



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA**

MEGUE MAGALHÃES DE ANDRADE

O CORPO COMO CATEGORIA ÉTICO-POLÍTICA EM JUDITH BUTLER

**BRASÍLIA
2023**

MEGUE MAGALHÃES DE ANDRADE

O CORPO COMO CATEGORIA ÉTICO-POLÍTICA EM JUDITH BUTLER

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Metafísica, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutorado, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo.

BRASÍLIA/DF

2023

Espaço reservado para a ficha catalográfica

MEGUE MAGALHÃES DE ANDRADE

O CORPO COMO CATEGORIA ÉTICO-POLÍTICA EM JUDITH BUTLER

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Metafísica, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutorado, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo.

Local _____ Data _____ 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Universidade de Brasília (UnB) – Presidente

Prof. Dra. Priscila Monteiro Borges
Universidade De Brasília (UnB) – Membro Efetivo Interno

Profa. Dra. Carla Rodrigues
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) - Membro Efetivo Externo

Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho
Universidade Estadual do Ceará (UECE) – Membro Efetivo Externo

*Dedico este trabalho a minha outra Mãe,
que também foi mãe de muitos, para
quem a vida foi significada pela entrega
aos laços, ao cuidado com a dor de
outros, à construção de pontes afetivas e
solidárias, que em nós sobrevive à
despeito de sua dolorosa partida...*

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos familiares e amigos que torceram, apoiaram e vibraram ao meu lado;

Ao meu companheiro pelo suporte e ajuda no restabelecimento das forças;

Ao meu orientador por acreditar em meu trabalho, pela motivação permanente, pela compreensão e pela empatia nos momentos difíceis.

Às professoras e professores pelas aulas e oportunidades de diálogos;

À professora Ana Míriam Wuensch pela oportunidade de compartilhar novas experiências docentes na Universidade;

Às professoras da Banca Priscila Borges, Carla Rodrigues e Cristiane Marinho pelos apontamentos;

À Secretaria de Educação pela concessão de licença para estudos;

Ao Programa de Pós-graduação em Metafísica por acolher o projeto.

*Autoritarismo não existe
Sectarismo não existe
Xenofobia não existe
Fanatismo não existe
Bruxa fantasma bicho papão
O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Na fumaça de um rojão
É só ilusão, não, não
Deve ser ilusão, não não
É só ilusão, não, não
Só pode ser ilusão
Miliciano não existe
Torturador não existe
Fundamentalista não existe
Terraplanista não existe
Monstro vampiro assombração
O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Múmia zumbi medo depressão
Trabalho escravo não existe
Desmatamento não existe
Homofobia não existe
Extermínio não existe
Mula sem cabeça demônio dragão
O real resiste
É só pesadelo, depois passa
Como o estrondo de um trovão
É só ilusão, não, não
Deve ser ilusão, não não
É só ilusão, não, não
Só pode ser ilusão
[...]*

*(Arnaldo Antunes, O Real Resiste, Data de lançamento: 2020
Álbum: O Real Resiste)*

*o corpo cede
letras se sucedem
um verso doido aparece
morrem todas as sedes
movem-se pedaços de preces
sobe-se por onde se desce
(Alice Ruiz, dois em um, 2008, p.17)*

RESUMO

Judith Butler é uma das filósofas do campo de estudos de gênero, cujas ideias têm expandido para estudos mais amplos acerca de problemas sociais, éticos e políticos da contemporaneidade. Esta pesquisa participa de um empenho em curso para trazer as contribuições de suas problematizações e de suas proposições para o trabalho filosófico em contexto brasileiro. A partir desse quadro, busca-se realizar uma leitura de corpo na filosofia de Butler, mapeando o significado que a corporalidade adquire, o papel que desempenha, bem como a forma como repercute sobre suas teorias. O objetivo principal é compreender o desenvolvimento da ideia de corporalidade na filosofia de Butler e sua repercussão sobre a elaboração de uma ético-político que expande os problemas de gênero, sem abandoná-los. O problema do corpo surge da relação sexo e gênero para a configuração da ontologia do sujeito. Assim, o ponto de partida, e que também o atravessa, é o problema do sujeito que, para Butler, não é pressuposto nem garantido, assim como o corpo não é dado de antemão, nem mero produto da natureza, mas constructo social. E nesse processo de “construção”, operado pela performatividade, tem-se a produção do corpo abjeto como consequência da produção regulada de corpos para serem reconhecidos como sujeitos. Essa ontologia rejeita o excesso de sua produção, a fim de garantir a legitimidade dos corpos normatizados. Isso influenciará a perspectiva de Butler sobre as vidas que importam e as vidas que não importam. A elaboração da sua crítica ao sujeito e a des-ontologização do corpo convergem, portanto, para a necessidade de pensar outro modo de subjetividade e de corporalidade. O sujeito de Butler é essencialmente extático porque é produzido por contatos, em processos interrelacionais e dinâmicos. A ontologia social do corpo aparece, então, como alternativa à metafísica da substância e apresenta a imagem do corpo interpessoal, enquanto vetor de relações constitutivas da subjetividade. Esse modo social-relacional de existência implica vulnerabilidade e interdependência, valores, segundo os quais, guia um outro modo de conceber as relações éticas, não mais a partir da autoconsciência, autonomia e autorresponsabilização individuais, mas a partir do reconhecimento da dependência, dos limites e dos fracassos das pretensões autorrealizadoras. Por fim, emerge na filosofia de Butler a imagem corporalizada da política, articulada pela imagem política do corpo, por meio da qual a filósofa constrói alternativas de políticas plurais. Através da mobilização da condição de dependência

que é possível criar movimentos corporais potentes e produzir transformações inesperadas. Essa maneira é uma forma de argumentar contra as perspectivas individualistas liberais, ao mostrar que a agência política não se constrói enquanto soberania individual, independência e invulnerabilidade.

Palavras-chave: Butler; Corpo; Ética; Política.

ABSTRACT

Judith Butler is one of the philosophers in the field of gender studies, whose ideas have expanded to broader studies on contemporary social, ethical, and political problems. This research participates in an ongoing effort to bring the contributions of its problematizations and propositions to philosophical work in the Brazilian context. From this framework, we seek to carry out a reading of the body in Butler's philosophy, mapping the meaning that corporeality acquires, the role it plays, as well as the way it impacts her theories. The main objective is to understand the development of the idea of corporeality in Butler's philosophy and its repercussions on the elaboration of an ethical-political approach that expands gender problems without abandoning them. The problem of the body arises from the relationship between sex and gender for the configuration of the subject's ontology. Thus, the starting point, and which also crosses it, is the problem of the subject, which for Butler is neither presupposed nor guaranteed. Just as the body is not given in advance, it is not a mere product of nature but a social construct. In this process of "construction" operated by performativity, there is the production of the abject body, as a consequence of the regulated production of bodies to be recognized as subjects. This ontology rejects the excess of its production, to guarantee the legitimacy of standardized bodies. This will influence Butler's perspective on the lives that matter and the lives that don't. The elaboration of her critique of the subject and the de-ontologization of the body therefore converge on the need to think about another mode of subjectivity and corporeality. Butler's subject is essentially ecstatic because it is produced by contacts, in interrelational and dynamic processes. The social ontology of the body appears, then, as an alternative to the metaphysics of substance and presents the image of the interpersonal body, as a vector of relationships constitutive of subjectivity. This social-relational mode of existence implies vulnerability and interdependence, values according to which guide another way of conceiving ethical relationships. No longer based on individual self-awareness, autonomy, and self-responsibility, but based on the recognition of dependence, limits, and failures of self-fulfilling aspirations. Finally, the embodied image of politics emerges in Butler's philosophy, articulated by the political image of the body, through which the philosopher constructs plural policy alternatives. By mobilizing the condition of dependence, it is possible to create powerful body movements and produce unexpected transformations. In this way, it is a way of arguing

against liberal individualist perspectives, by showing that political agency is not constructed as individual sovereignty, independence, and invulnerability.

Keywords: Butler; body; ethic; policy.

QUADRO DE ABREVIÇÕES¹

Artigos e livros		
Sigla	Ano original	Referência da obra utilizada no texto
SGB	1986	BUTLER, Judith. Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. Yale French Studies , n. 72, p. 35–49, 1986. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2930225?origin=crossref
VSG	1987	BUTLER, Judith. Variations on Sex and Gender Beauvoir, Wittig and Foucault. <i>In</i> : BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (org.). Feminism as critique: on the politics of gender . Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
SD	1987	BUTLER, Judith. Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France . New York: Columbia University Press, 2012.
AP	1988	BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Chão da Feira, Série Caderno de Leituras n 78, p. 1-16, 2018. Disponível em: http://chaodafeira.com/wpcontent/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf . Acesso em: 8 fev. 2021.
FPB	1989	BUTLER, Judith. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. The Journal of Philosophy , v. 86, n. 11, p. 601–607, 1989. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2027036 .
PG	1990	BUTLER, Judith. Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
FC	1990	BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. Cadernos Pagu , n. 11, p. 11–42, 1998.
CI	1993	BUTLER, Judith. Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo” . São Paulo: N-1 edições, 2019.

¹ As obras de Butler serão referenciadas ao longo do texto por meio das siglas listadas no quadro, e com o seu ano original, que estará entre colchetes quando não coincidir com o ano da obra consultada. Com o quadro pretende-se facilitar a localização da obra, diante da sua vasta produção. A opção do uso do ano original serve à visibilidade da cronologia entre as obras, em razão das disparidades com as traduções brasileiras.

Artigos e livros		
Sigla	Ano original	Referência da obra utilizada no texto
VPP	1997	BUTLER, Judith. A vida psíquica do poder : teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
ES	1997	BUTLER, Judith. Excitable speech : A politics of the Performative. New York: Routledge, 1997.
EA	2000	BUTLER, Judith. Ethical Ambivalence. <i>In</i> : GARBER, Marjorie; HANSSSEN, Beatrice; WALKOWITZ, Rebecca L. (ed.). The Turn to Ethics . New York: Routledge, 2000.
CA	2000	BUTLER, Judith. O Clamor de Antígona . Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.
DG	2004	BUTLER, Judith. Desfazendo gênero . São Paulo: Editora Unesp, 2022.
VP	2004	BUTLER, Judith. Vida precária : os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
RSM	2005	BUTLER, Judith. Relatar a si mesmo : crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
QG	2009	BUTLER, Judith. Quadros de guerra : quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
DIS	2013	BUTLER, Judith. Dispossession : The Performative in the Political: Conversations with Athena Athanasiou. UK, USA: Polity Press, 2013.
SS	2015	BUTLER, Judith. Os sentidos do sujeito . Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021.
CAPR	2015	BUTLER, Judith. Corpos em aliança e a política das ruas : notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: preparando a discussão.....	13
Por que o corpo em Butler?	13
CAPÍTULO 1 A CRÍTICA AO SUJEITO	20
1.1 O sujeito problemático.....	22
1.2 O sujeito problemático do feminismo	26
1.3 A metafísica do gênero	34
CAPÍTULO 2 COLOCANDO O PROBLEMA DO CORPO	42
2.1 O sexo, gênero e a ontologia do corpo	42
2.2 A des-ontologização dos corpos e a performatividade.....	54
2.3 Abjeção e precariedade	68
CAPÍTULO 3 O SUJEITO EXTÁTICO	72
3.1 Produzindo sujeitos	72
3.1.1 O sujeito performativo.....	82
3.2 A ontologia social do corpo	85
3.3 A vulnerabilidade.....	92
3.3.1 Vida e Morte sob a ontologia do humano	97
3.3.2 Esquemas de inteligibilidade/Enquadramentos	104
CAPÍTULO 4 ONTOLOGIA, ÉTICA E POLÍTICA.....	108
4.1 O sujeito moral e a violência ética.....	109
4.2 Os limites da autoconsciência.....	114
4.3 Ética do fracasso?.....	119
CAPÍTULO 5 Rumo a uma política corporalizada.....	127
5.1 Apresentação do problema da vulnerabilidade:	127
5.2 A vida política dos corpos	133
5.3 A força dos corpos reunidos.....	137
CAPÍTULO 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: para outras discussões.....	148
REFERÊNCIAS.....	156

INTRODUÇÃO: preparando a discussão

Por que o corpo em Butler?

A motivação pela escolha em pesquisar o sentido e o papel que o corpo assume para uma teoria ético-política em Butler partiu da pesquisa de mestrado. Nessa, a temática consistiu em pensar a filosofia desde uma perspectiva de gênero, destacando a relevância filosófica das questões de gênero e de como discutir gênero significa mobilizar desde o início categorias ontológicas, epistemológicas, estéticas, éticas, políticas. A filosofia feminista contribui para pensar os problemas filosóficos, entre eles, o problema do corpo e dos paradigmas da racionalidade. Parte da pesquisa consistiu em um estudo sobre a (im)permeabilidade desse tipo de questão e da (in)visibilidade das sujeitas que produzem filosofia em universidades brasileiras.

No entanto, é importante pontuar que esse movimento da dissertação à tese, do estudo de gênero desde a filosofia ao estudo do corpo e da ética em Butler, não pode ser compreendido como uma sequência ou uma consequência teórica direta. O pensamento de Butler torna-se relevante, nesse trajeto, muito mais pelas provocações e limites que impôs às minhas próprias ideias em torno do entendimento da corporalidade. Portanto, a entrada de Butler na trajetória da minha pesquisa deveu-se, por um lado, a um instigante incômodo, que impôs repensar alguns dos meus próprios pressupostos e, por outro lado, do entendimento das importantes implicações da sua teoria de gênero sobre a filosofia em geral.

Butler é uma pensadora mais reconhecida no Brasil pelos estudos de gênero e estudos queer. No entanto, há um interesse crescente nas ideias que a filósofa expande e nas teorias éticas e políticas que vem construindo ao longo dos anos². Butler desponta como uma pensadora de relevância sobre diversos problemas mais em evidência de nosso tempo, em produtivos diálogos com o pensamento ético e político contemporâneo. Em razão disso, alguns têm denominado esse momento atual da produção de Butler como “Giro ético-político”. Contudo, nos perguntamos se existe

² Carla Rodrigues (2019) atenta para a preponderância no Brasil das leituras de Butler apenas como teórica do gênero, por meio da análise da política de tradução das suas obras no país. Ela cita como exemplo o fato de que, a despeito de sua contínua produção, durante mais de dez anos o único livro de Butler publicado no Brasil foi *Problemas de gênero* (entre 2003 e 2014). Entretanto, há uma contínua tentativa de atualizar essas lacunas, entre as obras originais de Butler e as traduções brasileiras, com sucessivos lançamentos, o que também aponta para o crescente interesse brasileiro sobre as múltiplas temáticas desenvolvidas em seu trabalho.

mesmo uma linha divisória em seu pensamento entre dois momentos tão distintos assim. Ou será que a delimitação dessa divisão atue como “autorização” para que suas ideias possam adentrar/participar do debate estritamente filosófico sem “comprometer” esse espaço, porque se ocuparia de questões mais “abstratas” e gerais? Apesar da produção de consideráveis mudanças nesse campo disciplinar, ainda persiste certo desprestígio desse tipo de discussão (gênero), que a relega a outras áreas do conhecimento: antropologia, sociologia etc. Assim, por muitas vezes, pesquisas sobre a temática de gênero podem acabar sendo confinadas por certos estigmas epistemológicos.

Então, inicialmente, a resposta à pergunta: por que Butler? Seria porque suas ideias vêm subverter essa oposição entre problemas de gênero por um lado e problemas filosóficos de outro, mostrando como eles se tocam e se atravessam. A sua produção mais focada nos problemas de gênero já está colocando problemas de ordem ontológica, epistemológica, ética e política. Não está fora da filosofia, mas desde a filosofia dialogando com outras perspectivas. Além disso, já trazem questões essenciais para pensar também outros problemas de ordem complexa. A partir dos estudos de gênero, ela desenvolve categorias fundamentais que serão depois ampliadas para outros contextos. É desses estudos de onde saem as categorias elementares, a partir das quais Butler desenvolve uma filosofia ético-política: o problema do corpo e do sujeito, a vulnerabilidade, o luto, a performatividade, a violência.

De um modo geral, a delimitação do tema do corpo em Butler pretende buscar recursos críticos da sua filosofia feminista para pensar uma moralidade não restrita aos modelos abstratos, universalistas e excludentes. Entendemos que, para reconsiderar a categoria do sujeito liberal moderno, seria necessário reconsiderar o nosso próprio entendimento sobre os corpos. E a filosofia de Judith Butler se apresenta como uma boa fonte de questões e de problemas para interpelar essa moral abstrata e com ela a noção moderna de sujeito moral, que parece ter ocupado na história da filosofia um lugar de exclusividade e de exclusão³.

³ Um lugar de privilégio epistêmico e moral incompatível com “todas as pessoas”: como às mulheres, aos povos colonizados e escravizados, por exemplo.

Em *Problemas de Gênero* (PG, [1990] 2016)⁴, Butler problematiza muito mais que o gênero. Aqui ela já começa a criar muitos problemas mais: para o feminismo, para a metafísica e a filosofia, para a psicanálise, para a política e para a ética. Criar problemas na acepção de Butler, como já bem sabido, significa antes de tudo provocar o pensamento, revisar crenças estabelecidas, inserir perguntas e questões, gerar deslocamentos, ou seja, é condição necessária à posição crítico-filosófica. E ao fazê-lo, recai para si também novos problemas, os quais irão provocá-la, deslocá-la, mobilizando-a a movimentar as suas próprias teorias.

Desses “problemas” criados a Butler pelo conjunto de críticas que começa a receber desde a publicação de *Problemas de Gênero*, o que nos interessa aqui é sobre as consequências e os desdobramentos da operação de desconstrução das identidades, da categoria do sujeito e da materialidade dos corpos para a construção de um projeto ético e político viável. Uma das principais marcas e estratégias teóricas de Butler – de grande repercussão no campo feminista e político – talvez tenha sido a desconstrução de categorias fundamentais como “sujeito”, “sexo” e “corpo”. A consequência é que, em sua filosofia, o sujeito perde prioridade, estabilidade e materialidade. Butler faz emergir desse processo de desconstrução um sujeito assujeitado (porque dependente de normas para se constituir como sujeito), descentrado (o “eu” não precede seu agir), despossuído de si mesmo (entregue aos outros e ao mundo). Um sujeito que é opaco para si mesmo e precário.

A preocupação política do feminismo com a dissolução do sujeito é também a preocupação com a dissolução do corpo como base material contra qual são investidas formas de coerção e violência e a partir da qual as mulheres poderiam criar uma identidade política. Toril Moi identifica a posição de Butler a uma proposição idealista que reduz o corpo e a matéria a meros “efeitos discursivos de poder”, sem relevância alguma para nosso entendimento do que os corpos são e fazem na realidade do mundo concreto onde nos movemos. (Funck; Schmidt, 2007, p. 110). Assim, questiona Moi: “O que se consegue ao pensar o corpo dessa forma? E está bem claro que o que conseguimos é inscrever o corpo nas relações de poder” (Funck; Schmidt, 2007, p. 109). Ao afirmar, em *Problemas de Gênero*, que não apenas o

⁴ Com a finalidade de dar ênfase à cronologia das obras de Butler, diante das distâncias entre as datas das obras originais e as traduções brasileiras, escreveremos o ano original entre colchetes nas referências ao longo do texto, seguido do ano da obra consultada, quando usada a versão em português.

gênero é construído, mas também o sexo, Butler coloca em questão a precedência da matéria sobre o discurso. Ela afirma a impossibilidade de uma existência pré-discursiva do corpo, mostrando que este está inscrito desde sempre no âmbito da linguagem: que o denomina e ao mesmo tempo o constitui. O corpo nunca é simplesmente material, nem em seu significado e nem mesmo em seus contornos, pois “As fronteiras do corpo [expressam] o limite do socialmente hegemônico” (PG, [1990] 2016, p. 227).

É nesse sentido que retomamos a pergunta de Toril Moi - *O que se consegue ao pensar o corpo dessa forma?* - para investigar de que maneira o corpo pode emergir como uma categoria de ordem ético-política no pensamento de Judith Butler. Seria possível encontrar uma ético-política corporalizada em Butler? Como atribuir preponderância ao corpo em uma filosofia identificada por certo tipo de construtivismo linguístico? Como a noção de corpo e matéria se desenvolvem desde as teorias de gênero para o que ela nomeia como “ontologia social do corpo”? E ainda: quais as principais implicações da crítica ao sujeito e da des-ontologização dos corpos para sua filosofia? Quais possibilidades éticas e políticas são abertas? Quais problemas se colocam? Essas são algumas questões que perseguimos. A partir da seleção de algumas obras de diferentes períodos e que marcam posições estratégicas na sua filosofia, investigamos o significado que o corpo adquire para o tipo de filosofia ético-política que emerge do pensamento de Butler.

A hipótese defendida é que o movimento de desconstrução justamente participa de uma estratégia crítica de apontamento dos limites e insuficiências de discursos éticos e políticos marcados por uma tradição liberal. Ou seja, ao desestabilizar as categorias do corpo e do sujeito, Butler não está abrindo mão de pensar formas de intervenção na sociedade. Seus questionamentos não pretendem destruir qualquer possibilidade de ação e mobilização em torno de um *ethos* político, mas apontar outros caminhos possíveis.

O primeiro capítulo abre a investigação com a apresentação do problema do sujeito. A crítica de Butler ao sujeito situa-se entre outras: a crítica pós-estruturalista, a crítica feminista, a crítica pós-colonial e decolonial. Para ambas as críticas, a imagem do sujeito foi sendo forjada por um conjunto de premissas ficcionais e ao mesmo tempo opressoras. Entre elas consta a sua natureza abstrata e universal, onde raça e gênero desempenham importante papel. Butler problematiza o modelo de subjetividade do humanismo por meio da crítica ao sujeito do feminismo. Aqui ela

expressa as suas limitações e incoerências e também analisa o papel importante que o gênero exerce na estabilização das identidades.

Nesse delineamento do problema do sujeito, a filósofa realiza um trabalho genealógico sobre as categorias “mulheres” e “gênero” a fim de expor como o uso dessas categorias toma como pressupostos, certos e inequívocos, a diferença sexual e a heteronormatividade, colaborando com práticas de exclusões. Entretanto, vemos que o seu projeto não consiste na mera destruição da identidade e do sujeito. Butler assume não ser possível simplesmente abrir mão da identidade, como se não fôssemos interpelados em função dela o tempo todo. Porém, é necessário estabelecer uma relação dinâmica e crítica com a noção de identidade a fim de contestar as exclusões que ela produz.

No segundo capítulo, começamos pelos primeiros textos em que Butler demonstra seu interesse e inquietação a respeito da relação entre o corpo, o sexo e o gênero. O ponto de partida para sua leitura da corporalidade é a fenomenologia, sobretudo, em Beauvoir. Mesmo que posteriormente a filósofa recuse a concepção fenomenológica de corpo, a noção de corpo-situação de Beauvoir será fundamental para a contestação das bases metafísicas do gênero. Butler critica qualquer aceção de corporalidade comprometida com a tradição dualista, segundo a qual o corpo é local passivo de significação. Segundo ela, esse modelo informaria a concepção de que o gênero é a interpretação cultural do sexo, enquanto um dado biológico, contra a qual ela argumenta.

O problema do corpo é destacado nesse capítulo no sentido de responder à questão: *afinal, ele importa?* Butler procura responder a essa pergunta desenvolvendo sua perspectiva a respeito de que tipo de materialidade está em questão quando perguntamos pelo corpo. A performatividade é desenvolvida para explicar tanto como o gênero é construído, como os corpos são produzidos para terem importância ou não. Ela procura compreender em que medida a definição do que seja um corpo inteligível contribui e participa da construção da matriz de inteligibilidade que nega a possibilidade de “existir” a outros corpos, designados como corpos abjetos. O que é relevante para ela, aqui, é que as identidades são estabilizadas em sua forma de parecer para nós, pela negação de possibilidades múltiplas. A performatividade é a maneira de explicar essas produções, de modo a escapar dos dualismos segundo os quais as noções de determinismo e de liberdade são configuradas, tradicionalmente, no discurso filosófico.

No terceiro capítulo, a questão do sujeito é retomada na perspectiva da ontologia social do corpo. Butler apresenta uma teoria do sujeito *extático* em contraposição ao sujeito substancial. Podemos dizer que essa teoria começa a ser delineada pela perspectiva da teoria do reconhecimento, em sua inspiração hegeliana e avança com a teoria da sujeição de Foucault. Butler trabalha a relação ambígua entre sujeito e poder no sentido de mostrar as condições condicionantes de surgimento do sujeito como agente de poder. Essas condições impõem importantes limitações para a configuração do que se pode conceber como sujeito autônomo. Significa que, para Butler, o sujeito não se escolhe livremente e nem que seja absolutamente condicionado pelas normas de sua subjetivação, porque as normas são tão precárias como os próprios sujeitos.

Desenvolvemos, nesse capítulo, o significado da ontologia social do corpo marcada pela condição de vulnerabilidade, de êxtase, de despossessão e de luto. Butler traz a necessidade de pensar o humano em sua situação de precariedade numa perspectiva relacional. Essa relação não é dual: eu e outro; e nenhuma vida é soberana em si mesma e, sim, dependente de uma pluralidade, que envolve as condições de sobrevivência que necessitam da defesa da vida e que se estendem para além da vida propriamente humana. O sujeito de Butler, desse modo, não é uma unidade consciente do mundo que o cerca e que produz um discurso sobre esse mundo e sobre si mesmo. Ser sujeito é um devir, é um processo de tornar-se. E para esse movimento, o encontro intersubjetivo é destacado e o papel da imagem de uma ontologia social do corpo fica mais explícita. Na ótica de uma ontologia social, o reconhecimento da existência do outro colabora para a minha própria existência, como ação articulada num mundo compartilhado.

Por outro lado, a vulnerabilidade é constantemente instrumentalizada por um sistema político e econômico que atua para garantir a existência de alguns ao mesmo tempo em que trabalha para a extinção de outros, ou ao seu custo. Isso ocorre por meio de um sistema de enquadramentos que produz a qualidade de *enlutável* ou *não enlutável*, atuando sobre nossa sensibilidade e nosso entendimento para justificar o comprometimento ético, por um lado, e o seu descomprometimento por outro. Em vista disso, Butler propõe o desenvolvimento crítico da percepção em torno daquilo que define as *vidas* em razão de seu valor de *morte*.

No capítulo 4, apresentamos algumas controvérsias geradas em torno da suposta “virada ética” de Butler a partir dos anos 2000 e das limitações políticas

impostas pelo modelo de subjetividade defendido por ela. Desenvolvemos a perspectiva ético-política de Butler, retomando a temática da opacidade do sujeito e da crítica ao sujeito humanista, na discussão em torno de que tipo de moralidade pode emergir daí. O que Butler propõe se baseia no modelo de subjetividade fundado por modos de vulnerabilidade e relacionalidade, os quais impõem importantes limites à realização do sujeito pleno, autoconsciente e absolutamente responsável. Assim, emergem os temas da violência ética e do fracasso do sujeito moral.

Entendendo que em Butler a resposta moral consiste em uma resposta aos problemas advindos de nossa condição precária, o tema da violência aparece com premência, na medida em que expressa a tentativa de apagamento dessa condição vulnerável. Mas, para Butler, um sujeito sozinho não dá conta da sua vulnerabilidade e toda tentativa de se livrar dela torna-se fracassada. A violência, nesse sentido, traduz o ímpeto de dissimular esse fracasso.

O capítulo 5 encerra a investigação com a defesa de Butler por uma política corporalizada. Para a construção da proposta de uma política de coalizões de corpos reunidos nas ruas, reivindica ao mesmo tempo: as condições da própria existência e as condições de lutar por elas nos espaços públicos. Nesse capítulo, retornamos, com Butler, às principais questões colocadas ao longo da tese: a crítica ao sujeito humanista e liberal, a crítica às políticas de identidade, a crítica ao dualismo que configura e despolitiza a vida e o corpo, a ontologia social do corpo, a vulnerabilidade, e a performatividade. Butler enfatiza aqui a perspectiva da agência e da possibilidade de criar resistências aos processos de precarização.

CAPÍTULO 1 A CRÍTICA AO SUJEITO

O problema do sujeito, e a necessidade de sua revisão, ocupa boa parte das preocupações da filosofia contemporânea. Em parte, porque “o sujeito [funciona] como instrumento da hegemonia imperialista ocidental” (FC, [1990] 1998, p. 23) e “um dos modos de funcionamento da dominação é pela construção e regulação de sujeitos” (FC, [1990] 1998, p. 24). O sujeito, herdeiro do humanismo, se apresenta carregado de pretensões abstratas, universalistas e soberanas que ajudaram a moldar e a sustentar a mentalidade liberal e imperialista, e com ela a configuração colonial do mundo moderno e seus efeitos no presente. Se “o homem é a categoria inquestionada do humanismo” (Peters, 2000, p. 59), o agente soberano da história, da ciência, da política, da ética, concebê-lo como existência universal significa já de saída a imposição de um modelo homogêneo de humanidade.

Da perspectiva pós-estruturalista em geral, e de Butler em especial, um ponto de tensão desse modelo moderno de subjetividade é que se configura a partir de um núcleo, um centro unificador, estabilizador, que articula e organiza todas as contingências que o circunda e que o afeta. E ainda, ignora os padrões históricos, sociais e culturais que moldam esse paradigma, porque estamos lidando com uma ideia abstrata de sujeito que existe para além das práticas (Peters, 2000, p. 31).

Há, portanto, na perspectiva pós-estruturalista, uma tendência antiestrutural, descentralizadora e desconstrutivista que segue muito de perto a filosofia de Nietzsche para quem os valores, categorias e instituições, que serviam de âncora à modernidade, são contestados. De acordo com Peters (2000), em Nietzsche, o recurso ao conceito estático e universal de “ser” responde a uma necessidade de justificação da arbitrariedade dos eventos e não passa de uma produção psicológica para atender a esse objetivo.

A contestação de Nietzsche à ideia de “Sujeito” insere-se na crítica à metafísica (Nietzsche, 2005). A ilusão do ideal de racionalidade depende que se conceba as categorias de causa-efeito como um tipo de relação na qual uma é resultado necessário da outra. Essa associação substancializada será consolidada pelas filosofias de Descartes e de Kant na modernidade: por uma epistemologia da qual decorre uma filosofia moral. Da noção cartesiana de um “eu” como causa necessária do pensamento e daí como causa necessária da ação em Kant, é de onde resulta essa verdade substantiva do sujeito. A crítica de Nietzsche, por seu lado, aponta o

erro em atribuir um estatuto de verdade àquilo que é produzido pela linguagem. Para ele, isso ocorre em razão da incapacidade dos filósofos em aceitarem a linguagem como o que ela é, como pura contingencialidade.

Nietzsche, assim, chama a atenção para as raízes cartesianas e kantianas na concepção do sujeito universal e atemporal de base metafísica, que ainda hoje orienta filosofias éticas e políticas. A leitura que se faz do sujeito cartesiano é do indivíduo que se descolou do mundo, adquiriu autonomia ontológica pela capacidade/habilidade de projetar a verdade do mundo a partir da verdade de si mesmo. E essa verdade dependeu da separação entre a vida consciente da mente e a vida errante do corpo, o interior moderando o exterior. Esse forte traço de autonomia da vida consciente marca o projeto humanista, que em Kant assume o lugar do sujeito transcendental, reforçando a posição e o papel da autonomia e da emancipação como projeto do humano⁵.

Nesse sentido, correntes de pensamento variadas apontam para os limites dessa concepção⁶ e insistem na necessidade de reconfiguração desse modelo de subjetividade que há muito tempo está associado a várias formas de discriminação, exclusões e violências. Segundo Michael Peters (2000), esse direcionamento crítico impactou, de forma irreversível, a maneira de a filosofia lidar com a premissa da verdade metafísica do sujeito, de tal modo que não é possível a essa altura, segundo o pensador, “uma volta inocente ao sujeito do humanismo” (Peters, 2000, p. 81).

⁵ Essa contestação nietzscheana não será apenas importante para Butler se contrapor à metafísica do gênero e às políticas de identidade. Será também um importante aporte para a crítica da violência ética que segue desse modelo. Em vista disso, a sua crítica dirige-se também ao sujeito humanista concebido como fonte do saber de si, do outro, do mundo e origem de toda ação moral e política.

⁶ Vemos essa mesma preocupação em outras autoras contemporâneas a Butler, mesmo de diferentes perspectivas teóricas. No Brasil, destaco a crítica ao sujeito moral do iluminismo em Sueli Carneiro, para a qual “No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala” (Carneiro, 2005, p. 99) e não integra as relações intersubjetivas. O estatuto de sujeito é vedado em função da suposta inadequação “inata” das pessoas negras aos critérios definidores do humano, sinônimo de civilizado. Assim, o mesmo paradigma que dota “o sujeito” de capacidades civilizatórias, por outro lado, impõe a necessidade de intervenção domesticadora sobre os outros “menos” humanos e “menos” civilizados. Para Mbembe (2017), essa versão soberana e autossuficiente de subjetividade é por si só problemática na medida em que informa um mundo de indivíduos isolados, de relações pautadas por uma moral individualista, no isolamento, na competição, enfim, naquilo que qualifica o mundo social pela lógica neoliberal. Mas ela é ainda mais insidiosa quando a lógica neoliberal se associa com a lógica colonial, racista e patriarcal.

1.1 O sujeito problemático

A desconfiança e a desconstrução da noção tradicional de sujeito impulsionam as seguintes questões:

Em que medida o descentramento e a desconstrução do sujeito impedem o desenvolvimento de uma teoria da ação humana, necessária para a mudança política? Falta ao pós-estruturalismo uma política coerente? É ele essencialmente conservador ou niilista? (Peters, 2000 p. 77).

Esse é o teor da crítica de pensadoras como Martha Nussbaum e Seyla Benhabib, por exemplo, em torno das possibilidades ético-políticas do pensamento de Butler. Martha Nussbaum (1999) descreve o feminismo da filósofa como niilista e vazio politicamente. Os pontos da tese de Nussbaum, que repercutem em outras leituras que utilizaremos mais adiante no texto, são sobre o caráter abstrato e indiferente à realidade material vivida por mulheres ao redor do mundo; o seu pessimismo diante das possibilidades de transformações na vida concreta e a ausência de potencial político. Para Nussbaum, o feminismo de Butler é imobilizante ao expressar uma total indiferença à dor e ao sofrimento materializados em corpos reais. Segundo ela, se o que suas ideias são capazes de produzir é só o uso subversivo de gestos e falas, então, o que Butler oferece é uma falsa esperança. Portanto, o niilismo moral, o pessimismo e o quietismo comprometem o valor da filosofia de Butler, ao ponto de não permitir mudanças nas estruturas pelas quais a opressão e a violência se instalam e, portanto, colaboraria com o mal (Nussbaum, 1999, VI). Dessa forma, Nussbaum vê no pensamento de Butler, apostas políticas numa espécie de amoralidade que desemboca em “quietismo” prático e político.

Seyla Benhabib (2019) argumenta que o projeto teórico ao qual Butler adere retira o sentido da ação, desarticula a luta e esvazia o campo da política para as mulheres. Segundo ela:

Esse enfraquecimento ocorre porque, em sua versão forte, o pós-modernismo está comprometido com três teses: a morte do homem, compreendida como a morte do sujeito autônomo, autorreflexivo, capaz de agir por princípio; a morte da história, compreendida como o rompimento do interesse epistêmico na história por grupos marginalizados que constroem suas narrativas passadas; a morte da metafísica, compreendida como a impossibilidade de criticar ou legitimar instituições, práticas e tradições por outros modos além do uso imanente da autolegitimação das ‘pequenas narrativas’ (Benhabib et al., 2019, p. 56).

Sem o sujeito substancial, o que sobraria, segundo Benhabib, é um mero personagem sem base material e sem substância interna, que se limita a expressar sua própria contingência, refém das estruturas de poder que o constituem. Ambas pensadoras identificam a posição de Butler dentro do que chamam de *pós-modernismo* e *desconstrução*. As críticas de Nussbaum e de Benhabib, nesse contexto, reverberam uma preocupação recorrente com o tipo de relativismo histórico-social que põe em risco qualquer comprometimento ético e político com a transformação social.

Ao estabelecer o fundamento da realidade somente em construções históricas, elige-se a imagem do sujeito impotente porque condicionado por condições externas - que são variáveis, relativas e contingentes. Nesse cenário, escolha e ação perdem o sentido. Porém, a filosofia de Butler ultrapassa o dilema entre fundacionalismo essencialista ou antifundamentalismo niilista para dar conta dessas questões (Sabsay, 2012, p. 139). Sob a ótica desse dilema, a política demanda algum fundamento que sustente a ação, enquanto as filosofias da desconstrução elidem esse fundamento. Butler, por outro lado, não renuncia à política e nem à “desconstrução”⁷ como caminho para a criação de outros modos de política. Sabsay responde (2012, p. 139) à acusação de niilismo moral do antifundacionalismo em Butler, afirmando que admitir a inacessibilidade fundamental a um lugar metafísico, à dimensão ontológica, não significa remover qualquer valor a uma ação, ao contrário, essa impossibilidade deveria pautar o entendimento dinâmico da realidade social que nunca se completa, nunca se realiza.

Com o problema do sujeito, Butler está preocupada em pensar sobre os efeitos excludentes, inquestionados e inquestionáveis, produzidos por compromissos metafísicos implícitos a uma teoria (FC, [1990] 1998, p. 16). Portanto, a ressalva é de que o alvo da crítica é “certa noção” de sujeito como fundamento das práticas sociais. E para ser fundamento, é necessário que tenha uma base metafísica, uma verdade existente por si mesma. Butler responde já em *Problemas de gênero* que o sujeito alvo das suas críticas é o paradigma substantivo das concepções humanistas. Trata-se do sujeito formado no registro da metafísica da substância: o “eu” que preexiste às relações, às convenções, às normas; o “eu” solipsista, que governa soberano sua subjetividade, conduz suas ações e o seu entorno social e político e que produz as

⁷ A forma de Butler conceber a performatividade como um modo outro de construção-desconstrução será analisada em outro ponto do texto.

regras às quais depois se submete. Essa ideia repousa na noção cartesiana, já denunciada por Nietzsche, de um sujeito que abriga a verdade sobre si mesmo, a partir da qual a verdade do mundo esteja assegurada. Segue desse pressuposto, a compreensão de que a prática social é subordinada e dependente de uma estrutura abstrata e subjetiva.

Butler argumenta em *Fundamentos Contingentes* (FC, [1990] 1998) que o seu objetivo é justamente politizar essa categoria, retirando-a do lugar metafísico no qual é consagrada. Assim, o que lhe interessa não é a destruição do sujeito, mas o questionamento dos termos e processos pelos quais seu domínio é constituído e delimitado (FC, [1990] 1998, p. 24). Algo que está indicado também em *Problemas de Gênero*, onde ela contesta a metafísica da substância que lhe serve de fundamento pela ótica da desconstrução do gênero. Argumentando contra as suspeitas de estar trabalhando para o esvaziamento da ação política, ela rebate:

Eu conheço o termo da maneira como é usado e ele aparece geralmente no meu horizonte embutido nas seguintes formulações críticas: ‘se tudo que existe é o discurso...’, ou ‘se tudo é um texto...’, ou ‘se o sujeito está morto...’, ou ‘se verdadeiros corpos não existem...’. A frase começa com uma advertência contra um niilismo iminente, pois se o conteúdo invocado dessa série de cláusulas condicionais mostrar-se verdadeiro, então, e há sempre um então, se seguirá certamente algum conjunto de consequências desastrosas (FC, [1990] 1998, p. 13).

Aqui, com certa dose de ironia, Butler expressa o mote das preocupações investidas nas críticas dirigidas à sua posição teórica a qual tem aproximações com a crítica pós-estruturalista. Suas influências, nesse momento, são, principalmente, as ideias de Derrida e Foucault na crítica radical às pretensões totalizantes da metafísica: aos conceitos de razão, de verdade, de sujeito. A desconstrução desses conceitos é lida por seus críticos como um arriscado movimento que pode comprometer as possibilidades de estabelecer padrões mínimos de moralidade, de minar nossa capacidade de resistir às opressões e injustiças e de construir modelos de existência mais justos e equânimes.

Podemos afirmar, de início, que o sujeito para Butler é um conceito problemático justamente por não se deixar ser problematizado. Esse artifício pelo qual dissimula sua contingência em necessidade e sua historicidade em universalidade é um dos modos de se colocar fora do âmbito da reflexão e da crítica. Portanto, ela interroga a exigência da fundamentação da ação política por meio de uma categoria

que não pode ser questionada. Isso significaria deslegitimar de antemão qualquer postura que problematize esses pressupostos, ou seja, “essa imposição fica protegida do exame político [...] um estratagema autoritário pelo qual se silencia sumariamente a contestação política do estatuto do sujeito” (FC, [1990] 1998, p. 13).

O sujeito não ocupa um lugar neutro no discurso, assim como não é uma qualidade intrínseca e estabelecida de antemão. O argumento da filósofa é de que ele está sempre localizado em uma posição de poder. E se essa posição é despida de seu sentido altamente político, o que se consegue é a manutenção das posições de poder hegemônicas, assegurando a estabilidade desses lugares às custas das exclusões que essas posições produzem para se manterem (FC, [1990] 1998). Tomar o sujeito por certo, como pressuposto já dado e não problematizável, incorre em não colocar em discussão o fato de que o ser sujeito é uma categoria do humano, ou humanizável, que depende de reconhecimento. Isto é, existem critérios que qualificam alguém como sujeito e na mesma medida, exclui outros das possibilidades de assumir essa condição. A exclusão, entretanto, não é mero efeito colateral do universalismo humanista, mas parte importante de sua operação. O problema dessa régua definidora da humanidade de alguém não é apenas a seletividade na distinção entre humanos e não-humanos, mas “é, antes, que a desumanização se torna a condição produtora do humano” (VP, [2004] 2019, p. 117).

Portanto, o que Butler expõe com a problematização do sujeito é o fracasso das categorias definidoras do humano em garantir condições de existência viável para grande parte da vida que povoa o planeta. Essa é uma questão central que participa dos movimentos que ela realiza de pensar filosoficamente sobre o desejo, o poder, o sexo, o gênero, o corpo, a ação, a violência, a resistência, desde “um lugar ética e politicamente motivado como nos mostra todo o conjunto da produção teórica de Butler”⁸ (Díaz, 2008, p. 18, tradução nossa)⁹. Nesse sentido, como defende Díaz (2008, p. 18), o seu esforço de pensamento consiste no trabalho para “mudar o quadro majoritário de entendimento da categoria de sujeito, em função do qual falamos, pensamos, vivemos”¹⁰.

⁸ “un lugar ética y políticamente motivado como así lo pone ante la vista todo el conjunto de la producción teórica de Butler.”

⁹ Todas as traduções de textos no corpo do trabalho com o original na nota de rodapé são nossas.

¹⁰ “cambiar el marco de intelección mayoritario de la categoría de sujeto, en función de la cual hablamos, pensamos, vivimos.”

Há, portanto, um projeto em curso na produção de Butler de superação desse humanismo rumo a outras formas de pensar e atuar ética e politicamente que, desde *Problemas de Gênero*, vai se desenvolvendo e se ampliando em obras posteriores. Assim, desconstruir o sujeito é condição para a recolocação do problema do humano nos debates éticos e políticos contemporâneos.

O apontamento histórico para os problemas do sujeito moderno não representa um aporte apenas no passado dessa categoria. Ela continua operante, tanto em concepções filosóficas (como aponta Butler, por exemplo) como nas instituições econômicas e políticas de nosso tempo, (como exemplifica Mbembe sobre as democracias contemporâneas) herdeiras dessa mentalidade. Assim, diante dessas ponderações, uma reavaliação radical da cultura do Iluminismo e de sua concepção de uma razão universal torna-se mesmo incontornável (Peters, 2000, p. 50).

1.2 O sujeito problemático do feminismo

A incursão de Butler em torno do problema do sujeito, que inicia desde sua tese de Doutorado com *Subjects of desire* (SD, [1987] 2012), adquire centralidade e densidade crítica com o problema do sujeito do feminismo, sobretudo a partir de *Problemas de Gênero*. É aqui onde ela desenvolve e aprofunda suas reflexões sobre o sujeito por meio de uma genealogia crítica das categorias que o configuram para ser reconhecido, como as categorias do gênero e do sexo. Nessa investigação, não lhe interessa saber quem é o sujeito do feminismo, a mulher, e “sim desvendar as operações das estruturas por meio das quais se define, ampara e sustenta esse sujeito, apontando os seus limites teóricos, éticos e políticos” (PG, [1990] 2016, p. 24).

