

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Luísa Helena Torrano

O campo da ambivalência

Poder, sujeito, linguagem
e o legado de Michel Foucault
na filosofia de Judith Butler

São Paulo
2010

Luísa Helena Torrano

O campo da ambivalência

Poder, sujeito, linguagem
e o legado de Michel Foucault
na filosofia de Judith Butler

Dissertação apresentada ao
programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestre em
Filosofia sob a orientação do Prof.
Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo
2010

Agradecimentos

Ao meu pai,
aos amigos,
em especial à Laura e ao meu melhor amigo,
e à CAPES, pelo financiamento.

RESUMO

TORRANO, L. H. O campo da ambivalência – Poder, sujeito, linguagem e o legado de Michel Foucault na filosofia de Judith Butler. 2010. 000 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Judith Butler é mais conhecida como autora de *Gender Trouble*, no qual problematiza a maneira pela qual se pensava o gênero até então. A partir daí, ela publica diversas obras nas quais aprofunda e desenvolve sua filosofia, calcada em larga medida em considerações inicialmente propostas por Michel Foucault, partindo de sua noção de um poder produtivo dos sujeitos. Butler investiga os termos que desenharam o campo de possibilidade dos sujeitos, desnudando como nossas noções de realidade são informadas pela linguagem, que indica apenas descrever aquilo que efetivamente molda e orquestra, chamando por transformação social e propondo uma ampliação da categoria de humano.

Palavras-chave: Judith Butler, Michel Foucault, linguagem, sujeito, poder.

ABSTRACT

TORRANO, L. H. The field of ambivalence – Power, subject, language and Michel Foucault’s Legacy in the philosophy of Judith Butler. 2010. 000 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

Judith Butler is better known for her best-seller *Gender Trouble*, that aims at troubling how gender has been thought until then. Afterwards she publishes several works that deepen and further develop her philosophy, largely based on considerations Michel Foucault has originally made, taking into account his idea of a power that positively produces the subjects. Butler inquires the terms that draw the field of possibility of the subjects, unveiling how our notions of reality are informed to us by language, that denotes to merely describe that which it actually frames into existence and orquestrates. She calls for social transformation and proposes an enlargement of the category of human.

Key Words: Judith Butler, Michel Foucault, language, subject, power.

SUMÁRIO

Prólogo	1
Capítulo 1: Uma introdução	7
Michel Foucault, problematização e denúncia da produção regulamentada da verdade	7
Judith Butler, por uma filosofia indomesticável	11
Capítulo 2: Michel Foucault e sua análise dos sujeitos em sociedade	21
Relações de poder e sociedade	21
Loucura e crime, ciência e lei	25
Sexualidade no cerne do biopoder; o legado de Foucault	35
Capítulo 3: Sexo, natureza e identidade: o problema da primazia da diferença sexual	38
Sexo e a natureza anterior à lei	39
O sexo e a verdade dos sujeitos	45
Judith Butler e o feminismo	47
Como definir uma mulher: sexo e gênero	50
Uma ressalva às políticas de identidade	55
Feminismos e a naturalização inadvertida da diferença sexual	59
Capítulo 4: Corpos materializados, o âmbito vulnerável e imprevisível da agência	69
Matéria e linguagem na univocidade do corpo	71
Corpo e alma	76
Poder interpelador	77
A exterioridade no lado de dentro e a vulnerabilidade na dimensão pública do corpo	80
Reconhecimento e o impasse da agência	83
O resto do nome: a abjeção e o excesso na agência	89
Instabilidade das injúrias: violências e ressignificações	97
Capítulo 5: Para concluir. Por um uso informado da linguagem	103
Epílogo	119
Bibliografia	122

Lista de abreviações

- AC - *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*
- AIE - *Aparelhos Ideológicos de Estado*
- An - *Os Anormais: curso no Collège de France 1974-1975*
- BuM - *Butler Matters: Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies*
- BM - *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*
- BWBB - "A 'Bad Writer' Bites Back"
- CHU - *Contingency, Hegemony, Universality*
- DMP - *Doença Mental e Psicologia*
- EDS - *Em Defesa da Sociedade*
- ES - *Excitable Speech: A Politics of the Performative*
- FED - "For an Ethics of Discomfort"
- FFHE - "The Final Foucault and His Ethics"
- FMQT - *Feminism Meets Queer Theory*
- FS - *Fearless Speech – Lectures at the University of California*
- FVSI - *Feminism: a very short introduction*
- FW - *Frames of War: When is Life Grievable?*
- GAO - *Giving an Account of Oneself*
- GT - *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*
- HB - *Herculine Barbin*
- HL - *História da Loucura*
- HSIfr - *Histoire de la Sexualité I – La Volonté de Savoir*
- HSI - *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*
- JBELP - *Judith Butler: Ethics, Law, Politics*
- JBR - *The Judith Butler Reader*
- MOES - "Madness Only Exists in Society"
- MP - *Microfísica do Poder*
- NB - *Naissance de la Biopolitique*
- NC - *O Nascimento da Clínica*
- NFM - "Nietzsche, Freud e Marx"
- OD - *A Ordem do Discurso*
- PDP - "The Pope Doth Protest"
- PH - *Powers of Horror: An Essay on Abjection*
- PK - *Power / Knowledge*
- PLMV - *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*
- PLP - *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*
- PP - *O Poder Psiquiátrico: curso no Collège de France 1973-1974*
- PP&P - "Polemics, Politics, and Problematizations"
- RCFP - *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*

SD - *Subjects of Desire*

SP - "The Subject and Power"

SPPI - "Sex, Power and the Politics of Identity"

TSMOE - *The Straight Mind and Other Essays*

TFE - *The Foucault Effect: Studies in Governmentality.*

TPoP - "The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler"

UG - *Undoing Gender.*

VFJ - *A Verdade e as Formas Jurídicas.*

VP - *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison.*

WC - "What is Critique?"

WCEFV - "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue"

WE - "What is Enlightenment?"

Prólogo.

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

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

Já passou o dia do heroísmo da identidade política. Perguntamos o que nós somos, gradualmente, abordando os problemas com os quais lutamos: como se envolver com as coisas, e participar delas, sem se prender a elas. (...) Ao cabo de todas essas experiências e todos esses sonhos, não há nem unanimidade nem recompensa. Mal um consenso se forma (...), ele se desfaz. Pior: tem se tornado mais e mais difícil para cada um permanecer em absoluto acordo consigo próprio. Raros os que podem dizer sem piscar: “Era exatamente o que eu queria.” Identidades são definidas por trajetórias.

Michel Foucault, “For an ethics of discomfort”.

A presente dissertação tem por objetivo apresentar uma leitura da filosofia da americana Judith Butler, no seu diálogo com suas origens, suas influências e seu contexto. As colocações de Michel Foucault serão amplamente exploradas a fim de realizarmos essa tarefa, por entendermos que a problemática de Butler é largamente foucauldiana; contudo, é preciso ter em mente que as considerações foucauldianas serão utilizadas não com o intuito de perseguir e reconstruir o caminho próprio traçado por elas, mas de iluminar o trabalho de Judith Butler. Com efeito, o estilo de Butler de trabalhar e expor sua própria filosofia envolve o uso extensivo de diversos nomes e citações de outros autores; tais citações devem ser entendidas não enquanto uma evocação do sistema do pesquisador mencionado, mas como uma reapropriação apenas

na medida exata em que elas servem aos propósitos próprios de seu pensamento. Seus escritos estão, a todo o momento, cômicos de seu próprio comprometimento, buscando expor seu próprio relato de mundo e a problemática que lhe diz respeito, objetivo ao qual se subordina todo o eventual debate acerca de um ou outro aspecto do sistema de pensamento de um autor específico que possa ter lugar em suas páginas. Não há, no grupo vasto e eclético de autores mencionados por Butler, qualquer um que se sobressaia em número de menções ou de referências explícitas; e se é sabido que, de modo geral, as influências de um dado autor são identificadas mais eficientemente mediante análise do contexto e confronto dos pensamentos, trazendo similitudes, metas e metodologias comuns, do que através meramente de um elenco dos nomes de autores que figuram nos textos e de sua frequência, aqui isso nos parece especialmente importante, uma vez que a escrita de Butler, apesar de sua propensão a menções e citações, não pode ser lida como dispersiva; ela é, pelo contrário, bastante objetiva e firmemente concentrada em seus propósitos particulares – razão pela qual ela não raro se repete ao longo de seus textos e livros; são propósitos que exporemos aqui e que persistem através dos anos e publicações.

Isto dito, acreditamos que a relação entre Foucault e Butler é não tanto uma na qual um ou outro conceito específico é retrabalhado, mas antes que Butler se prende ao filósofo francês através de uma certa postura, uma atitude crítica geral que permeia seus estudos, descrita por ele mesmo como “um certo modo de pensar, falar e agir, uma certa relação com o que existe, com o que se conhece, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura e com os outros” (Foucault, WC 191), que existe no mundo ocidental moderno, definida também como “virtude em geral” (192): “como primeira definição de crítica, proponho então essa caracterização geral: a arte de não ser governado tanto assim” (*id.*, 193), de não aceitar essas leis vigentes porque são injustas (*id.*, *ib.*) – e Foucault ressalta que aqui trata-se também do “problema da lei natural”, como veremos melhor a seguir, no terceiro capítulo, já tendo apresentado as diretrizes gerais do funcionamento de tal atitude crítica – atitude no centro da qual há o poder, a verdade, e o sujeito:

se a governamentalização é esse movimento pelo qual os indivíduos são subjugados na realidade de uma prática social através de mecanismos de poder que aderem a uma verdade, bem, então! Eu vou dizer que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade nos seus

efeitos de poder, e de questionar o poder nos seus discursos de verdade. Bem, então!: a crítica será a arte da insubordinação voluntária, a da intratabilidade planejada. A crítica essencialmente garantiria a dessubjugação do sujeito no contexto que chamaríamos de, em poucas palavras, a política da verdade. (WC, 194)

Tal atitude crítica aparece então como um modo de expor e problematizar as condições de aceitabilidade de um sistema, tarefa que pede a explicação do funcionamento do “nexo poder-saber” que apoia e sustenta tal aceitação. Essas condições e o mecanismo pelo qual elas se fazem valer não são de modo algum óbvios, uma vez que é sua familiaridade mesma aquilo que as sustenta; isto é, elas não tornaram-se aceitáveis a partir de “nenhum direito originalmente existente” (*id.*, 201). Ver a arbitrariedade desse sistema normativo vigente, desse nexo, exige um descontentamento, uma disposição em “nunca consentir em estar completamente confortável em suas certezas”, uma prontidão em dar a elas a “mobilidade indispensável” que elas devem ter (FED, 127), tarefa para a qual se faz necessário “sentir claramente que tudo o que é percebido só é evidente quando envolto por um horizonte familiar e parcamente conhecido, que cada certeza só está segura por causa do apoio oferecido pelo inexplorado.” (*id.*, *ib.*) Veremos que tal percepção foucauldiana de que o “instante mais frágil tem raízes” (*id.*, *ib.*) terá presença fundamental nas reflexões de Butler.

