da desconstrução das verdades socialmente estabelecidas para os gêneros e concebidas como naturais.

Outra autora que realiza movimento semelhante é a antropóloga Larissa Pelúcio, em seu livro *Abjeção e desejo – uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da AIDS* – publicado em 2009, mas que é fruto da sua tese de doutorado defendida em 2007 –, além de discutir o modelo oficial adotado pelo Estado para a prevenção de DST/AIDS para travestis que se prostituem, a autora evidencia uma série de operações linguísticas e concepções de vivência das experiências de gênero e sexuais

das próprias colaboradoras de pesquisa que desfazem as possibilidades de entender a figura da "travesti" sem o emprego do plural, ou seja, "travestis". Ademais, Pelúcio faz uso de técnicas metodológicas inovadoras para aproveitar o ciberespaço como campo de pesquisa, por exemplo, ao criar uma comunidade na hoje extinta rede social *Orkut* com a intenção de se aproximar de homens que admitiam se interessar sexualmente por travestis, os chamados *T-lovers*. O que, no momento, ambiciono destacar resumidamente no trabalho de Pelúcio (2009) é a apropriação que ela faz da teoria da performatividade de Butler para abranger não só os processos de transformações no corpo em busca da materialização de um gênero e o que tudo isso implica, mas também a idealização que as próprias travestis fazem para definir o que seria para elas um "homem de verdade", tomando por base para realizar tal classificação a performance sexual dos seus parceiros/clientes.

Há no comércio sexual, em geral, claras demarcações das práticas sexuais: o que se pode fazer na rua, com clientes, e o que não se deve fazer, em contraste com aquelas que são reservadas aos maridos (portanto, ao espaço doméstico e dos afetos). Carol não admite "fazer papel de homem" com seus namorados. Queixa-se de um deles que insinuava querer ser penetrado, e ela nunca se permitiu satisfazê-lo nesse desejo. Resultado: ele procurou realizar sua fantasia com outras travestis. O que a ofendeu sobremaneira, pois se viu duplamente traída: não só por ele ter feito sexo com outras, mas por ele, "seu homem", "ter feito papel de mulher", estendendo essa desmoralização a ela, uma vez que a "passividade" dele denunciaria a pouca feminilidade dela, não no que se refere às práticas eróticas, mas à capacidade de atrair para si um "homem de verdade". Para a maioria das travestis, "homem de verdade" é aquele que reproduz, no seu comportamento, valores próprios da masculinidade hegemônica (Pelúcio, 2009, p. 78).

A autora, em seu exercício antropológico, mobiliza as próprias categorias e termos usados pelas suas colaboradoras de pesquisa para dar sentido ao que, como exposto na citação, elas concebem como papéis de homem e de mulher. Para realizar tal tarefa, Pelúcio (2009) revela o significado para as travestis dos termos marido, bofes, mariconas e vício e como esses termos podem ser entendidos como categorias hábeis a direcionar e dar significado às relações afetivo-sexuais das travestis. Outro léxico de palavras apresentado por Pelúcio (2009) para desvelar a estrutura hierarquizada de classificação identitária entre as próprias travestis, são os termos: mona, bicha, trave-

cão, europeia, travesti top, ninfetas, bandidas, patricinha, bombadeira, ou seja, uma diversidade de qualificações identitárias que podem indicar tanto atributos físicos como funcionalidades nas vivências das travestis colaboradoras da pesquisa. Outro destaque que merece ser lembrado é como o conceito de abjeção trabalhado por Butler foi incorporado por Pelúcio (2009)[4] para fins analíticos da realidade local.

Pelúcio (2009) aponta que a abjeção é o espaço onde as travestis habitam ao mesmo tempo em que é o lugar de onde elas tentam fugir. Pois, ao serem lidas neste mundo como seres inviáveis de leitura é reservado a elas o habitat do não-lugar, do não-ser, e mesmo que se visualize a contradição existente nesse movimento, uma vez que como alguém pode "não-ser" sendo um corpo, uma vida que existe na realidade? Pelúcio (2009) assinala, com base em Butler que afirma que o abjeto "não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas 'vidas' e cuja materialidade é entendida como 'não importante'" (Prins e Meijer, 2002, p. 161), que a abjeção atribuída às vidas das travestis ocorre pelo não reconhecimento que essas experiências de gênero e sexuais obedeçam ao ditame hegemônico social que classifica os corpos sexuados e generificados seguindo o padrão binário homem/mulher e que se baseia na linha compulsória corpo/gênero/prática sexual e desejo. Para as autoras, as travestis perdem, parcialmente, o status de humanidade por embaralhar as normas de gênero e de sexualidade. Com isso, parece ser crucial citar o trabalho de Pelúcio (2009) como uma contribuição importante dos estudos antropológicos sobre gênero e sexualidade, e que teve como foco abordar as experiências das "travestis" através do desvelamento de uma rede polifônica de colaboradoras/es de pesquisa, realizando assim, como Pelúcio (2009) intenciona, uma etnografia travesti, e que, por isso, se compromete eticamente com os sujeitos da pesquisa em problematizar, a partir de uma perspectiva *queer*, o papel do Estado, as apropriações linguísticas das travestis, as relações afetivo-sexuais, o estigma destinado à população travesti, as classificações hierárquicas de gênero e sexualidade e as noções de corpo e gênero como produtos de uma construção performativa.

Outro texto que vale ser lembrado é o dossiê "Sexualidades disparatadas", publicado em 2007 na revista *Cadernos Pagu*. O dossiê, organizado por Richard Miskolci

4 Vale lembrar que o uso pelas travestis de alguns desses termos apresentados por Pelúcio (2009) também foram abordados e descritos em outras etnografias, como por exemplo: Hélio Silva (1993); Don Kulick (2008); e Marcos Benedetti (2005).

e Julio Assis Simões, apresenta um conjunto de textos que se apropriam dos aportes teórico-conceituais da teoria *queer* para abordar problemas da realidade brasileira, como por exemplo: o artigo de Richard Miskolci sobre o casamento gay em que ele aborda as noções de pânico moral e formas de controle social; a reflexão de Nádia Perez Pino sobre como os intersexo podem ser lidos, a partir da perspectiva *queer*, ou seja, como uma categoria desestabilizadora de gênero, e que por isso mesmo é capaz de denunciar o heterossexismo como força regulatória das normas de gênero que só confere inteligibilidade de gênero e status de reconhecimento social às experiências que se encaixam na linguagem binária dos corpos e das subjetividades; o comentário crítico de Márcia Arán e Carlos Augusto Peixoto Júnior sobre os conceitos de identificação e sexuação na psicanálise a partir da leitura de Judith Butler;[5] além de apresentar, em formato de artigo, o texto de Eve Kosofsky Sedgwick sobre o "armário" como um dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas. O dossiê "Sexualidades disparatadas" é o primeiro dedicado integralmente a trabalhos que dialogam com a proposta *queer* de pensar gênero e sexualidade no Brasil e por isso é citado aqui como um marco na implementação dos estudos *queer* no Brasil. Talvez seja possível sugerir que esse processo de apropriação dos estudos *queer* no Brasil culminou, também, na realização de eventos, como por exemplo, o Seminário Internacional Desfazendo Gênero, ocorrido em 2013 na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, organizado pelo Núcleo Interdisciplinar Tirésias e coordenado pela professora Berenice Bento, que, a propósito, comenta sobre o avanço dos estudos *queer* no Brasil:

> um rápido levantamento dos trabalhos apresentados no I Seminário Internacional Desfazendo Gênero: Cidadania, Subjetividade e Transfeminsmos, é suficiente para afirmar que nos dez anos que separaram a pesquisa que realizei para minha tese de doutorado e este evento, aconteceu uma radical transformação no cenário acadêmico nacional nas pesquisas que discutem os múltiplos significados para os gêneros e as interseccionalidades. Dos cerca de 500 trabalhos apresentados, uma quantidade considerável discutia dimensões múlti-

5 As/os autoras/es usaram argumentos contidos em livros de Butler como *Problemas de gênero, Subjects of Desire: Hegelian Reflections on Twentieth-century France e Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* para refletirem sobre as possiblidades de novas formas de simbolização e proliferação de subjetividades *queer.*

> plas da vivência trans. Em outros eventos científicos, pode-se notar o crescimento impressionante desse campo de estudo, entre outros, cito: Seminário Internacional Fazendo Gênero, Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, ANPOCS, ABA e ABEH. (Bento, 2014, p. 11)

O Seminário Internacional Desfazendo Gênero teve uma segunda edição realizada na Universidade Federal da Bahia, organizado pelo grupo de pesquisa Cultura e Sexualidade (CUS), coordenado pelos professores Leandro Colling e Djalma Thurler, entre os dias 4 e 6 de setembro de 2015 e contou com a apresentação de mais de 700 trabalhos que tinham como foco de análise, em sua maioria, uma perspectiva amparada pelos estudos *queer*, além de contar na sua conferência de abertura com a participação de Judith Butler.[6] Uma terceira edição do evento, com mais de 1.300 pessoas inscritas, foi organizada pelo Núcleo de Investigações e Intervenções em Tecnologias Sociais/NINETS, da Universidade Estadual da Paraíba, sob a coordenação geral da profª. Drª. Jussara Carneiro Costa e aconteceu entre os dias 10 e 13 de outubro de 2017 em Campina Grande/PB.

***

Por fim, vale citar os efeitos das duas visitas de Judith Butler ao Brasil, a primeira em 2015 e a segunda em 2017. Na primeira vez, Butler veio como convidada para ministrar as conferências de abertura de dois eventos que pretendiam discutir, a partir de uma perspectiva *queer*, trabalhos sobre experiências de gênero e sexualidade: o II Seminário Internacional Desfazendo Gênero (realizado em Salvador, Bahia) e o I Seminário *Queer* (realizado em São Paulo, SP). Por consequência, foram lançadas, no Brasil, versões em português de livros da autora que abordam outros temas (não só as questões do feminismo, identidade e performatividade de gênero, destacadas em *Problemas de gênero*) e apresentam novas categorias analíticas para pensar os marcos do reconhecimento entre os sujeitos.

Entre o final de 2014 e o ano de 2015, foram lançados no Brasil os livros: *O clamor de Antígona – parentesco entre a vida e a morte*, *Quadros de guerra – quando*

6 No mesmo ano, Judith Butler e outras/os pesquisadoras/es *queer*, como Marie-Hélène Sam/Bourcier, Larissa Pelúcio, Richard Miskolci, Jorge Leite Júnior, Pedro Paulo Gomes Pereira e Berenice Bento, participaram do I Seminário *Queer*, promovido pelo SESC/São Paulo.

a vida é passível de luto?, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* e uma nova edição de *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*. A primeira observação possível de ser feita diz respeito à oferta de disciplinas ministradas em programas de pós-graduação de universidades diferentes sobre, exclusivamente, a obra de Judith Butler. Por exemplo, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, a professora Carla Rodrigues ofertou disciplinas, no Programa de Pós-Graduação de Filosofia, desde o primeiro semestre letivo de 2016, sobre o pensamento de Butler, a primeira delas foi "Ética e política na filosofia de Judith Butler". Outro exemplo ocorreu no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, no segundo semestre de 2016, quando a professora Berenice Bento ministrou a disciplina "Seminário temático I – Judith Butler: gênero, política e reconhecimento". Nas duas disciplinas foram discutidos os livros de Butler recém-lançados no Brasil. Um ano após, a professora Carla Rodrigues e a professora Magda Guadalupe dos Santos (PUC Minas) coordenaram o simpósio temático "Para além dos problemas de gênero na filosofia de Judith Butler" no 11º Fazendo Gênero, realizado entre os dias 30 de julho e 4 de agosto de 2017, em Florianópolis-SC, que tinha como proposta debater trabalhos que dialogassem com temas e conceitos abordados pela autora em outros livros, como por exemplo, questões referentes ao desejo de reconhecimento, crítica à violência de Estado, à condição de precariedade, à ética e à relação com a alteridade.

Uma segunda observação possível de ser feita é o aumento de ofertas em eventos acadêmicos de oficinas e minicursos sobre as contribuições teóricas de Butler que extrapolam as reflexões sobre gênero e, também, a publicação de dossiês em revistas científicas sobre o pensamento de Butler e a teoria *queer*. Na última edição do Fazendo Gênero, por exemplo, foi oferecida a oficina:[7] "Escritoras pensando a guerra: diálogos entre Virginia Woolf, Susan Sontag e Judith Butler" que tinha como intenção discutir a ligação de três obras, *Os três Guinéus,* de Virginia Woolf; *Diante da dor dos outros,* de Susan Sontag; e *Quadros de guerra*, de Judith Butler, que apresentam reflexões das três autoras sobre os efeitos das guerras. No mesmo evento, foi proposto

7 A oficina foi oferecida por Alexandre Nunes, professor assistente da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

o minicurso[8] "Judith Butler: violência, vulnerabilidade e resistência" que tinha como finalidade abordar várias obras da autora enfatizando a discussão de Butler sobre violência, vulnerabilidade e resistência.

Além disso, as revistas *Periódicus*[9] e *Bagoas*[10] se dedicaram, nos últimos anos, a lançar números que continham trabalhos que se baseavam na perspectiva *queer* e/ou no aporte teórico-conceitual de Butler. O primeiro número da revista *Periódicus*, lançado em 2014 e que tem como foco divulgar produções que se apropriem da perspectiva *queer* na América Latina, foi um dossiê sobre os estudos *queer* na Ibero América dando ênfase à abordagem dos *queer* a partir de uma perspectiva decolonial. O segundo número foi dedicado às propostas de trabalhos que dialogassem os estudos de gênero, sexualidade e teoria *queer* com a educação. Já o terceiro número foi exclusivamente direcionado à forma antropofágica de interpretar o pensamento de Butler no Brasil. Atualmente, a revista já passou do seu décimo número e em todos podem ser encontradas discussões que têm como referência temas, conceitos e problematizações caros a proposta dos estudos *queer*.

Também a título de exemplo, a revista Bagoas, na sua décima sexta edição, lançou um dossiê sobre Michel Foucault e a teoria *queer*, abarcando trabalhos que mobilizaram criticamente as reflexões do filósofo francês e a perspectiva *queer* no campo dos estudos sobre gênero e sexualidades. Dito isso, encerro o exercício de reflexão afirmando que o fio condutor que guiou essas problematizações até aqui foi a intenção de seguir os caminhos abertos deixados no processo de introdução do pensamento de Butler no Brasil, assim como também os desdobramentos e as repercussões da contribuição teórica de Butler na produção acadêmica e nos movimentos sociais brasileiros dedicados à defesa e promoção da liberdade sexual e de gênero. Contudo, elaborado de outra maneira, o objetivo geral desse esforço analítico poderia ser transformado na tentativa de responder à seguinte pergunta: o que é possível perceber

8 O minicurso foi coordenado por Jainara Oliveira (doutoranda em Antropologia/UFSC), Mariana Soares Pires Melo (doutoranda em Sociologia/UFPB), e Tarsila Chiara Santana (mestranda em Antropologia/UFRN).

9 Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades, de publicação semestral, do Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade, vinculado à Universidade Federal da Bahia.

10 Revista de Estudos gays: gêneros e sexualidades, de publicação semestral, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

com a introdução e apropriação das proposições teóricas e conceituais de Butler e dos estudos *queer* no Brasil?

REFERÊNCIAS

BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Natal: EDUFRN, 2014.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* 1.ed. Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

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

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

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

BUTLER, Judith. *Relatar a si: crítica da violência e ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015c.

FEMENÍAS, María Luisa. *Judith Butler: introducción a su lectura.* Buenos Aires: Catálogos, 2003.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Trad. César Gordon. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1999.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria *queer* – uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, nº 2, p. 541-553, 2001.

MISKOLCI, Richard. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, ano 11, nº 21, p. 150-182, jan./jun. 2009.

MISKOLCI, Richard e Simões, Júlio Assis (Orgs). Dossiê sexualidades disparatadas. *Cadernos Pagu,* Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, v. 1, nº 28, 2007.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil? *Revista Periodicus*, v. 1, nº 1, 2014.

PRINS, Baukje e MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Trad. Susana Bornéo Funck. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, nº.1,, jan. 2002.

RICHARDSON, Roberto Jarry; colaboradores José Augusto de Souza Peres et al. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3.ed. 14ª reimp. São Paulo: Atlas, 2012.

RODRIGUES, Carla. Entrevista: Judith Butler – A performatividade de gênero e do político. *Revista CULT,* São Paulo. 205.ed. p. 20-26, set. 2015.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Trad. e notas Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SILVA, Hélio. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, progama de pós-graduação em Ciências Sociais do IFCH/Unicamp, v. 22, nº 44, p. 201-218, ago./dez. 2014.

02.

REFLEXÕES SOBRE A INTERSEXUALIDADE A PARTIR DO DIÁLOGO COM JUDITH BUTLER*

*Mikelly Gomes da Silva***

> *(...)* nós não escolhemos totalmente, mas eles fornecem os horizontes e os recursos para qualquer sentido de escolha que tenhamos. Isto indica que a natureza extática da nossa existência é essencial para a possibilidade de persistir como humanos. (Butler, 2006a, p. 57)[1]

De acordo com Judith Butler (2006a), o gênero[2] como marca de reconhecimento é, também, norma que requer e institui seu próprio destino e regime disciplinador

---

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 e é parte da tese de doutorado que estava em andamento em 2019 (período de realização do seminário "Performatividade, precariedade, política: desdobramentos interdisciplinares da obra de Judith Butler"), e que foi defendida em novembro de 2019 sob o título "O que dá humanidade ao corpo? Desdobramentos do sexo-gênero para o reconhecimento da intersexualidade", no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN.

** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) com pesquisa nas áreas de corpo, gênero, reconhecimento e intersexualidade. Mestre em Ciências Sociais pela UFRN com estudo nas áreas de Transações Sexuais e Gênero. Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Diversidade Sexual, Gênero e Direitos Humanos – Tirésias.

1 Tradução livre. Texto original em espanhol: "(...) no escogemos totalmente, pero que proveen los horizontes y los recursos para cualquier tipo de sentido de la elección que tengamos. Esto indica que el carácter extático de nuestra existencia es esencial para la posibilidad de persistir como humanos" (Butler, 2006a, p. 57).

2 É preciso deixar claro que ao falar de intersexualidade, não estou falando de gênero, mas de um espectro e possibilidades de sexo biológico "natural". Cabe questionarmos o porquê de a leitura de pessoas

e regulador. A norma instituída no gênero que rege a inteligibilidade, sob o ponto de vista da autora, permite que alguns tipos de práticas e ações sejam reconhecidos como definidores de uma rede de licitudes sobre a sociedade e, consequentemente, esta rede irá definir e determinar o que deve estar dentro ou fora da esfera social. Questionamos, então: o que significa estar fora da norma? Essa é uma questão paradoxal porque, em sua visão, a norma é responsável por transformar o campo social em algo inteligível, classificando-o a partir do respeito à norma. Se um indivíduo ou um corpo foi catalogado fora da norma, significa que, para essa operação acontecer, ele ou esse corpo teve que ser definido em relação à própria norma, estabelecendo um regime de coexistência entre visibilidade e invisibilidade, uma vez que esse preceito somente dá sentido, por exemplo, ao corpo intersexo pelo viés da negação dela mesma (Butler, 2006a).

Butler (2006a) desloca o eixo de gravidade hegemônico das normas de gênero que somente enxerga, como via possível de inteligibilidade, o binário naturalizante homem e mulher para pensar, de maneira mais amplificada, as noções plurais possíveis de serem performatizadas de feminilidades e masculinidades sem haver a preocupação com uma congruência relacionada a um referencial originário porque, em sua visão, sequer existe a possibilidade de alcançar tal fundação das representações dos papéis de gênero hegemônicos. Nessa perspectiva, Butler facilita teoricamente a disputa de gênero como um problema político, ao visibilizar, por exemplo, o corpo transexual, transgênero, *cross-dresser, drag queen, drag king* como expressões performativas de gênero.

Diante das formulações apresentadas pela autora, podemos inferir que a restrição do gênero, compreendida na binaridade entre homem e mulher como regulação naturalizada hegemonicamente, impossibilita não somente a alteração ou leitura das variadas formas de perceber-se ou identificar-se com gêneros. Nesse contexto, levantamos a seguinte indagação: de que maneira isso atinge a intersexualidade? Se as posições simbólicas e normas sociais que identificam como inteligível a congruência

---

intersexos ganharem, primeiramente, a óptica do gênero. O percurso traçado por Bento (2006) e Butler (2015a) – sobre o que é gênero e como se reflete na história do corpo – permite-nos compreendê-lo em uma relação fixa, marca irredutível de reconhecimento e fictícia, (re)criado como uma fantasia nos corpos que apresentam anatomicamente elementos visuais atípicos dos aceitáveis, sendo a intersexualidade posta abaixo dos códigos do que é considerado humano.

entre gênero e sexo, então a genitália ambígua, as questões com referências cromossômicas e hormonal permitem ao saber médico, partindo da premissa do gênero como norma, a (re)criação do que está ausente ou (re)construção dos excessos corporais para que os sujeitos se aproximem da definição possível, tratando-se, pois, de instituir inteligibilidade a partir do que é idealizado e dos efeitos que se espera. No caso de crianças com variações intersexuais, a "normalização" e reconhecimento como humano não se encerram nas salas de cirurgias, pois elas continuam seus tratamentos posteriormente para conter qualquer desvio do corpo que retire a inteligibilidade construída.

O corpo intersexo rompe com as normas de gênero e desestabiliza os poderes reguladores. A medicina, por exemplo, parece não conseguir ficar alheia ao corpo de uma criança intersexo, intervindo em favor da manutenção da binariedade de gênero quando realiza uma série de operações que perpassam desde procedimentos de restrição e mutilação ao segredo e invenção de um novo corpo, que são renomeados sob o título de correção médica como demonstra os casos David Reimer e Thais Emilia/Jacob ao longo do capítulo.

Mauro Cabral e Gabriel Benzur (2005), assim como Butler (2006a), permite-nos identificar que o processo de generificação da criança intersexo dá-se pelo processo de socialização de um corpo que é preparado para sustentar as normas que serão (re)produzidas como *standard* masculinos ou femininos no seio familiar. Assim, trata-se de impor uma identidade com êxito e sem fissuras "capaz de sustentar o olhar e a palavra, constitutivas, de sua mãe e seu pai, sua própria percepção de si como ser sexuado"[3] (Cabral e Benzur, 2005, p. 288). Nesse sentido, na produção fictícia de anatomias possíveis, ativistas intersexos e acadêmicos que estudam a intersexualidade criticam a produção de verdades na qual abriga o corpo.

A nomeação de um corpo por meio de cirurgias "corretivas" permite, de maneira equivocada, um enquadramento social sobre o que é o corpo e quais os signos nele contidos, em que formulações de encaixes e pertencimentos legitimam o discurso de "correção", "erro", "doença" e, principalmente, o de "cura". Nessa perspectiva, o que Butler (2006a), Paula Sandrine Machado (2005; 2008), Mauro Cabral (2005;

3 Tradução livre. Texto original em espanhol: "capaz de sostener la mirada y la palabra, constitutivas, de su madre y su padre, su propia percepción de sí como ser sexuado" (Cabral e Benzur, 2005, p. 288).

2006) e o movimento intersexo indagam é que, nessa construção de humanidade e reconhecimento, maximizam-se as abjeções, vulnerabilidades, precariedades e morte social ou literal de quem se afasta das normas impostas (Butler, 2006b).

Ademais, cabe-nos refletir com Butler (2015a) que o gênero e o sexo não são "substâncias permanentes", logo não são a "correção" e a medicalização que vão tornar aquele sujeito conforme a designação imposta. Entretanto, o que tem sido feito é binarizar os corpos intersexos "inclassificáveis" diante da cristalizada produção diádica entre o que é nomeado como feminino ou masculino, supondo uma correlação entre o sexo e o gênero. Todavia, essa suposta materialidade corporal "natural" se desmonta de maneira evidente na negação da correção e, principalmente, na afirmação da intersexualidade, ou ainda no (des)fazer a correção. Logo, a "metafísica da substância", questionada no corpo intersexo, põe em evidencia a produção ficcional do gênero, visto que, para Butler (2015a, p. 25), "o gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo, quer dizer, constituinte da identidade que pretende ser"; ainda enuncia que "o gênero é sempre um fazer, embora não um fazer por um sujeito que poderia se dizer que preexiste ao feito" (Butler, 2015a, p. 25). Além disso, se o gênero e o sexo são efeitos e códigos operacionais de poder que funcionam sobre as normas e produzem reconhecimento sobre o que é humano e reconhecido, qual seria a maneira de lutar por autonomia corporal? Das decisões de existir na intersexualidade? E de ser humanizado nas abjeções? Tais provocações nos proporcionam pensar sobre vulnerabilidade, vida precária e continuar refletindo sobre os efeitos de sexo e gênero no corpo.

PRECARIZAÇÃO E (DES)HUMANIZAÇÃO DE CORPOS DISSIDENTES

Judith Butler (2015b) problematiza quais os enquadramentos possibilitam o reconhecimento como humano e quais retiram a humanidade do sujeito. Para tanto, a autora apresenta dois termos que transcorrem a condição de ser reconhecível: *apreensão* – "entendida como um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que pode permanecer irredutível ao reconhecimento" e, *inteligibilidade* – conceito "entendido como o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível" (Butler, 2015b, p. 21). Como vimos, o reconhecimento é uma prática entre os sujeitos.

Ao referir-se que nem tudo é abonado pelo reconhecimento e que a apreensão pode vir a tornar-se a base da crítica às normas desse, a autora coloca essas diretrizes recorrendo a esquemas variáveis de inteligibilidade, de modo que podemos ter histórias de vida e histórias de morte; ambas são determinadas, com isso, por enquadramentos. Há um *to be framed* apontado pela autora, um enquadramento precedido pela imagem no campo visual, em que a ideia de moldura de algo é direcionada ao olhar no sentido de armação/incriminação.

> Quando um quadro é emoldurado, diversas maneiras de intervir ou ampliar a imagem podem estar em jogo. Mas a moldura tende a funcionar, mesmo de uma forma minimalista, como um embelezamento editorial da imagem, se não como um autocomentário sobre a história da própria moldura. Esse sentido de que a moldura direciona implicitamente a interpretação tem alguma ressonância na ideia de *incriminação/armação* como falsa acusação. Se alguém é incriminado, enquadrado, em torno de sua ação é construído um "enquadramento", de modo que seu estatuto de culpado torna-se a conclusão inevitável do espectador. Uma determinada maneira de organizar uma ação leva a uma conclusão interpretativa da própria ação (Butler, 2015b, p. 23, grifos da autora).

Partindo dos pressupostos da autora, é possível produzir questionamentos sobre as molduras ao reconhecer que há algo do exterior que permite o seu conteúdo ser reconhecível e direcionado, ultrapassando-as, e acrescenta: "*é preciso enquadrar o enquadramento, ou, na verdade, o enquadrador"* (Butler, 2015b, p. 23). Então, como pensar a intersexualidade diante dos enquadramentos apresentados por Butler? Podendo ser apresentada em um limiar entre o corpo que escapa e o que se enquadra e/ou é enquadrado para obter êxito irredutível de reconhecimento, a intersexualidade faz-nos compreender as relações simbólicas de poder e vulnerabilidade que enquadram e precarizam corpos intersexos. A partir do que foi exposto, salientamos que, quando dizemos que uma vida é precária, não significa apenas que a vida seja entendida enquanto tal, mas que é preciso estar vivo para que a precariedade seja conferida. A precariedade

> pode ser apreendida, entendida, encontrada e pode ser pressuposta por certas normas de reconhecimento da mesma forma que pode ser rejeitada por essas normas. Na realidade, deveria haver um reconhecimento da precariedade como uma condição compartilhada da vida humana (na verdade, como uma condição que une animais humanos e não-humanos), mas não devemos pensar que o reconhecimento da precariedade controla, captura ou mesmo conhece completamente o que reconhece (Butler, 2015b, p. 30).

A precariedade acarreta viver socialmente, ou seja, já que envolve as normas de reconhecimento, significa dizer que a vida de alguém está sempre nas mãos do outro. Logo, "isso implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente" (Butler, 2015b, p. 31). Tanto a precariedade quanto a condição precária são conceitos que se atravessam, visto que, para autora, vidas são, por definição, precárias, podendo ser eliminadas e sua permanência não está garantida. A condição precária vai apresentar, em certos grupos sociais, o sofrimento diferenciado quanto às violações, à violência e à morte (Butler, 2015b). No mais, "a condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção" (Butler, 2015b, p. 46-47).

Como o corpo intersexo está relacionado a vidas precárias? E como produzir capacidade de sobrevivência? Compreendida como uma identidade abjeta, a intersexualidade está à margem do reconhecimento e da visibilidade de vidas habitáveis. Para Butler (2002), o abjeto designa aqueles sujeitos que não desfrutam o lugar correspondente à sua condição humana, embora habitem sob o signo do "inabitável" e/ou "desumano" para circunscrever o domínio de sujeito. Logo, abjeto é todo aquele que ocupa zonas "inabitáveis" e "inóspitas" da vida social.

Trata-se, então, de um repúdio que cria abjeção aos sujeitos os quais não podem emergir, ser nomeados e visibilizados com efeito de ameaça daqueles que produzem as normas. Além disso, a materialização do sexo diz respeito à regulação e às práticas identificatórias, de maneira que a identificação com a abjeção do sexo é negada, ou

seja, imediatamente o que encontramos na negação da abjeção é considerá-la uma ameaça às normas sociais como um recurso de articular e legitimar a inteligibilidade. Desse modo, a intersexualidade é apresentada a partir de tais aspectos com a finalidade de tornar pessoas intersexos inteligíveis e esta condição interpela sobre os aspectos de autonomia corporal, isto é, a retirada do sujeito de sua autorrepresentação e, a exemplo disso, podemos ilustrar as demandas contrárias às intervenções médicas, cirúrgicas e coercitivas reivindicadas pelo ativismo intersexo. Inquestionavelmente, a demanda de cirurgias não está relacionada à saúde, mas sim à doença[4] em que é identificada a ausência de elementos corporais vistos como "normais" (Canguçu-Campinho et al, 2009).

Dessa maneira, pessoas intersexos ficam expostas aos mais diversos tipos de violação, tais quais a violência e a morte. Sobre este último aspecto, enfatizo que, ao tentar "contornar" o "erro" do não assentamento ao corpo dimórfico, a primeira morte da intersexualidade dá-se quando a identificação como menino ou menina não é vista na genitália. O não reconhecimento viola e violenta aquele corpo de tal modo que, simbolicamente, ele é rechaçado e forçado ao pertencimento do normativo por via da medicalização do corpo e intervenção cirúrgica. Não obstante, a conferência do que é nomeado como possível é um processo violento reforçado por todos os âmbitos. Por exemplo, o Estado (brasileiro) (re)afirma e precariza as vidas intersexos não somente no espaço hospitalar, ao submetê-las às cirurgias "corretivas" e aos exames genéticos com a intenção de descobrir a "verdade" por meio do cariótipo e credenciar humanidade a partir da construção da genitália "adequada", mas também no imperativo – amparado na legislação brasileira – de que o recém-nascido precisa ser registado em até 15 dias. Ora, o que acontece quando as crianças são nomeadas intersexos? E quando a intersexualidade é descoberta no corpo juvenil ou adulto?

Se considerarmos os "enquadramentos sociais" que atuam sobre o corpo intersexo a fim de produzir inteligibilidade, teremos instituídos nele toda e qualquer maneira de excluir formas e morfologias de experienciar outras condições de vida. Com

4 Em concordância com Canguçu-Campinho et al, acredito que a problemática tensionada pelo saber médico ao nascimento de uma criança com variação intersexo não se apresenta no tocante à saúde do recém-nascido, mas ao fato de compreender que estão lidando com um corpo doente que precisa de urgência. Nesse sentido, a medicina investe em dispositivos e tecnologias para generificar o corpo "doente".

isso, a precarização da condição de vida exposta na intersexualidade apresenta-se por meio de uma violência por onde se expõe a vulnerabilidade humana. Por conseguinte, a fantasia dimórfica instaurada nos corpos, sob a égide do feminino ou masculino e de onde são articulados os discursos de corpos que importam, faz-nos mais uma vez refletir como a norma regula e disciplina o corpo no sistema gênero-sexo.

O CASO DAVID REIMER[5]

A história do canadense David Reimer não está escrita no questionamento de uma genitália indefinida, mas na forma pela qual a correção de genitálias malformadas em crianças e seus desdobramentos relacionavam-se à ideia de sucesso (Machado, 2008). A história de David ficou conhecida como o caso Joan/John nos anos 1970. Nascido em 1967, Bruce Reimer e seu irmão gêmeo Brian, após oito meses de nascidos, foram levados por seus pais para submeter-se ao procedimento de circuncisão. Entretanto, David tem seu pênis carbonizado e gangrenado após procedimento de circuncisão e sua família procura o então já conhecido John Money.

O sexólogo e psicólogo era considerado um dos grandes nomes dos estudos ligado às questões de definição de papéis sexuais e identidade de gênero. Ele acreditava que o gênero poderia ser definido por meio do processo de educação, estabilizando, assim, os traumas causados por algum tipo de problema ligado à formação genital. O diagnóstico, seguido do prognóstico indicado por Money a Bruce/Brenda/David, considera a troca do sexo como determinante da nova produção de gênero que iria dar sentido à vida dele. Ao completar dois anos de idade, Bruce foi submetido à cirurgia de remoção dos testículos e produção de vagina. Em torno das mudanças do corpo de Bruce, o segredo domina os procedimentos, podemos, assim, considerar que Money investe sobre Bruce, agora Brenda, um novo ideal de verdade. O corpo refeito na imagem de Brenda se põe como uma estratégia médica de assentamento à

5 A busca pelo caso David Reimer mostrou uma significativa quantidade de produções textuais brasileiras que consideram John Money o percursor da "ideologia do gênero". Os textos trazem o psicólogo como responsável pela destruição da família Reimer e mais: justificam conceito de gênero proposto por ele como equivalente ao utilizado pelos movimentos feminista e LBTQI+. Uma das produções apreende a ideologia do gênero como resultado da educação de crianças nas escolas associadas à leitura de refazer os sujeitos em seus gêneros opostos. No mais, a leitura do gênero nesses textos traz a mesma atribuição à sexualidade. Money seria, de acordo com essas publicações, o teórico que permite refazer os gêneros e influenciar ideologicamente os infantes.

correção de uma pessoa que precisa ser lida no dimorfismo sexual, pois se o pênis danificado não permite o registro da heterossexualidade compulsória, o próprio Money "inventa" uma leitura possível. Mais uma vez, estamos diante da percepção precária dos corpos inelegíveis e sendo assim, o assentamento garantido pela produção de inteligibilidade faz-se na genitalização das subjetivadades.

David Reimer, como Brenda, passa sua infância e parte da adolescência como sujeito laboratorial que é acompanhado a fim de verificar os resultados dos impactos hormonal, cirúrgico e socializador da feminilidade em seu corpo. Guimarães Jr. (2014) aponta que, para comprovar o sucesso da teoria de gênero, Brenda deveria estar ajustada ao tratamento proposto por Money à existência de Brian, seu irmão gêmeo: seria o controle perfeito do experimento já que, se os gêmeos crescessem felizes com o domínio de seu sexo e gênero, estaria provado o domínio do ambiente sobre a biologia na diferença sexual. Mas, ao completar 14 anos e levantar questionamentos sobre alguns símbolos do gênero feminino impostos em sua performance, Brenda aparentemente não se coloca dentro das normas instituídas de feminilidade. Diante do sofrimento de Brenda, seus pais revelam os acontecimentos que traçaram sua existência e, quando descobre o movimento a que seu corpo foi submetido, Brenda agora se torna David Reimer.

Porém, a sequência de produção e reprodução de identidade de gênero e sexual à qual David Reimer foi submetido guiou-o para uma trajetória similar à vida de Herculine Barbin: em 2004, ele comete suicídio, dois anos depois de seu irmão morrer em decorrência de uma overdose. Sobre o caso David Reimer, Butler lança algumas reflexões relacionadas à questão intersexo, problematizando o processo de escolha, autonomia e subjetividade retiradas das pessoas intersexos.

As cirurgias propostas por Money a Brenda e os procedimentos em crianças intersexos em seu nascimento constroem-se, conforme aponta Butler (2006a), com base em uma identidade social, visto que ambas as cirurgias se baseiam na normativa do gênero. Tendo o procedimento essa finalidade, o que as pessoas intersexos e acadêmicos da área questionam é: qual o sentido de a sociedade manter o ideal do dimorfismo sexual, uma vez que a intersexualidade possibilita entender que existem cromossomos variáveis e um *continnum* corporal para além do macho e fêmea, mostrando-nos a arbitrariedade falsa da binaridade dos gêneros, ou seja, como diz Butler

(2006a, p. 99) "há humanos que vivem e respiram nos espaços desta relação binária; portanto, isto não é exaustivo nem necessário"?[6] Essa relação – de produzir em David e em pessoas intersexos uma funcionalidade do corpo – retira as multiplicidades que o próprio corpo apresenta e evidencia, definitivamente, um dispositivo de saber que se aplica sobre Bruce para tornar-se Brenda e pessoas intersexos em sujeitos encaixados na norma binária de sexo-gênero.

> A menos que David entenda que existe um padrão, um padrão de como ele deve ser, e que ele não está à altura do padrão. A afirmação implícita aqui é que a norma é a feminilidade e que ele não vive de acordo com essa norma. Mas a norma está lá e se impõe externamente, se comunica através da série de expectativas que outros têm; e depois há o mundo do sentir e do ser, e estes reinos são, para ele, diferentes. O que ele sente não é de forma alguma produzido pela norma, e a norma é outra, está em outra parte, não faz parte de quem ele é, nem de quem ele se tornou, nem do que ele sente (Butler, 2006a, p. 105).[7]

O corpo refeito de Bruce em Brenda implica pensar que há uma norma de reconhecimento realizada em seu corpo. Mas sair de Brenda para David não constituiria cair em uma nova norma? Para Butler (2006a), não se trata de trocar uma norma por outra, mas simboliza a representação do anônimo, visto que ele marca o limite da ação de nomear-se. Ao ocupar um lugar novo, ele se posiciona entre o sucesso e o fracasso da norma, entre o humano e o não-humano, interpelando a si mesmo o que seriam as políticas de verdade e provocando um processo de (re)surgimento da autonomia diante da vulnerabilidade apresentada na nomeação de Brenda.

---

6 Tradução livre. Texto original em espanhol: "hay humanos que viven y respiran em los interticios de essa relácion binaria; portanto ésta ni es exhaustiva ni es necesaria" (Butler, 2006a, p. 99).

7 Tradução livre. Texto original em espanhol: "Al menos que David entiende que hay una norma, una norma de cómo se supone que debe ser, y que él no está al a altura del a norma. Aquí la declaración implícita es que la norma es la feminidad y que él no está al a altura de essa norma. Pero la norma está ahí y se impone externamente, se comunica a través de la serie de expectatívas que tienen los otros; y además está el mundo del sentimiento y del ser, y estos reinos son, para él, diferentes. Lo que siente no es de ninguna manera producido por la norma, y la norma es otra, está em outra parte, no parte del o que él es, ni de em quién se ha convertido, ni de lo que siente" (Butler, 2006a, p. 105).

O CASO THAIS EMILIA/JACOB

Como a intersexualidade é enquadrada no Brasil? Inicialmente, tomemos como exemplo o caso de Thais Emilia, mãe de três filhos e que, em sua última gestão, "deu à luz" a uma criança com variação intersexo. No período de gestação, foi identificado em procedimento de ultrassonografia que o feto tinha uma alteração cardíaca e com o problema constatado, foram realizados mais exames e, dentre eles, uma ressonância fetal. Nesta, apareceu que não se tratava mais de um menino, como havia sido nomeado anteriormente pela equipe médica, mas que poderia se tratar de um bebê com sexo ambíguo, porquanto suas genitálias não estavam bem definidas do ponto de vista médico. No quinto mês, Thais Emilia relata que foi sugerida a interrupção da gravidez, por a equipe médica considerar a má-formação fetal um risco. Pelo relato, enquanto os pais estavam preocupados com questões relacionadas ao problema cardíaco e suas complicações, os médicos falavam sobre o risco de não identificar um menino ou uma menina.