Se a mulher é identificada como o sujeito do feminismo é porque, antes, ela está excluída das estruturas humanistas que definem quem pode ser *O sujeito*. E a política feminista pode caminhar para a luta pela ocupação desse lugar ou para o seu deslocamento, como Butler sugere. Novamente, o ponto chave para ela é que:

Recusar-se a pressupor, isto é, a exigir a noção do sujeito desde o início, não é o mesmo que negar ou dispensar essa noção totalmente; ao contrário, é perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas consequências de tomar o sujeito como um requisito ou pressuposição da teoria (FC, [1990] 1998, p. 14).

O próprio feminismo se confronta com o sujeito abstrato do discurso moderno: que tem um corpo, e esse corpo é configurado por um gênero - o masculino – sem o

qual ele não consegue se elevar a esse lugar de abstração, de universalidade e de neutralidade. Para que ocupe esse lugar indistinto e não-marcado, escamoteando sua corporalidade, lembremos aqui de Beauvoir (2009), é necessário que se estabeleça o seu outro: o sexo feminino. A contestação e crítica ao modelo de subjetividade humanista, na perspectiva do feminismo, talvez tenha em Simone de Beauvoir um nome de destaque, a quem Butler recorre em vários momentos da sua investigação sobre corpo, sexo e gênero. Aliás, “A problematização radical das categorias usuais do feminismo que orientam persistentemente o pensamento de Butler encontra em Beauvoir uma de suas fecundas motivações”¹¹ (Díaz, 2008, p. 41).

Beauvoir critica o humanismo masculinista descorporificado e desconstrói a pretensa autonomia do sujeito masculino. Para ela, o sujeito masculino adquire sua determinação e reconhecimento de si a partir da determinação e subordinação do “Outro”, o feminino, nos termos da dialética hegeliana. Na leitura de Butler:

Para Beauvoir, o “sujeito”, na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um “Outro” feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente “particular”, corporificado e condenado à imanência (PG, [1990] 2016, p. 34).

Beauvoir questiona o estatuto do “ser” como uma verdade ontológica dada. Não há uma essência que delimite e acomode o ser humano. Ele se escolhe e se constrói a partir das condições concretas de sua existência. Mas, no caso das mulheres, suas escolhas são constrangidas por uma forte base material que é construída pelos homens a fim de garantir sua hegemonia, isto é, “o que define, de maneira singular, a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro” (Beauvoir, 2009, p. 27).

Como já dissemos em outro lugar¹², Beauvoir se confronta com as pretensões ontológicas de universalidade e neutralidade que não consideram as especificidades e marcações corporais, como do sexo, para pensar as subjetividades. A própria noção de “existência” com a qual ela trabalha requer um vínculo com o mundo das práticas

¹¹ “La radical problematización de las usuales categorías del feminismo que conducen persistentemente el pensamiento de Butler encuentra en Beauvoir una de sus fecundas motivaciones.”

¹² ANDRADE, Megue Magalhães de. **Corpos à margem e o ethos filosófico: para pensar gênero e a filosofia**. 2018. Dissertação (Mestrado em Metafísica) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

sociais e das construções históricas, que é mediada por um corpo situado. Assim que, “a mulher é, como o homem, um ser humano. Mas tal afirmação é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular” (Beauvoir, 2009, p. 14). Tais pretensões só prosperam porque a posição de sujeito, que é naturalizada como masculina, se confunde com a norma e com o universal, cabendo à mulher a posição de outro, de particular. A origem dessa dualidade e dominação encontra-se na própria forma de exercício do poder masculino, que dita as leis, os códigos, os princípios e os valores a partir dos quais a mulher pode se constituir como uma subjetividade.

Butler também não deixa de expor os limites da concepção de Beauvoir, com quem ela caminha somente até certo ponto. Pois, enquanto por um lado desconstrói a pretensa autonomia do sujeito masculino, por outro lado, mantém a aparente estabilidade dessa dialética binária e sua inserção numa matriz heterossexual, que em nenhum momento é colocada em questão (PG, [1990] 2016); ou seja, ao denunciar a interdição imposta às mulheres a ocuparem o lugar de sujeito nesse modelo, Beauvoir mantém pretensões universalistas quanto ao sujeito “mulher”, que serão de alguma forma apropriadas por parte da teoria e do movimento feminista hegemônico.

Butler, primeiramente, questiona o risco da tendência globalizadora e universalizante como o feminismo se organiza quando não problematiza seus próprios termos: tanto os do sujeito (mulher) como de patriarcado ou falocentrismo, os quais podem assumir formas colonizadoras se não questionam se tais termos funcionam da mesma forma e com o mesmo peso em todas as culturas, por exemplo. “Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (PG, [1990] 2016, p. 39). Assim, ela defende que a adesão acrítica a este discurso, de unidade e universalidade, tem sido na verdade útil na sua divisão e recusada por quem não se reconhece nele.

As feministas negras e as feministas lésbicas colocam o desafio ao feminismo de repensar suas próprias pretensões universalistas e homogeneizantes. Elas negam a máxima de que o sexismo seria a base comum de opressão de todas as mulheres sobre a qual sobrepõem-se outras opressões. Dessa crítica, emerge o conceito de

“Interseccionalidade”¹³ como uma perspectiva crítica de “mulheres” negras que não se identificavam com as demandas e pautas de lutas das mulheres brancas, afinal, nem todas as mulheres “encarnam as normas da feminilidade dominante” (Dorlin, 2021, p. 87). E uma das suas implicações é que existem estruturas de poder hierarquicamente posicionadas entre as próprias mulheres.

Os problemas colocados pelo feminismo negro tensionam o feminismo e as teorias feministas a se revisitarem e se questionarem em seus pressupostos, seus ideais e ações. Põe-se o desafio de forjar e manusear ferramentas teóricas para a luta política sem incorrer em processos de universalização e exclusões que elas podem ensejar. Nesse horizonte, Dorlin (2021, p. 93) segue Butler na defesa de que: “O sujeito político do feminismo deve então ser compreendido como uma categoria flutuante, volátil e intrinsecamente errática”.

De qualquer forma, Butler recebe essa crítica em sua argumentação pela des-substancialização do sujeito do feminismo e reitera que o problema de reivindicar direitos em nome de uma norma social restritiva, para o que é ser mulher, significa negá-los às mulheres cuja experiência escapa a esse modelo normativo. A formulação crítica butleriana à estabilização e essencialização da categoria “mulheres” consiste em revelar o sistema de opressão binário, masculinista, mas cujo fundamento é uma matriz heterossexual que, no final das contas, busca garantir-se e reproduzir-se.

Butler inicia *Problemas de gênero*, justamente, interrogando o tipo de ação política feminista que opera por meio da ideia de representação, ou seja, do pressuposto de que existem sujeitos (identidades preexistentes) em nome dos quais se fala, para quem a ação se destina e em torno do que a luta se organiza. Mas pondera que existe uma contradição aí que precisa ser considerada. O problema que ela aponta com as políticas que partem da premissa de um sujeito estável, portanto, não é somente por aderirem a “ficções fundacionais”, mas também pela impossibilidade de abarcar a variedade de sujeitos em uma categoria unívoca, como se suas demandas, suas necessidades, suas aspirações fossem condensadas por um discurso homogêneo e agregador, ou seja, a opressão das mulheres não possui uma

¹³ Conceito atribuído a Kimberlé Crenshaw (a partir da contribuição de outras pensadoras negras), para quem: “A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (Crenshaw, 2002, p. 177).

forma ou modelo universalmente válido, pois tais opressões são definidas em articulação com outras categorias como raça, classe, sexualidade, nacionalidade etc.

Enfim, ela não trabalha para a superação ou destruição do sujeito “mulheres” e menos ainda pelo des-agenciamento de uma política de busca por melhores condições sociais para *esses sujeitos*. O sentido da crítica em Butler precisa ser dimensionado pela perspectiva da desconstrução, como explica Carla Rodrigues (2020, p. 100), “não como a destruição ou aniquilamento”, mas como aquilo que lhe permite confrontar o estabelecido para explorar outras possibilidades. Assim,

O interesse de seu pensamento não [está]em suprimir o sujeito, tampouco em voltar a recuperá-lo no sentido humanista, senão em rastrear as condições de sua formação, assim como de seus modos de ação, a capacidade de ação que lhe permite o próprio processo de sua produção (Díaz, 2013, p. 444).

Butler alerta, seguindo outras pensadoras, que ao determinar de antemão uma identidade estável, e com ela a definição prévia do que oprime as mulheres e do que elas precisam se libertar, assume-se o risco de se reproduzir uma atitude autoritária e colonizadora. Primeiro, como já denunciado pelas feministas negras e lésbicas, trata-se da imposição de um modelo construído por experiências particulares que passa a ser generalizado. Segundo, porque reafirma o projeto colonial em desconsiderar a capacidade de mulheres, inseridas em contextos particulares, poderem definir por si mesmas contra quais modelos devem ou precisam se opor e quais prioridades pautar em suas lutas¹⁴.

Assim, se a categoria “mulheres” pode ser produtiva, é somente na perspectiva de não ser preenchida, ou seja, de estar continuamente aberta e incompleta. A sua crítica provoca essa política a se desenvolver em outras bases e por outros meios, como uma “[...] Abordagem antifundacionista da política de coalizões” (PG, [1990] 2016, p. 41), os quais ela aprofundará posteriormente. Enquanto a política feminista depender de um sujeito ontologicamente definido e invariável que nega sua predisposição às instabilidades possíveis, o feminismo, que se construiu como força

¹⁴ Serve de exemplo o que problematiza Chandra Mohanty em *Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. Nesse texto ela aborda essa outra forma que toma o universalismo, com o exemplo de como a heterogeneidade das mulheres denominadas do “Terceiro mundo” é apagada por parte do discurso feminista liberal burguês. Estas são empurradas para uma identidade comum, que as subjetiva na subordinação (Mohanty, 2008, p. 141).

libertadora e emancipadora, pode cair nas redes da opressão e da coerção das quais buscava se libertar.

Butler assume, por um lado, que a política de representação cumpre importante papel quando define os parâmetros da luta e dá visibilidade a sujeitos invisibilizados e carentes de direitos sem, ou com pouca possibilidade de penetração política (PG, [1990] 2016, p. 18). Mas por outro lado, aponta que a representação acaba por assumir uma função normativa, estabelecendo de antemão os parâmetros a partir dos quais esses sujeitos podem ser reconhecidos. A insuficiência desses parâmetros para dar conta da multiplicidade e instabilidades das definições sobre quais sujeitos seriam abarcados pela representação, vem sendo discutida no interior dos debates feministas já há algum tempo, como já apontado, e expõe a sua propriedade excludente. E mais ainda, sublima toda a diversidade de formas como o poder opera nas relações de gênero.

A partir das ideias de Foucault acerca do poder, Butler desenvolve a crítica ao discurso da representação. Ela aponta como esse discurso atua indissociavelmente articulado com as operações jurídicas e produtivas do poder, o qual cria ativamente o que é pretensamente apenas representado. E no processo de velamento da sua natureza produtiva, ele se legitima. Essa representação atua já na produção do sujeito, e não o contrário, como já bem explicado por Foucault. Portanto, para Butler, não adianta pretender apenas ampliar, criar extensões, apêndices, à categoria a qual se quer representar.

Butler reivindica que “a tarefa política não é recusar a política representacional – como se pudéssemos fazê-lo” (PG, [1990] 2016, p. 23), ou seja, não se escapa das estruturas de operação do poder que se dá, principalmente, pela linguagem. Então, a sua preocupação concentra-se na forma como os fundamentos “problemáticos” dessa política acabam se passando por “naturais” e sendo legitimados à custa da exclusão que eles mesmos produzem e por meio de operações coercitivas contra as quais “se diz” lutar. O que é necessário para ela, portanto, e que reflete a proposta principal de *Problemas de Gênero*, é uma genealogia das estruturas a partir das quais a categoria mulheres e o gênero são construídos. “E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (PG, [1990] 2016, p. 24).

Então, nos cabe fazer a crítica, permanentemente, das categorias que utilizamos e das práticas que desejamos legitimar. É justamente a partir desse ponto que a teoria de Butler se torna problemática para pensadoras como Benhabib e Fraser, por exemplo, que questionam se a crítica é suficiente. O que podemos fazer concretamente com ela? Isso levanta suspeitas sobre a insuficiência desse projeto como proposta para a luta política.

A insistência de Butler em afirmar que o problemático não é o sujeito em si mesmo, mas o seu modelo humanista, reitera a necessidade de conceber a subjetividade de outra maneira. Mas isso exige o reconhecimento de que, primeiro, esse modelo não é absoluto e necessário, o que somente uma crença metafísica pode dar a entender; e segundo, que não é possível simplesmente nos livrar da identidade porque “As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo” (PG, [1990] 2016, p. 23-24).

É desse modo que feministas, preocupadas com as repercussões negativas e destrutivas imputadas ao feminismo, identificam nessas críticas um tipo de apologia ao encaminhamento para o próprio fim do movimento.¹⁵ Entretanto, entendemos que ao contrário de ser uma militante anti, ou pós-feminista, Butler está engajada num projeto de feminismo revigorado radicalmente. Sua proposta em nenhum momento clama pelo fim do feminismo, mas reitera a necessidade de sua revisão crítica porque percebe que “Não há dúvida, a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte de ‘mulheres’ que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários da política da identidade” (PG, [1990] 2016, p. 23).

Esse suposto esvaziamento político do movimento de “desidentificação” só faz sentido se toma como princípio indispensável de todo fazer político - do feminismo ou qualquer possibilidade concreta de transformação social - duas premissas: de que precisa existir um sujeito, *a priori*, a ser representado e de que a única forma de fazer política é por meio da representação. A crítica de Butler incide justamente sobre a verdade nuclear desses dois princípios e propõe como alternativa que:

Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e

¹⁵ Ver Carla Rodrigues: “Os feminismos e seus sujeitos” (2020).

divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor (PG, [1990] 2016, p. 42).

Já que a identidade é insuficiente e ineficiente, as tentativas de ampliação da categoria “mulheres”, com mera inserção de quem esteve de fora, seria apenas mais uma outra forma de produzir coerções. Como alternativa, Butler defende um tipo de política em que a unidade não pode ser pressuposta e nem tampouco deve ser almejada. Ela argumenta que as unidades devem ser assumidas como provisórias e contextuais, ou seja, propõe uma política de coalizões que não seja pautada pela identidade e nem tenha seus termos pressupostos antes mesmo de a ação ser constituída nas práticas concretas¹⁶.

Portanto, é importante questionar o sujeito do feminismo, não para decretar o seu fim, mas porque é por meio dessa crítica que se pode desvelar a estrutura na qual, e pela qual, o sujeito vem a ser. Voltar atenção a essa estrutura é explicitar o tipo de relação que está em jogo nos processos de subjetivação: uma relação com a lei e o poder que é constitutiva do *si mesmo*, diferente da visão segundo a qual a lei e o poder se voltam a um alguém já ontologicamente determinado, como veremos melhor adiante; isto é, para Butler a lei não se separa do sujeito (e a força dessa afirmação será motivo de críticas e debates intensos e extensos). Essa é a compreensão que Butler persegue para a construção da sua teoria do sujeito, orientada pelo tema da “incorporação”, que se estende em obras seguintes a *Problemas de Gênero: como em Corpos que importam* (CI, [1993] 2019), *A vida psíquica do poder* (VPP, [1997] 2017) e *Relatar a si mesmo* (RSM, [2005] 2017), onde o tema do sujeito se destaca e ela vai aprofundando e ampliando sua argumentação.

Quando Butler coloca o problema das identidades e do sujeito pré-estabelecido, ela não está somente levantando um problema ontológico e criando problemas para as políticas de representação. Há nesse gesto uma preocupação e uma pergunta ética recorrente em seus trabalhos sobre “como podemos melhor organizar a maneira de viver a vida juntos com os outros? Como tornar a vida mais “vivível”? Para esse projeto, é importante trabalhar contra modos de restrições por categorias excludentes.

¹⁶ Essa proposta de uma “política de coalizões” será melhor desenvolvida por Butler em *Corpos em aliança e a política das ruas* (CAPR, [2015] 2019).

1.3 A metafísica do gênero

É no registro das problematizações de gênero (que apresentam questionamentos cruciais sobre a corporalidade) que Butler desenvolve a sua própria crítica ao sujeito metafísico. No discurso filosófico, essa posição tem cumprido o papel de dotar as construções sociais de significados substancializados, atribuindo-lhes uma realidade por si mesmas, como se existissem tal e qual sem a mediação da linguagem e da cultura. Sua proposta consiste, então, em um deslocamento do lugar substantivo do sujeito e, nesse movimento, ela destaca o papel que o gênero cumpre para a sua aparente estabilização. Para Carla Rodrigues (2021, p. 30), aliás, “Se compreendermos que o modo como ela problematiza o conceito de gênero se inscreve em um debate filosófico canônico - a questão do sujeito, [...] - teremos a dimensão da sua contribuição para a filosofia”.

Na crítica ao modelo moderno e liberal de subjetividade, não há grandes novidades nesse terreno já explorado por tantos: de Nietzsche a Heidegger; Derrida; Foucault e outros tantos. No entanto, ela reelabora as críticas de Nietzsche e Foucault às estruturas da metafísica clássica, acrescentando o papel fundamental, ignorado por eles, da generificação dos corpos dos indivíduos e sua repercussão sobre a configuração de formas específicas de hierarquização do mundo social, de dominação e de violência.

Quando pensamos em uma identidade em geral, está já pressuposta certa identidade de gênero. É como se a mera noção de sujeito já evocasse, em si mesma, uma identidade de gênero sem a qual essa identidade não pudesse ser concebida como tal. E isso não é sempre explicitado em discussões sobre o sujeito, exatamente porque é tida como indiscutível: não está em discussão porque é concebida como uma base metafísica e necessária já óbvia, fora do alcance de qualquer forma de contestação. O debate que ela trava contra o sujeito humanista começa a ser delineado, portanto, no campo dos estudos feministas, estudos de gênero, estudos queer.

Sem perder de vista o diálogo com a tradição filosófica, Butler associa o funcionamento do discurso metafísico que fundamenta a ideia de sujeito, de verdade, de razão, com o discurso naturalizante do sexo. Então, a metafísica do sexo não se separa da metafísica do sujeito no estabelecimento da verdade da pessoa. A “essência presumida”, ou seja, o conjunto de atributos permanentes e invariáveis que

define quem a pessoa é, cumpre o papel de garantir a imagem de solidez a um indivíduo. Essa essência atua como fonte e realidade genuína, a partir da qual um sujeito pode ser concebido como uma unidade consciente, formada por um conjunto de características dadas de antemão. Nessa acepção, o indivíduo apareceria como a condição primária e suficiente para sua própria subjetivação. Butler explica que:

Convencionalmente, a discussão sociológica tem buscado compreender a noção de pessoa como uma agência que reivindica prioridade ontológica aos vários papéis e funções pelos quais assume viabilidade e significado sociais. No próprio discurso filosófico, a noção de 'pessoa' tem sido analiticamente elaborada com a base na suposição de que, qualquer que seja o contexto social em que está, a pessoa permanece de algum modo relacionada à estrutura definidora de sua condição de pessoa (PG, [1990] 2016, p. 42).

Nesse sentido também, ela argumenta que o problema com a perspectiva feminista humanista, que toma o sujeito como certo, é que o gênero aparece como um atributo que forma a essência desse sujeito, compreendido como “uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero preestabelecido, denominado pessoa, que denota uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem” (PG, [1990] 2016, p. 32); isto é, um modelo de subjetividade ancorada na concepção de sujeito unitário, consistente, depende que atributos, como sexo, gênero e sexualidade, atuem para definir sua coerência e para fixar sua identidade (PG, [1990] 2016, p. 32).

É esta unidade que se julga anteceder ontologicamente a lei, a linguagem e o poder e, portanto, é elevada sobre as contingências históricas, culturais e contextuais. Por isso, filósofos como Nietzsche, Derrida, Foucault servem de aporte para o seu trabalho genealógico de desconstrução da identidade de gênero tanto pelas denúncias sobre os efeitos metafísicos do discurso, como porque desconstruir o gênero exige o tensionamento de qualquer noção de verdade e universalidade dada.

Assim, não escapa a Butler a definição nietzscheana de que o sujeito é um efeito auto enganador da linguagem. Mas ela acrescenta que o sucesso dessa arquitetura depende da construção ontológica do gênero, ou seja, o gênero precisa ser visto como uma categoria estável que meramente traduz uma realidade substancial igualmente estável (o sexo) para a produção do sujeito. Como explica Abadía:

Butler propõe pensar a identidade sempre como identidade de gênero, pois toda identidade é generizada. É preciso, portanto, compreender a dinâmica da construção de gênero questionando os mecanismos de

gênero no contexto da metafísica da substância. [...] Se revela, assim, que o gênero é uma criação que aparenta coerência para sustentar uma identidade substancial constante que aparece como fundante (Abadía, 2014, p. 151)¹⁷.

A contestação da metafísica do sujeito, para ser operada, precisa se articular à contestação da metafísica do sexo, do corpo, da matéria, enquanto categorias naturalizantes que ajudam a enquadrar um indivíduo, ou seja, se a metafísica da substância incide na categoria do sexo, essa desestabilização participa e depende da desconstrução da materialidade do sexo, e, com isso, da desconstrução da própria corporalidade. O problema da metafísica da substância, para Butler, está relacionado com o problema da "origem" e de uma espécie de justificação ontológica para as normas de gênero e de sexualidade na materialidade do corpo (Díaz, 2008). Uma justificação, portanto, que tenta escapar às condições externas da vida coletiva e social.

Entretanto, Butler mostra como, na verdade, a produção de gêneros opera a partir de uma multiplicidade de recursos: recorre à dicotomia natureza/cultura, ao caráter produtor e ao mesmo tempo dissimulador do discurso, às normas heterossexistas, enfim, a uma matriz de poderes articulados entre si¹⁸. Portanto, o gênero é produzido dentro de uma rede complexa de relações de poder que confere legitimidade a esta estrutura produtora e significativa ao mesmo tempo. Assim, sua filosofia traz à tona os efeitos de “ser” impressos ao gênero num campo discursivamente investido de relações de poder (PG, [1990] 2016, p. 68-69).

Ela usa a categoria de gênero para discutir a categoria do sujeito e a metafísica da substância, ao assumir a sua centralidade na fixação do modelo coerente de

¹⁷ “Butler propone pensar siempre la identidad como identidad de género, pues toda identidad es generizada. Hay que comprender, por tanto, la dinámica de la construcción del género indagando en los mecanismos de género en el contexto de la metafísica de la substancia. [...] Se muestra, así, que el género es una creación que aparenta coherencia para sostener una identidad substancial constante que se muestra como fundante.”

¹⁸ Para a desconstrução do gênero em Butler, destacamos a importância de mais duas pensadoras: Gayle Rubin (1993), que introduz a ideia de um sistema sexo/gênero, onde o sexo (dado biológico) é modelado e manipulado socialmente e culturalmente para atender aos interesses de dominação baseados nas diferenças sexuais. Rubin identifica a instauração do gênero no estabelecimento das normas de parentesco dadas pelo tabu do incesto e seria esse o momento em que a natureza do sexo é apropriada por uma economia significativa do gênero; e Monique Wittig (2022), para quem o binarismo sexual atende a um propósito político heterossexista de fundo, o qual utiliza o dispositivo da sexualidade nos limites das necessidades reprodutivas para impor a heterossexualidade coercitivamente. Assim, a única razão para a diferenciação entre dois sexos é a garantia da institucionalização da heterossexualidade. O caráter generificado da definição naturalizante de sexo, se apresenta como um dado neutro somente para cumprir sua função coercitiva.

subjetividade inteligível e reconhecível nas sociedades ocidentais. Por isso, o apontamento de Butler sobre a instabilidade e a incoerência do sujeito substancial decorre, inicialmente, das instabilidades e incoerências das identidades de gênero (Díaz, 2008). A produção desses modelos, assim, incide diretamente na produção das condições concretas como um sujeito pode ou não existir. E a figura desse sujeito substancial foi importante para a consolidação de um mundo dividido entre *sujeitos* e *não sujeitos*. Butler chama a atenção para o papel que o gênero cumpre para essa separação.

A sua tarefa é “mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes”(PG, [1990] 2016, p. 70). As instituições que criam e condicionam o que se chama de “humanidade” exigem as marcas de sexo/gênero como condição de validação do estatuto de humano. Assim, ela questiona:

Haverá humanos que não tenham um gênero desde sempre? A marca do gênero parece ‘qualificar’ os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece (PG, [1990] 2016, p. 193-194).

Se, como argumenta Butler, as categorias de identidade que definem o “humano” passam necessariamente pelas marcas de gênero, o que acontece quando sociedades que não fundamentam sua organização por essas marcas são colonizadas pelo ocidente? A afirmação de que no mundo ocidental um sujeito sem a nomeação de seu sexo é ilegível e inelegível à condição de sujeito e de humano é, portanto, defendida também por pensadoras decoloniais e pós-coloniais¹⁹. A modernidade colonial com suas categorias universalizantes impôs aos indivíduos escravizados e colonizados a lógica racial e sexual, segundo a qual o sujeito humano poderia emergir. Então, o gênero binário heterossexual faz parte também do projeto “civilizacional” da colonialidade, que se baseia em uma legitimidade ontologicamente

¹⁹ Para María Lugones, por exemplo, “só os civilizados são homens e mulheres (Lugones, 2014, p. 936), o que significa que o projeto colonial civilizatório operou na imposição do gênero e das suas assimetrias para a divisão das populações “conquistadas”. Na perspectiva da crítica à colonialidade, Lugones destaca que “os/as colonizados/as tornaram-se sujeitos em situações coloniais na primeira modernidade, nas tensões criadas pela imposição brutal do sistema moderno colonial de gênero.” (Lugones, 2014, p. 936).

marcada como representação do universal. No projeto colonial do ocidente, a ideia cristalizada de “sexo natural”, em que o corpo emerge como entidade irreduzível, é a premissa fundamental a partir da qual as divisões sociais serão construídas e justificadas²⁰. Portanto, tanto gênero como raça são criados por essa mesma lógica dicotômica e hierarquizante, ao mesmo tempo em que ajudam a ratificá-la.

De qualquer forma, o que se busca salientar com tais ponderações é como a norma do sexo - embora não seja a única - incide decisivamente em nossas compreensões a respeito de “quem são” e “o que são” os sujeitos no mundo ocidental, de modo que, como explica Butler, “as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirir seu sexo em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero” (PG, [1990] 2016, p. 42). É nesse sentido também que o corpo emerge como um problema para Butler, porque o corpo é compreendido como base material a partir da qual a diferença sexual se instala e se coloca como fundamento incontestável para a vida social.

Para a filósofa, é preciso compreender que tal condição ontológica, que define a identidade, é na verdade uma norma de inteligibilidade constituída socialmente (o que ela chama de “regime epistemológico”) para assim parecer. E o que garante a estabilidade do sujeito são, primeiramente, as normas de gênero a partir das quais o sujeito ganha inteligibilidade. A identidade de gênero ajuda a estabelecer e garantir a noção de identidade em geral e, por isso, “a discussão da identidade de gênero antecede a discussão da identidade” em Butler (PG, [1990] 2016, p. 42). Mas será importante, da mesma forma, levar em conta que assim como os gêneros reconhecíveis estabilizam a noção de sujeito, os gêneros formados à parte da normalização questionam a coerência e constância das identidades em geral (PG, [1990] 2016, p. 43).

²⁰ As questões que Oyèrónké Oyèwùmí traz em *A invenção das mulheres*, - que servirão de estímulo ao pensamento de Lugones - nos alerta que gênero não é um princípio metafísico - necessário e universal. Portanto, ela questiona a crença em um sistema universal de gênero, assim como em uma materialidade do sexo discernível em si mesma, que atua como premissa e critério de organização de todas as sociedades. Para Oyèwùmí (2021), diferentemente, a categoria que se pode usar para descrever as relações sociais na sociedade loruba, antes da colonização por exemplo, é a senioridade e não o sexo, já que tanto as relações como a formação de hierarquias se dão no registro da idade. A idade, por seu lado, não pode ser tomada como uma categoria fixa porque varia em relação ao momento, lugar e com quem se relacionar em um determinado contexto. “As fêmeas, assim como os machos, têm vários papéis que mudam de um momento para o outro e de um ambiente social para outro.” (Oyèwùmí, 2021, p. 237). Assim, a hierarquia de gênero e a hierarquia racial, antes inexistente, se articularam para a produção do sujeito colonizado. Ambas se ancoram no que ela denomina *biológica*, que prescreve as características físicas como base para a distribuição de poder na organização social.

É por esse movimento que sua investigação ajuda a mostrar o trabalho da identidade de gênero na produção da identidade enquanto uma identidade reconhecível. O gênero não é um complemento da identidade, ou um acompanhamento secundário: ele opera como um mecanismo de poder que ajuda a criar a aparência de coesão e estabilidade para o sujeito, assim como as suas instabilidades ajudam a desestabilizá-lo, pois na perspectiva humanista, a verdade do sujeito vincula-se à verdade do sexo. Uma parte crucial do argumento de Butler é que a ideia de um sexo idêntico a si mesmo (verdade metafísica do sexo) que expressa a própria verdade de quem se é (a verdade metafísica do sujeito) é apenas um artifício da linguagem.

O gênero não é natural e nem tampouco a tradução social de um sexo natural. Ele atua como mecanismo de atribuição de coerência ao sujeito que é humano, que tem um sexo natural, correspondente a um gênero social, por sua vez correspondente a certo desejo sexual, encerrando assim, o ciclo de sua inteligibilidade. Então, o que define um sujeito inteligível é a fabricação de uma correspondência e a “continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (PG, [1990] 2016, p. 43) estabelecida nos termos do sistema de heterossexualidade compulsória que ajuda a definir a identidade.

Para esse sistema, a verdade do sexo (binário) exige a correspondência binária do gênero e essa verdade do gênero exige a correspondência heterossexual do desejo sexual. A garantia da norma heterossexual do desejo e das práticas sexuais, portanto, precisa e recorre à coerência entre sexo e gênero, do par homem e mulher. Isso significa que um gênero coerente e substantivo impõe a unidade de correspondência entre sexo e gênero, que só é possível em oposição a um sexo-gênero oposto, ao qual o desejo deve se dirigir, ou seja, esta correspondência pressupõe a heterossexualidade. Esta, por sua vez, é ao mesmo tempo a norma que regula a diferenciação binária dos gêneros, assim como aquilo que precisa ser mantido e garantido por esse processo de identificação-diferenciação e correspondência. A heterossexualidade precisa de uma relação binária, o que nos traz de volta às implicações da metafísica da substância sobre o gênero:

Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. Supõe-se que a unidade metafísica dos três seja verdadeiramente conhecida e expressa num desejo diferenciador pelo

gênero oposto – isto é, numa forma de heterossexualidade oposicional (PG, [1990] 2016, p. 52).

Entretanto, a desestabilização da coerência de gênero ajuda a produzir a desestabilização do sujeito unitário. Butler pondera que gênero pode também desestabilizar a concepção de sujeito, quando se entende gênero não como tradução de um sexo natural, mas como sendo produzido por um artifício da linguagem, tornando-se ele próprio um mecanismo de produção de sujeitos, que não é necessário e nem infalível.

Seguindo Foucault, ela descreve como os mecanismos regulatórios de produção dos sujeitos “coerentes” necessitam camuflar seu aspecto produtivo por meio da aceitação/convenção de que esta coerência já é dada e não produzida. Isso requer que outras “identidades” que violam as normas prescritas de correspondência sexo-gênero-desejo sejam excluídas. No entanto, a existência dessas identidades desreguladas e desreguladoras fragiliza o próprio discurso de identidade na medida em que:

Sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero (PG, [1990] 2016, p. 44).

A possibilidade de subverter a designação do gênero, dessa forma, não consiste em invenção livre de um agente soberano, mas como possibilidade inerente ao processo mesmo de repetição da norma. As novas categorias não surgem do nada, não é pura e absoluta novidade porque já estão inscritas de alguma forma nas possibilidades históricas para a atuação do gênero. Por esse motivo, os gêneros também são instáveis e instabilizadores. Essa instabilidade é o que permite a sua subversão, porque o constrangimento das estruturas sobre o sujeito também é constante e não existe solução que seja duradoura e definitiva.

Para Butler, as identidades são estabilizadas, em sua forma de parecer para nós, pela negação, pela exclusão de possibilidades múltiplas e fluidas. Uma implicação importante dessa discussão sobre as identidades fixas são as marcas de exclusão e rejeição que elas produzem e que nos conduzirão ao problema ético-político: a tentativa de fixar um campo ontológico para a definição de sujeito implica

sempre na produção de um fora constitutivo, na produção dos “ilegíveis”, que acabam sendo os ilegíveis à categoria do humano.

CAPÍTULO 2 COLOCANDO O PROBLEMA DO CORPO

O tema do corpo aparece com destaque no início da sua produção filosófica dos anos 80, em textos que expõem a gestação dos principais preceitos para os problemas que virão depois, ainda que reformulando muitos deles. Sustentamos, como parte do argumento da tese, que é uma temática que a acompanha em importantes obras ao longo de sua produção²¹. Para começar, destacamos os artigos *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex* (SGB, 1986), *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault* (VSG, 1987), *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (AP, [1988] 2018) e *Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions* (FPB, 1989).

Ambos os trabalhos fazem parte do primeiro momento da sua produção teórica em que a temática de gênero tem preponderância sobre suas reflexões e os problemas que persegue. No entanto, se existem revisões e deslocamentos desde então, existem também continuidades, desdobramentos e alargamentos das ideias delineadas ainda na perspectiva das teorias de gênero, que repercutem na sua produção atual. Supomos que o problema do corpo é uma das questões que ela persegue desde o início e que, além disso, ocupa um papel proeminente para a definição e a elaboração de uma reflexão ética para a atualidade.

Mas, por quais processos essa categoria foi sendo moldada dentro do contexto de construção de suas ideias éticas e políticas? E qual peso tem sobre elas? A forma como Butler entende a corporalidade compromete ou atua como condição para a construção de uma proposta ética efetiva?

2.1 O sexo, gênero e a ontologia do corpo

A possibilidade para o desenvolvimento de uma teoria de gênero que escape aos dualismos e aos binarismos, que subjazem tanto perspectivas essencialistas como construtivistas, requer de Butler que recoloca o problema do corpo. E da mesma forma, o desafio que enfrenta é escapar dos preceitos humanistas liberais, que tomam a subjetividade com prioridade, autoridade e domínio para determinar a

²¹ Entre as obras nas quais o corpo adquire mais relevância, destacamos cinco que representam momentos diferentes de sua produção: *Problemas de Gênero* de 1990 e *Corpos que importam* de 1993; *Vida Precária* de 2004 e *Quadros de guerra* de 2009; *Corpos em Aliança e a política das ruas* de 2015.

realidade sem com isso excluir alternativas de ação e transformação. Nesse sentido, vemos nesses primeiros textos de Butler (1986, 1987, 1988, 1989) o esforço para encontrar um caminho para a ética e a política feminista por meio de uma reflexão sobre a forma que deve assumir a corporalidade para que viabilize a ação sem recorrer à verdade metafísica do sujeito liberal.

Nesses trabalhos, é forte ainda o horizonte fenomenológico a partir do qual surgem suas questões, tanto pelo referencial de autores e autoras existencialistas, como pelos termos e categorias que utiliza para definir o gênero, como veremos adiante. Para Sara Salih (2018, p. 63-64), “Seria um equívoco ver *Problemas de gênero* como um afastamento radical da fenomenologia de *Subjects of desire*; [...] é importante ter consciência dos nexos que toda sua obra mantém com a herança fenomenológica e hegeliana”²². Talvez seja mais uma passagem do que um aporte, com muitos pontos de saída, mas nem por isso menos importante para o que ela produziu depois.

Inicialmente, o corpo delineado por Butler está sendo pensado, principalmente, junto com Beauvoir²³. Elvira Burgos Díaz defende que as ideias lançadas por Beauvoir, ou ainda a leitura que Butler faz dessas ideias, proverá elementos essenciais para a constituição do gênero como problema (Díaz, 2008, p. 56). O peso dessa leitura também será enfatizado por Carla Rodrigues, para quem “parte dos problemas criados em ‘Problemas de gênero’ não teria sido possível sem as aberturas proporcionadas pela filosofia de Beauvoir, embora não apenas.” (Rodrigues, 2021, p. 158). Tais considerações podem ser confirmadas pelos recorrentes diálogos com Beauvoir desde os primeiros textos, dos quais pretendemos extrair aqui, como começa a se configurar a sua ideia de corporalidade.

Beauvoir aponta para o fato de que é a construção histórica e cultural de uma ontologia do feminino que informa a experiência das mulheres e não o contrário. Com isso, suscita a noção de que uma coisa é o sexo, enquanto dado biológico; e outra coisa é a forma como se vivencia esse dado socialmente e culturalmente (que mais tarde será atribuída ao conceito de gênero). Butler enxerga aí, junto com o caráter construído do gênero, as múltiplas possibilidades dessa construção, tirando

²² Em *Subjects of desire*, originalmente, Butler analisa a leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel por pensadores franceses das décadas 1930 e 1940, tais como Kojève, Hyppolite e Sartre. (Salih, 2018, p. 48).

²³Também contribuíram para Butler pensar o corpo nessa fase: Foucault, Wittig e Kristeva.

conclusões que a própria filósofa francesa não tirou. Se não é o nascimento, não é a biologia o destino, o sujeito que se torna mulher não está necessariamente atrelado a nenhuma constituição corporal determinada. Da concepção de Beauvoir, Butler vê a abertura para se pensar o sexo para além da anatomia, já que em sua perspectiva o corpo nunca é um dado nu, isento de marcas sociais.

O ponto central é que Beauvoir desconstrói a mulher enquanto *ser*, ao pensá-la enquanto *devir* e essa “passagem do ser para o devir que se dá em Beauvoir é radicalizada em Butler” (Rodrigues, 2021, p. 158). O fato de o corpo em Beauvoir não ser concebido como realidade bruta permite a Butler ir adiante e concluir que “O ‘sexo’ vivido ou experimentado é sempre já generificado.”²⁴ (SGB, 1986, p. 39). Mas por que sexo e gênero estariam separados em Beauvoir, se a filósofa jamais usou o termo “gênero” e, por conseguinte também, jamais declarou tal condição? Porque na formulação de que “Não se nasce mulher, torna-se” há a premissa de um corpo que nasce, que surge e que só depois vai adquirindo, progressivamente e continuamente, as marcas sociais e culturais do que significa ser homem ou ser mulher (Binarismo cuja crítica de Monique Wittig²⁵ será fundamental para a teoria de gênero de Butler).

Portanto, para Butler (SGB, 1986), Beauvoir inaugura esta distinção, ainda que não a nomeie, na medida em que separa a existência corporal dos processos de significação da cultura.²⁶ Assim, em Beauvoir seria possível já antever a ideia de que gênero é construído e, com isso, aponta para toda a sua artificialidade e arbitrariedade. Ela abstrai da sua leitura de Beauvoir um primeiro *insight* pelo qual dissocia qualquer correspondência necessária entre corpo, identidade e desejo. E essa disjunção pode ser um ponto de partida importante para a desestabilização da verdade do gênero, também como interpretação social e cultural de um sexo meramente biológico que Butler levará adiante. Isso porque nada pode garantir, de uma vez por todas, uma consequência lógica entre um dado biológico com um gênero construído (PG, [1990] 2016, p. 194-195).

Se o gênero é construído, resta-lhe explicar a mecânica dessa construção e a maneira como Beauvoir compreende o corpo será o ponto de partida para isso, ainda que não inequívoca. Butler rastreia em Sartre e em Merleau-Ponty a inspiração para

²⁴ “Lived or experienced ‘sex’ is always already gendered.”

²⁵ É Wittig quem afirma que a diferença sexual, fundamentada no corpo apto à reprodução, cria a heterossexualidade como uma necessidade metafísica. (VSG, 1987, p.135).

²⁶ Essa leitura será contestada por feministas como Femenías (2012).

a concepção de Beauvoir. Em sua leitura de Sartre, Butler (SGB, 1986 e VSG, 1987) identifica duas perspectivas opostas sobre os corpos: os corpos que somos, tendo em vista que a consciência aparece situada e atrelada ao corpo; e, ao mesmo tempo, o corpo que ultrapassamos através da consciência. Assim, a identidade do *eu* se mostra, às vezes, dotada de corporalidade e, às vezes, desencarnada, sendo esta última preponderante em Sartre, no que Butler identifica como persistência de “fantasmas cartesianos” no existencialismo. No que refere a Beauvoir, afirma:

[...] se é verdade que nos 'tornamos' nossos gêneros por meio de algum tipo de conjunto de atos volitivos e apropriativos, então ela deve significar algo diferente de um ato cartesiano não situado. O fato de a agência pessoal ser um pré-requisito lógico para assumir um gênero não implica que essa agência em si mesma seja desencarnada; na verdade, o que nos tornamos são nossos gêneros e não nossos corpos (SGB, 1986, p. 37)²⁷.

O que ela chama de “fantasmas cartesianos” diz respeito ao dualismo entre mente-consciência que incide sobre e além do corpo-matéria; à suposição de que há uma consciência pura e desencarnada, que ultrapassa a socialização pela cultura e a linguagem e que, a partir desse lugar de distanciamento, faz escolhas e define-se como projeto. Inicialmente, a teoria de Beauvoir é lida como mais afastada do dualismo corpo-alma, da hierarquia da alma sobre o corpo, do que Sartre. Apesar disso, Butler não ignora as grandes controvérsias em torno da noção e o papel da corporalidade no processo de emancipação das mulheres, inclusive reformulando sua posição a respeito disso em *Problemas de Gênero*²⁸.

Ariel Martínez (2018) analisa essa perspectiva ambígua acerca do corpo trazida por Beauvoir. Por um lado, ela desenvolve uma visão positiva do corpo, como instrumento de transformação, flexível ao movimento do tempo e da história e por outro, uma visão pessimista, quando descreve, com ênfase no *Segundo sexo*, uma dimensão opressiva que só o corpo feminino carrega, como a menstruação, a

²⁷ “[...] if it is true that we 'become' our genders through some kind of volitional and appropriative sets of acts, then she must mean something other than an unsituated Cartesian act. That personal agency is a logical prerequisite for taking on a gender does not imply that this agency itself is disembodied; indeed, it is our genders which we become, and not our bodies.”

²⁸ O que Butler revê em *Problemas de gênero*, onde denuncia certo dualismo no pensamento existencialista de Beauvoir, Sartre e Merleau-Ponty, os quais manteriam a ideia de uma exterioridade entre o corpo e suas representações, entre a matéria – facticidade e o significante imaterial. Aqui ela afirma que “A teoria da corporificação que impregna a análise de Beauvoir é claramente limitada pela reprodução acrítica da distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Apesar de meus próprios esforços anteriores de argumentar o contrário, fica claro que Beauvoir mantém o dualismo mente/corpo, mesmo quando propõe uma síntese desses termos.” (PG, 2016, p. 35, grifo nosso).

maternidade, a lactação etc. Essa dimensão biológica parece impor às mulheres mais obstáculos para sua emancipação (Martínez, 2018, p. 303). O autor enxerga em Beauvoir certo essencialismo - marcado pela opressão que as mulheres sofrem em função de seu corpo - e certo construtivismo ao mesmo tempo: se existe um corpo, naturalmente determinado pela biologia que impede as mulheres de assumirem a posição de sujeito, que as obriga a uma existência atada à imanência, então esse corpo preexiste às configurações da sociedade e da história. E conclui que “ali se coloca uma visão negativa que culmina por derrubar o potencial de transformação e mutabilidade das mulheres que a própria autora se propõe defender.”²⁹(Martínez, 2018, p. 305).

Existem, de fato, leituras de Beauvoir que identificam no *Segundo sexo* a negação da liberdade às mulheres em razão de sua corporalidade. A possibilidade de transcendência pertenceria à experiência específica da masculinidade, enquanto desprovida de corpo, concentrada na mente, na transcendência como sinônimo de liberdade. Então a possibilidade de transformação da condição opressora e de submissão imposta às mulheres, em razão de sua existência corporal, consistiria em negar e abandonar esse corpo que lhe oprime em direção ao modo masculino de existência, “livre do corpo”. Díaz, por outro lado, acentua o equívoco dessa interpretação uma vez que o corpo é tema fundamental em Beauvoir, que “diz muito mais e diz em um sentido bem distinto daquele de uma existência descorporalizada”³⁰(Díaz, 2008, p. 47). Isso porque tal crítica não considera toda a formulação contestadora de Beauvoir contra esse modelo masculino de existência em sua fantasia autoimposta.