Dessa maneira, entendemos que para melhor compreender a filosofia de Butler é proveitoso apresentar algo do modo foucauldiano de trabalhar, da dinâmica própria de seu pensamento. No primeiro capítulo, confrontaremos brevemente Butler e Foucault, nos seus aspectos mais relevantes. Se os textos de Foucault utilizados aqui são alguns tidos como de caráter secundário, dada a frequência de seu uso por comentaristas e estudiosos de sua filosofia, se foram de maneira geral pouco investigados e lidos até o momento, isso se deve ao fato de que a seleção e leitura desses textos foi largamente indicada e guiada pela própria Butler; são textos, livros, artigos, conferências e entrevistas que foram trazidos, trabalhados e sugeridos por ela mesma. Esse nos pareceu o caminho mais proveitoso para fins de aproximação de ambos e da realização de uma leitura de Foucault que visasse a iluminação da filosofia de Butler.

No segundo capítulo, abordaremos a filosofia de Foucault. Ponderaremos a maneira pela qual ele pensou o poder na sua relação com os sujeitos, inclusive

produtiva. Veremos como a loucura foi classificada, estudada, dissecada e produzida como anormalidade e objeto de um saber por cientistas e médicos, estudando brevemente sua análise dos asilos na Europa da Idade Clássica e da atividade desse discurso médico patologizador e normalizante, que produz aquilo que se propõe investigar e aquilo a que deve sua própria existência. Exploraremos brevemente como a sexualidade aparece como instância de um sujeito dissociado e de um poder relacional; tal exposição de algumas diretrizes gerais foucauldianas nos será útil ao longo dos demais capítulos da dissertação, quando focaremos a análise mais precisamente na filosofia de Judith Butler, e nos remeteremos ao Foucault quando pertinente.

O terceiro capítulo tratará da relação entre Foucault e Butler em um ponto central de inflexão entre ambos, o mais levantado pela própria Butler, a saber, o modo de pensar a natureza enquanto socialmente naturalizada, de maneira tal que não resta à teoria nenhuma possibilidade de recorrer a uma natureza anterior ao discurso ou ao social. Exploraremos também a crítica de Butler à política mais comum e mais frequentemente usada como modo de defesa de mulheres e minorias discriminadas, a política de afirmação identidades, e a impossibilidade de postular uma definição satisfatória de uma dada categoria identitária que cubra todos os que estejam sob seu manto. Ao explicitar as razões pelas quais essa política é questionada, pelas quais sua eficiência é limitada, se faz necessária uma maior exposição das colocações da pensadora americana e de sua temática; apresentamos assim a sua filosofia, em linhas gerais, privilegiando os aspectos que ela mesma apresentou primeiro de maneira mais enfática, quais sejam: a distinção entre o sexo e o gênero, e sua crítica ao heterossexismo latente na teoria feminista em geral, problematizando o modo como as teorias feministas pensavam o gênero predominantemente até a popularização de *Gender Trouble*. E já aqui veremos como, apesar do papel central que a sexualidade inegavelmente tem na vida humana e nos processos de sua administração, a diferença sexual não se coloca como mais primária, mais anterior ou mais fundamental em relação às demais diferenciações.

A exposição da teoria de Butler ocorre, em linhas gerais, já em *Gender Trouble*, seu primeiro e maior sucesso de vendas, uma obra relativamente despreziosa cujo intuito era não ainda o de apresentar todo um sistema de pensamento, mas o de divulgar uma crítica ao feminismo tal como havia sendo pensado até então, de problematizar como ele pensava o gênero, e de promover, no feminismo inclusive, um ambiente menos hostil e um maior reconhecimento para “aqueles que vivem a uma certa distância

das normas de gênero” (UG 207). A partir daí, surgiram algumas críticas, que Butler enfrentou nas publicações subsequentes; com isso, chegamos ao quarto capítulo, no qual continuamos a expor a filosofia de Butler tendo em vista o esclarecimento de seus pontos mais comumente criticados e difíceis. Assim, nesse momento, é possível nos aprofundar em sua filosofia, já tendo apresentado suas diretrizes iniciais.

Procuraremos, então, dar conta da descrição que Butler propõe da constituição fundamentalmente ambivalente do sujeito, o impasse da agência e o paradoxo da autonomia – uma vez que surgimos já dependentes do que nos é externo, através do seu processo mesmo de internalização que estabelece um interno e um externo, e isso nos possibilita e nos viabiliza ser. Aquele que tem sido um ponto particularmente original na filosofia de Butler, e que também tem sido de modo geral o de maior dificuldade a se compreender, a saber, seu conceito de matéria enquanto materializada – ponto ao qual pode ser reportada toda e qualquer instância do seu pensamento, e no centro do qual há a relação do corpo com a linguagem –, também trabalharemos no quarto capítulo, expondo como o corpo é efetiva e socialmente construído e mantido pela linguagem, como a linguagem trabalha desenhando e sustentando o campo do visível, do sensível, e as maneiras pelas quais isso nos afeta, positiva e negativamente.

Introduziremos aqui os limites da noção de universalidade – a impossibilidade de uma noção de universalidade que transcenda normas culturais, a localização cultural e o bairrismo irrevogável e fundamental de qualquer conceito de universal que se coloque – e a coincidência do universal proposto com a cultura dominante – o uso do universal suposto a favor de imperialismo e de gestos colonizadores –, e, por consequência, as implicações políticas da universalidade e da crítica ao formalismo. Segundo a noção de abjeção, veremos como tudo o que é constituído só o é mediante a produção concomitante de um campo expelido que figura como seu fora constitutivo, o que impossibilita uma noção de universal neutra e descomprometida, que abarque a tudo. Veremos também como o corpo, enquanto um fenômeno social, é fundamentalmente dependente, como um sujeito inegavelmente atrelado a essa corporeidade está inerentemente exposto aos demais, o que lhe confere uma vulnerabilidade intrínseca, e como esquemas normativos de inteligibilidade que delimitam o campo do possível trabalham diferenciando sujeitos e populações. Nesse contexto, apresentaremos brevemente as reflexões de Butler sobre responsabilidade e violência.

Por fim, no quinto e último capítulo, amarramos os conceitos trabalhados fornecendo um panorama geral dos pontos cruciais, especialmente aqueles trabalhados no quarto capítulo, que entendemos ser os pontos para os quais todos os demais culminam, e, adicionado a isso, abordaremos mais especificamente o papel da linguagem na filosofia de Butler e o uso específico que ela faz da linguagem enquanto autora, considerando que seu vocabulário e em especial sua retórica, renomadamente pouco acessível e criticada por ser “obscura”, não é um acaso – pelo contrário; a maneira pela qual ela diz aquilo que diz é inteiramente condizente com o conteúdo de tudo o que diz, e serve aos seus propósitos; como pretendemos mostrar aqui, isso não poderia ser diferente.

Capítulo 1 Uma introdução.

de onde vem isso, que a verdade seja tão pouco verdadeira?
Foucault, *apud* Paul Veyne, “The Final Foucault and his Ethics”

sou a favor de uma filosofia desinstitucionalizada.
Judith Butler, *Undoing Gender*.

minha atitude não é um resultado da forma de crítica que afirma ser um exame metodológico a fim de rejeitar todas as soluções possíveis exceto a que é válida. É mais da ordem da “problematização”.

Foucault, “Polemics, Politics, and Problematization”

Michel Foucault, problematização e denúncia da produção regulamentada da verdade.

Foucault é conhecido por sua teoria do poder; no entanto, o objeto primeiro de seu estudo, desde *Doença Mental e Psicologia*, publicado pela primeira vez em 1954 – e até os últimos volumes da *História da Sexualidade*, de 1983 – é o sujeito, e os modos de objetificação e sujeição: seu objetivo é constituir uma história desses “modos através dos quais, na nossa cultura, seres humanos são feitos sujeitos” (Foucault, SP 208). Sua teoria do poder é elaborada em função do sujeito; trata-se de uma análise dos procedimentos e esquemas que, cotidianamente, orquestrados por e permeadas de jogos de poder, organizam o campo de atuação dos sujeitos, os produzem positivamente, negando a hipótese jurídica segundo a qual o poder é um que funciona reprimindo os sujeitos, que seriam pré-existentes a ele. O poder aparece, então, no entorno desse sujeito, como um mecanismo importante para entendê-lo. À estrutura pela qual o sujeito se dá, Foucault chamava *assujétissement*, numa referência direta à dupla acepção do termo *sujeito*: tanto sujeito ao controle quanto identidade ou autoconsciência, tanto sujeitar-se quanto tornar-se sujeito, ambas acepções indicam uma forma de poder que “sujeita”; o segundo sentido está ligado ao primeiro. A própria palavra, então, traz uma ambivalência de sentido, um certo paradoxo; indica, a um tempo, o agente auto-determinante, consciente, possibilitado, imprevisível, e também o submetido, dominado, constringido, dependente – ela já carrega consigo a descrição do processo mesmo pelo qual o sujeito vem a ser e é, como demonstraremos na presente dissertação.

Esse poder constitutivo, que constrói positivamente o sujeito, é um que se faz no desenrolar da história, na instância, no exemplo; e, embora não se confunda com práticas pontuais, também não pode ser entendido em separado delas. A formação do sujeito, então, só pode ser entendida dentro de um contexto histórico e discursivo. Se o poder regulatório é múltiplo e temporal, o sujeito que se faz a partir de tal poder é “um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, que é a cada instante fundado e refundado pela história” (VFJ, 10); portanto, esse processo de “assujeitamento” é fortemente contextualizado, historicamente datado e localizado. Esse poder insistente, que se faz e refaz a cada instante, é coexistente com o discurso: atos e efeitos de fala (re)inauguram continuamente verdades que aparecem enquanto um modo instrumental de poder, verdades ligadas a uma inteligibilidade, a certas normas de reconhecimento, que delimitam o que será possível enquanto sujeito.

A proposta de analisar as relações de poder que estão envolvidas no ato de dizer a verdade deve implicar em um cuidado com o uso da linguagem, uma vez que o discurso que pode oferecer resistência e é, ao mesmo tempo, sempre veículo e cúmplice das operações de poder. Como então trabalhar o discurso para analisar as operações de poder que ele mesmo veicula? Foucault não se estende ao abordar diretamente essa dificuldade. Ele apenas deixa o apelo para “não transformar o discurso em um jogo de significações prévias; não imaginar que o mundo não nos apresenta uma face legível que teríamos que decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor.” (OD, 53) É preciso, dessa feita, entender como relacionam-se “mecanismos de coerção” e “elementos do conhecimento”, isto é, há uma violência nos efeitos do poder que está intrinsecamente ligada à arbitrariedade dos elementos do conhecimento, ali onde não se pode confiar na suposta naturalidade e imparcialidade com a qual se conhece o mundo. “Nada pode existir como um elemento do conhecimento se, por um lado, não se conforma a uma série de regras e características constrangedoras [...], e, por outro, se não possui os efeitos da coerção” (WC, 201). O conhecimento está imbuído de poder de tal forma que um não pode ser dissociado do outro: ele não tem origem espontânea, é uma invenção, o que implica que podemos conhecê-lo. Dizer que a aceitação de um sistema se dá apoiada por um nexos de saber-poder, aqui, significa que o saber provoca efeitos de verdade, e, em contrapartida, jogos de verdade conferem poder a uma prática.