> No planejamento do parto foi orientado pela equipe médica que não fosse feita a cirurgia cardíaca, pois só seria feita esta cirurgia se o bebê não tivesse nenhuma outra má formação associada. Eu disse para ele que a vida do meu filho importava e então anotaram no prontuário que fosse tentado pela vida o quanto fosse possível. Depois de meses de luta, eles resolveram vestir a camisa e fazer algo pela vida do meu filho. Eu achei um pensamento meio nazista, "ah se eu tenho um problema e uma síndrome associada é melhor matar?" Eu questionei ao médico se ele sofresse um acidente e ficasse deficiente seria melhor morrer? Se ele tivesse um filho nessas condições? Foi a partir desse questionamento que eles resolveram vestir a camisa. O bebê nasceu de cesariana, respirou sem oxigênio, nasceu com a cabeça do tamanho normal,[8] chorou e toda a equipe médica ficou olhando com a cara de "ué?" Nasceu com pênis sem o testículo e mesmo assim foi para observação cardiológica. Eu

8 Quando Thais se refere ao tamanho da cabeça como normal, ela aciona o termo para afirmar que, no nascimento da criança, não apresenta o diagnóstico de microcefalia, apontado como possível pela equipe médica.

> tive que assinar três termos de pesquisa, pois ficaram chocados por ele ter nascido tão bem. Fizeram vários exames, e ele tem sim cinco problemas cardíacos graves, hoje faz uso de medicação e não precisou operar. Dentro dos exames realizados, começaram desesperadamente a procurar os testículos da criança e não acharam nem o testículo, nem o ovário e nem o útero. Ele só tem o pênis. Para a equipe médica, isso é uma grande preocupação, para mim e meu esposo não. Inclusive, no hospital, o pessoal perguntava se era menino ou menina e a gente respondia "não sabemos" e todo mundo ficava chocado pela nossa naturalidade com a situação (Entrevista de Thais Emilia ao *Conexões Ana*, em 3 de março de 2017).[9]

Não tendo apenas passado pela ausência dos sentidos de humanidade no espaço hospitalar, que se sobressalta e se incomoda como o fato de Thais e seu esposo enxergarem humanidade na criança que acabara de nascer, o hospital – na impossibilidade de identificar prontamente o que se nomeia como feminino e masculino – entrega a esses pais uma declaração "seca e ríspida" de nascido vivo, que para nada servia, a fim de realizar o registro civil: todos os espaços precisam ser preenchidos e caso a lacuna estivesse vazia, confere a ele inexistência. Mesmo procurando outros espaços jurídicos fora do cartório, Thais encontrou barreiras, porquanto apenas na "verdade" de ser menino ou menina ela poderia registar o bebê.

> Entrei em contato com a promotoria e eles me confirmaram a mesma coisa, que não era possível, que tinha que esperar fazer um cariótipo e ver qual o resultado que ia dar. Perguntei aos médicos, se o cariótipo der alguma síndrome sexual como que fica? Responderam-me que eles iriam optar por ser menina e registrávamos como meninas, pois é mais fácil realizar a cirurgia para ser do sexo feminino e você educa como menina. Eu achei a coisa mais imbecil que já ouvi na vida (Entrevista de Thais Emilia ao *Conexões Ana* em 3 de março de 2017).

9 Ver Menina ou menino? Não, são intersexuais! Disponível em: http://anamovimento2.blogspot.com/2017/03/menina-ou-menino-nao-sao-interssexuais.html. Acesso em 1 mar. 2021.

A imbecilidade vista pelos olhos de Thais prova, mais uma vez, que os corpos são produzidos através de um cumprimento regulatório do gênero. Assim, também sob o mesmo ponto de vista de Butler (2006a), acredito que a idealização morfológica do sexo-gênero incide impreterivelmente na carne e na subjetividade dessas crianças, tendo em vista que as cirurgias "corretivas" se declaram como maneira de conseguir normalidade, e o que corta essas crianças é o "bisturi da norma". Portanto, é possível considerarmos novamente que, no corpo intersexo, não há somente o anseio pelo reconhecimento dos saberes cuja hierarquia incide de maneira violenta, mas também são as normatizações que se enquadram e legitimam reiteradas violências. No mais, o agente de regulação da intersexualidade e o primeiro a retirar a vida e permitir a morte é o próprio dimorfismo sexual na prática da produção de corpos, gênero e sexualidade inteligíveis. Isto é, uma pessoa com uma declaração de nascido vivo pode ser compreendida como um cidadão? No caso do filho de Thais Emilia, não, em virtude de o corpo incompleto retirar do sujeito o pertencimento de humano. Com isso, a ausência de atribuição como feminino ou masculino deixa em suspense o reconhecimento daquela vida e, somente no aguardo de exames, é que produzem a marca do gênero e o sujeito passa a existir. Ou seja, os problemas atravessam os muros do hospital e chegam ao âmbito estatal, impossibilitando a uma pessoa que não tenha sido identificada nem como masculina e nem como feminina o acesso pleno à cidadania.

***

Vale ressaltar que, ao dialogar com Judith Butler e refletir sobre a variabilidade e multiplicidade de condições corporais, retiramos do corpo o lugar estático e estabilizado pela dicotomia de duas únicas expressões (macho-fêmea), entendendo o corpo em um movimento que excede a norma da idealização da anatomia e morfologia que dá significado ao sexo e gênero. A partir das contribuições de Butler sobre materialização, precarização e (des)humanização de corpos dissidentes, procurei refletir sobre as arbitrariedades condicionadas na nomeação de uma vulva e/ou pênis com o caráter de normatizar anatomicamente os sujeitos em identidades sociais e, todavia, evidenciar que as mutilações e medicalizações que se realizam nos corpos em nome de uma aparência "normal" produzem ainda mais a (in)verdade sobre os sexos.

Outrossim, refleti como os corpos alheios às estruturas determinadas pelas condições pré-estabelecidas são facilmente tomados pelo saber médico como passíveis de

"cura", um corretivo normativo. Esta borracha, que se predispõe a apagar os "erros" do corpo e definir os sujeitos como macho ou fêmea, acredita que está construindo cuidadosamente uma coerência identitária. Destarte, em concordância com Corrêa (2004, p. 9), para a medicina o corpo é "como uma matéria plástica, flexível, sujeita às convenções sociais". O que é posto em cena em torno do corpo é uma imposição de adequação ao dimorfismo sexual para a preservação de uma coerência produzida por tais convenções. No entanto, cabe-nos refletir que o que é posto sobre os corpos intersexos para intervenção em nome da "natureza" anatômica e morfológica na criação de uma vulva, pênis, hormonização, entre outros artifícios normatizantes "não é tanto a revolta da natureza, mas a revolta da cultura" (Corrêa, 2004, p. 12-13). Logo, é a "força" da cultura que dá sentido e que age sob uma genitália que corresponde a genitalização e medicalização dos corpos. Ou seja, a revolta não é por uma natureza, mas por uma genitália que não corresponde ao significado manipulado pelos signos culturais para convencer que corpos só existem sendo/nascendo/criados como corpos machos e corpos fêmeas. Dessa maneira, visibilizar as mutilações sofridas em corpos intersexos é questionar qual o lugar dos corpos que não se encaixam na identificação dimórfica. Nos elementos oferecidos pelas produções de Cabral (2005; 2006), nota-se que o corpo e a experiência intersexo são cercados por uma normalização em níveis extremos de normalização das diferenças sexuais, tendo em vista que restringe a criação de identidades binarizadas tanto ao que se refere a identidades de gênero quanto às identidades sexuais na nomeação de uma coerência.

Destarte, ao questionar a validade das identidades binárias, contestamos não somente a concepção "natural" de corpos morfologicamente dimórficos, mas, sobretudo, quando falamos de pessoas intersexo, é sobre variação que estamos falando (Cabral e Benzur, 2005), uma vez que esta referência é dada a situações nas quais o corpo sexuado varia no que diz respeito às típicas e culturalmente corporalidades feminina e masculina. Diante disso, significa dizer que o corpo é mais uma forma discursiva de distinção, afirmação e exclusão, quando sua materialidade escapa às normas culturais. Portanto, ao trazer o imbricamento entre diferença sexual e corpo, pretendeu-se apresentar como estes são colocados como aparato único. Ao mesmo tempo, faremos o esforço teórico de distanciar sexo de corpo, uma vez que um dos objetivos do trabalho é justamente oferecer reflexões para as desconstruções do olhar normativo e essencializante sobre corpo, gênero e sexo, ou ainda, como aponta Sara Salih (2012, p. 105), "'existir' o

próprio corpo não é exatamente o mesmo que 'ser' o próprio corpo, pois a primeira expressão sugere que temos certo grau de agência e escolha quando se trata da matéria". Portanto, a fim de provocar, desestabilizar a ficção e fixação sobre os corpos possíveis e apresentar a condição múltipla dos corpos e seu lugar de agência, pensamos a intersexualidade e seu corpo que varia e transcende a dicotomia.

REFERÊNCIAS

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan*: *sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. 1.ed. Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006a.

BUTLER, Judith. *Vida precaria: el poder del duelo y la violência*. Buenos Aires: Paidós, 2006b.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

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

CABRAL, Mauro. *En estado de excepción e intervenciones sociomédicas.* In: CÁCERES, Carlos F.; CAREAGA, Gloria; FRASCA, Tim, e PECHENY, Mario. Sexualidad, estigma e derechos humanos: desafíos para el acceso a al salud en América Latina. Lima: FASPA/UPCH, 2006.

CABRAL, Mauro e BENZUR, Gabriel. Cuando digo intersex: un dialogo introductorio a la intersexualidad. *Cadernos Pagu,* Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, nº 24, p. 283-304, jan./jun. 2005.

CANGUÇÚ-CAMPINHO, Ana Karina Figueira; BASTOS, Ana Cecília de Sousa Bittencourt e LIMA, Isabel Maria Sampaio Oliveira. O discurso biomédico e o da construção social na pesquisa sobre intersexualidade. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 19, nº 4, p. 1145-1164, 2009.

CORRÊA, Mariza. *Não se nasce homem*. Trabalho apresentado no encontro "Masculinidade/Feminilidades", nos Encontros Arrábida, 2004, Lisboa, set. 2004.

GUIMARÃES JR., Anibal Ribeiro. *Identidade cirúrgica: o melhor interesse da criança intersexo portadora de genitália ambígua. Uma perspectiva bioética*. Tese (Doutorado) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca. Rio de Janeiro, 2014.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. *Cadernos Pagu*, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, nº 24, p. 249-281, jan./jun. 2005.

MACHADO, Paula Sandrine. Intersexualidade e o "Consenso de Chicago" as vicissitudes da nomenclatura e suas implicações regulatórias. Rev. bras. *Ci. Soc.* [online], São Paulo, v. 23, nº 68, p. 109-123, out. 2008.

MACHADO, Paula Sandrine. Confesiones corporales: algunas narrativas sociomédicas sobre los cuerpos intersex. In: CABRAL, Mauro. (Org.). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano.* Córdoba: Anarrés Editorial, 2009, p. 83-100.

MACHADO, Paula Sandrine. (Des) fazer corpo, (re) fazer teoria: um balanço da produção acadêmica nas ciências humanas e sociais sobre intersexualidade e sua articulação com a produção latino-americana. *Cadernos Pagu,* Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, nº 42, p. 141-158, jan./jun. 2014.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

03.

MATRIZ HETERONORMATIVA, ORDENS DE PENETRAÇÃO E SUBVERSÃO CONTRASSEXUAL

*Elizabeth Sara Lewis**

> *Em certo sentido, os prazeres são determinados pela estrutura melancólica do gênero pela qual alguns órgãos são amortecidos para o prazer e outros, vivificados. A questão de saber que prazeres viverão e que outros morrerão está frequentemente ligada a qual deles serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorrem na matriz das normas do gênero.* (Butler, [1990] 2012, p. 108)

Jack é um homem branco, com trinta e poucos anos; é do estado de Colorado, nos Estados Unidos, mas reside em Arizona. É cisgênero e heterossexual, e também casado com uma mulher cisgênera. A princípio, encaixa-se na matriz heteronormativa descrita pela filósofa Judith Butler em *Problemas de gênero* ([1990] 2012), um sistema de restrições que exige um certo alinhamento sexo-gênero-desejo: que o sexo de uma

* É professora adjunta de Linguística no Departamento de Letras da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Lewis é mestra e doutora em Estudos da Linguagem pela PUC-Rio, mestra em Antropologia Social pela EHESS (Paris, França), e mestra em Estudos de Gênero pela Università Roma Tre (Roma, Itália). Seus interesses de pesquisa incluem as Teorias *Queer*, em particular a teoria da performatividade de Judith Butler, e a Linguística *Queer*.

pessoa deve ser "condizente" com seu gênero e que esse indivíduo deve desejar pessoas do sexo/gênero "oposto". Assim, Jack *a priori* gozaria dos privilégios associados às pessoas que se encaixam nesta norma. Porém, Jack tem um segredo que revela para poucas pessoas: ele e sua esposa gostam de praticar o *pegging*, uma prática sexual na qual uma mulher usa um dildo acoplado num cinto para penetrar um homem (heterossexual) no ânus.[1] Sobre o porquê de manter em sigilo essa preferência para suas relações sexuais, Jack explica: "com o *pegging*, eu poderia realmente perder amigos devido ao medo de eu ser um gay enrustido que secretamente quer ficar com eles."[2] Também admite que durante algum tempo teve medo até de revelar seu desejo para sua esposa: "sempre tive vontade de experimentar, mas pensei que seria gay se o fizéssemos, ou que ela pensaria que eu fosse um gay enrustido se eu pedisse pra fazer, então nunca falei nada pra ela durante anos". Os comentários de Jack mostram a existência de uma associação ideológica entre o prazer e a penetração anais dos homens e a homossexualidade. Mas, se Jack se alinha à maneira prescrita pela matriz heteronormativa, por que se questiona sobre sua própria sexualidade e tem medo de sofrer preconceitos da parte de seus amigos e esposa? Falta algum detalhe na explicação butleriana da matriz heteronormativa? Uma lacuna que poderia ser preenchida através de diálogos com outrxs teóricxs?[3]

---

1 Esta prática é frequentemente chamada de "inversão de papéis" ou simplesmente "inversão" em português. Apesar de geralmente preferirmos usar termos em português em vez de inglês quando existem traduções, aqui optamos por usar o termo em inglês, pois dizer "inversão de papéis" reforça a ideia de papéis sexuais generificados – que homens devem penetrar e mulheres devem ser penetradas, e que quando o contrário acontece, isso seria uma "inversão" da ordem "normal" e "certa" dos atos.

2 As falas sobre o *pegging* usadas no presente capítulo provêm da tese *"Acho que isso foi bastante macho pra ela": Reforço e subversão de ideologias heteronormativas em performances narrativas digitais de praticantes de* pegging (Lewis, 2016), financiada pelo CNPq e ganhadora de uma Menção Honrosa, na área de Linguística e Literatura, no Prêmio Capes de Tese de 2016. Para resumir rapidamente a metodologia, a pesquisa envolveu uma etnografia virtual em uma comunidade online focada no *pegging* que funcionava como um grupo de apoio (emocional e sobre dúvidas práticas) para praticantes e pessoas interessadas. As falas de praticantes de *pegging* citadas neste capítulo provêm de membros dessa comunidade. Todos os nomes foram mudados para preservar o anonimato das pessoas. Ao escolher pseudônimos, tentamos usar nomes irreconhecíveis, porém indicativos da tipologia do nome de usuário original. Em outras palavras, se a pessoa usava um nome de usuário como "John", substituímo-lo por outro primeiro nome; se a pessoa usava um nome de um objeto, substituímo-lo por outro objeto, se a pessoa usava somente um inicial como "A.", substituímo-lo por outro inicial, e assim por diante. Para maiores informações, ver Lewis (2016).

3 O uso do "x" em palavras como "autorxs" e "outrxs" é um posicionamento crítico contra o binário homem/mulher e uma tentativa de desestabilizá-lo. Se bem que seja possível evitar o masculino gené-

No presente capítulo, nosso objetivo é tentar forjar tal dialogo entre Butler e outros autorxs, usando o *pegging* como um exemplo prático ao qual aplicar nossas considerações teóricas. Olharemos primeiro para a visão de Butler da matriz heteronormativa e a (re)produção e marginalização de certos sujeitos. A seguir, argumentaremos que as reflexões do sociólogo Javier Sáez e do ativista Sejo Carrascosa ([2011] 2016), sobre como a penetração anal também é uma parte fundamental do sistema sexo-gênero e da organização das sexualidades, complementam as teorizações de Butler sobre a matriz heteronormativa e contribuem para preencher a lacuna mencionada. Por fim, examinaremos as considerações do filósofo Paul B. Preciado sobre a contrassexualidade e o potencial revolucionário do ânus, fazendo comparações com os outros autorxs, e questionando-nos se o *pegging* é ou pode ser tal prática contrassexual e revolucionária. Embora usemos o *pegging* como um breve estudo de caso, objetivamos criar um diálogo entre Butler, Sáez e Carrascosa, e Preciado que seja frutífero não somente para discutir tal caso, mas para os estudos de gênero, sexualidade e linguagem em geral.

BUTLER: A MATRIZ HETERONORMATIVA E VIDAS VIVÍVEIS

Para Butler (2004; [1990] 2012; [2015] 2018; [1993] 2019), na sua teoria da performatividade, as identidades de gênero e sexualidade não são preexistentes aos sujeitos; são performances realizadas através de atos de fala e estilizações corporais cuja repetição incessante resulta numa (falsa) aparência de naturalidade, atemporalidade e estabilidade. Assim, "a performatividade deve ser entendida não como um 'ato' singular ou deliberado, mas como uma prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso produz os efeitos daquilo que nomeia" (Butler, [1993] 2019, p. 16). Além disso, como mencionamos anteriormente, em *Problemas de gênero* ([1990] 2012), Butler começa a desvelar a existência de uma matriz heteronormativa na qual uma pessoa designada menina ao nascer deve se identificar com o gênero feminino e sentir desejo por indivíduos designados meninos, que, por sua vez, se identificam com

rico ("autores", "outros") através do uso de termos como "autores/as", e "outros/as", estas alternativas, embora parcialmente mais inclusivas das mulheres, reificam a naturalização dos (dois) sexos e o binário homem/mulher. O "x" não tem gênero, portanto, inclui performances de gênero que se situam entre os extremos deste binário ou vão além dele, e, mais importante, contribui para desestabilizar o binário em si.

o gênero masculino e sentem desejo por pessoas designadas meninas. Para Butler ([1990] 2012, p. 39), "a matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de 'identidade' não possam 'existir' – isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não 'decorrem' nem do 'sexo' nem do 'gênero'". Assim, a matriz heteronormativa "permite certas identificações sexuadas e forclui ou nega outras identificações" (Butler, [1993] 2019, p. 17-18). Porém, como sabemos, ela não produz simples e mecanicamente somente pessoas cisgêneras e heterossexuais.

> [E]ssa matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são "sujeitos", mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas "não-vivíveis" e "inabitáveis" da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do "inabitável" é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. (...) Nesse sentido, o sujeito é constituído por meio da força de exclusão e abjeção que produzem um exterior constitutivo para ele[,] um exterior abjeto que é, afinal, "interior" ao sujeito como seu próprio repúdio fundacional (Butler, [1993] 2019, p. 18).

Desta maneira, não é uma simples questão de a norma produzir seres abjetos; a existência de seres que não se encaixam na norma é necessária para a existência da própria norma.

Em trabalhos posteriores, Butler expande suas teorizações sobre os seres abjetos, reconhecendo que não somente pessoas não-cisgêneras e não-heterossexuais são marginalizadas pela norma, mas também pessoas cujas existências são vistas como vidas que "não importam" na sociedade normativa: pessoas em situação de rua, prisioneiros de guerra, e assim por diante. Em *Relatar a si mesmo* ([2005] 2015, p. 29), a autora sugere: "normas estabelecem os limites do que será considerado uma formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico das coisas. (…) [N]ão há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o

sujeito deve assumir". De modo parecido, porém mais focado na questão do reconhecimento do sujeito, em *Quadros de guerra* ([2009] 2015, p. 17), Butler afirma:

> os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. (…) Assim, há "sujeitos" que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há "vidas" que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas.

Em outras palavras, "[a] capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida" (Butler, [2009] 2015, p. 16). Dessa maneira, nesses trabalhos mais recentes, vemos uma mudança, uma ampliação: a filósofa ainda frisa a importância da repetição de normas no processo de criação de sujeitos, mas fala sobre normas que produzem sujeitos (inteligíveis e reconhecíveis) em geral, em vez de focar somente na produção de sujeitos generificados e sexualizados. Butler também vincula isso à ideia da precariedade da vida enquanto condição para a própria vida: "é exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver" ([2009] 2015, p. 32). Afirma, ainda: "onde uma vida não tem nenhuma chance de florescer é onde devemos nos esforçar para melhorar as condições de vida. (…) Nossas obrigações são precisamente para com as condições que tornam a vida possível, não para com a 'vida em si mesma'" (Butler, [2009] 2015, p. 43). Mais recentemente, a filósofa tem notado como o reconhecimento dessa precariedade pode servir como uma espécie de base ou condição comum para criar alianças entre os mais diversos grupos. Como a própria autora observa, seu foco tem mudado, mas suas preocupações políticas têm permanecido iguais (Butler, [2015] 2018, p. 34).

A grande preocupação com a criação de condições para que todos os seres humanos possam não somente (sobre)viver, mas ter vidas vivíveis, é com certeza uma das contribuições mais valiosas do trabalho de Butler. E, ao mesmo tempo, cria oportunidades para quem trabalha numa perspectiva butleriana de olhar para suas teorizações e refletir sobre algumas lacunas, já que, como qualquer teóricx, uma pessoa só não pode, nem deve, dar conta de tudo. A lacuna sobre a qual refletiremos agora se situa entre as teorizações mais atuais de Butler sobre vidas vivíveis em geral e a fase de suas produções mais concentradas no gênero e na sexualidade.

Ao falar da matriz heteronormativa, Butler nos dá a possibilidade de entender os processos que normalizam certos sujeitos e marginalizam outros, no que diz respeito ao gênero e à sexualidade. Porém, existem pessoas que se alinham da maneira prescrita para sexo-gênero-desejo, mas que também são frequentemente malvistas na sociedade: trabalhadorxs do sexo, mulheres que preferem não ter filhos, homens heterossexuais que performam uma masculinidade não hegemônica, sadomasoquistas, praticantes de *pegging* – como mencionamos anteriormente ao levantar o caso de Jack –, e assim por diante. Já que os homens que são adeptos de *pegging* foram designados homens ao nascer, se identificam com o gênero masculino e sentem desejo por pessoas designadas mulheres ao nascer (e que se identificam com o gênero feminino), à primeira vista se encaixam perfeitamente no alinhamento da matriz heteronormativa. Porém, como vimos exemplificado nas citações de Jack, esses indivíduos frequentemente são alvos de preconceitos e estereótipos devido a uma associação ideológica entre o prazer anal masculino e a homossexualidade: são vistos como "gays enrustidos", "menos machos" ou até como homens que "querem ser mulheres" – ou seja, sua heterossexualidade e masculinidade são questionadas.

Assim, podemos perceber que a matriz heteronormativa não exige simplesmente o alinhamento sexo-gênero-desejo, mas certas performances de gênero e desejo realizadas dentro de certos padrões cisheteronormativos. Homens, por exemplo, devem gostar de penetrar, não de serem penetrados, mesmo quando a pessoa que realiza a penetração é uma mulher. Butler com certeza reconheceria isso, pois afirma que "aqueles que não vivem seu gênero [e/ou sexualidade] de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência" ([2015] 2018, p. 41), mas não se dedicou a teorizá-lo de maneira detalhada. A seguir, visando complementar as teorizações de Butler sobre a matriz heteronormativa, olharemos para as provocações de Sáez e Carrascosa ([2011] 2016) sobre os usos do ânus e as ordens de penetração como partes fundamentais da organização dos gêneros e das sexualidades.

SÁEZ E CARRASCOSA: AS ORDENS DE PENETRAÇÃO E O DISPOSITIVO DOS USOS DO ÂNUS

Ao analisar a construção da sexualidade nas sociedades ocidentais ao longo da história, as práticas sexuais mais valorizadas eram sempre aquelas cujo objetivo era a procriação;

portanto, não é surpreendente que práticas sexuais que não podem levar à gravidez, como o sexo anal, sejam alvo de preconceito. Porém, o preconceito relacionado ao sexo anal no *pegging* vai além da prática simplesmente ser vista como "tabu" por não ser procriativa; há também a questão da associação ideológica entre o prazer anal masculino e a homossexualidade. De acordo com Sáez e Carrascosa, para os homens, na matriz heteronormativa, ser penetrado é "algo que transforma sua identidade, que te transforma de maneira essencial. A partir desse ato você 'é' um fodido pelo cu, um enrabado, uma bicha" ([2011] 2016, p. 27). O uso dos insultos na citação ilustra vivamente a experiência dos homens penetrados: não são simplesmente vistos como homossexuais; são alvo de preconceitos homofóbicos. Como observa Butler, "[n]ão ter o reconhecimento social como heterossexual efetivo é perder uma identidade social possível em troca de uma que é radicalmente menos sancionada" ([1990] 2012, p. 117).

Ao mesmo tempo, embora, para Butler, a negação da homossexualidade seja parte integral da constituição do sujeito heterossexual, a visão da filósofa difere daquela da dupla espanhola. Para Butler ([1997] 2019, p. 32),

> a forclusão da homossexualidade parece ser fundamental para determinada versão heterossexual do sujeito. A fórmula "eu nunca amei" alguém do mesmo gênero e "eu jamais perdi" uma pessoa assim firma o "eu" no lugar do "nunca-jamais" desse amor e dessa perda. De fato, a realização ontológica do "ser" heterossexual tem sua origem atribuída a essa dupla negação, que forma sua melancolia constitutiva, uma perda enfática e irreversível que forma a base tênue desse "ser".

Assim, à diferença de Sáez e Carrascosa, e de certa maneira romantizada, Butler foca na dupla negação do *amor* homossexual e da perda do potencial desse amor (ou "apego", o termo usado em outros momentos do texto citado), e não na negação de *prazeres e atos sexuais* associados ideologicamente à homossexualidade. Em outros momentos, como na epígrafe para o presente capítulo, Butler parece reconhecer também a importância da "proibição de prazeres e desejos em zonas 'erógenas' dadas" ([1990] 2012, p. 105).[4] Porém, sua discussão mais psicanalítica da constituição do

4 Em certo momento em *Undoing Gender*, Butler até parece reconhecer a possibilidade do *pegging*, ou pelo menos de uma mulher penetrar (com algo não especificado) o ânus de um homem. Durante uma discussão da visão de reconhecimento e relações triádicas em Jessica Benjamin, Butler fala de uma

sujeito heterossexual foca principalmente na dupla negação do amor homossexual e de sua perda, e não em atos sexuais específicos.[5]

Além da associação ideológica entre o prazer anal dos homens e a homossexualidade, outra associação ideológica também opera em conjunto: aquela entre a penetração do homem e a (suposta) perda da masculinidade. Por exemplo, Jared, um interlocutor de Jack, afirmou: "as primeiras vezes que fizemos *pegging* de fato senti menos masculino. (…) Cada vez que brincávamos assim eu senti o impulso de realmente 'comer ela bem duro' depois para provar [minha masculinidade]". Para Sáez e Carrascosa ([2011] 2016, p. 30-31), já que a mulher "é construída socialmente como um ser penetrável (…), o homem penetrado é equiparado a esse estatuto inferior 'de mulher'".[6]

É importante ressaltar que essas duas associações ideológicas – entre o prazer anal masculino e a homossexualidade, e entre ser penetrado e ser visto como feminino – não funcionam de forma separada. Estão fortemente imbricadas, particularmente na construção da masculinidade heterossexual dentro da matriz heteronormativa. O homem "de verdade" não deve permitir estimulação anal: "ser um homem (e ser um heterossexual) não parece depender tanto de ter genitais masculinos ou de manter práticas sexuais pênis-vagina, como de manter o cu sempre fechado à penetração" (Sáez e Carrascosa, [2011] 2016, p. 180-181). Preciado observa algo nas mesmas linhas: "fechar o ânus é desfeminizar o corpo. (...) Para aprender e para ensinar (a ser heterossexual), portanto, é necessário fechar o ânus, evitar a passividade" ([2000]

---

situação hipotética na qual uma mulher bissexual está tendo relações com um homem que "preferiria morrer do que deixar sua namorada ter o papel 'ativo' [nas relações sexuais], porque isso seria 'viado' demais para ele". Este homem sabe que a namorada também está ficando com outro homem, "sendo 'ativa', possivelmente penetrando-o analmente" e fica furioso (Butler, 2004, p. 141, tradução minha). Assim, Butler reconhece que há uma conexão entre a penetração anal do homem e a homossexualidade, mesmo quando quem penetra é a mulher. Porém, ela não desenvolve esta questão, preferindo discutir outras questões sobre a obra de Benjamin, o binário heterossexual/homossexual e a relação entre este binário e a sexualidade das pessoas transexuais.

5 A falta de discussão de atos sexuais específicos é uma tendência geral nas escritas de Butler. Por exemplo, Preciado ([2000] 2014, p. 77) critica a discussão do "falo lésbico" de Butler em *Corpos que importam* porque a autora "omite qualquer referência a práticas sexuais concretas". Concordamos com a observação de Preciado e afirmamos aqui que a mesma crítica pode ser estendida à maior parte das obras de Butler.

6 Vale notar, no entanto, que Sáez e Carrascosa não foram os primeiros que identificaram uma conexão entre a penetração do homem e a suposta perda da masculinidade. Para mais sobre o assunto no contexto brasileiro ver, por exemplo, Fry (1982).

2009, p. 166-167). Butler também reconhece a conexão entre "desfeminização" e heterossexualidade; porém, de novo ela não olha especificamente para os atos sexuais envolvidos nesse cenário: "tornar-se um 'homem' dentro dessa lógica [de proibições] exige o repúdio à feminilidade como condição prévia para a heterossexualização do desejo sexual (...)" (Butler, [1997] 2019, p. 146). Assim, voltando às considerações de Sáez e Carrascosa e Preciado, vemos, novamente, que não é suficiente se alinhar dentro da prescrição sexo-gênero-desejo da matriz heteronormativa proposta por Butler. O homem "de verdade" não deve simplesmente performar a heterossexualidade; também deve ser "ativo". Não deve simplesmente performar uma masculinidade normativa ou hegemônica; também deve evitar qualquer associação com a feminilidade, em particular a suposta "feminização" que vem com o ato de ser penetrado.

A força do trabalho de Sáez e Carrascosa no livro *Pelo cu: políticas anais* ([2011] 2016) se deve ao fato de os autores se dedicarem, ao longo da obra, a problematizar questões como a centralidade do ânus na construção discursivo-social da masculinidade e feminilidade, e da heterossexualidade e homossexualidade, sempre frisando a imbricação entre as duas associações ideológicas acima mencionadas. Primeiramente, relacionam a ideia de ser "ativo" ou "passivo" a uma série de relações de poder binárias, (re)produzidas ao longo da história: "dominador-dominado, amo-escravo, ganhador-perdedor, forte-fraco, poderoso-submisso, proprietário-propriedade, sujeito-objeto, penetrador-penetrado, isso tudo dentro de outro esquema subjacente de gênero: masculino-feminino, homem-mulher" (Sáez e Carrascosa, [2011] 2016, p. 30). Para os autores, na e pela matriz heteronormativa, o homem é construído socialmente ao assumir os valores dos primeiros termos desses pares binários, enquanto a mulher é construída socialmente por ser associada aos segundos. Assim, "[e]sse modelo explica muito bem por que se percebe, também de forma diferente, que um homem seja penetrado analmente e que uma mulher seja penetrada" (Sáez e Carrascosa, [2011] 2016, p. 30). Para eles,

> o ato do sexo anal é desigual; valora-se de forma completamente diferente quem adota o papel ativo (a pessoa que penetra) e quem assume o papel do chamado *passivo* (a pessoa penetrada) (…). [Há] um ódio ao lugar passivo e, sobretudo ao homem penetrado. (…) A masculinidade dos homens se constrói de uma forma estranha: por um lado, evitando a

> todo custo a penetração, mas, por outro, com uma curiosa permissão para penetrar o que quer que seja, incluindo o cu de outros homens (Sáez e Carrascosa, [2011] 2016, p. 29).

Essas observações levam os autores a focar na centralidade do ânus nas construções sócio-discursivas de gênero e sexualidade. De acordo com eles, o ânus (e sua penetração)

> cumpre um papel primordial na construção contemporânea da sexualidade, na medida em que está carregado de fortes valorizações sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, sobre o que é ser um corpo valorizado e um corpo abjeto, um corpo bicha e um corpo h[é]tero, sobre a definição do masculino e do feminino (Sáez e Carrascosa, [2011] 2016, p. 180).

Podemos ver, na citação acima, uma conexão direta com o trabalho de Butler sobre corpos abjetos e vidas vivíveis. Dando continuidade às conexões com as teorizações da filósofa, eles propõem:

> debaixo do dispositivo que conhecemos, que divide os sujeitos em homens e mulheres e as orientações sexuais em homossexuais, bissexuais e heterossexuais, existe outro dispositivo subjacente muito mais poderoso, baseado nos usos do cu (…). Esses dois dispositivos (o baseado no sexo genital e o baseado no sexo anal) se entrecruzam e se solapam. O modelo genital (polaridade pênis-vagina como suposto organizador das identidades sexuais) é aquele da hegemonia midiática, explícita. O outro sistema, fundado no cu e em sua penetrabilidade, está muito mais oculto; é silencioso, vergonhoso, deste não se fala (Sáez e Carrascosa, 2011, p. 173, tradução minha).

Ao falar do "dispositivo que conhecemos" que divide os sujeitos em categorias de gênero e sexualidade, os autores estão fazendo referência à matriz heteronormativa teorizada por Butler.[7] Porém, aqui, Sáez e Carrascosa também propõem uma

7 Além de fazer referência a conceitos butlerianos, os autores também, provavelmente, estão se inspirando em Foucault ao empregar o termo "dispositivo", um conceito usado amplamente pelo filósofo francês a partir dos anos 1970. Embora Foucault nunca tenha definido o termo de maneira muito espe-

imbricação com outro dispositivo, baseado em ordens de penetração e usos do ânus, que contribui para preencher a lacuna que identificamos na primeira seção do presente capítulo: como explicar, detalhadamente, por que pessoas cujo sexo, gênero e desejo se alinham na maneira prescrita pela matriz heteronormativa butleriana (em particular os adeptos do *pegging*) ainda podem sofrer preconceitos e ser vistas como seres abjetos?

Continuando com suas teorizações, Sáez e Carrascosa ([2011] 2016) frisam novamente a conexão entre a penetração e a feminilidade. Observam que homens penetrados são vistos como mulheres, enquanto mulheres que não querem ser penetradas são vistas como masculinas (como é o caso das lésbicas *stone-butch*)[8] e sofrem machismo por não se submeterem ao sistema de expectativas e regras para mulheres (cisgêneras). Afirmam, radicalizando mais ainda a proposta:

> deste modo, vemos que tanto a identidade de homem e de mulher, como o que se considera masculino e feminino, estão articulados em volta do cu, não da genitalidade. De fato, deveríamos colocar em primeiro lugar o cu como critério de inteligibilidade. Não existe um "homem" que depois de utilizar seu cu passivamente devém "mulher". O que existe primeiro são cus, penetráveis ou não penetráveis e, em função disso, o cu "produz" o sujeito mulher e o sujeito homem ([2011] 2016, p. 181).

Concordamos plenamente sobre a necessidade de considerar e teorizar o papel da penetração anal na construção performativa das identidades de gênero e sexualidade, assim, preenchendo uma lacuna em Butler. Também achamos interessante refletir sobre como talvez seja "o ser passivo ou ativo que determina a identidade sexual, não a genitalidade" (Sáez e Carrascosa, [2011] 2016, p. 181). Porém, temos nossas dúvidas

---

cífica, podemos dizer, parafraseando Chignola (2014, p. 6-7), que, na visão foucaultiana, o dispositivo é um ponto que liga diversos elementos, desde discursos até regulamentos, tecnologias, ideais sobre moralidade etc. Vale a pena notar, também, que não somente Sáez e Carrascosa, mas também Butler e Preciado, bebem da mesma fonte – Foucault – em suas teorizações.

8 Aqui, usamos o termo em inglês por não haver um termo equivalente em português. Se, por um lado, *butch* pode ser traduzido como "caminhoneira"; *stone-butch* é um termo específico para lésbicas que gostam de penetrar outras mulheres, mas não de serem penetradas nem tocadas sexualmente por suas parceiras.

sobre a centralidade *absoluta* do ânus proposta por Sáez e Carrascosa. O ânus é de fato um orifício comum a todos os seres humanos, e focar nele nos ajuda a deslocar o lugar central do binário pênis/vagina na construção de sujeitos generificados. Entretanto, parece-nos que, ao diminuir a importância da penetração vaginal, os autores arriscam focar mais nas pessoas com pênis e menos nas pessoas com vagina, as quais historicamente já são relegadas a uma posição inferior na sociedade cisheteronormativa. Também, embora diminuir a importância da genitália possa ser interessante para desestabilizar maneiras naturalizadas de pensar sexo e gênero, isso pode acabar por apagar a experiência de certas pessoas transexuais que sofrem preconceitos por terem genitália que (supostamente) não se alinha com sua identidade de gênero. Finalmente, propomos que talvez seja interessante insistir na centralidade da penetração *em geral*, de qualquer orifício (ânus, vagina, boca, entre peitos etc.), em vez de falar unicamente da penetração do ânus. Esta proposta é inspirada numa ideia de Preciado ([2000] 2014) que veremos em mais detalhe na seção seguinte: Preciado sugere não pensar a penetração em termos do pênis, mas em como qualquer parte do corpo (um braço, uma perna, uma cabeça, um peito etc.) pode funcionar como um dildo.

No entanto, apesar dessas ressalvas, o dispositivo dos usos do ânus proposto por Sáez e Carrascosa, pensado em conjunto com a matriz heteronormativa de Butler, é extremamente útil para preencher algumas lacunas nas teorizações dessa última. Contribui para explicar por que certas pessoas se encaixam no alinhamento sexo-gênero-desejo prescrito por esta matriz, mas ainda são vistas como seres abjetos devido às suas práticas sexuais e preferências para penetração. A seguir, para pensar não somente na abjeção, mas no potencial subversivo desses sujeitos, examinaremos as colocações de Preciado sobre a contrassexualidade e o potencial revolucionário do ânus.

PRECIADO: O PODER REVOLUCIONÁRIO E CONTRASSEXUAL DO ÂNUS

Enquanto Butler ([1990] 2012) insiste na importância de mudar, desestabilizar e subverter os binários da matriz heteronormativa desde o interior inescapável do sistema, através da repetição de atos de fala e estilizações corporais que desloquem a norma em vez de reforçá-la, Preciado, no seu livro *Manifesto contrassexual* ([2000] 2014, p. 22), propõe a teoria da contrassexualidade: "uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/

homossexualidade". Ao mesmo tempo, assevera que "[a] contrassexualidade não é a criação de uma nova natureza, pelo contrário, é mais o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição de certos corpos a outros" ([2000] 2014, p. 21). Podemos observar, aqui, um diálogo com Butler e a ideia de como a existência de seres abjetos, sujeitos que não se encaixam na norma, é necessária para a manutenção da própria norma. Também, inspirando-se em Foucault, Preciado descreve a contrassexualidade como uma "contraprodutividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna", com práticas que envolvem "tecnologias de resistência" ou "formas de contradisciplina sexual" ([2000] 2014, p. 22).

Afirma, ainda, que a contrassexualidade procura pensar "uma sexualização do corpo em sua totalidade" (Preciado, [2000] 2014, p. 23), incluindo, por exemplo, a pele e o ânus, em vez de focar só nos órgãos reprodutivos. Como Preciado, Butler ([1990] 2012, p. 107-108) critica a tendência a limitar o prazer a certas zonas erógenas:

> diz-se que os prazeres residem no pênis, na vagina e nos seios, ou que emanam deles, mas tais descrições correspondem a um corpo que já foi construído ou naturalizado como portador de traços específicos de gênero. Em outras palavras, algumas partes do corpo tornam-se focos concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico.