Segundo Díaz, Butler está mais interessada na leitura positiva de Beauvoir. E na verdade o que faz é explorar a equivocidade do texto, no que lhe permite abrir para produtivas interpretações, indo além dele mesmo. A leitura de Butler é, intencionalmente e declaradamente, interessada e ao mesmo tempo dinâmica. Uma leitura que, nas palavras de Carla Rodrigues (2021, p. 172), pode “funcionar como chave de inteligibilidade para enfrentar questões políticas e epistemológicas.”

Para Butler, Beauvoir não apenas se distancia, como critica esse modelo de autonomia, denunciando sua ilusão e a impossibilidade de quem quer que seja, existir

²⁹ “ali instala una visión negativa que culmina por derribar el potencial de transformación y mutabilidad de las mujeres que la propia autora se propone defender.”

³⁰ “dice mucho más y dice en un sentido distinto a aquel de una existencia descorporalizada.”

sem um corpo situado no tempo e no espaço. “A descorporalização torna-se uma maneira de o corpo viver ou ‘existir’ no modo da sua negação. E a negação do corpo, como na dialética do senhor e escravo de Hegel, revela-se nada mais do que a corporificação da negação”³¹ (SGB, 1986, p. 44). Beauvoir posiciona o corpo enquanto situação, não enquanto uma coisa; e Butler se atém a essa perspectiva de corpo vivido, situado, concebido sempre em construção. Ela focaliza sua leitura no potencial de Beauvoir para uma desconstrução e reconfiguração do que significa gênero, e nesse movimento a materialidade do corpo não é negada e nem pode ser meramente naturalizada, pois “Se, como afirma ela, ‘o corpo é uma situação’, não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais” (PG, [1990] 2016, p. 29).

Mas a ideia de que gênero é construído levanta o problema de apontar quem ou que constrói o gênero e, para Butler, a resposta de Beauvoir tem uma ambiguidade da qual tira proveito. O tornar-se, o devir da assertiva de Beauvoir implica que ao mesmo tempo em que somos construídos, nós também construímos. E isso será importante para Butler conceber o gênero como “um processo ativo de apropriação, interpretação e reinterpretação das possibilidades culturais recebidas”³² (SGB, 1986, p. 36), rearticulando as noções de liberdade e determinismo ao mesmo tempo. Podemos dizer que a consciência em Beauvoir não se realiza a despeito de qualquer constrangimento concreto ou material, pois, para que a transcendência supere a imanência, as mulheres necessitam “que lhes sejam concedidos, enfim, os direitos abstratos e as possibilidades concretas, sem a conjugação dos quais a liberdade não passa de mistificação” (Beauvoir, 2009, p. 171).

Se por um lado a concepção de “construção” em Beauvoir implica um sujeito que constrói; por outro lado, o que se constrói como gênero não é necessário e nem estável. Abrem-se outras possibilidades para esta construção e para os gêneros. Butler entende que se a concepção de “construção” em Beauvoir implica um sujeito que constrói, não se trata de um ato puro de escolha, já que esta escolha acaba sendo orientada por uma condição socialmente posta. É a própria Beauvoir quem afirma que:

A sujeição à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos

³¹ “Disembodiment becomes a way of living or 'existing' the body in the mode of denial. And the denial of the body, as in Hegel's dialectic of master and slave, reveals itself as nothing other than the embodiment of denial.”

³² “an active process of appropriating, interpreting, and reinterpreting received cultural possibilities.”

essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade (Beauvoir, 2009, p. 61).

Na formulação de Butler, no contexto de *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex* e *Variations on Sex and Gender Beauvoir, Wittig and Foucault*, poderíamos dizer que isso implica, por um lado, na aceitação de que nós somos os nossos corpos, somos irremediavelmente integrados a ele de forma que não é possível conceber um eu desencarnado que lhe dará forma, a forma do gênero. A consciência não antecede o corpo e nem determina por sua conta a direção para sua construção, pois "Nós nos tornamos nossos gêneros, mas nos tornamos a partir de um lugar que não pode ser encontrado e que, estritamente falando, não pode ser dito que existe"³³ (SGB, 1986, p. 39). Ainda que um sujeito lógico seja pré-requisito para o tornar-se de Beauvoir, esse sujeito é desde sempre um sujeito situado como um corpo. Para Butler:

O corpo como situação tem ao menos um duplo significado. Como locus de interpretações culturais, o corpo é uma realidade material que já foi localizada e definida dentro de um contexto social. O corpo é também a situação de ter que assumir e interpretar esse conjunto de interpretações recebidas. Como um campo de possibilidades interpretativas, o corpo é um locus do processo dialético de interpretar novamente um conjunto histórico de interpretações que já informaram o estilo corporal (VSG, 1987, p. 133)³⁴.

Butler explica aqui a dupla acepção do corpo enquanto situação: é situado porque é significado dentro e por meio de processos sociais, mas também é situado porque constitui-se a situação a partir da qual esses processos são interpretados e podem ser revistos. Assim, se existem significados e interpretações construídas historicamente, estar incluída na história significa poder reinterpretar tais interpretações. Então, o que fazemos de nós não é nunca uma criação original, mas sempre uma recriação dentro das possibilidades abertas por essas condições determinadas historicamente. "Se gênero é uma maneira de existir do corpo de

³³ "We become our genders, but we become them from a place which cannot be found and which, strictly speaking, cannot be said to exist."

³⁴ The body as situation has at least a twofold meaning. As a locus of cultural interpretations, the body is a material reality that has already been located and defined within a social context. The body is also the situation of having to take up and interpret that set of received interpretations. As a field of interpretive possibilities, the body is a locus of the dialectical process of interpreting anew a historical set of interpretations which have already informed corporal style."

alguém, e o corpo de alguém é uma situação, um campo de possibilidades culturais ao mesmo tempo recebidas e reinterpretadas, então ambos, gênero e sexo, parecem ser assuntos completamente culturais”³⁵ (VSG, 1987, p. 134). Dessa sua leitura, ela dá um salto para a sua mais famosa assertiva: a de que tanto sexo como gênero são construídos, pois a ideia de corpo situado levanta suspeitas sobre a existência de um sexo que seja simplesmente natural.

O corpo em Beauvoir, enquanto corpo fenomenológico, incorpora concretamente em sua "carne", nos termos de Merleau-Ponty, um conjunto de significados localizados no tempo e lançados a um refazer-se contínuo, isto é, tornar-se um gênero é um movimento absolutamente corporal em que se age por meio do corpo para dar-lhe a forma inteligível pelas marcas de gênero. E a existência concreta em que nos situamos, sempre por meio de nossos corpos, exige a figuração do gênero. Se existimos sempre por meio de nossos corpos, nos tornamos aquilo que os configura socialmente. “O corpo, portanto, não é uma materialidade idêntica a si mesma ou meramente factual: o corpo é uma materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática.” (AP, [1988] 2018, p. 4-5). Portanto, o corpo emerge como a concretização "materializada" das expectativas de uma existência marcada pela distinção de gênero e suas hierarquias.

Vemos aqui que Butler não recusa por completo a noção de materialidade tal como usualmente concebida, porque, como ela diz, o *"corpo é uma materialidade que assume significado"*, o que parece pressupor uma existência material do corpo, ainda que ela seja sempre um processo de materialização contínua. A perspectiva de gênero que ela desenha aqui está atrelada à corporalidade, ao que o corpo faz, ao movimento do corpo, à estilização do corpo. “Ser é devir na materialidade de um corpo em constante processo de marcação” (Rodrigues, 2021, p. 171). Mas apenas podemos afirmar que “somos” esses corpos na medida em que *“fazemos”*, pois o *ser* tem o sentido de um fazer contínuo, sem um ponto de partida ou ponto de chegada, pois não se trata de um movimento linear. A existência do corpo é, portanto, explicada em termos de "agir". E esse fazer é ao mesmo tempo histórico (fazemos dentro de condições permitidas pelo nosso tempo e lugar na história) e ao mesmo tempo

³⁵ “If gender is a way of existing one's body, and one's body is a situation, a field of cultural existing one's body, and one's body is a situation, a field of cultural possibilities both received and reinterpreted, then both gender and sex seem to be thoroughly cultural affairs.”

singular, já que essas possibilidades históricas são concretizadas por um corpo em sua particularidade, em sua condição de ser um corpo específico no mundo.

Entretanto, ela pondera que falta à Beauvoir em particular, e mais ainda à fenomenologia em geral, uma explicação satisfatória de como esse *fazer* acontece, problema ao qual ela se dedica em *Os atos performativos e a constituição do gênero* (AP, [1988] 2018). É nesse texto onde vemos Butler dar um passo a mais para a elaboração de uma perspectiva de como o corpo poderia ser construído pelas marcas de gênero. Para explicar *o que faz* o gênero e, ao mesmo tempo, *como ele é feito*, ela procura aqui aproximar essa noção de "atos constitutivos e contínuos" da fenomenologia de Beauvoir com a ideia de "atos performativos" de Austin (AP, [1988] 2018, p. 3). Díaz explica que "a teoria fenomenológica requer uma ampliação da consideração dos atos que possa dar conta não apenas de como o corpo carrega significados senão de como os representam, dramatizam, os significados" ³⁶ (Díaz, 2008, p. 63).

Assim, a fenomenologia é insuficiente para explicar o processo pelo qual um corpo é construído e adquire sua forma naturalizada, porque tem em vista sempre um sujeito existencial. Como argumentado anteriormente, o sujeito não pode construir os significados pelos quais assumir sua corporalidade porque não existe sujeito desmaterializado, sem um corpo. Não há uma consciência desencarnada comandando e dirigindo a corporalidade, enquanto exterioridade pura. Não existe capacidade absoluta de decisão e de escolha livre sobre a forma que assumirá o seu corpo. Para Butler, portanto:

O "eu" que é o seu próprio corpo é necessariamente um modo de corporificar, e "o que" ele corporifica são possibilidades. Mas a gramática dessa formulação também é enganosa, porque as possibilidades corporificadas não são fundamentalmente exteriores ou antecedentes ao processo de corporificação em si (AP, [1988] 2018, p. 5).

Se por um lado esse fazer contínuo por meio de atos corporais mergulhados nas experiências mais cotidianas "oferece uma via de compreensão dos modos de corporificação e atuação de uma convenção cultural" (AP, [1988] 2018, p. 9-10), por outro, pouco contribui para a resolução de problemas complexos ligados às condições

³⁶ "la teoría fenomenológica requiere de una ampliación de la consideración de los actos que dé cuenta no solo de cómo el cuerpo lleva significados sino de cómo se representan, se dramatizan, los significados."

amplas de opressão. Para essa resposta ou descrição, a fenomenologia, que teve seu papel no oferecimento de uma imagem de realidade constitutiva por atos corporais, peca pelo individualismo dessa posição. O gênero é um processo que acontece socialmente, em comunidade, não é um fazer individual. Butler faz aqui a crítica da incipiente força política para uma transformação social mais ampla por meio de atos que são performados individualmente. "A transformação das relações sociais, assim, passa mais por transformar as condições sociais hegemônicas do que os atos individuais gerados por essas condições" (AP, [1988] 2018, p. 10).

Embora ainda não possamos encontrar uma teoria acabada da performatividade, nesse texto ela já expressa sua preocupação em encontrar caminhos para a compreensão do "fazer" o gênero e a identidade e formas de pensar a ligação entre ação e linguagem na perspectiva da construção, isto é, uma teoria de gênero que seja uma teoria da ação. Se Beauvoir suscita em Butler a percepção do "fazer" do gênero enquanto sequência de atos contínuos executados sob a pressão das normas, cabe a Butler explicar como se dão essas construções de modo a produzirem os efeitos que produzem, ou seja, "como essas construções são cotidianamente produzidas, reproduzidas e sustentadas no campo dos corpos" (AP, [1988] 2018, p. 8). E para isso ela introduz a teoria dos atos de fala de Austin.

A estilização e repetição dos gestos corpóreos que produzem a imagem de gênero só é eficiente como é porque está envolvida em uma rede maior de experiências inseridas em contextos histórico-sociais mais amplos. O gênero em *Atos Performativos* é definido na perspectiva da "escolha", da "intencionalidade" e da "performatividade". Mas é importante notar que a ideia de intencionalidade trabalhada na perspectiva fenomenológica não diz respeito a um ato deliberado de vontade, senão de referencialidade, ou seja, significa que o gênero está voltado a uma normatização, que faz referência a um mundo do qual não pode se abster. Escolhe-se o gênero, não como uma prerrogativa interna ao sujeito, mas sempre *em direção a* e em função de uma exterioridade que é normativa.

Em *Atos Performativos*, Butler mobiliza a teoria dos atos de fala dentro de uma linguagem mais teatral (AP, [1988] 2018, p. 10), acentuando o caráter produtivo que os corpos assumem para uma semântica social e política. A ideia de teatralização dos atos que fazem o gênero é uma perspectiva que ela traz aqui para escapar àquela noção individualista da construção fenomenológica e que, é bom ressaltar, ela abandona logo depois.

De qualquer forma, ela está pensando no teatro ritualizado. Trata-se uma encenação coletiva, repetida, inserida como forma de legitimação social, de atualização de uma forma cultural que a antecede. “Quando essa concepção de performance social é aplicada ao gênero, fica claro que ainda que existam corpos individuais atuando essas significações ao se tornarem estilizados em modos generificados, essa ‘ação’ é de imediato também pública” (AP, [1988] 2018, p. 11). Escolher um gênero envolve, então, uma operação social, mediada por corpos dispostos coletivamente, que “encenam” não um roteiro fixo e pré-determinado, mas interpretando as normas existentes, reproduzindo e recriando ao mesmo tempo, sem um ponto de origem ou fim determinado. Assim, não é criação original e nem mera reprodução automática.

O corpo não é passivamente roteirizado por códigos culturais, como se fosse um recipiente sem vida de todo um conjunto de relações culturais anteriores. O “eu” corporificado, no entanto, tampouco pré-existe às convenções culturais que dão fundamentalmente significado aos corpos (AP, [1988] 2018, p. 11).

Em *Problemas de gênero*, essa primeira leitura do corpo a partir de Beauvoir é retomada e reformulada. Aqui ela revê a filiação de Beauvoir com aquilo que tinha chamado de “fantasmas cartesianos” e começa a identificar um alinhamento mais forte entre Beauvoir, Sartre e Merleau-Ponty, com a ideia de uma exterioridade entre o corpo e suas representações, entre facticidade e o significado imaterial. Assim, as concepções de Beauvoir estariam, apesar de tudo, contaminadas por esta dicotomia. E mais ainda, de toda uma tradição filosófica que estabelece os seus termos em um sistema de hierarquias e subordinação do corpo e tudo que ele representa à mente. Butler defende que existe um resquício fenomenológico do dualismo mente (transcendência) e corpo (imanência) em Beauvoir, que torna difícil seguir com ela daqui, pois nessa tradição em que paira a sua desconfiança, “A mente não apenas subjuga o corpo, mas nutre ocasionalmente a fantasia de fugir completamente à corporificação”. (PG, [1990] 2016, p. 35-36). Isso implica que o problema do corpo não se resolve em Beauvoir e, para os propósitos de Butler, exige que seja reconcebido para além da perspectiva construtivista convencional.

Em *Problemas de gênero* e em *Corpos que importam*, Butler está mais próxima das ideias de Foucault e de Derrida para a explicação da produção da materialidade do sexo através da teoria da performatividade, agora revisada e aprofundada. A

preponderância dos atos corporais individuais para a produção do gênero é substituída pelo papel da proliferação do poder enquanto discurso sobre esses atos. Dessa forma, ela abandona de vez a “perspectiva teatral” para explicar o tipo de fazer que produz o gênero. A noção de performatividade, ao ser desenvolvida, consegue prover à filosofia de Butler o que ela buscava: uma explicação sobre a constituição do sujeito enquanto fazer contínuo, que não é voluntarista e nem determinista. Entretanto, o anseio por desconstruir a imagem consolidada de um sujeito coerente lança forte dúvidas sobre a realidade e a importância da materialidade e do corpo.

Uma importante conclusão de *Problemas de gênero* é que o sexo é construído por discursos, dentro de uma estrutura de poder determinada já de antemão pelo que se compreende e se define como gênero. Assim, as categorias que definem sexo são tão arbitrárias como a definição de gênero, pois “Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero, a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero seja nula” (PG, [1990] 2016, p. 27). Os próprios discursos filosóficos e científicos que buscam descrever a “realidade” do corpo (sexuado) são regimes de poder marcados pelo heterossexismo e falocentrismo que buscam tão somente “incrementar-se pela repetição constante de sua lógica, sua metafísica e suas ontologias naturalizadas[...]” (PG, [1990] 2016, p. 67).

Foucault será fundamental para o seu trabalho de problematização da incontestabilidade desses discursos sobre a verdade do corpo, mostrando que há diferentes formas de tratar a sua materialidade. Os saberes, enquanto regimes de poder, são contaminados por pressupostos, *a priori*, sobre a diferença sexual, por exemplo, que não são colocados em questão. Ela lembra que um corpo pode ser definido por critérios variáveis. Pode-se defini-lo em razão de suas partes, ou da sua função, finalidade, objetivos ou da dimensão invisível cromossômica ou genética (PG, [1990] 2016, p. 186), ou seja, a sexualização do corpo não é tão óbvia quanto parece. O seu argumento é que a materialidade do sexo é sempre definida a partir de um campo discursivo comprometido com a visão de mundo desse campo, pois ele pode viver e existir de maneiras bem diferentes e, portanto, não pode ser capturado por um conceito unívoco e universalizante. Uma importante consequência do movimento de desconstrução do sexo é que a corporalidade e a própria materialidade a ela associada são colocadas em suspenso, já que não existe o “corpo em si”.

A genealogia do gênero ajuda, assim, a revelar a forma como nossa designação como sujeitos não é dada de antemão, mas sim construída dentro e por meio de estruturas de poder heterogêneas, disseminadas nas mais diversas práticas sociais, mas também altamente instáveis. As identidades de gênero se desenvolvem por meio da repetição de uma memória social, das relações que ultrapassam a individualidade, que a excedem e que a antecedem enquanto esse suposto “eu”. Portanto, a subjetivação pelo gênero não é mera e pura imitação: toda reprodução é ao mesmo tempo uma produção, pois esse agir conforme a norma opera também definindo os parâmetros para a sua reprodutibilidade, que por ser temporalmente delimitada, não é nunca a mesma e única coisa. É nesse sentido que não existe uma eficiência absoluta da norma em se reproduzir exatamente da mesma forma, pois contextos distintos podem produzir variações inesperadas. Os contextos contribuem para a forma de “fazer e desfazer o gênero”.

Não se escolhe o seu gênero, tal qual não se escolhe a sua subjetividade. Isso significa que o sujeito não pode ser a origem de onde provém o poder de subjetivação, mas o lugar e a condição de sua reiteração, porque, para Butler tal qual Foucault, o sujeito e o poder estão intrinsecamente sempre comprometidos entre si. É nesse sentido também que a eliminação do sujeito como base e causa para a ação elimina a ideia de vontade e de liberdade como impulsionadores originais de toda a prática.

2.2 A des-ontologização dos corpos e a performatividade

A desconstrução do gênero, operada por Butler, precisa desconstruir a ontologia do corpo para incidir no núcleo do discurso da diferença sexual, enquanto produto de uma epistemologia binária e heterocentrada do sujeito ocidental. Não existe um sujeito anterior, nem um corpo naturalmente configurado. Não é a natureza o que informa a verdade dos corpos e sua sexuação, mas sim um regime de poder articulado aos seus discursos. Assim, explicitar a dimensão ou caráter arbitrário e político da diferença sexual exigirá de Butler recolocar a questão da materialidade do sexo e do próprio corpo.

Mas por que e para quê des-ontologizar os corpos? A quais objetivos atende e qual a sua efetividade e alcance? São essas perguntas que nos conduzirão a considerar duas questões essenciais, que também se relacionam: qual o lugar da

materialidade do corpo na teoria da performatividade? e quais perspectivas éticas e políticas podem ser abertas a partir desse lugar?

Veremos que a *materialização* do corpo é uma prática significativa, inserida num esquema em que operam normas, leis, regulações, delimitações, imposições e discursos diversos e difusos. Segundo Butler, a identidade tem o papel de agregar e fazer convergir esses discursos em torno da estabilização de um corpo para que o torne legível. A genealogia do gênero e da categoria mulheres em *Problemas de gênero* (PG, [1990] 2016) e a genealogia da matéria, do corpo e do sexo em *Corpos que importam* (CI, [1993] 2019) vêm abalar as certezas ontológicas que habitam o núcleo das estruturas que condicionam as subjetividades. Colocando o problema da materialidade dos corpos, Butler “[...] analisa agora a estruturalidade própria dos ‘centros fundadores’ em que se ancoram tais estruturas”³⁷ (Navarro, 2005, p. 137).

Para colocar o problema do corpo, precisamos também retornar ao problema do sujeito, enquanto ponto incontornável para todo pensamento de Butler. Assim, o problema dos corpos aparece para Butler também com o problema do sujeito, esse importante operador do discurso moderno e contra o qual ela se posiciona. E a crítica que ela elabora sobre a substancialidade do sujeito humanista liberal se articula de maneira essencial com a sua noção de corporalidade. Mas de que forma a desconfiança no projeto do sujeito desemboca na desconfiança da própria corporalidade, já que essa mesma corporalidade representou a negatividade do sujeito abstrato moderno? Como o peso da corporalidade incide sobre a compreensão do sujeito?

Parte da resposta foi introduzida no capítulo anterior com a apresentação da metafísica do gênero onde descrevemos a ênfase da filósofa de que o campo de possibilidades de *Ser* está limitado, inicialmente, pelas marcas impressas pela categoria de gênero, e, portanto, “Os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura contemporânea” (PG, [1990] 2016, p. 241). Tomado como fundamento para esta distinção, o corpo aparece como matéria bruta que informaria uma diferença metafísica marcadora de nossa humanidade, uma realidade biológica e natural. Essa “verdade” ajuda a corroborar uma posição originária para o indivíduo, anterior e para além das vivências no mundo - apesar de ser organizado por relações, normas e valores sociais. O corpo concebido como fundamento para a identidade

³⁷ “analiza ahora la estructuralidad propia de los ‘centros fundadores’ en que se anclaban tales estructuras.”

representa uma verdade irreduzível a qualquer discurso ou prática, uma realidade material que é uma verdade metafísica. Nesse sentido, é em função dessa materialidade incontestável que a diferença sexual se estabelece como fundamento da política feminista. Portanto, é ainda na perspectiva das teorias de gênero que Butler define que:

Mas o corpo é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de 'corpos' que constitui o domínio dos sujeitos com marcas de gênero. Não se pode dizer que os corpos tenham uma existência significável anterior à marca do seu gênero; e emerge então a questão: em que medida pode o corpo 'vir a existir' na(s) marca(s) do gênero e por meio delas? (PG, [1990] 2016, p. 30).

Para muitas feministas, o sexo não é construído e sim considerado um aspecto essencial da vida corpórea. Se essa é a premissa mais fundamental de teorias e perspectivas sobre a diferença sexual (existem outras) poderíamos afirmar que há certa verdade nessa afirmação, mas seguindo Butler, de modo distinto. O sexo - enquanto gênero - torna-se aspecto fundamental de nossa existência não por uma determinação da natureza, mas porque, enquanto vida corpórea, estamos continuamente sujeitos a um mundo de regras, relações, valores, conceitos e práticas configuradas por normas de gênero, que não são as únicas.

As restrições e as violências não se restringem aos corpos materializados contra as normas de gênero, mas se combinam fundamentalmente com marcas não hegemônicas da racialidade, da classe social, da religião, da nacionalidade etc. Carla Rodrigues (2021, p. 171-172) explica bem como a “radicalização” do devir, pelo qual os corpos emergem em Butler, indica “que os problemas de gênero se articulam e permanecem ligados ao modo como Butler explicitará o funcionamento dessas marcações para separar as vidas que têm valor das vidas que não têm”.

Em *Corpos que importam*, ela aprofunda sua investigação sobre as maneiras como a ideia de matéria foi sendo configurada no discurso. Dessa forma, busca entender como e por que a *materialidade* e a *construtividade* foram concebidas em oposição, ou seja, uma sendo o signo da passividade inerte enquanto a outra da atividade produtiva e criadora. Uma preocupação já anunciada em *Problemas de gênero*, onde defende que “Como na dialética misógina, materialidade e significado são termos mutuamente excludentes” (PG, [1990] 2016, p. 75) que continua em operação, tanto nas versões essencialistas como construtivistas do feminismo.

Segundo ela, a oposição criada entre sexo e gênero, matéria e significado, natureza e cultura, é produto da mesma operação.

O seu ponto de partida é a leitura feminista, já consagrada, de que o idealismo e a abstração total do corpo e da matéria, com lastro na história e na filosofia, relaciona-se com a negação e a subjugação das mulheres. Mas assumir a matéria em oposição a qualquer atividade significativa participa da mesma estrutura que estabelece a polarização falocêntrica e logocêntrica já tão denunciada. Assim, constitui-se uma questão encontrar qual o lugar do corpo para a política feminista, de maneira a não desinvestir no seu potencial ético e político. A desvalorização da corporalidade e de tudo a ela relacionado incide diretamente também sobre a forma como os indivíduos, historicamente marcados por ela, sofrem violência e exclusão, além de justificar a interposição de obstáculos, objetivos e subjetivos, à sua ascensão ao lugar de sujeito da história, do conhecimento e da política.

Para responder a essa reivindicação e ao mesmo tempo demarcar a importância que os corpos têm, Butler realiza um movimento genealógico sobre a ideia de matéria, corpo e sexo. Nesse movimento, ela começa percorrendo as origens do pensamento ocidental, guiada pela leitura de Irigaray, não para encontrar simplesmente as origens do sentido de matéria, mas para realçar a sua dubiedade. Não em vão, ela começa, na epígrafe do primeiro capítulo de *Corpos que importam*, com um longo texto de Irigaray que apela à “necessidade de ‘reabrir’ as figuras do discurso filosófico[...]: o que a coerência da declaração discursiva esconde por meio de sua produção, apesar de tudo o que possa ser dito sobre as condições do discurso” (CI, [1993] 2019, p. 55).

A crítica de Irigaray à estrutura “falocêntrica” do discurso filosófico consiste justamente na exposição de como esse discurso produz o feminino para excluí-lo, de maneira que esta exclusão possa sustentar a sua estrutura e sua hegemonia. Nesse sentido, Irigaray não se interessa em reconstituir o elo entre corpo e alma/razão para restabelecer o lugar das mulheres na racionalidade filosófica. Para ela, os binários foram criados pela mesma estrutura que negativou a experiência das mulheres. Portanto, não é possível recorrer a essa linguagem sem afirmar sempre o seu caráter falocêntrico e a negatividade atribuída ao feminino.

Na argumentação de Irigaray, apresentada por Butler, a atribuição do feminino à materialidade é o significado maior da exclusão completa do feminino de qualquer possibilidade discursiva e significativa. O que significa que, a tradição binária, criada

por um discurso hegemonicamente masculino, criou uma imagem espelhada de si ao definir o feminino por oposição a si mesmo e na correspondência razão/masculino e corpo/feminino. Essa imagem refletida é o que faz o sistema falocêntrico funcionar. Então, esse feminino representado recorrentemente pelo discurso não é o feminino em si mesmo, que é na verdade incapaz de ser representado.

A premissa de Irigaray é que o sujeito da filosofia produz a si mesmo com esse discurso, por meio de uma representação criada pelos critérios que estão contidos nele mesmo e, quando remete ao outro da filosofia, está criando, na verdade, a imagem espelhada de si mesmo, que precisa refletir lá nesse outro lugar aquilo que se nega em si mesmo enquanto sujeito e expressão do logos. Essa operação de espelhamento e duplicação precisa ficar fora do campo de percepção crítica, da mesma forma que o outro da filosofia precisa ficar fora do discurso para garantir a existência desse sujeito, tão bem correspondente à representação criada por ele mesmo.

Irigaray coloca aqui algumas questões que Butler perseguirá: como um campo discursivo produz um domínio excluído que precisa existir para garantir a existência e ‘segurança’ de seu empreendimento e a necessidade de demarcação entre fora e dentro para essa operação funcionar; e como a matéria está implicada nessa exclusão constitutiva. É para abordar a exclusão implicada no processo de materialização que ela traz Irigaray, embora não para confirmar suas ideias, mas para ir além delas.

Refazendo seu percurso na tradição do pensamento ocidental acerca da “matéria”, Butler encontra uma série de figurações metafísicas, que possuem um forte vínculo com a ideia de diferença sexual. “Então a prática discursiva pela qual a matéria se torna irreduzível, ao mesmo tempo ontologiza e fixa a matriz de gênero nesse lugar” (CI, [1993] 2019, p. 58); ou seja, a noção de matéria, com a qual se costuma pensar o corpo, está comprometida com a ideia de sexo e, principalmente, está fundada em violências que são atualizadas toda vez que se evoca esse seu sentido.

Mas o ponto central de sua investigação é rastrear “Como e por que a ‘materialidade’ se tornou um sinal, uma prova, de irreduzibilidade” (CI, [1993] 2019, p. 56). Na leitura que Butler faz de Aristóteles, o “esquema” que dá forma à matéria para que apareça e exista é lido sob a lente da teoria do poder disciplinar de Foucault. Assim, o que ela ‘encontra’ na filosofia de Aristóteles é um sentido de materialidade que nunca foi concebida como base pura, ausente de significação em sua origem. Parece haver aí certa inseparabilidade entre matéria e significação, que não é

capturada pelas visões modernas de materialidade, estas, sim, produzindo a noção de pura passividade, em sua opinião.

Na metafísica de Aristóteles, o *ser* se mostra sempre por meio de categorias, a partir das quais é possível identificar alguma coisa sendo: num tempo, num lugar, numa posição, em certa quantidade etc. Se tudo que existe só é por causa da sua forma, então a matéria não existe sem a forma; e não existe matéria sozinha e pura: a forma é condição de existência da matéria. A matéria é, nesse sentido, a *materialização* da forma. Em Foucault, essa forma que se materializa nos corpos é determinada por ideais reguladores que vão incidindo sobre os corpos e se materializando neles. Assim, a alma é tomada como instrumento de poder, que assujeita e materializa os sujeitos por meio de seus corpos. Tanto para Foucault como Aristóteles, na leitura de Butler, a matéria sempre surge para nós já significada. Em Foucault, a inteligibilidade da matéria assume um caráter fundamentalmente variável socialmente, culturalmente, historicamente; e, em Aristóteles, a forma é a atualização do que a matéria representa em potência. A matéria sem forma não tem representação possível. Ela só aparece, desde sempre, informada por um esquema.

Na medida em que Butler contesta a pressuposição de uma materialidade já dada, existente antes e para além dos processos de significação, ela é acusada de promover uma espécie de idealismo linguístico. Por esta compreensão, a filosofia de Butler será identificada também como discurso “somatofóbico”, contra o corpo e contra a natureza, além de ter contestada a sua intenção de promover possibilidades de vivências éticas plurais. Desde a perspectiva da crítica materialista e neomaterialista, Butler reforça uma forte sobreposição da cultura e da linguagem sobre a vida humana (Abadía, 2015, p. 41). Parte-se do princípio de que há no pensamento de Butler um privilégio e uma preponderância da cultura e da linguagem sobre o corpo e a matéria, pois o que não é acessível à linguagem e nem significado pela cultura e pela história não importaria. Por meio do mesmo jogo de palavras que Butler usa para o título de *Corpos que importam (Bodies that Matter)*, Karen Barad questiona, provocativamente: “*Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter*” (Barad, 2003,

p. 801)³⁸. Para Barah, existe um impulso antropocêntrico em perspectivas construtivistas que desconecta o sujeito humano de toda a vida do planeta. Considera, portanto, que a negação da materialidade desencadeia a rejeição da vida e nos eleva e desvincula do planeta e dos seres em geral. Assim, consolida-se ainda mais o humanismo o qual se busca negar, embora não seja o que Butler realiza aqui.

A preocupação de teorias sociais e políticas, como o feminismo, em “desnaturalizar” a realidade humana, em um primeiro momento, teve o intuito de escapar às formas determinísticas de justificação das opressões, violências e desigualdades. Parte-se de uma perspectiva de natureza cujos objetos e processos estão submetidos de forma inescapável às leis que são universais, necessárias e imutáveis. As correntes e teorias neomaterialistas³⁹, por outro lado, se apresentam como projetos de reconstrução do humano por meio da *re-naturalização do humano*. (Abadía, 2015, p. 43). Tais projetos, compartilham com a posição pós-estruturalista a crítica ao humanismo e aos dualismos que o fundamentam. Entretanto, buscam destacar a dimensão natural da vida humana compartilhada com outros seres em contraposição à visão antinatural que desemboca no antropocentrismo. Os neo-materialismos propõem, portanto, uma revisão da autoexclusão da dimensão natural de nossa existência, a qual reduz tudo o que importa ao nível do que se convencionou chamar de cultura e de linguagem.

Entretanto, o posicionamento de Butler é contra “certa” ideia de natureza oriunda da dicotomia logocêntrica do ocidente porque, nessa figuração, a natureza aparece como um dispositivo coercitivo e útil para a criação do antinatural, o abominável, o anormal, o abjeto. Opor-se à ideia clássica de natureza é condição para que outros campos de entendimento sejam abertos a partir daqui, por onde se possa conjugar corpo - vida - ética. Então, a perspectiva sobre o corpo em Butler, bem como a ética que emerge dela, não se encerra na des-ontologização, des-naturalização, mas se abre a partir daí para uma outra ontologia, para outra noção de natureza.

³⁸ Deixamos no texto a expressão original em inglês, que se faz necessário para a compreensão do jogo de palavras utilizado. Segue aqui a nossa tradução: “Linguagem importa. Discurso importa. Cultura importa. Existe um sentido importante no qual a única coisa que não parece importar mais é a matéria.”

³⁹ Rosi Braidotti define que: “o ‘neomaterialismo’ emerge como um método, uma estrutura conceitual e uma posição política, que recusa o paradigma linguístico, enfatizando, em vez disso, a materialidade concreta, mas complexa, de corpos imersos em relações sociais de poder” (Braidotti, 2012, p. 21). *“neo-materialism” emerges as a method, a conceptual frame and a political stand, which refuses the linguistic paradigm, stressing instead the concrete yet complex materiality of bodies immersed in social relations of power.*”

Nesse sentido, Butler não recusa a realidade da matéria e do corpo, o que recusa é a ontologia a partir da qual eles são concebidos: como local fixo e passivo, significado a partir da lógica dualista-racionalista. Só por meio dessa lógica pode-se conceber o corpo como objeto, como objetivo, como concreto, como propriedade de alguém. Lembrando que o corpo pensado e concebido em contraposição à mente, à cultura, ao masculino, atua na perspectiva da impotência, tanto física quanto moral, e é construído por um conjunto de valores logocêntricos, androcêntricos e ocidocêntricos que o torna a metáfora perfeita para vários tipos de dominação: desde o domínio do corpo-paixões-instintos pela mente-alma-vontade em seu papel educativo, edificante e civilizador; ao domínio da natureza, domínio patriarcal, colonial e racista.

Em razão dessa noção clássica de natureza, parte da crítica feminista constitui-se na tarefa de minar os pressupostos essencialistas da diferença sexual, a partir dos quais se produz uma concepção estática, imutável e excludente sobre as relações de gênero. Supõe-se que o gênero é, portanto, mera construção social. O que essa crítica nem sempre leva em conta é que, da mesma forma, a perspectiva da construção produz as suas exclusões (CI, [1993] 2019, p. 25). O cultivo inquestionado da ideia de corpo enquanto matéria bruta mantém-se atrelada ao dualismo corpo-consciência, natureza-cultura, do qual busca-se escapar.

Existem também dois tipos de críticas que Butler procura responder com *Corpos que importam*: ora Butler é acusada de promover uma teoria imobilizante - circunscrita e saturada pelo poder (Benhabib)-; ora, de pregar certo voluntarismo (Preciado) – por meio da figura da paródia de gênero, como se gênero fosse uma atuação escolhida pelo sujeito. Elvira Burgos Díaz (2008, 2013) defende que, embora a teoria de Butler insista na negação de qualquer fundamento primeiro, antes da implicação com o social, a perspectiva que ela nos abre por meio da performatividade, não coincide com uma forma construtivista já que esta, por princípio, atribui o fundamento unicamente à esfera social e histórica enquanto, para Butler, o social é tão precário e contingente quanto. Portanto, se não há fundamento antes da significação social, tampouco há fundamento na ação histórica de significação. A esse respeito, aliás, Butler não se cansa de afirmar a sua crítica ao construtivismo, buscando esclarecer que o tipo de construção em jogo em sua teoria da performatividade não pode ser reduzida à construção, tal como concebemos.

Como vimos, a superação da distinção entre sexo e gênero nos conduz à desconstrução tanto da ontologia do corpo como da distinção entre matéria e significado. Ao sustentar que a materialidade não pode ser concebida em oposição à significação, nos moldes do dualismo natureza e cultura, ela realça que tanto o essencialismo quanto o construtivismo não podem dar conta de explicar a forma como a matéria e o corpo se apresentam para nós. Para as perspectivas construtivistas, o corpo e a matéria são relegados ao campo da natureza, reduzido a um vazio de conteúdo que precisa ser significado para ser elevado ao nível da consciência e da cultura. Ele é passivo e age sobre ele, ora um sujeito (supostamente desencarnado), ora o mundo da cultura, ora o mundo do simbólico e da linguagem. A limitação da ideia de que quem constrói é a cultura consiste também em que a cultura age segundo um conjunto de leis baseadas no binarismo de gênero e na heterossexualidade presumida, porque atua construindo corpos binários dentro de uma matriz heterossexual. Nesse caso, Butler conclui que o gênero se torna essencializado, se não pelas leis da natureza, pelas leis culturais e sociais.

Ao recolocar o problema da materialidade dos corpos, portanto, ela está ao mesmo tempo promovendo uma revisão dos termos pelos quais a corporalidade foi abordada, tendo em vista uma paisagem conceitual consolidada pela polarização filosófica entre objetivismo e subjetivismo. Ambos são fundamentados na separação essencial entre corpo e consciência, e, por extensão, natureza e cultura. Por isso, é necessário oferecer uma nova perspectiva a partir da qual se concebe a matéria e o corpo, ao mesmo tempo que se reconsidera outro significado de “construção” de gênero. Assim, Butler se pergunta “Como conceber novamente o corpo, não mais como um meio ou instrumento passivo à espera da capacidade vivificadora de uma vontade caracteristicamente imaterial?” (PG, [1990] 2016, p. 30).

Como vimos, a matéria e a corporalidade, para Butler, não são entidades puras e objetificadas sobre as quais se inscrevem conteúdos culturais. Os corpos são “entidades” discursivas, na medida em que passam a existir para nós por meio dos discursos que os definem. A produção da materialidade dos corpos é invariavelmente uma prática, ou conjunto orquestrado de práticas, de delimitação de sentidos, delimitação de fronteiras. Em Butler, significado e matéria não são auto excludentes porque *materializar* já é certa forma de atribuição de sentido. Esta concepção pode causar muita confusão se não atenta para o sentido muito particular como ela maneja a ideia de construção, pois “Conceber o corpo como algo construído exige reconceber

a significação da construção mesma” (CI, [1993] 2019, p. 15). E essa ressignificação vem por meio da performatividade, segundo a qual, o “ser construído” deve ser entendido na perspectiva do movimento, do “estar sendo” construído continuamente.

Então, é a performatividade de gênero que produz os efeitos de materialidade do sexo nos corpos (CI, [1993] 2019, p. 16). Portanto, ao contrário de ser uma mera materialidade, o sexo é “materializado” no corpo ao longo de um processo repetitivo, ao mesmo tempo em que atua como o próprio ideal (normativo) criado e ratificado ao longo do tempo, e que também cria as corporalidades por meio das normas de gênero. E mais ainda, ele opera normativamente para que um corpo seja socialmente legível e a partir de um corpo legível possa-se conceber os sujeitos “viáveis”.

A performatividade é apresentada como alternativa à oposição metafísica entre materialismo e idealismo, justamente por se constituir como um tipo de construtivismo outro (CI, [1993] 2019, p. 33), que Díaz (2013) chama de “desconstrução performativa” para demarcar a sua especificidade. A compreensão da relação entre linguagem e matéria, por meio da teoria da performatividade de Butler, tem amparo na teoria dos Atos de fala de Austin e na ideia de citacionalidade e iterabilidade de Derrida, em sua própria leitura de Austin.

Para Austin (1990), existem dois tipos de enunciados: os enunciados perlocutórios, ou constatativos; e os enunciados performativos. Aqueles que descrevem ou relatam algo são os primeiros, e os que vão interessar Butler são os segundos: os que efetivamente têm o poder de fazer algo, realizar algo no ato da enunciação, no seu dizer. Para Butler, portanto, a designação, nomeação da sexualidade de um corpo por um médico, no momento do seu nascimento, por exemplo, não está apenas descrevendo ou constatando uma realidade dada, está de fato constituindo a sexuação de um corpo. Esse ato, no entanto, não será o único. Atos parecidos serão realizados em diversas esferas e domínios da vida ao longo do tempo, e esta é apenas a primeira interpelação do corpo que inicia um processo que será continuamente repetido.

Mas para Austin, os enunciados performativos só ganham efetividade se correspondem a um contexto, uma convenção e uma intenção previamente delimitadas. Quando não atendem a esses requisitos, os atos falham. O que Derrida faz é dar importância ao que Austin chama de atos de fala malsucedidos porque foram retirados de contexto. Derrida defende que essa fragilidade e suscetibilidade a falhar suas intenções é uma característica inerente a todo signo ou, melhor dizendo, é uma

fragilidade da própria linguagem, que está sempre sujeita a uma reapropriação pelo discurso.

A iterabilidade é justamente essa qualidade do discurso de estar sempre para além dele mesmo, sujeito a ser deslocado de contexto, extrapolando as intenções de sua fundação. A performatividade é certa forma de citacionalidade, porque retira a proeminência da intenção subjetiva. O discurso e a norma são efetivos na produção do sexo e do corpo porque justamente dissimula sua citacionalidade enquanto repetição histórica de convenções.

O argumento principal da filósofa é que o procedimento de significar os corpos como entidades que pertencem a uma realidade pré-discursiva, uma realidade pura e pré-linguística, é assim nomeada pela própria linguagem. É a linguagem da materialidade que atribui um significado com pretensões de, por meio desse significado, estar representando uma coisa-corpo. Portanto, é a linguagem que reproduz esse efeito de representação como mimese, como se a representação replicasse uma coisa que existisse por si mesma. A questão para ela é que a noção de representação, assim formulada, produz o efeito de parecer representar algo que existe em um “lá” no mundo. Entretanto, para Butler, a linguagem é a um só tempo produtiva e performativa porque produz o efeito que pretende representar, isto é, produz a impressão de um corpo em si mesmo fora da circunscrição significativa da linguagem.

Apesar da ambiguidade que ela encontra na perspectiva sobre o corpo em Foucault, a ele recorre para conceber a relação entre corpo, subjetivação e poder. Porque, segundo a filósofa, requer um tipo de poder que não pode ser simplesmente “aquilo que forma, mantém, sustenta e regula os corpos de uma só vez, de modo que, estritamente falando, o poder não está em uma pessoa que age sobre os corpos como se fossem seus objetos distintos” (CI, [1993] 2019, p. 67). Butler acompanha Foucault na descrição de *como* e *o que* a matéria e o corpo significam: não como princípios opostos, mas como integrantes, participantes ambos de uma mesma estrutura, e ambos colaborando ativamente para a manutenção dessa operação. Ela pondera que o que faltaria a Foucault, até esse ponto, seria a consideração de que nem toda materialidade produzida por esses esquemas de inteligibilidade são absorvidas pela estrutura do discurso, ou seja, existem materialidades que, em vez de confirmarem a operação do poder regulatório, representam a sua ameaça, o comprometem e, por isso, precisam ser rejeitadas.

Quer dizer que o poder que age sobre os corpos não estabelece uma relação de absoluta exterioridade em relação a eles, não é uma força que simplesmente venha de outro lugar, faz o que tem que fazer e depois vai embora. Ao contrário, é um processo que precisa de continuidade, ele precisa estar sempre ali, em operação nos corpos para garantir a sua manutenção. É por isso que ele “simultaneamente forma e regula o sujeito”(CI, [1993] 2019, p. 67). Isso ajuda a explicar que materialidade é o efeito do poder/discurso, não no sentido de um efeito causal externo. Mas na medida em que só ganha a sua aparência de matéria, de realidade prévia, de ‘dado bruto’ quando o poder realiza com sucesso sua operação produtiva, constitutiva e materializante, dando a aparência material àquilo que ele mesmo produz.