É então preciso algum cuidado ao falar, de modo geral, em racionalização, simplesmente, pois se corre com isso o risco de ignorar a particularidade que é

intrínseca ao modo de funcionamento desse processo de assujeitamento, dessas operações de poder que estão no vir-a-ser mesmo dos sujeitos: se trata, antes, de estudar racionalidades específicas. Assim, a pesquisa de Foucault tornou-se conhecida principalmente pelo seu método de analisar a sociedade, e a racionalidade que a rege, através de uma análise crítica das *micropráticas* do poder, isto é, uma análise que se dá de uma maneira compartimentalizada, dispersa em diversos domínios do saber. Como a “microfísica” do poder nos ensina, os dispositivos cotidianos que a investigação foucauldiana visa são carregados de valor filosófico; este modo fragmentado de trabalhar a cultura – analisando o sistema carcerário e a relação da sociedade com seus criminosos, a loucura e a relação da sociedade com seus loucos, a sexualidade, enfim; as subjetividades imprevistas ou desviantes nos modos específicos pelos quais elas foram caracterizadas e expurgadas em tal época e local – pode ser entendido como uma estratégia para minimizar ao máximo a participação naquela racionalidade mesma que a análise procura pôr em pauta, participação cujo risco de acontecer, naturalmente, é maior quanto mais abrangente e abstrata for a análise feita. Quanto mais longe se coloca a análise das práticas específicas que constituem o poder, maior a possibilidade de se enroscar inadvertidamente nos preceitos implícitos da razão. É preciso se afastar do discurso das ciências humanas, *desfamiliarizar-se* dele, por assim dizer, para tornar-se capaz analisar suas implicações nas operações do poder, para entender a relação entre verdade e teoria. É preciso um treino do olhar para que se permaneça desconfortável em suas próprias certezas.

Em uma série de palestras nos Estados Unidos de 1983, Michel Foucault procurou fazer uma gênese daquilo que ele denomina a “tradição crítica do ocidente”, que, segundo ele, se preocuparia não com o problema de descobrir da verdade, com a habilidade em comunicar a verdade, com a verificação de afirmações de acordo com a sua correspondência com aquilo que descreve, com a verificação da exatidão do raciocínio feito para se atingir a verdade, mas, antes, com os critérios pelos quais se diferencia a verdade, pelos quais se julga quem está apto a dizer a verdade, sobre o quê é esperado que ela seja dita, qual a importância em identificá-la, por que o fazemos e por que devemos fazê-lo. Foucault, ao seu modo, se insere nessa tradição:

o que eu pretendo analisar, na maior parte do meu trabalho, não foi nem o comportamento das pessoas do passado (que é algo que pertence ao campo da história social), nem as ideias no seu valor representativo. O que eu tentei fazer,

desde o início, foi analisar o processo de ‘problematização’ – isto é: como e por que certas coisas (comportamentos, fenômenos, processos) se tornam um *problema*. Porquê, por exemplo, certas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como ‘loucura’, enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em um dado momento histórico; o mesmo com o crime e a delinquência, a mesma questão da problematização com a sexualidade. (FS, 171)

Segundo Foucault, portanto, a epistemologia está comprometida, isto é: seu projeto, por meio de uma análise das micropráticas mutantes, voláteis, porque sempre historicamente datadas, que configuram o conhecimento, procura “mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento na realidade nada mais é que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certo número de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade é na realidade certa modalidade de produção da verdade” (PP, pp. 305-6). A produção regulamentada da verdade, que se faz através de dispositivos de poder e de saber, é o resultado de um “jogo de forças”; esta verdade, que surge como seu produto, nada mais é, de fato, do que uma *prática* da verdade. Ou seja, tudo se passa como se o conhecimento produzisse a verdade que conhece ao conhecê-la. Supor e contar com a exterioridade dos objetos cognoscíveis inertes que cabe a nós, sujeitos conhecedores, examinar e apreender, sem *problematizar* essa relação, compromete a análise; a problematização, assim, é simultaneamente o objeto de estudo e o modo de trabalho.

Com efeito, ao apontar a maneira como, implicitamente, há regras que trabalham determinando como reconhecemos aquilo que é a verdade, como o que chamamos de cultura é um conjunto de práticas discursivas que condicionam toda e qualquer ação, e como conhecimento é poder, Foucault se absteve de recorrer à natureza e à essência em sua filosofia; na sua maneira de usar o pensamento filosófico, ele ultrapassa a definição institucional, disciplinar, da filosofia como matéria. Fica sendo uma filosofia quase paradoxal, na qual o leitor é chamado a se orientar através de textos que navegam sem âncoras epistemológicas. Tal filosofia politicamente engajada, crítica e desconstrutiva, foi acusada de ser descompromissada de quaisquer propostas positivas e alternativas ao que se criticava, por não fornecer respostas definitivas – mas o “fato de que uma resposta não é nem uma representação nem um efeito de uma situação não significa que ela não responde nada, que é um sonho puro, ou uma ‘anticriação’” (Foucault, FS 171).

Isto é, não tranquilizar o leitor com respostas definitivas não é equivalente a não lhe confiar resposta alguma – ou, como escreveu Judith Butler, “não significa que a retração da confiança já não seja, por definição, uma resposta” (Butler, WCEFV 215).

Judith Butler, leitora de Foucault: por uma filosofia indomesticável.

Com um pensamento fértil que instigava debates que apenas começavam, Foucault estava em plena atividade em sua pesquisa genealógica, analisando a origem, o desenvolvimento e o caráter da sociedade em que vivemos, quando seus estudos foram interrompidos, em 1984 – havia escrito apenas três dos seis livros previstos no projeto inicial da sua *História da Sexualidade*. Ele nos deixou resultados valiosos e muito a explorar, e dentre os que trabalham e desenvolvem as questões suscitadas por ele, como pretendemos mostrar, Judith Butler tem sido uma grande colaboradora; ela é grandemente responsável por uma popularização e retomada da leitura de textos foucauldianos, mostrando em sua filosofia como o sujeito é opaco a si mesmo, como as categorias identitárias são construções sociais, contingentes e arbitrárias, embora não meramente dispensáveis, cuja impressão de fixidez e estabilidade é a maneira pela qual se mantém, pois são múltiplas e instáveis, uma vez que se dão na repetição de práticas significantes. Os escritos de Butler têm sido crescentemente discutidos; ela possui um amplo campo de influência nas ciências humanas, que extrapola os estudos de gênero e a chamada *queer theory*¹ – teoria que ela própria não nomeou, mas cuja origem costuma ser vinculada ao seu nome, juntamente com o de Foucault, por imprimir à sexualidade e aos modos de subjugação e de resistência dignidade de objeto de estudo no campo da filosofia. É uma autora polêmica, de amplo campo de reflexão, tão apaixonadamente atacada quanto defendida².

O primeiro livro de grande impacto da filósofa americana em questão, e também sua obra de maior circulação e repercussão até hoje, é o polêmico sucesso de vendas *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, cuja primeira edição data de

¹ Reflexões sobre o termo *queer* adiante.

² Dado o caráter bastante recente da bibliografia crítica de Butler, ainda não há comentadores específicos que se destaquem; os livros de seus comentadores saíram em sua maioria nos últimos dois anos – livros sobre ela têm sido publicados em número crescente. Atualmente, o livro mais recente da própria Butler, *Frames of War*, data de maio de 2009. Não há ainda comentadores consagrados, por assim dizer; sua crítica mais ferina e mais conhecida ainda é Martha Nussbaum, por ter reunido e exposto mais sistematicamente as críticas mais comuns à filosofia de Butler em seu breve artigo indicado na bibliografia do presente trabalho, “The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler”.

1990. Suas críticas à heterossexualidade presumida que permeava toda a teoria literária feminista até então foram recebidas como intervenções cruciais ao feminismo – tanto ao feminismo anglo-saxão quanto ao feminismo francês –, em uma época em que a chamada segunda onda do feminismo sofria críticas generalizadas, mas ainda reinava soberana e empurrava suas críticas para fora do que poderia receber a caracterização de teoria propriamente “feminista”. *Gender Trouble* foi traduzido para o português como *Problemas de Gênero*; o título original carrega uma certa ambivalência (o que não é incomum em livros da Butler – o mesmo acontece em *Bodies that Matter* e *Frames of War*), uma vez que podemos ler o título como indicando problemas com o gênero (*the trouble with gender*), ou indicando uma proposta, em algo como problematizando o gênero (*to trouble gender*).

No prefácio à primeira edição, Butler lembra que, no universo infantil, a rebelião e a reprimenda levam o mesmo termo: uma criança não deve criar problemas, porque isso lhe trará problemas (*to make trouble / to get in trouble*). E segue perguntando: o que *não é* problemático? Sua teoria propõe que os termos que não são problemáticos não o são por se adequarem às expectativas da cultura hegemônica, dominante, daquilo que nos aparece como a linguagem da racionalidade universal. Os termos problemáticos são aqueles que de alguma forma frustram as expectativas totalizadoras do senso comum, causam estranhamento, são deslocados; ela então propõe a problematização como, concomitantemente, tema e estratégia. Logo no início do prefácio ao seu *Bodies that Matter*, de 1993, Butler retoma a questão ao falar de como seus críticos tinham o hábito de dirigirem-se a ela como a uma indisciplinada – ela diz que havia uma certa *exasperação* na recepção aos seus argumentos, e nota o costume de chamarem-na de *Judy* ao questioná-la: “Havia uma certa condescendência, que me (re)constituía enquanto uma criança rebelde, uma que precisava de um presta-atenção” (BM ix). Ora, ela mesma havia se colocado como uma criança travessa (*a troublemaker*) no prefácio ao livro publicado três anos antes; aqui, tendo em vista que *problematizar* (*to make trouble*) é um objetivo posto na teoria de Butler, é como se seus críticos estivessem inadvertidamente atestando o sucesso de seu empreendimento teórico.