Porém, Butler se concentra na conexão entre essa visão limitada das zonas erógenas e a naturalização do gênero; ela não nos sugere uma saída para essa visão heteronormativa do prazer e do corpo. Preciado, por outro lado, como mencionamos brevemente na seção anterior, sugere que qualquer parte do corpo pode ser uma zona erógena e funcionar como um dildo ou clitóris, sendo estimulado, sendo penetrado, penetrando, esfregando, sentindo prazer, provocando prazer…

Assim, sempre "[p]arodiando os papéis de gênero naturalizados" (Preciado, [2000] 2014, p. 33), é possível romper com a ideia do pênis como o falo original[9]

9 Vale a pena destacar, rapidamente, a diferença do tratamento do falo nas visões de Butler e Preciado. Butler ([1993] 2019, p. 141-142), nas suas críticas a Lacan, afirma: "minha própria estratégia será mostrar que o falo pode se associar a uma variedade de órgãos e que a dissociação eficaz entre falo e pênis constitui tanto uma ferida narcísica para o falomorfismo quanto a produção de um imaginário sexual anti-heterossexista". Preciado ([2000] 2014, p. 78), por outro lado, critica as feministas que teorizam o sexo lésbico por omitirem uma discussão do dildo enquanto tecnologia sexual, afirmando: "[o] dildo

feito para penetrar e com a ideia do homem (cisgênero) como penetrador, dominador, ativo etc. Desta maneira, nas reflexões de Preciado sobre paródia, "originais" e gênero, vemos novamente uma conexão com o pensamento de Butler. A filósofa estadunidense desconstruiu a ideia de um gênero verdadeiro que poderia ser a fonte absoluta de uma cópia ou imitação, afirmando que o gênero é uma cópia de uma cópia de uma cópia (e assim por diante) sem original: "a paródia que se faz é da própria ideia de um original; (...) a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual molda-se o gênero é uma imitação sem origem" (Butler, [1990] 2012, p. 197). Como vimos, Preciado usa ideias parecidas para romper com a ideia do pênis como o falo original, e do dildo como uma imitação do pênis. Ao mesmo tempo, Preciado parece prestar mais atenção a práticas sexuais específicas do que Butler.

Nas suas escritas, Preciado dá uma ênfase particular ao potencial subversivo do ânus, particularmente no seu posfácio "Terror Anal: Apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual" ["Terror Anal: Apontamentos sobre os primeiros dias da revolução sexual"] ([2000] 2009), onde propõe uma "política anal". Para o autor, o ânus é interessante porque

> não tem sexo, nem gênero, como a mão, escapa da retórica da diferença sexual. Situado na parte traseira e inferior do corpo, o ânus borra também as diferenças personalizadoras e privatizantes do rosto. O ânus desafia a lógica da identificação do masculino e do feminino. Não tem divisão do mundo em dois. (...) O ânus (e seu extremo oposto, a boca) cria as bases para uma inalienável igualdade sexual ([2000] 2009, p. 171, tradução minha).

A visão que propõe é, com certeza, utópica, como o próprio Preciado parece reconhecer já que inclui a citação acima em uma seção intitulada "Utopia anal". A asserção de Preciado de que o ânus não tem gênero nem sexo parece surgir do fato que ao olhar para um ânus, é impossível saber o gênero e/ou o sexo da pessoa que o possui. Porém, Preciado ignora um fato importante para os estudos de gênero de

---

não é o falo e não representa o falo porque o falo, digamos de uma vez por todas, não existe. O falo não é senão uma hipóstase do pênis". Assim, enquanto Butler faz uma reapropriação crítica do conceito de falo da psicanálise que parece dialogar com a posição de Preciado de que as zonas erógenas não se limitam à genitália, Preciado prefere rejeitar a discussão psicanalítica sobre o falo.

inspiração butleriana: que mesmo olhando para um pênis ou uma vagina, é impossível saber a identidade de gênero da pessoa a quem o órgão pertence. Nesta linha, não devemos esquecer as ordens de penetração (anal) vigentes atualmente, pois como observam Sáez e Carrascosa, "tal como se exerce a política anal hoje em dia, dentro de um regime heterocentrado e machista, o cu tem gênero: se é penetr[ável], é feminino; se é impenetrável, é masculino" ([2011] 2016, p. 180). Porém, Preciado foca, de maneira otimista, no potencial do ânus para subverter e para igualar a "diferença sexual". De acordo com o autor:

> o ânus funciona como um ponto zero a partir do qual se pode começar uma operação de desterritorialização do corpo heterossexual, ou, dito de outra maneira, de desgenitalização da sexualidade reduzida à penetração pênis-vagina. Não se trata de fazer do ânus um novo centro, senão de implementar um processo de deshierarquização e descentralização ([2000] 2009, p. 171, tradução minha).

É interessante notar que, ao afirmar a importância de pensar o ânus, mas sem "fazer do ânus um novo centro", Preciado simultaneamente preenche uma lacuna em Butler e evita incorrer em um dos problemas que identificamos em Sáez e Carrascosa ([2011] 2016) na seção anterior: a centralidade absoluta do ânus que os autores propuseram para pensar a construção performativa das identidades de gênero e sexualidade.

Para realizar o processo de desconstrução e deslocamento das várias heteronormatividades mencionadas na citação acima, Preciado ([2000] 2009, p. 164, tradução minha) propõe uma "política anal" ou uma "revolução anal", cujo primeiro passo seria:

> desconfie do seu desejo, seja qual for. Desconfie da sua identidade, seja qual for. A identidade não existe senão como espelhismo político. O desejo não é uma reserva de verdade, senão um artefato construído culturalmente, modelado pela violência social, os incentivos e as recompensas, mas também pelo medo à exclusão. Não há desejo homossexual e desejo heterossexual, do mesmo modo que também não há desejo bissexual: o desejo é sempre um recorte arbitrário em um fluxo ininterrupto e polívoco.

Como no seu *Manifesto contrassexual*, aqui, Preciado propõe uma teoria que se situa fora dos binários homem/mulher, heterossexual/homossexual etc. Enquanto o dispositivo dos usos do ânus proposto por Sáez e Carrascosa nos ajuda a entender por que os homens que praticam o *pegging* sofrem discriminação apesar de se encaixarem no alinhamento da matriz heteronormativa de Butler, as colocações acima de Preciado nos ajudam a combater as ideias preconceituosas associadas à prática. Se não existe desejo heterossexual, nem homossexual, nem bissexual, mas somente infinitas possibilidades fluidas, então os praticantes de *pegging* deveriam ser vistos como indivíduos com um desejo para certa prática específica em vez de mais ou menos homossexuais ou heterossexuais, mais ou menos femininos ou masculinos etc. Se Butler, com suas teorizações sobre a matriz heteronormativa, nos ajuda a entender a naturalização do desejo cisheteronormativo, Preciado nos ajuda a pensar em novas maneiras menos binárias de compreender o desejo, para além do gênero dx parceirx.

Ao mesmo tempo, é importante fazer uma ressalva que tem a ver com o atual funcionamento dos discursos na sociedade cisheteronormativa *versus* a visão utópica de Preciado do mundo como gostaríamos que fosse. Inicialmente, o *pegging* pode parecer *a* prática contrassexual por excelência: quebra a ideia de o homem ter que ser o penetrador e a mulher a penetrada, quebra a ideia de somente homens homossexuais gostarem de ser penetrados, quebra o foco nos órgãos reprodutivos ao envolver o ânus. A prática com certeza tem o potencial de subverter binários e ideias normativas de gênero e sexualidade, assim como de repensar o desejo e a identidade como parte de uma "política anal". Podemos ver um exemplo de tais desestabilizações na fala de Will, outro interlocutor de Jack, quando ele foi interpelado sobre se o *pegging* o fazia questionar sua masculinidade: "quanto mais intensa a experiência sexual entre minha esposa e eu, mais masculino eu me sinto. Se o fato de ela colocar algo no meu reto facilita isso, tô totalmente a favor". Liam, outro interlocutor, ao relatar a experiência de uma noite intensa de *pegging*, refletiu sobre como a prática pode contribuir para quebrar papéis generificados e roteiros sexuais cisheteronormativos:

> a parte mais excitante do *pegging,* para mim, é que seguimos o... ritmo? da minha esposa. Podemos ter qualquer tipo de preliminares, mas o intercurso não começa até o homem ficar duro, dura tanto quanto a ereção dura, e termina quando o homem goza. (Sim, isso é muito generalizante, não estou

> nem um pouco sugerindo que essa seja a única maneira). Mas quando minha esposa está com vontade, o intercurso começa quando ELA quer que comece, da maneira que ELA quer, pelo tempo que ELA quer.

Porém, embora muitos adeptos da prática contestassem, desnaturalizassem e/ou ressignificassem questões de gênero e sexualidade relacionadas às suas práticas e identidades, particularmente a associação ideológica entre o prazer anal masculino e a homossexualidade, em geral, não buscavam repensar e contestar outros aspectos da matriz heteronormativa e os discursos ideológicos que a sustentam. Liam, por exemplo, depois das reflexões desestabilizantes mencionadas acima, comentou que através do *pegging* sua esposa "encontrou seu *Yang*, a parte profundamente masculina da sua alma, a parte que toma [o que quer] sem dúvidas nem preocupação", assim equiparando uma falta de preocupação com o prazer do outro com a masculinidade (heterossexual) e reforçando os binários homem/mulher, masculino/feminino. Outro interlocutor, R., comentou que o *pegging* "com certeza me ajuda a sentir mais feminino. Os dias depois de uma sessão me deixam com uma sensação terna e de satisfação. Nunca fui realmente carinhoso, mas [o *pegging*] me deixa querendo ser abraçado e confortado (não por estar desconfortável, mas porque sinto mais aberto, mais vulnerável talvez)". Sua fala reforça a conexão ideológica entre a penetração e a feminização, assim como discursos cisheteronormativos que caracterizam a feminilidade como sendo vinculada a carinho, ternura e vulnerabilidade.

Os breves exemplos de falas de praticantes de *pegging* mostram que, apesar de suas práticas sexuais aparentemente pouco cisheteronormativas, os adeptos tendem a simultaneamente naturalizar e desestabilizar discursos cisheteronormativos. Assim, enquanto o sexo anal pode ter o potencial revolucionário que Preciado almeja, precisamos sempre olhar para como a subversão e práticas contrassexuais podem ser acompanhadas por reiterações das normas provenientes da matriz heteronormativa descrita por Butler e o dispositivo dos usos do ânus proposto por Sáez e Carrascosa.

***

Ao destrinchar como a repetição de atos de fala e estilizações corporais naturaliza certo alinhamento sexo-gênero-desejo exigido pela matriz heteronormativa, assim (re)produzindo performativamente a matriz e normalizando algumas pessoas

e marginalizando outras, Butler fez uma contribuição fundamental para os estudos de gênero, sexualidade e linguagem. Depois, ao ampliar esse conceito para pensar na produção de pessoas "normais" e seres vistos como "abjetos" em geral, não somente no que diz respeito ao gênero e à sexualidade, sempre mostrando preocupação com as condições que tornam uma vida vivível, a filósofa fez outra grande contribuição. Suas teorizações nos servem como uma excelente base para aprofundar certos temas mais específicos que ela não desenvolveu; por exemplo, por que um homem que pratica o *pegging* pode se alinhar conforme a matriz heteronormativa (sendo cisgênero e heterossexual), porém ainda sofrer preconceitos e ser visto como um ser abjeto (por gostar da penetração anal, mesmo sendo realizada por uma mulher)? A matriz heteronormativa não exige simplesmente certa configuração de sexo, gênero e desejo; também exige que esta seja feita conforme certos padrões de gênero e desejo.

Assim, um diálogo entre Butler e Sáez e Carrascosa é fundamental para entender essa questão, mostrando que, além da matriz heteronormativa, também existe um dispositivo de usos do ânus, ou de ordens de penetração "aceitáveis". O adepto de *pegging* pode sofrer preconceitos, ou até chegar a questionar sua própria heterossexualidade e masculinidade, porque a expectativa normativa para homens na sociedade é que penetrem em vez de serem penetrados. Ao gostarem da estimulação anal, mesmo quando é uma mulher que os penetra, são vistos, no senso comum e discriminatório cisheteronormativo, como homossexuais e como menos masculinos, como seres "estranhos" ou "abjetos". Portanto, um diálogo entre Butler e Sáez e Carrascosa nos ajuda a criar uma inteligibilidade sobre por que os adeptos de *pegging* sofrem preconceitos apesar de se alinharem (aparentemente) na maneira prescrita pela matriz heteronormativa.

Além disso, é interessante pensar no potencial subversivo da prática, algo que incluir Preciado no diálogo nos ajuda a fazer. O autor propõe que o ânus tem potencial revolucionário uma vez que todos os seres humanos têm um, deslocando, assim, a centralidade do binário pênis/vagina. Porém, não devemos simplesmente afirmar que o *pegging* seja um ótimo exemplo de uma prática contrassexual e revolucionária e parar por ali. Não é somente a realização da prática em si que importa, mas os discursos sobre ela, e as ideias que esses discursos desestabilizam ou reproduzem. Como vimos nas breves falas na seção anterior, embora os praticantes de *pegging* possam questionar normas e roteiros sexuais tradicionais, assim subvertendo a matriz

heteronormativa e o dispositivo dos usos do ânus, também podem reiterar certos estereótipos de gênero e discursos normativos, reforçando o *status quo*.

Seguindo Butler, entendemos a performatividade não somente como a responsável pelos processos de naturalização e normalização, mas também como a possibilidade de ruptura com esses. Nas palavras da autora, o objetivo da teoria da performatividade que ela formulou "era precisamente relaxar o domínio coercitivo das normas sobre a vida generificada – o que não é o mesmo que transcender ou abolir todas as normas – com a finalidade de viver uma vida mais vivível" (Butler, [2015] 2018, p. 40). Examinar processos de reforço e subversão, portanto, pode contribuir para a transformação de discursos dominantes sobre gênero e sexualidade, alterando a matriz heteronormativa e o dispositivo dos usos do ânus, mudando o que constitui uma vida vivível e um ser abjeto. Isso, por sua vez, não somente contribui para criar vidas mais vivíveis para quem pratica o *pegging*, mas para todos, ao abrir mais possibilidades para performances de gênero e sexualidade.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 4.ed. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990] 2012.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. S. Lamarão e A. M. Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2009] 2015.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Trad. R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2005] 2015.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia.* 2.ed. Trad. F. S. Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2015] 2018.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. 1.ed., 2ª.reimp. Trad. R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1997] 2019.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. Trad. V. Dainelli e D. Y. Françoli. São Paulo: n-1 edições/Crocodilo Edições, [1993] 2019.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. Trad. S. D. Onder. *Cadernos IHU Ideias*, v. 12, nº 214, p. 3-18, 2014,.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

LEWIS, Elizabeth Sara. "*Acho que isso foi bastante macho pra ela": reforço e subversão de ideologias heteronormativas em performances narrativas digitais de praticantes de pegging*. 333f. Tese (Programa de pós-graduação em Estudos da Linguagem) – Faculdade de Letras, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.

PRECIADO, Paul B. Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In: HOCQUENGHEM, G. *El deseo homosexual*. Trad. G. H. Marte. Espanha: Melusina, [2000] 2009, p. 134-174.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual.* Trad. M. P. G. Ribeiro. São Paulo: n-1 edições/Crocodilo Edições, [2000] 2014.

SÁEZ, Javier e CARRASCOSA, Sejo. *Por el culo: políticas anales.* Barcelona/ Madri: Egales, 2011.

SÁEZ, Javier e CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu: políticas anais*. Trad. R. Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, [2011] 2016.

04.

PROBLEMAS DE GÊNERO NO CORPO DA LINGUAGEM

*Jucilene Braga Alves Mauricio Nogueira**

> *Numa sociedade como a nossa, onde os aparelhos do poder são tão numerosos, seus rituais tão visíveis e seus instrumentos tão seguros, afinal, nessa sociedade que, sem dúvida, foi mais inventiva que qualquer outra em mecanismos de poder sutis e delicados, por que essa tendência a só reconhecê-lo sob a forma negativa e desencarnada de interdição?* (Foucault, 2014, p.94)

É com essa desconcertante questão proposta por Michel Foucault, em seu primeiro volume sobre a *História da sexualidade* (2014), que iniciaremos um percurso reflexivo acerca das relações entre política e representação, sujeitos e discursos, além de outros expedientes tão necessários à compreensão da linguagem como potencial instrumento de veiculação de sentidos.

Insistentemente, o autor nos alerta para o fracasso de uma empreitada que busque um ponto fixo de poder contra o qual haveria instrumentos eficazes para sua desconstrução. É sabido que a opressão pode provocar do desconforto à revolta no oprimido, dependendo da intensidade ou da frequência de sua atuação. Ao identi-

* Professora de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira do CEFET/RJ e doutoranda em Teoria Literária pela UFRJ. É também membra do Laboratório de Teorias e Práticas Feministas/UFRJ e do NIELM - Núcleo Interdisciplinar de Estudos da Mulher na Literatura. Pesquisadora das questões de sexualidade e da poesia contemporânea brasileira escrita por mulheres.

ficar uma possível causa, potencializa-se a capacidade de rompimento com a estrutura que a viabiliza, o que não é interessante ao sistema de opressão. Nesse sentido, destaca-se a necessidade de se perceber que o poder nos afeta de modo fluido através de uma rede de elementos e instituições distintos como a mídia, a escola, a família e tantos outros que, por vezes, atuam sem que possamos notar o seu impacto. A sutileza dessas redes de relações de poder, por vezes, não permite a identificação de forças que não necessariamente são de interdição, podendo funcionar de modo sugestivo e ainda estimulador.

Nesse sentido, pensemos os modos de organização de grupos, que estimulados pela fragmentação identitária aventada pela pós-modernidade, buscam diversas configurações de representação. Ao longo dos séculos, a política, a sociologia e a história mostram que a estratégia do "dividir para conquistar" é reiteradamente empregada como tática de controle. Assim, tende-se a apontar a prática coletiva, pautada em objetivos comuns, como bem mais potente do que estratégias errantes e individuais de contestação. O que se pretende aqui é questionar a própria ideia de representação, que quanto mais homogênea, mais artificial e limitadora parece. A noção de unicidade tenta, por sua vez, homogeneizar diferenças, apontando para identidades fixas e, consequentemente, artificiais.

Inúmeros são os estímulos para que sejam construídos coletivos e grupos que se aproximem por identidades, mas até que ponto negamos o caráter ficcional e fundante da própria questão identitária? Não se propõe aqui a ruptura com essas práticas, mas a necessária atenção aos modos de organização e de projeção discursiva que se formulam em torno desses mecanismos sociais.

Outra contribuição nessa perspectiva é largamente desenvolvida no capítulo "Sujeitos do sexo/gênero/desejo", na obra de Butler (2015). Nele, a autora discorre sobre como a sujeição e o poder, elementos intrinsecamente construídos pela linguagem, atuam na elaboração de sentidos para os corpos.

Uma primeira questão urgente, colocada pela autora, reside na polêmica a respeito dos conceitos de "política" e de "representação". Isso porque o vocábulo "representação" é colocado como um operador político que viabilizaria ações de reconhecimento e visibilidade de determinado grupo, mas, por outro lado, funcionaria como ferramenta coercitiva desse mesmo conjunto de indivíduos produzindo homogeneizações fictícias em prol de uma certa força representativa unívoca.

Contudo, tal univocidade aproxima-se de uma espécie de "Passárgada" idealizada por Manuel Bandeira, pois, na ânsia desmedida por representação, quanto dos sujeitos se esvai no percurso? Há, sem sombra de dúvidas, componentes físicos e sociais que aproximam os indivíduos, mas que não podem ser ferramentas que tolham as individualidades. Essa questão é salientada por Butler (2015) ao apontar o modo como a busca por representatividade do feminismo construiu uma ideia universal de mulher. Ideia forjada por uma demanda sutil do poder que impõe a produção de sujeitos para que esses, posteriormente, possam ser representados.

A produção de sujeitos não se refere a uma questão genética ou natural, mas a uma construção discursiva que insere esses seres no plano da linguagem à medida que os rotula, desde o nascimento, a partir de seus traços físicos, psicológicos e comportamentais. Trata-se de um vir a ser pela linguagem que se sobrepõe à própria presença do corpo-sujeito elaborando um sujeito para o corpo à espera de ser representado socialmente.

Essa representação social é marcada, tácita ou verbalmente, pelo olhar do outro. Não só os discursos familiares, religiosos e escolares, mas também as propagandas, as músicas, os sinais de aprovação ou reprovação vão moldando os corpos e os desejos. Por estímulo ou por proibição, vai se estendendo a linha tênue da lei sobre a qual se equilibra a necessidade performativa de uma essência identitária que se pretende fabricar.

Em que espaço predominantemente se daria tal representação? Na linguagem. É pela linguagem, que, forçosamente, construiu-se um conceito do que é ser mulher e elevou-o ao "status" de sujeito do feminino e do feminismo. Butler (2015) alerta-nos para o modo como a construção política do sujeito está relacionada a objetivos de legitimidade, mas também de exclusão. Quais são os corpos e desejos que se enquadram em uma nova configuração representativa?

Invariavelmente, ao questionarmos certa configuração, estamos contribuindo para a construção de outra. O poder tem formas estratégicas e sutis de mobilização e de reorganização. Um traço que merece destaque nessa análise é que a ordem, a organização facilita a identificação das forças de resistência ao poder e, insistentemente, usamos essa mesma estratégia como tática de alteração de estruturas sociais. Ao construir-se um corpo coeso, observam-se suas ações prevendo, inclusive, suas possíveis reações. Buscamos blocos homogêneos, esquecendo-nos de que a força talvez esteja

justamente na pluralidade, na reunião de diferenças sem suas anulações. A aparente precariedade do ajuntamento das diversas subjetividades pode dificultar o controle do poder sobre os corpos.

A difícil tarefa de conceituar o que é *"ser mulher"*, ou mesmo *"mulheres"*, exclui uma infinidade de subjetividades que as compõem. Ser apenas *mulher* aponta uma ampla artificialidade e, nesse sentido, a construção da identidade do sujeito feminista não pode ser o fundamento de uma política de gênero (Butler, 2015). Caso o seja, implicará inevitáveis exclusões de corpos e de desejos que, consequentemente, enfraqueceriam a luta política.

Roland Barthes (1978) afirma, categoricamente, que a língua é fascista porque nos obriga a dizer. Por essa razão, toda definição de um movimento político, social, intelectual vê-se em uma encruzilhada uma vez que tensiona práticas e discursos. Toda coerção discursiva, mesmo que simbólica ou sutil, implica, necessariamente, práticas autoritárias em menor ou maior proporção.

Se, já com Beauvoir (1980), o movimento feminista, que recebeu inúmeras contribuições, vinha delineando esse "ser mulher", que forjado na cultura, fora, inevitavelmente, forjado na linguagem, ainda hoje, mesmo com a pluralidade de feminismos com que lidamos, insistimos em buscar sujeitos representáveis. A necessidade de conceituação evidencia uma forma de poder pela língua, um uso fascista da linguagem.

Nossa ânsia por representação revela uma enorme falta. Trata-se da emergência do ser abjeto, ou mesmo coadjuvante que anseia por ser, por dizer já que só se é ao passo que se é percebido de determinada forma por si e por outros na linguagem e, consequentemente, na sociedade.

Ainda pensando a noção de representatividade, encontramos também com Butler (2015) a referência à função dual do poder, que é produtiva e jurídica. É necessário que se produzam sujeitos legisláveis. Não se pode criar leis e aplicá-las sobre elementos disformes, então se produz um sujeito sobre o qual lei poderá atuar. Não se pode esquecer, no entanto, que a atuação da lei é uma forma de poder, e inserir-se nela, embora um meio de legitimar a existência, é um flerte consciente com os mecanismos vigentes de controle. A falsa sensação de que uma lei pode garantir segurança a um corpo sexuado pode acomodar o debate sem que se dê conta da exclusão de sujeitos que não se encontram representados por essa ferramenta normativa.

Um exemplo interessante tem-se com a lei Maria da Penha no Brasil que, produzida para auxiliar no combate à violência contra a mulher, depois de mais de uma década de sua criação, ainda esbarra em inúmeras questões, sobretudo relacionadas à pluralidade dos ditos "sujeitos mulheres" e dos agentes do Estado. Ambos são marcados por subjetividades e histórias formativas e nem sempre se enquadram nas práticas estabelecidas pela lei. Que problemas de mulheres estão sendo representados, ou melhor, que mulheres percebem-se representadas por essa lei? Que imagem de mulher esses agentes do Estado irão auxiliar? A questão coloca em evidência, novamente, um problema de representação.

Cabe destacar que não se busca negar a importância dessa lei, mas mostrar a necessidade de que ela se torne mais abrangente, mais plural. Que diferentes formas de violência, diferentes mulheres, diferentes agentes sejam considerados, debatidos e problematizados acima do caráter meramente impositivo e frio da lei.

Segundo Butler (2015), há uma insistência prematura em elaborar um sujeito estável do feminismo, colocando-o como uma categoria una das mulheres, o que é responsável por gerar a fragmentação do movimento e até a recusa deste por parte das próprias mulheres, que não se veem representadas. Outros movimentos identitários e sociais acabam por cometer esse mesmo equívoco, buscando estabilidade de sujeitos que protagonizem suas demandas, delimitando, assim, a capacidade de atuação de outros que ali não se enquadrem. Esse movimento narcísico, certamente, reduz a capacidade de desestabilização normativa embora possa produzir a falsa sensação de representatividade por via da identidade.

Não se pode, contudo, negar a política de representação uma vez que é a que vigora no presente em que estamos inseridos. O que se pode fazer, no entanto, é refletir, criticamente, sobre a sua elaboração e não apenas reproduzir o que se coloca como prática consolidada e pré-estabelecida.

Butler (2015) questiona ainda a possibilidade de que a inserção da categoria *"mulher"* ou ainda *"mulheres"* como sujeito do feminismo possa ser uma falsa ilusão de deslocamento de atuação. Essa categorização poderia ser uma reificação do sujeito, o que, paradoxalmente, o colocaria na categoria de objeto, aquele sobre o qual se fala. Essa questão torna-se ainda mais perigosa visto que, na prática, os sujeitos, entendidos aqui como representantes institucionais, ainda não eram as ditas mulheres. Não eram elas que, predominantemente, legislavam ou pensavam políticas públicas que as

atingisse. Assim, reificava-se um corpo, que, falsamente alçado à categoria de sujeito, continuava sendo objeto.

Segundo Irigaray (1985), as mulheres jamais poderiam ser entendidas através da representação convencional da categoria de "sujeito" ocidental, sendo, portanto, irrepresentáveis. Para a autora, só haveria um sexo, o masculino, que produziu, a partir de seu próprio reflexo, uma imagem fragmentada e falseada para a mulher. Por essa razão, Butler chega a afirmar que as mulheres constituiriam o "fetiche da representação" (2015, p.46). Entendemos que, por meio desse processo de fetichização, uma ideia artificial de mulher, feita por homens, materializa-se e é alimentada, permanentemente, através de músicas, literaturas, pinturas, notícias e todas as demais formas de representação possíveis. Essa artificialidade, por vezes, é apresentada de modo tão sutil, que é naturalizada, atuando, diretamente, na subjetivação dos indivíduos, na construção de seus corpos e desejos.

Trata-se da centralidade discursiva de uma construção simbólica e ficcional do masculino em detrimento de qualquer outra configuração possível. Centralidade que legitima uma hegemonia heterossexual, relegando à categoria de "meras falhas de desenvolvimento" ou "impossibilidades lógicas" (Butler, 2015) certas identidades de gênero. Curioso, no entanto, é o fato de que não se trata, necessariamente, da criação de práticas sexuais, de desejos inéditos, mas de um ímpeto por regular os discursos para que esses se coloquem como classificadores hierarquizantes de configurações sexuais ditas inteligíveis.

No capítulo XII da obra *O erotismo* (2014), Bataille fala do objeto erótico e apresenta as mulheres como "objetos privilegiados do desejo". Embora afirme que tanto um homem quanto uma mulher possam ser objetos de desejo, destaca que o procedimento sexual inicial é, na maioria das vezes, a procura de uma mulher por parte de um homem. Para além do binarismo sexual evidente na representação erótica da sexualidade apresentada pelo autor, destaca-se também a força do discurso que enfatiza a mulher como objeto de desejo de um sujeito que constrói uma narrativa na qual ele se autoprivilegia, um sujeito masculino.

Embora pareça contraditório, em um texto no qual se destaca a centralidade da linguagem, é possível salientar também certa irrelevância a respeito dos discursos uma vez que se constituiriam como modos linguísticos falocêntricos. Pretende-se aqui com a caracterização de "algo irrelevante", marcar a elaboração de ficções acerca

de representações de gênero vistas em discursos, explicita ou implicitamente, falocentrados. A análise que se propõe para essa questão deve-se a toda uma epistemologia centrada em apagamentos e simulacros e que forjou as representações de feminino e também as de masculino de que se tem conhecimento. Forjando uma ficção harmônica sobre esse binarismo, produziu-se ainda uma relação científica, patológica ou mesmo religiosa acerca de qualquer comportamento ou desejo dissonante.

Pensar a irrelevância do discurso não é, em hipótese alguma, descartá-lo, mas entendê-lo em suas fragilidades e potências. Tal entendimento aponta a necessidade de se problematizar o próprio "ponto de partida" já que usamos a linguagem para pensar a linguagem, em uma espécie de metalinguagem crítica.

É nesta perspectiva que Butler (2015) propõe uma nova política feminista que se paute na construção variável da noção de identidade; variabilidade que seja um pré-requisito metodológico e normativo que estruture tal política. O feminismo seria entendido, assim, como um espaço agregador de diferenças que, ao contrário do que se percebe nos diversos contextos sociais, comporia uma nova ordem de práticas e discursos, tendo como premissa a eliminação da exclusão.

Ao pensarmos o campo dos desejos, percebe-se uma necessidade urgente de classificações. Na mídia, por exemplo, há propagandas direcionadas ao que se convencionou chamar de mulher, homem, gay etc. Mesmo na literatura é comum a categorização de ficção lésbica, trans, homoafetiva entre outras. Tais rótulos podem cumprir papel político e representacional, mas sugerem, para muitos, a necessidade de estabilização do corpo-desejo, esvaziando, por vezes, o trânsito possível entre práticas sexuais diversas, interditando-as ou simbolizando-as como aberrações, ou ainda num diálogo com o sagrado, como pecaminosas. Foram criadas categorias para os tipos de atrações. Há a física, a emocional, a estética, a intelectual, entre outras. O mesmo ocorre com as "orientações sexuais" ou "comportamentos sexuais", para os quais, em um levantamento rápido, encontramos inúmeras classificações tais como: alossexual, assexual, heterossexual, homossexual, bissexual, pansexual, demissexual, grayssexual, litossexual e mais um sem-número de tipos.

Com a sensação de que o nome institucionaliza a prática, nomeia-se. Sujeitos são produzidos, pela linguagem, para serem representados posteriormente. Não se pode negar a importância de se perceber parte de uma categoria, parte de um grupo de indivíduos que se aproximam por seus desejos e práticas. Como promover a iden-

tificação fora da linguagem? Não há uma forma pragmática de trapacear o discurso. É nele que nos constituímos, mas nele também somos diminuídos e hierarquizados. Como se perceber diante do ardil de reivindicar a categoria de sujeitos de gênero e ao mesmo tempo criadores de normas? Em que medida se estaria em busca de um sujeito estável como já se fantasiou para o feminismo?

A insistência na representação de um sujeito para o feminismo encontra, geralmente, respaldo na distinção categórica entre sexo e gênero, sendo o primeiro entendido como elemento exclusivamente biológico e o segundo, cultural. Tal tese é colocada em xeque à medida que Butler (2015) questiona a hipótese de que o binarismo do gênero teria sido construído a partir de uma relação mimética do sexo, sendo que não é categórica a correspondência entre corpos sexuados e seus correspondentes gêneros. Ou seja, um corpo dito do sexo feminino não precisa ter, necessariamente, um correspondente do gênero feminino. Aqui, põe-se em questão também a própria elaboração dos discursos produzidos acerca do sexo. Trata-se de discursos científicos, biológicos, mas, sobretudo, de discursos que vêm, invariavelmente, mobilizados por poderes que lhes autorizam ou desautorizam e que contribuem, ainda assim, para subjetivações sociais.

A identificação do sexo como uma instância "pré-discursiva" acarreta uma falsa sensação de neutralidade que coloca o questionamento apenas na noção de gênero como se fosse possível uma certa neutralidade fundadora. No entanto, uma discursividade elaborada sobre corpos sexuados vem influenciando todos os estudos a respeito do conceito de gênero, inclusive sua própria definição (Butler, 2015).

A simbologia binária do sexo vem sendo delineada, ao longo dos anos, em diferentes âmbitos sociais mobilizando sentidos. Tem-se o masculino e o feminino de Freud, o sistema chinês *Yin-Yang*, e também os pares céu e terra, fogo e água, paixão e razão, todos com significados alimentados pela polaridade do sexo-gênero tradicionais.

Foucault (2014) já denunciava que aquilo que se considera uma "verdade" do sexo não passa de um conjunto de práticas reguladoras que geram identidades coerentes por meio de uma matriz de normas de gênero. "Verdade" essa que também passa a assumir, para o senso-comum, uma ideia de neutralidade, como se não se agenciassem inúmeros interesses em tais práticas regulatórias.

Sendo uma das principais ferramentas de construção identitária, a linguagem cumpre papel formador, mas também desestabilizador. Isso porque, ao se classificar,

quanto do dito não escapa? Que sujeitos se produzem para parecerem inteligíveis ou mesmo subversivos? Na contemporaneidade, esse olhar múltiplo sobre o gênero pode representar um avanço, mas, por outro lado, não se pode esquecer do quanto o poder usa subterfúgios diversos para reorganizar as pautas e reivindicações sociais. Até que ponto a busca por paridade não elimina a riqueza do múltiplo? Há vários corpos marginalizados, historicamente, reivindicando centralidade e, simultaneamente, colocando outros em posição de subalternos.

Foucault (2014) defende, ainda, que, nas relações de poder, a sexualidade não é um elemento rígido, mas um bem flexível, possuindo maior instrumentalidade e podendo ser utilizada em inúmeras manobras, servindo como zona de articulação para as mais variadas estratégias. Até que ponto a produção das novas identificações de gênero nos torna conscientes da existência do outro? Ou melhor, em que medida, ao centralizar-se o indivíduo em si e nos seus pares, afasta-se a possibilidade da diferença?

Todas essas perguntas coadunam com uma espécie de metodologia crítica sinalizada por Butler (2015) ao desenvolver a semântica inerente ao vocábulo "problemas", proposto no título de sua obra *Problemas de gênero*. A autora desloca o sentido negativo, comumente atribuído ao termo, e convida o leitor ao território fluido e confortável do não saber, das indagações, enquanto também nos aponta possíveis caminhos. Entender gênero como problema ressignifica a expressão e atribui um sentido produtivo e mobilizador para o debate sobre "sexualidade(s)". Butler (2015) apresenta gênero como um fenômeno mutável que "não denota um ser substantivo", mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos de relações históricas e culturais também convergentes.

Não se pode pensar sexo, gênero e desejos fora da linguagem, assim como não se pode especulá-los fora das relações de poder. Toda tentativa nesse sentido estaria fadada ao fracasso. Butler (2015) indica o método agregador da diferença como nova prática estruturante do discurso feminista. Percebe-se que insistir na categoria una e coerente de mulheres afastou as possibilidades interseccionais culturais, sociais e políticas do amplo espectro das mulheres. Assim, a autora aponta, como caminho, a estratégia da coalizão.

Se a semântica positiva do vocábulo "problemas" é reafirmada por Butler (2015), os feitos vistos como negativos das coalizões ganham também outro sentido. Mar-

cada, tradicionalmente, por rupturas, divergências e fragmentações, essa tática acaba por adotar a supremacia da unidade, a busca de um ponto comum que deva se sobrepor a outros. Críticas nesse sentido são comuns, por exemplo, em movimentos de classe em que mulheres se sentem preteridas, ou quando mulheres pretas ou trans não se percebem atendidas em certos feminismos. Na ânsia por uma unidade, asfixiam-se traços de singularidades que poderiam ser muito enriquecedores.

Butler defende uma política que prime pela coalização, que acomode todas as idiossincrasias, que não tente impor uma forma ao informe, ou melhor, ao pluriforme. Assim, encaminhariam-se estratégias originais de cuidado individual e coletivo, estratégias de solidariedade com os sujeitos, seus corpos e desejos, tornando-os mais fortes por terem sua autonomia preservada. Defende-se que a singularidade deve ser contemplada em um convívio essencialmente coletivo, representado na linguagem múltipla de um discurso que se torna um corpo político agregador, enfim, um corpo-discurso.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1978.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Vol. 1. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". Trad. Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001, p. 151-172.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasiliense, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*, vol. 1. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2014.

IRIGARAY, Luce. *This Sex which is Not One*. Trad. Catherine Porter e Carolyn Burke. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.

05.

A PERMANÊNCIA DO PROBLEMA DA MATERIALIDADE DO CORPO EM JUDITH BUTLER*

*Carla Rodrigues***

> *(...) a própria abjeção é uma mistura de julgamento e afeto, condenação e doação, signos e pulsões. Do arcaísmo da relação pré-objetal, da violência imemorial com que um corpo se separa do outro para existir, a abjecção preserva esta noite onde se perde o contorno da coisa significada e onde só atua o afeto imponderável*. (Kristeva, 1980, p. 17)

Numa breve retrospectiva da obra de Butler, cuja tese de doutorado foi dedicada a pesquisar a recepção do pensamento de Hegel na França da primeira metade do século XX, localizo em *Gender Trouble* (1990) – livro que marcou época na filosofia contemporânea e completou 30 anos de publicação em 2020 – a indicação do problema de que o sujeito universal abstrato nega sua marcação corporal e projeta essa corporificação – renegada e desacreditada, para citar os termos da autora – na esfera feminina. Só a mulher tem um corpo, e este funciona como fundamento para

* Trabalho integrante de pesquisa de pós-doutorado sob a supervisão de Edson Teles (Unifesp), a quem agradeço a interlocução nesses anos de trabalho conjunto, e parte do desenvolvimento do projeto "Judith Butler: do gênero à violência de estado", Faperj, 2018/2020.

** Carla Rodrigues é filósofa, feminista, professora no Departamento de Filosofia da UFRJ, pesquisadora do PPGF/IFCS e bolsista da Faperj.

restrições, enquanto o corpo masculino torna-se o "instrumento incorpóreo de uma liberdade ostensivamente radical" (Butler, [1990] 2003, p.31). Ao mesmo tempo, a filósofa faz uma crítica decisiva a respeito da materialidade do corpo, que será tomado também como discursivo, o que vai provocar inúmeros debates e produzir revisões e reelaborações teóricas pela própria autora.

Uma das perturbações que ela promove no conceito de gênero é observar o quanto era insuficiente considerar o sexo como um dado material, natural, biológico e imutável, e o gênero como discursivo, social, cultural e, ainda assim, também imutável.[1] Sua abordagem pretende menos apontar para a construção social do gênero e mais alargar a concepção de gênero em pelo menos três direções: 1) não é suficiente pensar o gênero como elemento construído a partir da materialidade do corpo sexuado; 2) o conceito de gênero pode deixar de ser central nas reivindicações feministas a serem interseccionalizadas por outros marcadores como raça, classe, coerência corporal, escolha de objeto sexual etc; 3) tomar o par sexo/gênero como central na secundarização das mulheres mantém o pensamento preso a binarismos como natureza/cultura e masculino/feminino.

Por um lado, seria preciso *desfazer* o gênero (Butler, 2004a); por outro, seria preciso conferir à heteronormatividade um caráter central como operador crítico que, além de relativizar o gênero, permite a ampliação do problema da materialidade do corpo e de sua precariedade face a diferentes formas de violência. Na heteronormatividade, inicialmente chamada por Butler de heterossexualidade compulsória e depois ampliada para heteronormatividade, os corpos estão em constante processo de marcação e, portanto, também em permanente processo de precarização a partir da distinção material entre humanos e inumanos.

Acredito que os dois primeiros aspectos estejam bastante bem contemplados nas pesquisas dedicadas ao pensamento de Butler no Brasil, com abordagens interdisciplinares que tenho tido a oportunidade de acompanhar e contribuir (Rodrigues, 2019a). É em relação, portanto, ao terceiro aspecto que meu capítulo pretende se encaminhar: a partir da formulação do par sexo/gênero como marcador de dissimetria entre homens e mulheres na vida cultural, foi possível identificar, enfrentar, e em alguns casos até

1 Para pesquisas dedicadas a reconstituir a formação do conceito de gênero na teoria feminista e em seus aspectos multidisciplinares, ver Heilborn e Rodrigues, 2013; 2018.

superar o machismo estrutural nas relações sociais. A partir da formulação do conceito de heteronormatividade como marcador de dissimetria entre humanos e inumamos na vida cultural, seria possível identificar, enfrentar, e em alguns casos superar a violação e a violência contra corpos que carregam na sua materialidade o peso da marca da abjeção? Em outras palavras, se há um deslocamento do par sexo/gênero para a heteronormatividade, então talvez seja preciso mais um deslocamento, desta vez do machismo para outra categoria, ainda a ser formulada, que nos permita pensar a abjeção, o ódio, o horror e a aversão a todo corpo marcado pelo elemento feminino, retomando então um dos problemas iniciais de *Gender Trouble*: se o sujeito universal abstrato mantém a negação da sua marcação corporal, todos os sujeitos aos quais está negada a participação na categoria do sujeito universal abstrato são corpos marcados por restrições que se expressam em violência, precariedade, vulnerabilidade e subalternidade.