Se essas materialidades podem ser concebidas em um antes e para além do discurso, é porque o poder operante está sendo bem-sucedido, isto é, está conseguindo dissimular e esconder sua operação, e por meio dessa dissimulação, está produzindo um “fora” da linguagem, que é esse exterior a si mesmo, que lhe dá sustentação, que o legitima e afirma o lugar que pretende ocupar, permitindo, assim, continuar operando. Enfim, o poder não pode agir e se separar da cena porque depende da cena para existir. Por isso, a materialidade só existe por causa dessa dissimulação do poder que a produz, um tipo de poder que precisa operar sem ser visto ou identificado e, ao mesmo tempo, só consegue permanecer oculto em razão da materialidade que produz.

A performatividade não pode ser reduzida a uma forma de construtivismo linguístico de mão única e em que apenas um polo atua na construção, tampouco tem um início fundador e um fim determinado, pois “Afirmar que o discurso é formativo não é o mesmo que afirmar que origina, causa ou compõe exhaustivamente aquilo que concede” (CI, [1993] 2019, p. 32). Em consequência, a matéria e o corpo não podem ser concebidos como meros *efeitos linguísticos* desprovidos de realidade.

A ponderação de Butler, importante para o seu projeto, é que se o corpo é efeito do discurso, esse discurso não é a sua causa, porque ele não existe sem esse efeito: o discurso depende do corpo *materializado*. A sua insistência em afirmar que ser efeito do discurso não significa ser reduzido a um conjunto de signos quer destacar também que o processo de significação é ele próprio também efeito dos resultados alcançados pelo seu procedimento. A significação depende dos efeitos que ela produz para que possa se afirmar, o que lhe retira qualquer privilégio e invulnerabilidade naquilo que ela chama de “performativo divino” (CI, [1993] 2019, p. 23). Por fim, a

construção não produz efeitos fixos. Tanto os corpos e os indivíduos como os discursos e o poder participam de um campo de contingências, de imprevisibilidade em sua temporalidade.

Lembrando que essas ações não acontecem como resultado de uma intencionalidade ou vontade individual. Elas são informadas e reguladas pelas normas heterossexuais de sexo, mas não apenas. Aqui é também importante destacar que não podemos dizer que o sujeito acolhe ou se submete à norma corporal por qualquer motivo, porque não há sujeito constituído antes de ser circunscrito por certa corporalidade “materializada” pelos discursos. Lembremos que, para ela, sexo é a primeira marca que um corpo recebe e que ser sujeito é ter um corpo reconhecido e marcado pelo sexo. Mas a norma do sexo “não pode operar como uma norma independentemente de outras exigências normativas sobre os corpos” (CI, [1993] 2019, p. 17).

Apesar dessa ponderação, e outras questões que Butler traz em *Corpos que importam*, a análise dos corpos que ela está pensando nesse momento de sua escrita não deixa de dar mais atenção às marcas do sexo e ao sistema heterossexual de opressão e coerção que as marcas da racialidade, por exemplo. Entretanto, começar pelo problema do gênero não significa que ela o conceba com prioridade sobre a raça. Essa prioridade é enfaticamente negada por ela em vários momentos, sobretudo, em *Corpos que importam*. No entanto, a racialidade não é uma questão aprofundada na análise do poder performativo que materializa os corpos. Embora seja necessário analisar as opressões levando-se em conta a implicação de gênero e raça, não é possível tratá-las como categorias análogas.

Ela chama a atenção e reforça que nenhuma matriz de poder tem preponderância sobre a outra, *a priori*. Elas não inter-atuam por sobreposição, mas, sim, produzindo outras diferentes matrizes em sua intersecção em distintos contextos. Assim, complexas operações de poder deveriam ser seriamente questionadas e examinadas enquanto dispositivos variáveis, contraditórios e produtivos (Sabsay, 2012, p. 148). Talvez a ausência de análise mais aprofundada sobre a racialidade, no âmbito de produção da categoria da performatividade de gênero, reflita menos sua incompreensão ou menosprezo pelas opressões e violências raciais do que um limite imposto pela própria teoria. Ela mesma parece assumir esse limite quando afirma que “seria um erro impor os mesmos critérios a cada produto cultural, pois pode ser precisamente a parcialidade de um texto que condiciona o caráter radical de suas

percepções.” (CI, [1993] 2019, p. 46). O que parece indicar que a teoria da performatividade, nesse caso, é mais adequada para a análise da atuação do poder sobre as relações de gênero e sexualidade e não sobre todas as matrizes de poder contemporâneo.

De toda a forma, as desestabilizações das certezas quanto à materialidade pressuposta dos corpos não significam a impossibilidade de dizer e fazer qualquer coisa com a materialidade. Significa, ao contrário, repensá-la em termos do que podemos fazer a partir dela, sem que seja a reprodução de seus processos de exclusão.

Com certeza, corpos vivem e morrem, comem e dormem, sentem dor e prazer, suportam doença e violência; e esses ‘fatos’, alguém poderia proclamar com ceticismo, não podem ser rejeitados como mera construção. Deve haver algum tipo de necessidade que acompanha essas experiências primárias e irrefutáveis. E de fato há. Mas a irrefutabilidade dos fatos de modo algum compromete o que poderia significar afirmá-los por meios discursivos (CI, [1993] 2019, p.11-12).

Para os propósitos deste texto, esse é um ponto importante, porque vemos o corpo emergir de uma quebra, uma fissura epistemológica importante que, ao mesmo tempo em que desconstrói a sua pretensão metafísica, ressignifica o corpo para outra ontologia possível, cuja premissa será a abertura para que uma multiplicidade de corpos possa existir ao contestar os limites de sua própria inteligibilidade.

Na conferência em comemoração aos 25 anos de *Problemas de gênero* em Lisboa (2015), Butler explica o que significa para ela afirmar que os corpos importam. Primeiro, o que existem são modalidades de vidas corpóreas, muitas das quais inegáveis ao reconhecimento. Isso porque essas vidas corpóreas são definidas justamente por normas de inteligibilidade cujas pretensões fixam fronteiras, coagem, violentam. Para a filósofa, muito dessa violência provém da perspectiva “positivista” de conceber a matéria dos corpos como substância pura, a-histórica e estática. Segundo, porque nossos corpos só se tornam matéria, só passam a importar dentro de contextos mais amplos de equidade política: as condições e necessidades materiais vêm dessa estrutura. E terceiro, porque a luta pela satisfação dessas condições é uma luta corporal pelas liberdades corporais, incluindo a liberdade de gênero, conclui a filósofa.

Portanto, Butler não prescinde de pensar o corpo e o peso que ele tem. O que ela faz é negar um tipo de ontologia corporal que precisa ser desconstruída para que

outra perspectiva corporal possa emergir. Se a materialidade do corpo é fundamental para o processo de produção de sujeitos, a incorporação da norma é condição para o advento do humano. Assim, um corpo menos reconhecível acarreta uma existência mais difícil e mais vulnerável.

2.3 Abjeção e precariedade

Butler procura compreender em que medida a definição do que seja um corpo inteligível contribui e participa da construção da matriz de inteligibilidade que nega a possibilidade de “existir” a outros corpos, designados como corpos abjetos. As reflexões sobre a corporalidade, suscitadas e iniciadas pelas problematizações da materialidade das diferenças sexuais, nos conduzem a muitas outras reflexões e desdobramentos éticos e políticos. Para Carla Rodrigues, a discussão da materialidade do corpo em Butler atua como ponto de partida para o que ela chama de “interseccionalidade radical”:

Passados quase 20 anos da publicação de *Gender Trouble*, acho que já podemos admitir que a filosofia política de Butler se desenvolveu com vistas a uma crítica ao projeto de normatividade como compreensão para diferentes formas de opressão, nas quais o gênero é apenas uma delas, opressão que visa separar as vidas que se tornarão mais ou menos precárias pelas políticas de Estado (Rodrigues, 2019, p. 65).

Nesse sentido, *Corpos que importam* assume um papel muito mais significativo no escopo de suas obras do que mera resposta às críticas a *Problemas de gênero*. Podemos encontrar interessantes conexões entre *Corpos que importam* e *Vida precária*, considerada a obra da suposta “virada ética” de Butler. Afinal, como defende Elvira Burgos, “a intenção de Butler de trazer a materialidade e o corpo para o centro de sua análise com *Corpos que importam*, é prioritariamente de [pensar em] possibilidades para que todos os corpos importem e possam levar uma vida vivível” (Díaz, 2013, p. 205). Essa preocupação é constatada por meio da discussão em torno da ideia de *Abjeção*, que se articulará à categoria da precariedade (Porchat, 2015) ou de não-enlutável (Rodrigues; Gruman, 2021), mas também em como se articulam *vida, morte e matéria* para pensar o sentido da ética, como veremos no próximo capítulo.

O primeiro movimento consiste em reconhecer que a elaboração dos termos da legibilidade social, pela qual os sujeitos passam a existir, não se separa da

elaboração dos termos que definem o ilegível. As marcas do não-sujeito, da não-pessoa participam do processo de subjetivação, nos moldes como o poder se organiza nas sociedades ocidentais na contemporaneidade. Por isso, os problemas de gênero que ajudaram na formulação dos problemas do sujeito, embora não sejam abandonados, abrem um horizonte através do qual muitas outras questões emergem com prioridade histórica.

O problema dos corpos pode ser concebido como um problema de “fronteiras”. A produção e “fortificação” de fronteiras delimita o que precisa existir como o externo, pois “todos os sistemas sociais são vulneráveis em suas margens e todas as margens, em função disso, são consideradas perigosas” (PG, [1990] 2016, p. 228). Para Butler, quanto mais flexíveis as fronteiras, mais “riscos” correm os que são por elas mantidos. Em suas palavras: “Se o corpo é uma sinédoque para o sistema social ‘per se’ ou um lugar em que convergem sistemas abertos, então todo tipo de permeabilidade não regulada constitui um lugar de poluição e perigo” (PG, [1990] 2016, p. 228-229). Essa poluição é lida por ela pela figura de *abjeto*, retirada da análise psicanalítica de Júlia Kristeva, segundo a qual, parte do “eu” precisa ser expelida por representar o risco para sua estabilidade psíquica. Reproduzindo a leitura de *abjeto* feita por Iris Young, Butler reafirma que:

[...] o repúdio de corpos em função de seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma ‘expulsão’ seguida por uma ‘repulsa’ que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade. [...] ‘Interno’ e ‘externo’ só fazem sentido em referência a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade. E essa estabilidade, essa coerência, é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto (PG, [1990] 2016, p. 231).

Ser sujeito e *Ser* abjeto: ambos atuam na zona metafísica do ser, são formados pelo mesmo processo, mesmo movimento, mesma ontologia. Assim, esse conjunto de corpos irreconhecíveis são produzidos pela mesma matriz que produz os corpos reconhecíveis; eles não surgem de fora desse campo, mas são expelidos de dentro dele. É por isso que o problema da materialidade dos corpos não é um problema meramente epistemológico: não se trata de entender e definir o que é a matéria dos corpos. Esta é uma tarefa inatingível e também improdutiva, segundo ela, devido ao caráter opaco e evasivo do corpo. É antes, portanto, uma questão ética e política de

compreender de que maneira aquilo que se “sabe” sobre os corpos incide diretamente sobre aquilo que podem ser e fazer.

Interpelada em uma entrevista pelas pesquisadoras holandesas Baukje Prins e Irene Costera Meijer sobre a contradição de seu argumento acerca do abjeto⁴⁰, Butler responde que “em um sentido estritamente filosófico, dizer ao mesmo tempo que ‘há’ corpos abjetos e que eles não têm reivindicação ontológica parece ser o que habermasianos denominariam uma contradição performativa” (Prins; Meijer, 2002, p. 160). Seu objetivo é mostrar que o domínio da ontologia está saturado de poder. É a equivocidade desse poder que permite o tipo de contradição apresentada por Butler - o que também nos lembra a proposição de Mbembe sobre a existência dos *mortos em vida*, ou da zona do *não-Ser* em Fanon. Assim:

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; ela constituirá esse lugar de pavorosa identificação contra a qual - e em virtude da qual - o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação por autonomia e vida (CI, [1993] 2019, p. 18).

O que está em questão no discurso sobre a matéria é, portanto, um jogo de *poder de definição* sobre o que conta ou não conta como uma vida, ainda que essa vida exista. Mesmo sendo de alguma forma apreendida, não é reconhecida suficientemente para ser preservada, cuidada, valorizada. Talvez por isso o jogo de palavras do título em inglês *Bodies that Matter* não tenha efeito somente estético, mas também informa que *o que importa* na matéria é também *o que é dito* sobre ela (Rodrigues, 2019). Assim, também é relevante a denúncia de um campo de produção de corpos, altamente controlado, regulado e restritivo que não consegue eliminar suas próprias contradições a não ser dissimulando-se como uma realidade metafísica. A afirmação de que *há* corpos abjetos, que *são* os corpos que *não importam*, nos comunica que eles são produzidos pelos mesmos mecanismos que lhes negam o “ser”, a ontologia, a relevância.

⁴⁰ Butler faz a afirmação de que os corpos abjetos *existem*, que eles *são* (o que significa afirmá-los em termos ontológicos), ao mesmo tempo em que afirma que eles não têm “realidade”, no sentido de serem “desmaterializados”, ou seja, eles *don't matter*.

É um tipo de contradição que tem um sentido político importante⁴¹. Significa, primeiramente, denunciar o caráter derivativo e secundário da verdade ontológica e retirar seu status originário. Em segundo lugar, significa reivindicar que esses corpos existem, ao mesmo tempo em que lhes é cotidianamente negado o direito de ser e de existir. A exibição de uma existência que não pode ser exibida, que precisa existir somente nas sombras do *Não-ser*, é um performativo político com potencial de levar a ontologia para lugares imprevistos e de maneiras imprevisíveis, como preconiza Butler em entrevista:

A ideia não é baixar uma proibição contra o uso de termos ontológicos, mas ao contrário, usá-los mais, explorá-los e resgatá-los, submetê-los ao abuso, de modo que não conseguem mais fazer o que normalmente fazem (Prins; Meijer, 2002, p. 159).

Assim, para ela, a ontologia do sexo, a ontologia da raça, a ontologia do sujeito e a ontologia do humano são todas estratégias do poder que produz corpos: ao mesmo tempo para serem (ou não) sujeitos; para serem (ou não) humanos; para viverem ou para morrerem. Tal como na produção do sexo nos corpos, a abjeção é o que regula os esquemas que informam uma vida e definem sua condição de precariedade, o que ela desenvolverá em obras posteriores a *Corpos que importam*.

⁴¹ Butler recupera essa estratégia de subversão da ontologia ao tratar das vidas não-vivas e desrealizadas em *Vida precária*, como veremos mais a frente.

CAPÍTULO 3 O SUJEITO EXTÁTICO

A compreensão do sujeito, em Butler, exige o mapeamento das suas condições de surgimento que são abordadas em diferentes obras. Como já mencionado, é um tema permanente entre as suas preocupações e perpassa diversos momentos de sua filosofia. Isso porque vai se configurando pelo próprio movimento de pensamento que ela realiza ao ser provocada por novas questões. Dessa forma, a formulação do problema do sujeito, tal qual emerge dos problemas de gênero, será retomada e atualizada por novas perspectivas.

O pressuposto inicial, e mais importante, é de que, como já trabalhado no capítulo 1, o sujeito não é dado *a priori*, não é uma garantia, não é uma verdade por si mesma. Nem por isso é uma categoria a ser facilmente descartável, mas sim assumida dentro de uma perspectiva crítica, que envolve a reflexão sobre a genealogia da sua formação. Butler enumera os requisitos dessa leitura que consistem em: primeiro, explicar a subordinação do sujeito pelo poder social; segundo, reconhecer os limites desse processo de subjetivação, ou seja, reconhecer que ele é sempre incompleto e falho; e terceiro, descrever o papel da iterabilidade como condição propícia para a ação e a transformação das condições a partir das quais o sujeito foi submetido (VPP, [1997] 2017, p. 38).

Além desses pontos enumerados no contexto de *A vida psíquica do poder* (VPP, [1997] 2017), Butler complementa o entendimento sobre o sujeito ao retomá-lo em *Vida precária* (VP, [2004] 2019) e *Quadros de guerra* (QG, [2009] 2019). Nesse sentido, vincula-se a essa discussão uma outra perspectiva de corporalidade que expande a compreensão sobre o que define a subjetividade para além daquilo que chamamos de “sujeito” e, com ela, as possibilidades para a construção de um modo ético-político de sociabilidade. Portanto, Butler parece tentar recuperar alguma perspectiva do sujeito naquilo que mais lhe cabe que é a sua capacidade de agência depois de o ter “desconstruído”, buscando deslocá-lo do quadro humanista.

3.1 Produzindo sujeitos

O apontamento para a ambiguidade que envolve o processo de subjetivação, bem como a exigência de um trabalho sempre intersubjetivo, jamais puramente individual, inicia-se com sua leitura de Hegel. O sujeito depende, entre outras coisas,

de reconhecimento para emergir como tal e ocupar uma posição aceita na linguagem social. Para explicar a relação entre o indivíduo e a norma, Butler recorre também a Althusser, a Foucault e a outros⁴² que aqui acompanhamos, principalmente, em *A vida psíquica do poder*.

A noção de sujeito de Butler, inspirada em Hegel, expressa a noção de um "eu" que precisa ir ao encontro com a alteridade e buscar por reconhecimento. Na leitura Hegeliana de Butler, apesar de figurar como "a última etapa na genealogia do sujeito metafísico da modernidade"⁴³ (Díaz, 2008, p. 26), existe ali a indicação para uma fissura metafísica da noção integradora do "EU" expressa na figura e no papel do desejo. A questão de interesse de Butler é justamente a relação entre desejo e reconhecimento. O desejo é o motor do sujeito, o que o mobiliza em direção ao encontro consigo mesmo, mas para isso começa pelo encontro com o outro. O desejo é o meio pelo qual o ser humano sai de dentro de si mesmo e encontra o mundo, impondo, ao mesmo tempo, o limite e a dependência em relação ao outro (Shams, 2020, p. 46). Responder ao outro e ser reconhecido por ele é fundamental para a autoconsciência do sujeito. Para Butler, responder à interpelação do outro é já, e desde sempre, sujeitar-se e a obrigação de responder é uma forma de exposição da nossa precariedade. Essa ideia parte da sua leitura da dialética do sujeito em Hegel descrita por ela como a narrativa sobre a jornada do sujeito rumo ao encontro com sua subjetividade (SD, [1987] 2012). Para isso, o sujeito deve ir ao encontro com o outro e retornar para dentro de si, só assim pode finalmente se reconhecer sujeito. No final das contas, esse sujeito depende da alteridade para garantir sua autonomia.

Contudo, em Hegel, o Eu precisa do outro para destruí-lo em sua autonomia para só assim se realizar como ser independente. Há, portanto, um caráter "destrutivo" nessa relação, na medida em que o encontro com o outro é necessário enquanto o objeto que deverá ser anulado. "Isso implica que o sujeito, que necessita da mediação do outro com o objetivo de ter autoconsciência, realizará a anulação do outro em favor de seu si mesmo"⁴⁴ (Díaz, 2008, p. 27). À diferença de Hegel, para Butler, o outro não pode ser aniquilado se queremos nos compreender. Além disso, o conhecimento de si, bem como o reconhecimento do outro, nunca é uma realização finda, ao contrário,

⁴²Sabemos que o arranjo teórico de Butler engloba muitos outros e outras pensadoras. Se privilegiamos aqui os autores citados, foi no sentido de ressaltar o argumento do capítulo.

⁴³"la última etapa en la genealogía del sujeto metafísico de la modernidad."

⁴⁴ "Esto implica que el sujeto, que necesita la mediación del otro, pero con la meta de la autoconciencia, procederá a la anulación del otro en favor de su sí mismo."

é processo inacabado e uma realização impossível. Portanto, trata-se de uma dialética inconclusiva e uma síntese irrealizável (SD, [1987] 2012).

Para Butler, a dialética entre senhor e escravo, que é uma dialética entre dominação e submissão, pode também ser interpretada não como a luta entre dois “eus” separados e opostos, mas como o confronto pelo qual passa a própria consciência diante de sua natureza cindida, dividida entre a absoluta independência e a dependência; a tendência em direção ao si mesmo e a tendência à abertura ao mundo, ao outro; o confronto entre uma consciência que quer ser para si e uma consciência que quer ser para outro; entre o perder-se a si mesmo ou perder-se do mundo e dos outros (Díaz, 2008, p. 27). A ambivalência dessa condição deve-se a que a própria independência ou autonomia só seria possível e alcançável pela mediação e dependência do outro. Enfim, a autoconsciência depende do outro para confirmar sua natureza “independente”. O problema é que esta volta a si é impossível, para Butler. Ela pontua que esse outro a ser destruído pelo processo de autoafirmação do eu é, desde sempre, parte desse eu. Isso significa que a busca pela autonomia e pela autoconsciência de si tem como consequência e efeito necessário a destruição de parte de si mesmo. É, portanto, por meio de uma destruição reiterada de si mesmo que se busca o saber coerente e absoluto sobre quem se é.

Desde a leitura que Butler faz de Hegel, já se apresenta um pressuposto importante da sua teoria do sujeito de que o eu e o outro estão mutuamente implicados. O que lhe interessa na construção hegeliana do sujeito é a ideia de que a essência do sujeito não está dentro dele, mas fora dele, no encontro com a alteridade, o que o marca incessantemente em cada encontro de modo irreversível, ou seja, não se volta para dentro de si da mesma forma depois de cada encontro com o outro. Então, estamos incessantemente retornando para dentro de nós de maneiras diferentes, na medida em que os encontros intersubjetivos são abundantes e necessariamente presentes por toda a vida. O sujeito é desde sempre fraturado, cindindo, incompleto e com as tentativas de encontro consigo; e coesão subjetiva, o que se consegue em realidade é a destruição de si, o expurgo de algo que precisa ser destruído no si mesmo para que tome a forma de um eu coerente. “Na apropriação de Butler do reconhecimento hegeliano, então, o reconhecimento para si mesmo é melhor compreendido em termos de relacionalidade constitutiva e auto opacidade do

que de autoconhecimento”⁴⁵ (Shams, 2020, p. 46), o que ela aprofundará em *Relatar a si mesmo*, expresso nos limites do relato de si.

Se era pretensão de Hegel fornecer elementos para pensar a produção da subjetividade por meio da resolução definitiva de um conflito consigo mesmo, Butler destaca que o sujeito é, na verdade, um constante desfazer-se na busca pela verdade de si mesmo, esta sem resolução final. De qualquer forma, as conclusões que Butler tira de sua leitura de Hegel lhe servem para refutar a premissa de um sujeito metafísico soberano.

Entretanto, ela complexifica as posições hegelianas ao introduzir o contexto de funcionamento social das normas que condicionam a cena de reconhecimento, trazendo para isso Althusser e Foucault. Para Butler, existe toda uma estrutura social e significativa que incide decisivamente nos termos pelos quais o reconhecimento é ativado ou bloqueado. O sujeito vem a existir tanto na dependência do reconhecimento do outro como na dependência das estruturas normativas que modelam a vida social, dentro da qual o reconhecimento ocorre.

Com Althusser, ela apresenta o papel coercitivo do discurso e da linguagem em sua teoria da interpelação e a importância da aceitação do indivíduo aos termos pelos quais é assujeitado. A cena inaugural da produção do sujeito social é aquela onde o sujeito é chamado pela autoridade e responde a esse chamado. É a subordinação a um comando social discursivamente operado e aceito que inaugura o sujeito e a sua posição. Para Althusser, os aparelhos de estado, as instituições que estruturam a vida social, das quais dependemos, têm papel proeminente na produção de nossa subjetividade, já que somos por elas interpelados o tempo todo.

A resposta do sujeito à ação que o interpela é a confirmação de sua subordinação à interpelação da autoridade. Mas diferente de Althusser, para Butler, a interpelação pode produzir diferentes tipos de respostas à lei pela qual se é interpelado, e essa resposta não é mecânica e nem necessária. A forma que o poder assume em Althusser colabora, mas não resolve o que Butler está procurando com uma teoria do sujeito. Ela se contrapõe à versão de poder, que assume uma forma discursiva com dois polos identificáveis *a priori*: a autoridade, de onde parte o poder através da sua fala interpeladora; e o indivíduo, a quem o poder se dirige.

⁴⁵ “In Butler’s appropriation of Hegelian recognition, then, recognition for oneself is better understood in terms of constitutive relationality and self-opacity than of self-knowledge.”

Contrariamente, para a filósofa, o poder assume formas muito mais diversas e cujas instâncias não são previamente e facilmente identificáveis.

A influência do pensamento de Foucault, aqui sobretudo a ideia de “sujeição”, será determinante, ainda que ela siga além dele. Butler parte do pressuposto de que não há sujeitos sem que haja um poder operando sobre os indivíduos. E para entender o que ela tem em mente com esta afirmação, é necessário pontuar que, em sua perspectiva, sujeito é uma categoria crítica, linguística, um recurso discursivo que não pode ser confundido com pessoa e indivíduo (VPP, [1997] 2017, p. 19). Nesse sentido, “ser sujeito” acontece, primeiramente, quando o indivíduo ganha inteligibilidade social por meio da subordinação aos termos da linguagem que o nomeia. Só a partir dessa subordinação, o que lhe confere reconhecimento, é que pode existir e agir como sujeito. Assim, a princípio, é assujeitando-nos ao poder que nos constituímos como sujeitos. Tornar-se sujeito significa assumir *a posição de sujeito* no discurso e nas práticas.

Foucault será útil a Butler ao deslocar e descentralizar a relação entre dominação e submissão. Para entender o caminho que toma a filósofa para pensar a produção da subjetividade, é imprescindível ter em conta a noção de poder e de sujeição cunhadas por Michel Foucault. Para esta noção, destaca-se a perspectiva de poder disciplinar: múltiplo, fragmentado, dinâmico e processual (Foucault, 1996); e de poder como força generativa e não meramente repressiva (Foucault, 2012). São essas duas características que gostaria de destacar como premissas para a compreensão de Butler sobre a sujeição.

Foucault nos chama a atenção para as formas dispersas e dinâmicas da localização do poder, que “está em toda a parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (Foucault, 2012, p. 89). O poder não se restringe a instituições ou autoridades estabelecidas legalmente, ou seja, não se exerce apenas nas instâncias oficiais e mais altas, mas em toda a dimensão da vida social. Desse modo, Foucault ajuda a compreender o poder em uma perspectiva mais dinâmica. Ele perde o caráter fixo, deixa de ser entendido como uma entidade estática, pertencente apenas a algumas instituições e autoridades, sendo concebido como relacional. Foucault (2012, p. 88) sustenta que “se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização”. É uma forma de poder aplicada à vida cotidiana, nas suas múltiplas esferas, de maneira intensa e constante.

Dessa maneira, o entendimento de Butler parte da concepção foucaultiana segundo a qual o sujeito é o resultado de operações de poder que lhe antecedem e não o contrário. Portanto, o poder não pertence a um sujeito (ou grupo particular de sujeitos) que o precede e o articula de acordo com sua vontade e seus interesses, justamente porque é o poder que funda o sujeito e orienta sua vontade e seus interesses. Assim, ao mesmo tempo em que põe em questão fortemente a ideia de liberdade, de vontade, de autonomia, ela também aponta para as fragilidades constituintes do próprio poder. O ponto-chave é a ambivalência do poder:

O poder age sobre o sujeito pelo menos de duas maneiras: primeiro, como o que torna o sujeito possível, como condição de sua possibilidade e ocasião formativa; segundo, como o que é retomado e reiterado no 'próprio' agir do sujeito. Como sujeito ao poder (que pertence a ele) e sujeito de poder (que o exerce), o sujeito ofusca as condições de seu próprio surgimento; ele ofusca o poder com poder (VPP, [1997] 2017 p. 22-23).

Butler assume a premissa foucaultiana segundo a qual a própria subjetivação é ambivalente, ou seja, alguém se torna sujeito ao mesmo tempo em que se submete às normas. Nisso consiste o duplo sentido de *sujeição*: o poder que *age sobre* e o poder do qual se apropria quando está submetendo o sujeito. Por isso a agência não significa uma oposição ao poder. O único campo possível para ação é o campo linguístico, social, ou seja, o campo que me constrange e que me forma é o mesmo e o único a partir do qual é possível agir e produzir mudanças (Mcnay, 1999, p. 179).

Essa acepção de sujeição é ambígua e marca a dificuldade de separar subordinação e emancipação/autonomia na linguagem da sujeição de Foucault, da qual Butler se utiliza. Para ele, poder não é a supressão da possibilidade de resistência assim como a resistência não consiste em supressão do efeito de poder. O poder, em seu caráter relacional, consiste em movimento constante entre forças que restringem e forças que resistem, mas que não se excluem. Sem a existência de uma delas, o movimento e a relação deixam de existir. Por isso, sujeito e poder, resistência e imposição não são auto excludentes, como ela pondera:

Contudo, se não reduzimos o poder à vontade, e se recusarmos o modelo liberal e existencialista clássico da liberdade, poderemos entender as relações de poder como penso que devem ser entendidas, como relações restritivas e constituintes das próprias possibilidades de volição. Consequentemente, o poder não pode ser retirado nem recusado, mas somente deslocado (PG, [1990] 2016, p. 215).

Significa que “onde há poder, há resistência”. Não porque a resistência seja uma força antagônica ao poder, mas ao contrário, ela participa de seu próprio mecanismo (Foucault, 2012). São os pontos de resistência em função dos quais os jogos de forças se articulam nas relações de poder. E estas formas não são pré-estabelecidas de uma vez por todas, mas sim estruturas dinâmicas e permanentemente sujeitas a oscilações e a transformações. Para Foucault, a relação entre as estratégias gerais de poder e seu exercício localizado nas pequenas práticas concretas não é de causa e efeito, mas de duplo condicionamento, posto que uma serve de suporte para a outra. “O discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder” (Foucault, 2012, p. 96).

Ainda em Foucault, poder e discurso se articulam de maneira que não é possível simplesmente isolá-los. Todo discurso tem a capacidade e a finalidade não apenas de descrever como as coisas são, mas, primordialmente, de prescrever como as coisas devem ser. É nesse sentido que há um caráter fortemente criativo e produtor nos discursos cuja pretensão é a verdade. Eles institucionalizam normas estabelecidas socialmente e orientam os termos de sua adesão social inaugurando o estado de normalização das condutas socialmente aceitas e estimuladas. Mas como essa produção acontece, Foucault não detalha, o que Butler fará com a categoria da performatividade (Díaz, 2008; Salih, 2018), como explicaremos mais adiante. Ela pretende dar um passo além de Foucault ao aprofundar e desenvolver como ocorre essa dupla-operação do *poder sobre* e do *poder de*. E o que está em jogo aqui é o funcionamento casado entre autonomia e submissão, que não podem ser concebidos separadamente (VPP, [1997] 2017).

Lembremos que, na perspectiva de Foucault e de Butler, não existe o indivíduo antes que será submetido e oprimido pelo poder depois. Esse indivíduo adquire a marca da sua individualidade no processo de sujeição, ou seja, quando é apreendido pelas categorias linguísticas e discursivas do poder é que ele pode se reconhecer e ser reconhecido. E qual o papel do corpo para essa operação? Aqui, mais uma vez, expressa-se outro ponto de encontro entre Foucault e Butler, na centralidade que o corpo assume como categoria estruturante dos processos de subjetivação. Para Foucault, o corpo se tornou elemento fundamental das operações de poder em sociedades ocidentais a partir da modernidade.

Por meio de tecnologias de um poder disciplinar, que opera tanto por meio de instituições como prisões, escolas, fábricas; como fora delas por meio de uma profusão de discursos, o corpo é o seu objeto e sua meta (Foucault, 1987). A disciplina do corpo, o seu governo, é o que produzirá os sujeitos desejáveis para um modelo determinado de sociedade. Cabe, portanto, ao poder, por meio da disciplina do corpo, produzir sujeitos dóceis, obedientes, úteis e produtivos, conforme o modelo social, político e econômico predominante. As relações sociais, que são sempre relações de poder, são organizadas segundo esses modelos históricos de sociedade e a subjetividade será moldada conforme os objetivos e valores especificamente localizados. Por isso, ao não ser o resultado da intenção e vontade de indivíduos particulares, o poder tem sua própria racionalidade e opera em nível intencional em termos de metas e objetivos que coordenam as suas táticas e estratégias entre si. O poder disciplinar envolve mecanismos de controle diversos incidindo sobre os corpos individualmente para a produção e a canalização de suas forças e energias em função de sua utilidade para a manutenção desses mesmos sistemas de controle e também dos sistemas econômicos (Foucault, 2012).

Entretanto, diferente do Foucault de *Vigiar e Punir* para quem “a alma é a prisão do corpo”, Butler não concebe a alma ou *psiquê* como a pura expressão das leis sociais que condicionam e encarnam no sujeito, compelindo-o e condicionando absolutamente esse eu por meio do controle de seu corpo. Tal como ela lê, existe uma formulação dúbia na apresentação do corpo em Foucault segundo a qual o sujeito não precede às operações de poder pelas quais se produz sua individualidade e sua marca social, mas, às vezes, o corpo sim. Para Foucault, é por meio da regulação e da disciplinarização dos corpos que já estão aí, que os processos de subjetivação acontecem. Pois é sobre os corpos, enquanto superfície, que os discursos de poder trabalham produzindo sujeição. Em Butler, diferentemente, o corpo ganha “materialidade” ao longo de um processo de construção que é performativo.

Para Butler, produzir sujeitos é dotá-los de inteligibilidade, sentidos distinguíveis no âmbito de um certo lugar e tempo. E essa inteligibilidade não é nunca garantida de uma vez por todas. Ela precisa ser reiterada porque o sujeito e o poder estão intrinsecamente sempre comprometidos entre si. E o que significa esse comprometimento intrínseco? O poder inaugura o sujeito e toma nele uma forma psíquica, que o antecede como condição para seu surgimento e, ao mesmo tempo, é atuado pelo sujeito como resultado de seu agir reiterado, ou seja, o poder também é

contingente e dependente do sujeito. Significa que o sujeito não pode ser a origem de onde provém o poder, mas é o lugar e a condição de sua reiteração já que, como dito antes, o sujeito é parte da estrutura do poder.

Vimos que Butler se serve de uma base de descrição social para explicar a formação da subjetividade que tanto a interpelação como a disciplinarização oferecem. Entretanto, ela acrescenta uma teoria da consciência. Se nossa formação subjetiva depende da interpelação socializadora, esta não consegue elucidar sozinha, como se dá a suscetibilidade primária à lei. A interpelação mostra como somos inquiridos a todo momento a responder “ao chamado da lei”, mas não explica por qual razão aceitamos a nossa submissão a ela. “Isso significa que antes de qualquer possibilidade de uma compreensão crítica da lei existe uma abertura ou vulnerabilidade à lei” (VPP, [1997] 2017, p. 115) que uma teoria social sozinha não conseguiria resolver. Então, Butler argumenta que “a consciência, entendida como a operação psíquica de uma norma reguladora, constitui um trabalho especificamente *psíquico* e *social* de poder do qual a interpelação depende, mas que não consegue explicar” (VPP, [1997] 2017, p. 14, grifo nosso).

O tema da consciência se impõe como um problema do sujeito tendo em vista que “o ‘eu’ não é simplesmente aquele que pensa sobre si; ele se define por essa capacidade de auto relação reflexiva ou reflexividade” (VPP, [1997] 2017, p. 31) nas concepções humanistas. A noção clássica da consciência é nuclear ao sujeito, pois é de onde conseguiria desdobrar-se e voltar-se para dentro de si. Nessa perspectiva, a consciência atua como uma estrutura interna, a partir da qual o sujeito pode “ver” o mundo a partir de si e, principalmente, pode enxergar a si mesmo: se percebe, se pensa, se avalia. É a consciência concebida sob essa ótica que transforma o sujeito em origem e causa de si. Portanto, a consciência inaugura a percepção da existência subjetiva.

Contudo, Butler argumenta que a consciência não tem anterioridade nem interioridade absoluta se ela representa a dimensão psíquica do poder social. Em sua descrição, a consciência é a forma psíquica que o poder assume quando encontra o sujeito, portanto, não reflete somente uma estrutura interna e nem somente a estrutura social. O poder ao qual sou “assujeitada”, a partir do qual sou formada e ao qual me submeto, toma em mim a imagem de um “eu”, quando na verdade, ela é o efeito do próprio poder que está em recuo e em desdobramento (VPP, [1997] 2017, p. 15). É isso a reflexividade que caracteriza a consciência: uma reflexividade, não de um eu

prévio e independente do poder, mas a reflexividade do próprio poder atuando sobre mim, por meio de mim:

Em cada caso, o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito. A figura assumida por esse poder é marcada inexoravelmente pela imagem de retorno, de uma volta sobre si mesma ou até *contra* si mesma. [...] essa volta parece funcionar como inauguração topológica do sujeito, um momento fundador cujo status ontológico se mantém permanentemente incerto (VPP, [1997] 2017, p. 11).

Para Butler, é um erro conceber a relação entre norma e psiquê nos termos de uma mera “internalização”, pois isso pressupõe a existência de dois polos opostos em operação: que as normas são autônomas e vêm de *um fora* estranho ao sujeito, e que passam a habitar o *dentro* da consciência de um sujeito pré-existente. Ela argumenta que a ilusão dessa oposição é uma ação dissimulada e insidiosa do próprio poder para não ser visto em seu recuo. Dessa maneira, ela solapa a oposição entre vida interior, subjetiva, imaterial e a vida exterior, social e material⁴⁶.

Com isso, atribui certa “materialidade” à consciência, pois “O que se chama ‘subjetividade’, entendida como a experiência vivida e imaginária do sujeito, deriva dos rituais materiais que constituem os sujeitos.” (VPP, [1997] 2017, p. 130). Atribuir “materialidade” à consciência é destitui-la de qualquer prioridade ontológica porque está inserida no modo performativo do fazer-se e desfazer-se que é sempre social, contínuo, contingente, indeterminado. Esse movimento em que o poder dissimula sua separação da psiquê, ao mesmo tempo simula a própria autonomia da consciência.

É por meio dessa estrutura reflexiva, de volta sobre si mesma, que o poder é reiterado psiquicamente e pelo qual emerge a figura de um sujeito capacitado a agir. Por isso, se o sujeito será reativado em *A vida psíquica do poder*, não o será em seu sentido humanista (Díaz, 2008, p. 318). Isso representa, primeiramente, uma forma de refutar a ideia de que existe uma estrutura subjetiva autônoma, interna ao sujeito, por meio da qual ele escolhe e age. Além disso, o poder deixa de ser uma força externa de coerção, ou pressão vinda de fora, contra a qual cabe ao sujeito se opor.

⁴⁶ Ela retoma a perspectiva da materialidade enquanto materialização em *Corpos que importam*, para promover o borramento das fronteiras entre vida interior e vida exterior em *A vida psíquica do poder*. Da mesma forma que antes questionava a oposição entre significação e materialidade, entre mente/cultura - enquanto processo ativo - e corpo/natureza - enquanto superfície passiva, agora retoma seu argumento para pensar a ambivalência da subjetivação na rearticulação entre o mundo social e a existência psíquica para o estabelecimento do que se pode chamar de consciência.

A definição da consciência enquanto forma psíquica do poder anula as pretensões soberanas, morais e individualistas do sujeito humanista porque o sujeito não possui nenhuma estrutura ou recurso subjetivo independente, inerente e privativo. As suas capacidades de pensar, de agir e de escolher são possibilitadas através da sujeição ao poder, ainda que não signifique a mera repetição desse poder. Por essa razão, é justamente esse poder retornando ao indivíduo que o habilita a agir e pode lhe proporcionar algum tipo de agência.

3.1.1 O sujeito performativo

A princípio, é importante a leitura da psiquê como o resultado de um movimento do poder em que ele se desdobra, volta sobre si mesmo. A psiquê não pode ser uma estrutura prévia à ação do poder, como já dissemos, pois emerge de dentro dessa ação e por meio dela. Entretanto, a lei, o poder, o discurso nunca são exaustivos, completos, existindo sempre algo que excede e que lhe escapa. A forma social e a forma psíquica do poder, que estão profundamente imbricadas no sujeito, não são a mesma coisa, pois a consciência nunca reflete o poder social de forma completa e mecânica. “O poder que inicia o sujeito perde a continuidade com o poder que é a ação do sujeito” (VPP, [1997] 2017, p. 21). É nessa não coincidência entre a consciência e o poder - e na iterabilidade necessária à sua existência - onde ocorre a abertura para o agir. Quando esse poder é operado pelo sujeito por meio de sua ação, ele é outro e pode tomar caminhos imprevisíveis, que ela explica por meio da performatividade.

O apontamento do caráter performativo da produção de nossa subjetividade, embora tenha sido introduzido na reflexão sobre as condições a partir das quais nos tornamos “sujeitos do sexo, do gênero e do desejo”, extrapola essa dimensão. “Dizer que o gênero é performativo é afirmar que o sujeito também o é”⁴⁷ (Soley-Beltran; Sabsay, 2012, p. 16-17). Portanto, falar de sujeitos em Butler implica falar de efeitos performativos (Soley-Beltran; Sabsay, 2012, p. 16). O sujeito se constitui no fazer, no agir, e esse processo nunca é totalmente seu, livre e solitário. O sujeito faz e é feito ao mesmo tempo em condições que sempre ultrapassam sua individualidade. Lembremos que um ponto recorrente em seu pensamento é a saída da perspectiva

⁴⁷ “Decir que el genero es performativo es afirmar que el sujeto también lo es.”

da individualidade enquanto um núcleo coeso de qualidades intrínsecas ao sujeito. Segundo Butler:

Se sou alguém que não pode *ser* sem *fazer*, as condições de meu fazer serão, em parte, as condições de meu existir. Se meu fazer é dependente do que é feito a mim ou, melhor, dos meios pelos quais sou feita pelas normas, então a possibilidade de minha persistência como um “eu” depende de minha capacidade de fazer algo com o que é feito a mim. Isso não significa que posso refazer o mundo de modo a me tornar sua criadora. A fantasia de um poder divino apenas rejeita os modos como, desde o início, invariavelmente, o que está diante e fora de nós constitui o que somos (DG, [2004] 2022, p. 14).

A performatividade parte justamente da concepção segundo a qual o “ser” é o efeito do “fazer”; de que a ontologia é o resultado da reiteração de práticas que acontecem socialmente, politicamente e historicamente. Enquanto subjetividades formadas pela ação, não se escapa do ordenamento normativo que produz e conduz essas práticas socialmente, mas, ao mesmo tempo, alguma agência é requisitada ao indivíduo para agir. A performatividade é utilizada aqui para explicar a formação dos sujeitos por meio do mecanismo da iterabilidade. A subjetividade se constrói por um processo repetitivo de normas dadas convencionalmente, porém nenhuma repetição pode ter a garantia de ser a mesma, de ser idêntica, o que faz com que, ao mesmo tempo, o sujeito possa ser absolutamente instável, incoerente, mas não absolutamente impotente (Abadía, 2014, p. 142).

Na perspectiva da performatividade, diferente de qualquer acepção de construção, o significado de liberdade para o sujeito ganha outro sentido, mas não é totalmente eliminado: não é uma realidade abstrata, uma ferramenta disponível ao indivíduo que a usa quando convém, ou uma condição ontológica de caráter pré-social. A liberdade aqui se coloca como uma possibilidade do agir inscrita na ordem social, criada pela forma como as normas funcionam, se organizam e se reproduzem como necessidade de sua atuação pelo sujeito. Por isso, muito do esforço reflexivo de Butler é tentar garantir o lugar e o espaço para o agir sem negar a forma social a partir da qual esse agir individual pode se configurar. Assim como na defesa de que “os corpos importam”, ainda que importem de uma maneira politicamente informada, a agência também terá importância, mas não como força oposicional ao poder, tampouco atitude individualizada, mas como parte de sua própria operação e isso não significa ineficácia.