Com efeito, na época da publicação de *Gender Trouble*, o caráter construído do gênero a partir do sexo havia se tornado um consenso absoluto, indiscutível, algo que todos tomavam por certo; o sexo era a base natural a partir da qual se dava o gênero enquanto construção cultural. Butler vai de encontro com isso e quebra um paradigma ao fazer sua própria inversão copernicana, por assim dizer, expondo que, com efeito,

não é o gênero que é construído a partir do sexo, mas, ao contrário, é a nossa ideia de sexo que é inteiramente calcada nas normas de gênero. É uma teoria polêmica, surpreendente, que trouxe intervenções tão inesperadas que, embora *Gender Trouble*, a obra que a apresenta – segundo a própria autora, no prefácio à primeira edição –, tenha sido pensada como uma crítica interna ao movimento feminista, ela contribuiu de modo fundamental para o início de um novo campo de estudos, como mencionamos há pouco, sendo hoje conhecida como uma obra fundadora da chamada *queer theory* – essa teoria acadêmica que, assim como a teoria de Butler, é politicamente engajada, a favor de vidas na berlinda. Sua investida para entender, expor, dissecar, criticar, questionar o funcionamento e a problematidade dos mecanismos através dos quais os fatos naturais são naturalizados – enfim, para problematizá-los – tem sido difundida e popularizada no discurso da militância política e acadêmica americana e europeia. Pode-se dizer que essa teoria que pede por transformação é parte de um contexto maior em que vozes dissonantes da cultura hegemônica buscam se fazer ouvir contra as normas de um silenciamento sorrateiro cujo apontamento mesmo já aparece como um desafio.

Gender Trouble é um livro sobre sexo, gênero e sexualidade, e esse tem sido tratado como o enfoque principal de Butler, considerada em larga medida uma filósofa “do gênero”; no entanto, ele é também apenas o primeiro de uma série de livros subsequentes que desenvolveram, aprofundaram e ampliaram as ponderações que ele trazia. Pode-se dizer que ele é uma obra sobre “a complexidade da vida, vista nas cores do gênero”, e ao “lidar com a imperfeição e o estado inacabado da vida, o próprio *Gender Trouble* desdobra essas características” (Elena Louizidou, JBELP 5), que foram trabalhadas por Butler ao longo dos anos seguintes, em obras que vêm ampliando o escopo de assuntos e elucidando e articulando com maior precisão os pontos criticados ou pendentes, revelando um sistema filosófico complexo e completo o bastante para dar conta do relato de mundo que pretende dar.

Butler, como pretendemos mostrar aqui, trabalha questões antigas, que remetem a tão longe quanto Aristóteles e permeiam a história da filosofia; ao considerá-los no âmbito da sexualidade, o modo pelo qual ela lida com assuntos já tão trabalhados é próprio – e, entretanto, seus escritos têm uma abrangência e uma relevância tal que ultrapassam esse âmbito, sem que com isto ele se torne menos relevante. Aí está a riqueza de sua filosofia, e isso pretendemos apresentar no presente trabalho. Com efeito, ao longo desses vinte anos subsequentes à publicação de *Gender Trouble*, o insight que esta primeira obra de Butler traz – segundo o qual o sexo só aparece a partir de normas

culturais de gênero, cujo caráter formativo é explorado – revelou-se um aspecto de um sistema filosófico maior, que nos traz um relato do mundo humano no qual o sujeito falante, juntamente com seu corpo e sua materialidade, aparecem sempre a partir de normas sociais e discursivas que têm forte caráter constitutivo.

Recentemente, me deparei com uma conversa online entre feministas americanas em que uma delas reclamava: *para Judith Butler, tudo é apenas gênero*. Esse tipo de leitura, nem sempre tão claramente exposta em uma frase, pode ser encontrada não somente entre críticos da filósofa, mas, surpreendentemente, também entre comentadores que aprovam o seu trabalho – e acreditamos ser equivocada, em ambos os casos, por pelo menos dois motivos. Primeiramente, um esforço que já teve início com a psicanálise freudiana é o de ver, na sexualidade, mais do que uma esfera restrita da vida humana que se manifesta somente nas práticas e gostos sexuais conscientemente postos; por “gênero”, nessa linha, entendemos mais do que meramente as atribuições e especificidades do masculino e do feminino, do que a condição ou o estilo sexual. Assim, de certa forma, o próprio gênero já é mais do que “*apenas* o gênero”, mais do que apenas os determinados traços culturais tipicamente associados com o sexo correspondente. Então, na medida em que a sexualidade é coextensiva à existência humana – e como exatamente ela o é é algo que abordaremos mais extensamente ao longo da dissertação –, o sexo e o gênero continuam sendo elementos centrais em sua análise; mas, para além disso, a filosofia de Butler de fato ultrapassa o sexo, uma vez que o próprio sexo aparece na explicação do mundo social, humano, da vida humana e suas experiências, em seu sentido mais amplo.

A popularidade da filosofia de Butler entre o grande público, apesar da dificuldade que sua linguagem acadêmica pode apresentar para leigos, pode ser justificada em parte pelo seu modo de trabalhar os conceitos sempre reportável à “realidade material”, às experiências vividas. Dessa forma, a relação da teoria com a vida prática e seus exemplos é importante na medida em que as normas que orquestram os sujeitos, suas vivências e possibilidades, não só são responsáveis “por produzir seu campo de aplicação”, como também “a norma se produz a si mesma na produção desse campo” (UG 52). Assim, o tempo todo Butler se refere a acontecimentos pontuais que embasam e ilustram o raciocínio exposto. Por exemplo, o modo como sexualidade e existência são coexistentes, que fica evidente na explicação butleriana da materialidade do corpo, da constituição do sujeito falante, acarreta em análises como a do racismo sancionado pelo Estado no caso Rodney King, americano espancado pela polícia

californiana nos anos 90, na qual Butler relaciona estritamente racismo e homofobia; como a de casos de censura do governo americano a supostas “ofensas sexuais”, em contrapartida a defesas jurídicas estaduais de ofensores em casos de racismo; da tortura sancionada pelo Estado dos Estados Unidos nas prisões de Abu Ghraib e Guantánamo, sob o discurso de defesa da liberdade – casos que trabalharemos aqui mais adiante, em que a teoria se evidencia em seu caráter intrinsecamente político.

O objetivo de Butler, que permeia todos seus livros e escritos desde o primeiro momento, é por um abrir caminho, para tornar vidas mais viáveis, mais possíveis de serem vividas, e permitir um futuro incerto. Permitir um futuro incerto, aberto, imprevisível, maleável, aqui, significa não fechar as definições, não limitar o âmbito no qual se reconhece vida humana, manter espaço para novas possibilidades disruptivas. Essa é sua preocupação principal e constante, já posta desde o seu *Gender Trouble*, e explicitada e melhor trabalhada a partir dele; e é a fim de realizar essa tarefa que se faz necessário entender a complexidade e vulnerabilidade da vida humana – vida que consiste também, e não “apenas”, das questões de gênero e sexualidade. Uma variante dessa crítica à teoria de Butler, segundo a qual tudo é gênero para ela, é que existem mais aspectos do mundo do que apenas “a linguagem”; vamos trabalhar aqui como Butler explica a matéria, seu caráter processual e contínuo, e mostrar como ela e o corpo ocupam uma posição crucial em suas reflexões. Mas, de novo, acreditamos que uma boa leitura da filosofia de Butler entende que, mais do que não tratar “apenas” da linguagem, mais que um olhar abrangente que dá conta do mundo no relato que fornece dele – como há de ser nos bons sistemas filosóficos –, aqui, a “linguagem” é mais que apenas uma ferramenta usada para descrever o mundo ou referir-se a ele.

Sua obra mais recente, *Frames of War*, de 2009, que é tida como uma continuação de *Precarious Lives*, de 2004 – cujo cenário é uma sociedade sob o impacto do ataque às torres gêmeas de Nova York em 11 de setembro de 2001 –, traz reflexões sobre a relação do primeiro mundo ocidental com os muçulmanos e com seus imigrantes árabes, sem abandonar os grupos minoritários dos quais Butler já havia se ocupado mais explicitamente. A própria abordagem de Butler ao feminismo já o mostra; ela critica o feminismo que pensa a discriminação de gênero com um fenômeno isolado, ignorado a sobreposição de identidades, isto é, ignorando que uma mulher nunca é apenas uma mulher, mas também é de uma determinada raça, etnia, idade, classe social, nacionalidade, religião etc. A meta de Butler de ampliar o campo do possível para viabilizar vidas na berlinda, como pretendemos demonstrar, é fundamentalmente

promovida mediante sua maneira de trabalhar o gênero e a linguagem enquanto mais do que meros aspectos determinados do mundo; é impossível, segundo o modo butleriano de trabalhar o gênero e a linguagem, falar de qualquer traço da existência humana que os ignore.

Então existe em Butler um pensar a favor de grupos minoritários, não apenas sexuais – mulheres e pessoas de maneira geral em posição imprevista diante das normas de gênero – mas raciais, étnicas, políticas etc., sem que fato de Butler fornecer um maior enfoque aos segundos nos seus escritos mais recentes e aos primeiros nos mais antigos indique mudança alguma no seu foco geral. A própria distinção entre essas identidades e o modo como elas são postas já são problematizados, na medida em que há, por exemplo, fundamentações sexuais na discriminação racista e transparecem manifestações homófobas em casos de racismo, ou ainda na medida em que insultos podem ser reapropriados a favor do insultado, ou, por outro lado, categorias identitárias afirmativas podem restringir o campo de possibilidades dos sujeitos.

Segundo uma ressalva feita por Simone de Beauvoir (ver Beauvoir, SS 70), quando dizemos que a sexualidade é coextensiva à existência, podemos pensar que toda a manifestação humana tem uma conotação sexual, ou, ao contrário, podemos ter em mente que toda manifestação sexual tem um sentido existencial. Butler trabalha com esses termos de tal maneira que, de acordo com seu modo de ver, ambas as hipóteses parecem insuficientes: trata-se de entender não a implicação da existência na sexualidade, e tampouco a da sexualidade na existência, mas de entender, antes ainda, como toda a existência é sempre social, e, enquanto tal, viabilizada por esquemas normativos socialmente perpetrados que agem tacitamente permeados de sexualidade; de entender como se dá a formação social e discursiva do corpo sexual e sexuado; de entender como a vida humana ganha sua legibilidade social, ali onde toda a legibilidade é sempre socialmente posta; entender como a vida se delimita, e o que esse processo de delimitação deixa de fora e deve deixar para que a delimitação aconteça – e como é possível mexer nesses limites, explorar sua permeabilidade.

De fato, Butler desde o início aponta o que a move como “um desejo de viver, de tornar a vida possível, e de repensar o possível enquanto tal” (GT xx), uma “necessidade de sobrevivência” (GT xxvi). E trata-se de compreender, quando ela fala em “aumentar as possibilidades de uma vida possível de ser vivida para aqueles que vivem, ou tentam viver, nas margens *sexuais*” (idem, grifo meu), o que significam essas margens sexuais, qual a sexualidade que elas implicam – e, paradoxalmente, isso

significa, em Butler, afastar-se das definições convencionais do sexo e da sexualidade. Foucault já nos apontara o sexo como o âmbito privilegiado das operações de poder tal como elas se dão em nossa sociedade, como exploraremos adiante, mas como exatamente ele o é é algo que Foucault apenas começava a explicar; esta é uma questão crucial no sistema filosófico de Butler.