Considero necessário investigar quais são as possíveis consequências de tomar a heteronormatividade como conceito central na experiência de precariedade que se aloca de forma diferencial sobre certos corpos. Aqui, penso que o problema se traduz numa pergunta que pode ter valor de hipótese: se o machismo se sustenta na inferiorização da mulher a partir da hierarquia entre natureza/cultura, estando o feminino inferiorizado como natureza, e o masculino em posição de superioridade como cultura, a abjeção se sustentaria na aversão a todo corpo não-heteronormativo? Seria preciso pensar, então, o que sustenta a materialidade/a matéria do corpo abjeto.

CORPO, VIOLÊNCIA E ABJEÇÃO

Butler (1993) escreveu *Bodies that Matter: On the Discoursive Limits of "Sex"* em grande medida para responder as críticas que recebeu pelas suas proposições de considerar o sexo também como discursivo. Desde o subtítulo, é possível constatar que ela está admitindo os limites de considerar o corpo apenas como discursivo, sem, no entanto, abandonar o caráter discursivo do corpo.

> Quais são as limitações pelas quais os corpos são materializados como "sexuados" e como devemos entender a "matéria" do sexo, e dos corpos de modo mais geral, como a circunscrição repetida e violenta da inteligibilidade cultural? Quais corpos virão a importar – e por quê? Ofereço este texto,

> então, em parte como forma de reconsiderar algumas seções de meu livro *Problemas de gênero* que causaram confusão, mas também como um esforço a mais para pensar sobre o funcionamento da hegemonia heterossexual na criação de matérias sexuais e políticas (Butler, 2019a, p. 13 [1993, p. 10-11]).

Com esse trecho, a filósofa está indicando interesse em debater com seus críticos, sobretudo os que atacaram a sua proposição de compreender também o sexo como tão discursivo quanto o gênero. Uma das críticas mais frequentes em relação a esse argumento é que Butler estaria ignorando a materialidade dos corpos, crítica que vem tanto do campo do pensamento materialista quanto do campo das teorias sociológicas de gênero, mesmo aquelas que, não necessariamente tributárias do materialismo, entendem que o sexo anatômico biológico pesa sobre os corpos das mulheres como fator de limitação das suas possibilidades sociais, políticas, econômicas e sexuais. A chamada hierarquia de gênero não poderia ser compreendida ou mesmo superada apenas a partir da compreensão dos corpos como meramente discursivos. Em *Problemas de gênero,* Butler (2003, p. 32) escreve:

> na tradição filosófica que se inicia em Platão e continua em Descartes, Husserl e Sartre, a distinção ontológica entre corpo e alma sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquias políticas e psíquicas. A mente não só subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação. As associações culturais entre mente e masculinidade, por um lado, e corpo e feminilidade, por outro, são bem documentadas nos campos da filosofia e do feminismo. Resulta que qualquer reprodução acrítica da distinção corpo/alma deve ser repensada em termos da hierarquia de gênero que essa distinção tem convencionalmente produzido, mantido e racionalizado.

O tema permanecerá em debate e retorna quando, mais de 10 anos depois, ela volta a dialogar com Descartes em *How Can I Deny that these Hands and this Body are Mine?*, que compõe a coletânea *Senses of Subjects* (Butler, 2015). Gostaria de explorar, na interlocução, que, neste artigo, Butler estabelece com Descartes, uma ambivalência que me parece importante não apenas no tema do corpo, mas como movimento

intrínseco ao pensamento de Butler. Conceber o corpo como discursivo seria negar a sua materialidade? É possível sustentar a mera materialidade do corpo como argumento contra as diferentes formas de violação e violência? Butler insiste em argumentar que seu objetivo não é ignorar a materialidade dos corpos, mas perguntar por que a materialidade do corpo não pode ser, ela também, construída e, mais, ser o fundamento daquilo que sustenta a qualificação de certas vidas como humanas, o que ela articula com o tema da abjeção. Por isso, não será suficiente para Butler argumentar que o sujeito humano é construído, mas como essa operação funciona como mecanismo diferencial entre humano/inumano, entre fora/dentro, assombrando as fronteiras que separam sujeito/objeto/abjeto.

A indeterminação não é exatamente um problema a ser eliminado, mas me parece que incorporado como elemento de reflexão. É o que vemos em *How Can I Deny that these Hands and this Body are Mine?* e na proposição de que os corpos são *ao mesmo tempo* determinados e não-determinados pela materialidade, o que, em certa medida, segue seu argumento de que sexo e gênero não são nem totalmente determinados, nem totalmente escolhidos. Corpo não é nem só superfície, nem só substância, e a materialidade do corpo carrega nela a possibilidade de o corpo se separar de si mesmo, na medida em que, por um lado, o corpo só pode ser conhecido pela linguagem, mas também excede todo o possível esforço da linguagem em capturá-lo (Butler, 2015).

Para pensar a constituição da materialidade do corpo e como a matéria tem maior ou menor importância no valor que atribuímos aos corpos, um de seus objetivos em *Bodies that Matter* é fazer uma articulação entre matéria [*matter*] e peso/importância [*matters*], jogo de palavras de difícil tradução.[2] Butler retoma um debate que a psicanalista francesa Luce Irigaray travou com o conceito de matéria em Platão, debate que seguirá muito de perto a fim de pensar sobre o problema da impossibilidade de existência material do corpo da mulher:

> como podemos legitimar as reivindicações de violação corporal se colocamos em questão até mesmo a materialidade do corpo? (...) Até que ponto invocar as noções de materialidade

2 Quando traduziu o primeiro capítulo do livro, Tomaz Tadeu da Silva optou por trabalhar com o sentido de peso que o termo *matter* também carrega em inglês. Assim, *Bodies that Matter* foi traduzido por *"Corpos que pesam",* 2001. Já a tradução em espanhol optou por *Cuerpos que importan.* Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2008).

> ou insistir que tais noções funcionam como verdades "irredutíveis" é uma forma de afirmar e perpetuar uma violação constitutiva do feminino? Quando consideramos que o próprio conceito de matéria preserva e circunscreve uma violação e logo invocamos esse mesmo conceito a serviço de uma reparação por essa violação, corremos o risco de reproduzir a própria violação que desejamos reparar (Butler, 2019a, p. 102 [1993, p. 53, tradução minha]).

O risco a que Butler se refere aqui me interessa desde o início das minhas pesquisas sobre a obra da autora. Subscrevi, no mestrado e no doutorado, a posição de Butler, concordando com ela no argumento de que a categoria "mulheres" é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder às quais nós, feministas, dirigimos demandas de emancipação e conquista de direitos. Por esse caminho, Butler aponta um paradoxo com o qual venho trabalhando desde então: primeiro, as mulheres precisam adentrar o espaço político da representação e, nele, serem constrangidas a uma categoria identitária unívoca; em seguida, é preciso se valer desta categoria identitária para reivindicar direitos, que já serão limitados por estarem destinados a atender apenas aqueles sujeitos submetidos à representação cabível na categoria mulher. Operar com aporias é uma das marcas da filosofia de Butler, que aqui está apontando para a precariedade do corpo feminino como elemento de vulnerabilidade como constitutivo da sua *concepção como matéria*. Ao reivindicar não ser um corpo violável por ser um corpo material, haveria o risco de se deparar com mais um paradoxo: reforçar a materialidade do corpo feminino termina por ser, também, confirmar sua condição de violável. Corpo sem borda, sem limite, seria a consequência de uma concepção de corpo meramente discursivo? Em alguma medida, a questão se articula com o caráter perfomativo do gênero, da linguagem e do corpo,[3] mas aponta a necessidade de buscar elementos para a compreensão do problema da violação corporal.

Seguindo com a indicação de alguns dos argumentos mobilizados por ela em *Bodies that Matter*, destaco o trecho em que Butler aponta para a materialização

3 O tema da performatividade corporal, que se articula ao caráter performativo da linguagem e à performatividade de gênero, não será abordado nesse projeto porque, no meu entendimento, foge ao escopo central da pesquisa que estou propondo. Permito-me referir a Rodrigues (2019), em que discuto o tema da performatividade corporal tal qual explorado pela autora em Butler (2018).

da razão no corpo do homem, que se dá a serviço da exclusão de "outros corpos possíveis":

> o feminino, estritamente falando, não tem morphé, não tem morfologia, não tem contorno, porque é o que contribui para o contorno das coisas, embora não deixe de ser indiferenciado, sem limite. *O corpo que é racional desmaterializa os corpos que não podem apropriadamente representar a razão* ou suas réplicas e, ainda assim, é uma figura em crise, pois esse corpo da razão é a própria desmaterialização fantasmática da masculinidade, que requer que mulheres e escravos, crianças e animais sejam o corpo e representem as funções corporais que não executarão (Butler, 2019a, p. 80-81 [1993, p.40, grifo meu]).

A mim interessa perseguir quais são, na contemporaneidade, esses outros corpos possíveis, cuja materialidade e importância ainda são renegados como peso, excesso, excedente. Para tanto, recupero, ainda que brevemente, a interlocução que Butler estabelece com duas psicanalistas: Luce Irigaray, de quem herda a crítica ao conceito de matéria em Platão; e Julia Kristeva, a partir de quem trabalha o conceito de abjeção, fundamental, a meu ver, para o desenvolvimento da minha hipótese de que a violação e a violência se dão sobre todos os corpos nos quais pesam os marcadores do feminino e da feminilidade. Ou seja, a exclusão de outros corpos possíveis abarca não apenas os corpos das mulheres, mas também dos gays (marcados pela "apropriação indevida" do feminino), das lésbicas (corpos marcados pela negação da feminilidade), de pessoas trans (corpos marcados pela artificialidade, retirando do feminino não apenas seu caráter essencialista, mas sobretudo retirando da corporalidade o fundamento ontológico do sujeito), de pessoas intersexo (corpos que perturbam a distinção binária homem/mulher).

Kristeva introduz a noção de abjeto como aquilo que escapa à relação sujeito/objeto, como resto não integrável a essas duas categorias com as quais a tradição filosófica opera. "Toda abjeção é de fato o reconhecimento da *falta* fundadora de todo ser, linguagem, desejo", escreve e grifa a autora, que formula uma proposição segundo a qual é quando o "eu" não se identifica nem como sujeito, nem como objeto que este "eu" se torna repugnante, capaz de consentir dócil e naturalmente às violências das quais é alvo (Kristeva, 1980, p. 17). Butler se refere a Kristeva para pensar a categoria

de abjeção como aquilo que faz com que certos corpos não sejam reconhecidos nem como matéria (ou objeto) nem como ontológicos (ou sujeitos), reforçando assim seu lugar de abjeção (ou inumano).

***

Por fim, é necessário observar que a questão do corpo aparece de modo ainda mais contundente e explícito em *Precarious Life* (Butler, 2004b). Acredito que o problema da vida enlutável se constitua como central na filosofia política de Butler,[4] entendo que o problema da materialidade do corpo permanece como questão a ser enfrentada, sobretudo considerando que, ao longo de sua obra, Butler está apontando sempre para um mesmo lugar: a materialidade do corpo, a vulnerabilidade do corpo, a precariedade do corpo, a condição de violável do corpo.

Trata-se, aqui, de recuperar uma dimensão de humanidade que não esteja sustentada em atributos comuns, que serão sempre excludentes, mas esteja sustentada nessa característica: morremos. Cada um de nós e também as pessoas que amamos. O tema aparece no segundo capítulo de *Precarious Life*, precisamente aquele em que ela trata de luto e política.

> Proponho considerar uma dimensão da nossa vida política que está relacionada à nossa exposição à violência e a nossa conivência com a violência, com a nossa vulnerabilidade diante da perda e diante da tarefa de luto que se segue daí, e procurar nessas condições uma base para uma comunidade (Butler, 2019b, p. 39 [2004b, p. 19]).

Posso retomar aqui o problema da separação das vidas entre quem importa e quem não importa, não apenas relegando certos corpos ao lugar de inumano, mas sobretudo mantendo sempre aberta a possibilidade de adensar a categoria do inumano em prol da manutenção de uma materialidade corporal que só funciona a partir da interdição controlada ao campo do humano.

> O próprio fato de que posso perguntar quais humanos são reconhecidos como humanos e quais não são significa que

4 A este respeito, remeto para a publicação de Rodrigues, Carla. *A função do luto na filosofia política de Judith Butler*, apresentado no XVII Encontro Nacional da ANPOF (Aracaju, 2016), quando se iniciavam as minhas pesquisas específicas sobre o tema do luto em Butler, e posteriormente publicado em Correia et alli. *Deleuze, desconstrução e alteridade.* São Paulo: Anpof, 2017.

> existe um campo distinto do humano que permanece irreconhecível, de acordo com as normas dominantes, mas que é obviamente reconhecível dentro do campo epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento. Por outro lado, essa é uma contradição clara: um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humano (Butler, 2018, p. 43).

A distinção entre humano e não humano como marcador de reconhecimento tem sido trabalhada por Butler a partir da perspectiva de quem tem e quem não tem direito ao luto, marcador que distingue as vidas que contam como vidas e as que não contam. Na minha abordagem, seria preciso pensar, tanto no contexto brasileiro, quanto no contexto global de expansão das forças de extrema direita de cunho político e religioso, que todo corpo marcado pelo elemento feminino torna-se um corpo matável, numa negação absoluta da feminilidade, do feminino e da mulher. Abalar esse fundamento natural é expor a arbitrariedade da violência contra certas formas de vida em detrimento de outras, é denunciar que o poder se exerce em nome do necropoder.

Importar/pesar/ser enlutável/ter materialidade seriam aspectos inseparáveis, que unem os problemas aqui esboçados – corpo, abjeção, violência, precariedade. Dispostos em momentos distintos da obra, mas reunidos numa abordagem interrelacional, contribuem para sustentar a hipótese de que não há justificativa para separar seu pensamento em fases, sendo a "primeira Butler" aquela dedicada aos problemas de gênero e a "segunda Butler" aquela que rebaixa o debate sobre gênero em prol de temas tidos como políticos.[5] Ao contrário, nosso desafio na tarefa de pesquisa seria encontrar novos argumentos para a sustentação de que o gênero como marcador da materialidade do corpo [*matter*] é desde sempre matéria [*matters*] política.

---

5 Agradeço a Thaís Bakker não apenas o convite para a participação no seminário "Performatividade, precariedade, política: entrelaçamentos interdisciplinares da obra da Judith Butler", como também e principalmente pela interlocução sobre esse tema, desenvolvido em sua pesquisa de mestrado. Bakker, Thaís. *O Estado-nação a partir da filosofia de Judith Butler: reflexões sobre processos de congregação e segregação*. Dissertação de mestrado. Orientação Carla Rodrigues. Filosofia/PPGF/UFRJ, 2017.

REFERÊNCIAS

BAKKER, Thaís. *O Estado-nação a partir da filosofia de Judith Butler: reflexões sobre processos de congregação e segregação.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identify.* New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. *Bodies that Matter:* On the Discursive Limits of "Sex". New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001, p.151-172.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender.* New York: Routledge, 2004a.

BUTLER, Judith. *Precarious Life.* The Powers of Mourning and Violence. London/ New York: Verso, 2004b.

BUTLER, Judith. Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo". Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2008.

BUTLER, Judith. *Senses of Subject*. New York: Fordham University Press, 2015.

BUTLER, Judith. *Vida psíquica do poder.* Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Revisão técnica Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. Trad. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições/Crocodilo Edições, 2019a.

BUTLER, Judith. *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência.* Trad. Andréas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b.

HEILBORN, Maria Luiza e RODRIGUES, Carla. *Gênero e pós-gênero: um debate político.* Seminário Internacional Fazendo Gênero, 10 (Anais Eletrônicos). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2013.

HEILBORN, Maria Luiza e RODRIGUES, Carla. Gênero: breve história de um conceito. *Aprender,* Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, Vitória da Conquista, ano XII, nº 20, p. 9-21, jul./dez. 2018.

KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection.* Paris: Seuil, 1980.

RODRIGUES, Carla. A função do luto na filosofia política de Judith Butler. In: CORREIA, Adriano; HADDOCK-LOBO, Rafael e SILVA, Cíntia Vieira da. (Orgs.). *Deleuze, desconstrução e alteridade.* São Paulo: Anpof, 2017, p. 329-340.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. *Em construção,* Programa de Pós-Graduação em Filsofia da UERJ, Rio de Janeiro, v. 1, nº 5, p. 59-72, 2019a.

RODRIGUES, Carla. Três tempos da performatividade em Butler. In: OLIVEIRA, Marcelo e VIANA, Igor. (Orgs). *Políticas da performatividade: conferências*. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019b.

06.

SEXO, OBJETO E INDETERMINAÇÃO: DESLIZAMENTOS ENTRE BUTLER E A PSICANÁLISE

Guilherme Massara Rocha e*
*Vinícius Moreira Lima***

Quando nos colocamos diante de algum trabalho de Butler, nunca sabemos de antemão sob qual forma a psicanálise aparecerá em sua escrita. Esse caráter de Proteu[1] que a teoria psicanalítica assume nos trabalhos da filósofa sobressai ao longo de toda a sua obra: se, numa página, encontramos uma intrigante suposição de saber em direção a Freud e Lacan, já na página seguinte podemos nos deparar com uma espécie de desconfiança crítica da autora em relação às consequências de certos pressupostos psicanalíticos.

Assim, em alguns momentos, Butler parece convencida do valor decisivo da psicanálise para pensar o fracasso inerente a toda posição sexuada, isto é, a dimensão de uma falha estrutural em todo processo de subjetivação, na medida em que o sexual nunca se submete totalmente às normas sociais (Butler, 1993a; 2004). No entanto, a autora também se preocupa com a forma como, em outros momentos, a teoria

* Psicanalista. Professor adjunto do Departamento de Psicologia da UFMG. Graduado em Psicologia pela UFMG. Mestre em Filosofia/UFMG. Doutor em Filosofia/USP. E-mail para contato: massaragr@gmail.com.
** Psicanalista. Mestrando em Estudos Psicanalíticos pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG (2020-2022). Graduado em Psicologia pela UFMG. Pesquisador em psicanálise e teoria *queer*. E-mail para contato: vmlima6@gmail.com.
1 Proteu é o nome de uma divindade marinha da mitologia grega, famoso por sua capacidade de se metamorfosear, de assumir uma variedade de formas.

psicanalítica se coloca a serviço da reiteração de normas binárias de gênero que sustentam o dispositivo de (heteros)sexualidade (Butler, 1993a; 2004). Desse modo, é justamente essa tensão que nos convoca a fazer trabalhar a herança de Freud e Lacan, a partir das interpelações que a obra da filósofa nos endereça.

Tomando esse ponto de impasse como sendo precisamente o que move o debate entre Butler e a psicanálise, não se trata, então, de perguntar se a autora leu bem ou mal a palavra do Pai. Afinal, o que parece estar em jogo nas leituras da filósofa é menos a busca por uma apreensão fiel da teoria psicanalítica do que um acionamento estratégico de suas ferramentas a fim de cernir algumas consequências subjetivas do funcionamento normativo do social. Sendo assim, não precisamos defender Freud/Lacan, e muito menos salvar Pai algum – coisa que o próprio psicanalista francês nos ensinou, ao se recusar ele mesmo a ocupar para nós a posição de um pai idealizado (Miller, 1997).

Ao mesmo tempo, não podemos nos deter em interrogar, por exemplo, se Lacan estaria ou não reiterando a norma heterossexual neste ou naquele momento de sua obra. Mais do que isso, trata-se de convidar a teoria psicanalítica a trabalhar a nosso favor, a fim de avançar o debate sustentando a tensão com a obra da filósofa. Nesse ponto, é interessante retomarmos a transferência de saber de Butler à psicanálise: para a autora, a teoria psicanalítica teria "um papel crucial a cumprir em qualquer teoria do sujeito" (Butler, 2000, p. 140, tradução nossa), na medida em que ela é "a melhor forma que nós temos de entender como as posições sexuais são assumidas" (Butler, 1993b, p. 117, tradução nossa) – e de como há uma falha cômica que sempre assombra essas mesmas posições. Nossa proposta é, assim, a de desdobrar precisamente esse ponto de fracasso da norma, ponto em torno do qual parece se concentrar o interesse da filósofa.

No prefácio de *Dispossession: the Performative in the Political*, o trabalho intelectual de Butler aparece como emergindo de "Foucault e a teoria dos atos de fala, ativismo *queer* e psicanálise heterodoxa" (Butler e Athanasiou, 2013, p. X, tradução nossa). Em nosso capítulo, gostaríamos de abordar alguns aspectos dessa dita *psicanálise heterodoxa* de Butler, partindo do problema das identificações de gênero. Inicialmente, dois aspectos podem ser apontados acerca da questão: primeiramente, o modo como Butler capta uma incongruência nas modalidades de formulação freudianas das relações entre identificação sexual e escolha de objeto sexual. Incongruên-

cia até então jamais apontada tão claramente, sequer no meio interno da psicanálise.

Como consequência desse apontamento, note-se ainda o percurso que, no pensamento de Butler, diagnostica uma certa heteronormatividade irredutível que determinaria a narrativa metapsicológica freudiana acerca do gênero e da sexualidade. Ler Freud de modo heterodoxo, portanto, parece ter conduzido a filósofa à percepção dessa antinomia na teoria psicanalítica das identificações sexuais. Entretanto – e é nessa direção que este capítulo caminhará – outro leitor heterodoxo de Freud, Jacques Lacan, trabalha sobre o mesmo problema nele introduzindo modificações que ultrapassam as aporias freudianas apontadas por Butler. E que têm por efeito, ainda, reabrir de modo bastante fértil o diálogo entre a psicanálise e os estudos de Butler sobre sexo e gênero.

Na esteira dessa discussão, buscaremos tensionar as leituras da filósofa sobre Lacan que encontramos em *Gender Trouble* e *Bodies that Matter* com algumas contribuições lacanianas sobre o falo tal como ele comparece na época do Seminário 10. Nessa perspectiva, um de nossos objetivos é o de produzir alguns deslizamentos entre o sexo como norma (seguindo a releitura de Butler sobre a teoria lacaniana) e o sexo como angústia (tal como Lacan nos permite avançar à época de seu Seminário 10) – mantendo vivo, desse modo, o rico debate entre Butler e a psicanálise.

A MELANCOLIA DE GÊNERO NA IDENTIFICAÇÃO SEXUAL: BUTLER LEITORA DE FREUD

Poderíamos começar com a melancolia de gênero e, especificamente, reconsiderando o problema freudiano do "caráter do eu": uma "sedimentação de objetos amados e perdidos", "um lembrete arqueológico" de identificações de gênero (Freud, [1923] 2011). A incorporação melancólica é o meio pelo qual os objetos "proibidos" da satisfação direta das pulsões (dados em um enquadre heteronormativo) são simultaneamente reconhecidos e negados. Essas formas inconscientes de ligação são nomeadas como "forcluídas" ou "impranteáveis" [*ungrievable*]. Forcluídas porque haveria uma norma prévia que bloqueia sua presença no campo das identificações reconhecíveis. Por sua vez, o "impranteável" tem a ver com o paradoxo lógico que sustenta (como invivíveis, na medida em que baseados em identificações repudiadas) esses processos de apego com objetos fortemente mantidos sob repressão (Butler, [1997] 2017).

No limite, a paradoxal presença-ausência inconsciente desses objetos e modos de ligação impede que eles sejam experimentados sob a forma do objeto perdido, para usar da gramática freudiana. A noção butleriana de incorporação melancólica poderia ser, então, compreendida, até certo ponto, como uma aplicação do raciocínio metapsicológico sobre o bloqueio do luto no campo dos marcadores subjetivos de gênero, e elevada, em seguida, à condição de fundamento epistêmico de uma crítica política. Nesse sentido, essa noção poderia ser também entendida como o caso particular de um argumento mais amplo, que se ancora na tese de que seriam inelutáveis todos os objetos com os quais o sujeito se recusa a reconhecer sua "infamiliaridade" (seu caráter de estranhamento familiar). Isto é, frente ao roteiro heteronormativo da cultura, que viabiliza algumas identificações e escolhas de objeto enquanto proscreve a possibilidade de outras, o sujeito será assombrado pelas formas de amor forcluídas (não reconhecidas, não instaladas no arcabouço discursivo que acessa) em sua história. A angústia aqui transparece sob a forma da perda da identidade, cujo correlato frequente no sentimento da experiência de si é o do estranhamento frente aos semblantes, por assim dizer, inabitáveis.

Não é difícil perceber como esses mesmos fundamentos iriam subsidiar outros aspectos de cunho ainda mais flagrantemente sócio-históricos das perspectivas da autora acerca da distribuição desigual do luto público e das fraturas sociais nos processos de rememoração (Butler, [2004] 2019). Aqui a surpreendente heterodoxia da psicanálise de Butler revela o que contém de melhor, contribuindo ainda para uma importante reabilitação da potência crítico-política da invenção freudiana, cujo impacto de renovação nas ciências humanas nesse milênio é, de algum modo, notório.

Fazer o luto de algo, em termos freudianos, é realmente deixar algo ir. *Ou consentir psicologicamente com uma perda que já teve lugar*. Butler parece aqui discretamente adicionar um toque hegeliano sobre o conceito de Freud, sugerindo que fazer o luto de algo é também um processo que pressupõe um ato de reconhecimento. Efetivamente, quando Freud ([1917 [1915]] 2010) lança, em *Luto e melancolia*, essa questão fundamental – o impasse do luto, que se aprofunda e se cristaliza na melancolia, é que o enlutado não sabe o que perdeu naquilo que perdeu – esse recurso explícito ao saber poderia de algum modo se confundir com um ato de reconhecimento por meio do qual uma identificação (com o objeto perdido) é incorporada ao eu como condição para a produção do consentimento quanto à perda desse mesmo objeto.

Note-se que, nesse mesmo processo, a perda realiza o último estágio da função do reconhecimento, qual seja, o reconhecimento da alteridade radical representada pelo objeto. Contanto que possamos assumir que a identificação cerne "algo" no objeto que *opera no interior dos processos de subjetivação daquele que o acessa.* E que, por mais que possamos insistir – como Butler parece esboçar – em fazer coincidir esse *algo* com um marcador empírica ou hipoteticamente determinado[2] (o repúdio amoroso a objetos de um gênero determinado ou mesmo a se identificar a uma dada performatividade de gênero), a psicanálise nos parece advertir acerca do caráter profundamente contingente, perturbador e não completamente identificável desse elemento. Que ora pode se manifestar como traço de gozo (algo que transita nos corpos sexuados e que não se mantém suspenso a nenhuma generificação necessária), ora se manifesta como efeito de negatividade (um real que simplesmente perturba a função do desejo, desorientando-a, desconfigurando mais que identificando os modos pelos quais a realidade – inclusive aquela do sexo – se constitui para um sujeito).

Aqui, a asa heterodoxa de coruja hegeliana que Butler acrescenta à receita no caldeirão da bruxa metapsicológica se revela um ingrediente que, a um tempo, aguça o sabor político da receita, mas oblitera ou ao menos dilui um pouco um aspecto clínico fundamental, e que talvez Freud mesmo jamais tenha explicitado formalmente: o luto termina sim, sem que o sujeito jamais totalize um saber sobre o que perdeu naquilo que perdeu. O objeto-causa de seu desejo, tal como nos mostraria J. Lacan, resta irredutivelmente (mas não de forma necessariamente inelutável) "êxtimo", ainda que o processo de reapreendê-lo, sob a forma então inédita do objeto perdido, pressuponha um recurso ao saber e ao reconhecimento.

Fica ainda aqui uma questão sobre a forma como Butler trabalha a noção psicanalítica de objeto, ou melhor, quais contornos psicanalíticos ela extrai dessa noção a partir de suas referências. Ao menos em *Bodies that Matter* e *The Psychic Life of Power*, o tema parece surgir em sua obra fundamentalmente influenciado pela tradição psicanalítica das relações de objeto – numa linha que conecta a psicanálise pós-freudiana a autores até certo ponto mais contemporâneos, mas cuja obra ainda permanece circunscrita à crítica e remanejamento da metapsicologia freudiana, tal

2 Como apontaremos na conclusão, o raciocínio lacaniano em termos do objeto pequeno *a* nos permite conceber que a operação de Butler na melancolia de gênero acaba por imaginarizar o objeto do desejo, ao revesti-lo com a imagem narcísica do semelhante [i(*a*)].

como em Jean Laplanche.[3] O problema ali é que a noção de objeto dificilmente se separa daquilo que designa um "ente" ou entidade de algum modo predicável, caracterizável, convergindo para uma designação dos contornos imaginários cuja forma "reconhecível" é, a um tempo, admitida e negada, tal como no argumento da incorporação melancólica.

Aqui cabe insistir, todavia, que se os processos de produção subjetiva, a partir da experiência com o objeto, são retomados noutra perspectiva – tal como aquela que se descortina a partir de J. Lacan e sua teoria do objeto pequeno *a* – a questão da normatividade do desejo terá que ser pensada para além dos limites de uma alienação imaginária aos marcadores de gênero – e quem sabe até mesmo para além do caráter específico de outros marcadores inter-seccionais. As consequências epistêmicas, éticas e mesmo políticas desse desdobramento decididamente impõem novas reflexões à instigante psicanálise heterodoxa de J. Butler.

Butler, então, coloca em questão uma consequência psicanalítica (em termos de gênero) da identificação sexual: "se a menina é menina na medida em que não quer uma menina, então querer uma menina colocará em questão o ser menina; nessa matriz, por conseguinte, o desejo homossexual instila pânico no gênero" (Butler, [1997] 2017, p. 145). O gênero em pânico, assim, será o sintoma daquilo que deriva de uma forma bastante substancializada de conceber a identificação sexual. Uma forma que revela um grupo de ideais positivados sublinhando seus próprios limites ou suas próprias fronteiras. Uma forma que também contém um ideal normativo e privilegiado, que tem a ver com a coerência pressuposta do objeto de desejo.

Butler tem todas as razões para afirmar que, dentro dessa matriz, toda incoerência no nível dessas escolhas parece desestabilizar o conceito mesmo de um dado gênero. Ela denuncia o modo como Freud deduz, de certa forma, seu conceito de identificação sexual da condição performativa de escolher um dado objeto de desejo. Se o desejo homossexual instila pânico no gênero, é porque o gênero – nesses termos – é algo profundamente determinado por um padrão de indexação específico entre o desejo e certo objeto empírico.

De fato, o problema aqui parece ser o modo com que o argumento de Freud finalmente cria um enquadramento pelo qual a questão das identificações torna-se

3 Vale observar que a noção de "sexual", na obra mais tardia de Laplanche, vem dar conta do mesmo tipo de ruído que o objeto *a* formaliza na álgebra lacaniana, ao tentar cernir algo como o resto da operação de constituição subjetiva que não se integra ao eu do sujeito.

inextricavelmente conectada com determinados objetos de desejo. Na maioria de suas explicações sobre as vicissitudes do complexo de Édipo, ele insiste na ideia de que *as identificações sexuais apoiam os arranjos sobre os quais o desejo viria a se materializar em escolhas de objeto*. Nessa esteira, a identificação sexual significa também aquilo por meio do qual um sujeito demonstra uma estabilidade em sua orientação sexual, ou em sua forma unificada de escolher objetos desejados. Nessa matriz, a definição mesma do que é ser uma garota é inseparável, então, de desejar um homem.

Em certo sentido, Freud tenta subordinar as condições psicológicas de desejar objetos sexuais específicos a identificações prévias/anteriores. Essas identificações – ou sua *assemblage*, sua "aparência" – dariam então ao desejo suas coordenadas fundamentais. De todo modo, o que Butler cerne muito precisamente na metapsicologia de Freud é como a própria fundação de identificações sexuais faz com que sejam elas mesmas dadas como um "lembrete arqueológico" do modo como o sujeito é marcado pela legitimação do Outro a uma dada escolha de objeto. E, nesse sentido, um desejo coerentemente generificado é o que valida (ou não) o caráter do eu diante do Outro da cultura.

Resumindo, Butler nota, muito acuradamente, a característica tautológica do argumento freudiano sobre a identificação sexual. Ela observa, também, a consequência problemática dessa circularidade – a saber, a forma generificada de necessidade que está em jogo nas conexões entre desejo e objeto de desejo. Em *Bodies that Matter*, essa percepção aparece quando ela afirma que "identificações são múltiplas e contestatórias (...) e nós não estamos, mais geralmente, numa posição de considerar identificação e desejo como sendo fenômenos mutualmente exclusivos" (Butler, 1993b, p. 99, tradução nossa).

Mas, nesse ponto, é importante dizer que, mesmo se Freud realmente incorre nessa contradição, o que ele demonstra – majoritariamente em suas análises clínicas – é um modo de apreensão das contradições universalmente constitutivas das identificações sexuais que evidenciam, subjazendo à norma heterossexual, a condição "bissexual" dos seres humanos. Que talvez seja a expressão com que Freud captava, à sua maneira, a incomensurabilidade estrutural entre sexo, gênero e sexualidade. Ele nunca subscreveu explicitamente a uma posição que patologiza variações de gênero, a despeito do fato de ter se apoiado, no começo de sua carreira, em mestres das assim chamadas teorias da *Psychopathia sexualis.* Enquanto em suas teorias, como Butler

o demonstra, a proeminência do objeto de desejo parece desempenhar um papel central, em suas análises clínicas e sociológicas, por sua vez, o que parece prevalecer é a importância (e mesmo a dignidade) do desejo inconsciente, que permanece o problema central de toda análise subjetiva, e em benefício do qual a ética do tratamento psicanalítico continua a trabalhar.

Freud sustentaria também o papel de destaque desempenhado por aspectos irredutíveis do sofrimento psíquico – a condição sintomática de cada ser humano deve ser tratada (e não adaptada ou erradicada) – e suas principais expressões: repetições, incoerências, devastações, violências. Todo indivíduo, não importando seu gênero, sofre disso. E um tópico fundamental na ética de Freud é que a psicanálise não é um tratamento do caráter (ou da personalidade), e tampouco um tratamento dos objetos de desejo. O tratamento psicanalítico é um tratamento do próprio gozo. Ele toma as formas pelas quais o sujeito é afetado pelas pulsões como uma questão central e coloca em questão as respostas do sujeito a essas afecções. De um modo que *a body matters* em suas constelações individuais, éticas e políticas.

LACAN E O OBJETO *A* MAIS ALÉM DAS DETERMINAÇÕES DO GÊNERO

No entanto, a partir do momento em que tomamos seriamente tanto a crítica de Butler sobre a identificação sexual freudiana quanto os eixos centrais de um tratamento psicanalítico, percebemos que é exatamente em torno dessa questão que Jacques Lacan nos ajuda a desconstruir alguma coisa. A concepção problemática da unificação ou estabilidade do gênero (que fornece as evidências da norma que sublinha o que Butler chama de "caráter generificado do eu") pode ser deslocada a partir de alguns apontamentos lacanianos. As demandas de unificação que estão provavelmente em jogo no funcionamento comum do eu (demandas estritamente conectadas com a identidade sexual do eu, independentemente de quão diversas sejam suas expressões empíricas) não devem ser necessariamente performadas conforme a maneira como o sujeito escolhe seus objetos de desejo, considerados como o que empiricamente (e também social ou politicamente) define os padrões de sua orientação sexual.

O ponto aqui é especialmente o enquadramento pelo qual somos capazes de cernir as normas de gozo do sujeito, muito mais do que a positividade dos objetos por meio dos quais esse gozo é alcançado. Tentemos explicitar isso em termos mais específicos.

Enquanto as convicções edipianas de Freud são sumarizadas nesse enquadramento (as identificações que são introduzidas inconscientemente no eu são um tipo de lembrete arqueológico do modo com que elas especularizam a escolha de objeto do Outro), Lacan aborda esse cenário de maneira distinta. Como sabemos, a psicanálise lacaniana é muito mais sensível aos processos dados na própria linguagem e, progressivamente, no curso de desenvolvimento de suas teorias – também muito sensível àquilo que é transmitido pelo impacto do real, ou, como poderíamos dizer, o impacto das pulsões.

Assim, aquilo com que o sujeito se identifica (sob as determinações do Outro) tem mais a ver com o que lhe é transmitido (ou imposto) a partir do campo de gozo do Outro. Dizer que uma garota é identificada com sua mãe (o que Freud provavelmente traduziria em termos de desejar um homem) é, em um enquadramento lacaniano, algo que pode ser muito mais sutil. Ou mesmo muito mais brutal. No cerne mesmo de sua análise lacaniana, uma garota homossexual reconheceria, por exemplo, o olhar de sua mãe assombrando sua eventual perplexidade em relação às garotas que ela deseja. Um olhar que havia marcado, primariamente, a sua própria condição como um objeto para o excesso inconsciente de sua mãe (e não necessariamente no nível da identificação sexual). Ou poderíamos pensar em um homem cujo pai é homossexual, e então percebe certa estabilidade em alguns traços que não são precisamente inscritos nas mulheres que ele deseja, mas na maneira como ele as aborda.

Lacan percebeu bem cedo como a identificação é um processo fundamentalmente marcado por enquadres de gozo (afetos, maneirismos e uma paleta infinita de performatividade não necessariamente conectada com objetos determinados). Nesse sentido, o conceito lacaniano de identificação como um processo é muito mais alinhado com os apontamentos de Butler em *Bodies that Matter*, quando ela afirma que identificações "perturbam o 'eu', elas são a sedimentação do 'nós' na constituição de qualquer 'eu', a presença [des]estruturante da alteridade na formulação mesma do 'eu'" (Butler, 1993b, p. 105, tradução nossa).

Mas aqui, onde Butler considera que as "identificações pertencem ao imaginário", Lacan sustentaria que elas estão mais precisamente também conectadas com o Real e com o Simbólico. O "eu", como uma projeção de uma superfície corporal tal como Freud o coloca, é marcado por impressões e traços sensoriais que não são diretamente submetidos a suas fantasias, nem à estrutura normativa de seus pensa-

mentos. E também modalidades de pensamento – sintagmas, imperativos, palavras que marcam experiências singulares de significação – enfim, todo um conjunto de material simbólico importa na conformação da forma individual (mesmo que intrinsecamente diversa) das identificações formadoras do eu.

A partir de um momento específico de sua *démarche*, Lacan ([1962-63] 2005) tentaria redescrever todas as narrativas freudianas sobre a relação entre identificação, a estrutura das fantasias inconscientes e objetos de desejo em termos do conceito de *objeto a* (*l'objet petit a*). No que concerne à identificação sexual, é Lacan quem a define como sendo algo que deriva de uma complexa *assemblage* dos traços de gozo, que também tem a ver com uma maneira muito mais ampla de conceber o complexo de Édipo e as interferências da linguagem e do corpo sobre a constituição do sujeito. Quando Butler ([1997] 2017) afirma que "o próprio gênero é composto precisamente do que permanece inarticulado na sexualidade" (p. 149) – é precisamente nesse sentido que o *objeto a* (que, ele mesmo, não tem gênero) conceitualmente representa o gênero em sua indeterminação intrínseca. Suas figuras – ou *semblants*, como Lacan preferiria – apenas são dadas dentro de circunstâncias contingentes de manifestações performativas.

O objeto *a* – que causa o desejo ou condensa o gozo – é ligado com o enquadramento das fantasias inconscientes (e a frequente coerência de suas exigências provavelmente tem a ver com a exigência conjunta das fantasias elas mesmas). Mas a questão é que o desejo muda, e precisamos insistir sobre o fato de que, para Lacan, o objeto *a* pode contingentemente tomar uma forma – um *semblant*, em seus termos – que testemunha da posição que o sujeito assume frente ao Outro. Posição que, por exemplo, o sujeito neurótico pode eventualmente sustentar por uma vida inteira, a despeito de seu desejo, ou sob a pressão de suas escolhas.