Sabsay (2012) oferece três razões pelas quais não se pode ler o sujeito em Butler como mero resultado ou produto de uma construção, seja social ou linguística: 1) a influência da teoria do poder de Foucault (para a qual o poder também é contingente e não controla por completo o resultado da ação); 2) as forças normativas do poder produzem uma zona de exclusão, portanto, fora das teias de significação do poder e do discurso. Mas um fora que também não é absoluto. “A perspectiva construtivista, ao contrário, não poderia dar conta desse exterior não-significado desde o qual pode-se produzir a transformação social, já que a mesma ideia de construção não considera que exista algo exterior a ela”⁴⁸ (Sabsay, 2012, p. 137); e 3) a relação entre o indivíduo e a norma que o subjetiva é explicada como processo de incorporação, que é a corporalização das normas mesmas. É a performatividade que dá conta de tudo isso.

A performatividade é a resposta de Butler à metafísica da substância. É nesse sentido que a agência só é possível contra a ideia de sujeito soberano, pois depende do reconhecimento dos constrangimentos impostos à ação e vontade desse indivíduo. (McNay, 1999, p. 178). Assim, participam da performatividade, como explicação dos processos de subjetivação, tanto as condições por meio das quais nos tornamos sujeitos e humanos como também as implicações da nossa dependência ao poder. A teoria da consciência de Butler confronta-se com a perspectiva psicanalítica lacaniana⁴⁹ exatamente nesse ponto: a inauguração do sujeito não provém de um lugar inacessível, mas de um lugar socialmente informado e, portanto, sujeito a transformações. Sendo assim, a lógica normativa à qual nos sujeitamos, e que nos antecede enquanto sujeitos, não pode simplesmente ser eliminada, aniquilada por

⁴⁸ “La perspectiva constructivista, en cambio, no podría dar cuenta de este exterior insignificante desde el cual puede producirse la transformación social, ya que la misma idea de construcción no considera que haya nada exterior a ella.”

⁴⁹ A perspectiva psicanalítica de Lacan pode ser ponto de partida para ela pensar a dimensão vulnerável de ser sujeito, ainda que ela lhe faça algumas ponderações e alterações: o eu como o resultado de uma repressão e proibição, a impossibilidade de reunião completa de si e em consequência impossibilidade de autocompreensão. Há sempre algo sobre si mesmo que permanece inacessível ao eu. E esse desconhecimento é justamente a condição necessária para que o eu possa existir. Entretanto, a ordem simbólica, que é uma estrutura de representações ancoradas necessariamente na linguagem, funciona como o locus em que nos tornamos quem somos. Ou seja, precisamos nos sujeitar ao Outro para passar a existir na linguagem como significante dentro de uma ordem que nos precede e nos limita. Isso presume a existência pré-discursiva do Real como lugar do indizível. E ainda que nos seja impossível acessá-lo, ele ainda está lá *mais além de nós*. Ela critica, assim, a inevitabilidade produzida pela lei do simbólico, tão totalizante que não permite a sua flexibilização ou outras formas de sujeição que não recaia sempre no fracasso de sua realização.

uma ação "livre". Mas pode ser deslocada, rearticulada e reorientada em sentidos não previsíveis completamente, porque pertence ao âmbito da iterabilidade.

De volta à pergunta sobre os motivos pelos quais o sujeito se subordina às formas de poder que o constrange, Butler não propõe uma resposta simples. Não é mero ato de uma vontade enfraquecida, covardia ou de uma recusa à liberdade, pois o próprio “efeito da autonomia é condicionado pela subordinação” (VPP, [1997] 2017, p. 15). Ainda que não de forma absoluta, o poder incide sobre o sujeito em sua constituição psíquica e na regulação de um desejo de sujeição.

Nesse trabalho subjetivador, “as normas operam como fenômenos psíquicos, restringindo e produzindo o desejo”⁵⁰ (VPP, [1997] 2017, p. 30), simultaneamente, criando restrições para a existência social. Isso produz o que Butler chama de “campo de uma socialidade habitável” (VPP, [1997] 2017, p. 30), isto é, para o indivíduo existir, precisa se inserir no modo da socialidade, sem a qual teria pouca ou nenhuma possibilidade de viver. E essa existência social, da qual depende, é produzida, regulada e mantida por relações normativas, as quais por seu lado, dependem do sujeito para continuarem se reproduzindo.

Portanto, trata-se de uma situação absolutamente cíclica e paradoxal: nos sujeitamos ao poder porque dependemos dele e porque ele depende de nossa sujeição. Esse *assujeitamento* é garantido por meio da exploração dessa dependência fundamental no núcleo do processo de subjetivação, pois “As categorias sociais significam, ao mesmo tempo, subordinação e existência. Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação” (VPP, [1997] 2017, p. 29) porque para *agir* é necessário *ser agido*. Isso expõe como o problema do sujeito em Butler se apresenta, desde o começo, não apenas como uma questão ontológico-epistemológica, mas um problema político e também moral que será mais aprofundado por ela em obras posteriores.

3.2 A ontologia social do corpo

Retomando seu argumento, o pressuposto fundamental de Butler é de que o ser é o efeito de um fazer performativo. Mas essa ação nunca é individual e solitária,

⁵⁰Butler usa Freud e Nietzsche para descrever o processo moralizante pelo qual a consciência é criada. Em ambos, a volta do eu sobre si mesmo é o resultado de uma proibição ou forclusão de impulsos e desejos primários. E como toda proibição é também criativa, ela produz o desejo de si mesmo e ao mesmo tempo produz o seu objeto, a consciência. (VPP, [1997] 2017, p. 31).

ela só se torna possível na relação. Isso significa que, além da nossa dependência a um poder que se articula por meio de normas e discursos, a interdependência e o encontro intersubjetivo também atuam como princípios que organizam a teoria do sujeito em Butler. Mas essa ênfase em uma dimensão ético-relacional explícita, baseada em nossa corporalidade, será desenvolvida, sobretudo, a partir de *Vida Precária* onde a implicação do social se expande:

Isso estabeleceu, talvez, uma maneira diferente de pensar o domínio do social em meu trabalho. O social não é simplesmente definido por convenções ou normas. Mas também por um tipo de interdependência que implica ser constituído pelo outro, pela outra, na mesma estrutura do sujeito (Butler, 2008, p. 410)⁵¹.

Ser um sujeito constituído por uma variedade de “outros”, conhecidos e desconhecidos, próximos e distantes, decorre da impossibilidade de que alguém baste a si mesmo. Os sujeitos produzem ao mesmo tempo em que são produzidos, num processo que é absolutamente social, realizado pela mediação do poder e a partir do corpo. Mas não o corpo concebido como entidade biológica pré-discursiva. “Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social” (QG, [2009] 2019, p. 15-16).

O conceito de ontologia que Butler mobiliza aqui, novamente, diverge muito daquilo que tradicionalmente considera-se um domínio ontológico: enquanto fundamento primeiro e último de sustentação de uma realidade para além de sua existência social, sua temporalidade, sua historicidade. Aliás, essa é justamente a noção de ontologia com a qual ela busca romper desde seus primeiros trabalhos no campo dos estudos de gênero. A concepção de uma ontologia social do corpo vem subverter, ao estilo de Butler, a própria carga conceitual que a ontologia carrega. Lembremos das discussões a respeito da matéria e do corpo em *Problemas de gênero* e *Corpos que importam*, por exemplo, onde o corpo é concebido como um constructo, tal como o gênero o é, e não pode ser concebido nos termos de um mero dado da natureza e uma superfície inerte.

Com isso, quando ela apresenta a proposta de uma ontologia corporal, não significa que o corpo possua uma “realidade” em si mesmo, e sim que só pode ser

⁵¹ “Esto estableció, quizá, un modo diferente de pensar el dominio de lo social en mi trabajo. Lo social no se define simplemente por convenciones o normas, sino también por un tipo de interdependencia que implica el ser constituído por el otro, por la otra, en la misma estructura del sujeto.”

apreendido por meio de uma estrutura político-social, pois “Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações que o corpo assume” (QG, [2009] 2019, p. 14). O corpo é um marco da socialidade em nós, é o que nos expõe aos outros, é a fonte de contato com o mundo exterior que, Butler ressalta, podem ser contatos intencionais, desejados, mas também contatos indesejados. Nesse sentido, ela se volta para o papel que nossos corpos desempenham para a constituição de quem somos, enquanto “um local de desejo e de vulnerabilidade física, como um local de exposição pública ao mesmo tempo assertivo e desprotegido” (VP, [2004] 2019, p. 40).

Ao explorar os “sentidos” da corporalidade em *Os Sentidos do Sujeito* (SS, [2015], 2021), por exemplo, ela se propõe em pensar de que forma um estado de “impressionabilidade” a nível de nossa estrutura sensível, atua como condição para nossa ação no mundo. Isso ajuda a ilustrar o quanto nossa formação não acontece somente por meio de normas, mas também por meio de interações amplas e diversas com outros sujeitos, objetos, estruturas e ambientes dinâmicos e variados. Além disso, a própria operação dessas normas depende de um campo de afecções altamente complexo e imprevisível, que ela descreve assim:

Pode-se dizer que uma norma nos precede, que circula no mundo antes de nos tocar. Quando aterrissa, ela age de muitas maneiras diferentes: normas imprimem a si mesmas em nós, e essa impressão inicia um registro afetivo. As normas nos formam, mas apenas porque já existe uma relação próxima e involuntária com essas impressões; elas requerem e intensificam nossa impressionabilidade. (SS, [2015] 2021, p. 21).

A relacionalidade sob a ótica do êxtase corporal significa que qualquer atitude tomada, intencional ou espontânea, é uma resposta que tem origem fora de nós e se dirige para além de nós. E “[...] isso pode ter vários significados: ser transportado para além de si mesmo por uma paixão, mas também estar *fora de si* por raiva ou tristeza” (DG, [2004] 2022, p. 41, grifo da autora), isto é, a alteridade é o que nos mobiliza enquanto sujeitos de ação, pensamento, desejo, raiva, amor ou luto. Portanto, o corpo é animado pelo que não está nele e sempre nos compromete em relação ao outro (VP, [2004] 2019, p. 44).

Por isso, “um modo de pensar sobre como não somos apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas” (VP, [2004] 2019, p. 44) é por meio da linguagem da despossessão enquanto êxtase. (DG, [2004] 2022, p. 41). Com

a noção de êxtase, Butler está ressaltando que a ontologia social não explica apenas como somos feitos pela relacionalidade, mas também desfeitos, pois nos deslocamos de nós mesmos. Assim, nominar o “Ser” como extático é mais um modo de expressar sua natureza instável e variável. Essa perspectiva já funcionava em Butler nas discussões sobre gênero e sexualidade. A sexualidade e o gênero são inerentes ao problema do sujeito e vêm de ‘fora’ de nós mesmos: de normas anteriores que não foram criadas por nós e que ajudam a nos desfazer: “o gênero desfaz o ‘eu’ que supostamente seria ou portaria seu gênero, e esse desfazer é parte do próprio sentido desse ‘eu’ e de sua compreensibilidade” (DG, [2004] 2022, p. 36). Ambos exemplificam a forma como somos constituídos por um processo contínuo de fazer e desfazer.

Butler define o êxtase enquanto uma experiência fundamental de desposseção que experimentamos enquanto sujeitos corporais, através dos sentidos, das capacidades táteis, visuais, auditivas, olfativas que nos comportam sempre além de nós mesmos (Lloyd, 2015, p. 171). Entretanto, a condição de impressionabilidade não pode ser concebida enquanto um estado de mera passividade e receptividade. Ao contrário, é a condição por meio da qual *agir* e *ser agido* estão em conexão por meio de processos que atuam uns sobre os outros. Os mecanismos sociais que incidem sobre a produção da subjetividade não fazem todo o trabalho sozinhos. Em parte, porque dependem da maneira como esse estado de permeabilidade vai acolher e direcionar os contatos. O *Ser* em êxtase consiste em um tipo de *inter-afecção* pela qual interagimos com “instituições, discursos, ambientes, incluindo tecnologias e processos vitais, manipulados por um campo orgânico e inorgânico de objetos que excedem o humano” (SS, [2015] 2021, p. 24).

Trata-se de uma ontologia corporal na medida em que, quando Butler traz a linguagem da relacionalidade e da desposseção, ela “não está apenas afirmando que os eus carnisais ‘têm’ relações com outros eus carnisais que de alguma forma os definem, os afetam ou os moldam nas entidades corporificadas que eles são”⁵² (Lloyd, 2015, p. 170), isto é, ela não está simplesmente defendendo que somos relacionais porque somos corporais. Mas sim que “Sem o processo do ‘fazer e desfazer’ os ‘vínculos’

⁵² “she is not merely contending that fleshy selves ‘have’ relations with other fleshy selves that somehow define them, affect them or shape them into the embodied entities they are.”

com outros (Butler 2009a: 182) não haveria sujeito. (Lloyd, 2015, p. 171)⁵³. Então, não existe o sentido de qualquer individualidade antes ou sem as suas relações com a alteridade porque “já sou afetada antes de poder dizer ‘eu’ e que, de alguma maneira, tenho de ser afetada para poder dizer ‘eu’” (SS, [2015] 2021, p. 18).

Isso ocorre porque em Butler o corpo se estabelece “não apenas no vetor das relações que nos constituem, mas também é esse próprio vetor” (QG, [2009] 2019, p. 85). E nesse sentido, o corpo pelo qual esse “eu” existe é ele próprio o condutor ou canal onde ocorrem as interações constitutivas de nossa subjetividade. O fato de sermos relacionais significa, portanto, que estamos não apenas expostos ao outro o tempo todo, mas, principalmente, porque essa exposição e entrega é parte do que constitui o nosso ser. Assim, o sujeito é fundamentalmente extático também porque o corpo é uma estrutura fronteira. Essa estrutura, por um lado, é canal de ligação e o meio pelo qual nos comunicamos com o mundo e, por outro, o elemento de nossa suscetibilidade fundamental.

A ontologia social do corpo vem exatamente contra a ideia de uma subjetividade encapsulada por um corpo bruto, que atua como limite ou linha divisória entre um espaço interno e da intimidade, de onde emerge a verdade do sujeito; e um espaço separado dos outros e do mundo, que atua somente como ocasião de expressão dessa verdade íntima. Para Butler, o corpo é exatamente o embaralhamento dessa linha divisória, é a subversão desse limite, pois “O corpo como fenômeno social no mundo é um distanciamento do próprio eu que o afirma” (CI, [1993] 2019 p. 42) e “o que sofre, usufrui e responde à exterioridade do mundo” (QG, [2009] 2019, p. 58).

Conforme os argumentos apresentados, quando ela traz a centralidade do corpo para o entendimento de outras bases possíveis para pensar a convivência ética e política, é um corpo diferente da ontologia do humano na linguagem liberal. Por essa razão, os corpos não podem funcionar como fundamento para uma política de identidade e não podem ser concebidos na perspectiva de que nos pertence e que, portanto, temos autonomia e soberania sobre eles⁵⁴. Em termos butlerianos, essa é justamente a fantasia da subjetividade enquanto uma unidade perfeitamente

⁵³ “Without the ‘forming and unforming’ of ‘bonds’ with others (Butler, 2009a, p. 182) there would be no subject.”

⁵⁴ O problema da autonomia será explorado no último capítulo.

delimitada. Mas, por ser fronteira, representa sempre a abertura, um espaço de trânsito que não tem condições de ser contido e restringido em definitivo.

Nesse sentido, a ideia de despossessão serve a Butler tanto para o entendimento do êxtase de nosso modo de ser corporal, “uma forma de ser para ou em virtude do outro (VP, [2004] 2019, p. 44), como também uma linguagem de oposição política à ideologia neoliberal. Repensar o sujeito fora do marco teórico, político e econômico do humanismo implica, portanto, em reconsiderar o princípio proprietário na figuração do sujeito de direitos, ou seja, da premissa da posse de si como condição para cidadania, como nas versões contratualistas liberais. Dessa maneira, o corpo não tem o sentido de propriedade e o sujeito não tem plenos poderes sobre ele. Ao contrário, é sempre o limite para essa pretensão, porque “é parte fundamental do que em nós é estar fora de nós, expostos e entregues” (QG, [2009] 2019, p. 15). Uma ontologia social deve, portanto, expor primeiramente a instabilidade do sujeito, ou seja, “uma ruptura constitutiva da própria identidade” (DG, [2004] 2022, p. 41).

O sujeito é extático (VPP, [1997] 2017), ex-citável (ES, [1997]), precário (VP, [2004] 2019), despossuído (DIS, [2013]) ou impressionável (SS, [2015] 2021). Todas essas qualificações descrevem o sujeito de Butler e remetem uma à outra. O importante é que todas funcionam como expressão do seu esforço em se contrapor à noção de um sujeito “autônomo e monolítico que intenta estabelecer limites e impermeabilidades absolutas, porque esse é o sujeito que se nega a reconhecer seu caráter fundamentalmente social e sua interdependência” ⁵⁵(Butler, 2008, p. 410). Porque, para Butler, esse modelo de subjetividade não é apenas disfuncional como base para a ética e a política, mas também contribui para o enfraquecimento dessas aspirações.

Ambas as denominações do sujeito dizem respeito ao caráter incontornável de nossa dependência e de nossa exposição, mas também da nossa capacidade de ação. O corpo nos vincula aos outros pela dependência, pela precariedade, mas também pela força política dos corpos reunidos, que será elaborada nos termos da “performatividade corporal” em *Corpos em aliança e a política das ruas*. Desse modo,

⁵⁵ “El mayor peligro para mí es el peligro del sujeto autónomo y monolítico que intenta establecer límites e impermeabilidades absolutas, porque ese es el sujeto que se niega a reconocer su carácter fundamentalmente social y su interdependencia. Y me parece que sobre este tipo de base no puede construirse ninguna ética o política sólidas.”

“O corpo implica mortalidade, vulnerabilidade, agência: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência, e os corpos também ameaçam nos transformar na agência e no instrumento de tudo isso” (VP, [2004] 2019, p. 46).

Moya Lloyd (2015) demonstra, como tentamos apresentar aqui, que a noção de corpo, que é central no trabalho de Butler, se desloca junto com as movimentações dos próprios objetivos teóricos da filósofa ao longo do tempo. Sobre isso afirma que:

Ela tem, em vários pontos, proposto um discurso do corpo fenomenologicamente informado como uma “ideia histórica” (Butler 1989); uma compreensão do “sexo” e do corpo sexuado como o efeito de um “sistema de gênero” binário tal que o sexo “sempre já foi gênero” (Butler 1990: 7); uma compreensão revisada do sexo como uma norma reguladora da corporeidade relacionada ao gênero, mas diferente em suas operações (Butler 1993); e, no que parecia ser uma virada bastante distinta e até inesperada em 2004 (Butler 2004a, 2004b), ela ofereceu uma conceituação do corpo como vulnerável, precário e o que ela chamou mais recentemente de “socialmente extático”.(Butler 2011a). (Lloyd, 2015, p. 168)⁵⁶.

Butler propõe, assim, uma reorientação para a política dos corpos em vários momentos, trabalhando para que eles sejam reconfigurados. Em todos esses movimentos os corpos importam, mas a alegação de que os sujeitos são corporais, vai se afirmando com a intensificação da percepção da importância das condições materiais e infraestruturais que a vida requer. Assim, ela explora as implicações éticas e políticas de nossa incapacidade de autonomia absoluta e conduz seu pensamento de uma maneira cada vez mais próxima de uma política corporalizada.

Em resumo, a ontologia do corpo é uma ontologia social de duas formas: estar irremediavelmente suscetível à ação dos outros (também a instituições sociais) e, ao mesmo tempo, a necessidade desses outros para continuar existindo. Essa é uma ambivalência importante: os outros que me causam ser, que me permitem existir são os mesmos que podem me colocar em perigo. Por isso, contra o princípio proprietário e individualista no discurso liberal do sujeito, ela apresenta a vulnerabilidade, a

⁵⁶ “She has, at various points, posited a phenomenologically-informed account of the body as an ‘historical idea’ (Butler, 1989); an understanding of ‘sex’ and the sexed body as the effect of a binary ‘gender apparatus’ such that sex was ‘always already gender’ (Butler, 1990, p. 7); a revised understanding of sex as a regulatory norm of embodiment related to, but different in its operations from gender (Butler, 1993); and, in what appeared to be a quite distinct and even unexpected turn in 2004 (Butler, 2004a, 2004b), she offered a conceptualization of the body as vulnerable, precarious and what she has more recently termed ‘socially ecstatic’ (Butler, 2011a).”

desposseção e o luto como categorias por meio das quais pensar a dimensão ética e política de nossa existência.

3.3 A vulnerabilidade

O tema da vulnerabilidade não é novo para Butler, mas aparece como ponto de partida para uma filosofia ético-política, sobretudo, a partir de *Vida precária* (VP, [2004] 2019) e em *Quadros de guerra* (QG, [2009] 2019). Aqui ela tenta derivar um sentido ético-político da compreensão de que a vida é precária. Para ela, “Nós não nascemos primeiro e em seguida nos tornamos precários; a precariedade é coincidente com o próprio nascimento” (QG, [2009] 2019, p. 32), porque a precariedade coincide com o que a vida representa. A “vida é precária” porque é um processo dinâmico, interdependente e relacional. Estar vivo não é garantia de que se permaneça vivo. Ela pode ser eliminada intencionalmente, por uma ação direta ou por omissão com a sua manutenção e seu abandono, justamente porque necessita de suporte permanente, ou seja, não é um processo que depois de iniciado fica estabelecido e estável. A sua permanência exige trabalho e esforço constantes e, principalmente, coletivo e social.

Segundo Butler, “a vida entendida como vida precária, implica uma ontologia social” (VP, [2004] 2019, p. 38) que passa necessariamente pela ideia de corpo, “essa disposição de nós mesmos fora de nós mesmos [que] parece vir da vida física, de sua vulnerabilidade e sua exposição” (VP, [2004] 2019 p. 45). Assim, a corporalidade nos liga aos outros pela dependência fundamental dessa existência às condições materiais que a vida requer, “o que significa que, para ‘ser’ no sentido de ‘sobreviver’, o corpo tem de contar com o que está fora dele” (QG, [2009] 2019, p. 58). Mas não apenas para sobreviver. Ela é também condição para instalação de uma pessoa no mundo das relações sociais e das trocas, da linguagem, em suma, para uma vida possível. A nossa existência está condicionada à existência social, e isso é parte importante da precariedade que nos define. Para Butler:

Acredito que se nos centrarmos no corpo podemos pensar sobre a interdependência de um modo diferente. Podemos começar com o corpo do bebê, que não consegue sobreviver sem o cuidado físico de outra pessoa e cuja dependência física de outro ser humano determina se sobreviverá ou não. Cometemos um erro se acreditarmos que a passagem da infância para a maturidade significa alcançar uma independência que nos liberta dessa interdependência. Os adultos

continuam dependentes dos outros para sobrevivência. Dependemos de estruturas de poder estatal que nos protejam, e que não nos persigam, dos profissionais de saúde para nos ajudar e não nos atrapalhar, um ambiente que deve estar livre de contaminação, que a rua seja bem pavimentada para não cairmos, e se tivermos alguma deficiência física dependemos de que haja maneiras de evitar obstáculos em público espaço. Vivemos em redes profundas de interdependência radical que a ideologia do individualismo nega (Butler; Sachse, 2011, p. 58–59)⁵⁷.

Assim, a condição relacional não é um ponto no passado que produziu nossa subjetividade. Ela é uma condição que não cessa de nos constituir, ou seja, fomos submetidos e expostos às ações de outros antes que nos lembremos de quem somos, mas não deixamos de estar expostos continuamente a outras relações. Não é um fato fundador da nossa personalidade que ocorreu na infância, é um contínuo fundador e sempre presente, porque nossa condição é a de uma dependência fundamental do que não está em nós, “dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos nesse sentido, precários” (QG, [2009] 2019, p. 43).

Com a ideia de vida precária, Butler também trabalha uma imagem diferente do “humano” articulada pela linguagem da despossessão, da vulnerabilidade e do luto, a partir da ontologia social do corpo. Sob um aspecto, a “humanidade”, ou seja, aquilo que os humanos compartilham universalmente não é algo que se tem enquanto uma qualidade ou propriedade disponível em comum: fala, razão, certa biologia etc. O que nos liga enquanto comunidade é a iminência da perda, é o caráter violável da vida da qual todos compartilham (VP, [2004] 2019, p. 29). Então ela realoca a universalidade enquanto experiência da perda e despossessão como algo que é universalmente compartilhado, algo em comum que nos permite vivenciar uma comunidade entre humanos (Rodrigues, 2020, p. 108).

⁵⁷ “Creo que si nos centramos en el cuerpo podemos pensar sobre la interdependencia de un modo distinto. Podemos empezar con el cuerpo del bebé, que no puede sobrevivir sin el cuidado físico de otra persona y cuya dependencia física de otro ser humano determina si sobrevivirá o no. Cometemos un error si creemos que el paso de la infancia a la madurez implica lograr una independencia que nos libera de esa interdependencia. Los adultos seguimos dependiendo de los otros para nuestra supervivencia. Dependemos de estructuras de poder estatal que nos protejan y que no nos persigan, del personal sanitario para que nos ayude y no nos ponga obstáculos, de un medio ambiente que debe estar libre de contaminación, de que la calle esté bien pavimentada para que no nos caigamos, y si tenemos alguna discapacidad física dependemos de que haya modos de salvar los obstáculos en el espacio público. Vivimos en profundas redes de interdependencia radical que la ideología del individualismo niega.”

A escrita de *Vida precária* parte de um contexto de expressão intensa do sentimento nacional e coletivo de perda e de luto e, ao mesmo tempo, de agressão e de violências extremas⁵⁸. Dessa motivação, a perda e a violência surgem como condições inescapáveis que incidem sobre o seu pensamento de modo que, para ela, “Vida precária⁵⁹ aborda a questão de uma ética não violenta, baseada no entendimento do quão facilmente a vida humana pode ser anulada” (VP, [2004] 2019, p. 16). Segundo Butler, a imagem de superpotência e o reforço do sentimento de invulnerabilidade tende, por outro lado, a desencadear uma violência desenfreada, ou seja, a ideia da vulnerabilidade poderia ser um contraponto à noção de uma subjetividade impermeável, cujo fundamento é a “hiperagência, ação frenética [...] E até certo ponto masculinista, até certo ponto nacionalista, e sem dúvida alguma militarista” (Butler, 2008, p. 409).

Nos termos da filosofia de Butler, a interdependência que caracteriza a vulnerabilidade é ambígua e pode gerar violência e morte assim como provocar a responsabilidade pelo outro e ações em concerto pelo direito de viver uma vida viável, contra violências e desigualdades. Nesse sentido, o que é condição de uma existência social, da qual somos dependentes, é, ao mesmo tempo, risco de autoanulação e de exclusão, ou seja, as formas pelas quais estamos ligados uns aos outros não são sempre transparentes, e muito menos estão sob nosso controle.

Um dos objetivos de Butler em afirmar o caráter precário de toda vida é buscar formas de promover respostas éticas em torno das condições de necessidade de manutenção que a vida exige. O pressuposto inicial, tanto em *Vida precária* como em *Quadros de guerra*, é que a precariedade impõe obrigações éticas. Essas obrigações não são voltadas para a vida como um valor em si mesma, mas para as condições de sua manutenção. Ela abre a questão, aqui, de entender como a responsabilidade com o outro pode ser desencadeada em meio a uma cultura pública em que as ações políticas e morais se pautam na resposta violenta como norma. (VP, [2004] 2019, p. 12). Para Butler, por outro lado, as responsabilidades advêm da interdependência implicada na precariedade. Há uma tentativa de encontrar o ponto de contato que

⁵⁸ São ensaios escritos depois dos ataques sofridos pelos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001 e das suas respostas violentas na chamada guerra contra o “terror”.

⁵⁹ Ela se refere aqui ao último ensaio do livro nomeado de “Vida precária”, onde dialoga muito de perto com Lévinas.

parte da percepção e o reconhecimento da vulnerabilidade para o agir ético, que ela procura, até certo ponto, ao lado de Lévinas.

Quando a nossa violabilidade é exposta, a resposta pode ser a violência ou a responsabilidade ética. Butler se utiliza de Lévinas para a descrição de como essa demanda nos alcança, independente de nossa vontade, por meio do “Rosto”. O rosto é a representação de uma precariedade fundamental em razão da qual instala-se a exigência de uma responsabilidade pelo outro. Butler esclarece que a mensagem “não matarás” do rosto de Lévinas não é uma mensagem meramente pacifista, ou seja, ela só faz sentido porque a violência e a morte são iminentes. Então, o chamado do rosto é pela resolução de uma crise sobre vida e morte no cerne da ética de Lévinas. “Pois a não violência que Lévinas parece promover não vem de um lugar pacífico, mas sim de uma tensão constante entre o medo de sofrer violência e o medo de infligir violência” (VP, [2004] 2019, p. 167) e “[...] a injunção ética é precisamente militar contra esse primeiro impulso” (VP, [2004] 2019, p. 167-168).

Para Lévinas, tal como Butler desenvolve, nos constituímos como sujeitos éticos dentro de uma cena de impacto do outro sobre nós, por meio do que seu rosto comunica de apelo de humanidade por resposta a um sofrimento, por não-violência. A obrigação de responder a esse apelo atesta um vínculo intransponível, não escolhido, não racionalizado. Sob essa ótica de Lévinas, a relação ética por meio da qual somos constantemente confrontados com a alteridade é uma condição que antecede a ontologia, a linguagem e a subjetividade. Por isso, os sujeitos só podem emergir enquanto *sujeitos éticos*, estando, por isso, obrigados a responder ao outro; ou seja, toda a pessoa enfrenta o dilema ético, de uma forma ou outra, pois não pode escapar de algum contato mais fundamental com a alteridade do qual emerge. Se os sujeitos surgem, enquanto tais, de encontros éticos, então são sujeitos de responsabilidade desde o início.

Mas “À afirmação de Lévinas de que antes da ontologia há ética, Butler acrescenta a afirmação que antes da ética há o social”⁶⁰ (Rushing, 2010, p. 289). A captura do rosto, em sua humanidade, em sua solicitação “legítima” contra a violência, depende de um sistema de representação que informa essa eticidade. Assim, esses sistemas podem desfigurar ou deformar um rosto humano de modo que não consiga ser reconhecido. Segundo Butler, ao ser produzido como a imagem do “Mal”, por

⁶⁰ “To Levinas’s claim that before ontology there is ethics, Butler adds the claim that before ethics there is the social.”

exemplo, um tipo de rosto aparece não como quem precisa de amparo, mas como o que precisa ser eliminado, violentado, abandonado. Toda a humanidade desse rosto precisa ser apagada para que prevaleça unicamente o mal nele personificado. Então, se em Lévinas o rosto é a condição de leitura da humanização do outro; por outro lado, um rosto pode ser produzido para a sua desumanização. (VP, [2004] 2019, p. 171). Embora Butler esteja partindo de uma compreensão geral de “humanidade”, marcada pela precariedade, sua reivindicação central é com a produção política diferencial do humano e sua repercussão sobre o campo moral.

Dessa forma, apesar de *Vida Precária* dar ênfase no entendimento “do corpo enquanto local de uma vulnerabilidade humana comum” (VP, [2004] 2019, p. 66), não deixa de apontar uma preocupação em ressaltar que a vulnerabilidade não pode ser adequadamente concebida “fora da operação diferencial das normas de reconhecimento” (VP, [2004] 2019, p. 66). Embora seja uma condição indissociável do que é um corpo, essa condição é induzida e estimulada nos corpos, de maneira diferencial, por estruturas de poder, tanto em função das marcas de gênero, como também de raça, de nacionalidade, de religião, de condição de refugiado, de preso etc.

E para ressaltar essa dualidade, em *Quadros de Guerra*, ela distingue a vulnerabilidade como *precariousness* e como *precarity*⁶¹(QG, [2009] 2019, p. 16). A vulnerabilidade pode referir-se tanto a uma situação existencial de todo corpo vivo enquanto exposto, dependente e finito, em seus múltiplos aspectos (*precariousness*), como a uma condição de precarização que é induzida e produzida politicamente e distribuída diferencialmente (*precarity*). Butler explora essa ambivalência da vulnerabilidade para diferenciar o cuidado que se tem com as vidas que importam e o

⁶¹ Não seguiremos a rigor a tradução para o português em *Quadros de guerra* de *precarity* como “condição precária” e de *precariousness* como “precariedade”. Primeiramente, pela imprecisão como a própria autora trabalha com essas expressões ao longo de suas obras. Até a publicação de *Quadros de Guerra* não há em seus textos qualquer distinção terminológica entre *precarity* e *precariousness*. Butler não a utiliza com rigor analítico, as vezes nem dentro de *Quadros de Guerra*, e a abandona em obras posteriores. O que não significa que não tenha importância pra ela. Ao contrário, significa que embora a dimensão existencial (universalmente compartilhada com tudo que é vivo) e a dimensão política da vulnerabilidade (situacional e politicamente distribuída) sejam coisas diferentes, elas não podem ser concebidas separadamente. Perspectiva que ela traz em *Corpos em aliança e a política das ruas*, por exemplo, como veremos adiante. A outra razão são as dificuldades da própria tradução em edições brasileiras. Tanto pelas dificuldades de a expressão “condição precária” captar o sentido de *precarity*, como pela imprecisão no uso dessa distinção terminológica, mesmo quando a própria Butler não a utiliza. Caso da tradução de *Corpos em aliança e a política das ruas*, onde a opção de tradução usa “condição precária” para referir uma condição universal de todo vivente, e ‘precariedade’, para tratar daquilo que se dá de forma induzida, por violência a grupos vulneráveis ou ausência de políticas protetivas.” (CAPR, [2015] 2019, p. 6).

abandono com as vidas que não importam, porque não contam como vidas. Assim, as pessoas não são precárias da mesma forma e nem o são sempre da mesma forma. A precariedade é uma condição que se instala nas pessoas sempre de modo preciso e singular, situado historicamente. Esta condição assume um caráter eminentemente político porque é produzida e estimulada por mecanismos de exclusão social e econômica, de opressão e de violência, criando a alguns corpos uma condição mais aguda de desproteção.

Portanto, não se pode apreender o significado político da vulnerabilidade na ética de Butler sem a compreensão da articulação entre o existencial e o político e sem a referência a sua teoria do reconhecimento e aos critérios de inteligibilidade que o condicionam, relação que abordaremos mais adiante no texto. São as normas de reconhecibilidade que preparam as condições pelas quais alguém pode ou não ser reconhecido, com quem possamos nos comprometer eticamente.

3.3.1 *Vida e Morte sob a ontologia do humano*

No registro da corporalidade, vida e morte são realidades irrefutáveis de seu modo de existência. Um corpo que vive, vive na iminência e possibilidade da perda e da morte. Conceber vida e morte sob essa ótica pode parecer uma visão biologizante, que contrasta com a perspectiva butleriana que conhecemos. Os processos que envolvem a vida de um corpo: o nascimento, a alimentação, a dor, o prazer, as sensações, por exemplo, são incontestáveis. Mas a questão que Butler nos provoca a pensar, extrapola a dimensão da vida enquanto produto da “natureza”. Existem corpos que não contam como vidas humanas e essa postulação incidirá decisivamente sobre as suas concretas possibilidades de viver. Portanto:

Antes, significa que não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento. Mesmo quando a vida e morte acontecem entre, fora ou através dos enquadramentos por meio dos quais são, em sua maior parte, organizadas, elas ainda acontecem, embora de maneiras que colocam em dúvida os mecanismos por meio dos quais os campos ontológicos são construídos (QG, [2009] 2019, p. 22).

Se um corpo não existe antes ou além das significações sociais e políticas, estas atuam diretamente na produção das condições sobre as quais esse corpo será marcado pelo signo da vida ou pelo signo da morte. Assim, apontar como a vida

corpórea e material é frágil e perecível, ou a implicação inevitável entre vida e morte não é o principal. O que importa é pensar como essa precariedade é operada politicamente e mobilizada eticamente. Portanto, a questão fundamental é que se toda vida depende de esforços permanentes, coletivos e sociais, existem, por outro lado, mecanismos biopolíticos e necropolíticos que operam na produção e regulação sobre as vidas que importam e as vidas que não importam⁶².

Biopolíticos porque, como explica Foucault (2012, p. 134), “deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana”. Foucault descreve o biopoder como uma tecnologia de poder que tem como alvo a vida de populações. O que significa estar voltado ao controle e gerenciamento não de corpos particulares, mas, sim, sobre a vida humana na perspectiva da espécie. Foucault diferencia esse biopoder de um poder de soberania que o teria antecedido na história. O poder do soberano é aquele que incide sobre o direito de vida e morte sobre seus súditos, cujo propósito maior é simplesmente “se apoderar da vida para suprimi-la” (Foucault, 2012, p. 128) e não para administrá-la.

O poder biopolítico é o de "fazer viver" e, portanto, se apresenta como uma aplicação calculada do poder sobre um tipo de objeto que é contínuo, longo e processual. Pela aplicação de saberes matemáticos, estatísticos, econômicos, ele incide sobre as capacidades reprodutivas, sobre o desenvolvimento saudável, sobre índices de mortalidade, enfim, sobre todas as atividades e funções que abrangem o ciclo de vida da espécie humana. Portanto, acompanha e engloba toda a vida de uma população por meio da administração do seu desenvolvimento biológico. Mas é claro que tudo isso tendo um fim, que é o seu controle total (Foucault, 2005, p. 289). Assim, a ideia de população emerge como esse objeto e problema ao mesmo tempo de ordem biológica, de ordem médica e de ordem política (Foucault, 2005, p. 193). Mas o que acontece com esse biopoder quando as populações são diferenciadas e desumanizadas?

Desde a compreensão de Foucault, o surgimento desse biopoder não elimina o poder soberano de matar. O que ele faz é transformar o que era uma tática de guerra, matar uns para assegurar a sobrevivência de outros (Foucault, 2005, p. 129), em estratégia racionalizada, planejada, calculada e mais ampla do modo de fazer

⁶² Essa ideia tem seus primeiros contornos com o conceito de abjeção que ela usa em *Problemas de gênero* e desenvolve melhor em *Corpos que importam*.

política. O direito de matar é assegurado em nome dessa necessidade de “proteger” e fazer a vida proliferar. Isso quer dizer que a biopolítica não deixou para trás o direito assassino do Estado. Para Foucault, ao contrário, quando a biopolítica se institui como um poder normalizador pautado na biologia, a concepção de raças hierarquizadas atua como fundamental para a promoção da ideia de que a morte de uns é necessária à garantia da vida em seu valor máximo e próspero. Por isso que o racismo é “a condição para que se possa exercer o direito de matar”, segundo Foucault (2005, p. 306).

Para Mbembe, que parte também das análises foucaultianas, essa noção ainda é insuficiente para a compreensão da política na forma da inimizade, tal como demonstrado pelos processos de colonialismo e neocolonialismo. É a inimizade, aliás, que informa a política de guerra como modo de funcionamento das democracias contemporâneas. Existe, segundo ele, um fundamento jurídico para o direito de matar, que é a exceção; e um fundamento político, que é a inimizade (Mbembe, 2018, p. 115). Nesse estado de guerra, o que importa não é tanto a conquista, mas a subjugação e a eliminação total do inimigo. Assim, o poder necropolítico se situa no registro dessa política da inimizade, na forma bélica que assume a política democrática, na articulação entre soberania, estado de exceção e biopolítica.

A produção de um estado de guerra continuado abona a permanência de um estado de segurança que “justifica a exceção” e a discricionariedade da função de matar. Quem matar, onde e por que são perguntas que não precisam se orientar por um dispositivo legal estabelecido, já que no modo da guerra, matar o inimigo não lhe imputa nenhuma culpa e nenhum crime. Dessa forma, tal como fez Foucault, Mbembe destaca que o papel da raça na construção do inimigo será crucial para manutenção desse aparato de guerra e, ao mesmo tempo, a sustentação de seu próprio poder.

A Necropolítica é definida por ele como essa operação de um poder de morte, que diferenciando as vidas que valem das que não valem, não apenas as destrói, mas as controla e as subjuga. Um poder de matar que, inclusive, se dissimula de formas variadas, seja incidindo diretamente contra os corpos-alvos, seja na gestão biopolítica da infraestrutura necessária para a sobrevivência de uma população. Por isso, Mbembe (2018, p. 152) descreve essa articulação entre estado de exceção, soberania e a biopolítica, como o poder que no mundo contemporâneo se presta a produzir “mundos- de- morte”, a partir dos quais populações inteiras são reduzidas ao “estatuto de mortos-vivos”.

Butler também fala da emergência de “uma soberania revitalizada” dentro do campo da governamentalidade (VP, [2004] 2019, p. 81, 85). Em suas palavras, “Não é, literalmente falando, como se um poder soberano suspendesse o estado de direito, mas sim como se o estado de direito, no ato de ser suspenso, produzisse uma soberania em sua ação e como seu efeito” (VP, [2004] 2019, p. 90). Nesse sentido, a desumanização, ou a descaracterização do humano, é a condição para a operação do poder de gerenciamento de uma população (VP, [2004] 2019, p. 124) assim como o poder sobre sua eliminação.

O desenvolvimento da reflexão ética tendo por base o valor da morte não é novo na filosofia. De certa perspectiva, ser um corpo é ser finito e limitado, é ser uma singularidade material, temporal e espacial e ser mortal. Para Heidegger, em *Ser e Tempo* (2006), somos seres para a morte. A morte nos aparece como um destino incontornável, mas, principalmente, como uma verdade a encarar e um princípio a considerar para a orientação, o sentido e valor que atribuímos à nossa existência. A nossa eticidade e autenticidade para este filósofo dependem da compreensão desse desígnio. Mas a questão posta por Butler complexifica esse princípio de eticidade porque requer que se repense a relação entre vida e morte em termos não individualistas. Por meio da categoria do luto, não é a “minha” morte que está em questão, mas a morte de outros, conhecidos e desconhecidos.

Por um lado, o luto surge para Butler como expressão da humanidade comum, não apenas enquanto uma situação da qual ninguém escapa, mas porque mostra a ligação inexorável que estabelecemos com os outros, desde o início, e, principalmente, porque permite a visualização das complexidades que permeiam a forma de contatos que estabelecemos no campo ético e político. Sobre isso, Butler afirma que:

Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética (VP, [2004] 2019, p. 43).

Então, pelo luto podemos compreender, em primeiro lugar, como nos constituímos enquanto pessoas a partir das relações com outros. O sentimento de perda e o luto remetem a uma realidade que nos ultrapassa e são um claro sinal de que havia algo antes da perda. São a expressão da existência de um vínculo desde o passado e que permanece após a morte de maneira que “Minha vida começa antes e

continua depois de mim, de tal modo que a própria noção de indivíduo autônomo fica abalada” (Rodrigues, 2021, p. 71). Continuamos ligados àqueles que perdemos por meio do luto e ao mesmo tempo só sentimos essa perda porque já havia um vínculo no passado. O luto funciona, portanto, como o indicativo de que de fato existe uma ligação entre um “nós” que é parte do si mesmo, e quando essa ligação é afetada, parte desse “nós” também é.

Em segundo lugar, Butler traz a discussão sobre como desencadear formas de responsabilidade ética por meio do reconhecimento do luto como uma categoria de ordem política. Carla Rodrigues (2021) descreve a emergência dessa categoria na filosofia de Butler, oferecendo um mapeamento que confere ao luto um importante papel no pensamento da filósofa, desde os primeiros trabalhos⁶³. Mas o marco em que passa a se destacar, segundo Rodrigues, é em *O Clamor de Antígona* (CA, [2000] 2014). Nessa obra, a sua teoria do reconhecimento se configura pelo papel político que o luto assume por meio da narrativa da relação entre a “vida impossível” vivida por Antígona e seu luto proibido.

Antígona serve a Butler como um duplo paradigma: por um lado, nem todos os mortos têm o direito de ser enlutados, como comprova a proibição de Creonte ao enterro de Polinices; por outro, nem todos os vivos têm o direito de reconhecer seus mortos, como comprova a punição imposta por Creonte a Antígona (Rodrigues, 2021, p. 70).

O luto vincula a vida de Antígona e a morte de seu irmão. O crime de Antígona foi fazer público o seu luto e por meio dele reivindicar a importância de uma vida que não “deveria importar”. É dessa forma que o direito ao luto deixa de ser somente a expressão de um lamento de ordem privada. Mas é em *Vida precária* onde Butler vincula diretamente o luto ao problema ético e político do reconhecimento das vidas que importam e das vidas que não importam. Ela chega a essa consideração pela análise de como o luto público pode ser autorizado, estimulado, ou mesmo imposto sobre a perda de algumas vidas enquanto pode ser negado a outras.