Afinal, se o *objetivo* constante de nossa filósofa é o de tornar vidas mais viáveis, o seu *método*, igualmente presente em toda sua obra, consiste em investigar, desnudar e questionar pressuposições subjacentes, implícitas, tácitas, a fim de promover novas formas alternativas de se ver o mesmo mundo conhecido; isso está diretamente relacionado com a tarefa de apontar o funcionamento de uma performatividade que esconde o caráter fictício da naturalização, apontar o funcionamento de operações de poder que escamoteiam-se a si mesmas conforme agem – de maneira análoga com as operações de poder foucauldianas, que têm, na forma repressiva com a qual elas enganosamente se fazem passar, a maneira geral da sua *aceitabilidade*. Esse modo de funcionamento auto-dissimulador do poder, capaz de agir sem se dar a conhecer, é a sua energia, a razão de sua força. Dessa forma, não circunscrever de antemão o âmbito dos protegidos, ainda que de minorias protegidas, é um apelo e um modo de trabalho: a filosofia de Butler, politicamente comprometida, reivindica uma democracia aberta, que mantém um horizonte favorável, abarcador, propício, não definido previamente – e para isso é preciso vencer o caráter mascarado das operações do poder, explicitá-las, trazê-las à luz, através de uma análise desafiadora.

Então pretendemos trabalhar a filosofia de Butler de modo geral; para isso, nosso recorte eleito será não o tempo, ou uma época da sua produção, por acreditarmos que já em *Gender Trouble* ela havia apresentado, em linhas gerais, a espinha dorsal de toda sua filosofia, e que não há diferenças significativas entre sua produção atual ou inicial, de modo que suas obras são todas complementares e mutuamente referentes. Ele será, antes, aquilo que acreditamos ser as maiores contribuições de Butler à filosofia – seu modo geral de trabalhar a linguagem em seu caráter produtivo e revelar as ambivalências que insistem em conturbar o sistema prevalecente binário de pensamento –, em especial na sua reapropriação das teorias colocadas inicialmente por Michel Foucault, de maneira que há um cuidado para apreender a totalidade de seu projeto tanto quanto possível dentro do recorte proposto.

A tese de doutoramento de Butler e sua primeira publicação, intitulada *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, é dedicada a Hegel e aos

desdobramentos da filosofia hegeliana na França do século XX; a influência do filósofo sobre seu trabalho é um enfoque possível na abordagem da filosofia de Butler³, assim como a sua relação com a psicanálise – em especial a de Sigmund Freud e a de Jacques Lacan – e com algumas figuras-chave do feminismo – que trabalharemos brevemente aqui – e do estruturalismo. No entanto, acreditamos ser Foucault a maior influência e o filósofo de maior presença e peso nos escritos de Butler. Como vimos, para Foucault, trata-se de entender os mecanismos pelos quais aquilo que é considerado um problema ganha seu status de problema (Foucault, FS 171); Butler é uma herdeira direta desta proposta teórica, e mantém tal modo de trabalhar ao longo de seu projeto. Sua denúncia dos processos pelos quais os fatos naturais vem a ser naturalizados revisita a questão da problematização posta por Foucault e a desenvolve em um sistema filosófico completo, abrangente, politicamente comprometido, que procura dar um relato do mundo dos sujeitos, de sua agência e sujeição, para, entendendo-os, desenvolver uma noção de cidadania que seja “dinâmica e revisável”, “marcada por ‘conversas e renegociações’” (FW, 139):

Quando perguntamos quais são as condições de inteligibilidade pelas quais emerge o humano, pelas quais o humano é reconhecido, pelas quais alguns sujeitos se tornam sujeitos do amor humano, estamos nos perguntando sobre condições de inteligibilidade compostas de normas, de práticas, que se tornaram pressupostas, sem as quais não podemos pensar o humano de forma alguma. Proponho então o início de uma discussão sobre *ordens variáveis de inteligibilidade, e sobre a gênese e cognoscibilidade do humano*. E não é apenas que hajam leis que governam nossa inteligibilidade, mas jeitos de conhecer, modos de verdade, que forçosamente definem a inteligibilidade (UG 57, grifo meu).

Trata-se de abrir o campo das possibilidades “sem ditar quais tipos de possibilidades serão realizadas.” (GT, viii) Ela continua: “alguém pode se perguntar o que é afinal ‘abrir as possibilidades’, mas é improvável que alguém que saiba o que é viver no mundo social como o que é ‘impossível’, ilegível, irrealizável, irreal e ilegítimo coloque essa questão.” (id., ib.) A partir daí que se faz o compromisso em entender como esquemas de inteligibilidade definem a vida vivida, quais os

³ Em especial no enfoque jurídico da obra de Butler – ver especialmente LOIZIDOU, Elena. *Judith Butler, Ethics, Law, Politics*. Nova York: Routledge-Cavendish, 2007.

mecanismos que delimitam o campo no qual ela se circunscreve, as operações de poder em funcionamento na produção normativa da ontologia corporal, as normas que guiam a nossa percepção do mundo e de nós mesmos, como as categorias são diferenciadas, construídas e mantidas, e como nosso senso de realidade, e nosso próprio corpo, como veremos, são socialmente postos. Tudo isso está no projeto de Butler desde o primeiro momento, e vem se desenhando mais clara e abrangentemente conforme cada nova publicação lhe ilumina mais.

A necessidade desse projeto filosófico, e seu engajamento e relevância política, então, estão tão claros quanto a necessidade de questionar a categoria de humano a fim de viabilizar a vida dos sujeitos fora do campo autorizado de vidas possíveis:

Eu cresci sabendo algo acerca da violência das normas de gênero: um tio encarcerado por seu corpo anatomicamente anômalo, privado de família e amigos, passando os seus dias em um ‘instituto’ nas planícies do Kansas; primos gays forçados a deixar seus lares por causa da sua sexualidade, real e imaginada; minha própria tempestuosa saída do armário aos 16 anos; e uma paisagem adulta subsequente de empregos, amantes e lares perdidos. Tudo isso me sujeitou a condenação forte e marcante, mas, por sorte, não me impediu de buscar prazer e de insistir em um reconhecimento legitimador para a minha vida sexual. Era difícil trazer visibilidade a essa violência justamente porque o gênero era tão tido por certo ao mesmo tempo que era tão violentamente policiado. (GT, *xix.*)

É particularmente notável a maneira pela qual a teoria butleriana, sem em momento algum menosprezar o constrangimento imposto às vidas marginais, seu caráter impeditivo, e as dificuldades que essa condição impinge, sem jamais perder de vista essa “condenação” capaz de deixar cicatrizes e ameaçar a sobrevivência de sujeitos, permanece ao mesmo tempo sempre hábil em expor e explorar a fraqueza dessas operações normativas a favor dessas mesmas vidas constrangidas – fraquezas que lhe são inerentes, inevitáveis, parte constitutiva de sua própria origem e manutenção, como explicaremos aqui, e sempre exploráveis. Sempre há em sua filosofia o espaço para o rearranjar e a promessa e possibilidade de melhoria de condições; existe um cuidado em fornecer um relato da opressão sem que os termos desse relato congelem ou fixem as condições descritas – o que é, aliás, a sua crítica à teoria feminista de até então, que não teve a mesma qualidade.

Isso acontece porque, para Butler, não se trata de expandir a ordem vigente para que ela comporte mais vidas, mais subjetividades, de substituir um esquema normativo por outro que dê conta de todos, de mudar as normas para que elas incluam os excluídos, ou mesmo de pedir uma aceitação acrítica, ou de viver desregradamente; trata-se, antes, de considerar como as molduras de reconhecimento, de cognoscibilidade, de reconhecimento atuais trabalham, diferenciando os normais, os certos, naturais, universais, reais, legítimos etc., desenhando o âmbito no qual os sujeitos emergem, articulando os termos pelos quais eles emergem – e tal consideração ela mesma, ao perceber e denunciar os efeitos orquestrantes do poder na formação regulamentada de todo e qualquer sujeito, ao estudar sua ação e seu desenrolar, os problematiza, expõe sua naturalização. E, porque esses termos são simultaneamente os termos da “reprimenda” e da “revolta”, porque a mesma linguagem que nos constrange é a ferramenta que temos para superar o constrangimento, a teoria que problematiza tal linguagem, exatamente ao problematizá-la, propõe uma nova gramática, conta com a formação de um vocabulário alternativo, ou antes ainda, de um uso alternativo do vocabulário, e nos apresenta o espaço para a produção de novos esquemas, para “ordens variáveis de inteligibilidade”.

Capítulo 2

Michel Foucault e sua análise dos sujeitos em sociedade.

a loucura não é um fato da natureza, mas da civilização.
Didier Eribon, *Michel Foucault*

pensando que procuram a verdade das coisas, as pessoas apenas estabelecem as regras segundo as quais elas falarão verdadeira ou falsamente. Nesse sentido, o conhecimento (...) não é apenas uma arma do poder, não é sequer poder ao mesmo tempo que é conhecimento; conhecimento é apenas poder, radicalmente, pois só se pode falar verdadeiramente em virtude da força das regras impostas (...) por uma história cujos indivíduos são, simultanea e mutuamente, atores e vítimas.
VEYNE, Paul, “The Final Foucault and His Ethics”

Relações de poder e sociedade

Michel Foucault, a partir da década de 70, passou a insistir no caráter produtivo do poder existente na sociedade ocidental atual, que ele chama de “disciplinar”: um poder disperso e cotidiano, que “está em toda parte” e “provém de todos os lugares” (HSI 89), isto é, um poder que não pode ser tomado por uma entidade, que não acolhe uma definição fixadora. É, antes, estritamente relacional; cada relação social guarda em si uma possível relação de poder. Há formas de institucionalização do poder, como por exemplo a família pode sê-lo, mas poder em si é modo de ação sobre o campo de ações dos sujeitos agentes – não diretamente sobre pessoas, ou sobre seus corpos; não se trata de formas de submissão, trata-se antes do governo de uns sobre outros, e governo é entendido aqui como um agir reiterado, um certo modo de ação sobre o campo de ações dos sujeitos agentes que permite relações de poder. “Essa forma de poder que se aplica à vida cotidiana imediata categoriza o indivíduo, marca-o pela sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe nele uma lei da verdade que ele deve reconhecer e que outros devem reconhecer nele. É uma forma de poder que faz, dos indivíduos, sujeitos” (SP 212).

A Idade Clássica, reconhecidamente, foi muito inventiva; dentre as muitas criações do século XVIII, Foucault destaca uma nova economia do poder, que teve início como tal no século XIX, com a criação de técnicas de um poder que age positivamente por inclusão, produção, formação de saber etc. Trata-se de um modelo de poder que é melhor descrito em oposição a um outro que o antecedeu historicamente, o

poder de soberania: este último se dá na cerimônia ritual, tem a individualidade do soberano na sua extremidade de autoridade, e, na sua base, multiplicidades que pairam acima de qualquer individualidade corporal – enquanto o poder disciplinar que surgiu depois, pelo contrário, se dá por meio de um exercício progressivo, que se caracteriza pela falta de tal dualismo: nele a individualidade está apenas na base. Há no seu ponto de mais autoridade somente dispersão e multiplicidade, um “sistema disciplinar” que é “feito para funcionar sozinho” (PP 68), anonimamente, por meio de um controle incessante que se faz valer de práticas discursivas para aplicar-se aos corpos dos indivíduos.