Semblants generificados são, nessa esteira, relacionados à performatividade tanto no sentido de suas manifestações contingentes quanto no sentido, como Butler aponta em *Bodies that Matter (BTM)*, de seus constrangimentos. "*There is no sexuality outside of power*", afirmação sonora e contundente de *BTM*, que articula a arbitrariedade da imposição das normas com a contingência pela qual cada um responderá à sua incidência, de modo que o poder nunca determina completamente o sujeito que ele produz. A clarividência dessa sentença – em grande medida tributária do ato de coragem em empreender uma psicanálise heterodoxa, e que inflete sobre uma obra

fundamentalmente política – revela, em termos lacanianos (e mesmo hegelianos), como a dialética da história é mesmo codificada por um império de semblantes cujas normas e tendências fornecem os contornos mesmos daquilo que podemos ou não reconhecer como humano. Mas essa outra psicanálise heterodoxa, não a de Butler mas a de Lacan, nos obriga a pensar que a sexualidade – enquanto ponto de inflexão do determinismo inconsciente de todo sujeito – concerne mais ao ético que ao ôntico, e nesse sentido ela restará refratária a toda objetividade epistêmica, exercendo seu estranho poder de excesso ao gênero e aos semblantes.

O SIMBÓLICO COMO DESTINO: BUTLER LEITORA DE LACAN

Nas leituras de Butler sobre Lacan, salta aos olhos sua preocupação com as consequências do falocentrismo lacaniano para as posições sexuadas. Em sua crítica do simbólico, alinhada com a tradição de leitura feminista da qual ela parte, os homens seriam obrigados pela norma paterna a reencenar a posição de "ter o falo", e as mulheres, a de "ser o falo" – sem a possibilidade de uma rearticulação crítica dos termos de sua dominação, produzindo uma idealização religiosa do binário das normas de gênero (Butler, [1990] 2015). Para responder a esse impasse por ela localizado em *Gender Trouble*, a filósofa relê Lacan em *Bodies that Matter* tomando o sexo como uma norma simbólica, performativamente edificada a partir da hegemonia heterossexual – e não como uma ordenação estável ou *a priori* que governa os sujeitos.

A esse respeito, Butler (1993b) considera que o "tipo ideal do sexo" formulado pelo psicanalista não passaria de um "fantasma normativo". Nessa perspectiva, a "assunção do sexo" não seria mais que uma forma de citação que reitera as normas de subjetivação hegemônicas, pois só se pode assumir um "sexo" ao referir-se a coordenadas simbólicas performativamente constituídas. Dessa forma, a autora sustenta que a teoria lacaniana contém, à sua revelia, uma narrativa da consolidação normativa do gênero, um relato do constrangimento psíquico para a assunção das normas regulatórias do simbólico heterossexual (Butler, 1993b).

Talvez possamos depreender um precipitado dessas críticas a Lacan formulando que, na interpretação da filósofa (sobre a psicanálise lacaniana), *o simbólico é o destino*, entendido como uma ordem cisgênera e heterossexual, coerentemente engendrada nos processos normativos de subjetivação. A despeito do valor fundamental dessa lei-

tura para uma reorganização contemporânea da teoria psicanalítica, ela todavia corre o risco de reduzir a posição sexuada em Lacan à alçada do simbólico e suas normas, ao considerar que "assumir uma posição sexuada é identificar-se com uma posição marcada dentro do domínio simbólico" (Butler, 1993b, p. 96, tradução nossa).

Nesse livro de Butler (1993b), assumir uma posição sexuada parece equivaler à prática citacional de uma norma num domínio de constrangimentos constitutivos, em que um sujeito deve repetir essa assunção a fim de alcançar uma aparência de estabilidade para seu "sexo", sempre produzido como "uma reiteração de normas hegemônicas" (p. 107, tradução nossa). Desse modo, para dar corpo ao "sexo", seria preciso passar pela citação performativa das normas de gênero.

LACAN E A ANGÚSTIA COMO VERDADE DA SEXUALIDADE

Se, nesse ponto de sua obra, Butler, como leitora da psicanálise, dá ênfase ao sexo como norma, podemos também encontrar, em Lacan, uma outra dimensão do sexo como angústia. Pois é certo que o psicanalista não se limitou a investigar a dimensão ideal da sexualidade, em suas identificações hegemônicas no registro simbólico. Mais além das normas, há uma exigência que insiste na clínica psicanalítica, segundo a qual o sexo se oferece ao sujeito como uma experiência de vertigem frente a uma opacidade corporal (Lacan, [1962-63] 2005). Nessa perspectiva, a paixão pelos ideais do gênero talvez sirva justamente como forma de defesa frente a essa opacidade do sexo. Poderiam, então, essas identificações ideais de ter e ser o falo (a ostentação viril e a mascarada feminina) constituir semblantes que encobrem precisamente a angústia do sexo?

Sabemos que, na época do Seminário 5, Lacan considerava que "ser o falo" e "não ser sem tê-lo" eram duas modalidades de apresentação desse "parecer que substitui o ter". Já que nenhum ser falante efetivamente detém o falo, as aparências de ser e ter comparecem aí como formas imaginárias de suplência à castração simbólica. Essas modalidades se estabeleciam pela identificação do sujeito ao "tipo ideal de seu sexo", que projetava, na comédia, as "manifestações ideais ou típicas do comportamento de cada um dos sexos", ou seja, os ideais do gênero (Lacan, [1958] 1998, p. 701). No entanto, gostaríamos de chamar a atenção para o que vem na sequência dessa passagem: lemos aí que o falo, nessa vertente de um organizador normativo

do gênero, só opera "até o limite do ato da copulação" (p. 701). É esse limite do falo, apenas mencionado mas não desdobrado em 1958, que Lacan parece avançar nos anos subsequentes com a escrita do (-φ), levando a uma discussão decisiva que encontramos no Seminário 10.

Mais aquém do falo como organizador normativo do gênero ou como cetro do poder, deparamos com o falo lido como uma falha central que estrutura a sexualidade, um furo no nível genital que Lacan ([1962-63] 2005) escreverá, nessa época, com seu "menos-*phi*" [(-φ)]. Se a promessa do falo tem sempre um quê de insatisfatória (como Butler bem o sabe), é porque o ideal da realização genital contém algo de estruturalmente enganador, na medida em que o órgão dito fálico nunca está à altura da função a que é convocado. Nesse ponto, cumpre observar a estratégia subversiva de Lacan: o psicanalista vem assinalar o furo do dispositivo de (heteros)sexualidade a partir de uma falha estrutural em seu ideal regulatório. Assim, seu gesto parece ser o de apontar as fissuras do dispositivo desde dentro, ao sinalizar o fracasso que assombra o funcionamento da norma. Esse ponto de fracasso é mostrado por Lacan em seu diagrama sobre a falta da mediação genital.

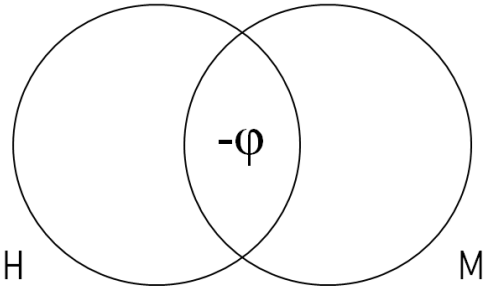


Fig. 1 – **A falta da mediação** [Reconstruído a partir de Lacan ([1962-63] 2005, p. 292)]

Atento à participação da psicanálise no dispositivo de (heteros)sexualidade, o que Lacan nos mostra com esse diagrama é que, no seio do encontro que seria o privilegiado pela norma, aquele entre um homem e uma mulher, no centro do encontro heterossexual, deparamos com a "falta do que seria seu meio" (Lacan, [1962-63/]

2005, p. 292). Pois o falo, fazendo sua função de mediação das trocas sociais, funciona em toda parte – exceto onde é realmente esperado, ou seja, no momento da copulação. Mais do que isso, ali onde o falo é esperado como sexual, ele só aparece como um ponto de falta, sendo essa sua ligação com a angústia. Dessa forma, no ponto em que o órgão (*dito* fálico) deveria comparecer para dar provas de sua potência, de sua equivalência com o falo, ele só aparece como um órgão caduco, produzindo angústia.

Segundo o argumento de Lacan, é precisamente o fato de o falo não se encontrar ali onde o esperamos – no plano da mediação genital – o que explica "que a angústia seja a verdade da sexualidade, isto é, aquilo que aparece toda vez que seu fluxo recua e mostra a areia" (Lacan, [1962-63] 2005, p. 293). Dessa maneira, quando o semblante fálico dos gêneros se mostra insuficiente para dar conta do sexo (quando o fluxo das águas do semblante recua), *o que aparece na areia é a angústia do (-φ) como verdade da sexualidade*. O que aparece, nesse momento, é precisamente um falo desinflado, destituído da potência que lhe atribuímos pelas normas do discurso. Nesse ponto, o que se revela é que há uma falha no coração da norma. A norma paterna passa a ser estruturada em torno de um fracasso, nomeado por Lacan como a "falta da mediação genital" (e que talvez se torne, mais tarde, *mutatis mutandis*, a inexistência da relação sexual).

Nessa medida, o falo como menos-*phi* vem demarcar precisamente a falha da heterossexualidade como ideal regulatório, pelo furo genital que acomete o ser falante. Na discussão de Lacan, esse furo se apresenta pelo caráter decisivo da detumescência no corpo do macho, que mostra que, quando encarnado no órgão, o falo, suposto maestro de toda a orquestra da dominação social, não passa de um "trapinho" (Lacan, [1962-63] 2005, p. 288). Uma vez dessignificantizado e desimaginarizado, ele não é mais que um pedaço de carne. Mesmo o gênero fazendo parecer que há um saber natural sobre o sexo (e que esse saber guiaria o encontro heterossexual), o falo, na verdade, não fornece nenhuma garantia para o sujeito, revelando-se, portanto, como um menos-*phi*, um falo fraturado, negativizado, que aponta para a angústia de castração.

De maneira bem distinta do medo da perda do órgão em Freud, a angústia de castração em Lacan é constituída pelo "esvaecimento da função fálica no nível em que se espera que o falo funcione" (Lacan, [1962-63] 2005, p. 283). Sendo convocado como instrumento da potência, como (+φ), o falo encarnado nesse órgão caduco

esbarra na impotência como falta central do campo do gozo. É esse "apelo do furo fálico no centro do genital" (p. 349) que permite a Lacan investigar uma dimensão do sexo que se situa mais aquém das identificações ideais adquiridas pela via do Édipo ou da norma paterna. No fundo de toda comédia dos sexos, opera silenciosamente o (-φ), marcando o embaraço do sujeito com a angústia de ter um corpo que lhe escapa a todo instante. Dessa maneira, no fundo do sexo como norma (de gênero), o que encontramos é precisamente essa face inarticulada do sexo como angústia.

Nesse campo do gozo, trata-se da estranheza do sexual, que o sujeito não pode acessar sem certa vertigem, apontando para uma dimensão da subjetividade que resiste a toda tentativa de regulação completa pelas normas sociais. Ao lidar com o gozo, o saber da norma não mais legisla, não é suficiente para orientar o sujeito quanto ao que fazer com seu corpo ou com o corpo do Outro. A esse respeito, podemos pensar num homem que, crente nas insígnias do macho, tenta se servir de vários semblantes da virilidade (ter um carro potente, ostentar sua força física, objetificar as mulheres), mas cujas manobras só encobrem o fato de que o falo só pode funcionar como um engodo, pois ele não passa de um "trapinho". Como consequência, o órgão dito fálico, assombrado pelo espectro da detumescência e da impotência que o circundam, sempre comporta algo de ridículo.

BUTLER COM LACAN: DESLIZAMENTOS DO SEXO ENTRE NORMA E ANGÚSTIA

Quais consequências essa perspectiva lacaniana inaugura para o debate entre Butler e a psicanálise? De que forma poderíamos desdobrar a antinomia do sexo entre a norma e a angústia? Quais deslizamentos o objeto *a* acarreta para uma teoria do gênero?

Nessa direção, um ponto crucial talvez resida no fato de que, em psicanálise, diferentemente da proposta de Butler, sexo e gênero não são conceitos completamente intercambiáveis. Segundo a filósofa, a noção binária de sexo que vigora no Ocidente é, na verdade, uma norma de gênero, que produz e regula esse enquadramento binário dos corpos a partir do ideal heterossexual de complementaridade macho-fêmea (Butler, [1990] 2015). No entanto, essa leitura, ao centrar o sexo em sua acepção de anatomia binária, deixa de lado os equívocos semânticos engendrados por esse termo: afinal, "sexo" diz respeito não apenas à anatomia, mas também ao ato sexual e,

mais particularmente, ao modo de gozo singular que parasita cada ser falante. Assim, preservando essa equivocidade, sustentamos que é na disjunção entre sexo e gênero que podemos localizar a contribuição da psicanálise, pois há uma dimensão do sexo que só aparece mais além das coordenadas do gênero, "aí onde as normas fazem falta/fracassam [*font défaut*], aí onde nenhum saber convém para responder à angústia, aí onde cada um é só, sem encontrar o Outro que lhe revelaria o segredo de seu ser" (Leguil, 2015, p. 11, tradução nossa).

Desse modo, as normas do gênero talvez venham recobrir precisamente a angústia frente a um vazio: a inexistência de um saber do instinto que oriente o sujeito em relação ao sexo. Afinal, o apego à rigidez das normas só aponta para o vazio que elas ocultam: que o sujeito tem de se virar com o sexo sem saber o que fazer com isso. Mais além das normas simbólicas que materializam e interpretam a anatomia de forma binária (fazendo parecer que existe uma harmonia do sexo inscrita na natureza), há uma opacidade do sexual que é refratária às normas e insiste para o sujeito de forma enigmática: o que fazer com o corpo que se tem? Como resultado, a sexualidade se torna assombrada pela dimensão nada confortável da angústia, que, ao dividir o sujeito, o exila de toda esperança na garantia de uma identidade segura para seu sexo.

Afinal, ali onde as normas do gênero buscam produzir uma determinação inequívoca das identificações do sujeito, indexando-as a determinadas escolhas de objeto, o objeto *a* pode ser considerado, numa releitura lacaniana, como aquilo que efetivamente instila pânico no gênero, ao apontar para uma indeterminação identitária que assombra o tecido precário das normas. Dessa forma, a estranheza do gozo descompleta as identificações egoicas de homem, mulher, homossexual, heterossexual, na medida em que o objeto *a*, alheio a toda representação narcísica da identidade, produz uma divisão do sujeito ($), que se torna destituído de toda ancoragem identitária.

O resultado dessa operação lacaniana é o que Tim Dean (2000, p. 216) nomeou como uma des-heterossexualização do desejo. Se o objeto *a* se articula (não a objetos totais que assumem a forma completa de uma pessoa, mas) a pedaços do corpo radicalmente estranhos às determinações normativas de gênero, trata-se de uma concepção que ultrapassa o enquadramento das normas que buscam fixar o desejo às pessoas do sexo/gênero "oposto" – e mesmo às pessoas do "mesmo" sexo. Como resultado, a teoria do objeto *a* nos permite, em certo sentido, ir além da leitura de Butler quanto à melancolia de gênero, na medida em que desvincula o objeto (causa) do desejo de

figuras completas como as de "homem" ou "mulher", "papai" ou "mamãe", heranças edipianas de Freud.

Nessa perspectiva, a melancolia de gênero se deteria numa concepção do desejo como intencionalmente ligado à imagem do outro, a uma forma narcísica do semelhante que seria forcluída no nível da escolha de objeto, só podendo ser vivida como identificação. Frente a esse cenário, o procedimento lacaniano propõe um deslocamento sobre a noção freudiana de "escolha de objeto", lida enquanto uma atração pelos elementos narcísicos que configuram o semelhante como um objeto total, seja ele tomado como homem, mulher ou outra imagem qualquer que daria a razão dessa atração [i(*a*)]. Poderíamos pensar que, de certa forma, e em termos lacanianos, a operação de Butler imaginariza o objeto do desejo ao revesti-lo com a imagem narcísica do semelhante [i(*a*)]: na leitura da filósofa sobre a constituição do sujeito, perde-se um objeto de amor homossexual ou heterossexual, que assume a forma completa de uma pessoa, e não apenas seus traços ou resíduos [*a*].

Diferentemente dessa roupagem imaginária que envelopa o desejo, Lacan ([1960] 1998) nos entrega um refinado catálogo de objetos *a* que podem se ligar à satisfação pulsional, funcionando como objeto causa, e não mais como objeto alvo do desejo: "lábios, 'cerca dos dentes', borda do ânus, sulco peniano, vagina, fenda palpebral e até o pavilhão da orelha", juntamente com "mamilo, cíbalo, falo (objeto imaginário), fluxo urinário", "o fonema, o olhar, a voz – o nada" (p. 832). Com isso, o gesto de Lacan desnormatiza o campo do desejo, uma vez que, por assim dizer, o objeto *a* não tem rosto, ele não está subsumido à determinação completa de um gênero ou de uma pessoa.

Extraído de uma falha no Outro [S(Ⱥ)], o objeto *a* assinala um fracasso que não permite que o Simbólico seja um instrumento completo de dominação. Ao contrário, o *a* como resíduo nos traz o lembrete de que a norma é estruturalmente falha; que há um vazio estrutural por trás de todo enunciado de autoridade – e que, portanto, o Simbólico não garante a dominação que ele parece tentar orquestrar. Por esse motivo, a norma sempre fracassa em produzir uma regulação completa do gozo, de modo que, para cada ser falante, há algo do íntimo que escapa a essa normatização pelo Ideal, algo que Lacan nomeou como objeto *a*.

Ao se defrontar com esse fracasso no campo do Outro [S(Ⱥ)], cada sujeito é forçado a inventar sua própria solução para se virar com a indeterminação inerente

ao sexo. Aferrar-se às normas da cultura, nesse sentido, pode não ser mais que uma tentativa de se proteger da angústia diante dessa mesma indeterminação, podendo o sujeito recorrer até mesmo à violência para sustentar o não querer saber da estranheza que concerne ao íntimo (Lima, 2018). Portanto, a despeito das esperanças da norma heterossexual, não existe um gênero "adequado" (Butler, 1991, p. 21, tradução nossa), um gênero que seja próprio a um sexo, pois a angústia do sexo torna impróprio todo saber veiculado pelo gênero frente à vertigem corporal do gozo. Situando-nos nessa interface entre Butler e a psicanálise, quais destinos poderíamos oferecer a essa dimensão da angústia que insiste no pano de fundo das normas?

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. Imitation and Gender Insubordination. In: FUSS, Diana (ed.). *Inside/Out: lesbian theories, gay theories*. New York/ London: Routledge, 1991, p. 13-31.

BUTLER, Judith. Gender as Performance. In: OSBORNE, Peter (Org.). *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*. New York/ London: Routledge, 1993a, p. 109-125.

BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York/ London: Routledge, 1993b.

BUTLER, Judith. Competing Universalities. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto e ŽIŽEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. London: Verso, 2000, p. 136-181.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York/ London: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 9.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990] 2015.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1997] 2017.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2004] 2019.

BUTLER, Judith e ATHANASIOU, A. *Dispossession: the Performative in the Political*. Cambridge/ Malden: Polity Press, 2013.

DEAN, Tim. *Beyond Sexuality*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 2000.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917[1915]). In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos* (Obras completas vol. 12). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 170-194.

FREUD, Sigmund. O eu e o id (1923). In: FREUD, Sigmund. *O eu e o id, autobiografia e outros textos* (Obras completas vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13-74.

LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 692-704.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano (1960). In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 807-842.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia* (1962-1963). Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LEGUIL, Clotilde. Sur le genre, le sexe et la psychanalyse. In: LEGUIL, Clotilde e FAJNWAKS, Fabián (dir.). *Subversion lacanienne des théories du genre.* Paris: Editions Michèle, 2015, p. 7-11.

LIMA, Vinícius Moreira. O gênero binário como semblante de relação sexual: entre psicanálise lacaniana e teoria queer. *Mosaico*: Estudos em Psicologia, Belo Horizonte, v. 6, nº 1, p. 20-35, jan./dez. 2018.

MILLER, Jacques-Alain. *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

07.

JUDITH BUTLER: UMA JUDIA ANTISSIONISTA

*Berenice Bento**

Com a cumplicidade de amigos de longa data, levantamos a taça e brindamos. Não lembro por que brindamos. Mas lembro do espírito da mesa: felicidade. Não dizem que tem espírito de uma época? Ali, naquele brinde, encarnava-se uma densa tessitura de histórias de vida de pesquisadores e ativistas. A nossa diversidade tinha um ponto em comum: a importância que aquela mulher tinha/tem em nossas trajetórias.

Judith Butler chegou ao Brasil por Salvador, terra de todos os Santos, para fazer a conferência de abertura do Seminário Internacional Desfazendo Gênero, a convite do prof. Leandro Colling, em setembro de 2015. Eu tinha acabado de chegar de minha primeira viagem à Palestina. Estava atravessada pelo sofrimento que vi daquele povo. Na primeira noite em que estive com Butler, me senti estranhamente próxima. Nunca tinha estado com ela pessoalmente, mas, ao mesmo tempo, era como se nos conhecêssemos há anos. Em determinado momento, ela me pediu licença, interrompeu a conversa e dirigiu-se para a outra ponta da mesa para "puxar assunto" com uma jovem que não conseguia se integrar nos assuntos que estavam sendo servidos à mesa.

Na segunda vez que ela veio ao Brasil, a conjuntura havia mudado consideravelmente em apenas três anos. Foi necessário um forte esquema de segurança para protegê-la. Houve manifestações em São Paulo contra a mãe da "ideologia de gêne-

---

* Professora Associada do Departamento de Sociologia (UnB) e pesquisadora 1D do CNPq. Pós-doutorado pela City University of New York (CUNY/EUA/2014). Coordenou o I Seminário Internacional Desfazendo Gênero (2013/UFRN). Além de publicar em periódicos nacionais e internacionais, é autora de vários livros. Realiza pesquisas na interface de sociologia e antropologia nos temas: colonialismo, estudos queer, direitos humanos e marcadores sociais da diferença (sexualidade, gênero, raça/etnia). Agraciada em 2011 com o Prêmio Nacional dos Direitos Humanos.

ro", abaixo-assinados para impedi-la de entrar no Brasil, agressões no aeroporto. A filósofa da teoria da performatividade, que estava mais interessada em discutir democracia e relacionalidade ética, foi arremessada outra vez, para o debate sobre gênero.

Se começo este capítulo pinçando fragmentos dos meus encontros com Butler, não é para contribuir para a produção de um tipo de culto à personalidade, tão comum no mundo acadêmico. Mas, me pergunto, qual teria sido o resultado de minha pesquisa de doutorado se eu não tivesse lido *Problemas de gênero*? E ao reconhecer tal importância, me deparo com uma das colunas vertebrais do pensamento da autora: a suposta solidão de nosso trabalho. Suposta porque não podemos nos enredar numa autossuficiência enganosa. Nossos textos, como nossas vidas, estão marcados pela alteridade. Talvez possamos lidar com os textos acadêmicos como um testemunho da nossa precariedade.

Nos últimos anos, a teórica de gênero passou a dedicar-se a questões vinculadas à democracia e ao Estado de direito, questão que discutirei mais adiante. Mas a mudança dos interesses de pesquisa significa uma ruptura com momentos anteriores? Eu diria que há sólidas linhas de continuidade no pensamento da autora. As noções de precariedade, despossessão, vulnerabilidade e abjeção de certa forma estão estruturadas no eixo central do seu pensamento que, a meu ver, assenta-se na díade relacionalidade ética/reconhecimento recíproco-luta por reconhecimento.

Ao considerar que a ontologia é um território controlado e regulado por enquadramentos (normas sociais e leis) que definem quem é humano, Butler desenvolverá, ao longo de seus livros, uma ontologia social. Insere, portanto, as discussões sobre os processos de formação do sujeito nos marcos das questões do poder. E, ao fazer tal movimento analítico, nos leva a encontrar um sujeito precário porque não está nele a origem do seu ser, e a continuidade de sua existência depende de um conjunto de condições materiais e simbólicas que o torna necessariamente um ser despossuído de si mesmo. Daí a centralidade que a "relacionalidade ética" ocupa em suas formulações. A ética passa a significar o ato pelo qual se estabelece um lugar para aqueles que são "não-eu", conduzindo-me além de uma reivindicação soberana. A questão de como, se e por qual caminho "ceder" ao outro torna-se parte essencial da reflexão ética.

Aqui, a ética não é mais compreendida como uma ação fundamentada num sujeito predeterminado, passa, ao contrário, a ser vista como prática relacional que

responde a uma obrigação que se origina fora do sujeito. A contestação das noções soberanas do sujeito e as afirmações ontológicas da identidade pessoal (ou de uma metafísica da substância) são fortes linhas de continuidade na obra da autora, seja quando discute gênero, vida psíquica do poder, democracia.

Este capítulo está estruturado em quatro seções. Na primeira, apresento as teses de Butler em relação às diferenças substantivas entre judaicidade e sionismo. A precariedade do ser-judeu, por sua tradição de deslocamentos e da necessária tradução cultural como mecanismo de existência em contextos múltiplos, encontra no sionismo (ideologia que sustenta o Estado de Israel) a negação desta abertura para o Outro. Logo depois, concentro-me no processo de constituição do sionismo a partir de leituras de Edward Said. Na terceira seção, apresento, sucintamente, os efeitos políticos do sionismo na vida material do povo palestino. Para concluir, apresento algumas indicações acerca dos sentidos do Estado para Butler, inspirado na experiência do Estado israelense e do Estado brasileiro.

A PALESTINA, O SIONISMO E A JUDAICIDADE

O esforço da autora em separar judaicidade e sionismo não é algo novo, tampouco seu ativismo em defesa pela autodeterminação do povo palestino. No livro *Vida precária: el poder del duelo y la violência* (2006a),[1] ela dedica o capítulo quatro à discussão da acusação que lhe era imputada de antissemita, ela mesma uma judia que traz em sua biografia marcas do horror do Holocausto. Afirmará:

> se pensarmos que criticar a violência de Israel ou demandar táticas específicas que pressionem economicamente o Estado de Israel para que modifique sua política equivale a formar parte de um "antissemitismo de fato", deixaremos de expressar nossa oposição por medo de ser identificado como parte de ação antissemita. Para um judeu, não pode haver uma etiqueta pior. Só a ideia enche de temor a qualquer judeu que sabe que, ética e politicamente o antissemitismo é a posição com a que seria completamente insuportável identificar-se

1 Edição em português: Butler, Judith. *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. São Paulo: Autêntica, 2019.

> (...) Porém, como pode se defender energicamente a ideia de que a ocupação israelense é brutal e injusta, e que a autodeterminação palestina é um bem necessário, se a expressão desta perspectiva tem que suportar a horrível acusação de antissemitismo? (2006a, p. 136).

Em *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), especialmente no capítulo "Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto", assim como no livro *Deshacer el* género (2006b), a defesa da autodeterminação da Palestina e a análise da política de Israel como racista e colonial também aparecem. Mas é em *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo* (2017a) que podemos sentir o dedo em riste da filósofa, apontando para as/os suas/seus acusadoras/es. "Eu não sou sua antissemita! Não me coloque neste lugar. Não me use para justificar os crimes de Israel contra o povo palestino!"

No debate e interpretação sobre a opressão colonial israelense, Judith Butler é coerente com suas formulações de identidade e performatividade. Ela não abre mão de seu lugar de judia, embora entenda esta categoria identitária com todas as instabilidades que as identidades possuem. No entanto, ao interpretar os sentidos de judaicidade, produz um ruído, ou fissura ao que se pode nomear como interpretação hegemônica, encarnada no Estado de Israel. Com seus atos de fala (seja em livros, conferências, sua ativa participação do Movimento pelo Boicote, Desinvestimento e Sanções, na organização *Jewish Voice for Peace*) há uma interrupção na relação entre sionismo e judaicidade. A intercambialidade é perdida. Ela nega o caráter ontológico do ser judeu, inserindo-o em uma ontologia social, marcada pelo encontro e afetação com os Outros, nos marcos da relacionalidade ética, conforme apontarei. Vemos emergir experiências de judaicidade que estão imersas em movimentos de negociações constantes entre a tradição e a tradução cultural. Não é este o mesmo movimento de pensamento que a filósofa aciona quando localiza os gêneros dissidentes se constituindo em processos de permanentes negociações com as normas de gênero? Quem conhece a teoria da performatividade de Butler sabe que eu acabei de citá-la para analisar a performance da autora, que também pode ser escrita como "judia dissidente", embora, como qualquer pessoa que esteja disputando os sentidos de verdade, mesmo que seja a negação da verdade assentada ontologicamente, acaba por produzir efeitos de verdade sobre o domínio sobre o qual está disputando. Em outras

palavras, é como se a autora ao dizer que a relacionalidade ética, o caráter diásporo do ser judeu, sua abertura para o Outro, termina por negar o caráter judaico do Estado de Israel e ao fazer isso, ela também inventa uma judaicidade. Uma invenção controlada e regulada pelos marcos em que ela atua, e aqui, mais vez, estou inspirando-me na teoria da performatividade (Butler, 2003).

Esta metaleitura sociológica que estou propondo da interpretação que ela oferece da judaicidade, acionando as próprias teorias da autora, também são inspiradas na relação que ela tem com os pensadores. Butler tem uma relação com as/os pensadoras/es que eu chamaria de "livre". Vai lá no texto da/o teórica/o, recorta aquilo que a ajuda a entender ou a responder determinada pergunta e se afasta de posições com as quais diverge, anunciando-as. Vejamos: segue com Jacques Lacan para compreender a força do simbólico na produção do sujeito assujeitado (Butler, 2017b), mas distancia-se (principalmente dos lacanianos franceses) quando irá discutir matrimônio de pessoas do mesmo sexo (2006b) e, aponta a ausência de historicidade no pensamento do psicanalista; reconhece a importância das teses de Hannan Arendt sobre coabitação, mas não deixa de localizá-la como uma judia europeia e racista quando demonstra desprezo pelos palestinos (2017a); aciona a filosofia da obrigação ética com o Outro de Emmanuel Lévinas para pensar os processos de humanização e de desumanização contra o mesmo Emmanuel Lévinas (Butler, 2015; 2017b). Aqui uma rápida passagem para ilustrar este método de construção da tessitura interna dos livros de Butler.

> É interessante que Lévinas tenha afirmado que estamos vinculados a quem não conhecemos e não escolhemos, e que, essas obrigações são, estritamente falando, pré-contratuais. Sim, foi o mesmo Lévinas que deu a entender numa entrevista que os palestinos não tinham rostos, que ele só queria estender as obrigações éticas a quem estivesse unido por sua versão das origens judaico-cristãs e gregas clássicas. De certo modo, ele (Lévinas) nos deu o próprio princípio que traiu. E isso significa que somos não apenas livres, mas também obrigados a estender esse princípio ao povo palestino, exatamente porque ele não pôde. Afinal, Lévinas também nos deu uma concepção de relações éticas que nos torna eticamente responsivos às pes-

> soas que extrapolam nossa esfera imediata de pertencimento e a quem, não obstante, pertencemos, independentemente de qualquer escolha ou contrato (2017a, p. 32).

A RELACIONALIDADE ÉTICA COMO CONDIÇÃO DA JUDAICIDADE

Em *Caminhos divergentes* (2017a), Butler acionará pensadoras/es judias/judeus para analisar o sionismo como uma ideologia racista, marcada pelo seu local de origem, a Europa. O sionismo seria a negação dos princípios da judaicidade. O Estado de Israel não tem autoridade para falar em nome dos judeus (2017a, p. 13).

O objetivo do livro será,

> [se eu conseguir] mostrar que existem recursos judaicos para a crítica da violência de Estado, da subjugação colonial das populações, da expulsão e da despossessão, terei conseguido mostrar que uma crítica judaica da violência de Estado israelense é, pelo menos possível – e talvez até eticamente obrigatória. Se eu mostrar, além disso, que alguns valores judaicos de coabitação com os não-judeus são parte da própria substância ética da judaicidade diaspórica, será possível concluir que os compromissos com a igualdade social e justiça social têm sido parte fundamental das tradições judaicas seculares, socialistas e religiosas (2017a, p. 11).

A expressão "judaicidade" (termo cunhado inicialmente por Freud e retomado por Hannan Arendt) refere-se à multiplicidade de modos sociais de identificação de judeus, sem uma conciliação única. Inicialmente, são três origens culturais de judeus que irão formar o Estado de Israel: 1) os judeus mizrahim (origem árabe); 2) os judeus sefardim, cuja história de exílio da Espanha resultou em entrelaçamentos culturais com várias outras tradições; 3) e os judeus asquenazes, oriundos principalmente da Europa Oriental. Certamente que estas três origens não são suficientes para esgotar a considerável complexidade da judaicidade. Judeus estadunidenses, latino-americanos e das outras matrizes culturais, certamente trazem marcas de suas singularidades que são resultado dos enlaces com outras tradições culturais que se encontram nestes espaços.

Alguns dos eixos do livro são a crítica ao modelo de Estado-nação, às práticas democráticas atuais e, principalmente, ao recrudescimento da intolerância e da violência para com os Outros, aqueles que não são reconhecidos como pertencentes a uma identidade nacional (estrangeiros, refugiados, apátridas); a identidade nacional enquanto barreira para a relação da alteridade ética e política. Primo Levi, Martin Buber, Hannan Arendt, Hans Kohn, Emmanuel Lévinas e Walter Benjamin são as/os filósofas/os judias/judeus que estão inseridos nos marcos da judaicidade acionados por Butler ao longo do livro. Edward Said e Mahmoud Darwish (autores palestinos) também são postos em diálogo com a tradição judaica com o objetivo de analisar uma possível abertura do ser-judeu para o não-judeu, ressaltando que a relação de alteridade, tratada especificamente entre judeus e palestinos, pode e deve ser ampliada para outros contextos.

A questão da relação ética com os não-judeus se tornou definidora daquilo que o campo judeu é. A relacionalidade desloca a ontologia, uma vez que estabelece a relação com a alteridade como constitutiva do "eu". A própria figura de Moisés (um árabe judeu), aquele em que a lei é transmitida para o povo, anuncia a impossibilidade das identidades como puras. Ele seria a própria indistinção entre a cultura egípcia e judaica (Said, 2004).

A alteridade interrompe a identidade, e essa interrupção é a condição mesma da relacionalidade ética. Mas é possível "viver junto" em condições de dominação colonial? A condição para uma possível convivência entre palestinos e israelenses é a desarticulação do sionismo político. A tradução cultural, no âmbito da relacionalidade ética, não é apenas uma integração, uma somatória do estrangeiro naquilo que é familiar. O rompimento do limite daquilo que se pode conhecer é também um rompimento com as fronteiras estabelecidas pelos regimes de poder. Esta disposição de ir além de um quadro de referência já autorizado já é um ato de crítica ao poder.[2]

> Poderíamos argumentar que "judaico" não significa aderir ao judaísmo religioso; esse motivo levou Hannan Arendt a escrever intencionalmente sobre a "judaicidade" como uma ca-

2 A análise que Butler faz sobre a desobediência de imigrantes latinos em cantar o hino dos Estados Unidos em espanhol, nas ruas de várias cidades da Califórnia, em 2006, nos apresenta, por um lado, o drama dos sem-Estado, por outro, como os limites definidores de quem pode habitar o Estado-nação é desafiado (Butler e Spivak, 2018).

> tegoria cultural, histórica e política que caracterizou a situação histórica de populações que podem ou não se envolver em práticas religiosas ou se identificar explicitamente com o judaísmo (2017a, p. 23).

Mas qual seria o sentido, ou alcance dos princípios de justiça social, igualdade, coabitação se eles fossem válidos apenas para as/os judias/judeus? Eles só podem ser considerados judaicos, se não forem exclusivamente judaicos.[3] Esta dispersão traz a questão da relação ética com os não-judeus. A relacionalidade desloca a ontologia da judaicidade, abrindo o entendimento das implicações éticas e políticas que marcam uma relação de alteridade que terá efeitos práticos no acesso à justiça e à igualdade. O Estado de Israel caracteriza-se por ser a negação da relacionalidade ética. Se esta afirmação é válida para todo o processo que culminou com sua fundação, as recentes medidas aprofundam o seu caráter racista e colonial.

Em julho de 2018, o Parlamento israelense (o Knesset) aprovou a Lei Básica "Estado-nação". A nova lei foi uma vitória da extrema direita que governa Israel. Cerca de 22% da população israelense é formada por palestinos cristãos e muçulmanos que, por diversos motivos, conseguiram manter-se em suas casas. A criação do Estado de Israel em 1948 e limpeza étnica são termos indissolúveis (Pappé, 2016; Misleh, 2017).[4] Cerca de 600 vilas palestinas foram completamente destruídas, muitas delas através de massacres.[5] A lei aprovada pelo Knesset continuará, por outros meios, o trabalho de limpeza étnica, só que, agora, ao nível intramuros.[6]

A lei não se limita, no entanto, a legislar sobre questões vinculadas à população israelense. Estabelece que o Estado irá continuar incentivando os assentamentos ilegais nas terras palestinas. Se a proposta de dois Estados já vem sendo considerada impossível devido ao nível de fragmentação territorial palestino, resultado da incan-

---

3 Podemos amplificar esta afirmação para os debates que nos rondam sobre justiça seletiva. A noção de "seletiva" seria a própria negação da justiça.

4 Segundo Ilan Pappé, foram 31 massacres. Um deles, o de Deir Yassin. Sobre este massacre, ver https://www.youtube.com/watch?v=USr3WGpKMQk.

5 Sobre a história do sionismo e a fundação de Israel, ver https://www.youtube.com/watch?v=MWt-MW1-m9bs.

6 Recomendo a entrevista com Ilan Pappé https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&-v=buIKKeygWBY.

sável voracidade de Israel em roubar as terras palestinas e sua política contínua de limpeza étnica, em flagrante desrespeito a todas as Resoluções da ONU, agora, não há qualquer espaço para se defender dois Estados.

Como qualquer Estado racista, a coluna vertebral que o sustenta é sua política de controle populacional. As perguntas (ou fantasmas) que rondam os Estados racistas são: quem pode/merece estar no Estado-nação? Quais são os corpos que podem demandar reconhecimento legal de pertencer ao Estado? A lei aprovada pelo Knesset eleva a um nível máximo a caracterização de Israel como Estado racista. Agora se tornará mais violento porque quanto mais racista, mais violento é o Estado (Bento e Tenorio, 2018).

O Estado racista realiza políticas de controle em todos os poros da sociedade, do nível material ao simbólico. A definição do hebraico como a língua oficial, reduzindo o árabe a "categoria especial", joga para dimensão simbólica a luta pela eliminação do "outro indesejável", aquele que deve ser eliminado em todas as dimensões existenciais. O sofrimento linguístico, já amplamente conhecido pelos palestinos presos que têm todo o processo jurídico realizado em hebraico e não em árabe, agora será vivenciado também pelos palestinos-israelenses. Imaginem o sofrimento psíquico de uma criança que não poderá aprender mais a língua falada em casa na escola?

Está em curso uma nova fase do projeto colonial sionista. Não se pode continuar nomeando o que acontece em alguns territórios palestinos de "ocupação israelense". Como é possível que uma ocupação (que se define pelo seu caráter temporário) dure 71 anos, se considerarmos que a criação do Estado de Israel já se iniciou com a ocupação de territórios além dos estabelecidos pela Partilha da ONU?

Se considerarmos o impacto desta lei, podemos afirmar que ela representa uma nova fase na fundação do Estado de Israel. A lei, certamente, não representa uma ruptura, mas sistematiza globalmente o que já estava sendo implementado de forma fragmentada.

O Estado distribui diferencialmente os recursos materiais e simbólicos. Assim,

> quando um israelense declara publicamente que gostaria de viver num Estado secular, um Estado que não discrimine com base em religião, etnia e raça, é comum que tanto ele quanto sua posição sejam censurados por ajudar e encorajar a "destruição" do Estado judaico, ou por cometer traição. Se

> um palestino (israelense ou não) expõe a mesma posição, a saber, de que a cidadania não deveria ser determinada por pertencimento religioso ou étnico, isso chega a ser considerado um ato "terrorista". Como se tornou historicamente possível que os preceitos do liberalismo clássico fossem igualados ao terrorismo e ao genocídio no início do séc. XXI? (...) Então, parece que o liberalismo clássico é justamente o que ameaça o Estado de Israel (Butler, 2017a, p. 41).

No segundo capítulo de *Caminhos divergentes* ("Incapaz de matar"), Butler se voltará para a reflexão ética de Emmanuel Lévinas que aponta que o "rosto é o que não se pode matar" (Lévinas apud Butler, 2017b). Este rosto do Outro, que em Lévinas carrega a interdição contra o assassínio, deveria desarmar todo o sentido de guerra. Há, como destaca a pensadora, uma questão implícita na interdição do assassinato pelo rosto.[7]

O rosto interpela para a responsabilidade com o Outro. Essa responsabilidade implica uma luta pela não violência, uma luta pelo não assassinato. Butler reconhece que na reflexão levinasiana, a luta contra nossa própria violência acontece em relação ao rosto do Outro. Porém, questiona a autora, o rosto deve ser singular sempre ou pode ser encontrado na pluralidade? Onde encontrar o rosto do Outro? Nestas indagações, percebe-se o apontamento para a discussão da relação um tanto conflituosa entre ética e política em Lévinas que, afinal, separa estes dois domínios, embora estabeleça uma ligação entre estes dois âmbitos pelo viés da justiça. Nestas condições, reconhecendo que relacionar o ético com o político e o social, em Lévinas, apresenta dificuldades, a autora sugere um caminho diferente, asseverando a presença da exigência ética no conflito social e político, afirmando que a não violência contra o Outro, em Lévinas, origina-se de uma tensão entre o medo de se sofrer a violência e de praticá-la.