O luto, como explica Carla Rodrigues (2021), atua retroagindo, ou seja, uma vida primeiramente se qualifica como “enlutável”, lamentável, “chorável” para que

⁶³ Rodrigues começa com a leitura da primeira aparição do “luto” em *Problemas de gênero em relação ao “fracasso no reconhecimento das vidas perdidas para o vírus da aids.”* (2021, p.68); passa por outra importante obra que é *Corpos que importam*, na apresentação da importância política da manifestação pública do luto; e em *A vida psíquica do poder*, onde segundo Rodrigues, Butler aprofunda sua leitura sobre luto e melancolia em Freud com a intenção de ajudá-la na descrição sobre a formação do sujeito pelo seu caráter de instabilidade.

possa ser reconhecida e, assim, possa ser amparada. O receio da perda de uma vida é o indicativo de que essa vida, que será lamentada quando perdida, é que será cuidada e protegida. As vidas que importam são as vidas enlutáveis e o luto é o que marca a vida com um valor que não é ontológico (Rodrigues, 2017, p. 330) porque é relacional e é altamente político. Por outro lado, uma vida irreconhecível aparece como “[...] algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida” (QG, [2009] 2019, p. 33). Ela não é lamentada quando perdida, pois não conta como morte. Assim, a qualidade de lamentável e enlutável é o que determina o valor que uma vida tem.

Da perspectiva da morte como paradigma para o reconhecimento em Hegel, Butler dá ênfase no reconhecimento que vem do direito do luto público (Rodrigues, 2017, p. 331). Em Hegel, o reconhecimento que confere o lugar e o status de sujeito se realiza num embate em que o indivíduo deve encarar e arriscar-se morrer se quiser ascender de objeto a sujeito. A morte, portanto, emerge “como o Absoluto, ali onde a vida do espírito culmina e se realiza” (Rodrigues, 2021, p. 70). O Absoluto da morte pode ser compreendido enquanto uma realidade única, final e total. Ao passo que, ao tematizar a morte na perspectiva do luto, Butler enfatiza justamente o caráter maleável, vulnerável e interdependente na mútua implicação entre vida e morte (Rodrigues, 2021, p. 71). Dessa forma, a morte não representa o mero oposto da vida, elas interagem por meio do luto.

Assim, a negação do trabalho de luto, que procura eliminar o sentimento de perda, busca também anular a compreensão de uma relacionalidade fundamental. Para Butler, a resposta mais imediata para eliminação do luto é a violência, como modo de imposição de uma falsa ilusão de que depois da perda a vida possa seguir normalmente. Enquanto a violência aparece como resposta ao luto e à perda que ele representa, o trabalho do luto poderia levar a responsabilização com o outro ao invés da sua eliminação em nome de se restabelecer a normalidade.

O problema da diferenciação entre as vidas que importam e as que não importam está relacionado ao problema das categorias de definição do humano. É a ontologia do humano da qual depende o nosso entendimento sobre as vidas enlutáveis, como vidas que contam. Segundo Butler, esta é uma “ontologia historicamente contingente” (QG, [2009] 2019, p.17), produzida por determinadas condições normativas, as quais impactam “nossa própria capacidade de discernir e nomear o ‘ser’ do sujeito” (QG, [2009] 2019, p. 17). Portanto, a normatividade dessa ontologia, a qual condiciona nossa capacidade de apreensão de uma vida, incide

decisivamente sobre nossa capacidade de resposta moral (QG, [2009] 2019, p. 16).

Segundo Butler:

Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência (QG, [2009] 2019, p. 17).

Do mesmo modo que funcionava com a produção do gênero e do sexo, ela reafirma que não é a mera morfologia do corpo o que determina a distinção do humano. O que a morfologia normativa faz é desidentificar corporalidades não normativas justamente ao criarem identificações, ou seja, com a criação de normas que definem o “humano”, expande-se o campo do não-humano. Isso acontece porque o ponto de partida para ética não é o reconhecimento em si, mas as condições de sua possibilidade, que é um quadro normativo mais amplo. Portanto, a sua reivindicação não se contenta em reclamar a expansão do valor de humanidade de um corpo para que seja reconhecido. É preciso, sim, questionar as normas de humanidade de modo que “Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem” (CAPR, [2015] 2019, p. 44).

A luta por reconhecimento não é o bastante se não questionamos o terreno normativo que o condiciona, pois enquanto essas normas estiverem distantes de nosso olhar crítico, não importa o quanto reconhecimento ganhamos de um lado, continuará a produzir largas zonas de exclusão de outro. Butler não está interessada na:

[...] simples entrada dos excluídos em uma ontologia estabelecida, mas de uma insurreição no nível da ontologia, do acesso crítico a essas questões: o que é real? A quem pertencem as vidas reais? Como a realidade pode ser refeita? Aqueles que são irrealis já sofreram, de certo modo, a violência da desrealização (VP, [2004] 2019, p. 54).

O princípio de “desrealização” do outro traz implicações importantes aqui. Como vimos, os sujeitos cujas vidas passam pelo crivo da reconhecibilidade (as vidas que contam) são produzidos segundo as normas de inteligibilidade do humano, que também produzem o inumano, o abjeto, os que não importam. Por isso, tal como era com os corpos abjetos em *Corpos que importam*, as vidas que não contam como vidas não vêm de outro lugar, não são produzidas por uma estrutura diferente da que

confere legitimidade a uma vida. Ao contrário, ela compõe e constitui em si mesma esse suposto “fora”, o que não significa que elas não "existam", já que a sua existência, apresentada como exterior, é necessária a essa ontologia.

Assim, na perspectiva das vidas que não importam, essa produção resulta na contradição da existência de um corpo que “Está vivo, mas não é uma vida”. (QG, [2009] 2019, p. 22). Na medida em que existem vidas “desrealizadas”, existe um campo fantasmático habitado por quem “não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral” (VP, [2004] 2019, p. 54). Os corpos que existem, mas foram materializados para não serem apreendidos, entendidos, reconhecidos, têm a capacidade de assombrar as normas de produção da vida. A importância de apontar essa falha é que ela denuncia o próprio limite dessa ontologia, nos permitindo, inclusive, *reconhecer que não houve reconhecimento*.

3.3.2 Esquemas de inteligibilidade/Enquadramentos

Uma das maneiras de compreender o funcionamento dessa estrutura é explicado por Butler, em *Quadros de Guerra*, pelo exemplo dos enquadramentos das imagens de guerra. Eles ajudam a explicitar as condições gerais de reconhecibilidade, as quais instituem e criam a imagem paradigmática do “humano”, pela mobilização de nossa comoção e de nosso entendimento. São essas condições “que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento - os termos, as convenções e as normas gerais atuam do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível” (QG, [2009] 2019, p. 19). O problema ético-político derivado daqui é que elas são produzidas por um sistema de inteligibilidade que controla e condiciona as possibilidades para uma vida possível, já que a sua regulação é o que distribui o sentido de realidade daquilo que existe e daquilo que conta. Segunda ela:

Esse enquadramento interpretativo funciona diferenciando tacitamente populações das quais minha vida e minha existência dependem e populações que representam uma ameaça direta à minha vida e minha existência. Quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como ‘vidas’, mas como ameaça à vida (QG, [2009] 2019, p. 69).

A partir dessas condições estabelecidas de reconhecibilidade, constitui-se um campo de realidade perceptível (QG, [2009] 2019, p. 81) que atua sobre nossa capacidade de apreensão da dor do outro (QG, [2009] 2019, p. 100), formando um

“circuito de comoção social” no qual estamos desde já inscritos (QG, [2009] 2019, p. 82). Os enquadramentos, dessa forma, trabalham organizando e regulando o nosso entendimento e sentimento moral, de modo a orientar a quais vidas se comprometer, por quais vidas lutar, de quais vidas cuidar ou, por outro lado, quais vidas abandonar ou eliminar.

O enquadramento é o recorte de um contexto a partir do qual uma cena ou um acontecimento é delimitado num quadro circulável. Um enquadramento em particular sempre expressa uma realidade mais ampla que o excede, como normas de racialidade e civilizatórias. Mas o sentido de enquadramento que interessa a Butler não é tanto como a moldura seleciona e recorta o que compõe o quadro, o conteúdo explícito dentro da moldura, e sim a relação da moldura com o que está fora do quadro. O que o enquadramento não mostra em sua função delimitadora é o contexto não tematizado no que é representado (QG, [2009] 2019, p. 113). O enquadramento também ajuda a construir a realidade que a foto exhibe. Por isso ela propõe o exame, não apenas do que foi ‘enquadrado’, mas do próprio enquadramento enquanto aquilo que ajuda a estruturar a percepção, sem se deixar mostrar; ou seja, a forma como esse enquadramento está funcionando em sua função delimitadora enquanto operação do poder regulatório da imagem.

Ela está pensando também como esse “fora” pode afetar e impactar nossa percepção, porque existe “Algo [que]ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso de realidade; em outras palavras, algo que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas” (QG, [2009] 2019, p. 24). É nesse ponto em que certo modo de apreender a imagem pode perturbar a compreensão e o reconhecimento, levando para um significado imprevisível, não planejado⁶⁴.

Se o “enquadramento” também ajuda a produzir e reproduzir o contexto a que se refere, quando uma imagem circula por contextos outros, se descolando do contexto original, habilita as condições para promoção de um escape, um rompimento com esse princípio. A importância dos deslocamentos pelos quais o enquadramento viaja é que surgem como oportunidades para o seu reenquadramento por meio de outros contextos que podem favorecer outras interpretações, outras percepções,

⁶⁴ Ela exemplifica isso com a circulação das fotos de guerra, que descoladas do contexto do evento particular, distribuídas e deslocadas para contextos diversos podem atribuir um sentido inusitado. Nesse deslocamento e movimentação da imagem, o contexto a partir do qual a imagem foi produzida é perdido e o que se tem é a circulação da imagem por contextos que mudam temporalmente e geograficamente.

outros entendimentos. Como ver o que não era intenção mostrar e refletir sobre o que o enquadramento foi originalmente feito para esconder. Assim, os rompimentos dos enquadramentos convertem-se em oportunidade para sua recodificação e a emergência de novas possibilidades de apreensão da vida. “Isso conduz a uma maneira diferente de compreender tanto a eficácia do enquadramento quanto sua vulnerabilidade à reversão, à subversão e mesmo à instrumentalização crítica” (QG, [2009] 2019, p. 26). Por isso, quanto mais circularem, mais chances terão de serem rompidos. É outra forma de abordar a estrutura da iterabilidade: a necessidade de se repetir as normas para sua eficácia é o que compromete essa eficácia total, deixando sempre uma abertura para sua ressignificação e subversão.

O enquadramento está vinculado à produção e distribuição social do afeto que leva em conta a relação entre representação e vulnerabilidade. Para Butler, a dimensão intelectual não se separa da dimensão sensível nas respostas morais. Toda resposta afetiva é mediada também por um trabalho ou certo tipo de compreensão. Essa mediação é o que enquadra nosso afeto, estimulando, criando e intensificando ou negando uma comoção; ou seja, as questões que envolvem a ética e a política não se resumem a uma discursividade racional e objetiva. Nesse campo, não é suficiente oferecer boas razões e argumentos. Existe uma dimensão das relações éticas e políticas que escapa ao cálculo racional, da vontade deliberada ou de qualquer disposição idiossincrática, tanto porque não tem caráter individual (porque depende de condições que ultrapassam o indivíduo) como porque não tem apenas uma dimensão consciente e translúcida, algo que ela aprofundará em *Relatar a si mesmo*. Portanto, não se trata de desmobilizar a emoção em nome de uma racionalidade “neutra”, mas de confrontar as interpretações dominantes com outras interpretações, ou seja, deslocar os enquadramentos para que produzam uma proliferação de sentidos:

Dessa maneira, quando tomamos nosso horror moral como um sinal de nossa humanidade, não notamos que a humanidade em questão está, na verdade, implicitamente dividida entre aqueles por quem sentimos um apego urgente e irracional e aqueles cuja vida e morte simplesmente não nos afetam, ou que não consideramos vida (QG, [2009] 2019, p. 81).

Dessa forma, diante da impossibilidade de conceber as vidas que requerem suporte sem quaisquer esquemas interpretativos, a tarefa ética deve investir na investigação sobre sua própria capacidade de resposta (QG, [2009] 2019, p. 83). Por

isso, a crítica social atua como base da teoria moral em Butler, “[...] o que significa que deve ser travada uma luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas” (QG, [2009] 2019, p. 83).

CAPÍTULO 4 ONTOLOGIA, ÉTICA E POLÍTICA

Apesar de *Vida precária* ser apontada como a obra de inauguração das reflexões propriamente éticas na filosofia de Butler, é no artigo *Ethical Ambivalence*⁶⁵ (EA, 2000) onde a pensadora primeiramente expressa quais são as suas inquietações a respeito desse campo de estudo. Aqui, já de início, ela faz duas importantes ressalvas à filosofia moral: o quanto o retorno à ética poderia representar uma saída da política e o risco de que possa representar alguma espécie de normatividade moralista. Essas ressalvas são reforçadas em entrevista a William Connolly, onde ela expressa essa mesma preocupação de que uma virada ética pudesse representar um distanciamento da política, quando abre mão da análise do poder. Butler aqui pondera que: “Tendo a pensar que a ética se desloca da política, e suponho que, para mim, o uso do poder como ponto de partida para uma análise crítica é substancialmente diferente de um quadro ético⁶⁶” (Butler; Connolly, 2000, p. 5).

A confissão de sua resistência à ética ao mesmo tempo em que adere cada vez mais à filosofia moral, sobretudo a partir dos anos 2000, levanta um debate entre críticos a respeito da suposta “virada ética” no pensamento da própria Butler⁶⁷. Essas dúvidas foram usadas para ler uma contradição entre seus primeiros trabalhos e os mais recentes, nos quais tomaria a filosofia moral, e não a política, como ponto de partida. O que desencadeou uma nova onda de debates críticos sobre se Butler se afastou da dimensão política da performatividade (Shams, 2020, p. 25). Discute-se se há um empreendimento ético já em obras anteriores como *Problemas de gênero*, mas, principalmente, se ao aderir à ética ela estaria justamente fazendo aquilo que critica: se afastando da política. (Chambers, 2015; Gies, 2015; Mills, 2015).

De muitas maneiras, as ponderações que Butler faz à ética dizem respeito a certa ideia muito específica do que seja a ética, ou da forma como é tradicionalmente

⁶⁵ Artigo publicado em: *The turn to ethics*, uma coletânea de artigos de pensadoras e pensadores que questionam o que consideram uma “virada ética” no pensamento contemporâneo. A discussão segue na problematização de que pode representar um retorno à perspectiva universalista humanista. Ao mesmo tempo, entre os que “resistem”, alertam para uma espécie de moralização perniciosa e retrógrada que atua em favor de ratificar a ideologia liberal. É em relação a esse dilema que Butler expressa sua ambiguidade.

⁶⁶ “I tend to think that ethics displaces from politics, and I suppose for me the use of power as a point of departure for a critical analysis is substantially different from an ethical framework.”

⁶⁷ Em *Butler and Ethics* (2015), Moya Lloyd retoma, de certa forma, o tom de *The turn to ethics*, ao trazer estudiosas e críticos do pensamento de Butler no contexto desse interesse de estudo do campo da ética nas últimas décadas, o que ela chama aqui de um contexto de “virada ética” ao qual Butler pertenceria.

concebida. Ela se preocupa em como certo caráter idealizante e abstrato pode acabar ignorando as condições políticas problemáticas, que atuam como limitantes para a formulação de preceitos éticos universalistas. Nesse sentido, o que Butler confessa nesses dois textos é um sentimento de ambivalência em relação à ética, e não a sua mera negação. Avaliando o que estava sendo considerado um movimento crescente de interesse em filosofia moral pelo pensamento progressista do campo político, ela pondera sobre sua própria resistência em entrar nesse campo de discussão, ao mesmo tempo em que já se assume nele. Butler entende a necessidade de pensar a ética, porém sem abrir mão da política, sem abandonar uma perspectiva de análise do poder.

Portanto, a crítica da filósofa a um possível movimento de virada ética e saída da política se dirige à perspectiva ético-universal, abstrata e moralizadora que adere ao princípio da individualização da responsabilidade moral. Ou seja, ela vê como um problema a proposição de normas de conduta que trabalham em favor de certo modelo de subjetividade útil ao modelo econômico vigente, mas que disfarça esse vínculo exatamente no esvaziamento político e crítico sobre as normas de convivência eticamente aceitáveis.

4.1 O sujeito moral e a violência ética

No centro das suas ressalvas e de seu questionamento está o tema do sujeito moral e o modo de conceber as obrigações éticas, o que nos conduz também ao problema da violência ética. Mas afinal, quem é, e do que é capaz o sujeito moral em Butler? Aparentemente, as duas perguntas poderiam contextualizar mal a resposta de Butler ao problema moral, pois não há um *quem* com capacidades inerentes a si mesmo que possa fazer alguma coisa no mundo a partir de *si mesmo*. Mas ao modo de Butler, são questões que ela levanta provocativamente justamente para afirmar o fracasso ético que elas representam e ao mesmo tempo reivindicar uma outra concepção de subjetividade para outro tipo de consideração ético-política.

Acompanhamos até aqui que Butler defende a luta política e a ação transformadora sem que a imagem metafísica do sujeito seja requisitada. Ela argumenta, ao contrário, que essa metafísica produz exclusões e obstáculos. No campo da ética, essa dificuldade se mantém e, de certa forma, se complexifica. Afinal, uma ontologia do sujeito tem atuado como indispensável à filosofia moral, cujas

categorias fundamentais repousam nas noções de consciência, de autonomia e de responsabilidade. Realizar a discussão ética abandonando essa categoria será, novamente, motivo de muitas controvérsias entre estudiosas e críticas de Butler, as quais apresentaremos mais adiante no texto.

A questão da qual partimos é: seria uma impossibilidade ética renunciar à figura clássica do sujeito moral e aquilo que ele evoca? (Como a ação é guiada por normas abstratas e princípios universais impostos por si mesmo sobre si mesmo?). Ou significaria apenas o afastamento de uma moral individualista de caráter kantiano e humanista? A resposta começa pelo fato de que, para Butler, a moralidade não é uma qualidade ou virtude individual dos sujeitos, mas do tipo de resposta produzida por uma relação que é sempre situada politicamente, dinâmica e sujeita a falhas. Nesse sentido, o sujeito moral não pode ser a condição nem o fundamento da ética. Ao invés disso, “O sujeito torna-se um problema *para a filosofia moral* precisamente porque nos mostra como o humano é constituído e desconstituído” (RSM, [2005] 2017, p. 169, grifo nosso).

Para o discurso moral, o sujeito humano tem sido a categoria privilegiada. É o seu operador e ao mesmo tempo o parâmetro a partir do qual a resposta ética será distribuída. Os princípios do humanismo se desenvolvem por meio da imagem de uma ontologia humana, uma identidade confortavelmente delimitada, a partir da qual o aparato jurídico-político se estrutura. O pressuposto dessa ontologia é a inequivocidade do humano. O indivíduo aparece, então, como uma estrutura atômica dessa ontologia, facilmente discernível e estável. E a linguagem da identidade participa dessa ontologia, recorrendo à figura da posse: posse de si, de seu corpo, de seus desejos, de sua vontade, de seu gênero e sexualidade, das suas relações, da razão e do desejo.

Sabemos que para Butler a produção do humano digno de reconhecimento esbarra em normas e valores particulares a partir dos quais se opera um discurso universal. Então, nos perguntamos se é possível lançar mão da categoria do “humano” que tanto selecionou como excluiu na tentativa de se estabelecer? Butler não perde de vista essa problemática quando a recupera em muitos dos seus textos, com a preocupação de reposicionar o significado da responsabilidade ética e política diante desse paradigma humanista. Em todos eles, ela defende que a linguagem jurídica derivada da ontologia humanista moderna é insuficiente para promover laços de responsabilidade mútua, fundamentais à comunidade política. Por isso, o que

poderíamos discernir como uma “ética crítica” em Butler deve partir da análise política dos limites desse discurso. Segundo ela:

Torna-se uma questão ética, penso, não apenas o que torna minha própria vida suportável, mas quando perguntamos, de uma posição de poder e do ponto de vista da justiça distributiva, o que faz ou deve fazer a vida dos outros ser suportável? Em algum lugar da resposta, nos encontramos comprometidos com uma determinada concepção do que seja a vida e o que ela deveria ser, mas também de o que constitui a vida humana, distintamente humana, e o que não (DG, [2004] 2022, p. 37).

Se o sujeito humanista moderno evoca um fracasso na mobilização em torno da defesa da vida digna de *todos* os sujeitos, Butler trabalha para ressignificar o sentido de humanidade, em virtude do qual se possa engajar eticamente e politicamente na luta por inclusão e direitos, inclusive o direito à existência, de modo que não seja a habilitação de novas exclusões. Isso implica em não tomar o “humano” como já dado e certo e em considerar o peso da dimensão política sobre o discurso moral estabelecido.

O problema do “sujeito moral” em Butler emerge com mais força em *A vida psíquica do poder* e se desenvolve em *Relatar a si mesmo*. Na primeira obra, ele aparece como parte das análises sobre a formação do sujeito. Aqui, Butler chama a atenção para a concepção de uma reflexividade moralizante que capacita plenamente o “eu” a se analisar, se avaliar e se julgar. Nessa concepção, há uma pretensa relação necessária de continuidade entre uma vontade consciente com certa maneira de tomar decisões e de agir em nome dela. Por isso, as possibilidades éticas aparentam dependentes e condicionadas à figura de um sujeito substancial (VPP, [1997] 2017). A metafísica do sujeito, que impõe uma formação definidora de si, se dá por meio de obrigações para que o sujeito se construa autônomo e autoconsciente. Nesse caso, o sujeito moral é uma abstração idealizada de uma necessidade de individualizar a moral, destituindo todo seu caráter político-social e relacional que ela busca recuperar em *Relatar a si mesmo*.

Essa dimensão moralizante pode ser compreendida na descrição que Butler faz da formação da vida psíquica, enquanto a “volta peculiar do sujeito contra si mesmo que ocorre em atos de autocensura, consciência e melancolia que se dão em conjunto com os processos de regulação social” (VPP, [1997] 2017, p. 28). A sua preocupação começa a se delinear quando a formação da subjetividade passa pelo

trabalho do sujeito contra ele mesmo, na imposição do medo, da culpa, da coerção, que “parece” vir de dentro da sua psiquê, mas que se origina das suas experiências socializadoras em um mundo saturado de poder. Assim, ela pondera que “A noção de que a moral se baseia em certo tipo de violência já é familiar, mas é surpreendente que essa violência seja o fundamento do sujeito. A moral pratica essa violência repetidas vezes ao cultivar o sujeito como ser reflexivo.” (VPP, [1997] 2017, p. 70). Ser reflexivo, pensar o si mesmo, é um imperativo moral do qual o sujeito depende para ser considerado e nomeado como tal. Ou seja, para ser sujeito, precisa ser autoconsciente.

Em *Relatar a si mesmo* (RSM, [2005] 2017), Butler inicialmente se vale de sua leitura de Adorno para tentar escapar das armadilhas de uma moral individualista que não considera o contexto mais amplo a partir do qual uma ação pode ser encampada e avaliada. A moralidade, para ele, é uma produção social, portanto, sujeita às dinâmicas históricas. Nesse sentido, a ética só pode ser um modo de vida assumido pelo sujeito sob essas circunstâncias determinadas. Adorno problematiza a relação, por vezes violenta, entre os sujeitos e uma moral cristalizada que se impõe, mesmo quando exaurida de vitalidade e desconexa com o contexto do momento. Nesse caso, o sujeito é coagido a aderir à norma moral. Aqui ele questiona justamente o caráter violento da moral, na desconexão entre norma e vida social, para a imposição de uma universalização. Entretanto, tomando o sujeito como certo, ele concebe a relação entre sujeito e moral como uma relação de exterioridade, que Butler contesta. Em resposta, ela afirma:

Espero mostrar que a moral não é um sintoma de suas condições sociais, tampouco um lugar de transcendência dessas condições, mas que é essencial para determinar a ação e a possibilidade de esperança (RSM, [2005] 2017, p. 34).

Sem rejeitar completamente a posição de Adorno, Butler se interessa pelo tipo de operação da moral que ocorre no próprio processo de produção das subjetividades. Desse modo, a moral não pode ser compreendida apenas como um arranjo social e tampouco como um impulso interno do sujeito. Ela se preocupa com a operação pela qual as normas produzem, ao mesmo tempo em que definem por antecipação, quem poderá e não poderá se tornar sujeito. Portanto, a própria moral ajuda a definir quem terá condições de se relacionar ou não, enquanto sujeito, com a moral estabelecida. Assim, se a filosofia moral tende a pensar a ética pela forma como as normas pautam

os relacionamentos intersubjetivos e a organização social, Butler chama atenção para a relação que antecede essa, que é “a força da moral na produção do sujeito” (RSM [2005] 2017, p. 20-21). Já existe uma dimensão moral da qual o sujeito emerge, antes mesmo de se avaliar as regras e normas morais a serem assumidas e pelas quais guiar o comportamento. Portanto, é sobre a formação do sujeito que incide a “Ética como crítica” em Butler:

[...] a deliberação ética está intimamente ligada à operação da crítica. E a crítica comprova que não pode seguir adiante sem considerar como se dá a existência do sujeito deliberante e como ele pode de fato viver ou se apropriar de um conjunto de normas. Não se trata apenas de a ética se encontrar envolvida na tarefa da teoria social, mas a teoria social, se tiver de produzir resultados não violentos, deve encontrar um lugar de vida para esse ‘eu’ (RSM, [2005] 2017, p. 19).

Como dissemos, o argumento de *Relatar a si mesmo* é que antes de pensar a forma como o sujeito se relaciona com as normas, como assume ou assimila ou não a moral vigente, deve-se pensar o papel da moral na sua produção. Então, a moral adquire uma força criativa que não deriva somente de um aspecto coercitivo. Ela é criativa porque existe uma obrigação normativa que leva o indivíduo a pensar-se como um sujeito, e que também ajuda a constituir-lo nesse processo. Para Butler, as normas morais, portanto, não são apenas punitivas e não operam apenas por meio de castigos e sofrimentos, mas, primordialmente, na estilização de condutas.

Ela avança em sua crítica da violência ética exatamente com a problematização das condições, por meio das quais o sujeito é obrigado a se “fazer” sujeito ao ser chamado a *relatar a si mesmo*. O indivíduo deve “se produzir” por termos que são dados e estabelecidos de antemão, ainda que isso represente fonte de um sofrimento permanente, já que fazer-se sujeito é um processo continuado. A autoidentidade e autoconsciência, enquanto expressões da capacidade do relato de si, demonstram uma obrigação imposta de fora. Portanto, o discurso de si é produzido em uma condição de ‘excitação’, e seu efeito é a constituição do si mesmo.

Nesse processo de narrar a si mesmo, ou seja, nessa condição de reflexividade e desdobramento de si, o “eu” não apenas se “descobre”, ele se “produz”. O discurso de si é ao mesmo tempo uma narrativa, um modo de pensar e um modo de agir sobre si mesmo; mas sempre considerando as expectativas externas, de uma cena que é configurada por esquemas históricos de reconhecimento. O ‘eu’ precisa se fazer legível e inteligível e, para isso, necessita criar uma descrição/definição sobre uma

identidade a qual aderir. É no meio desse processo auto descritivo, de pensar sobre o que o qualifica, que o 'eu' vai se enquadrando na própria narratividade que, de fato, não é somente sua.

Na cena de interpelação Althusseriana, usada por Butler, a pergunta sobre "quem é você?", desse modo, não expressa a mera abertura ao que o outro pode expressar e revelar em sua alteridade nos encontros éticos. É uma pergunta inquisidora que exige uma identificação validada socialmente "[...] pois o regime de verdade fornece um quadro para a cena de reconhecimento" (RSM [2005] 2017, p. 35) a partir do qual a interpelação entre "eu" e "outro" ocorre e onde o sujeito se produz. A pergunta "quem és tu" implica na obrigação de que alguém dê conta do que é impossível responder completamente.

É a partir dessa convocação externa que a norma violenta o sujeito ao exigir uma definição que totalize tudo que ele é e pode ser. É uma exigência moral de autoconhecimento, para fins de uma auto responsabilização individual. Portanto, a obrigação de relatar a si mesmo tem como meta justamente vincular, de maneira causal, toda ação a uma deliberação consciente. Isso ampara o sentido moderno de sujeito moral. Por isso a crítica da violência ética é, novamente, uma crítica à certa ideia de sujeito e a certo modelo moral.

A vida social da pessoa depende dessa identificação, o que a torna crucial para sua existência. Então, é preciso conhecer e acolher os termos pelos quais se identificar de maneira a se fazer viável. Butler insiste que, para algumas pessoas, o que está em jogo é a própria existência, antes de qualquer avaliação ética ou política. E são justamente essas normas que condicionam e permitem que alguém possa ser reconhecido como um sujeito, como uma vida. Por isso, em Butler, a ética não começa pelos encontros éticos em si, na relação eu e outro, posto que existe um campo normativo que condiciona a capacidade de apreensão do outro como outro, que é o horizonte normativo onde se dá o reconhecimento ético.

4.2 Os limites da autoconsciência

O contraponto de Butler à obrigação de autoconhecimento é mostrar o quanto ela falha, sucessivamente, na pretensão de fundamentar a moralidade em um ideal de autonomia absoluta, porque existem enormes limites à capacidade autonarrativa:

ao nível da própria linguagem e do conhecimento sobre si, que repercute na impossibilidade de se produzir de maneira independente. Para ela:

O fato de que sou outra para mim, no exato lugar onde espero ser eu mesma, segue-se do fato de que a socialidade das normas excede meu nascimento e minha morte, sustentando um campo espaço-temporal de operações que, por sua vez, excede meu auto entendimento (DG, [2004] 2022, p. 34-35).

A própria cena onde ocorrem os encontros éticos não se esgota em si mesma, pois ela também depende dos esquemas históricos que a configuram. Existe uma cadeia de desencadeamento de acontecimentos, muitos dos quais nem conhecimento temos, mas que nos trazem para esse momento. Ao mesmo tempo, não se esgota nesses esquemas, na medida em que se abre para resultados inesperados que a cena em si não consegue conter.

Para Butler, um empecilho à capacidade de um indivíduo narrar a si mesmo é também expresso pela sua corporalidade. A forma como se expõe para o outro não pode ser absolutamente controlada e conhecida. Esse corpo pode, de várias formas, comunicar sentidos diferentes, e mesmo conflitantes, dos que estão sendo produzidos pela linguagem autonarrativa e consciente, ou seja, o corpo expõe o indivíduo ao outro de maneiras nem sempre previsíveis. Além disso, segundo Butler, “de certa forma, ser um corpo é o mesmo que ser privado de uma recordação completa da própria vida” (RSM, [2005] 2017, p. 54). A capacidade narrativa e reflexiva de um indivíduo não consegue retroceder à história completa de todos os componentes estruturantes e externos envolvidos em sua formação.

A cena de interpelação primária a partir da qual surgimos como um “eu” é absolutamente perdida para nós, “porque os modos em que se formam as relações primárias produzem uma opacidade necessária no nosso entendimento de nós mesmos” (RSM, [2005] 2017, p. 54). Para pensar sobre as relações primeiras e formadoras, a partir das quais o indivíduo surge no mundo, Butler recorre a Laplanche. Para ele, nossos primeiros encontros na infância são marcados por uma condição de entrega e dependência tal que estamos mais suscetíveis a vivências traumáticas das quais menos consciência temos. A subjetividade, então, começa a ser formada por meio da repressão dessa demanda externa de um mundo com o qual se é incapaz de lidar (RSM, [2005] 2017, p. 95). Essa condição de dependência primária, em que éramos absolutamente entregues aos “cuidados” de outros, é impossível de ser

acessada por nós mesmos. Portanto, segundo Butler, as minhas relações intersubjetivas nem sempre são escolhidas por mim e, de fato, as relações primeiras, das quais nem lembrança eu tenho, aquelas que me constituíram de maneira mais fundamental, não foram.

Se nossa memória é incapaz de recuperar momentos cruciais de nossa própria formação, então dependemos da memória de outros sobre situações muitas vezes encampadas por outros sobre nossa subjetividade. Por isso, para Butler, o sujeito não é dono absoluto do discurso de si e sequer o seu passado lhe pertence, pois desde o seu surgimento, como pessoa ciente de si, está irremediavelmente implicado na vida de outros. “O sujeito não surge sem essa ligação, que se forma na dependência, mas também nunca lhe é possível, no decorrer da sua formação, ‘enxergar’ totalmente esse elo” (VPP, [1997] 2017, p. 17).

Entretanto, não se trata de uma condição finda num passado que não acessamos. Ela continua a nos constituir não apenas porque continuamos a depender do que é externo a nós, mas porque as marcas das situações de nossos primeiros contatos, bem como o próprio desconhecimento absoluto delas, ajudam a produzir nossa subjetividade. O domínio de um saber absoluto de si é uma ilusão pois “[...] é somente na despossessão que posso fazer e faço qualquer relato de mim mesma” (RSM, [2005] 2017, p. 52).

Esse desconhecimento que impede a autoconsciência e autonomia absolutas vem justamente da relacionalidade, isto é, “essa opacidade parece estar embutida na nossa formação e é consequência da nossa condição de seres formados em relações de dependência” (RSM, [2005] 2017, p. 32). Portanto, os limites da autoconsciência vêm dessa condição relacional. O corpo como categoria ético-política, apreendido nos termos de uma vulnerabilidade relacional, instala o indivíduo em um campo inescapável de relações éticas. “Butler, portanto, traz a ‘ontologia social’ juntamente com a ética e oferece uma visão relacional e extática (ektática) de concepção do sujeito”⁶⁸ (Shams, 2020, p. 35). A ontologia social, enquanto despossessão, desaloja o sujeito de seu “si mesmo”. A despossessão, como Butler concebe, é o que caracteriza em grande parte, o tipo de socialidade que é orientada pelo êxtase (DG, [2004] 2022, p. 41), de forma que se torna impossível o conhecimento total desse eu.

⁶⁸ “Butler, therefore, brings “social ontology” together with ethics and offers a relational and ekstastic (ecstatic) conception of the subject.”

Por isso, a ético-política de Butler não é orientada pela noção de vontade, de consciência e de dever, mas pela ideia de êxtase, o que faz com que em Butler a “Ética [seja] então um efeito da despossessão, da relacionalidade extática”⁶⁹ (Lloyd, 2015, p. 183) porque não é uma questão posta à individualidade. O “eu” emerge na relação e nas tentativas de assegurar um conteúdo estável para esse eu, o que é impossível, busca-se negar essa relacionalidade. Esta é uma condição aberta no tempo e instável, com possibilidades para ganhos e segurança e possibilidades para a perda e para a insegurança. Portanto, é essa disposição extática e interdependente de nos colocar incessantemente diante da alteridade que impossibilita uma reflexividade translúcida para si mesma e resolvida em qualquer momento. O relato de si, nessas circunstâncias, não é capaz, de nenhuma forma, de encontrar a verdade última do si mesmo. Os limites do processo de autorrelato são os limites da autoconsciência.

É no registro de indissociabilidade e dependência que o sentido e o propósito de categorias como liberdade e responsabilidade são ressignificadas por Butler. Não dá para pensar em liberdade como escolha e decisão de um indivíduo, quando esse indivíduo não existe antes da relação. Lembramos que, para Butler, a individuação é uma conquista, não um pressuposto, e certamente não uma garantia (VP, [2004] 2019, p. 47). Assim, sua proposta é que se repense o significado de “responsabilidade” e de “liberdade” no campo moral, substituindo o foco no agir individual pela análise das condições mais gerais em que esse agir é condicionado e fomentado. Nesse sentido, as questões mais importantes não consistem em afirmar quais sujeitos são morais e quais não são morais, baseados em algum código de conduta estabelecido. Mas de questionar e refletir sobre as condições, os limites e o alcance dos nossos encontros éticos, considerando que alguns são constituídos para obter uma resposta ética enquanto outros não.

Butler traz para o campo de discussão da ética uma condição inescapável, na qual não existe autoidentidade e a consciência não é autoconhecimento. Por outro lado, a noção de responsabilidade moral, comumente aceita, é delimitada justamente no horizonte em que a autonomia consiste na tarefa de superação das condições de heteronomia e de dependência. Na filosofia moral, de caráter iluminista por exemplo, ser responsável é uma possibilidade inscrita para quem é capaz de agir por si mesmo,

⁶⁹ “Ethics is thus an effect of dispossession, of ecstatic relationality.”

sem constrangimentos externos. A ação moral é orientada por uma determinação ou restrição posta pela própria razão, ou seja, é a capacidade interna para a ação que atua como requisito para a responsabilidade. Portanto, estamos falando de uma responsabilidade para consigo mesmo, um comprometimento intrínseco à consciência e a seus princípios, e não com o outro.

Esse princípio de responsabilidade moral é derivado da ideia do sujeito como causa de si, como origem da ação. Então, conceber o sujeito na perspectiva de que a sua ação é o resultado de uma decisão, que é consciente e que lhe pertence, é o que cria a obrigação de autoconsciência, enquanto expressão de uma responsabilidade moral para consigo. Butler recorre à imagem da cena persecutória de Lévinas para a tarefa de ressignificação da ideia de responsabilidade. Para o filósofo, o sujeito ético emerge de uma cena na qual o encontro com o outro não precisa ser desejado e, portanto, escapa a qualquer deliberação consciente. Nessa cena, o outro me alcança independente da minha vontade, porque estou sujeito a esse contato do outro sobre mim, antes mesmo de ser capaz de me compreender como sujeito ou poder agir em nome desse “si mesmo”. Nessa formulação de Lévinas, “escolha”, “decisão” e “ação” não fundamentam o sujeito ético e, portanto, não são determinantes para a produção do eu.

Sob esse aspecto, a noção de responsabilidade que Butler procura está em uma condição de responsabilidade com o outro e não consigo mesmo. Nesse caso, a liberdade e a consciência individual não são condições determinantes para a resposta ética. A responsabilidade é o resultado de uma condição primária de suscetibilidade ao contato do outro, que “[...] designa uma não liberdade, e, de maneira paradoxal, é com base nessa suscetibilidade em relação a qual não temos escolha que nos tornamos responsáveis pelos outros” (RSM, [2005] 2017, p. 117). É, então, uma espécie de falta de liberdade que sustenta essas relações, pois não estão condicionadas por quem esse outro representa pra mim, de como ele é configurado ou da forma como me aparece. Eu não escolho todas as minhas relações e tampouco tenho controle sobre elas. Ainda assim, é dessas relações de onde emerge a responsabilidade. “O fato de sofrermos uma invasão primária contra nossa vontade é sinal de uma vulnerabilidade e um estado de obrigação que não podemos ignorar, por mais que queiramos” (RSM, [2005] 2017, p. 130).

Sua justificativa é que a noção de responsabilidade, como usualmente posta, colabora para insuflar e edificar a imagem do sujeito em sua “centralidade e

indispensabilidade” (RSM, [2005] 2017, p. 129) que não tem colaborado para minimizar o impacto de violências, desigualdades e abandonos. Portanto, é um tipo de responsabilidade que ao invés de conectar as pessoas, as afasta. Diferente de pautar a responsabilidade moral por uma autoconsciência absoluta, ela propõe o deslocamento do fundamento da responsabilidade do “Eu” para a relação de interpelação recíproca.

Portanto, a crítica de Butler não é à responsabilização em si mesma, mas sobre o quanto a sua individualização ignora os processos sociais e históricos mais amplos que incidem e informam nas escolhas e nas ações desses indivíduos e na sua capacidade de agir e responder aos desafios impostos pelo mundo social. Ela argumenta que a admissão da opacidade do sujeito não o autoriza a fazer o que quer que seja sem que possa se implicar em certa responsabilização. Em parte, isso se explica pelo tipo de opacidade que é dada como consequência de uma relacionalidade fundamental e primária. “Então se pode deduzir que é justamente em virtude da opacidade do sujeito para consigo que ele contrai e sustenta alguns de seus vínculos éticos mais importantes” (RSM, [2005] 2017, p. 32).

Ela quer dizer que tais obrigações não estão condicionadas a uma elaboração racional, uma decisão individual de responder ao sofrimento do outro, e se comprometer em uma perspectiva de não-agressão. Essa obrigação já está dada e implicada, de maneira irremediável, na nossa constituição intersubjetiva, como vimos no capítulo anterior. O que acontece é que esse tipo de obrigação acaba obliterada pela construção da ideia do sujeito moral independente. Por isso a necessidade de uma crítica contínua capaz de revelar as condições políticas mais amplas de como essas relações se estabelecem, de como os vínculos são concebidos e representados, a partir de quais quadros condicionamos essas respostas.

4.3 Ética do fracasso?

Moya Lloyd descreve, em *Butler and Ethics* (2015), como para alguns intérpretes a obra de Butler é lida como fraca, identificada com conceitos como “humanismo corpóreo”, “vulnerabilidade mortal”, “humanismo mortalista” e “uma ética da finitude e do fracasso” (p. 167) que vincula o sujeito apenas ao sofrimento dos outros (Lloyd, 2015, p. 5). Para parte de seus críticos, ao desenhar uma teoria ética

da subjetividade focada na relacionalidade, ela abandona a política radical que a perspectiva da performatividade trazia.

A falha em alcançar qualquer possibilidade de autonomia, não é mero sintoma da teoria de Butler, mas o ponto central para sua ética, como aponta Catherine Mills (Mills, 2015, p. 52). Isso porque a fonte da moralidade seria uma opacidade e incapacidade de responsabilização individual. O “resultado disso é que sua ética é menos uma ética da relacionalidade do que uma ética do fracasso”⁷⁰ (Mills, 2015, p. 52). Nas palavras de Mills:

[...] é significativo que seja a incapacidade do sujeito de conhecer a si mesmo, ou seja, seu fracasso em alcançar o status tipicamente exigido ao sujeito moral, que em última análise funda uma ética para Butler – ou seja, é em última instância a partir do fracasso que a concepção de Butler da ética surge⁷¹ (Mills, 2015, p. 50).

Essa condição, explica Mills, impede que o indivíduo alcance certo ideal moral e isso implica em um fracasso ético, sem o qual a ética butleriana não se sustenta. Na mesma direção, para Petherbridge, o problema na filosofia moral de Butler é não oferecer garantias de um reconhecimento e autorrealização bem-sucedidos (Petherbridge, 2017, p. 161). As suas críticas sobre a falta, ou fraca normatividade do trabalho de Butler partem do pressuposto de que sem a prescrição de normas e critérios, segundo os quais avaliar e justificar moralmente uma ação, não se pode fornecer subsídios para uma efetiva reorientação das práticas violentas, opressoras e injustas. Não há meios de se assegurar que o reconhecimento dessa vulnerabilidade pode gerar uma empatia com o sofrimento do outro pois carece de princípios morais capazes de se contrapor às estruturas de poder estabelecidas. Haveria, portanto, uma falha normativa que empobrece a ética de Butler, assim como enfraquecia sua política, segundo a pensadora. Significa que na ética butleriana não existe qualquer garantia de que o outro afetará de maneira suficiente o sujeito para que se mobilize em responder ao sofrimento do outro, sobretudo, em condições extremamente desiguais e “precárias” em que os enquadramentos controlam essas impressões e por conseguinte nossa capacidade de resposta (Lloyd, 2015, p. 184).

⁷⁰ “The upshot of this is that her ethics are less an ethics of relationality than they are an ethics of failure.”

⁷¹ “[...], it is significant that it is the subject’s inability to know itself, that is, its failure to achieve the status typically required to the moral subject, that ultimately founds an ethics for Butler – that is, it is ultimately from failure that Butler’s conception of ethics emerges.”

Talvez essa seja uma verdade e, nesse sentido estrito, ambas as pensadoras têm razão. De fato, para Butler, não há como garantir de antemão por meio de preceitos, normas ou condições *a priori* o sucesso do reconhecimento. Não há garantias antecipadas, não há regras morais pré-estabelecidas a serem seguidas e não existem medidas a serem aplicadas como forma de garantir um encontro intersubjetivo de reconhecimento bem-sucedido. Por certo, se a resposta ética é informada por relações de poder, que são sempre instáveis, então estão sempre dispostas a falhar. (Lloyd, 2015, p. 183).

Entretanto, se Butler não adere a uma normatização rígida e de princípios claramente definidos de antemão, não significa que exclui qualquer tipo de norma. Ela argumenta que as próprias ações são habilitadas no contexto de normas, as quais são produzidas na própria dinâmica da ação. Portanto, elas são operantes, mas não são estáticas e nem dadas de antemão. Retomando a discussão, lembremos da desconfiança de Butler (em *Ethical Ambivalence* e na entrevista a Connolly) com a ética enquanto disposição interna, ação e resposta individual. Diferentemente, ela apresenta uma visão em que a obrigação não vem de dentro, não é interna ao sujeito, mas é uma responsabilidade que, ao contrário, é construída dinamicamente por meio de relações que são contextualizadas no agir.