Trata-se de um poder que sujeita, de um “procedimento de individuação” (PP 20), e portanto individualizante, ao mesmo tempo que desindividualizado. Enquanto no poder soberano a relação de poder é uma de violência, que intervém de quando em quando, a relação de disciplina é uma relação constante de *sujeição*. Foucault ressalta que, entre os séculos XVII e XVIII, o mundo europeu experienciara a inserção da vida humana na esfera da administração dos corpos e da gestão calculista da vida através de uma série de intervenções e controles reguladores: é o que ele chama de uma biopolítica da população. Um movimento que se radicaliza, configurando, a partir do final do século XVIII e começo do XIX, um Estado que governa não mais somente os indivíduos, mas o conjunto populacional composto por seres vivos: é um novo tipo de governabilidade, um fenômeno central na dinâmica do Estado Moderno. O poder é, costumeiramente, pensado em termos de soberania, isto é, nas relações de poder se costuma identificar de um lado uma figura da qual ele emana e na outra ponta uma outra sobre a qual ele se impõe, restritivamente. Segundo Foucault, entretanto, é preciso parar de reduzir a problemática do poder à figura do soberano; não se pode equivaler, em toda relação de dominação, a figura do dominante àquela do Estado que unilateralmente governa seus cidadãos.

O direito de matar é efeito do poder do soberano, cujo foco é o corpo e o indivíduo; onde o poder está centrado na figura única de um soberano, tal soberano podia *deixar viver* ou *fazer morrer*. No biopoder, em operação na biopolítica, há uma nova tecnologia de poder em jogo, que desponta ao final do XVIII, e que, diferentemente, diz respeito à vida: não é individualizante, mas massificante, ou seja, “se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie” (EDS 289). Permanece o poder disciplinar que age no corpo, mas, mais que isso, a rede de poder em ação com a biopolítica se preocupa com os “seres humanos enquanto espécie, enquanto

seres vivos, e seu meio, seu meio de existência” (EDS 292). Ao contrário do poder soberano, passa a operar uma regulamentação que *faz viver e deixa morrer*. Isso se dá porque a biopolítica articula biopoderes capazes de abarcar o corpo individual e o corpo da população, o orgânico e o biológico, encontrando na *vida* seu objeto e seu objetivo. Deste modo, a biopolítica orquestra um conjunto de práticas governamentais regulamentadoras que se imprimem sobre a massa viva da população: “é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder” (EDS 292). Ela se imprime sobre a vida, isto é, é a vida das pessoas que será regulamentada através de mecanismos tais como seguros, poupanças, higiene pública, questões reprodutivas etc.

Com isso, Foucault não está diagnosticando um ciclo de dominação e resistências; a razão diagnóstica foucauldiana não parte de uma análise dos universais da política, tais como o Estado ou o povo, entendidos enquanto unidades monolíticas que agem de certas maneiras em um dado sistema analisado. O poder tal como Foucault o trabalha aparece em sua análise em contraposição àquilo que ele chama de “hipótese repressiva”, veiculada pelo direito, que o vê exercido negativamente através da repressão, da lei, e normalmente vinculado ao Estado, enquanto um núcleo do qual ele emana. Mas apreender o jogo do poder exige ao filósofo uma compreensão genealógica dos efeitos desta rede de relações; a genealogia do poder de Foucault é permeada pela crítica a tal hipótese repressiva, uma visão jurídica do poder que só o compreende negativamente, como uma categoria impeditiva, unilateral. Tal concepção não parece mais suficientemente adequada para descrever o modo de funcionamento do poder tal como ele se dá na sociedade moderna; nela, Foucault aponta o poder em seu caráter engendrador. O poder não deve ser entendido apenas “como dominação, como supremacia, como um dado fundamental, um princípio único, explicação ou lei irreduzível. Ao contrário, ele sempre deve ser considerado em relação a um campo de interações, contemplado em uma relação que não pode ser dissociada de formas de conhecimento” (WC 203).

Para ele, o indivíduo é, desde seu surgimento e inevitavelmente, modelado por um poder regulador. E uma característica do modo de funcionamento desse poder com capacidade criativa é que ele disfarça sua genealogia como estratégia de permanência; isto é, o poder modela os sujeitos desde o início, e aparece como uma interdição posterior daquilo que ele mesmo causa, escamoteando assim o fato de tê-lo causado: “o

poder como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade” (HSI 114).

Assim, um propósito da genealogia do poder é achar uma saída à restrição binária “emancipação *versus* repressão”; dizer que estamos *irremediavelmente* submetidos a um poder específico é desconhecer o “caráter estritamente relacional das correlações de poder” (HSI 91). Não há discursos repressor e emancipacionista que se oponham; há, antes, uma multiplicidade de elementos que dão lugar às mais diversas estratégias – isto é, seria igualmente empobrecedor, por um lado, apostar numa possível libertação da repressão rumo a um substrato anterior, e, de outro lado, acreditar estarmos todos inelutavelmente presos sob o jugo de uma lei de cuja repressão não se pode escapar jamais. Ambas as posições partem de uma mesma premissa equivocada, que consiste na noção de um “poder jurídico-discursivo” que Foucault critica em sua *História da Sexualidade I*; esse modelo jurídico de poder, em oposição ao modelo criativo de que trata Foucault, confia em um conteúdo original, anterior, no qual o poder, emanando de um foco externo, se imporia.

Dessa forma, alguma liberdade é condição necessária para que o poder seja exercido; a relação entre poder e liberdade não é uma entre termos mutuamente excludentes, pois o poder traz consigo todo um jogo de posições e reações antagônicas possíveis. O poder analisado por Foucault não é questão de mera obediência; coerção nua e crua não é parte das suas relações – nesse sentido, estamos sempre submetidos e sempre livres, porque toda relação social guarda a possibilidade de uma relação de poder, assim como toda relação de poder é sempre passível de mudança: “se não houver resistência, não haveria relações de poder. Porque seria uma simples relação de obediência” (SPPI 167). Se, como dissemos no capítulo anterior a este, o poder se dá nas relações através do discurso, é também o discurso que abre a possibilidade de resistência: “É preciso admitir um jogo complexo e instável em que 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; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo.” (HSI 96) Resistência, aqui, não é meramente a negação do poder, mas um processo criativo de mudança na situação através de um re-fazer ativo das relações de poder.

Esse poder estritamente relacional, inevitável ali onde há relações humanas, mas sem uma forma derradeira, não admite um núcleo, um centro específico do qual emana. Como analisar um poder assim disperso e maleável, essencialmente instável, que não

admite definição fixadora? Como a nossa leitura de Butler indicará mais claramente adiante, não podemos nos deixar enganar pelo processo de nomeação, que congela, fixa, delimita, prende. O poder é dinâmico, processual, temporal, uma convergência complexa de relações sempre instáveis; ao procurar descrevê-lo, é preciso perceber que trata-se da descrição de uma situação que não se reduz nem iguala ao nome que lhe damos e nem mesmo à sua descrição, nem mesmo no momento mesmo em que ela é elaborada, como veremos mais profundamente uma vez exposta a filosofia de Butler.

Por hora, Foucault nos ensina que tal poder só pode ser propriamente investigado através de uma análise historiográfica que pontue as micropráticas através das quais ele se dá. Embora seja totalizador, manifestando-se enquanto a forma universal e massiva pela qual o poder pode existir em qualquer momento ou lugar, suas operações são sempre e necessariamente pontuais. Assim, Foucault faz uma análise das micropráticas através das quais o biopoder age; não se trata de analisar as políticas estatais enquanto o âmbito por excelência do exercício do poder, campo do qual ele emana e através do qual ele se faz valer sobre os governados, mas de analisar como operam mecanismos de poder nos procedimentos, eleitos por uma certa racionalidade governamental que é maior que as políticas pontuais de um dado governo, que acabam por direcionar condutas. A análise do poder deve ter, portanto, o “como” no seu horizonte de análise; e isso não tanto porque descarte o “por quê” nem o “o quê”, mas porque desconfie acerca da validade mesma da noção de um poder que se centraliza em “por quê”, um “o quê” e um “como” (SP 217).

Loucura e crime, ciência e lei

Os textos tardios de Foucault, então, envolvem uma denúncia do funcionamento de dispositivos de poder-saber que são fortemente constitutivos do sujeito. Na análise das relações de poder da teoria foucauldiana, as ciências humanas têm um papel fundamental, dada sua participação na articulação de uma classificação e de um controle dos sujeitos. Procurando evidenciar o mecanismo pelo qual surgem as ciências humanas e o próprio ser humano enquanto objeto de um saber, Foucault dedicou muito de suas pesquisas especificamente ao processo de exclusão e isolamento de loucos em asilos na civilização europeia, especialmente dos séculos XVI ao XIX. A análise foucauldiana de textos e documentos históricos revela como, no século XVII, houve aquilo que o autor

chama de “grande internamento”: no fim da Idade Média, depois do fim da lepra, por toda a parte havia leprosários vagos cuja finalidade primeira – a exclusão e o isolamento de infectados – já não existia mais. Eventualmente, retomou-se a prática do confinamento e tais espaços passaram a ser ocupados pelos tipos mais variados de gente: ladrões, desempregados, vagabundos, corruptos, libertinos, amantes etc.; mais de um em cada cem parisienses no século XVII já havia sido confinado. O marco dessa internação em massa é a criação do Hospital Geral, na França de 1657; contudo, asilos tais como o Hospital Geral não eram ainda instituições terapêuticas, que visavam a cura dos internos.

Loucura e a razão aparecem propriamente como pertencentes a um campo conceitual apenas no Iluminismo, no século XVIII; foi com a revolução francesa que o louco se tornou uma categoria à parte. Durante a Renascença e no fim da Idade Média, a loucura era percebida também como um espaço de manifestação da verdade, como um modo de apreensão de figuras que só por ela deixavam-se apreender. Quando, no século XVII, se deu o início da dominação da loucura, o internamento tinha por objetivo evitar escândalos, preservando a família e o núcleo social mais próximo do insano da desordem da loucura; era uma questão de ordem jurídica, e não médica. Assim, “num sentido, é justo dizer que é sobre o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constituiu a ciência médica das doenças mentais” (HL 130); a prática do confinamento tem, na sua forma jurídica, a interdição. Cabia à justiça fornecer a interdição jurídica do louco, segundo a qual ele perde o estatuto de maioridade, desqualificando-o enquanto sujeito de direito; o insano era então um sujeito juridicamente incapaz, por definição. Durante todo o Classicismo, a loucura se aparentou da infantilidade, da animalidade.