Detecta-se um ponto mais interessante na discussão da filósofa com a reflexão levinasiana, quando esta assinala que tal responsabilidade implica em uma luta con-

7 No capítulo "Vida Precária" (Butler, 2006a), há uma importante problematização da filosofia da rostidade de Lévinas. Se por um lado, reconhece a importância de mostrar/esconder os rostos dos que morrem em guerras como mecanismo de produção de (não) identificação, se pergunta como lidar com a humanidade daquelas pessoas que não têm rosto no espaço público, a exemplo das mulheres que usam a burca.

tra a violência, ou mesmo uma luta contra a ética da vingança. A grande dúvida se faz presente quanto ao modo de se tratar de tal questão quando se rouba o lugar do Outro.

Nos capítulos três ("Walter Benjamin e a crítica da violência") e quatro ("Lampejos"), Butler expõe as reflexões de Benjamin contra violência dos Estados e as suas noções sobre a história e a opressão. A autora analisa, nestes dois capítulos, como o filósofo, embasando-se em fontes judaicas e não-judaicas, desenvolveu uma crítica da violência do direito, uma violência própria dos assim denominados Estados de direito como o israelense e uma crítica direta ao sionismo, partindo de suas reflexões as formas de história progressiva que concebem a realização de um ideal com o passar do tempo. Butler observa nas análises benjaminianas a clara impossibilidade de se tratar a lei como alternativa à violência e, ao mesmo tempo, suscita a possibilidade de se recusar obediências irrefletidas a regimes injustos. Além disso, a pensadora destaca como Benjamin se utiliza do mandamento bíblico "não matarás" como fonte de articulação de sua crítica à violência do Estado. O mandamento "não matarás" se torna não apenas base para uma crítica da violência legal, mas principalmente, constitui a condição para formação de uma teoria da responsabilidade que tenha em seu núcleo central o esforço contínuo pela não violência.

No capítulo cinco ("O judaísmo é sionismo? Ou: Arendt e a crítica do Estado-Nação"), Hannah Arendt é evocada por Butler para discutir respectivamente a relação entre ser judeu e ser sionista, destacando-se a noção de cidadania ou pertencimento a uma determinada cultura ou identidade, criticando as consequências éticas e políticas envolvidas no sionismo e no Estado de direito israelense que se arroga como defensor da judaicidade. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt tentou mostrar como, por razões estruturais, o Estado-nação produz multidões de refugiados e deve produzi-las para manter a hegemonia da nação que busca sustentar o nacionalismo do Estado-nação. Daí a posição de Arendt em se opor a qualquer formação estatal que objetivasse reduzir a heterogeneidade de sua população, a exemplo do Estado de Israel. No capítulo seis ("Dilemas do plural: Coabitação e soberania em Arendt"), Butler também se utiliza das reflexões de Arendt sobre a importância da pluralidade e a questão da intolerância contra o plural, que pode se transformar em uma prática política violenta, acarretando no extermínio de grupos ou povos considerados intoleráveis para o convívio. A figura de Adolf Eichmann aparece como o paradigma desta intolerância.

> Meu objetivo é mostrar como, para Arendt, o próprio processo de pensamento nos compromete de antemão com certo entendimento de coabitação. A incapacidade de Eichmann de pensar, aliada à incapacidade de exercer um juízo independente é fundamental na explicação de Arendt para o fato de ele ter concebido e implementado uma política genocida (2017a, p. 157).

Aparentemente, Butler quer aplicar, em suas análises, o conceito arendtiano de "banalidade do mal", ou mais especificamente a violência como própria dos sistemas sociais e por consequência, presentes de forma direta nos sistemas políticos, não havendo qualquer tipo de dicotomia entre o mal e o sistema político moderno, ou mais apropriadamente, também no sistema atual, transformando-se o exercício da violência por parte do Estado uma prática reiterada. A relação estrutural entre o Estado-nação e a reprodução dos apátridas levou Arendt a combater qualquer formação estatal que buscasse reduzir ou recusar a heterogeneidade de sua população, incluindo a fundação de Israel baseada em princípios de soberania judaica.[8] A condição histórica dos refugiados, que era a condição da própria Arendt e de inúmeros outros judeus alemães, estabeleceu uma perspectiva crítica sobre o Estado-nação.

> A questão das minorias e dos apátridas surge, portanto, de uma história específica do Estado-nação e de sua implicação em políticas racistas. Podemos entender isso como uma memória coletiva, mas não a memória coletiva da nação. Ao contrário, é a memória coletiva dos não nacionais, daqueles que não pertencem, que tiveram de fugir ou que fugiram para a contenção e não sabiam se conseguiriam proteção legal em meio a tanta perda e tanto medo. (...) Essa adjacência não escolhida, esse viver com os outros e em contraposição a eles, pode perfeitamente se tornar a base para um binacionalismo que busque desfazer o nacionalismo, até mesmo libertar o direito internacional de seus compromissos tácitos com o

8 No livro *Quem canta o Estado-nação?* (Butler e Spivak, 2018), Butler retoma a discussão sobre a centralidade que os sem-Estado têm para o Estado-nação na perspectiva de Hannan Arendt.

> Estado-nação. Essa coabitação seria guiada pela memória e pelo apelo à justiça que surge da despossessão, do exílio e da contenção forçada, não só para dois povos, mas para todos os povos. Pode não ser o que todos escolheriam, e será repleto de antagonismo e hostilidade, ambos necessários e obrigatórios (2017a, p. 181).

O que os campos de concentração impõem como obrigação de testemunho aos sobreviventes? Como narrar e relembrar uma experiência de desumanização? Primo Levi, um judeu que sobreviveu aos campos de extermínio nazistas, aponta a dificuldade em lidar com aquilo que se pode ou não se pode relatar. O que não cabe na linguagem, como indizível? Como pode ser possível dizer o traumático? Primo Levi enfrentou estas questões (em entrevistas, livros, ensaios) em sua vida pós-campo de extermínio. Entre os desafios, estava o combate ao antissemitismo, mas principalmente a releitura, reinterpretação e revisão dos "fatos", para justificar a violência do Estado de Israel. Levi dirá, distanciando-se do sionismo: "não podemos permitir que os sofrimentos do Holocausto justifiquem tudo" (Levi apud Butler, 2017a). Aqui está a recusa à instrumentalização da memória histórica do Holocausto, utilizada para corroborar as ações militares israelenses contra os palestinos.[9] Levi acredita que o Holocausto fornecia um referencial moral para sua própria crítica a Israel, e não cedeu às pressões de quem dizia que, por causa de sua posição, ele deveria ficar em silêncio. Para Levi, "cada pessoa é o judeu de alguém. E hoje, os palestinos são os judeus dos israelenses" (2017a, p. 203).

Butler termina este capítulo alertando para a necessidade em se fazer a separação entre sofrimentos históricos e as leituras, interpretações e principalmente explorações políticas da atualidade de qualquer tipo, seguindo o exemplo de Levi para fazer justiça à história e lutar pela justiça no presente. Os horrores que testemunhou o enredam na responsabilidade ética de testemunhar. O testemunho funciona como um dispositivo pedagógico para o presente e o futuro. Este mesmo dispositivo tem sido acionado reiteradamente pelos palestinos. O esquecimento que ronda a Nakba (a catástrofe

9 Há inúmeros coletivos e ativistas judias/judeus que não se autodefinem como sionistas e estão enjagados na luta pela autodeterminação do povo palestino. Entre eles, cito o coletivo "Jewish Voice for Peace" (https://jewishvoiceforpeace.org/) e um pesquisador ativista estadunidense, Norman Finkelstein, um dos intelectuais judeus mais perseguidos pelos sionismos (http://normanfinkelstein.com/; https://www.youtube.com/watch?v=U_nykV1caXE).

do povo palestino, palavra árabe proibida de ser pronunciada no espaço público de Israel) requer um tipo de intervenção em múltiplos âmbitos da existência (cinema, pintura, literatura, pesquisa, culinária, políticas, entre outros). Aqui, a disputa pelo futuro acontece também (e talvez, principalmente) na disputa pelo passado.

O debate final do livro será em torno de encontros imaginados entre Edward Said e Mahmoud Darwish ("O que faremos sem o exílio?" Said e Darwish interpelam o futuro), com certa ênfase nas reflexões de Edward Said referentes ao binacionalismo que, de acordo com a interpretação sugerida pela autora, atua enquanto fator de aniquilamento do sentido de nacionalismo. A concepção de nação é problematizada quanto ao sentido de território ou identidade cultural. Inserida na questão da diáspora palestina, Butler questiona se os palestinos, impedidos de ocuparem um espaço geográfico e na condição de desterrados e apátridas, não têm o direito de serem reconhecidos enquanto possuidores de uma nacionalidade.

As últimas reflexões políticas de Edward Said, segundo Butler, são essenciais para a interpelação do futuro da convivência entre palestinos e judeus. Said visa uma possível solução para a paz, através do movimento da passagem de uma uninacionalidade para uma binacionalidade, ressaltando-se as experiências diaspóricas dos dois povos, que embora diferentes, talvez possam ser pensadas em conjunto. Os dois povos compartilham a relação de alteridade constituinte da identidade, pelo fato exatamente de terem passado pela experiência histórica da dispersão, mesmo levando-se em conta a heterogeneidade desta experiência.

A existência diaspórica seria um modo de se transpor e ao mesmo tempo afirmar a diferença e a pluralidade como a condição de existência destes dois povos. Exalta-se a necessidade destes dois povos se interpelarem, articulando-se e buscando escapar do sionismo colonialista e abordar um binacionalismo comprometido com os direitos dos exilados.

SIONISMO: HERDEIRO CONTEMPORÂNEO DO IMPERIALISMO EUROPEU

A discussão apresentada até aqui deteve-se em apresentar as formulações de Judith Butler em relação às diferenças irrelatizáveis entre sionismo e judaicidade. Nesta seção, gostaria de girar o texto para discutir o conteúdo mesmo do sionismo aproximando-me das formulações de Said.

Embora haja uma data, 15 de maio de 1948, como referência, sabemos que o sionismo começou a implementar seu projeto colonialista ainda no final do século XIX. Conforme apontou Edward Said, "a primeira onda de colonialistas sionistas chegou à costa palestina no início dos anos 1880" (2012, p. XLVII).

Os ashkenazim, judeus de origem europeia, quando chegaram à Palestina, trouxeram em suas bagagens as representações seculares dos árabes, que Said irá chamar de orientalismo. Minha hipótese é que Israel é a materialização do orientalismo na contemporaneidade, um orientalismo que não cansa de inventar novos dispositivos para se reproduzir, a exemplo dos livros escolares israelenses, conforme apontarei.

Avancemos na perspectiva histórica. O orientalismo foi um campo de estudo erudito. No Ocidente cristão, considera-se que o orientalismo teve início com a decisão do Conselho de Viena, em 1312, no qual se estabeleceu uma série de cátedras de árabe, grego, hebraico e siríaco em diversas universidades europeias. A construção histórica do árabe como um ser inferior, produzida desde a Idade Média, encontra na experiência de Israel sua síntese. Não se trata mais de narrativas de viajantes que visitaram países árabes e que voltaram fazendo relatos que confirmam o que já "sabiam" ("o árabe é um ser inferior"), como é longamente apontado por Said. Agora, é um Estado que se estruturou na negação contínua da existência do povo palestino. O sionismo é, portanto, o ponto de resolução do orientalismo e que pode ser definido como uma das expressões do desejo imperialista europeu.

As representações dos árabes como seres inferiores não ficaram contidas nas fronteiras europeias. Viajaram e foram para os Estados Unidos, onde novas camadas foram adensadas, principalmente através da indústria cinematográfica que vai de Walt Disney a filmes como "Lawrence da Arábia". Diria que, no caso brasileiro, o orientalismo chegou pelas mãos, ou melhor, pelos olhos, estadunidenses. Foram principalmente os filmes de Hollywood que nos ensinaram a olhar o Oriente: olhar sem ver. Fato que comprova que os sionistas utilizam largamente a herança do orientalismo para seguir negando a existência do povo palestino.

Entre a representação do árabe no livro a *Divina comédia* (1555), de Dante Alighieri, e o Estado de Israel, há séculos de interesse europeu contínuo em produzir conhecimento sobre um ser, uma espécie, que foi caracterizado como portador de uma diferença inferiorizada em relação ao europeu. E quando eu digo "produzir conhecimento", não estou referindo-me a operações mentais neutras. A produção

do conhecimento aqui deve ser entendida como a produção do ser árabe e não sua descrição. Nestas operações mentais realizadas por estudiosos, escritores, pintores e diretores de cinema, a única coisa que não interessava era saber como o próprio árabe se representava.

Quando Dante escreveu a *Divina comédia,* o inimigo a ser combatido era a figura que ameaçava o sistema eterno e universal de valores cristãos: o profeta Maomé. Conforme apontou Said,

> antes de chegar a Maomé, Dante passa por círculos que contêm pessoas cujos pecados são de ordem menor: os lascivos, os avarentos, os glutões, os hereges, os coléricos, os suicidas, os blasfemos. Depois de Maomé, existem apenas os falsificadores e os traidores (que incluem Judas, Brutus e Cassius) antes de se chegar ao próprio fundo do inferno, que é onde se deve encontrar o próprio Satã (2007, p. 111).

O Islam e o profeta Maomé são identificados como figuras ameaçadoras, que provocam pânico. Qual seria a figura na contemporaneidade que reatualiza estas sensações? O terrorista. Muçulmano/terrorista/árabe são termos que se tornaram intercambiáveis. E Israel é um dos *loci* de produção incessante desta intercambialidade. O massacre físico do povo palestino se sustenta na sua eliminação simbólica. Armas, imagens e palavras são dispositivos bélicos, cada um com sua especificidade, mas todos articulados em torno de um objetivo estratégico: o povo palestino deve desaparecer. É da imaterialidade das palavras e imagens que Israel estrutura a legitimação da violência. Em que consiste esta violência simbólica? Há dois eixos discursivos conectados: o não reconhecimento da existência de um povo que habitava as terras que serviriam para o território-cemitério de Israel ("cemitério" porque em cada pedaço de metro quadrado construído por Israel há uma história assassinada, memórias negadas, corpos palestinos enterrados); e a ressignificação do "árabe" como ser genérico, sem rosto, sem singularidade. Conforme apontou Said,

> nos filmes e na televisão, o árabe é associado com a libidinagem ou com a desonestidade sanguinária. Ele aparece como um degenerado excessivamente sexuado, capaz de intrigas inteligentemente tortuosas, é verdade, mas essencialmente sádicas e traiçoeiras. Nos documentários e nos noticiários, o

> árabe é sempre mostrado em grandes números. Nada de individualidade, nem de características ou experiências pessoais. A maioria das imagens representa fúria e desgraça de massas, ou gestos irracionais (por isso, irremediavelmente excêntricos) (2007, p. 383).

Será que a caracterização do árabe como um ser aberrante, não desenvolvido, inferior, em contraposição ao homem ocidental, racional, desenvolvido, humanitário foi superada? Não. O sionismo trata de fazer o trabalho instrumental acumulado por séculos de estudos europeus sobre a "mente árabe".[10] O sionismo é o mais jovem herdeiro da ideologia racista dos orientalistas. São eles que seguem desumanizando os palestinos, reduzindo-os "à condição pouco tolerada de incômodo" (Said, 2012, p. LIII). A desumanização, fundamento que legitima todas as políticas de extermínios, transformou-se em políticas educacionais.

No livro *Ideologia e propaganda na educação: A Palestina nos livros didáticos israelenses*, Nurit Peled-Elhanan afirma:

> meu interesse específico pelos livros escolares advém da convicção, que compartilho com outros pesquisadores tanto de Israel quanto de outros países, de que, para além de todas as outras fontes de informação, esse tipo de material didático permanece um instrumento poderoso por meio do qual o Estado molda formas de percepção, categorização, interpretação e memória que servem para determinar identidades pessoais e nacionais (2019, p. 26).

Ela mesma, uma judia israelense, nos relata suas memórias dos tempos escolares:

> acrescento um comentário pessoal aqui: na minha infância, nos anos 1950-1960, em todo 15 de Shevat (Ano Novo das Árvores, segundo a tradição judaica) era costume sairmos com a nossa classe para plantar árvores nas florestas criadas pelo Fundo Nacional Judaico, como as crianças judias is-

10 O Estado de Israel identifica-se, retoricamente, com o ideário "civilizatório ocidental". Apresenta-se ao mundo como defensor dos direitos humanos e como a única democracia do Oriente Médio. Ativistas e pesquisadores têm denunciado estas estratégicas retóricas como dispositivos para esconder do mundo os crimes reiterados que Israel comete contra o povo palestino (Bento, 2017; 2018b).

> raelenses fazem ainda hoje, e nos diziam que estávamos recuperando as magníficas florestas bíblicas que os invasores árabes haviam destruído com seus rebanhos quando "nós" estávamos fora (2019, p. 36).

Os estudantes israelenses aprendem que os massacres, entre eles o de Deir Yassin, não foram resultado de uma política planejada, intencional, de "limpeza étnica". Este termo (limpeza étnica), tão desagradável de pronunciar, é milagrosamente transformado em "expulsão organizada".[11]

Os livros didáticos não apresentam, seja verbal ou visualmente, nenhum aspecto social ou cultural positivo da vida palestina. Segundo Nurit, "nenhum dos livros contém fotografias de seres humanos palestinos, e todos os representam por símbolos racistas ou imagens degradantes, como terroristas, refugiados e agricultores rudimentares – os três 'problemas' que constituem para Israel" (2019, p. 62).

Uma das estratégias retóricas de desumanização é referir-se aos massacres por quantidade, recurso amplamente utilizado nos livros didáticos israelenses para referir-se a qualquer questão atinente às/aos palestinas/os. Assim:

> a impressão criada por essa forma de se referir a palestinos mortos ou vivos, somada à ausência de fotografias ou relatos sobre os indivíduos palestinos e o mundo da vida palestino, é a de que eles são todos iguais e existem apenas em bandos ou massas, como gado. Até mesmo a morte de palestinos em massacres ou guerras é relatada como morte de animais, por número ou quantidades aproximadas; em diversas descrições sobre o massacre de Deir Yassin, encontramos o seguinte: 245 corpos foram contados na aldeia. Ou: número de mortos não é exato e vai de 100 a 254 (2019, p. 100).

Este recurso retórico não é uma invenção sionista. Foi amplamente utilizado nos estudos europeus para "descrever" populações colonizadas. Nos livros didáticos, no entanto, recupera fôlego e projeta-se como instrumento produtor de subjetividades colonizadoras, de jovens israelenses que irão servir às Forças Armadas Israelenses.

---

11 Recomendo a entrevista com a autora Nurit Peled-Elhanan: https://www.youtube.com/watch?v=-GCcV7AtYgwo

É como se os textos sobre judeus e palestinos, nos livros escolares, se movessem como rodas-gigantes: quando se referem aos judeus, a roda é paralisada na parte inferior e somos levamos a olhar nos olhos que suplicam ajuda. As fotos e textos nos relatam histórias de judeus, pessoas singulares, com corpos definidos, olhares cortantes. A roda-gigante sobe. E é lá de cima que somos apresentados a uma massa indefinida, sem singularidade, sem rosto e, portanto, impossível de gerar no espectador ou leitor qualquer tipo de relação ética com este outro que sofre. Então, como pode esta massa de gente irracional falar por si? E por que não mostrar os rostos singulares das/os palestinas/os? Porque este nível de humanização é perigoso. Pode produzir identificação, momento fundante de qualquer vínculo que sustenta a relacionalidade ética.

COLONIALISMO ISRAELENSE

Ser sionista e lutar por um fim justo à subjugação colonial são dois atos impossíveis de caminharem juntos. Mesmo o movimento kibutz que se caracterizava por uma identidade socialista, fazia parte do projeto colonial de povoamento. Estranhamente, o socialismo tornou-se compatível com a subjugação e a expansão colonial porque estava imerso no nacionalismo (Butler, 2017b; Clemesha, 1998). Então, para Butler "não se trata de limpar a barra de Israel contemporâneo ou de implementar reformas, mas de superar uma estrutura fundamental e contínua de subjugação colonial que é essencial para sua existência" (2017b, p. 216).

E como interromper a despossessão contínua do povo palestino por Israel? A resposta não está inteiramente ao nosso alcance. A pergunta talvez seja outra: quais as formas de luta possíveis para as/os ativistas internacionalistas somarem-se à defesa da autodeterminação do povo palestino? Uma das possibilidades é o engajamento no Movimento Global de Boicote, Desinvestimento e Sanções (BDS).[12] O boicote não pode se limitar aos produtos dos assentamentos ilegais comercializados internacionalmente, ou às universidades construídas nos assentamentos. É necessário incluir em seus objetivos (como de fato a campanha do BDS faz) os direitos dos palestinos despossuídos em 1948, bem como o fim do *apartheid* para os palestinos-israelenses. Este é o chamamento final de Butler no livro *Caminhos divergentes*.

12 Sobre o movimento BDS, ver https://bdsmovement.net/pt.

A análise empreendida até aqui estaria incompleta se não nos perguntássemos as motivações que levam uma judia a romper com parte considerável de sua comunidade por denunciar reiteradamente o Estado de Israel. Qual foi o destino da população palestina após 1948? Basicamente, três caminhos: 1) campos de refugiados; 2) exílio; 3) permanência em suas terras.

As/os palestinas/os que conseguiram permanecer em suas casas e terras passaram a fazer parte de Israel. Qual seu estatuto político? Tornaram-se israelenses de segunda categoria. São estes palestinos que vivem sob condições de *apartheid*, com direitos diferenciados em relação aos judeus-israelenses. Há, contudo, um conjunto de políticas singulares voltadas para os residentes em Cisjordânia, para a Faixa de Gaza, Jerusalém Oriental, para os Campos de Refugiados que seguem o mesmo objetivo de 1948: continuar o trabalho de limpeza étnica.

Edward Said (2012) chamou o conjunto destas políticas de controle e de despossessão contínuas do povo palestino de "colonialismo do detalhe". Estou de acordo com ele porque as políticas coloniais têm como característica invadir todos os poros da vida do povo colonizado (tanto subjetiva quanto objetivamente). Para nomear o detalhamento destas políticas, prefiro, no entanto, nomeá-la de microfísica do poder colonial. As demolições de casas de palestinos residentes em Jerusalém Oriental fazem parte desta microfísica do colonialismo israelense.

Podemos citar algumas das políticas coloniais israelenses: a prisão ilegal de crianças que são julgadas por tribunais militares[13] de adultos sem a instalação de processos; o impedimento de livre trânsito nos territórios palestinos através do muros,[14] cercas; a expansão de assentamentos de colonos judeus em terras palestinas;[15] o cercamento de Gaza; e o controle de entrada de todos os insumos básicos necessários à sobrevivência das pessoas em Gaza;[16] as novas técnicas de ferir os jovens palestinos, deixando-os mutilados (Puar, 2017).

---

13 Sobre a situação dos presos políticos (inclusive crianças), ver http://www.addameer.org/prisons-and-detentioncenters#offer; https://www.youtube.com/watch?v=0uDPeeD_RPk (http://www.addameer.org/media/video-gallery); https://www.youtube.com/watch?time_continue=15&v=dsqsNhu2heA

14Neste vídeo, uma pequena amostra do que são os checkpoints. São dezenas como estes: https://www.youtube.com/watch?v=WNsX5iY-x-U

15 Sobre os assentamentos, sugiro os vídeos: https://www.youtube.com/watch?v=rmbiOxYeTdI; https://www.facebook.com/JewishVoiceforPeace/videos/10158808113234992/

16 Sobre Gaza e agressões do exército de Israel, ver https://www.facebook.com/JewishVoiceforPeace/videos/513518216074430/

Os massacres que aconteceram entre novembro de 1947 e meados de 1948, alguns com o aniquilamento de povoados inteiros, obrigaram a ONU a se posicionar e a aprovar a Resolução 194[17] na qual se estabelece o direito dos palestinos a voltarem para sua pátria. Nestes termos:

> 11. Resolve que os refugiados que desejem voltar para suas casas e viver em paz com seus vizinhos devem ter permissão para fazê-lo na data mais próxima possível, e que a indenização deve ser paga pela propriedade daqueles que escolheram não retornar e pela perda ou danos à propriedade que, sob os princípios do direito internacional ou da equidade, devam ser reparados pelos Governos ou autoridades responsáveis. (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East)[18]

Quem tem direito ao retorno?

> Pessoas cujo lugar de residência habitual, entre junho de 1946 e maio de 1948, era a Palestina Histórica – ou o que é hoje o atual estado de Israel – e que perderem suas casas, meios de vida como consequência da guerra. Os descendentes desta população são também considerados refugiados pela agência. (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East)[19]

A situação dos palestinos atingiu o nível de calamidade global, o que obrigou a ONU a criar, em 1949, uma agência destinada exclusivamente aos palestinos, a Agência das Nações Unidas para os Refugiados Palestinos no Oriente Próximo (UNRWA). Os cerca de 800 mil palestinos expulsos de suas terras foram viver em campos de refugiados administrados por esta agência.

Atualmente, o número de refugiados palestinos registrados passou de cerca de 750.000 em 1950 para cerca de 8 milhões espalhados pelo mundo e em 59 campos de refugiados localizados em quatro países (Jordânia, Líbano, Síria, Cisjordânia e a

17 Sobre as Resoluções da ONU, ver Sayid, 2019.

18 Ver https://www.unrwa.org/content/resolution-194

19 Ver https://www.unrwa.org/content/resolution-194

Faixa de Gaza), todos administrados pela UNRWA. Por mais estranho que parece, há refugiados palestinos vivendo dentro da própria Palestina. Por exemplo, atualmente são oito campos na Faixa de Gaza. Um total de 1.241.794 refugiados registrados. Daí a importância da Grande Marcha do Retorno que acontece todas as sextas-feiras e que tem sido alvo de violenta repressão por parte de Israel.[20] O objetivo da Marcha é exigir o respeito à Resolução de 194 que lhes assegura o direito ao retorno.[21]

O QUE É O ESTADO?

As/os teóricas/os que Butler aciona para discutir a judaicidade/sionismo se posicionaram em relação à validade ou não da organização de um Estado para os judeus e ao fazer tal discussão terminam por apresentar concepções distintas sobre o que é um Estado-nação. E para Butler, quais são os limites e as potencialidades do Estado? Certamente, esta pergunta tem múltiplas respostas. Poderíamos recuperar a discussão sobre o Estado como lugar de oferecimento de reconhecimento, no âmbito da dialética senhor/escravo. Aqui, os sujeitos (e movimentos sociais) se dirigem ao Estado demandando leis e normas que o incluam na categoria de cidadão e, ao fazê-lo, terminam por desejar o desejo do Estado (Butler, 2003b). Poderíamos discutir e tensionar os sentidos do hífen do Estado-nação (Butler e Spivak, 2018) e da violência institucional dos com-Estado contra os sem-Estado. Quem são os sem-Estado?

> Esses humanos espectrais, desprovidos de peso ontológico e reprovados nos testes de inteligibilidade social exigidos para reconhecimento mínimo, incluem aqueles cuja idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral não apenas os desqualificam para a cidadania, mas também os "qualificam" ativamente para a condição de sem-Estado (Butler, in: Butler e Spivak, 2018, p. 25).

Gostaria, no entanto, de me aproximar de outra problemática: o que é um Estado de direito democrático? Vou ater-me principalmente ao capítulo "Detenção

20 Sobre as Marchas do Grande Retorno em Gaza, ver https://www.youtube.com/watch?v=cnK4EUvRlSk

21 OCHA (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs/ONU) publica mensalmente relatórios sobre a situação de Gaza, Jerusalém Oriental e da Cisjordância (https://www.ochaopt.org/).

indefinida" (Butler, 2006a), que tem como objeto de análise a situação dos presos da Baía de Guantánamo sob jurisdição dos Estados Unidos.

Logo após o 11 de setembro de 2001, o Governo de Bush deteve dezenas de pessoas sem nenhum tipo de acusação formal e sem qualquer previsão de soltura. Qual o status destes presos? Eram terroristas? Para afirmar "eram presos", seria necessária uma acusação formal, com o devido processo legal norteado pela legislação internacional que regulamenta casos de prisioneiros de guerra, o que não aconteceu. As Cortes de Justiça passaram a não ter poder de jurisdição sobre Guantánamo.

Para fugir das armadilhas das definições legais, as autoridades estadunidenses passaram a considerá-los como "detidos", com a suspensão de todos os direitos. O Estado declarou, com isso, a excepcionalidade e o caráter extrajurídico do caso. Butler irá interpretar esta "excepcionalidade" acionando as noções de poder soberano e governabilidade de Foucault (2005). A suspensão do Estado de direito aponta para a capilaridade do poder soberano, um mecanismo que o Estado aciona para reinstalar suas próprias formas de soberania. Esta excepcionalidade leva a filósofa a discutir as condições em que algumas vidas humanas são privadas de direitos humanos universais, portanto, básicos. É como se a presença do poder soberano, nas entranhas da governabilidade, trouxesse para seu interior uma excepcionalidade: o poder de morte.

No Estado brasileiro, a "excepcionalidade" é estruturante do próprio Estado. Das 726 mil pessoas em cárcere no Brasil, 292 mil (cerca de 40% do total da população carcerária) são presos provisórios que foram encarcerados, mas ainda aguardam julgamento (Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2017). Estes dados nos mostram um paradoxo. Parte considerável dos que estão detidos continua fora da lei. Eles foram presos porque cometeram, supostamente, um crime. O Estado, no entanto, ao não garantir-lhes as condições legais de um processo, os torna, outra vez, fora da lei, mesmo estando presos.

Na história do Estado brasileira, "dar a vida e dar a morte" não pode ser pensado separadamente. Quando eu digo dar a vida e dar a morte, me distancio da posição de Foucault, segundo a qual o Estado moderno tem como fundamento "fazer viver, deixar morrer" (Foucault, 2005).

Butler dirá que os detidos em Guantánamo estão numa zona de indiferenciação. Não estão mortos, tampouco vivos, porque estão fora das condições constitutivas do

Estado de direito. Talvez esta imagem de "zona de indeterminação", referenciado no Estado como lugar de determinação, parece sugerir uma excessiva crença no Estado de direito democrático. Desconfio que esta crença que atravessa os escritos de Butler seja motivada pela ausência da categoria classe social em suas análises. Parece-me complicado não analisar a relação tão íntima entre Estado e mercado, inclusive no que se refere à gestão da vida e da morte. Conforme apontou Angela Davis (2018), referindo-se à população carcerária nos Estados Unidos, os presos não são apenas números, são cifras. Em tempos de selvageria neoliberal, não é possível fazer uma análise do Estado como instância autônoma, principalmente quando discutimos as prisões, necrópoles modernas.

Se retornamos à discussão sobre o Estado de Israel, valeria o que dito em relação ao Estado brasileiro: qual o sentido de separar o biopoder do poder soberano (ou necropoder, nos termos do Achille Mbembe)? As políticas de cuidado da população israelense (com todas as desigualdades internas, principalmente em relação aos palestinos-israelenses) são inseparáveis das políticas de promoção continuada da morte do povo palestino. Israel deve sua existência enquanto nação às práticas de subjugação colonial, à despossessão e à expulsão dos palestinos, para assim sobreviver enquanto Estado-nação. Não se trata de pensar o poder soberano como uma excepcionalidade, mas como parte estruturante do Estado brasileiro e do Estado de Israel.[22] Se a promoção da morte é estruturante, não seria um equívoco reforçarmos a crença em um suposto Estado de direito democrático? Proponho nomear esta "natureza" política do Estado de necrobiopoder.

Defino necrobiopoder como um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que os retira a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver. Não pode deslocar "vida" de "morte".

22 Ao fazer tal comparação, é importante lembrar as abissais diferenças das lutas que acontecem em contexto de colonização (como é o caso da Palestina) e das opressões nos marcos de Estado-nação com as desigualdades raciais, de classe, de gênero e de outros marcadores sociais da diferença e da desigualdade. Esta discussão ficará para outro momento, mas é importante termos cuidado com expressões do tipo "a Palestina é aqui". Para ficar apenas em um caso: a língua do poder colonizador, o hebraico, é diferente da do povo palestino, o árabe. Todos os processos na justiça militar, inclusive para crianças, são em hebraico. Crianças e adolescentes sofrem torturas físicas e psicológicas e são obrigadas a assinar confissões em uma língua que não conhecem.

Necropoder e biopoder, (vida matável e vida vivível), são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam o Estado-nação (Bento, 2018a).

Mas apontar esta possível divergência com a Butler é sinal de um distanciamento com o seu pensamento? Diria que, ao contrário, estou ainda mais próxima porque não se trata de concordar ou discordar, mas de reconhecer seus escritos como provocações que me ajudam a produzir imagens, formular questões e possíveis interpretações para o mundo em que habito, um mundo marcado pela desigualdade, injustiça e desejos fascistas de eliminação física e simbólica dos chamados "diferentes". Ajuda-me a transformar a indignação em desejo por transformação coletiva.

***

> Hoje são 21 de setembro de 2019. Antes de concluir este capítulo, faço uma pequena atualização dos acontecimentos na Palestina.
>
> 20 de setembro, sexta-feira. Mais uma vez, os refugiados de Gaza fazem protestos para lembrar ao mundo da Resolução 184 da ONU. Seguem exigindo que seu direito de retorno seja respeitado. Mais uma vez, a repressão do Estado de Israel deixa seu rastro de dor: entre crianças, mulheres, paramédicos e jornalistas um total de 109 civis foram feridos.[23]
>
> 19 de setembro. O exército israelense invadiu o escritório da organização de Direitos Humanos Addameer, grupo de apoio aos prisioneiros. Roubaram cinco laptops, além de outros equipamentos. A Addameer foi invadida duas vezes antes, em 2002 e 2012. O escritório está sediado em Ramallah, capital da Cisjordânia, "área C" sob controle palestino (nos termos dos Acordos Oslo), mas o exército israelense realiza ataques regulares na área.[24]
>
> 18 de setembro. Uma mulher é executada por soldados israelenses no checkpoint Qalandia, o mesmo em que eu fiz

23 Ver https://electronicintifada.net/content/israel-shoots-children-lets-them-bleed-death/28461

24 Ver http://www.addameer.org/

> o monitoramento como observadora internacional entre novembro/2016 a janeiro/2017.[25]
>
> 16 de setembro. Completou 37 anos dos massacres dos Campos de Refugiado Sabra e Chatila, localizados no Líbano, que tiveram a participação direta de Israel. Estima-se que foram 2400 palestinos assassinados, todos civis.[26]
>
> No livro *A questão da Palestina*, Said pergunta: "*o que Israel, o que os Estados Unidos e o que os árabes vão fazer com os palestinos?*" (2012, p. LV). Esta pergunta evoca, interpela para a responsabilidade de atores que estão diretamente implicados na catástrofe palestina. Devemos ampliá-la. O que nós iremos fazer? O mundo segue lamentando (às vezes) as mortes e a despossessão continuada do povo palestino. Mas é um lamento anêmico, típico da Era da informação fragmentada. São segundos dedicados a ler a manchete do dia: "mulher é executada no checkpoint por soldados israelenses".

Qual a nossa responsabilidade com o destino do povo palestino? Se o esforço de Butler é salvar a judaicidade do controle dos sionistas, eu me pergunto qual a minha responsabilidade com o destino do povo palestino? Por que tenho que me sentir responsável pela história de um povo tão distante de mim? Por que esta questão deveria ocupar meu tempo? Não bastaria dedicar-me às dimensões das opressões internas ao Estado-nação? Vivo nos marcos de uma sociedade e de um Estado reconhecidos por suas práticas reiteradas de desvalorização das vidas dos negros, das mulheres, da população indígena, das pessoas trans, da população carcerária.

Ao longo de minha vida, o termo solidariedade internacional ocupou, de certa forma, o espaço teorizado por Judith Butler como "relacionalidade ética". Acredito que, guardadas algumas diferenças, os termos "relacionalidade ética" e "solidariedade internacional" têm um parentesco considerável. O conteúdo mesmo daqueles que se engajam em lutas que não estão limitadas às fronteiras nacionais e tampouco a uma agenda que está diretamente vinculada a uma experiência pessoal (seja de gênero,

25 Ver https://www.facebook.com/JewishVoiceforPeace/videos/375645346679403/

26 Ver https://www.monitordooriente.com/20190916-relembrando-o-massacre-de-sabra-e-chatila

classe, raça e sexualidade), acaba produzindo níveis outros de identificação que não se limitam aos marcos reducionistas dos chamados "lugar de fala", ou às dores e injustiças que atravessaram (e atravessam) as biografias.

REFERÊNCIAS

BENTO, Berenice. Redwashing: discursos de "esquerda" para limpar os crimes de Israel. *Desacato.* Santa Catarina, 29 jan. 2017. Disponível em http://desacato.info/redwashing-discursos-de-esquerda-para-limpar-os-crimes-do-estado-de-israel/. Acesso 1 mar. 2021.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, nº 53, jun. 2018a.

BENTO, Berenice. Pinkwashing e a terra prometida do arco-íris. *Sexuality Policy Watch*. 5 out. 2018b. Disponível em https://sxpolitics.org/ptbr/pinkwashing-a-terra-prometida-do-arco-iris/8879. Acesso em 1 mar. 2021.

BENTO, Berenice e TENORIO, Sayid Marcos. 'Estado-nação' israelense: nova etapa do apartheid colonialista. *Ópera Mundi*. São Paulo. jul. 2018.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, nº 21, p. 219-260, 2003a.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

BUTLER, Judith. *Vida precária: el poder del duelo y la violência*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2006a.

BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2006b.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. *Caminhos divergentes: judaicidade* e crítica ao sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017a.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder. Teorias da sujeição*. São Paulo: Autêntica Editora, 2017b.

BUTLER, Judith e Gayatri C. Spivak. *Quem canta o Estado-nação?* Brasília: EDUnB, 2018.

CLEMESHA, Arlene. *Marxismo e judaísmo: história de relação difícil.* São Paulo: Xamã, 1998.

DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* São Paulo: Difel, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições/Crocodilo Edições, 2018.

MISLEH, Soraya. *Al Nakba: um estudo sobre a catástrofe palestina*. São Paulo: Sundermann, 2017.

PAPPÉ, Ilan. *A limpeza étnica da Palestina*. São Paulo: Editora Sundermann, 2016.

PELED-ELHANAN, Nurit. *Ideologia e propaganda na educação. A Palestina nos livros didáticos israelenses.* São Paulo: Boitempo, 2019.

PUAR, Jasbir. *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Durham, NC: Duke University Press Books, 2017.

SAID, Edward. *Freud e os não-europeus*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SAID, Edward. *O orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Rio de Janeiro: Companhia de Bolso, 2007.

SAID, Edward. *A questão da Palestina*. São Paulo: EdUNESP, 2012.

SAYID, Marcos Tenório. *Palestina: do mito da terra prometida à terra da resistência*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2019.

08.

PENSANDO O LUTO PÚBLICO NO BRASIL A PARTIR DA FILOSOFIA POLÍTICA DE JUDITH BUTLER

*Vinícius Santiago**

As demonstrações de luto público têm sido, no Brasil e no mundo, um fenômeno cada vez mais frequente em resposta aos inúmeros casos de vidas que são perdidas em virtude da violência de Estado. No Brasil, país cujas taxas de homicídio em decorrência da intervenção policial nas periferias urbanas e favelas estão entre as mais altas do mundo, tem se tornado cada vez mais comum a reunião de cidadãos nos espaços urbanos em um ato de reconhecimento e luto público das vidas que foram perdidas que, em muitos casos, são vidas tiradas pelas próprias forças do Estado.

A letalidade estatal, materializada no cotidiano da população através das forças policiais militares, atinge, na sociedade contemporânea, o ponto de encontro máximo entre aquilo que Michel Foucault (1999) denominou como o poder soberano de matar, ou o poder de *fazer morrer* e *deixar viver*, e o biopoder, o poder sobre a vida, ou ainda o poder de *fazer viver* e *deixar morrer*, configurando uma sociedade que vai sendo encurralada e capturada nas capilaridades da vida, nos becos-sem-saída, nas margens urbanas, sociais e políticas.