Então, qualquer tentativa de produzir um código de conduta ou estabelecer princípios *a priori* pelos quais agir, consistiria justamente em um tipo de moralismo criticado por ela e mesmo em reproduzir violências. As obrigações são construídas nas relações, por isso elas são sujeitas a falhar. Butler acredita que as possibilidades para um encontro ético de corresponsabilização dependem fundamentalmente é da suspensão do regime de verdade que orienta as identidades para uma autorrealização totalizadora (Butler; Connolly, 2000, p. 5).

Assim, assumir a ética para Butler será uma tarefa ambivalente e vacilante porque é incapaz de se desvencilhar das contradições do campo político e das ambivalências da subjetivação. Os valores que deveriam orientar as relações éticas se dão em um terreno de disputas marcado por diferenciações e desigualdades. Por isso, não existe uma resposta ética capaz de ser absolutamente eficiente e inequívoca para qualquer tempo e lugar. Ao contrário, Butler aposta no reconhecimento de sua falibilidade como forma de lidar com essa ambiguidade.

O seu desafio, portanto, não consiste em pensar sobre quais princípios guiar o comportamento social. A dificuldade em encontrar o si mesmo, reconhecendo os

limites de nossa autoconsciência, do encontro com algo que nos pertença intimamente, se por um lado representa uma impossibilidade de garantias, por outro representa a abertura a novas possibilidades de encontrar-se no encontro com os outros. Segundo Butler:

Esse fracasso da interpelação pode perfeitamente enfraquecer a capacidade do sujeito de “ser” em um sentido idêntico a si mesmo, mas também pode marcar o caminho rumo a um tipo de ser mais aberto e até mais ético, do futuro ou para o futuro (VPP, [1997] 2017, p. 140).

O que Mills chama de “ética do fracasso” acontece porque Butler apela para uma “humildade irreversível [nas] relações com outros e consigo mesmos” (DG, [2004] 2022, p. 34). Essa humildade viria, como vimos, do entendimento da dimensão desconhecida, dependente e imprevisível das condições de nosso viver. Butler, portanto, se esforça em abstrair um valor ético do desconhecimento de si mesmo, acreditando que isso implicaria numa atitude de reconhecimento das condições, limitações e dependências, as quais compartilhamos. (RSM, [2005] 2017, p. 112). Ela sustenta que “[...] uma teoria da formação do sujeito, que reconhece os limites do conhecimento de si, pode sustentar uma concepção da ética e, na verdade, da responsabilidade” (RSM, [2005] 2017, p. 32), pois é somente a partir das relações que a responsabilidade ética pode emergir. E são essas relações que nos revelam os vínculos constitutivos que sustentam o sujeito, em virtude dos quais a total independência e autonomia são impossíveis.

Para Sara Rushing (2010, p. 291), se há uma aspiração normativa no trabalho de Butler, pode ser resumida em termos de viabilidade, habitabilidade ou vida vivível. Sara Rushing aponta a diferença entre *exigência de normatividade* e *aspirações normativas* para Butler. A primeira consiste em prescrições específicas para a ação, as quais definem de antemão como o sujeito deve agir; enquanto as segundas refletiriam o anseio por um ideal de convivência em nome do qual agir. Esse anseio em Butler se baseia no *conatus* de Spinoza, segundo o qual “todo ser humano procura persistir em seu próprio ser” (DG, [2004] 2022, p. 59). Não entendido como instinto de autopreservação individual, mas desejo intrínseco a todos seres vivos, enquanto fundamentalmente interconectados entre si. Assim, “Como aspiração, a habitabilidade

é, portanto, profundamente conectada à norma da possibilidade”⁷²(Rushing, 2010, p. 291). Segundo Rushing:

Por outras palavras, a aspiração normativa pela habitabilidade implica uma exigência ética e política daqueles que têm poder de recusarem o reconhecimento a certos outros. Uma questão à medida que prossigo, então, é se as aspirações normativas que Butler expressa, em última análise, indicam um tipo de exigência que aqueles que estão no poder ouviriam ou poderiam ouvir⁷³ (Rushing, 2010, p. 292).

Vimos que Butler não sustenta que todos possam “ouvir” tais aspirações, mas existem meios políticos de lutar para que elas sejam ouvidas. De todo modo, há uma questão que se depreende daqui e que conecta obras como *Corpos que importam*, *A vida psíquica do poder*, *Vida precária*, *Desfazendo gênero*, *Relatar a si mesmo*, por exemplo. É o que, para Butler, antecede todas as questões: “[...]a questão que preocupou Espinosa, Nietzsche e, a mais recentemente, Giorgio Agamben: como entender como desejo constitutivo o desejo de ser?” (VPP, [1997] 2017, p. 139). O *ser* interpretado por ela como possibilidade e não como essência. Então, o desejo de “ser” é o desejo de ser possível, de ser viável e de ter essa viabilidade reconhecida. Por isso, para tratar do problema do sujeito, é indispensável ter no horizonte que o desejo de sujeição reverbera um desejo mais profundo de ser uma vida possível.

Entretanto, o desejo de sobrevivência que ela traduz como desejo de “ser” é altamente explorável politicamente. Butler indica, pelo próprio funcionamento da formação do sujeito, como o poder social funciona delimitando o campo dos objetos marcados para a morte (VPP, [1997] 2017, p. 36). Portanto, a morte social assenta o caminho para o “matável” ou “morrível” que foi elaborado em *Vida precária* no sentido dos enlutáveis e não enlutáveis.

Por isso, em Butler, “Pensar o sujeito é uma questão teórica, mas ao mesmo tempo uma reflexão que afeta a vida, no modo e na possibilidade mesma da vida dos humanos”⁷⁴ (Díaz, 2008, p. 21). Vimos que Butler ressalta, desde as primeiras obras, como o processo de se tornar sujeito representa as próprias possibilidades de reivindicar a vida. Por isso, a questão do sujeito é maior que a capacidade de

⁷² “As an aspiration, livability is thus deeply connected to the norm of possibility.”

⁷³ “In other words, the normative aspiration for livability implies an ethical and political demand on those with power to refuse recognition to certain others. One question as I proceed, then, is whether the normative aspirations that Butler expresses ultimately indicate a kind of demand that those in power would or could hear.”

⁷⁴ “Pensar el sujeto es una cuestión teórica, pero es al mismo tiempo una reflexión que afecta a la vida, al modo y a la posibilidad misma de vida de los humanos.”

reivindicar direitos, porque antes de poder reivindicar direitos é preciso lutar para ser reconhecido como uma vida, é preciso lutar pela própria sobrevivência, porque para quem não é reconhecido como sujeito é a própria existência e sobrevivência que está em risco. Por isso a linguagem liberal dos direitos é insuficiente para Butler, ainda que não desnecessária.

Penso que Butler compreende muito bem as consequências das suas afirmações de que a consciência moral assim comprometida compromete também “certo” valor da moralidade. Mas no mesmo lugar onde admite sua vacilação e ambivalência em relação à ética, ela também já aponta para a necessidade de surgimento de um novo senso de ética. Por isso, o que está em questão é que “Certos tipos de valores, como generosidade e perdão, só podem ser possíveis através de uma suspensão deste modo de ética e, de fato, ao questionar o valor da própria ética”⁷⁵ (EA, 2000, p. 27). Assumir a possibilidade de que as normas éticas podem falhar, e o reconhecimento desse limite, seria fundamental para estabelecer outro tipo aliança. Segundo ela:

O que significaria aprender a viver na ansiedade desse desafio, sentir a segurança da própria âncora epistemológica e ontológica ir, mas estar disposto, em nome do humano, a permitir que o humano se torne algo diferente do que é tradicionalmente assumido ser?⁷⁶(Butler, 2004, p. 35).

Ao invés de afetar os nossos compromissos éticos, “A impossibilidade de uma narrativa plena talvez implique que, desde o princípio, estamos eticamente implicados na vida dos outros” (RSM, [2005] 2017, p. 87). A reivindicação de um pensamento comprometido moralmente não consiste em afirmar a ética por ela mesma, mas em reavaliar o próprio sentido do que chamamos de ético e de moral. De modo que, deveríamos usar “a ocasião como uma oportunidade para pensar o problema com um pouco mais de cuidado, para pôr o ético em questão mais uma vez[...].” (VPP, [1997] 2017, p. 71).

⁷⁵ “Certain kinds of values, such as generosity and forgiveness, may only be possible through a suspension of this mode of ethicality and, indeed, by calling into question the value of ethics itself.”

⁷⁶ Usamos aqui, excepcionalmente, a versão original do texto de Butler em inglês apesar da edição em português, com tradução nossa para: “What might it mean to learn to live in the anxiety of that challenge, to feel the surety of one’s epistemological and ontological anchor go, but to be willing, in the name of the human, to allow the human to become something other than what it is traditionally assumed to be?”

Butler responde, com esse posicionamento, às acusações de niilismo moral e irresponsável que recai de maneira genérica sobre o pós-estruturalismo. Porém, é também um modo de afirmar seu próprio projeto para pensar a ética. Um que consiste em não subestimar as forças políticas envolvidas nas condições de nossa constituição subjetiva, sem que isso suprima toda a possibilidade de ação responsável (RSM, [2005] 2017, p. 31). Essa preocupação é muito persistente ao longo de suas obras e a teoria da performatividade também já é uma resposta a esse desafio. Ao retomá-la aqui, o problema é enquadrá-la dentro de uma cena ética em que certa responsabilidade seja possível, já que certas escolhas são inevitáveis, mas que não seja “moralizante” em um sentido dogmático.

Nessa reavaliação, fica claro porque ela não adere ou procura simplesmente provar seus comprometimentos éticos, quando isso a que se atribui como ético é justamente motivo da sua recusa. Porque isso sobre o que ela está sendo cobrada é, na verdade, a fonte da violência que ela critica. A autoconsciência é a garantia moral de um “eu soberano”, ou seja, a desconsideração dos limites da autoconsciência e as consequências sobre a sua obrigação individual perfazem um tipo de pensamento moralizante, marcado por uma forma de soberania, contra o qual ela se posiciona.

Poderíamos deduzir que a ideia de “fracasso do sujeito moral” poderia ser lido em Butler não apenas como o resultado das limitações e a ausência de garantias para um encontro ético eficiente, mas em como esse sujeito moral pretensamente autoconsciente e autorresponsável também fracassa incessantemente. De fato, a preocupação com o “si-mesmo” é o que produz um tipo de narcisismo ético que, para Butler, além de não resolver o problema da responsabilização pelo outro colabora para a violência ética.

Em suma, o entendimento da incompatibilidade entre ética e política em Butler deriva de uma concepção de sujeito pronto (Shams, 2015, p. 35), com a qual Butler não compartilha. E uma ética desconexa da política é incapaz de incidir sobre as reais condições sociais e materiais que sujeitam as pessoas e que condicionam suas vidas. Além disso, a acusação da sua saída da política ao aprofundar as reflexões éticas deve-se à maneira controvertida de como são interpretadas as categorias do luto, da vulnerabilidade e da ontologia corporal. Nenhuma delas pode ser resumida por uma condição meramente existencial, ao contrário, são explicitamente demarcadas por uma natureza altamente política. Para Lloyd (2015), é preciso ter em conta a relação que Butler estabelece entre vulnerabilidade, reconhecimento e reconhecibilidade para

apreender o sentido irrevogável da interligação entre ética e política em sua filosofia. Até porque ela reitera a ênfase nas operações do poder sobre a cena de reconhecimento e na produção das condições pelas quais o humano pode ser apreendido.

Uma importante implicação da filosofia de Butler é que não existe um domínio do ontológico que não seja desde sempre articulado com o social e o político (Sabsay, 2012, p. 231). Portanto, as relações éticas e as respostas éticas advindas daqui são também informadas por complexas matrizes de poder que estruturam o campo onde a cena do reconhecimento é habilitada. Butler desenvolve uma ético-política na medida em que não é possível conceber uma rede de apoios e suportes que a vida requer, sem ter em conta a produção normativa da vida, a interpretação das vidas que contam e a distribuição de reconhecimento a partir das normas reconhecibilidade. A compreensão crítica da complexidade dessa estrutura será determinante para nossa capacidade de apreender e conceber uma vida em uma precariedade sobre a qual se responsabilizar.

CAPÍTULO 5 RUMO A UMA POLÍTICA CORPORALIZADA

Acompanhando os esforços de Butler para construir caminhos alternativos ao modelo de política e moral individualista ao longo dos seus textos, verifica-se em *Corpos em aliança e a política das ruas* (CAPR, [2015] 2018) onde essa proposta está expressamente alinhada a uma nova política dos corpos. Nessa obra, Butler dá seguimento ao desenvolvimento de um sentido político diferente para a agência, de modo a refutar a moralidade neoliberal na problematização do que significa *agir* politicamente a partir do corpo. Assim, “A tese deste livro é que nenhum de nós age sem as condições para agir, mesmo que algumas vezes tenhamos que agir para instalar e preservar essas condições” (CAPR, [2015] 2018, p. 22). A política em Butler emerge desse paradoxo, isto é, de que agimos a partir de uma condição de precariedade e ao mesmo tempo para minimizá-la.

5.1 Apresentação do problema da vulnerabilidade

Ao trazer a linguagem da vulnerabilidade, da despossessão e do luto para o centro da sua perspectiva ético-política, Butler responde às pretensões totalizadoras das teorias humanistas, mas também evoca um tipo fundamental de suscetibilidade que será questionado em sua capacidade produtiva de gerar mudanças. As críticas sobre o trabalho teórico de Butler, concentrado nas publicações após os anos 2000, abordam três pontos essenciais, que se articulam entre si: 1) que a “virada ética” na filosofia de Butler seja uma saída da política, ou mesmo que essa politicidade nunca tenha sido substancial; 2) a falta de normatividade tornaria sua ética incipiente; e 3) a versão incapacitante da vulnerabilidade, em Butler, representaria um esvaziamento político.⁷⁷

Assim, os principais problemas apontados por essas críticas dizem respeito às dificuldades de conceber a ação política e a responsabilidade ética a partir da vulnerabilidade e, também, a garantia de que haverá uma resposta ética quanto ao apelo do sofrimento do outro em condições em que os marcos da reconhecibilidade são tão excludentes e normativos (Lloyd, 2015, p. 175).

⁷⁷ Ainda que as três estejam implicadas umas nas outras, abordamos a primeira e a segunda no capítulo anterior e aqui damos ênfase na terceira. Isso porque esta incide mais diretamente sobre os compromissos políticos da filosofia de Butler, os quais desenvolveremos nesse capítulo.

A crítica de Danielle Petherbridge (2017, p. 148-149) parte do questionamento de se a vulnerabilidade poderia ser fundamento para a política. Ela expõe essa inquietação, refletida em outras críticas feministas contemporâneas, as quais desconfiam do caráter político dessa categoria, em razão de: 1) uma identificação muito próxima e recorrente da vulnerabilidade com o poder, com a submissão e sujeição; 2) certa assimilação entre vulnerabilidade e violência, dano e agressão; 3) a interconexão entre vulnerabilidade e violência leva ao problema da governabilidade e do paternalismo, ou seja, a intensificação do biopoder, do controle e da vigilância sobre os "vulneráveis"; e 4) a vulnerabilidade acaba sendo relacionada com o sentido de uma vitimização e passividade intrínseca a determinados grupos estigmatizados como incapazes ou impotentes politicamente, precisando sempre da intervenção de outros grupos.

Embora reconhecendo o potencial da categoria da vulnerabilidade corporal, ela encontra, na leitura de Butler, um importante limite ético-político em razão de uma visão negativa do corpo e pouco propositiva normativamente. Petherbridge entende que Butler vincula vulnerabilidade e poder, enquanto suscetibilidade fundamental às forças estruturais que nos constitui em *A vida psíquica do poder*⁷⁸; e em *Vida precária* conecta vulnerabilidade ao dano e à violência, procurando algo de universalmente compartilhado na nossa inescapável exposição ao sofrimento. Em sua concepção, “embora Butler discuta em *Precarious Life* a relação entre vulnerabilidade e reconhecimento, ela não pensa a vulnerabilidade fundamentalmente por meio da noção de poder, mas sim pela sua associação primária com a violência” (2017, p. 152). Assim, o problema da vulnerabilidade em Butler consistiria em ser definida como uma condição negativa e limitante, que enfraquece e inviabiliza um caminho mais produtivo politicamente. Na leitura de Petherbridge:

Isso decorre, em parte, de que Butler concebe a vulnerabilidade como associada a violência, mortalidade e finitude, as quais sobredeterminam sua abordagem, mas também do fato de que ela não

⁷⁸ Quando Petherbridge questiona a perspectiva de Butler acerca de que o reconhecimento implica sempre em sujeição, ela não leva em conta o duplo sentido que Butler, assim como Foucault, atribuem à sujeição. Ela a interpreta numa perspectiva unicamente "negativa" e constritiva, sem levar em conta como também capacita a agir e operar o poder. Como já discutido antes, o fato de que essa operação do poder só possa ocorrer no âmbito do próprio poder não significa que ele seja concebido sempre numa forma coercitiva e/ou violenta. Esse é um erro grave que de fato compromete toda repercussão a respeito das possibilidades éticas e políticas que podem emergir por meio do conceito de performatividade.

dá corpo, em termos normativos, à inter-relação entre reconhecimento e vulnerabilidade (Petherbridge, 2017, p. 156).

Segundo ela, isso ocorre porque Butler priorizaria dimensões existenciais da vulnerabilidade, ao introduzir um sentido de universalidade articulado pela percepção da perda, do luto e da violabilidade comumente compartilhada (Petherbridge, 2017, p. 169). Entretanto, admite que não significa que a vulnerabilidade não tenha potencial para constituir-se em fundamento ético-político, mas que sua efetividade depende de uma aceção da “vulnerabilidade não apenas como uma questão ética ou ontológica, mas como uma questão política” (Petherbridge, 2017, p. 146) que ela não vê na proposição de Butler, tal como Catherine Mills (2015).

A preocupação de Mills é com a “[...] maneira como [Butler] tenta construir uma abordagem da ética com base em uma vulnerabilidade universal que emerge em uma ontologia corporal revisada”⁷⁹ (Mills, 2015, p. 41). Essa ontologia social dos corpos deveria, segundo a filósofa, nos conduzir a reconsiderar as nossas relações éticas pela chave da dependência e da interdependência. O que significaria que a apreensão dessa vulnerabilidade comum fosse suficiente para gerar o sentimento de empatia como impulso para uma ética de não agressão ao outro.

Para Mills (2015, p. 42), assim como Petherbridge, a ética de Butler é fraca porque entendem que a força normativa da sua ética viria dessa vulnerabilidade universal e constitutiva do ser humano, de modo que “é a vulnerabilidade primária, que surge de nossa corporeidade relacional, que fornece a motivação essencial para uma ética”⁸⁰. Mills (2015, p. 48) questiona exatamente o fato dessa condição existencial, de finitude e interdependência, compartilhada universalmente, desencadear “compromissos normativos com a igualdade e a justiça”, ou seja, ela entende que Butler assume um vínculo normativo entre o reconhecimento dessa vulnerabilidade e o comprometimento ético, mas que ela não explica como isso acontece nem por que acontece.

Para Petherbridge, essa passagem da percepção de uma vulnerabilidade primária (à dor, ao sofrimento, à perda e à violência) para uma resposta ético-política é incipiente justamente pela falta de elementos prescritivos claros e delimitados. Butler

⁷⁹ “[...] the way that she attempts to build an approach to ethics on the basis of a universal vulnerability that emerges in a revised bodily ontology.”

⁸⁰ “That is, it is the primary vulnerability that arises from our relational corporeality that provides the essential motivation for an ethics.”

é criticada aqui pela sua hesitação em avançar na elaboração normativa da vulnerabilidade e da interdependência como bases para uma ético-política reformulada. Petherbridge chama a atenção que quando Butler se propõe pensar a relação entre vulnerabilidade, poder e reconhecimento, sua definição é aberta e ambígua demais, de tal maneira que não alcança o cerne dessa relação (Petherbridge, 2017, p. 156).

Catherine Mills não consegue perceber o papel da vulnerabilidade situacional, induzida historicamente, na ética de Butler. Segundo ela (Mills, 2015, p. 44): "Certamente, Butler admite que há vulnerabilidade diferencial à violência comum, mas esta não é sua principal preocupação"⁸¹. Assim, a vulnerabilidade em seu sentido mais essencial para Butler, afirma Mills (2015, p. 48), estaria no fato de sermos seres interdependentes, entregues e expostos aos outros, uma condição universal e constitutiva do que define o humano. "Ou seja, somos capazes de um relacionamento ético com o outro pelo que temos em comum, pelo que compartilhamos. Assim, sua ética naufraga no gêmeo das concepções soberanas de subjetividade" (Mills, 2015, p. 42).

Sara Rushing (2015, p. 65), por outro lado, acredita que há uma articulação inseparável para compreensão da ética de Butler entre: o reconhecimento da dimensão vulnerável da existência humana; as aspirações políticas para uma vida mais vivível a partir de uma concepção mais inclusiva de "humano"; a defesa do desenvolvimento de um comportamento ético que nasce, não a despeito, mas por causa da iminência e da possibilidade de respostas violentas vindas do encontro com o outro; e um engajamento político com base em respostas não-violentas. Todos esses elementos precisam ser lidos de maneira articulada, mas sem que sejam reduzidos um no outro. Então, para ela, em grande parte, as acusações de falta de propositividade política e normatividade ética viriam de uma má compreensão de como todos esses elementos estão conectados na filosofia de Butler. Segundo ela: "Olhando para trás, para o conjunto da obra de Butler, fica claro que apenas através de uma definição muito estreita de teoria normativa e do "político" ela pode ser chamada de anti-normativa e apolítica"⁸² (Rushing, 2015, p. 66). Para Rushing, existe

⁸¹ "Certainly, Butler concedes that there is differential vulnerability to prosaic violence, but this is not her principal concern."

⁸² "Looking back over Butler's body of work, it is clear that only through a very narrow definition of normative theory and of 'the political' can she be called anti-normative and apolitical. It has perhaps been easier to miss the distinct ethical thread running through her work."

uma outra concepção sobre o ético e o político operando na filosofia de Butler que não pode ser ignorada.

De certa forma, Butler, de fato, reivindica em *Vida precária* a importância do reconhecimento de uma vulnerabilidade constitutiva de todos os sujeitos. E a resposta ética dependeria, inicialmente, desse reconhecimento. Entretanto, segundo ela,

Ao insistir em uma vulnerabilidade física 'comum', posso parecer estar postulando uma nova base para o humanismo. Isso pode ser verdade, mas estou propensa a considerar essa ideia de uma forma diferente. A vulnerabilidade deve ser percebida e reconhecida a fim de entrar em jogo no campo ético, e não há nenhuma garantia de que isso possa acontecer (VP, [2004] 2019, p. 64).

Além disso, não existe apenas fracasso na condição de vulnerabilidade e despossessão que a ontologia social do corpo nos põe. Existe também potência e gozo, de modo que o uso da vulnerabilidade em Butler não se resume à suscetibilidade ao dano, a uma agressão, a uma violência, como essas pensadoras fazem crer. Ou seja, existe uma arquitetura cultural, social, econômica e política estabelecida, que de alguma forma incide sobre as possibilidades para a formação das subjetividades, mas existe também uma situação de inter-afecção que é altamente indeterminada e produtiva. Dessa forma:

Sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida, mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, vinculados ao que não somos, mas também de sermos movidos, impelidos a agir, interpelamos a nós mesmos em outro lugar e, assim, abandonarmos o 'eu' auto suficiente como um tipo de posse (RSM, [2005] 2017, p. 171).

A vulnerabilidade é importante, antes de tudo, porque é ela que torna a relacionalidade extática possível e, portanto, é a vulnerabilidade o que permite a ética e a política (Lloyd, 2015, p. 172), como veremos adiante. Com a discussão sobre a precariedade e a performatividade em *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler desenvolve de que forma a ação política pode se desenrolar dessa condição precária, ou precarização, e ao mesmo tempo se dirigir contra ela.

Quando propõe pensar a política a partir da vulnerabilidade, Butler não ignora que os discursos podem mobilizá-la em sentidos antagônicos e mesmo negativos e prejudiciais. O uso da vulnerabilidade para classificar determinados grupos e populações, imputando a vulnerabilidade a alguns e negando em outros, é sempre um

jogo arriscado. Pode alimentar o biopoder no controle dos corpos “vulneráveis”, identificados como dependentes e incapazes, assim como ser usado como pretexto para uma agressão ou para a limitação dos direitos e garantias de outros grupos.

No primeiro caso, a estigmatização e essencialização de certos corpos implica em seu desempoderamento e des-agenciamento. Isso serve de reforço para políticas paternalistas que dependem de uma figura de vitimização sobre a qual assumir a “tutela” e o controle, assim como serviu ao patriarcado e ao colonialismo historicamente. Esse é um caso clássico da luta de mulheres⁸³ (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 2). No segundo, pode ocorrer a reivindicação da vulnerabilidade por grupos historicamente privilegiados. Nesse caso, é usada para converter as lutas e as conquistas de minorias em ameaça, ou os corpos indesejados em “perigosos”, trabalhando como pretexto para a violência e a repressão. Por exemplo,

[...] quando as nações anunciam sua hipervulnerabilidade a novos imigrantes, ou os homens temem abertamente que agora são vítimas do feminismo, [...] como quando a vulnerabilidade dos “brancos” constrói pessoas negras como uma ameaça à sua existência (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 4)⁸⁴.

Portanto, a vulnerabilidade pode ser reivindicada para “racionalizar a subjugação das minorias”⁸⁵ (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 4) através da “gestão de ‘populações vulneráveis’ no discurso e na política”⁸⁶ (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 5). Em toda tentativa de essencializar a vulnerabilidade para certos corpos e a invulnerabilidade para outros, ocorre algum tipo de negação. Essa negação é o que precisa ser repensado. Por isso é necessário o exame cuidadoso do jogo de poder envolvido com essa categoria “[...] a fim de mostrar que as definições recebidas da vulnerabilidade como passiva (necessitando de proteção ativa) e agência como ativa

⁸³ No exemplo dos dilemas históricos da luta de mulheres, a questão aqui consiste no fato de que: o seu uso pode se converter em defesa do paternalismo ao indicar que em razão de sua maior vulnerabilidade, carece de ações e políticas estatais para o enfrentamento de situações como violências e desigualdades. O que, em certo sentido, seria uma forma de terceirizar a luta, transferir a um conjunto de instituições patriarcais o papel de proteger as mulheres. Isso poderia representar o seu des-agenciamento e a consolidação da impotência de modos de organizações feministas e na perpetuação de uma condição de dependência. Entretanto, em contextos de políticas de austeridade, de uma ideologia de auto responsabilização individual, tampouco se pode abrir mão das reivindicações de amparo e suporte de políticas estatais e legais, sob o risco de desresponsabilizar as estruturas de poder institucionalizados.

⁸⁴ “[...] when nations advertise their hypervulnerability to new immigrants, or men openly fear that they are now the victims of feminism, [...] as when the vulnerability of “white people” constructs black people as a threat to their existence.”

⁸⁵ “[...] to rationalize the subjugation of minorities.”

⁸⁶ “[...] the management of “vulnerable populations” within discourse and policy.”

(baseado na negação da criatura humana como “afetada”) requer uma análise bastante crítica (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 3). O que Butler defende é que, para além do seu uso como estratégia desta ou daquela política, a vulnerabilidade seja uma condição que não pode ser negada em nome da invulnerabilidade.

A polêmica sobre a vulnerabilidade, acerca das possibilidades abertas ou limites impostos à luta política, reabre a discussão a respeito da própria corporalidade em Butler. Ela retoma os problemas de gênero para pensar as suas teorias mais recentes, em que aponta para o papel do corpo em torno de um fazer político que tem a forma de uma assembleia de corpos em ação. O papel da performatividade para a política, segundo Butler entende, tem a ver justamente com a situação em que:

[...] algumas vezes não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que necessita. Isso é a performatividade como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela (CAPR, [2015] 2018, p. 65).

A resposta política de Butler é desenhada pela articulação entre duas categorias fundamentais da sua filosofia: a *precariedade* e a *performatividade*, as quais serão aqui desenvolvidas no sentido de mobilizar uma noção de corporalidade com potência e agência e, ao mesmo tempo, distinta das noções liberais. Desse modo, os problemas de gênero, com os quais se deteve nas primeiras obras, se expandem para pensar o problema da precariedade de uma forma mais ampla nos dias atuais. Assim como também recorre à categoria da performatividade, que explicava a produção do gênero, para explicar a força política que os corpos têm de promover rupturas. Nesse sentido, a materialidade e o corpo tornam-se cada vez mais relevantes, vindo a consolidar a emergência de uma política corporificada em Butler.

5.2 A vida política dos corpos

Butler retoma a discussão acerca da relação entre “vida” e “política” a partir de diálogos, principalmente, com Hannah Arendt e *além dela*⁸⁷. Arendt compartilha dos pressupostos de um tipo de concepção política segundo a qual o âmbito da vida precisa ser ultrapassado para se alcançar o âmbito da política, deslocando o primeiro

⁸⁷ Expressão utilizada por Carla Rodrigues para se referir a uma característica da filosofia de Butler que consiste em trazer ideias de pensadores e pensadoras para construir os seus argumentos e, ao mesmo tempo, usar seus próprios argumentos para lê-las para além do que afirmaram.

para a margem de suas análises. Essa dualidade em Arendt tem origem em uma concepção aristotélica, segundo a qual a vida “natural” (zoé) e a vida política (bíos) são, por princípio, coisas distintas. A vida natural é regida pelo reino da necessidade e da dependência da qual todos os seres vivos compartilham, enquanto a vida política é regida pela liberdade e independência. Esse é o espaço regido por leis e princípios criados no âmbito da vida humana em sociedade. Ele é construído por/entre e para os humanos, no sentido de organizar a vida em comum, enquanto a zoé representa aquela dimensão de nossa existência sobre a qual não temos controle e nem liberdade. A “vida” concebida como desprovida de valor político é o âmbito da sobrevivência, limitada a uma condição de dependência, transitoriedade e necessidade. A ideia que subjaz essa concepção está ancorada na clássica sequência de dicotomias: corpo-mente; natureza-cultura; passividade-atividade; feminino-masculino; público-privado. Assim, fundamenta a crença de que o corpo representa o domínio de nossa vida vulnerável, finita e dependente, ao passo que a bíos é a vida distintamente humana, da ação livre e criativa.

Enfim, a separação entre necessidade e liberdade reproduz o discurso do corpo como mera materialidade bruta, confinado por processos naturais de vida e morte, sobre os quais não temos escolha e nem controle. Ao argumentar que a condição de dependência, que qualifica a vida, é o que a desqualificaria para a política em razão de sua impotência, Arendt acaba desconsiderando as possibilidades políticas do corpo, reproduzindo uma noção do ser político, que implica em ultrapassar a relação de dependência com o mundo e se colocar, ao contrário, como um agente autônomo. O político, nessa acepção, prescinde da esfera da vida, do corpo, da matéria para se elevar como âmbito da liberdade, da ação e da razão.⁸⁸

Se as posições de Arendt remetem a uma descorporalização como fundamento para a política, para Butler, a vida e a política estão mutuamente implicadas na existência corporal que somos. O seu ponto de partida é retomar a ideia de que a “vida

⁸⁸ Essa perspectiva traz uma repercussão negativa para a política feminista. A separação entre público e privado implica na despolitização e desvalorização dos espaços de trabalho destinados, por ocasião histórica, aos corpos destituídos de valor social. O chamado “trabalho reprodutivo”, geralmente realizado por corpos femininos, trabalhadoras domésticas, pessoas escravizadas, são atividades que provêm as necessidades básicas de existência e sobrevivência e que por isso habitam à margem da política. Ignora-se, como apontam as feministas marxistas, o papel que o trabalho doméstico exerce como base, a partir da qual todas as outras atividades tornam-se possíveis, ou seja, as atividades consideradas mais nobres e mais valorizadas dependem do seu resultado. Além disso, Susan Okin adverte que essa compreensão serve a uma ideologia que conforma a atribuição de valores de cidadania, de privacidade e de autonomia apenas ao “chefe de família”, sem problematizar as desigualdades, distorções e abusos cometidos no interior da esfera doméstica (Okin, 2008).

precária” não significa “vida nua”⁸⁹, enquanto exterior à política. Ao contrário, a vida é precária em Butler, no sentido de interconexão e interdependência. Ela é desde sempre política, mesmo quando não é reconhecida porque *depende* desse reconhecimento para que seja amparada com as condições de seu provimento e desenvolvimento.

De fato, por um lado, existe uma condição inescapável, não escolhida e não controlada da vida corporal. Mas não se pode depreender que a noção de precariedade em Butler seja simplificada por uma condição de perecimento, de finitude, como algo que sucumbe. Para isso, retoma-se o entendimento de que a vulnerabilidade não é simplesmente uma realidade metafísica dos corpos. Ela é uma categoria política, vivida em corpos situados historicamente e mediada por relações complexas e dinâmicas. De modo que:

Então, se discutirmos em vez disso, que a vulnerabilidade emerge como parte das relações sociais, até mesmo como uma característica das relações sociais, então fazemos (a) uma afirmação geral, segundo a qual a vulnerabilidade deve ser entendida como relacional e social, e (b) uma afirmação muito específica segundo a qual sempre aparece no contexto de relações sociais e históricas específicas que exigem ser analisadas concretamente⁹⁰ (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 4).

Butler retoma a dupla dimensão da precariedade e da vulnerabilidade⁹¹ para reafirmar que o existencial e o político são inseparáveis. E vai além, ao afirmar que se toda a dimensão da vida está na esfera política, então, mesmo essa dimensão existencial, quando vivida concretamente - que é a única maneira de se viver - só pode ser política. Significa que as possibilidades estabelecidas para a existência vão demandar uma série de situações e condições que só são possíveis num mundo em particular, de relações sociais, políticas, históricas, econômicas. “Então, quando a reivindicação existencial passa a ser articulada na sua especificidade, ela deixa de ser existencial. E como tem que ser articulada na sua especificidade, ela nunca foi

⁸⁹ Butler entende que, partindo dos mesmos pressupostos dualistas do aristotelismo, Agamben distingue a “vida nua” da vida do *bios politikon* (VP, [2004] 2019, p. 92). O sentido do ser político se esvai no processo de desumanização pelo qual indivíduos “sofrem uma suspensão de seu estatuto ontológico de sujeito” (VP, [2004] 2019, p. 91), que os empurra para uma condição de total indeterminação.

⁹⁰ “So if we argue instead that vulnerability emerges as part of social relations, even as a feature of social relations, then we make (a) a general claim according to which vulnerability ought to be understood as relational and social, and (b) a very specific claim according to which it always appears in the context of specific social and historical relations that call to be analyzed concretely.”

⁹¹ Embora Butler admita a diferença entre precariedade e vulnerabilidade, o seu uso e aquilo que afirma para uma serve para outra. Não há um critério bem definido para operar com essa diferenciação.

existencial” (CAPR, [2015] 2018, p. 131). Dessa forma, nem mesmo a reivindicação por sobrevivência pode ser definida fora de um quadro político.

A noção incapacitante da vulnerabilidade é derivada justamente da perspectiva de que existe uma “Vida Nua”, dentro da qual indivíduos apenas sobrevivem. Ali estariam reduzidos a uma situação de dependência e carência primárias e absolutamente impotentes. Ao despolitizar a vida das pessoas desamparadas, nega-se, de antemão, qualquer possibilidade de agência vinda delas. Por isso é importante, para Butler, conceber a vulnerabilidade em sua ambiguidade: constituindo quem somos enquanto interdependentes e expostos; e, ao mesmo tempo, como condição para a instalação da agência contra as consequências de políticas de precarização. É nesse sentido que, se a vulnerabilidade não pode se constituir como fundamento da política, também não pode se separar dela. Para Butler, “viver e agir estão conectados de tal maneira que as condições que possibilitam a qualquer pessoa viver são parte do próprio objeto da reflexão e da ação política” (CAPR, [2015] 2018, p. 51).

Por fim, a forma de revitalizar a vulnerabilidade como uma categoria útil politicamente é superar a imagem de oposição entre vulnerabilidade e resistência, a qual configura-se num plano bipolar entre impotência e potência; domínio e dominado; atividade-passividade. Nessa acepção, os indivíduos são qualificados segundo a mesma lógica binária que configura o pensamento masculinista, colonial e racista. Por outro lado:

Ao pensar vulnerabilidade e resistência juntos, esperamos desenvolver uma concepção diferente de incorporação e sociabilidade dentro dos campos de poder contemporâneo, que envolve objetos, mundos, incluindo ambientes construídos e destruídos, bem como formas de interdependência e agência individual ou coletiva. (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 6).

É nesse cenário que a vulnerabilidade, diferente de ser incapacitante, é condição para a agência na medida em que “permite um tipo de cenário ou estrutura para a capacidade de agir.” (Butler, 2008, p. 408). A vulnerabilidade em Butler, como vimos, está inevitavelmente implicada num fazer social e político, a qual impulsiona os corpos coletivamente *para* a luta e *na* resistência, como veremos na elaboração da noção de “Assembleia”. Assim, o agir não é interdito pela vulnerabilidade. Ele ganha novo sentido, tendo em vista que é mobilizado por relações e não por um impulso soberano de autonomia.

5.3 A força dos corpos reunidos

A perspectiva política de Arendt, tal como delineamos a partir de Butler, acaba evocando certa “descorporalização” da política, mas que Butler procura reverter. Em defesa de Arendt, Butler afirma que “[...] Ainda podemos encontrar algumas maneiras importantes de entender o caráter corporificado da ação humana plural nos escritos dela” (CAPR, [2015] 2018, p. 55). Butler absorve esse sentido das próprias concepções arendtianas acerca das ideias sobre: o aparecimento, a constituição da cena pública, a política enquanto ação plural em concerto (Arendt, 2007); pluralidade e o direito de ter direitos (Arendt, 2012). Essa articulação crítica é o que engendra a noção butleriana de “Assembleia” como modo de fazer política a partir de corpos reunidos. Assim, Butler extrai implicações éticas e políticas importantes do pensamento de Arendt, ainda que extrapolando as conclusões desta.

Para a descrição de uma política que acontece em razão do corpo, em Butler, a ideia de espaço público adquire grande importância, o que não significa tratar-se sempre do público legitimado e formal, nem tampouco que seja possível se referir a um público que seja oposto ao privado. Ou seja, o público e político que ela mobiliza aqui não existe sem ou em contraste com aquilo que se costuma chamar de privado. Afinal, “[...] Algum de nós deixa a esfera da dependência ‘para trás’ mesmo quando aparecemos como atores independentes em esferas públicas estabelecidas?” (CAPR, [2015] 2018, p. 52). Por um lado, a utilização da terminologia “espaço público” pode remeter à problemática cadeia de oposições binárias, que vimos anteriormente. Mas Butler procura trabalhar criticamente essa noção, de forma a não incorrer nas exclusões que essa delimitação implica para determinados corpos, uma vez que a esfera pública “é constituída em parte por aquilo que não se pode dizer e por aquilo que não se pode mostrar” (VP, [2004] 2019, p. 15).

Ela desenvolve a noção de aparecimento de Arendt de maneira a refutar o próprio dualismo público-privado da filósofa. Com efeito, para Arendt, os espaços políticos de aparecimento não precedem a ação política e, portanto, não há fundamento ontológico para o político fora das dinâmicas de sua instauração. Isto é, o “político” se instala em Arendt não em razão de normatizações prévias, mas pelo momento em que uma pluralidade de agentes se mostra. É no contexto de uma manifestação coletiva que se estabelece o político *pele* e *no* agir junto. Portanto, a

forma de ação coletiva, plural e publicizada que configura esses espaços pode muito bem *reconfigurá-los*.

De um lado, os espaços hegemônicos da política são justamente onde as ações e os discursos têm reverberação pública. Portanto, a própria definição do que é político, no sentido oficial, é definido por normas de aparecimento: de quem e como é possível aparecer. A definição do *mais político* ou *menos político* tem a ver com que alguns espaços são mais legitimados que outros. Isso define o alcance de uma demanda e a sua validade. Portanto, quem aparece nesses espaços vai ter mais visibilidade e acesso ao reconhecimento, ao mesmo tempo, é o que vai consolidando os parâmetros para o próprio aparecimento. Mas porque esse campo é sustentado, produzido e reproduzido por nossas próprias atuações é que elas que têm o poder de sua contestação (CAPR, [2015] 2018, p. 42 e 44). Esse é o ponto de abertura para que os espaços sejam reconfigurados.

A mobilização política tem essa dimensão pública importante, tendo em vista que se realiza em um campo de disputas por reconhecimento. O espaço público constitui-se tanto como objetivo da ação política como requisito para que os sujeitos sejam percebidos, sejam vistos e ouvidos, para que sua demanda encontre amplificação. A distribuição de precariedade está diretamente relacionada com padrões definidos de reconhecibilidade e ser reconhecido subentende um modo de “aparecer” em público, para os outros, para a sociedade, para as instituições. Dessa forma, da perspectiva que Arendt abriu de que é preciso aparecer na esfera pública, Butler vai acrescentar o princípio da reconhecibilidade, que já era usado na perspectiva política a respeito do luto⁹². Então, as normas de reconhecibilidade que determinam o “aparecimento” são cruciais para uma vida social e política.

As normas que conferem viabilidade para o sujeito são as mesmas que definem quem pode ou não aparecer em público, em determinados espaços de poder. Isso está invariavelmente relacionado a essa zona de exclusão e a interdição ao seu aparecimento reflete a própria interdição de sua existência. Dessa forma, quando uma existência é negada é preciso criar formas de afirmá-la, reafirmá-la, se fazendo aparecer onde “não deveria sequer existir”. Por isso, a luta por reconhecimento é uma

⁹² Isso se relaciona com o papel da dimensão pública para a definição dos enlutáveis e não enlutáveis. O impedimento e a censura ao lamento público de certas vidas perdidas atuam como corroboração de que certa morte foi merecida e legítima, ou seja, o espaço público cria interdições tanto aos vivos como aos mortos.

batalha corpórea para se fazer visível como condição de luta pela existência. Aparecer quando, onde e como não se deveria é uma forma de contestar a normatividade que dirige e restringe o campo da aparência. Portanto, a luta corpórea é uma luta ao mesmo tempo pelo direito de existir - pelas condições das quais esse existir depende - e ao mesmo tempo uma disputa pelo político, pelo direito de lutar por direitos.

Butler desenvolve a ideia arendtiana do “direito de ter direitos”, explorando as suas consequências para contradizer as oposições acerca do *político* e *a-político*. A contradição ocorre quando os sujeitos que são excluídos dos direitos e da cidadania reivindicam pelo “direito de ter direitos”. Isso refuta a noção restrita de espaço político fundada por princípios de legitimação e deslegitimação. Nesse sentido, não é necessário primeiro ter um corpo reconhecido para depois “aparecer” no campo político. A reconhecibilidade não atua como condição para a ação política, mas como elemento fundamental que participa das disputas do político, ou seja, o ‘direito de ter direitos’ mostra exatamente que:

Estar do lado de fora de estruturas políticas legítimas e estabelecidas é ainda estar saturado nas relações de poder, e essa saturação é o ponto de partida para uma teoria do político que inclui formas dominantes e subjugadas, modos de inclusão e de legitimação, bem como de deslegitimação e de supressão (CAPR, [2015] 2018, p. 89).

Isso pressupõe que a ação política também acontece por aqueles que não são amparados pelo direito, pelas leis, pelas políticas públicas, ações institucionais de apoio. São sujeitos excluídos dessa esfera oficial da política, mas ao mesmo tempo, forjados por essas mesmas instituições. São desamparados pelas políticas de estado, mas podem ser o alvo de suas ações de segurança, por exemplo. Portanto, o que Butler está afirmando é que esse tipo de exclusão é uma ação operante de um mecanismo de poder. Ao mesmo tempo, eles podem ser sujeitos *de poder* e, enquanto tal, podem lutar pela inserção em uma realidade jurídica da qual são impedidos de fazer parte. Ou seja, “Ainda assim, mesmo depois que a esfera pública foi definida por meio da sua expulsão, eles agem” (CAPR, [2015] 2018, p. 90). Mesmo que alguém, ou alguma população em especial, esteja desamparada pela lei e pelo direito, não

deixa de ser, ao mesmo tempo, produto desse processo e resistência contra ele⁹³, isto é, não está nunca fora da política ao ponto de não poder agir onde e ao modo que lhe é negado porque “O direito passa a existir quando é exercido, e exercido por aqueles que agem unidos em aliança” (CAPR, [2015] 2018, p. 90).