No século XVIII somente o médico podia dar a palavra derradeira do seu diagnóstico; entretanto, a necessidade de enclausuramento era ditada por uma sentença do tribunal. Se antes o louco era indicado pela família ao hospício, já no século XIX o louco é visto como uma ameaça à sociedade, e não apenas à sua família e ao seu círculo de convívio mais imediato. Embora caiba ainda à família apontá-lo como louco, na condição de inimigo social a decisão sobre seu confinamento passa a depender de autoridades municipais e médicas. A psiquiatria fica sendo então uma questão de segurança pública; para ela, doença e perigo social eram equivalentes. A fim de proceder como saber médico e ser reconhecida como tal, a psiquiatria tratou de patologizar a loucura e vinculá-la a um comportamento perigoso – isto é, trata-se, em

última instância, de convencer a todos que a existência da alienação acarreta perigos que apenas ela, a psiquiatria, é capaz de prevenir, enxergando os mais sutis sintomas denunciadores que só ela pode identificar – atuando assim como uma divisão da *higiene pública*. Na Idade Clássica, demência e maldade se confundiam de maneira tal que, não havendo “exclusão entre loucura e crime, mas sim uma implicação que os une” (HL 138), loucos e criminosos ainda se misturavam nos asilos; não faltava, é verdade, quem protestasse contra tamanha indistinção entre “dementes” e “pessoas que raciocinam”, e, a partir da segunda metade do XVIII, a loucura passa gradualmente a ser isolada (HL 384), tornando-se aos poucos o objeto por excelência do confinamento em asilos.

O Iluminismo analisava os sujeitos a partir de dois pontos de vista distintos: o *sujeito de direito* e o *indivíduo como ser social*, de forma que os âmbitos jurídico e terapêutico lidavam com instâncias diferentes. A partir daí, acontecem divergências como aquela segundo a qual, sob a segunda perspectiva, é indiferente se a loucura é real ou apenas fingida, posto que a raiz de ambos é uma maldade intrínseca que justifica e requer o internamento, em ambos os casos – enquanto, segundo a perspectiva do meio jurídico, a loucura inocenta, e quanto mais profunda for, maior é sua capacidade de absolvição. No século XIX já se ignorava tal clivagem, mas é com o Código Penal de 1810 que entra em vigor na legislação francesa o “célebre artigo 64, segundo o qual não há crime nem delito se o indivíduo estiver em estado de demência no momento do crime” (An 39) – lei que refletia uma postura generalizada por toda a Europa da época. Loucura e patologia nesse caso desresponsabilizam, e aparecem como algo distinto da criminalidade; no entanto, vai caber ao psiquiatra informar à consciência jurídica se o indivíduo estava ou não lúcido no momento do ato criminoso – e não só, mas também se ele representa um perigo para a sociedade, se ele é curável, se é sensível à pena; tudo isso passa a contar para a tecnologia punitiva. Com isso, desde o início do século XIX, os médicos passam a reivindicar para si uma competência judiciária.

A criminalidade, então, começa a ser vista sempre ligada a um fundo patológico, de modo que se faz pertinente a medicalização do criminoso. Tal criminalidade patológica se insere em um duplo registro: o terapêutico e o expiatório. Durante o século XVIII, atos lícitos e ilícitos passaram a estar ligados a indivíduos normais e anormais; a propagação mesma do poder psiquiátrico se dá juntamente com uma elaboração daquilo que é *normal*. O psiquiatra é então o responsável pelo exame médico-legal que mistura duas instâncias de poder, o judiciário e o médico, criando assim uma terceira instância, que Foucault chama poder de normalização. Já no século

XIX, a informação dada ao juiz pelo psiquiatra concerne mais a *vida* e a disciplina do sujeito de maneira geral do que apenas o *ato* cometido que efetivamente o levou ao tribunal; o que vai a julgamento é a perversidade e o perigo que o sujeito representa, e não o crime em si mesmo. O próprio médico se questiona acerca da periculosidade do indivíduo que trata, vinculando doença e infração – ainda que a proposta declarada dos tribunais permaneça sendo a condenação da ação criminosa por si mesma.

Se, para o juiz, a loucura pode inocentar, para o médico ela é provocada por uma “vontade perversa”, que justifica a confinamento, e com a qual ele deve lidar no seu trato do confinado. É estabelecida uma relação de autoridade entre o médico e o interno. Tal assimetria de relação, no entanto, não é dada como premissa; ela deve ser instaurada pelo médico, em uma luta que se travava no campo asilar. Médicos escreveram instruções que forneciam uma didática de como se impor ao louco; na condição de ponte entre a realidade e o doente, o papel que cabia ao médico era o de obrigar seu paciente a participar da realidade. “O poder psiquiátrico é esse suplemento de poder pelo qual o real é imposto à loucura em nome de uma verdade detida de uma vez por todas por esse poder sob o nome de ciência médica, de psiquiatria.” (PP 164-5.) Para que se efetuasse esta imposição do real, o tratamento deveria reeducar o louco acerca da autoridade, hierarquia e obediência; punido por sua doença, a cura se dava quando o louco *internalizava* seu corretor. Segundo um ritual geral do hospício, a fim de subjugar o doente, o médico deveria se impor com uma clara demonstração de força logo no seu primeiro contato com ele.

O próprio prestígio que cabe ao médico é apoiado em uma carga moral, mais que propriamente em seu conhecimento da fisiologia e da prática médica; nos registros médicos, não obstante sua condição de texto científico, palavras como “falastrão”, “preguiçoso”, “orgulhoso”, “avarento”, “desequilibrado afetivamente”, “mediocre”, “mulher fácil” etc. são empregadas livremente na descrição dos sujeitos analisados; assim eram as descrições do saber médico requisitada pelo poder judiciário, determinantes para a aplicação da pena. De fato, havia, paralelamente ao cotidiano nos asilos, tratados médicos e textos teóricos que desenvolviam uma teoria acerca das patologias mentais e seu tratamento; contudo, Foucault nos diz que “não se pode dizer que esse saber teórico tenha efetivamente atuado na vida asilar ou na prática clínica propriamente ditas. Isso (...) é válido para os primeiros anos dessa protopsiquiatria, e é verdadeiro (...), em grande medida, para toda a história da psiquiatria até os nossos dias.” (PP 226.) Isto é, Foucault denuncia a existência de uma certa disparidade na

psiquiatria entre prática e teoria que pode tornar os processos de uma indiferente à outra e caducar a ambas.

Embora tal disparidade não seja necessária e tampouco uma constante, é importante notar que os sintomas da loucura são então, em grande parte, defeitos morais, em si mesmos não patológicos nem transgressores, mas que ganham peso no contexto da descrição dos loucos. O que as condutas condenadas pelos psiquiatras infringiam, psiquiatras que a justiça consultava antes de bater o martelo, eram em larga medida regras éticas. O que incrimina o réu fica sendo o seu caráter, uma certa indisciplina; na fala do psiquiatra, toda sua vida era reconstituída mostrando como o criminoso se assemelhava ao seu crime. O exame psiquiátrico assume aí a função de autorizar, justificando, a punição daquilo que é não necessariamente contravenção, mas defeito: toda pessoa malvada pertence ao âmbito médico. É, assim, na forma ética que a loucura se torna perceptível, e é na mesma forma que se colocava então o tratamento ao doente: “a cura significará reinculcar-lhe os sentimentos de dependência, humildade, culpa, reconhecimento que são a armadura moral da vida familiar.” (DMP, 82)

Ora, não se pode querer distinção entre as medicações orgânicas e as morais ou psicológicas antes que a própria psicologia exista. Contudo, quando a loucura ganha sua dimensão psicológica, as técnicas de uma prática clínica guiada unicamente por uma fisiologia da doença continuam sendo usadas – ainda que de modo inteiramente distinto. Por exemplo: segundo o pensamento anterior ao advento da psicologia, uma vez que a loucura é ocasionada por fenômenos internos, o sujeito que tem espasmos ou convulsões sofre de uma correspondente falta de firmeza nas fibras, de maneira que o tratamento usado nesse caso é a ingestão de linhaça de ferro, para mais robustez – ou ainda, imersões e duchas frias eram usadas para purificação, e como um antídoto para a *secura* e o aquecimento das fibras, que supostamente causavam *frenesi* e *melancolia*. Posteriormente, tais procedimentos continuaram em uso, mas com um caráter exclusivamente punitivo, como tática de convencimento na hora de dobrar a vontade do louco à autoridade do médico, e fazê-lo ceder à realidade que lhe era imposta; se ele persistisse no erro, punha-se o doente repetidas vezes na água fria até que ele admitisse o que se quisesse. Ao investigar como surgem e se formam mecanismos e regimes de poder na forma tal como se dão na sociedade ocidental atual, Foucault aponta uma evolução conjunta dos modos de punição e do refinamento das maneiras de impor relações de poder, de tal maneira que punições mais sutis correspondem a um poder

mais difuso, que age mais sorrateiramente; tal difusão é marca de dispositivos mais recentes de poder.

Foucault vê dentro do esquema reiterativo do poder disciplinar, disperso em práticas cotidianas, o fato de o uso que se faz de violência brutal nos asilos ser gradativamente substituído por atividades diárias constantes. O aparecimento dessa nova tecnologia de poder aparece ligado a um saber, e acompanha uma nova maneira de controle dos indivíduos, que para ele é posta claramente no modelo de inclusão que encontramos nos pestíferos, em contrapartida ao modelo de exclusão que havia nos leprosários. Foucault descreve como a lepra levava a uma rejeição radical, precedida por rituais funerários nos quais o leproso prestes ao exílio era efetivamente declarado morto, sendo marcada, portanto, por mecanismos e efeitos de poder que se exerciam negativamente; mas, enquanto a lepra era um fenômeno marcado por isolamento, recusa, desconhecimento, a peste, por outro lado, envolveu vigilância e normalização. A cidade em estado de peste causava uma reação positiva, permitindo que o poder político se exercesse exaustiva e plenamente, regulando a todos, ampliando seu controle ao abarcar aquilo que outrora era expulso. Misturando sadios e doentes, ela permitiu uma observação insistente dos indivíduos; sob o pretexto de “produzir uma população sadia” (An, 58), ela multiplicou os efeitos do poder e aperfeiçoou seu exercício, “a partir do acúmulo da observação e do saber” (An, 60).

Foucault destaca, como sistema ilustrativo do poder de disciplina, o Panóptico⁴, disposição arquitetônica de penitenciárias inventada por um jurista inglês, Jeremy Bentham, ao final do século XVIII. Seu aspecto principal consiste na posição privilegiada do vigilante em uma torre central própria, o que lhe permite onisciência, visibilidade absoluta, ao mesmo tempo que o mantém escondido, anônimo, incutindo assim um sentimento de permanente vigilância nos observados – que são, por sua vez, isolados em celas individuais dispostas circularmente no entorno da torre, cuja estrutura vazada permite que a luz atravesse cada cela de ponta a ponta. A ação contínua da vigilância pretende ter um resultado perpétuo, de modo que permanece mesmo se for retirado o vigilante da sua torre; nela, há visibilidade apenas de dentro para fora, de modo que a vigilância em seus efeitos não depende mais da figura de um sentinela atento. Ela fica sendo, por assim dizer, anônima, despersonalizada.

⁴ Do grego *pan*, “tudo”, e *optiké*, “ótica”, “a ciência da visão”.