---

* É professor de Relações Internacionais na PUC-SP. É mestre e doutor em Relações Internacionais pela PUC-Rio. Tem trabalhado com políticas de resistências à violência de Estado no Brasil e seus interesses de pesquisa incluem estudos pós-coloniais, decolonais, estudos de gênero e sexualidade, feminismos negro e interseccional, estudos *queer*, estudos sobre raça, violência, antropologia política e filosofia política.

O ponto onde se encontram os múltiplos poderes que compõem a violenta estrutura dos Estados não se direciona, de forma universal e irrestrita, a toda a sociedade. O ponto máximo onde as forças letais do Estado e do complexo institucional colocado a seu serviço se encontram tem como alvo uma parcela da população bem demarcada por sua raça, classe e gênero. Segundo dados apresentados no Atlas da Violência (Cerqueira et al., 2017), estudo realizado pelo IPEA em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública em 2017, o Brasil registrou 59.080 homicídios em 2015, sendo que a cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. De acordo com o estudo, os negros possuem chances 23,5% maiores de serem assassinados em relação a brasileiros de outras raças.

No Brasil, a população negra e moradora de favela representa o perfil predominante das vítimas da violência de Estado[1] e está, junto com outros grupos sociais como os indígenas, a população LGBTQIA+, as mulheres negras, as pessoas em situação de rua etc. (e a lista segue), entre os segmentos populacionais mais vulnerabilizados pelo Estado. A vida negra e favelada no Brasil tem sido marcada, historicamente, pelo signo da violência do Estado, cujas técnicas de governo não têm cessado de se reatualizar sobre esses corpos desde tempos coloniais.

A precariedade a que a população negra e favelada brasileira está exposta é maximizada pelas próprias instituições de Estado, como a polícia militar que, a despeito de sua prerrogativa de proteger o cidadão, tem atuado de modo cada vez mais violento sobre determinadas populações. Se considerarmos as múltiplas formas de violência de Estado que se reproduzem no cotidiano das favelas brasileiras, desde a ausência de uma rede efetiva de apoio e proteção institucional garantida constitucionalmente, como por exemplo, no direito à moradia, à saúde, à educação e ao trabalho, até formas mais concretas da violência que se materializa nos inúmeros casos de invasões policiais militares nos espaços de favelas, podemos perceber o modo como a vida negra e favelada se torna ainda mais precária.

---

1 Segundo dados da Justiça Global, houve um aumento de 18,6% de casos desse tipo até julho de 2015, em que 410 pessoas foram mortas dessa forma pela PM, em relação ao mesmo período do ano anterior. O número de homicídios praticados por policiais militares nas favelas em 2014 já havia superado em 40% as ocorrências registradas em 2013. O mapa revela que os espaços onde a polícia mais mata são as favelas. Disponível em: http://global.org.br/programas/justica-global-lanca-o-site-onde-a-policia-matahomicidios-cometidos-pela-policia-militar-do-rio-de-janeiro/. Acesso em 24 jan. 2016.

À luz das reflexões feitas ao longo do seminário "Performatividade, precariedade, política: desdobramentos interdisciplinares da obra de Judith Butler" a partir do qual este livro e este capítulo são criados, me interessa lançar um olhar sobre o modo como a população negra e favelada brasileira tem sido cada vez mais alvo da violência de Estado, sendo colocada e exposta a uma condição de precariedade e vulnerabilidade diante das próprias forças do Estado, aquelas que, a princípio, deveriam garantir a proteção de sua população e não colocá-la cada vez mais à beira da morte.

Penso ser importante trazer à tona uma questão que se coloca, aqui, como pressuposto a partir do qual tal reflexão é feita, que se traduz no fato demonstrado pelas estatísticas apresentadas e pela própria história colonial de nosso país de que a população negra no Brasil habita as margens do que pode ser chamado de uma população que merece ser protegida. Não é preciso ir muito longe ao passado nacional para perceber que a formação do Estado-nação brasileiro está ancorada em fundações raciais a partir do qual opera a lógica de que algumas vidas são consideradas mais dignas de serem vividas do que outras, ou ainda, seguindo as formulações de Achille Mbembe, compreender o modo como opera o exercício da soberania de decidir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é, ao que o autor denominou como necropoder (Mbembe, 2016).

A distribuição da morte atua na vida da população negra e favelada de modo que o cotidiano nas favelas se caracteriza por um constante cenário de guerra no qual a política da morte é acionada ininterruptamente. Para Berenice Bento (2018, p. 4), "[n]ecropoder e biopoder (vida matável e vida vivível) são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam o Estado-nação". A autora defende que a governabilidade não se refere somente à produção da vida, como propunha Foucault (1999), mas que é preciso que zonas de morte sejam produzidas interruptamente como condição de possibilidade para a governabilidade (Bento, 2018). Nesse sentido, pensando o biopoder e o necropoder como elementos mutuamente implicados, a autora propõe nomear um novo termo, o necrobiopoder como sendo:

> um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver (Bento, 2018, p. 7).

Em um país formado a partir de tal lógica racial, que operou durante muito tempo uma economia escravocrata, colocando as vidas negras a serviço de um poder patriarcal, branco, eurocentrado e colonial, é preciso estar atento ao modo como as forças do Estado-nação perpetram seu poder de morte reatualizando as múltiplas formas de violência que se dirigem a determinadas populações.

No contexto dentro do qual me situo neste texto, vejo que à população negra no Brasil não é sequer garantido o status de cidadania, não é sequer reconhecida como povo brasileiro, povo formador de uma nação, um povo digno de ser protegido pelo Estado, um povo que compõe aquilo que chamamos de nação. Tal pressuposto nos leva à seguinte indagação: quais vidas são consideradas vidas de uma nação? Quais vidas são vidas dignas de serem protegidas pelo Estado? Na lógica do Estado-nação, a própria ideia de povo, de nação, forjada como uma unidade coesa, una e homogênea traz implícita as inúmeras formas de exclusão e hierarquias que tal lógica presume. Diante disso, quais vidas estão excluídas dessa gramática dentro da qual os termos do reconhecimento e da proteção operam?

No que diz respeito ao pensamento filosófico de Butler, me interessa refletir sobre o modo como a autora articula questões como precariedade, vulnerabilidade e luto público, orientada por uma crítica liberal estadunidense que está preocupada em pensar a vida ontologicamente, de modo a compreender como uma vida é apreendida como vida de fato a partir dos enquadramentos dentro dos quais é percebida. Em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*, Butler se dedica a pensar e apreender a vida de um ser como algo que, desde o seu início, depende de condições sociais e políticas para que possa ser uma vida vivível.

A autora, nesta obra, está preocupada em compreender o modo pelo qual o corpo, desde o seu nascimento, já constitui uma vida precária, pois, segundo argumenta, a precariedade coincide com o nascimento, que já é por si só precário, na medida em que a sobrevivência de um ser depende de uma rede de apoio e proteção externa a ele. Para a filósofa, a precariedade constitutiva do corpo reside no fato de que todo corpo é um corpo cuja sobrevivência depende de algo que está fora de si mesmo e, portanto, toda vida é, desde o seu início, uma vida exposta à não-vida. Tal formulação filosófica nos permite compreender a precariedade inerente a todo vivente, a todo corpo que vive, e que por isso e para isso depende das condições sociais e políticas que lhe excedem, mas que, no entanto, são fundamentais à sua sobrevivência.

> Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida. Em certo sentido, essa é uma característica de todas as vidas, e não há como pensar a vida como não precária – a não ser, é claro, na fantasia, em particular nas fantasias militares. As entidades políticas, incluindo as instituições econômicas e sociais, são projetadas para abordar essas necessidades, sem as quais o risco da mortalidade é potencializado. A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte (Butler, 2016, p. 46).

A proposição de Butler nos sugere pensar a precariedade como um elemento comum a todo ser vivo, abrindo caminhos para que seja possível nos reconhecermos pelo que nos define como seres viventes, interconectados e interdependentes em uma mesma rede de apoio e proteção a qual nossas próprias vidas estão condicionadas. A partir disso, o que a filósofa nos propõe é pensar a precariedade como condição a qual todos estamos submetidos. No entanto, como parece nos deixar claro, ainda que todos compartilhemos da condição precária inerente ao próprio corpo, uns parecem estar mais expostos que outros a uma condição politicamente induzida de precariedade na qual as próprias instituições de Estado que deveriam oferecer apoio e proteção à vida são justamente as instituições que colocam algumas vidas mais em risco do que outras.

Reconhecer a condição precária do corpo e, portanto, a precariedade da vida, é reconhecer, em última instância, que o corpo é um corpo vivo que está exposto à não-vida desde o início. A condição precária do corpo nos leva a compreender o que Butler argumenta ser "exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver" e que é "apenas em condições nas quais a perda tem importância [que] o valor da vida aparece efetivamente" (2016, p. 32). Para a autora, a possibilidade de uma vida ser enlutada, caso venha a ser perdida, é um pressuposto de que 1) esta vida foi perdida e que, portanto, esta perda é sentida de fato como uma perda social e que 2) como toda perda enlutada, lamentada socialmente, pressupõe a

importância daquela vida que foi vivida. Daí a ideia de que a condição de uma vida ser enlutada é a maior forma de reconhecimento de que aquela vida, enquanto viva, enquanto vivida, foi de fato uma vida.

> Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, "há uma vida que nunca terá sido vivida", que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto à não-vida desde o início (Butler, 2016, p. 33).

Somente quando uma vida for passível de ser enlutada, caso venha a ser perdida, é que será possível reconhecer a precariedade de tal vida. Aqui, voltamos à questão da estrutura dentro da qual o Estado-nação opera, como já dito anteriormente, a saber, a estrutura dentro da qual os termos de reconhecimento e proteção são colocados em prática. Seguindo os rastros deixados por Butler e pensando no contexto de maximização politicamente induzida da condição precária da população negra e favelada no Brasil, penso ser importante refletir, como Butler nos leva a fazer, os termos dentro dos quais a vida dessa população é apreendida, é enquadrada. Se, como argumenta Butler, a apreensão de uma vida como uma vida precária é precedida do reconhecimento de que tal vida pode vir ao seu fim, a qualquer momento, a depender de sua maior ou menor exposição à morte, podemos pensar então que a população negra e favelada no Brasil não só compartilha da condição precária do próprio corpo, mas tem essa condição maximizada pelo Estado brasileiro que coloca tais vidas ainda mais expostas ao seu fim, ou em outras palavras, as tornam ainda mais vulneráveis à morte.

Quais são os termos dentro dos quais uma vida é reconhecida como vida digna de ser vivida? Quem concede a uma vida o reconhecimento ontológico de ser uma vida de fato, uma vida que, quando perdida, será enlutada pela sociedade? A quem interessa o reconhecimento ou não reconhecimento de uma vida? Que tipo de poder opera nos enquadramentos da estrutura de reconhecimento do Estado-nação? A quem ele serve? A quem é dirigido? Quais são as ideologias que informam que tipo

de vida será enquadrada dentro dos termos de uma vida inteligível socialmente? Qual cor, raça ou gênero são credenciais para que uma vida tenha sua importância reconhecida? Que corpo é preciso ter para que sua condição precária seja reconhecida e para que esse corpo tenha, portanto, a proteção garantida?

O modo como parecemos estar intimamente ligados ao Estado-nação, em sua estrutura de reconhecimento de algumas vidas como vidas dignas de serem vividas e, portanto, protegidas, em detrimento de outras vidas, que sequer são reconhecidas dentro dos quadros de inteligibilidade de uma vida de fato, é o ponto nevrálgico no qual reside a principal problemática de Butler.

> A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não tem opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. Estar protegido da violência do Estado-nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-nação; assim, depender do Estado-nação para a proteção contra a violência significa precisamente trocar uma violência potencial por outra. Deve haver, de fato, poucas alternativas. É claro que nem toda violência advém do Estado-nação, mas são muito raros os casos contemporâneos de violência que não tenham nenhuma relação com essa forma política (Butler, 2016, p. 46-47).

Ora, se é o Estado aquele que deve garantir a proteção da vida, em sua condição de precariedade, e se é justamente o Estado que maximiza e induz politicamente a precariedade de uma vida, tornando tais vidas mais vulneráveis à própria violência institucional, como escapar dessa armadilha na qual nos encontramos? A resposta para essa pergunta não me parece ser das mais fáceis de encontrar. No entanto, talvez fosse interessante pensar não em termos de sair da armadilha do Estado, no sentido de tentar superar as precariedades inerentes ao próprio corpo, pois tais precariedades não deixariam de existir sem o Estado e sua estrutura de reconhecimento, mas se trata, sim, de pensar em deslocar, como Butler o faz, o reconhecimento da morte como

aquilo que marca o fim de uma vida para o reconhecimento do luto como aquilo que garante à vida vivida uma outra significação: a de que a vida que foi perdida pelas mãos do Estado é uma vida que não findou, pois o luto público garante o processo pelo qual esta vida, ainda que biologicamente morta, continue viva na sociedade.

Faço aqui uma pequena digressão acerca da leitura que Butler faz de Hegel, em *Fenomenologia do Espírito* (1967) a partir de uma hipótese levantada por Carla Rodrigues (2017), autora de um dos capítulos desta coletânea. Em diálogo constante com uma tradição hegeliana que nos deixou como legado a ideia do reconhecimento como operador de uma vida que só se concretiza na morte, Rodrigues (2017) argumenta que Butler, ao contrário de Hegel, desloca o reconhecimento da morte para o reconhecimento do luto por meio do qual a vida só tem o seu valor garantido se, quando perdida, for enlutada socialmente. Diferentemente do pensamento hegeliano a partir do qual a vida natural, a consciência natural do ser finda na morte e com a morte, a partir da qual se inicia a vida do espírito que se mantém no Absoluto, para Butler, segundo argumenta Rodrigues, o luto é que assume a centralidade na articulação entre a vida e a morte, na medida em que, se a morte é central na luta por reconhecimento, como o é para Hegel, então é preciso garantir a universalização do direito ao luto, pois seria o luto a condição de possibilidade para o reconhecimento de que uma vida foi vivida, e por isso, sua condição de ser enlutável.

Em *Antigone's Claim,*[2] Butler (2012) problematiza o fato de que Antígona, na tragédia de Sófocles, ao ter enlutado a morte do irmão, Polinices, e ter ido contra o decreto de Creonte de não poder enterrar o irmão, morto como inimigo da *polis*, acaba sendo punida e tendo o reconhecimento tanto seu como de seu irmão interditados. Butler sugere que Antígona percorre o roteiro hegeliano da dialética do senhor e do escravo e, no entanto, não obtém o reconhecimento ao honrar a morte do irmão. Ao ser impedida de honrar a morte do irmão, Antígona é, então, impedida de obter o reconhecimento da vida do irmão, pois seria como se ele não tivesse sido capaz de fazer a passagem da vida natural para a vida do espírito, seguindo o roteiro hegeliano. Nesse sentido, Rodrigues sugere que o luto em Antígona assume uma função importante "como luta pelo reconhecimento interditado" (Rodrigues, 2017, p. 331).

2 *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte,* na tradução brasileira, publicada pela Editora UFSC.

> Em Butler, assim como em Hegel, o valor da vida também é dado por um significado a ser acrescentado a esta vida. No entanto, Butler dá um passo além de Hegel quando propõe que a compreensão desse acréscimo ou essa superação da mera vida biológica está na diferença da nossa condição de enlutável (Rodrigues, 2017, p. 333).

Nesse sentido, o luto público acaba assumindo uma importância como ferramenta de reivindicação de um direito universal, pois é só a partir do reconhecimento de que uma vida foi vivida e que deve ser enlutada que poderemos ressignificar essas vidas que são assassinadas ou expostas cada vez mais à morte como vidas vivíveis e, portanto, passíveis de serem enlutadas. A política do luto público se insere, desse modo, em uma gramática de luta contra a violência de Estado que é a que mais expõe certas vidas à vulnerabilidade extrema.

Fazer o luto público das vidas perdidas em nossa sociedade talvez seja um primeiro passo não para escapar das precariedades inerentes ao próprio corpo, mas sim para descentralizar a política do reconhecimento da vida como exclusivamente dependente das estruturas do Estado para uma política do reconhecimento da vida através do trabalho de luto público, tarefa que, no Brasil, tem sido cada vez mais exercida pelas populações mais vulnerabilizadas pela sociedade e pelo Estado, mais indignadas pela violência a que são expostas e, no entanto, tão dignas de terem suas vidas vividas como qualquer outra pessoa. É sobre alguns exemplos de luto público que tem ocorrido no Brasil que falarei nas páginas que seguem.

A DISTRIBUIÇÃO DESIGUAL DO LUTO PÚBLICO

A cidade do Rio de Janeiro tem vivido, sobretudo nas três últimas décadas, um progresso acentuado do discurso em torno da violência como fonte dos problemas da segurança pública. A clivagem entre a figura do "cidadão de bem" e a figura do "bandido" permeia a retórica das autoridades políticas, da mídia e da sociedade como um todo acerca de uma cidade que vive uma clivagem entre aqueles que merecem a proteção do Estado e aqueles cujas vidas são consideradas uma ameaça à ordem social. Como argumenta Márcia Leite (2012), o discurso de que o Rio de Janeiro é uma cidade em guerra, mobilizado no interior de uma sociedade que,

historicamente, tem localizado a fonte de todos os males sociais em um território específico, a saber, as favelas, vem ao encontro do diagnóstico proposto por Butler segundo o qual:

> uma boa maneira de formular a questão de quem somos "nós" nesses tempos de guerra é perguntando quais vidas são consideradas valiosas, quais vidas são enlutadas, e quais vidas são consideradas não passíveis de luto. Podemos pensar a guerra como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos. Uma vida não passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida. Podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto da perspectiva daqueles que fazem a guerra com o propósito de defender as vidas de certas comunidades e para defendê-las das vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique eliminar estas últimas (Butler, 2016, p. 64-65).

Seguindo os rastros de Leite à luz das formulações de Butler, argumento que parte da tática do discurso de que o Rio de Janeiro vive uma situação de guerra deriva do mecanismo de territorialização da violência nos espaços de favelas, como meio de legitimar a violência sobre as vidas que ali habitam e que são alvejadas por forças militares tanto em invasões terrestres quanto por meios aéreos com helicópteros atirando indiscriminadamente sobre a população. Tal cenário pressupõe que as vidas que habitam as favelas sequer são apreendidas como vidas, pois quando perdidas, sequer são sentidas como perda pela sociedade que, contrariamente, legitima tais operações militares como medida profilática de uma cidade "contaminada" pela "marginalidade", como diria o discurso hegemônico. A perda das vidas faveladas, ao não serem enlutadas socialmente, revela o que Butler argumenta ser a condição de uma vida vivível, ou seja, o fato de que ela só é vivível, ou digna de ser vivida e reconhecida socialmente se, quando perdida, for enlutada.

A morte de uma pessoa negra no Brasil, quando vitimada pela violência de Estado, é celebrada e legitimada pela sociedade como se isso fosse uma atribuição legal das forças policiais em defender "a sociedade" de seus "elementos indesejáveis".

A morte de uma pessoa negra no Brasil não costuma gerar a comoção que a morte de uma pessoa branca gera, sobretudo se tal morte decorrer da intervenção violenta de instituições do Estado. A sociedade que as forças do Estado defendem é a sociedade que legitima a prática policial de execuções sumárias da população negra e favelada, sobretudo sob o argumento da criminalidade, como se ser preto no Brasil fosse um crime. Diante de tal gramática, a perda de uma vida negra no Brasil não é sequer sentida como uma perda social e, por isso, não é uma vida passível de ser enlutada socialmente.

A distribuição desigual do luto, ao distinguir as vidas vivíveis das vidas não vivíveis, distribui de forma desigual a condição de enlutabilidade de uma vida. No Brasil, são inúmeros os casos em que podemos ver como opera a distribuição desigual do luto público. Para abordar apenas um, vale lembrar – como já o fiz em outro texto (Santiago e Rodrigues, 2018), a "chacina de Costa Barros", ocorrida em 28 de novembro de 2015, em que cinco jovens foram assassinados, enquanto dirigiam um carro em direção a uma lanchonete para comemorar o primeiro emprego de Roberto, uma das vítimas. Na volta, os policiais militares dispararam 111 tiros no carro, sob a alegação que aguardavam a chegada de traficantes que tinham roubado a carga de um caminhão nas redondezas.

Um ano depois, em 29 de novembro de 2016, o avião que transportava o time de futebol da Chapecoense caiu nas proximidades da cidade de Medelín, na Colômbia, matando 70 pessoas no que ficou conhecido como um episódio trágico nacional. As autoridades públicas brasileiras, como o presidente da época, Michel Temer, a ministra Carmen Lúcia do Superior Tribunal Federal, anunciaram notas de luto e solidariedade às vítimas e a seus familiares nessa tragédia da queda do avião. Michel Temer decretou luto oficial de três dias em solidariedade a essas mortes.[3]

O que diferencia esses dois acontecimentos, além da natureza de suas mortes, é o fato de que, enquanto que no que ficou conhecido como uma tragédia nacional a morte de 70 pessoas que viajavam para disputar uma partida de futebol na Colômbia foi lamentada pelo Estado e pela sociedade, a morte dos cinco jovens negros e

3 Ver https://oglobo.globo.com/esportes/temer-decreta-luto-oficial-de-tres-dias-pela-tragedia-com-aviao-da-chapecoense-20557368. Acesso em 13 ago. 2019.

favelados de Costa Barros, assassinados pelos policiais militares, não foi lamentada por nenhum veículo oficial do Estado, nem por nenhuma representação política. O luto desses jovens, ao contrário do luto dos que morreram no avião, ficou a cargo das mães e familiares que, se não tivessem se mobilizado nos espaços públicos, chorando e lamentando essas perdas, tais vidas teriam sido perdidas – como foi e como sempre é – como vidas não vivíveis, como vidas que não eram dignas de terem sido vividas e que por isso mesmo foram assassinadas.

A questão que busco trazer aqui não é dizer que as vidas perdidas dos jovens de Costa Barros merecem ser mais ou menos enlutadas do que as vidas perdidas do time da Chapecoense, ou que a morte destes últimos não deveria ou merecia ter recebido as notas públicas de luto e solidariedade do Estado brasileiro. Tampouco pretendo hierarquizar e distinguir a magnitude dessas perdas. Pelo contrário, meu intuito é o de elucidar o modo pelo qual a distribuição desigual do luto público opera a partir – e dentro – das próprias instituições do Estado que definem as vidas que importam e as que não importam. Além disso, não somente o Estado, por meio de suas instituições como o Superior Tribunal Federal e a Presidência da República, atua de modo ativo na reprodução dessa distribuição desigual do luto público, mas também o Estado, através de sua força policial militar, atua diretamente na política de extermínio da população negra e favelada do Rio de Janeiro.

No caso da "chacina de Costa Barros", "o Estado" mata e, depois, "o Estado" sanciona esses assassinatos pela política de distribuição desigual do luto público. O que pretendo mostrar é que a política de extermínio da população negra é sancionada e legitimada institucionalmente pela própria ausência e indiferença do Estado a respeito de tais perdas, muito provavelmente porque, para o Estado, essas não são perdas de fato, como tampouco seriam tidas como perdas as vidas que as mães negras e faveladas podem vir a ter.

O luto público assume, portanto, para a população negra e favelada, a função de reconhecer a perda de uma vida que foi vivida e que merecia ter continuado a viver. Tal acontecimento reflete o descaso do Estado brasileiro com a vida negra e favelada que, quando perdida, sequer é lamentada pela sociedade, a não ser pelas próprias mães e familiares que se dispõem, nessa tarefa dura e dolorosa, a dizer o óbvio: de que a vida de seus filhos merece ser vivida e não exterminada como medida profilática

de uma política de segurança pública que mata uns para que outros possam viver (Santiago, 2020).[4]

Um caso excepcional de demonstração de luto público ocorrido recentemente no Brasil foram os inúmeros atos em memória e homenagem a Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, morta a tiros juntamente com seu motorista Anderson Gomes, em março de 2018, no Rio de Janeiro. Marielle foi a quinta vereadora mais votada nas eleições municipais de 2016. Mãe, negra, moradora da favela da Maré e lésbica, Marielle atuava de modo a combater a estrutura racial que compõe a política brasileira, tendo proposto projetos que garantissem os direitos sexuais e reprodutivos, projetos de combate à violência contra a mulher, a construção de mecanismos de acesso da população à segurança pública, a desmilitarização da polícia militar, dentre outros. A morte de Marielle, ainda sob investigação neste momento, interessa àqueles que desejam preservar as estruturas raciais fundacionais do Estado brasileiro.

O assassinato de Marielle indignou o Brasil e o mundo todo, pois expôs o modo como o racismo institucional atua na vida política. Nas semanas e meses seguintes ao assassinato de Marielle, milhares de pessoas no Brasil e no mundo foram às ruas manifestar homenagem de luto e solidariedade. Sua morte mobilizou, de maneira excepcional, a opinião pública nacional e internacional para uma das facetas mais perversas do racismo brasileiro. As manifestações de luto público em seu nome revelam e confirmam o diagnóstico da importância política do luto público formulado por Judith Butler.

Seguindo os rastros deixados pelas formulações da filósofa, a vida de Marielle Franco só teve o seu valor social reconhecido em função dos esforços da sociedade e das instituições que se mobilizaram na exigência de investigações sobre seu assassinato e no difícil e doloroso trabalho de luto feito por milhares de pessoas, no Brasil e no mundo. Uma das principais atuações da vereadora era o combate à violência do aparato de força estatal e das milícias no crime organizado da cidade do Rio de Janeiro. Nascida em uma das maiores favelas do Rio de Janeiro, a Maré, Marielle era uma

4 Em minha tese de doutorado, faço uma discussão aprofundada sobre o movimento de mães e familiares de vítimas da violência de Estado, no Rio de Janeiro, a partir de uma etnografia realizada no período de 2014 a 2018 em que pude acompanhar as demonstrações de luto público das mães. Para mais, ver Santiago (2020) *A economia sacrificial do Estado-nação: o luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil.*

das poucas representantes políticas que tinha uma abordagem racializada da política de segurança pública na cidade. Uma de suas falas enquanto representante da classe política era: "quantos mais precisarão morrer para que essa guerra acabe?".

Marielle foi vítima daquilo contra o qual lutava: o racismo institucional brasileiro. Sua morte revela a condição marginalizada do negro na estrutura social brasileira, pois é quando o negro ocupa espaços de institucionalidade que as feridas sociais de um país extremamente racista se revelam novamente na história. Em uma sociedade cujas estruturas sociais são atravessadas pelo imaginário de que o lugar do negro é em posição de subordinação, a presença de Marielle na política toca nas fissuras de nosso tecido social marcadas por uma história colonial de violência e racismo (Santiago, 2018).

O racismo que atingiu Marielle ganhou repercussão internacional excepcional não porque sua perda social é maior do que a perda de tantas outras pessoas negras que morrem diariamente no Brasil, mas porque foi escancarado algo que o racismo brasileiro sempre tentou esconder sob o manto do mito da democracia racial: o de que em uma sociedade onde a vida negra é dispensável e considerada vida matável, torna-se inadmissível que o negro ocupe certas posições sociais, sobretudo quando se trata de colocar o dedo na ferida das injustiças sociais que marcam nossa história.

Tanto as demonstrações de luto público das mães dos jovens assassinados nas favelas cariocas, como no caso da chacina de Costa Barros que mencionei, quanto as inúmeras demonstrações de luto público que ocorreram no Brasil e no mundo em homenagem à vida perdida de Marielle revelam algo em comum: o fato de que é preciso colocar o corpo na rua, este corpo em sua precariedade, para reconhecer as vidas perdidas de tantos outros corpos cuja condição de precariedade é ainda mais acentuada.

Em *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015),[5] Butler argumenta que a precariedade acaba tornando-se um lugar de aliança, é o elo que une as populações mais expostas à violência de Estado não somente na reivindicação de direitos, como também no questionamento do próprio caráter do espaço público no sentido de que o que se constitui como público está também em disputa (Butler, 2015). Es-

5 *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa da assembleia*, na tradução brasileira.

ses corpos precários que vemos nas ruas lamentando a perda de tantos outros corpos precários e vulnerabilizados pela exposição à violência do próprio Estado, como o corpo de Marielle e os corpos dos jovens negros assassinados todos os dias no Brasil, são corpos que, em sua pluralidade, reivindicam o público, procuram e produzem o público.

> O "verdadeiro" espaço reside então "entre as pessoas", o que significa que na medida em que a ação toma lugar em algum local, ela também estabelece um espaço que pertence propriamente à aliança em si. (...) Espaço e lugar são criados através da ação plural (Butler, 2015, p. 73).

A ação coletiva, no caso das demonstrações de luto público, desloca o político para a sua própria ação que ganha outros significados na medida em que são, os próprios corpos em luto, o político, por excelência. Diante dessa tragédia nacional em que a condição de precariedade é substrato do qual se alimenta as forças do Estado, é preciso expor publicamente o modo como a precariedade inerente aos corpos encontra a vulnerabilidade dos mesmos em relação ao Estado a fim de reivindicar justiça a todas as vidas perdidas, pois todas as vidas devem ser dignas de serem vividas e, quando perdidas, merecem ser igualmente enlutadas.

O luto público, nesse sentido, constitui tarefa ininterrupta que deve ser assumida por todos nós a fim de garantir o reconhecimento das vidas que não são reconhecidas como vidas que merecem ser preservadas em nossa sociedade. O trabalho de luto, ao se tornar público, traz a dimensão social e política de tais mortes, na medida em que revela que é preciso mudar os enquadramentos que estruturam os modos de reconhecimento de uma vida em tempos como o que vivemos, em tempos de guerra em que uns devem morrer para que outros possam viver. O luto público assume, então, uma importância central na política contemporânea, pois nos permite reformular os termos dentro dos quais uma vida é enquadrada como vida digna de ser vivida.

Diante do fato de que estamos todos conectados uns aos outros pela condição de precariedade que nos é própria, é preciso reconhecer, no entanto, que algumas vidas se tornam mais vulneráveis ao Estado do que outras. A potência das demonstrações de luto público que temos visto reside no fato de que é no ato de enlutar as vidas que foram violentamente tiradas pelo Estado que surge a capacidade de impedir que futuras vidas continuem a ser consideradas vidas matáveis. O luto público torna-se,

nessa chave interpretativa, uma forma de se restabelecer os termos dentro dos quais uma vida pode ter o seu valor garantido. Ainda que o luto não traga uma vida de volta, ele atua como modo de ressignificação do valor social das vidas precárias mais vulneráveis ao Estado a fim de tirá-las dos enquadramentos que a sociedade lhes impõe como se fossem vidas marcadas para morrer.

A temporalidade que permeia a lógica do luto público opera, portanto, em um movimento duplo, ou seja, tanto em direção ao passado, de modo a resgatar as vidas perdidas e mantê-las vivas no imaginário social e coletivo de uma nação (quais vidas são dignas de serem lembradas pela nação?), quanto em direção ao futuro, pois é a partir do resgate histórico do passado que se torna possível redirecionar as vidas de um enquadramento de guerra – que no passado poderiam ter sido eliminadas a sangue frio – para um tipo de enquadramento no qual sejam reconhecidas como vidas de fato, dignas de serem protegidas e vividas como todas são.

Que legitimidade tem o Estado diante das inúmeras demonstrações de luto pela morte de Marielle e pela morte de todas as pessoas negras assassinadas diariamente em nosso país? Que poder tem o Estado e suas forças armadas diante da reivindicação pública de que as vidas que o Estado vem matando cotidianamente seguem vivas no imaginário social e coletivo da nação? Como pudemos notar nos difíceis dias de luto após a perda de Marielle, uma mensagem em sua homenagem que se alastrou e que antecipa, de muitas formas, o espírito dos tempos que estão por vir é: "quiseram te enterrar, mas não sabiam que era semente". Penso que esta frase resume de maneira bastante assertiva a lógica do luto público, pois enlutar o fim de uma vida significa reconhecer os frutos deixados pelo seu legado, como uma vida que viveu, que foi digna de ser vivida, embora tenha sido eliminada covardemente.

O luto público garante, então, a permanência dessas vidas perdidas como algo que resta, algo que fica, algo que sobra e que nunca poderá ser eliminado e esquecido na história, por mais que se tente fazê-lo. Em uma sociedade onde os negros não param de ser assassinados, é preciso que não se pare de enlutá-los, pois é no luto que a precariedade e a vulnerabilidade de uma vida se tornam uma potência, a potência contida numa semente que uma vez plantada deve ser regada diariamente. E assim é o luto: um ato incessante de rememorar aquilo que foi, que ainda é, e que sempre será, enquanto (en)lutarmos.

REFERÊNCIAS

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp, nº 53, jun. 2018.

BUTLER, Judith. *Antigone's Claim*. New York: Columbia University Press, 2012.

BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CERQUEIRA, Daniel et alii. *Atlas da violência 2017*. Rio de Janeiro, Fórum Brasileiro de Segurança Pública/IPEA, jun. 2017. Disponível em http://ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf. Acesso em 2 fev. 2017.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976*). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Mind*. Trad. J. B. Baillie. New York: Harper Torchbooks, 1967.

LEITE, Márcia Pereira. Da "metáfora da guerra" ao projeto de "pacificação": favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 6, nº 2, p. 374-389, ago./set. 2012.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte e Ensaios*, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFRJ, nº 32, dez. 2016.

RODRIGUES, Carla. A função do luto na filosofia política de Judith Butler. In: CORREIA, Adriano; HADDOCK-LOBO, Rafael e SILVA, Cíntia Vieira da. (Orgs.). *Deleuze, desconstrução e alteridade.* São Paulo: Anpof, 2017, p. 329-340.

SANTIAGO, Vinícius. Enlutar para não esquecer: o luto público de Marielle Franco e o racismo brasileiro. *Heinrich Böll Stiftung*. Rio de Janeiro, 29 mar. 2018. Disponível em https://br.boell.org/pt-br/2018/03/29/enlutar-para-nao-esquecer-o-luto-publico-de-marielle-franco-e-o-racismo-brasileiro. Acesso em 14 abril 2020.

SANTIAGO, Vinícius. *A economia sacrificial do Estado-nação: o luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil*. Tese (Doutorado em Relações Inter-

nacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SANTIAGO, Vinícius e RODRIGUES, Carla. Feridas de uma herança dolorosa. Dossiê "A violência como ordem". *Revista Cult,* nº 232, p. 40-43, mar. 2018.

09.

PODER, SUJEIÇÃO E RESISTÊNCIA

*Victor Galdino Alves de Souza**

Este texto foi produzido como uma intervenção motivada pela leitura de dois livros de Butler: *A vida psíquica do poder* e *Relatar a si mesmo*. Embora algo do espírito do segundo esteja presente na caracterização psicanalítica da sujeição, é o primeiro livro que mobilizaremos continuamente aqui. Como uma intervenção localizada, o capítulo trata de imagens que conjuramos recorrentemente no discurso político, especialmente a imagem da resistência, cuja onipresença no último processo eleitoral foi inversamente proporcional à sua eficácia para além da manutenção de certos ânimos. A exaltação da resistência e sua transformação em uma espécie de finalidade do político nos coloca diante de uma imagem que nos captura em conjunto com outras imagens: do poder e da sujeição como algo negativo que precisamos combater e, eventualmente, se tivermos um sucesso quase revolucionário, deixar para trás. No entanto, a psicanálise, assim como a antropologia, insiste em nos contar outra história: não vamos nos livrar da sujeição pois não há vida em sociedade sem ela, ainda que ela seja *sempre* uma violência fundamental. Da mesma forma, Foucault se mostrava cético quanto à imagem utópica de uma sociedade sem relações de poder. E isso nos remete de volta à questão da resistência e do modo como podemos situá-la em nossa imaginação política, sem que a cristalizemos como um fim em si mesmo ou uma propriedade exclusiva do que chamamos de "esquerda". Como contribuição

* É doutor em Filosofia pelo PPGF/UFRJ e fez formação em Psicanálise no Corpo Freudiano. Suas áreas de especialização são: Filosofia do Imaginário, Ética, Filosofia Política, História da Filosofia e Filosofia da Linguagem. Desde o doutorado, trabalha com temas como: identidade e subjetividade, mundo e herança colonial, imaginário social e ontologia da imagem, temporalidade e futuro, metafilosofia e linguagens filosóficas.

para este livro, o texto também visa apresentar o modo como Butler trabalha os conceitos de poder, sujeição e resistência, como uma espécie de comentário inicial, no sentido de uma introdução desses problemas em nosso cotidiano. Não se trata de um comentário especializado, mas de uma tentativa de pensar com e a partir de Butler, com auxílio de Foucault e outras figuras que não necessariamente são nomeadas no texto, mas que também exercem sua influência na obra de Butler, como Jacques Lacan e Jean Laplanche.

IMAGENS DO PODER

Isso que chamamos "sujeito", "esse ser viável e inteligível", afirma Butler em *Vida psíquica do poder,* "é sempre produzido a um custo" (2017a, p. 92). Gostaria de tomar essa afirmação como ponto de partida para pensar, ainda que brevemente, as relações entre poder, produção de sujeitos e resistência. O "sempre" marca a perspectiva propriamente psicanalítica do texto de Butler, servindo para falar daquilo que há de universal na produção de um sujeito em um mundo. Quanto ao "custo", como pessoas que sentem profundamente o peso de sustentar uma subjetividade, não temos dificuldade em compreender o que isso pode significar. Mas por que *sempre* há um custo? Essa universalização poderia ser lida como a expressão de certo fatalismo, como se estivéssemos falando de algo terrível do qual não podemos escapar, algo que mina a eficácia de tudo que fazemos contra aquilo que nos oprime, já que o custo de produção do sujeito é o custo de um assujeitamento, assujeitamento que é parcialmente sujeição ao mundo em vigor – e essa é a parte foucaultiana da análise.

Nesse sentido, também podemos pensar em como pode parecer aterrorizante a afirmação de Foucault (1994a, p. 239, tradução minha): "uma sociedade 'sem relações de poder' não pode ser nada além de uma abstração". Mas, essa leitura só é possível quando não se realiza o deslocamento imaginário e conceitual pretendido pela reformulação foucaultiana do que chamamos "poder" – ou melhor, ela é possível quando se adquire um conceito novo, mas não se imagina as coisas de outro modo. Sabe-se da microfísica do poder, das infinitas relações assimétricas de poder em suas diferentes configurações – mas o poder ainda é imaginado negativamente, e agora a situação se torna ainda pior que na filosofia pré-foucaultiana, pois ele está em todo lugar.

Pensemos, como Butler, em uma pessoa que nos diz: "as formas de dominação capitalista ou simbólica são tais que nossos atos são desde sempre 'domesticados' previamente" (Butler, 2017a, p. 26). Podemos pensar nos atos de rua, com caminhos e movimentos comunicados às autoridades, coreografias políticas bem conhecidas, horários de término e de repressão já estabelecidos etc. Ou então na apreciação que fazemos da representação de todo tipo de diversidade em Hollywood, no BBB ou no Congresso – essa apreciação que nos faz adotar a gramática dos que nos oprimem. Ou no modo como nossas construções políticas são rapidamente esmagadas pelas forças do Estado ou de corporações. O que não é destruído pode ser cooptado, desvirtuado, fazer o "jogo da direita". Toda ação é imaginada como contaminada pelo poder, como se este fosse um parasita que vem de fora e que frequentemente opera nas sombras.

Nada mais conveniente que essa univocidade do termo "poder" – só há apenas um poder, aquele que tudo atravessa, que nos constitui apenas para nos tornar politicamente incapazes. "Poder" aqui é outro nome para "destino". Esse fatalismo ainda pode ameaçar a demanda por outros mundos: *não há um outro lugar em que vamos nos livrar disso*, o fatalista diz em um tom resignado, *pois haverá poder onde houver sociedade*. Essa liberdade "só pode ser uma abstração". Mas são essas as implicações apropriadas que devemos extrair de análises como as de Foucault e Butler? Por que deve o destino sempre nos ameaçar *de fora*, como se não fizéssemos parte dele de maneira ativa, e não apenas passiva, como destroços levados pela corrente do rio? "O fato de a ação estar implicada na subordinação não é sinal de que existe uma contradição interna fatal no núcleo do sujeito" (Butler, 2017a, p. 26). Do outro lado, um otimismo liberal e humanista afirma: *em nossa utopia, acabaremos com o poder*; ou então: *na sociedade sem classes, não haverá poder*; ou ainda: *vamos nos desconstruir até não sobrar poder*. Aqui, temos uma "ideia antiga de sujeito (...), em que sua ação é sempre e exclusivamente oposta ao poder" (Butler, 2017a, p. 26). Essa mesma imagem do poder é conjurada a partir de outros discursos, como quando se demanda o fim das identidades ou de todo tipo de normatividade, algo que pode se manifestar como uma tentação mesmo quando reivindicamos politicamente a obra de Butler.