Butler traz o exemplo de quando trabalhadores mexicanos ilegais, que não têm o direito reconhecido de trabalhar nos EUA, se manifestam e se arriscam (CAPR, [2015] 2018). Sua permanência naquele país dependeria de que se escondessem das autoridades. Assim, são obrigados a reproduzir as condições de seu “desaparecimento”, enquanto a lógica do trabalho informal e de exploração também é reproduzida. No entanto, quando tomam as ruas, esses trabalhadores, ao mesmo tempo em que colocam em risco a sua posição naquele país, eles reivindicam o reconhecimento de sua condição precarizada e o direito de continuarem ali e de trabalharem com mais dignidade.

A tese de Butler é que ao se mostrarem, contrariamente à sua condição de privação do direito e de condição de cidadania, instalam as condições da política por meio da politização dessa mesma condição de privação, ou seja, a linguagem política dos corpos em ação é capaz de expor os limites do político. Com isso é capaz de redefini-los de tal modo que “Os corpos nas ruas transferem o espaço de aparecimento a fim de contestar e negar as formas existentes de legitimidade política” (CAPR, [2015] 2018, p. 94). O grande paradoxo aqui, que é também um enorme desafio às lutas de resistência, é que o aparecimento, a presença do corpo ali se expondo enquanto precário, sob alguma dimensão, representa sempre um risco a integridade desse corpo, que conforme as configurações hegemônicas e formais deveriam permanecer “desaparecidos”, invisíveis, irrealis. É justamente contra essa condição que ele se expõe.

Para Butler, aliás, por mais arriscado que seja, é “aparecendo” onde, quando e como “não deveria”, que as normas de inteligibilidade que limitam as possibilidades de um corpo existir podem ser contestadas. “Pois a política que surge em condições de precariedade é precisamente a política que busca, entre outras coisas, contestar

⁹³ Essa espécie de contradição performativa do “direito de ter direitos” é muito bem exemplificada por ela em *Quem canta o Estado-nação* (Butler, Spivak, 2018). No contexto das manifestações da população latina nos EUA, Butler aponta como essas pessoas tomam as ruas (se mostram), e com isso politizam, ao mesmo tempo, as ruas e sua própria condição de privação de cidadania. A sua contraditória relação com os EUA é encenada pelo canto do hino americano em espanhol.

os termos de reconhecibilidade que posicionam certas vidas como precarizadas e ininteligíveis”⁹⁴ (Lloyd, 2015, p. 181).

Com o reconhecimento do papel da precariedade, o político não pode ser definido em função dos princípios de autonomia, independência e liberdade como fundamentos para a ação. Ao contrário, como ela já argumentou, a condição para a ação é a dependência. A reflexão de Butler vai além de Arendt nesse ponto porque defende que é enquanto seres corporais que dependemos de estruturas sociais e políticas para nossa sobrevivência. Também é enquanto seres corporais, dependentes dessas estruturas, que as reivindicamos na arena política. Assim, a relação entre precariedade e performatividade também redefine a relação entre a vida/necessidade e a ação/liberdade na ação política corporal. Nessa direção, Butler propõe que:

O caráter corpóreo desse questionamento opera ao menos de dois modos: por um lado, contestações são representadas por assembleias, greves, vigílias e ocupação de espaços públicos; por outro, esses corpos são o objeto de muitas das manifestações que tomam a condição precária como sua condição estimulante (CAPR, [2015] 2018, p. 15-16)

A política no modo da “Assembleia”, como Butler propõe, consiste em um agir político plural dos corpos, informado pela precariedade e mobilizado pela performatividade. A reunião dos corpos em espaços públicos, coligados em razão de uma condição “comum” de precariedade, performam materialmente a demanda pelas condições de existência, em virtude dessa dependência e ao mesmo tempo pelo direito de reivindicar existência. Enquanto dependente de condições e apoios, não apenas para manter-se vivo, mas de condições para seu “florescimento”, para seu desenvolvimento humano, cultural, social, econômico, para ter uma *vida boa*. Por isso, a performatividade plural dos corpos em assembleias é marcada por dependência e resistência ao mesmo tempo e acontece quando essa situação de precariedade induzida politicamente é compartilhada e mobilizada para um fazer político plural do corpo.

Butler reivindica uma política corporalizada e plural no contexto de expansão e intensificação da lógica da autossuficiência e auto responsabilização individual,

⁹⁴ “For politics arising in conditions of precarity is precisely politics that seeks, amongst other things, to contest the terms of recognisability that position certain lives as precaritized and unintelligible.”

simultânea à efetivação da ideologia do estado mínimo. Ela parte dos vários movimentos políticos de rua que aconteciam ao redor do mundo após a crise de 2008, contextualizando um mundo capitalista em crise, a exacerbação da lógica neoliberal e a precarização da vida. O que Butler vê como uma política de desmantelamento de infraestruturas e bens públicos, de desigualdades econômicas e estratégias antidemocráticas ao redor do mundo (Butler; Gambetti; Sabsay, 2016, p. 13), informa e fortalece uma moralidade liberal que incide sobre a forma de conceber as soluções éticas e políticas a essas situações. A partir de outra perspectiva, Butler luta contra os efeitos psíquicos dessa lógica da privatização do cuidado,

[...] das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado de cada um como objetivo máximo de vida. [...] Quanto mais alguém está de acordo com a exigência de 'responsabilidade' de se tornar autossuficiente, mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente" (CAPR, [2015] 2018, p. 21).

A necessária reconfiguração dessa moral parte da percepção de que *a vida boa* não pode ser uma demanda individual. E para sustentar essa ideia é que ela recorre à mobilização coletiva da precariedade. A precarização a que estamos expostos e sujeitos não pode ser uma responsabilidade atribuída ao indivíduo. Quando alguém tem as condições de sua existência ameaçada, por falta de emprego, de comida, de abrigo, de saúde, água tratada, por exemplo, não é por causa de um fracasso individual; mas por causa de uma falha em um sistema social, econômico e político do qual dependemos. Se somos dependentes de uma estrutura social e uma rede ampla de apoios e suportes, então não existe responsabilidade individual que não esteja implicada por uma rede maior e mais complexa de decisões políticas e ações institucionais. Portanto:

Sobre e contra uma sensação cada vez mais individualizada de ansiedade e fracasso, a assembleia pública incorpora a percepção de que essa é uma condição social compartilhada e injusta. A assembleia desempenha o papel de uma forma provisória e plural de coexistência que constitui uma alternativa ética e social distinta da 'responsabilização' (CAPR, [2015] 2018, p. 22).

Butler não está aqui defendendo que quando nos reunimos em assembleias nós simplesmente compartilhamos uma condição de precariedade, mas sim que essa condição compartilhada demonstra justamente um fracasso social, uma falha na

estrutura que deveria cumprir o seu papel. A mobilização de uma precariedade que é compartilhada, nunca pode ser individual, porque ninguém é precário sozinho. Desse modo, a luta política das alianças dos corpos expõe e performa essa necessária interconexão. A vulnerabilidade corporal “Não se reduz a uma particularidade ou a uma disposição episódica de um corpo distinto” (CAPR, [2015] 2018, p. 144), pois o fato de ser compartilhada é o que permite uma coalizão provisória entre aqueles que sofrem os efeitos de uma vulnerabilidade induzida. E isso, para Butler, não significa identificar-se com o outro, mas construir alianças com outros.

Portanto, a política de coalizações que Butler propõe apresenta-se como uma alternativa à política de identidade. A assembleia não é um conjunto de corpos individuais e independentes uns dos outros que estão ali, nem corpos marcados por uma igualdade identitária. Ao contrário, é uma política que reforça seu caráter absolutamente relacional. Portanto, quando ela fala em luta por direitos plurais, não pressupõe qualquer tipo de ontologia identitária⁹⁵ (CAPR, [2015] 2018, p. 77-78).

A sua abordagem sobre o corpo é enfática na contestação da noção de autonomia como pressuposto para a concepção de uma política e ética corporalmente informadas. “[...] o corpo está sempre à mercê de formas de sociabilidade e de ambientes que limitam sua autonomia” (QG, [2009] 2019, p. 53). O que, de certa forma, torna-se problemático para as políticas contra violência e exploração, sobre direitos reprodutivos, ou sobre liberdade sexual, por exemplo. Isso não significa que Butler esteja postulando o fim dessas demandas por direitos sobre o que fazer com seu próprio corpo, ou sobre a capacidade do indivíduo definir e impor os limites para a ação externa sobre eles. Aliás, segundo ela, “temos que fazê-las, devemos fazê-las” (VP, [2004] 2019, p. 46). Significa, ao invés disso, que a autonomia corporal é um paradoxo que precisa ser sempre afirmado e ao mesmo tempo negado (Lloyd, 2015, p. 170).

Nesse sentido, a autonomia é uma fantasia porque desde nossa formação subjetiva primária, e ainda ao longo de nossa vida, dependemos de normas que nos antecedem, de uma linguagem que nos nomeia, de abrigo e alimentação, e de vínculos com outros para continuar existindo. “Dependemos desse ‘fora’ para reivindicar o que nos é próprio. Assim, o ‘eu’ deve ser despossuído na socialidade

⁹⁵ Ninguém se experimenta a si e ao mundo apenas pelo gênero, por exemplo. Cada uma vive a experiência social do corpo em contextos mais amplos de racialização, de religiosidade, de situação econômica etc.

para que tome posse de si” (DG, [2004] 2022, p. 21). Portanto, o que Butler contesta é a ideia de autonomia como “um estado de individuação, tomado como auto persistente antes e à parte de quaisquer relações de dependência do mundo e dos outros” (DG, [2004] 2022, p. 60).

O que ela se pergunta é se “Existe uma via pela qual o lugar do corpo em todas essas lutas abre uma concepção diferente de política?” (DG, [2004] 2022, p. 43). A sua defesa é que a necessidade e importância da reivindicação por autonomia corporal na luta por direitos de minorias contra políticas de coerção e de violência não deveria ser encampada em nome da negação de sua dimensão vulnerável, dependente e interrelacional, mas em razão dela. Portanto, a própria luta por essa “autonomia” acontece dentro do cenário de vulnerabilidade em que o corpo se encontra. E para isso propõe que se pense na busca, por outros meios, da defesa da integridade e proteção de todos os corpos.

O corpo é expressão dessa abertura para construção de possibilidades políticas, tanto em sua dimensão de “precariedade”, de dependência de suportes e de apoios, como também é instrumento para construção de resistências plurais. Esse é o modo alternativo que ela propõe de conceber o corpo para que opere como suportado e agente político ao mesmo tempo (CAPR, [2015] 2018, p. 142). Com efeito, nas políticas de identidade o corpo é o “fundamento”, enquanto aqui ele é mobilizado em razão da condição de interdependência e de seu fazer produtivo-performativo. Por isso a resistência não representa a superação da condição de vulnerabilidade. Segundo Butler, com a proposta da assembleia:

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (CAPR, [2015] 2018, p. 17).

Como vimos, da necessidade de se fazer visível são mobilizados espaços de aparecimento para a construção de cenas de visibilidade e isso é realizado por uma política dos corpos reunidos nas ruas. A criação dessa mobilização, em si mesma, já é uma forma de exposição daquilo que representa o corpo, ou seja, um vetor de relações variadas. Nenhuma ação política é inteiramente independente de qualquer

tipo de relações com outros corpos, com ambientes, com estruturas físicas, materiais e tecnológicas. O corpo atua aqui como um veículo direto dessa demanda em ação, de maneira que, tudo isso está em ação junto com o corpo ali, sendo performado em uma mobilização política. Por isso, de forma alguma essa tarefa pode ser um empreendimento alicerçado pela independência.

O papel do corpo então consiste em que do mesmo modo que ninguém pode se despir de sua condição corporal, enquanto uma condição de dependência de relações de apoio para agir e construir resistências, também não se pode prescindir do corpo como veículo de uma demanda, que mesmo sendo escrita ou falada, requer algum tipo de suporte, “que são em parte, de infraestrutura, em parte humanas e em parte técnicas” (CAPR, [2015] 2018, p. 145). Nesse sentido, os corpos não são primeiro vulneráveis e depois se tornam agentes, são vulneráveis e agentes ao mesmo tempo.

Na perspectiva dualista de caracterização do político, o discurso falado e escrito exerce papel preponderante. Em Aristóteles, é o logos que qualifica a politicidade de nossas ações em conjunto. Desde então, a linguagem verbal tem sido o instrumento principal por meio do qual o conteúdo da política define-se. Em discursos oficiais, na articulação racional e na defesa de ideais, na apresentação de argumentos em debates públicos, faz parecer que o político depende apenas de um conteúdo lógico e razoável transmitido por meio de palavras. Então, a política estaria restrita a uma forma muito particular de categoria discursiva que, representando a materialidade da vida social, a ultrapassa. O exercício da fala e da escrita está, por tradição, mais relacionado a uma noção de intelectualidade. Desse modo, o agir politicamente é pressionado e impulsionado pelo modelo de racionalidade enquanto “Logos”. O espaço público é, nessa perspectiva, o espaço da fala do discurso público.

Entretanto, nossa existência enquanto seres pensantes depende também de nossa existência social, corporificada e interconectada. “O nosso pensamento não chega a lugar nenhum sem a pressuposição das condições interdependentes e de sustentação da vida” (CAPR, [2015] 2018, p. 132), ou seja, Butler pretende novamente superar essa dicotomia entre corpo e mente, que é pressuposto da dualidade apresentada pela separação entre a vida biológica, da necessidade; e a vida política, enquanto vida racional.

Vimos que a teoria da performatividade, aplicada à produção do gênero, explica como nós reproduzimos normas impostas, delimitadas e configuradas socialmente. E que somos levados a representar essas normas a partir da linguagem e dos discursos,

por meio dos quais essas normas vão sendo vinculadas a nós. Apesar de ter inúmeras vezes apontado para o caráter produtivo da performatividade em promover mudanças, o seu sentido ficou marcado pela maneira como tentamos performar um ideal que vem de fora, que nos antecede e que nos extrapola. Entretanto, ao representá-las, nós performamos também possibilidades políticas alternativas. Se no contexto dos problemas de gênero, Butler foi muito criticada por reduzir o corpo ao discurso, a ideia que ela desenvolve em *Corpos em aliança e a política das ruas* acerca da performatividade corporal parece certa forma de mitigar essa tendência.

Ainda que invariavelmente relacionada a linguagem, a performatividade corpórea não é descrita em função do discurso (CAPR, [2015] 2018, p. 14 e 24). Butler retoma o conceito de performatividade como “um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos.” (CAPR, [2015] 2018, p. 35) para descrever agora como a linguagem política dos corpos em ação produz espaços, cenas de aparição, e com elas produz novas possibilidades para uma vida vivível. Segundo ela, podemos fazer política não apenas por meio de discursos orais ou escritos. Mas também por meio da mobilização do movimento ou da inércia do corpo, em coro ou em silêncio corpos conectados entre si, entre espaços e objetos podem produzir significados, ou seja, “Por mais importantes que sejam as palavras para esse posicionamento, elas não excluem a importância política da ação plural e corpórea” (CAPR, [2015] 2018, p. 25).

O corpo tem uma dinâmica de significação que lhe é própria, “um segundo sentido de representação surge, então, aqui, à luz das formas corporificadas de ação e mobilidade que significam além do que quer que seja dito” (CAPR, [2015] 2018, p. 14). Está em foco aqui o caráter produtivo do corpo o qual, ao mesmo tempo, mobiliza e produz, de maneira que:

Ações corporificadas de diversos tipos significam, de forma que não são, estritamente falando, nem discursivas nem pré-discursivas. Em outras palavras, formas de assembleia já têm significado antes e apesar de qualquer reivindicação particular que façam. [...]” (CAPR, [2015] 2018, p. 14).

Os corpos reunidos são carregados de politicidade, não apenas pelos gestos, posturas e na emissão de mensagens. Apenas aparecendo ali, onde não deveriam estar, já estão fazendo uma performance política porque “A reunião significa para além do que é dito, e esse modo de significação é uma representação corpórea concertada,

uma forma plural de performatividade” (CAPR, [2015] 2018, p. 14). Embora, como ela ressalta, não esgote tudo que a política é e pode ser, é uma parte importante.

Embora Butler esteja defendendo a importância desse modo de política, ela não está querendo prescrevê-lo como uma norma para todo fazer político. Afinal, não se pode reduzir todas as possibilidades que o agir politicamente pode desencadear a um modelo único. Até porque, ela pondera que existem limitações que devem ser consideradas seriamente. Como situações de constrangimento tal, que as pessoas não podem usar a praça pública, a rua, o espaço de aparecimento. Nesses casos, são construídos outros meios, de modo a fazer com que essas demandas ganhem visibilidade, sem que seus corpos sejam colocados em risco, ainda que, de certa forma, a política sempre envolva algum tipo de risco. Portanto, Butler não ignora que trazer o corpo para o centro da ação política é mais arriscado ou inviabilizado dentro de determinadas condições, como da repressão policial ou mesmo das condições materiais, por exemplo. Então, esses sujeitos que estão, por algum motivo, impedidos de se expor corporalmente na apresentação da sua própria demanda não estão absolutamente desprovidos de qualquer capacidade de criar modos alternativos de resistência.

A proposta política de Butler não passa, portanto, pela linguagem dos direitos enquanto algo que um indivíduo pode possuir, desde que elegível para isso. Este modelo se desenha pelo esquema: certo corpo - pertence a certo indivíduo - que por isso torna-se elegível ao direito e à proteção da lei. A convivência e a sociabilidade não podem estar fundamentadas apenas em dispositivos legais. Butler defende que existem outros dispositivos, os quais se baseiam na percepção e reconhecimento das relações implicadas em nossa subjetividade. E o corpo é parte fundamental dessa compreensão.

CAPÍTULO 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: para outras discussões

Ao longo do texto, tentamos responder qual é o significado que o corpo vai assumindo e a importância que vai adquirindo na filosofia de Butler desde os debates em torno das questões de gênero e de crítica à identidade, até a discussão sobre os encontros éticos e sobre a construção de estratégias políticas plurais. No percurso que seguimos, começamos pela crítica de Butler ao sujeito e do trabalho de desontologização do corpo, até a formulação da ontologia social para uma outra compreensão de subjetividade. A partir desse movimento é possível vislumbrar uma proposta ético-política que emerge da reconsideração da corporalidade como chave de compreensão para o entendimento das relações.

Partimos do pressuposto de que para adentrar no que é nosso problema central, da corporalidade, seria preciso iniciar pelo problema do sujeito. Primeiro, porque é uma questão de grande relevância para a filosofia de Butler e, por isso mesmo, porque atravessa as questões que ela vai trazendo e as perspectivas que vai abrindo ao longo de suas obras. A crítica à metafísica da substância é central nesse movimento e está implicada na crítica ao sujeito e na desconstrução do corpo ao mesmo tempo, tendo em vista que, para Butler, desconstrução e crítica não significam destruição. Portanto, o problema do sujeito perpassa o problema da corporalidade.

Segundo Butler, as políticas liberais em geral, e as políticas de identidade em particular, baseiam-se na metafísica da substância para estabelecer a imagem de sujeito unitário e coeso, na qual o gênero atua como um dispositivo que ajuda na sua consolidação. O gênero desempenha esse papel ao produzir o sexo enquanto uma realidade natural e já dada dos corpos, a partir da qual a identidade se estabiliza. Esse é o sujeito pressuposto de grande parte das teorias éticas e políticas. Sem ele, presume-se a impossibilidade de estabelecer um caminho teórico e prático para a proposição, a avaliação e a reflexão sobre o valor político e moral da ação. É contrariando essa proposição que a ético-política de Butler se estrutura.

O problema do sujeito emerge em Butler como um problema essencialmente político. A identidade não é uma realidade garantida porque se desenvolve em um campo de disputas. Nesse sentido, o gênero não é um complemento da identidade. Ao mesmo tempo em que é produzido, por meio da performatividade, ele também produz a ideia de sexo e de sujeito. A performatividade é a maneira como Butler explica essas construções e como elas ganham a imagem de substancialidade. Esse

trabalho em trazer realidades à existência, ao torná-las presentes para nós, acontece através da linguagem e da atuação do poder pelos sujeitos. Performatividade não é pura representação e nem pura construção, pois descreve o modo inacabado e processual do vir a ser da realidade corporal, do gênero, do sujeito. A negação da metafísica da substância cria a abertura para a concepção de outra noção de ontologia, que ela começa a vislumbrar pela teoria da performatividade, com a ideia de que “ser” é o resultado de um conjunto de atos performativos, que ocorrem processualmente e socialmente.

A questão dos corpos tem centralidade nessa discussão na medida em que é um pressuposto que legitima a configuração do sujeito. Mas essa pressuposição não problematiza o fato de que a ideia de sujeito está vinculada somente aos corpos inteligíveis. O sujeito encarna modelos autorizados de corporalidades. Significa que a produção regulamentada de corpos e sujeitos é precária e incompleta, pois sempre produz os seus excessos. O problema da materialidade em Butler consiste exatamente no questionamento desses limites epistemológicos e discursivos por meio dos quais se produz uma ontologia seletiva. O corpo, então, surge como uma estrutura de sentido, pois todo corpo é sempre um corpo delimitado e subjetivado a partir de normas de inteligibilidade prévias ao seu surgimento no mundo.

Ao defender que o corpo não pode ser o fundamento da política, Butler procura mostrar que quando a ontologia do corpo trabalha como base para uma política da identidade, o que se consegue é a reprodução de uma política de exclusões. Então, podemos concluir que a des-ontologização do corpo atua como condição para se conceber as formas de vida para que sejam viáveis. Pensar, portanto, em condições estruturais que permitam a sua existência e que possam habitar o mundo com toda a sua potência.

O sujeito em Butler não pode ser pressuposto porque não surge sem que seja reconhecido. Tornar-se sujeito depende da subordinação ao reconhecimento do outro. Para isso, é necessária a submissão às normas que tornam possível tal reconhecimento como condição de uma vida viável. Isso revela uma dimensão importante de despossessão e de inter-relacionalidade que caracterizam o sujeito de Butler enquanto sujeito extático. O sujeito não é definido em razão de sua interioridade e não se produz de maneira independente, porque necessita da legitimação social para que possa agir em seu próprio nome, tanto em relação às normas e aos discursos que configuram uma certa sociedade em um determinado tempo histórico quanto às

interações com outros. Portanto, a viabilidade de nossas vidas depende de normas, de instituições, e depende de outros. É só a partir dessa entrega que se pode atuar enquanto sujeito.

A fim de se contrapor à ideologia individualista, em que se baseia a moral e a política liberal, Butler reintroduz o tema da corporalidade com a compreensão da ontologia social do corpo, enquanto alternativa à metafísica do sujeito. A vida habita o mundo por meio de corpos. E, como tal, expressa esse sentido mais fundamental que é a sua precariedade, sua dependência e sua interdependência - de outros corpos e de ambientes naturais, sociais, econômicos - assim como a necessidade de ser mantido continuamente. Nisso consiste a vulnerabilidade que caracteriza a maneira por meio da qual o humano existe.

Assim, há muito mais complexidade em se constituir como um sujeito corporal em Butler que a “pura” fisicalidade: ser singular e ao mesmo tempo delimitado pelas coordenadas do espaço e tempo sem as quais um corpo físico não pode existir; mas também como extensão de outros tempos, outros espaços, outras pessoas, outros seres, outros corpos cujos “contatos” nos marcam para sempre. Assim, o papel do corpo em uma dimensão vertical: corpo-consciência-identidade, expresso em uma individualidade, é substituído por uma dimensão mais horizontal na relação de vários tipos de corpos entre si. O corpo não é aquilo que delimita e restringe esse “eu”.

A construção da noção extática acerca do sujeito e a des-ontologização do corpo convergem para uma formulação ético-política alternativa. A noção de corpo em Butler é desenhada para combater e se contrapor justamente à ideia de indivíduo, enquanto um “eu” capaz de articular o sentido de unidade essencial. Portanto, antes desse sentimento de unidade e coerência interna de si, esse sujeito é construído por relações e processos que o excedem e que não estão absolutamente sob seu controle. Esse seria o modo não-humanista de conceber os humanos para Butler. A ética surge dessa interdependência precária, não como um valor do sujeito, mas como condição de existência dele.

A necessidade de desconstruir o sujeito e a identidade em suas primeiras obras fica mais evidente nas últimas. O sujeito do humanismo não daria conta de responder aos desafios postos pelo modo como a autora concebe a ética. Butler, portanto, responde à crítica de uma impossibilidade ética, uma incapacidade desse sujeito fragmentado e opaco responder eticamente frente ao mundo. Ao invés da impossibilidade de engajamento, o que Butler traz é justamente um compromisso com

a ação e com o outro, dos quais não se pode escapar na medida em que somos formados por/com outros. Portanto, o apontamento para o fracasso do sujeito moral não significa a impossibilidade de conceber a moralidade.

Ao invés disso, um novo sentido de ética advém do reconhecimento dos próprios limites do reconhecimento intersubjetivo e de seus fracassos. Butler, então, aponta para o surgimento de um novo senso de ética justamente da compreensão das falhas e dos limites de nosso autoentendimento o que, por um lado, compromete a imagem idealizada do sujeito soberano e autoconsciente e, por outro lado, não oferece garantias para a corresponsabilização nos encontros éticos.

Nesse sentido, a precariedade nos ajuda a pensar os corpos, a nos pensar enquanto corpos, e o que podemos fazer por meio dos elos que ligam esses corpos entre si. A considerar que um corpo vivo necessita de proteção, de condições externas para permanecer vivo, ele não basta a si mesmo. Toda vida depende de outras vidas humanas e não-humanas, de condições afetivas, materiais e ambientais de existência. E nesse sentido, a vida corpórea nos coloca numa situação de constante vulnerabilidade, mas também de potência.

A questão política que nos desafiou ao longo do trabalho é sobre as reais possibilidades de subversão/transformação das condições de opressão e precarização com o cuidado das vidas. Se não contamos com categorias ontologicamente fundamentadas, nossa existência é condicionada pela vulnerabilidade, não há sujeito da agência e não escapamos da matriz de poder que confere a inteligibilidade a partir da qual somos reconhecidos. A resposta, Butler desenha desde as primeiras obras, mas elabora de forma mais consistente nas últimas. Não há ação capaz de produzir um novo estado de coisas sem o mundo do qual essa ação depende. Mas é sempre possível fazer alguma coisa. Principalmente, quando esse agir se constrói coletivamente mobilizado pelas condições que a vida proporciona e agindo por meio dos corpos.

Ao recuperar e desenvolver o potencial político da performatividade e da precariedade, o corpo aparece em seu trabalho como o instrumento fundamental de tudo isso. Pensar os corpos é uma tarefa que importa a Butler. Todavia, é a experiência do corpo no mundo, instável, dinâmico, interdependente e, por isso mesmo, potente, que ela quer destacar. Podemos, então, dizer que Butler dá corpo à política. Primeiramente, no sentido de mostrar como a ação parte de uma condição de dependência de várias formas de necessidades: de sobrevivência, de

desenvolvimento, de dignidade, de prosperidade. E, ao mesmo tempo, torna-se uma política corporificada justamente nesse agir com o corpo junto de outros corpos na arena pública. O corpo é ao mesmo tempo o lugar da necessidade de apoios e relações e também o instrumento pelo qual podemos resistir.

E junto com o corpo, ela abre uma perspectiva mais materialista na contestação das políticas liberais. Esse sentido de precarização está voltado para a necessidade das condições materiais como indispensáveis para que os indivíduos possam perseverar e desfrutar de suas vidas, enquanto uma tarefa social. Butler está preocupada com um aparato estatal e social que forneça condições para que as pessoas possam viver dignamente. Do ponto de vista da construção de coalizões, da agregação de outros corpos, é possível mobilizar coletivamente a precariedade, organizada em demandas por segurança, por alimento, por moradia, por educação, pela não agressão, por democracia, por direitos, por exemplo.

Por tudo que foi dito, não existem dois momentos marcadamente distintos na produção de Butler. Sustentamos que a sua teoria da subjetividade se alinha, desde os primeiros passos, a uma preocupação ético-política. As novas questões que se põem, sobretudo a partir de *Vida Precária*, se articulam com as primeiras de *Problemas de gênero*, a partir de outras paisagens. No documentário *Filósofa em todo gênero*, ela mesma afirma que seus trabalhos “são um processo, não contraditórios. Volto sempre a eles em um ângulo diferente” (Butler, 2006). Isto é, ela argumenta que está sempre retornando aos mesmos problemas, mas por meios e contextos diferentes, de modo que eles se tornam sempre mais complexos. Portanto, há um desdobramento importante em sua teoria do sujeito, que vai sendo explorado e aprofundado com a inserção de novas questões, novas perspectivas, novas alianças teóricas e novas categorias.

As posições “radicais” de Butler ensejaram muitas críticas sobre a sua filosofia. Se a ênfase das críticas no contexto de *Problemas de gênero* e *Corpos que importam* era em torno da desconstrução do sujeito e do sexo, o que enfraqueceria seu feminismo, no contexto pós 11-9 recai, principalmente, na separação entre dois momentos distintos, que revelariam uma cisão entre política e ética no decorrer do seu trabalho, o que promoveria o esvaziamento político das suas proposições. A filosofia de Butler desenvolve-se primordialmente por meio de problemas, e estes podem ser aqueles que ela cria ou podem ser aqueles que lhe são criados. Sem as muitas críticas a que foi submetida e, ao mesmo tempo, das críticas que elaborou,

seria difícil conceber o desenvolvimento das suas concepções mais importantes, tal como apresentamos. Assim, as críticas, nos dois sentidos, ajudam a conferir mais complexidade para o tipo de filosofia que ela vai construindo ao longo do tempo.

Quanto às críticas que ela recebe, e com as quais dialoga, é possível enxergar e acompanhar esses diálogos ao longo das obras. Seja na forma como Butler explicita melhor, ou mesmo refaz, um argumento, seja na maneira como agrega novas questões que não estavam no horizonte inicial de seus problemas, ou de como suas teorias se expandem e às vezes mesmo se deslocam. Assim também, quando Butler se preocupa em trazer para os seus textos autoras e autores cujas ideias são fortemente questionadas, isso indica que possuem algum tipo de força produtiva para o seu trabalho. Tanto pela recorrência como aparecem, como no proveito que ela extrai dessas leituras para a elaboração de seu próprio projeto filosófico, conduzindo-as para lugares não previstos originalmente.

Ler Butler não é uma tarefa fácil. O que pode acabar produzindo algumas armadilhas conceituais e de interpretação das quais não estamos imunes. Porém, o maior risco com o qual lidamos é o da simplificação de questões e respostas, que reduza as suas complexidades para caber em uma compreensão narrável. Sua própria escrita reflete essa complexidade a qual somos obrigadas enfrentar. Butler utiliza grande quantidade e variedade de referências, de correntes teóricas e filosóficas, às vezes, aparentemente, irreconciliáveis entre si. Isso posto, existem dificuldades em acompanhar, com a devida profundidade, cada uma delas. Portanto, fizemos algumas escolhas, as quais não refletem o grau de relevância dessas ideias e correntes de pensamento para Butler. Foram, sim, pautadas pelo objeto desta pesquisa em curso e pelo caminho argumentativo adotado. Além disso, em razão das leituras “interessadas” que Butler realiza desses textos, consideramos mais interessante acompanhar Butler nessas leituras, na maior parte dos casos, do que os textos em si a fim de destacar a produção de seu argumento. Assim, é possível aprofundar a análise dessas leituras cruzadas em outro momento, bem como dar maior destaque sobre o tipo de repercussão e de influência elas exercem sobre sua teoria.

Outra dificuldade enfrentada é pelo fato de que suas teorias não são apresentadas de maneira completa, nem existem locais delimitados para encontrá-las. As suas obras também dialogam entre si a todo momento, nas quais as ideias são construídas processualmente, a partir de problemas distintos, ângulos diferentes e

textos de períodos diversos, como tentamos mostrar. Butler é uma pensadora de nosso tempo, em constante produção, que pode ainda ensinar revisões acerca das afirmações feitas até agora. Portanto, essa tese não tem a pretensão de trazer um discurso acabado sobre o problema da corporalidade em Butler. Nada seria mais contraditório com a sua filosofia. Esperamos, por isso, que lacunas e mal-entendidos possam ser explorados em trabalhos futuros.

O contexto dos últimos anos tem sido de crises sucessivas: econômicas, sanitárias, climáticas, democráticas e humanitárias, as quais produzem situações cada vez mais frequentes de extremas precariedades e de violências múltiplas. Para essas situações, o diagnóstico de Butler nos parece certo na constatação de que nenhum sujeito basta a si mesmo e as suas propostas nos parecem úteis para a construção de alternativas coletivas. Nesse cenário, a atualidade e a relevância do pensamento de Butler são evidentes. Embora a filósofa ainda seja mais reconhecida no Brasil pelos estudos de gênero, suas contribuições para o entendimento mais amplo da complexidade em torno das relações éticas e políticas têm alcançado cada vez mais espaço no debate público e no debate acadêmico.

A sua perspectiva crítica tem ajudado no entendimento de como o modelo político-econômico predominante opera por meio de uma espécie de “fantasia ficcional”, de individualismo, de autossuficiência, de onipotência; o que consiste em um poderoso mecanismo de produção de mundos impossíveis. Butler oferece, por outro lado, uma filosofia absolutamente engajada na promoção de alternativas éticas e políticas para a construção de um modo de socialidade mais responsável, mais solidário, mais inclusivo e menos violento. Ousaria dizer que sua ético-política não é completa, pois traz pontos controversos sobre os quais é possível se debruçar em outros momentos. Entretanto, nessas instabilidades, incertezas e lacunas pode também consistir a sua potência para a mobilização do pensamento ético-político contemporâneo (para usar os seus próprios termos).

Talvez, de alguma maneira, Butler parece ouvir o chamado de Benhabib, segundo a qual:

Por ‘utopia’ não me refiro à compreensão modernista do termo como reconstrução integral de nosso universo social e político de acordo com um plano racionalmente forjado. [...] Ainda assim, não podemos lidar com essas preocupações políticas rejeitando o impulso ético da utopia, e sim articulando os princípios normativos da ação e da organização democráticas no presente. Os pós-modernistas se

juntarão a nós nessa tarefa ou se contentarão a repetir o canto do cisne do pensamento normativo em geral? (Benhabib *et al.*, 2019, p. 58).

A filosofia de Butler não oferece todas as respostas, muito menos soluções definitivas e infalíveis. Mas oferece recursos para vislumbrar outras perspectivas de realidade. Apesar de não encontrar uma mensagem de “otimismo”, existe sim, em Butler, uma mensagem de esperança. Segundo a filósofa, seus escritos “iniciam um processo de imaginar, embora não haja grandes conclusões utópicas aqui.” (VP, [2004] 2019, p. 11). A esperança crítica é imprescindível para a política, pois compreende a capacidade de imaginar um outro mundo possível capaz de mobilizar a nossa ação em direção a algo diferente do que existe. E as aspirações éticas e políticas em Butler consistem justamente em conceber um mundo mais habitável, mais vivível. Butler convida a “imaginar um mundo em que a violência possa ser minimizada, em que uma inevitável interdependência se torne reconhecida como base para a comunidade política global” (VP, [2004] 2019, p. 10). Os desdobramentos desse convite ressoam sobre nosso próprio entendimento do que é, e deve ser um direcionamento ético e político como resposta aos problemas do nosso tempo.

REFERÊNCIAS

- ABADÍA, Mónica Cano. La cuestión del sujeto en la filosofía de Judith Butler. *In*: ESTRAGUÉS, Aragüés; MANUEL, Juan (org.). **De Heidegger al postestructuralismo**: Panorama de la ontología y antropología contemporáneos. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.
- ABADÍA, Mónica Cano. Nuevos materialismos: hacia feminismos no dualistas. **Oxímora**: Revista Internacional de Ética y Política, n. 7, p. 34–47, 2015.
- ABADÍA, Mónica Cano. Vulnerabilidad posthumana cosmopolita. Desplazamientos críticos para una justicia global. **Astrolabio**: Revista internacional de filosofía, n. 19, p. 269–279, 2017.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, fascismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.
- BARAD, Karen. Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs**: Journal of women in culture and society, v. 28, n. 3, p. 801–831, 2003.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BENHABIB, Seyla *et al.* **Debates feministas**: Um intercâmbio filosófico. Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- BUTLER, Judith. Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. **Yale French Studies**, n. 72, p. 35–49, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2930225?origin=crossref>. (SGB)
- BUTLER, Judith. Variations on Sex and Gender Beauvoir, Wittig and Foucault. *In*: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (org.). **Feminism as critique**: on the politics of gender. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. (VSG)
- BUTLER, Judith. Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions. **The Journal of Philosophy**, v. 86, n. 11, p. 601–607, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2027036>. (FPC)
- BUTLER, Judith. **Excitable speech**: A politics of the of the Performative. New York: Routledge, 1997.
- BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11–42, 1998. (FC)

BUTLER, Judith. Ethical Ambivalence. *In*: GARBER, Marjorie; HANSSEN, Beatrice; WALKOWITZ, Rebecca L. (ed.). **The Turn to Ethics**. New York: Routledge, 2000.

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

BUTLER, Judith. **Subjects of desire**: Hegelian reflections in twentieth-century France. New York: Columbia University Press, 2012. (SD)

BUTLER, Judith. **Dispossession**: The Performative in the Political: Conversations with Athena Athanasiou. UK, USA: Polity Press, 2013.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**. Tradução: CHECINEL, André. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. (CA)

BUTLER, Judith. **Why Bodies Matter**. Lisbon. "Gender Trouble"s 25th anniversary. Lisbon: [s. n.], 2015. 1 vídeo (94min). Publicado pelo canal Lbtavares Tavares. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IzWWwQDUPPM&t=24s>. Acesso em: 10 mar. 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. (PG)

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução: BETTONI, Rogério. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (VPP)

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

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Chão da Feira**, Série Caderno de Leituras, n. 78, p. 1-16, 2018. (AP)

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. (CAPR)

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: Os limites discursivos do "sexo". São Paulo: N-1 edições, 2019. (CI)

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Lamarão; Arnaldo Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. (QG)

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

BUTLER, Judith. **Os sentidos do sujeito**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2021. (SS)

JUDITH BUTLER, PHILOSOPHE EN TOUT GENRE; Direção: Paule Zajderman. França: 2006. Disponível em: <
<https://www.youtube.com/watch?v=F40x7h3YX8U>> Acesso em 12 de abril de 2020.

BUTLER, Judith. Entrevista con Judith Butler (Entrevistada por María Prado Ballarín y Elvira Burgos Díaz). *In*: Díaz, Elvira Burgos. **Qué cuenta como una vida**. La pregunta por la libertad en Judith Butler. Madrid: Machado Libros, p. 395-422, 2008.

BUTLER, Judith; CONNOLLY, William E. Politics, power and ethics: A discussion between Judith Butler and William Connolly. **Theory & Event**, v. 4, n. 2, 2000.

BUTLER, Judith; SACHSE, Daniel Gamper. **Violencia de Estado, guerra, resistencia**: por una nueva política de la izquierda. “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos”. Buenos Aires: Katz Editores, 2011.

BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia (Ed.). **Vulnerability in resistance**. Duke University Press, 2016.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Quem canta o Estado-nação?** língua, política, pertencimento. Trad. Vanderlei Zacchi e Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

BRAIDOTTI, Rosi. Interview with Rosi Braidotti. *In* Dolphijn, Rick; Van der Tuin, Iris (ed). **New Materialism: Interviews & Cartographies**, Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em:
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>
 Acesso em: 10 mar. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista estudos feministas**, v. 10, p. 171-188, 2002.

CHAMBERS, Samuel. Subjectivation, the social and a (missing) account of the social formation: Judith Butler’s ‘Turn’. *In*: LLOYD, Moya (ed). **Butler and Ethics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 193-218, 2015.

DÍAZ, Elvira Burgos. Desconstrução e subversão: Judith Butler. **Sapere Aude**, v. 4, n. 7, p. 441–464, 2013. Disponível em:
<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/viewFile/5543/5507>.
 Acesso em: 15 set. 2020.

DÍAZ, Elvira Burgos. **Qué cuenta como una vida**: La pregunta por la libertad en Judith Butler. Madrid: Machado Libros, 2008.

- DORLIN, Elsa. **Sexo, gênero e sexualidades**: Introdução à teoria feminista. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- FEMENÍAS, María Luisa. A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir. **Sapere Aude**, v. 3, n. 6, p. 310-339, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade V.1**: a vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- FUNCK, Susana Bornéo; SCHMIDT, Rita Terezinha. Liberdade, justiça a igualdade para as mulheres: Uma entrevista com Toril Moi. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, n. 1, abr. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000100007&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 15 set. 2020.
- GIES, Nathan. Signifying Otherwise: Liveability and Language. *In*: LLOYD, Moya (ed). **Butler and Ethics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LLOYD, Moya. **Butler and Ethics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>
- MARTÍNEZ, Ariel. Identidad y cuerpo en la trama del sujeto sexo-generizado. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2018. *E-book*. Disponível em: <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/116>. Acesso em: 24 maio 2022.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MCNAY, Lois. Subject, psyche and agency: The work of Judith Butler. **Theory, Culture & Society**, v. 16, n. 2, p. 175-193, 1999.
- MILLS, Catherine. Undoing ethics: Butler on precarity, opacity and responsibility. *In*: LLOYD, Moya (ed). **Butler and ethics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. *In*: NAVAZ, Lilita Suárez; HERNÁNDEZ, Aída (org.). **Descolonizando el Feminismo**: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.

Madrid: Cátedra, 2008. p. 112–161. *E-book*. Disponível em: <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/index/assoc/caib0094.dir/caib0094.pdf>. Acesso em: 24 maio 2022.

NAVARRO, Pablo Pérez. Cuerpo y discurso en la obra de Judith Butler: Políticas de lo abyecto. *In*: CÓRDOBA GARCÍA, David; SÁEZ DEL ÁLAMO, Javier; VIDARTE, Paco (ed.). **Teoría queer: Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas**. 2. ed. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NUSSBAUM, Martha C. The Professor of Parody. **The New Republic Online**, v. 22, 1999. Disponível em: <http://www.tnr.com/index.mhtml>. Acesso em: 15 set. 2020.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 440, maio/ago. 2008.

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

PETERS, Michael. **Pós-Estruturalismo e Filosofia da Diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PETHERBRIDGE, Danielle. O que há de crítico na vulnerabilidade? Repensando interdependência, reconhecimento e poder. **Dissonância**: Revista de Teoria Crítica, v. 1, n. 2, p. 1689–1699, 2017. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/2992>. Acesso em: 14 set. 2020.

PORCHAT, Patrícia. Um corpo para Judith Butler. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 3, p. 37, 2015. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>. Acesso em: 14 set. 2020.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Estudos Feministas**, v. 10, p. 155–167, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100009>

RODRIGUES, Carla. Judith Butler. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas**: Mulheres na Filosofia, v. 6, n. 3, p. 99–113, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/>. Acesso em: 11 mar. 2023.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. **Em Construção**, n. 5, p. 59–72, 2019. DOI:

10.12957/emconstrucao.2019.40523. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/emconstrucao/article/view/40523>. Acesso em: 21 jan. 2022.

RODRIGUES, Carla; LOBATO, Ana Emília. Os feminismos e seus sujeitos. **Princípios: Revista de Filosofia** (UFRN), v. 27, n. 52, p. 43-65, 2020.

RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. **Anuário Antropológico**, v. 46, n. 3, p. 67–84, 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/8933>. Acesso em: 21 jan. 2022.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a economia política dos sexos. Recife: SOS Corpo, 1993.

RUSHING, Sara. Preparing for Politics: Judith Butler's ethical dispositions. **Contemporary Political Theory**, v. 9, p. 284-303, 2010.

RUSHING, Sara. Butler's ethical appeal: Being, feeling and acting responsible. *In*: LLOYD, Moya (ed.). **Butler and ethics**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. 65-90.

SABSAY, Leticia. De sujetos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas. *In*: **Judith Butler en disputa**. Lecturas sobre la performatividad. Madrid: Editorial Egales, p. 135-168, 2012.

SOLEY BELTRÁN, Patricia; SABSAY, Leticia. **Judith Butler en disputa: lecturas sobre la performatividad**. Madrid: Editorial Egales, 2012.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SHAMS, Parisa. **Judith Butler and Subjectivity**: The Possibilities and Limits of the Human. Singapore: Palgrave Macmillan, 2020.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.