Na versão fatalista, simplesmente não somos capazes de nos opor a nada disso, nem de pensar um mundo posterior ao negativo – vivemos para lamentar nossos fracassos diante de forças maiores que nós, para culpar sempre um *outro* pela nossa

impotência. De todo modo, em ambas as versões, o poder é visto através de uma imagem negativa. *Poder é o nosso inimigo*, dizem o fatalista e o humanista. Mas a imagem de uma sociedade "sem relações de poder" não é uma imagem distópica e nem utópica para Foucault, e sim uma que sequer é inteligível. De maneira semelhante, Butler não afirma a universalidade do custo do sujeito como algo a ser lamentado da mesma forma que lamentamos os custos específicos que temos *aqui* e *agora* do processo de assujeitamento – os mesmos custos que nos empurram para uma teoria crítica. Quando ela afirma o "sempre", compromete-se com a possibilidade de avaliação desse custo, de modo a não precisar dizer algo como *não importa o que fizermos pois sempre haverá um custo.* É precisamente o fato de sempre haver um custo que concede importância ao que fazemos e ao modo como lidamos com o poder e a sujeição.

É preciso sempre fugir da tentação de enxergar o poder como algo intrinsecamente maligno. Essa é uma das lições que podemos tirar de Foucault e Butler. Mas é uma lição que entra em conflito com o próprio modo como o poder se manifesta para nós em primeiro lugar. "Uma das formas familiares e angustiantes como se manifesta o poder está no fato de sermos dominados por um poder externo a nós" (Butler, 2017a, p. 9). Ouvimos e lemos sobre todo tipo de violência no exercício do poder: sexual, simbólica, política, epistêmica, linguística, racial etc. Que texto de Butler não se ocupa – em momento algum – de alguma forma de violência? Além disso, quando falamos do que sofremos por causa de uma relação assimétrica de poder, associamos a *imagem do poder* ao modo como nosso corpo descobre a assimetria. O abuso doméstico, a disciplina escolar, a censura do pastor, o castigo divino, a abordagem policial, a negligência médica – em todos esses casos, nosso corpo é marcado negativamente. Quem paga o custo do sujeito é o corpo.

NO ALTAR DA NORMATIVIDADE

"O sujeito aparece à custa do corpo, uma aparição condicionada na relação inversa ao desaparecimento do corpo" (Butler, 2017a, p. 99). O corpo é a superfície que é levada ao altar flamejante da normatividade, marcada como cera e dobrada contra si para dar lugar ao sujeito em primeiro lugar, mas que continua sendo dobrada após a inauguração. É a superfície que passa a esconder algo *profundo* – a psique. Mas, a profundidade é também aquilo que nos dá a imagem de uma superfície. Se podemos,

agora, *neste momento*, falar em "superfície", isso se deve à produção de um interior que se deu ao mesmo tempo que a produção do corpo *enquanto* camada externa. E, nessa interioridade, no *interior dessa interioridade*, ocorre ainda uma série de outras formatações, delimitações, seleções. Há algo de excessivamente abstrato nesse tipo de narrativa, mas as circunstâncias de produção da subjetividade são tais que demandam isso – afinal, que tipo de relato detalhado e preciso poderíamos dar sobre o próprio momento em que se inaugura aquilo que vai posteriormente produzir relatos sobre si mesmo? Recorrendo a outro texto de Butler, *Relatar a si mesmo* (2017b, p. 89): "a única história que o 'eu' não pode contar é a história de seu próprio surgimento como 'eu' que, além de falar, relata a si mesmo". De maneira mais simples, podemos dizer que, no momento inaugural, faltam os recursos necessários para registro, análise e narrativa autobiográfica – quando surgem os recursos, já é *tarde demais*.

O sujeito não está dado desde sempre, mas é feito a partir de um "fora". E quem passa por esse processo de assujeitamento? Quem se sujeita ou submete ao quê? Butler poderia dizer: *sabemos muito bem o que produz o sujeito* – é o poder. Mas, do outro lado disso, quem ou o que sofre esse efeito do poder? O melhor que podemos fazer é falar em "corpo" – que há um corpo, mas ele ainda não é ninguém. O que é um corpo humano que não é ninguém é algo que podemos *imaginar vagamente*. Além disso, o corpo não possui uma "materialidade ontologicamente distinta das relações de poder que o tomam como lugar de investimento" (Butler, 2017a, p. 96). De todo modo, esse corpo, contra a vontade que ainda não possui, é violentado, dobrado, invadido. Nele, são inscritas as profecias, tratados da natureza humana, histórias dos vencedores, saberes hegemônicos. Algumas possibilidades desse corpo são interditadas enquanto outras são incentivadas. Antes de qualquer coisa, o exercício do poder – que pensamos na produção de sujeitos – é o governo das possibilidades do corpo, o enquadramento que seleciona algumas possibilidades para que sejam as possibilidades *desse corpo*. "O corpo não é um lugar onde acontece uma construção; é uma destruição em cuja ocasião o sujeito é formado. A formação desse sujeito é, ao mesmo tempo, o enquadramento, a subordinação e a regulação do corpo, e o modo como a destruição é preservada" (Butler, 2017a, p. 99).

Sentimos na pele o que sofremos por conta de algum exercício do poder. Nosso corpo é sufocado, recortado, docilizado – pode mesmo ser transformado em *praticamente nada*. E ele responde. Pela resposta, surge a possibilidade de resistência políti-

ca. É também através da resposta que identificamos que há forças que movem nosso corpo. Resistir não é algo que ocorre, em primeiro lugar, porque *queremos* deliberadamente, mas porque *não queremos*. Sofremos algo que se manifesta negativamente em nós. Por isso fazemos uma ontologia crítica. Queremos também saber que posição ocupamos nessa situação – parece inicialmente que somos *apenas* vítimas do poder. Resistimos porque sofremos. O problema é que essa afirmação possui um duplo sentido: resistimos porque nosso corpo não se conforma, e resistimos porque o poder nos produziu como sujeitos que resistem, que elaboram sua resistência, que podem tornar sua resistência cada vez mais complexa. Isso quer dizer: excedemos a posição de vítima desde sempre. Mas isso não quer dizer que o sujeito "vive em alguma zona livre de sua própria feitura. Exceder não é escapar, e o sujeito excede precisamente aquilo a que está vinculado" (Butler, 2017a, p. 26). O poder também nos atravessa quando nos engajamos com ativismo político e com atividades políticas. Não existem dois corpos distintos, um que se submete à Lei e outro que a recusa. Existe o corpo que recusa porque já se submeteu ao dar lugar ao sujeito.

Bem, Butler, assim como Foucault, assim como muitas pessoas que trabalham com esses assuntos, também sofriam e sofrem com formas específicas de violência que afetam o que chamamos "minorias". Há um direcionamento interessado nesse tipo de trabalho. Falamos daquilo que nos afeta. Por outro lado, o que se quer dizer quando se fala de poder e sujeito vai além – falamos de outros custos da produção de sujeito, e falamos desse custo que *sempre deve* existir. É aqui que o poder deve adquirir outro rosto: ele não pode mais ser aquilo que imaginamos negativamente porque *aprendemos* sobre ele através do constrangimento de nossos corpos e da resistência a essa violência. Se falamos da tal dimensão produtiva do poder, não queremos apenas dizer *veja, o sujeito é efeito do poder, é produzido em relações de poder.* Também queremos dizer: *exercemos o poder quando criamos, quando nos tornamos algo outro*. E, no encontro que Butler promove entre Foucault e a psicanálise, surge uma outra coisa: não é só o poder; também não vamos nos livrar da sujeição.

Citando Butler em *Vida psíquica do poder*: "todo ritual de conformação às normas da civilização é acompanhado de um custo" (2017a, p. 94-5). O termo "civilização" não deve nos iludir. Independentemente daquilo que há em nossas sociedades e que não desejamos *mais* ver, o sujeito é sempre formado a partir da inserção de um corpo em um mundo pronto – não importa qual mundo. Digo "pronto" pois ele nos

é inteligível desde que se apresente como pronto. Todo tipo de coisa em um mundo pode mudar ao longo de nossas vidas. Mas sua primeira apreensão, a da experiência vivida, não pode se dar como a *apreensão de um movimento*. A norma só pode ter sucesso e fracassar quando se apresenta como algo fixo. E isso não é algo que se resume ao momento inaugural do sujeito – quando saímos do colégio e nos encontramos na universidade ou no ambiente de trabalho, é preciso passar por um novo *assujeitamento*, ainda que menos marcante e traumático. Cada região institucional de um mundo vai nos demandar assimilação, e isso precisa ser feito de maneira coerente. O poder disciplinar, por exemplo, seria ridiculamente ineficiente se não houvesse algo que transcendesse os locais específicos de seu exercício e que fornecesse um sentido mais geral a esse exercício. Os locais institucionais de formação humana que temos em nossa sociedade cooperam entre si – não há um oásis onde podemos descansar um pouco disso. Podemos criá-lo, mas o Estado e aqueles que nos governam de cima para baixo não podem fazer isso.

Assim, o corpo que é submerso em um mundo deve passar pelo primeiro de todos os ritos de iniciação; depois, deve continuar sacrificando algo de si para que se manifeste e seja reconhecido permanentemente como esse "ser viável e inteligível" que chamamos "sujeito", como nos coloca Butler. Todo consenso demanda sacrifício – cada gota de sangue cedida nos retorna a imagem vermelha do *comum*. Corpos que assumem uma subjetividade o fazem sem os recursos adequados para justificar, analisar, criticar a norma – "a sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação" (Butler, 2017a, p. 10). A Lei deve ser obedecida antes de ser compreendida. Há uma violência inescapável aqui, pois não há *tempo* e ferramentas para a formação autônoma do sujeito, como a psicanálise nos apresenta normalmente o cenário de aparição de nossa subjetividade. Se queremos ser inteligíveis e viáveis, devemos nos submeter ao mundo "pronto", com suas várias regiões institucionais – nosso corpo deve se encaminhar ao altar do sacrifício. É esse altar que se trata de pensar de outras maneiras, e isso inclui repensar termos como "resistência", "normatividade" e "sujeição". A resistência que imaginamos positivamente é a resistência a *esta ordem*; a normatividade que não desejamos mais é a *desta sociedade*; a sujeição que não queremos mais diz respeito a *este mundo*. É por isso que a crítica do presente e do que somos é conciliada com a impossibilidade de eliminar o custo de um sujeito.

Neste ponto, precisamos de algo a mais que uma teoria nova do sujeito ou do poder – precisamos ativamente *imaginar* uma sujeição desejável, ao invés de desejarmos eternamente resistir.

PARA ALÉM DA RESISTÊNCIA

Eu preferiria nunca ter desejado a resistência. Não resisto porque quero, mas porque *este mundo* exige sangue demais, e exige bem mais de uns que de outros. O que realmente desejo é dobrar o meu corpo em outra direção – é ter me tornado sujeito de outra maneira. Mas, a resistência é um ponto de partida: ela nos permite um reconhecimento de que há um custo na produção do sujeito que somos, um custo maior do que deveria ser. Um custo *injusto*. E esse reconhecimento é a função positiva da resistência, que pode levar ao problema *positivo* da sujeição, de como mudar os custos da inteligibilidade e viabilidade culturais. Para além da resistência, encontramos a possibilidade de outra gramática, onde não nos identificamos com o sujeito que resiste e sim com o sujeito que pode se assujeitar de outro modo. O objetivo da resistência política não pode ser o fim da sujeição ou do poder. Como afirmava Foucault (1994a, p. 232, tradução minha): "sem dúvida, o objetivo principal nos dias de hoje não é descobrir o que somos, mas recusar. Devemos imaginar e construir o que poderíamos ser...". E temos descoberto demais que somos sujeitos que resistem, temos nos identificado demais com uma imagem cristalizada da resistência – é preciso sair do ponto de partida.

É disso que se trata quando Foucault e Butler colocam em questão a própria identidade como fim da política. Se podemos, por exemplo, ressignificar a injúria que contribui para a formação de nossa identidade presente, esta não precisa "permanecer eternamente enraizada em sua injúria para que seja uma identidade" (Butler, 2017a, p. 112). Ou como diria Agamben (2013, p. 45): "há, de fato, algo que o homem é e tem de ser, mas este algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa". Ou como acreditava Foucault (1994b, p. 739, tradução minha): se nos colocamos sempre a questão "será que isso se conforma à minha identidade?", e se fazemos essa identidade "se tornar lei, princípio ou código de existência", não podemos ir muito longe daquilo contra o qual já resistimos. A resistência política deveria ser *um início* e não um fim. Isso demanda também que repensemos a estética e o

marketing da resistência: será que essas formas de agregação de valor contribuem para que nossos corpos recuperem mais possibilidades de futuro?

Podemos sempre embelezar a resistência e isso pode ser sempre útil. Mas, é preciso lembrar também que estamos em guerra. Precisamos das pinturas e dos tambores de guerra. O engessamento da estética da resistência nos leva a tomarmos essa estética como um fim – e contribui também para tomarmos a resistência como um item de valor intrinsecamente positivo. Não é por acaso que o ponto alto desse processo coincide com a consolidação de uma esquerda impotente e orientada pela linguagem do seu inimigo. Do outro lado, a extrema-direita também mobiliza a resistência. Ser contra vacinas é resistir. Afirmar o terraplanismo é resistir. Negar toda matéria jornalística de grandes corporações como se veiculassem exclusivamente *fake news* é resistir. *Mas essas pessoas são as opressoras*, alguém pode dizer. E aí já não se entende mais o voto de protesto nos novos populistas de extrema-direita. É um equívoco pensar que a resistência seja algo de propriedade exclusiva da esquerda, como uma marca registrada. Esses novos populistas não demandam mais tanta sujeição – demandam resistência como a primeira linha de uma declaração de guerra. Guerra ao mundo em que certas vozes deixam de ser silenciadas, em que certas pessoas conquistam espaço através de reformas, em que certos rostos são finalmente representados.

O novo populismo de direita sabe que este mundo reformado é um desdobramento de um outro mundo, um que *nunca foi dessas pessoas*, dessas vozes, desses rostos. Por isso sua declaração de guerra envolve tantas mobilizações do passado, tantas referências à "tradição", tantas promessas de *retorno* – retorno a um mundo onde podem, finalmente, exigir apenas submissão à norma. Eu não posso deixar de concordar: *aquele mundo nunca foi meu*. O mundo que se tenta extrair de todo jeito daquele através de reformas *também não é meu*. O Ocidente tem se tornado insustentável para mais e mais pessoas, de mais e mais maneiras. Perdemos sempre que defendemos suas instituições, sempre que mesclamos a nossa resistência com a sobrevivência delas. Perdemos não porque lutamos e perdemos, mas porque não chegamos sequer ao campo de batalha. Isso é bem sabido do outro lado. Quando mundos se encontram em guerra, é preciso abandonar cada identidade e identificação que leve à derrota, à impotência, à imobilidade. Há um chamado possível na obra de Butler, que, justamente a partir do reconhecimento de que sempre há um custo na produção de sujeito, e de que podemos então pensar *que custo queremos pagar*, manifesta um

desejo que não se satisfaz no reformismo liberal: o desejo de um corpo que se torna uma superfície de encontro dos espectros que assombram a hegemonia, o mapa de outros mundos possíveis.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. Rogério Bettoni. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2017a.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*: *crítica da violência ética*. Trad. Rogério Bettoni. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2017b.

FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV*: *1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994a, p. 222-243.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: *Dits et Écrits 1954-1988, Tome IV*: *1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Éditions Gallimard, 1994b, p. 735-746.

10.

AS CONTRIBUIÇÕES DE BUTLER PARA UMA POLÍTICA DEMOCRÁTICA RADICAL

Raphael Torres Brigeiro *

A filósofa pós-estruturalista Judith Butler se constituiu, desde o começo da década de 1990, com a publicação de *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*[1] (Butler, 1999), como uma referência fundamental nos estudos de gênero e na teoria *queer*. No entanto, a despeito desta associação mais imediata entre a pensadora judia-americana e este campo de conhecimento, Butler parece ter produzido uma inflexão importante em seus temas de estudo, especialmente a partir dos eventos de 11 de setembro 2001 nos Estados Unidos, bem como das subsequentes invasões do Afeganistão e do Iraque.

Mais recentemente, e eu ousaria dizer, especialmente a partir do livro *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*[2] (Butler e Spivak, 2007), coescrito com a crítica e pensadora indiana Gayatri Spivak, Butler parece ter inaugurado uma nova seara em sua obra: a reflexão sobre a democracia e as possibilidades de sua radicalização, sem que isso implique em um abandono dos estudos e preocupações anteriores. Na obra que será a principal referência deste capítulo, *Notes Toward a Performative*

* Doutorando em Ciência Política no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ), mestre em Direito pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PPGD/PUC-Rio) e bacharel em Ciências Sociais pela UERJ.

1 *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, na tradução brasileira.

2 *Quem canta o Estado-nação?: l*íngua, *política, pertencimento*, na tradução brasileira.

Theory of Assembly[3] (Butler, 2015), temas como gênero e luto parecem convergir para a sua primeira tentativa substantivamente propositiva de um marco teórico próprio sobre a radicalidade democrática. Tal tentativa está inspirada em eventos como os de 2010, na Praça Tahrir, no Egito, e outros que com ele guardam alguma analogia – Indignados na Espanha, Ocuppy Wall Street nos Estados Unidos, Gezi Park na Turquia, para citar alguns dos mais conhecidos. Sendo assim, é a partir de suas recentes contribuições para o campo da democracia radical que ela entrou no meu universo de interesses. E ainda que as manifestações de 2013 no Brasil, que vieram depois a serem batizadas de "as Jornadas de Junho de 2013" – em referência às Jornadas de Junho de 1848, na Paris revolucionária – não estejam incluídas no elenco de eventos cujo panorama informa as preocupações de Judith Butler, elas certamente são o pano de fundo do *meu* interesse pela apropriação específica desta faceta da obra da autora.

Em minha atual pesquisa, propus como tema as representações da temporalidade da crise e a relevância de tais representações para o campo de estudos da democracia radical. Neste projeto, elegi Judith Butler como uma das autoras que, em meu entendimento, coloca questões fundamentais para as reflexões hodiernas acerca das possibilidades das práticas democráticas radicais diante do estágio atual da crise das democracias liberais, em especial no que tange aos esquemas de aparecimento de corpos em condição de precariedade no espaço público. Sendo assim, este trabalho constitui uma tentativa de começar a sistematizar as contribuições singulares que o pensamento desta autora tem a dar para esta discussão, tendo em vista a seguinte pergunta, formulada pela própria autora já na introdução ao livro *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*: "o que significa agir em conjunto quando as condições de ação conjunta estão devastadas ou entrando em colapso?" (Butler, 2015, p. 23, tradução minha). Tal questão me levará – assim como levou a própria Butler – à Teoria da Ação de Hannah Arendt, e ao *agosnismo pluralista* de Chantal Mouffe, ambas constituindo, junto com a autora estadunidense, importantes referência em meu próprio projeto de pesquisa. Dessa maneira, a partir das aproximações e afastamentos entre as perspectivas ético-políticas dessas autoras, me defronto no presente capítulo – ainda que de maneira provisória – com a minha versão da pergunta de

3 *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia*, na tradução brasileira.

Butler: o que significa agir em conjunto quando o horizonte de expectativa da ação em comum está devastado ou entrando em colapso?

Como fica evidente ao longo do texto, não sou – e nem me pretendo – um estudioso sistemático de Judith Butler. Minha atual pesquisa se encontra apenas em seus passos iniciais e, mesmo que a pensadora desempenhe o papel que imagino que terá ao longo dela, o mais provável é que, a despeito de meus esforços e diligência, eu chegue ao final, ainda como mero estudante interessado de sua obra. Sendo assim, as linhas que se seguem não devem ser tomadas como exegéticas, ou mesmo como uma tentativa de comentário detido da autora. Especulo que estão muito mais para aquilo que – na versão butleriana – Freud denominou de "psicanálise selvagem".

JUDITH BUTLER EM DIÁLOGO COM HANNAH ARENDT

Neste último livro, Judith Butler tem, aparentemente, uma interlocutora fundamental: Hannah Arendt. Em um colóquio organizado, no final de 2018, pelo Núcleo de Direitos Humanos do Departamento de Direito da PUC-Rio e pelo Instituto de Medicina Social da UERJ, tentei abordar esta interlocução e apresentei meu primeiro trabalho tendo por objeto o diálogo entre as duas filósofas.[4] Naquela ocasião, eu procurei compreender a razão de – a despeito da proeminência de Arendt ao longo do percurso dos ensaios que compõem o livro – ela como que "desaparecer" no penúltimo e quinto capítulo do livro, intitulado "We, the People – Thoughts on Freedom of Assembly",[5] voltando a reaparecer no último ensaio. Sendo assim, meu objetivo foi o de tentar entender tanto as razões desta "interrupção" quanto suas consequências para a teoria performativa da assembleia de Butler.

E se a pergunta que mobilizou meus esforços é o porquê desta ausência de referência à Arendt precisamente onde tais referências pareciam mais ajustadas – haja vista a quantidade de textos onde Arendt escreve sobre temas abordados neste capítulo – foram duas as minhas hipóteses de trabalho: 1) é neste capítulo que Butler chega mais perto de uma teoria da assembleia mais acabada, que, para tanto, se afasta de

4 *Corpos Privados, Espaços Públicos: Uma releitura da ação em Hannah Arendt a partir do livro Notas para uma teoria performativa da assembleia de Judith Butler*. O texto completo desta comunicação se encontra pendente de publicação nos anais do evento.

5 "*Nós, o povo – considerações sobre a liberdade de assembleia*", na tradução brasileira.

Arendt especialmente por recusar a modalidade de separação entre público e privado, e entre necessidade e liberdade em que ela opera; e, 2) mesmo neste afastamento, Butler acaba se defrontando com algumas das mesmas perplexidades que a teoria da ação de Arendt teve que enfrentar, entre elas, a imprevisibilidade e a intangibilidade da "identidade" do *quem*[6] que é revelado pela performance pública, além do consequente fato de que os interesses e as demandas daqueles que aparecem em assembleias, demonstrações e outras formas de estar-em-comum no espaço público jamais condicionam absolutamente este *quem* – seja ele individual ou coletivo – que se desvela através da performance pública.

Hannah Arendt, na fenomenologia da *vita activa* que desenvolve na obra *The Human Condition* (1998), dá início, já no primeiro capítulo, à sua análise das condições básicas em que a vida dos seres humanos lhes é dada na terra – a vida ela mesma, a própria terra, mundanidade, natalidade, mortalidade, e pluralidade – bem como das atividades básicas vinculadas a essas condições – labor, obra e ação/discurso.[7] Dessa maneira – e como o título do livro já sugere – o sintagma *condição* tem um papel preeminente na teoria da ação que a autora elabora no interior desta sua fenomenologia. Se a pergunta que escolhi um dos *leitmotive* deste capítulo envolve justamente a questão das condições da ação em comum, é porque ela me permitiria, entre outras coisas, revisitar a teoria da ação arendtiana mediada pela crítica de Butler. Vejamos, então, alguns dos elementos do campo conceitual do qual esta noção faz parte.

De partida, já existe nesta breve descrição que fiz alguns pontos que merecem um mínimo de esclarecimentos: 1) este conjunto de condições não é exaustivo; 2) seus elementos – tomados em conjunto ou isoladamente – não devem ser confundidos com uma descrição de uma natureza humana; 3) nenhuma destas condições

---

6 Em *The Human Condition*, Arendt estabelece uma distinção, importante para seu pensamento, entre *o que* somos e *quem* somos (*what we are* e *who we are*, em inglês). Para evitar gastar muitas linhas com a decantação desta diferença, é possível sumarizar que, a primeira pergunta – *o que* somos? – é de fundo ontológicaontológico, e diz respeito à possibilidade de acesso ao conhecimento acerca da natureza humana que nos estaria, de antemão, interditada por variadas razões. Apenas a segunda pergunta – *quem* somos? –, de fundo *fenomenológico,* é passível de nos conduzir a uma resposta com algum sentido, tendo em vista que a *pluralidade* humana é a lei da terra e que, entre os humanos, *ser* e *aparecer* são coincidentes.

7 *Labor, work* e *action/speech*, no texto em inglês.

nos constitui em termos absolutos; 4) estas condições, mesmo sendo básicas, estão sujeitas a alterações radicais; e, 5) o mais próximo que podemos chegar de alguma elaboração acerca desta natureza humana, é sempre única para cada pessoa, e só aparece através do *quem* que é revelado através do discurso e da ação.

Tudo isso parece dizer que, se estas condições são básicas, sua atualização e reiteração concretas não são necessárias. A condição vital, por exemplo, pode ser não satisfeita ou mesmo destruída pela miséria, fome ou por ato de brutalidade; o mundo comum pode ser dilacerado e irremediavelmente destruído, como Débora Danowiski e Eduardo Viveiros de Castro nos lembram quando, no belíssimo *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, escrevem que o fato de que:

> os Índios tinham algo mais a nos ensinar em matéria de apocalipses, de perdas de mundo, de catástrofes demográficas e de fins da História é simplesmente isto: para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás. O primeiro sinal do fim foi dado no dia 12 de outubro de 1492, para sermos exatos (Danowiski e Castro, 2014, p. 138).

Mesmo a permanência do planeta Terra, ou ao menos da finíssima e frágil camada capaz de sustentar a química orgânica complexa, camada esta que Bruno Latour (2017) – se apropriando da hipótese do ambientalista inglês James Lovelock – chama de *Gaia*, está sob permanente ameaça nesta nova época geológica frequentemente denominada *antropoceno*. Destas condições, a natalidade, a pluralidade e a mortalidade dão a impressão de serem as únicas que são, ao menos em nossa época, incontornáveis, pelo menos enquanto existirem seres humanos: crianças continuarão surgindo como novidades inesperadas e imprevisíveis no mundo, os seres humanos no plural, e não o ser humano no singular, habitarão este planeta (e Arendt parece admitir a possibilidade de que sobrevivamos enquanto espécie a perda da terra como condição de nossa existência, mesmo que isso implicasse uma alteração radical desta existência) e continuaremos deixando a companhia de nossos semelhantes através da morte.

Mas mesmo essas últimas três condições – natalidade, pluralidade e mortalidade – não estão a salvo de sofrerem alterações radicais. Nesse sentido, os Lager – os campos de concentração e extermíno – foram a tentativa aterradoramente bem-sucedida de um experimento de eliminação do nascimento enquanto milagre, da pluralidade

como lei da terra e da mortalidade como condição para a memória, através da oclusão da morte, pela via do que Arendt chamou de "massacres administrativos". Dessa forma, mesmo estas condições aparentemente incontornáveis podem ser objeto daquilo que Butler chama de *despossessão*.

A noção de *despossessão,* no pensamento de Butler, agrega duas modalidades de sua manifestação: uma delas constitutiva e necessária, ou seja, aquilo que aparece no aspecto relacional e interdependente dos corpos; e outra forçada e injuriosa, que acontece quando determinados corpos são privados de moradia, direitos, modos de desejar e de pertencimento, por exemplo. Se essas duas modalidades de despossessão são inexoravelmente ligadas, ou seja, se, como Butler afirma, "nós só podemos ser despossuídos porque nós já somos despossuídos. Nossa interdependência estabelece nossa vulnerabilidade diante de formas sociais de privação" (Butler e Athanasiou, 2013, p. 5, tradução minha), Athena Athanasiou lembra sua interlocutora de que, entre essas modalidades de despossessão não se deve imputar qualquer ligação ontológica, causal ou cronológica. Desta despossessão relacional primordial, portanto, não se deve retirar qualquer justificativa ético-política para a despossessão forçada e privativa.

Sendo assim – e retomando Hannah Arendt – gostaria de propor uma aposta teórica: de que esse conceito de despossessão relacional de Butler poderia ser entendido à luz da noção de condição básica da pensadora judia-alemã, ou seja, como um dado fenomênico. Desta maneira, ela me permitiria realizar uma apropriação mais crítica da teoria da ação de Arendt, não apenas a partir da própria crítica que Butler já faz de alguns de seus elementos importantes, como a separação entre o público e o privado, sua problemática leitura da questão social, entre outros. Além disso, isso tornaria possível uma avaliação mais profunda da ausência de uma reflexão acerca da distribuição desigual das possibilidades de atualização daquelas condições básicas elas mesmas. Ainda que tais condições estejam passando por transformações profundas nisto que Arendt chama de mundo moderno em *The Human Condition*,[8] talvez falte adicionar a esta constatação, a observação de que o ritmo e as consequências destas mudanças não afetam todos os sujeitos de uma maneira equitativa.

Desta forma, como pano de fundo deste trabalho, está uma intuição, por as-

8 *A condição humana*, na tradução brasileira.

sim dizer. Tal intuição – que como hipótese de pesquisa ainda precisa ser melhor elaborada e decantada – tem por conteúdo outra aposta teórica: a de que essas duas modalidades de despossesssão também seriam interessantes para a elaboração de um dos problemas centrais da minha pesquisa: a de que o encolhimento radical de nosso horizonte de expectativas, que se soma a um campo de experiências há muito arrasado,[9] representa um dilema incontornável para qualquer reflexão teórica sobre a democracia radical. Avanço, portanto, a hipótese de que, esta depossesssão relacional também tem uma dimensão histórico-teológica, pois, como escreveu Walter Benjamin na Tese II de sua obra póstuma sobre o conceito de história, fomos sempre esperados sobre a terra (2005, p. 48). Se, de tal maneira, como sujeitos históricos, somos constituídos por esse encontro secreto que está desde sempre marcado entre as gerações passadas e a nossa, e, nesse sentido, despossuídos e deslocados por elas, o estreitamento contemporâneo da experiência e da representação da temporalidade histórica é uma modalidade de despossesssão, que priva sujeitos de maneiras desiguais e não deve ser compreendido como uma consequência necessária daquela.

(ANT)AGONISMO E DESPOSSESSÃO: ALTERNATIVAS NO INTERIOR DA TEORIA POLÍTICA DA RADICALIDADE DEMOCRÁTICA

Chantal Mouffe e Ernesto Laclau são dois autores considerados fundamentais para o campo da reflexão intelectual acerca das condições e possibilidades de uma política democrática radical. Isso tem como razão especialmente – mas não exclusivamente – o clássico livro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (2001),[10] escrito por ambos e publicado pela primeira vez em 1985. Judith Butler, ao dar a sua contribuição a este debate, reconhece de início tal importância quando, já na introdução *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, escreve que "[o] povo não é uma dada população, mas é constituído pelas linhas de demarcação que nós implícita ou explicitamente estabelecemos" (2015, p. 3, tradução minha). No final

9 Aproprio-me, aqui, deste par de conceitos conforme elaboração feita dele pelo importante historiador alemão Reinhart Koselleck, no ensaio "'Espaço de experiência e horizonte de expectativa': duas categorias históricas", que se encontra coletado no livro *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (2006).

10 *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*, na tradução brasileira.

do mesmo parágrafo, Butler afirma justamente a proximidade desta afirmação com a noção de "*the constitutive exclusion*" que, segundo ela, é empregada por aqueles (2015, p. 4).

Agora, para dar prosseguimento ao argumento, deter-me-ei em alguns elementos do pensamento de Chantal Mouffe, assim como o fiz anteriormente com Hannah Arendt, tendo em vista seu possível diálogo com Judith Butler.

Poucos anos depois da publicação de seu livro com Laclau, Mouffe escreveu a obra *The Return of the Political* (1993*)*,[11] em que parte precisamente dos pressupostos de que o antagonismo é uma espécie de "substância vazia" da política e que *o político* – sendo, então, uma modalidade relacional entre um "nós" e um "eles", que pode ter inúmeros conteúdos (religioso, racial, econômico, entre outros) – é ontologicamente determinante de qualquer sociedade humana (1993, p. 3), algo que parece um desenvolvimento bastante razoável das reflexões dispostas na obra de 1985, como ela mesma explicita (1993, p. 7). Trata-se, como é evidente – e como a própria autora afirma – de uma apropriação da dicotomia *amigo/inimigo* postulada pelo jurista e pensador alemão Carl Schmitt em seu ensaio *The Concept of the Political* (2007).[12] E, ainda que a interpretação de Mouffe acerca de Schmitt possa ter alguns problemas, ao menos neste aspecto ela parece estar em companhia de comentadores mais cuidadosos da obra do pensador alemão (Ferreira, 2004).

Mas qual a razão deste desvio pela obra de Laclau, Mouffe e Schmitt? Como fiz referência acima, Judith Butler parece se aproximar destes autores quando procura estabelecer os limites ontológicos, éticos e epistemológicos do *demos* e, portanto, da democracia, como algo cuja constituição sempre opera por uma lógica de *exclusão inclusiva,*[13] ou seja, de que qualquer limitação de um conjunto implica na permanência – mesmo que oclusa – da relação com algum elemento que é deixado de fora dele. Sendo assim, qualquer pluralidade humana que se autoproclame ser "o povo" ou por

11 Esta obra não possui versão brasileira, mas a tradução direta de seu título seria "O retorno do político".

12 *Der Begriff des Politischen*, no título original em alemão, e *O conceito do político*, na tradução brasileira.

13 Utilizo-me aqui desta noção da qual o filósofo italiano Giorgio Agamben – interlocutor frequente de Butler e alguém com quem a autora compartilha inúmeros interesses temáticos e bibliográficos – lança mão, por exemplo, na obra *Homo Sacer* (1995).

ele falar e agir, sempre exclui algum outro "o povo", que não teria parte com ele. Tal fratura seria não apenas, no limite, irremediável, como as tentativas de dissolvê-la correm sempre o imenso risco de produzir, entre outras coisas, regimes *totalitários*, bem como a expansão do *campo* (de concentração) como paradigma *biopolítico* de nosso tempo (Laclau e Mouffe, 2001, p. 188; Agamben, 1995, p. 199).

Sendo assim, Butler assume, de antemão, tal fratura. Mas, ao esboçar sua teoria performativa da assembleia, parece fornecer uma alternativa, seja ao antagonismo schimittiano, seja ao agonismo pluralista de Mouffe. Ao refletir sobre a democracia radical a partir do ponto de vista das assembleias democráticas – frequentemente imprevisíveis em suas ocorrências, bem como nas suas conformações e efeitos –,[14] é a partir do conceito de precariedade, que tomaremos por aqui como equivalente ao de despossessão que abordamos previamente, que a filósofa estadunidense oferece um enquadramento teórico diverso. Se esse arcabouço conceitual não tem a ambição de eliminar o problema da *exclusão constituinte* de outras abordagens, parece ser mais potente em sua capacidade de privilegiar e dar conta do convite ético à inclusão de excluídos frente a inevitabilidade da demarcação entre dentro/fora.

É nesse sentido que o episódio em que uma multidão de imigrantes sem documentos, que cantavam o hino nacional estadunidense enquanto tomavam as ruas de Los Angeles, em maio de 2006, aparece recorrentemente nos textos da autora (Butler e Spivak, 2007, p.57-60; Butler e Athanasiou, 2013, p. 85; Butler, 2015, p. 49). Trata-se, precisamente, de um dos exemplos que leva Butler a produzir uma poderosa e criativa interpretação da noção de "direito a ter direitos" que Hannah Arendt postula, já em 1951, no clássico capítulo *The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man,*[15] de sua obra mais famosa, *The Origins of Totalitarianism* (1994).[16] Ao emprestar novo vigor a esta noção,[17] a partir de sua teoria da performatividade (Duarte, 2016, p. 313-314), a autora estadunidense abre um importante caminho

14 E isso remete, mais uma vez, à sua aproximação com a teoria da ação arendtiana, como já abordado.

15 *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos humanos*, na tradução brasileira.

16 *Origens do totalitarismo*, na tradução brasileira.

17 Ainda que não tenha a mesma sistematicidade e profundidade da importante interpretação à mesma noção que faz Celso Lafer (1988) – aluno de Arendt e, certamente, um dos mais importantes responsáveis pela difusão da obra arendtiana no Brasil –, a apropriação que Butler opera, na modesta opinião deste que aqui escreve, seria mais atual e potente.

para as posteriores reflexões sobre a liberdade de assembleia que aparecem no quinto capítulo de seu último livro (2015). Por fim, cabe aqui delinear, mesmo que brevemente, pelo menos um aspecto central deste percurso.

É por meio mesmo da performatividade de suas condições de despossuídos, desiguais e excluídos, que estes corpos precarizados reunidos em assembleias demandam direitos. Tal demanda não pode se fundar – e não se funda – na posse destes direitos, haja vista que é a própria despossessão destes que se constitui em fundamento vazio da sua asserção, bem como em princípio de quaisquer enunciações.[18] Além disso, é na assembleia, diante da desigualdade e insistência na produção de subjetividades atomizadas e na prevalência da lógica da propriedade privativa nas atuais sociedades neoliberais, que a igualdade e a comunalidade/interdependência ontológica da despossessão são afirmadas, mesmo que provisoriamente, sendo, dessa forma, experimentadas e corporificadas (Butler, 2015, p. 181). Daí a ênfase que a autora dá a formas de resistência não violentas. Se as pluralidades de corpos, em sua performatividade, procuram constituir um mundo que é, em última instância, diverso daquele onde se encontram, atos e falas irão sempre – independentemente das intenções de seus agentes e enunciadores – prefigurar este "mundo porvir". Isto implica, portanto, no enfrentamento da violência social sem que se reproduzam seus termos nos encontros destes corpos (Butler, 2015, p. 187).

***

É inevitável que em um capítulo breve e panorâmico como este, inúmeras questões permaneçam inexploradas, e que muitas nuances e precisões conceituais acabem sendo sacrificadas. No entanto, procurei propor a minha contribuição, não apenas à leitura de Judith Butler – tema desta coletânea – mas uma inserção no debate que esta fecunda pensadora estabelece com duas autoras que têm ocupado minha pesquisa, ainda que com importâncias e profundidades diversas: Hannah Arendt e Chantal Mouffe. E procurei me inserir precisamente através do tema de destaque do último livro da filósofa estadunidense: o da política democrática radical.

Muito se discute hoje sobre a crise da democracia liberal, e inúmeros artigos e livros têm sido publicados, nos últimos tempos, na tentativa de compreender a ascensão de líderes e regimes antidemocráticos e iliberais que surgem corrosivamente

18 *Utterances*, no original.

por dentro de sistemas políticos que se consideravam imunes a essas possibilidades, ou que, ao menos, imaginavam tê-las, finalmente, superado. Neste fértil campo de reflexão, vários parecem reconhecer que estaríamos diante de uma espécie de revanche da democracia contra as expectativas frustradas de e pelo liberalismo. As remediações propostas, todavia, acabam soando como um convite a uma reafirmação um tanto ingênua do liberalismo, bem como numa resposta exclusivamente mediante suas virtudes, frequentemente sem a devida atenção às transformações radicais que o neoliberalismo impôs às sociedades liberais. Tais soluções parecem, além disso, ignorar as demandas dessas sociedades por mais democracia e não por mais "liberalismo". Nesse sentido, a teoria performativa da assembleia de Judith Butler – mesmo que apareça sob o título de meras "notas" – tem muito a contribuir à teoria política da democracia radical, precisamente por procurar enfrentar corajosamente os desafios das variadas reafirmações dos *demoi* pelo mundo, sem se render ao conservadorismo liberal que parece prevalecer entre tantas respostas bem intencionadas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita I*. Torino: Giulio Eunadi Editore, 1995.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Hacourt, Brace & Co., 1994.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

BENJAMIN, Walter. Teses "Sobre o Conceito de História". Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

BUTLER, Judith e ATHANASIOU, Athena. *Dispossession: The Performative in the*

Political Conversations with Athena Athanasiou. New York: Seagull Books, 2013.

BUTLER, Judith e SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging.* Cambridge: Polity Press, 2007.

DANOWISKI, Débora e CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.* Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DUARTE, André de Macedo. Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política. In: CANDIOTTO, Cesar e OLIVEIRA, Jelson (Orgs.). *Vida e liberdade: entre a ética e a política*. Curitiba: PUCPRESS, 2016, p. 311-336.

FERREIRA, Bernardo. *O risco do político: Crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt.* Rio de Janeiro/Belo Horizonte: IUPERJ/Editora UFMG, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas. In: *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 305-327.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime.* Cambridge: Polity Press, 2017.

LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 2001.

MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. London: Verso, 1993.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political: Expanded Edition.* Chicago: University of Chicago Press, 2007.