Inicialmente pensado para o sistema carcerário, o Panóptico, nas suas características centrais, acaba por ser adotado nas mais variadas instituições de estrutura hierárquica, como quartéis, escolas, fábricas, asilos e hospitais: todos podem adotar essa instalação militar dos indivíduos, que havia sido empregada já na cidade em estado de peste. Elementos do panoptismo que passam a fazer parte do processo de cura evidenciam a prática médica como instância do poder que ele traduz: a visibilidade constante, a vigilância central, a punição incessante, o isolamento do alvo dessas visibilidade, vigilância e punição, técnicas de adestramento com efeito de auto-anulação, enfim, tudo isso passa a fazer parte da função terapêutica. Lembrando das características do poder disciplinar já expostas anteriormente, aqui a extremidade de poder é difusa, dispersa e imaterial, enquanto seu alvo é isolado, individualizado, corpóreo.

De fato, a autoridade do médico se estende em uma estrutura hierárquica que envolve a todos que trabalham no asilo: do médico-administrador até os faxineiros, todos os funcionários, sem exceção, participam do encargo de vigiar os insanos, o que inclui denunciar o que veem ao seu superior. Assim, o asilo ganha uma identidade comparável com a do próprio corpo do médico encarregado dos loucos: o olhar do médico é onipresente, e não há como fugir dele, dado que é seu corpo mesmo que envolve o doente a partir do momento em que ele está no asilo. Há por todo o lado marcas do seu saber. Cabe então a todo o conjunto da instituição, seus funcionários, psiquiatras etc., vigiar e disciplinar o doente, que – sendo concomitantemente objeto do saber e sujeito ao poder do médico – deve estar sempre ciente de que tudo o que faz, tudo o que diz, tudo o que lhe acontece no espaço asilar, é de conhecimento do “médico todo-poderoso” (DMP 20).

Mais um sábio do que um cientista, é enquanto porta-voz das demandas morais da civilização que a figura do “médico do espírito” detém a posição de maior autoridade dentro da instituição asilar, e a capacidade de dominar a loucura. Dessa forma, há um contexto prévio para a ênfase que o mais famoso psiquiatra e pai da psicanálise, Freud, dá à relação médico-paciente. Com efeito, com o advento da prática psicanalítica, há uma mudança na forma de trabalhar das ciências hermenêuticas: até então, o louco reconhecia sua doença, ainda que do interior da própria doença, ainda que fosse preciso um médico que o diagnostique. Após a teoria freudiana, no entanto, o sujeito passa a ser opaco para si mesmo, não mais completamente ciente dos significados de todas as suas ações, passa a depender de alguém que o ouça e interprete, alguém que conhece e

domina sua verdade, e cabe a ele, por sua vez, reconhecer a verdade dessa interpretação. O papel daquele que cura, moralizante e julgador, adquire assim um caráter analítico, hermenêutico.

Foucault reconhece na psicanálise o mérito de ter posto em xeque a soberania do sujeito – que, sendo um efeito de operações de poder que lhe são anteriores, encontra pouco lugar na teoria de Foucault, cujo caráter estruturalista não admite ao sujeito o poder de agência que reconhece no discurso⁵. Mas a análise histórica feita por Foucault nos mostra que cientistas e médicos representam as demandas morais da civilização, demandas partilhadas nas atividades nos campos religioso e jurídico. Assim, cientistas e médicos, ao procurar desvelar a “verdade profunda” que se esconde no discurso do corpo – tarefa para a qual se faz necessária sua análise supostamente “imparcial” – tomam parte em operações de poder; não operações repressivas, impositivas, que eles representam e cobram unilateralmente enquanto o foco mau-intencionado e controlador do qual elas emanam, mas como peças participantes de regimes e jogos de verdade que são parte da estrutura e dinâmica das relações sociais da época e lugar em que estão.

É de maneira análoga que cabe à psicanálise extrair a verdade profunda no discurso da confissão. Dessa forma, as ciências médicas e interpretativas operam como tecnologia disciplinar, isto é, operam impondo seu padrão de normalização como o único possível. Aquele que ouve e interpreta aparece como alguém que ocupa uma posição privilegiada, a partir da qual se obtém livre acesso a um significado subjacente, como se ele se situasse para fora e além de qualquer prática social; a ironia das práticas interpretativas está em nos fazer acreditar que, de fato, é nossa *liberação* que está em jogo – elemento crucial nas estratégias do poder. Foucault nos mostra que a noção mesma de um significado profundo, subjacente, é historicamente construída e serve aos mecanismos de um poder-saber que se faz valer sutilmente, operando de maneira implícita, e esta é a fórmula de sua manutenção.

Estritamente, não há nada para além do próprio resultado dos mecanismos positivos que produzem o sujeito, nada que exista anteriormente a eles para ser então moldado por eles; e, mais que isso, se o indivíduo social só surge como um efeito de processos de racionalização e socialização, falar em uma substância anterior que é então dominada, socializada – e portanto na possibilidade de um retorno a ela como possível

⁵ Veremos no capítulo seguinte como Foucault problematiza a visão segundo a qual o sujeito é uma unidade monolítica coesa; com efeito, o sujeito que surge como fruto de um poder sem origem nem fim é, também ele, instável, descentralizado, desprovido de unidade coerente.

resistência a esse poder que reprime – disfarça seu real funcionamento e ainda inculca uma falsa promessa de escape através desse recurso a uma suposta essência “verdadeira” que é tão moldada através de operações de poder quanto qualquer superficialidade anunciada. Nesse contexto, a própria descrição de um ser humano autônomo e livre já é, em si mesma, parte da sujeição.

Desde sempre, a “loucura não pode ser encontrada em seu estado cru. Só há loucura na sociedade; ela não existe para além das formas de sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou capturam.” (MOES 8) Os médicos eles mesmos, contudo, percebem suas práticas e técnicas como devidas a uma análise absolutamente objetiva e despreconceituosa: com efeito, após a revolução médica que começa no início do século XIX,

Tem-se a impressão de que, pela primeira vez depois de milênios, os médicos, finalmente livres de teorias e quimeras, consentiram em abordar o objeto de sua experiência nele mesmo e na pureza de um olhar não prevenido. Mas é necessário inverter a análise: são as formas de visibilidade que mudaram; o novo espírito médico (...) não deve ser inscrito na ordem das purificações psicológicas e epistemológicas; ele nada mais é do que uma reorganização epistemológica da doença, em que os limites do visível e do invisível seguem novo plano. (NC 215-6)

Cientistas e médicos, então, procuram desvelar a “verdade profunda” que se esconde no discurso do corpo – tarefa para a qual se faz necessária a análise cuja imparcialidade Foucault relativiza –, e pretendem fazê-lo adicionando a ele ainda mais discurso. Como vemos, as motivações estritamente morais dos psiquiatras e médicos, da sua prática terapêutica e das instituições asilares, estão ligadas à esta inegável posição de poder ocupada por eles; se lemos relatos médicos antigos com um distanciamento e algum alívio diante da constatação de que, agora sim, nossas ciências dão um relato objetivo da verdade constatada, Foucault mostra que hoje, tanto quanto antes, nossa realidade é definida por esquemas prévios de pensamento comprometidos com um jogo de poder-saber, e se não o vemos tão evidentemente é porque estamos mergulhados em sua dinâmica. Em suas palavras, o que mudou foram apenas os modos de organização dos campos do visível e do invisível – mas as formas produtivas do poder passam

despercebidas aos olhos das teorias modernas que insistem em pensá-lo em termos de simples emancipação ou repressão.

A psiquiatria, então, se põe como tecnologia do poder na medida em que reivindica para si o estatuto científico da produção da verdade, e toma assim a forma de instituição normalizante: há criação, isolamento, ordenamento e controle sistemáticos de anormalidades. Há, antes de tudo, a *construção* efetiva de um objeto, que se apresenta como aquilo que é descoberto. Fica patente assim que o poder avança em conjunto com as mesmas anormalidades que as tecnologias do poder e do conhecimento dizem poder curar. A linguagem da reforma adotada pelas ciências médicas, uma linguagem segundo a qual elas têm por único objetivo a proteção da saúde dos sujeitos, a saúde do corpo social, funciona de modo a escamotear a sua participação nas relações do poder nas suas formas atuais.

A loucura, portanto, existe enquanto tal graças às ciências que a estudam, catalogam, dissecam e analisam – e, de certa forma, o contrário também é válido. Isto é; por um lado, uma diferença levantada por Foucault entre o hospital comum e o hospital psiquiátrico é que, enquanto o objetivo mesmo da existência do primeiro é suprimir a doença que condiciona a internação dos sujeitos, fazê-la desaparecer, a função do asilo é completamente outra: é trazer à tona a loucura, fornecer-lhe “um espaço de realização” (PP 323). Esta é a função do próprio saber psiquiátrico, que, no limite, se dá fora das paredes do hospital psiquiátrico: acabar com os sintomas da loucura, sim, mas concomitantemente a isso, realizá-la. E, mais ainda, Foucault nos mostra que, diferentemente do que se costuma pensar, não foi a medicina moderna ou a psiquiatria que criou a diferença entre a razão e a desrazão, mas, ao contrário, elas é que foram possibilitadas por essa diferença mesma; isto é, elas surgiram a partir da observação de pessoas internadas.

Com efeito, durante algum tempo esta era uma relação de dependência mútua; a própria psiquiatria dependia dos loucos que legitimassem sua prática para que pudesse funcionar – como a psicologia, que nasceu, no século XIX, da experiência de desrazão. A partir de meados do século XIX, entretanto, a psiquiatria se “desalienou”: ampliando o domínio da patologização para além das fronteiras da loucura, ela torna todo e qualquer comportamento passível de julgamento sob seu olhar normalizante; “ela deixou de ser a análise do erro, do delírio, da ilusão, para se tornar análise de todas as perturbações do instinto” (An 282), ampliando também, portanto, seu campo de aplicação. Agindo de início dentro do âmbito familiar, com o intuito declarado de

proteger a família do alienado, o psiquiatra passa a intervir no *cotidiano* das relações interfamiliares; depois, fenômenos que não costumavam ser inscritos na ordem da patologia tornaram-se sintoma de doença: o critério para se determinar a presença de doença mental será qualquer conduta que escape da ordem regular de conformidade, de maneira geral. É no mesmo momento, segundo nos diz a historiografia de Foucault, que a psiquiatria conquista seu status de ciência e técnica médico-judiciária.

Através dessa investigação, Foucault aponta como a cultura provoca suas próprias patologias, uma vez que “a doença só tem realidade e valor de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal.” (DMP 71) Trata-se, para Foucault, de entender como a moralidade implícita nas práticas estudadas se coloca na relação entre o saber e seu objeto, a atitude e a prática moral que permeiam as práticas investigadas, e como uma estrutura política se organiza em torno dessas práticas psiquiátricas que pressupõem seus objetos de estudo enquanto os estabelecem (PPP 116). Este exame foucauldiano do processo de exclusão e isolamento de loucos em asilos desvelaria, como vimos, o mecanismo pelo qual se constituíram a medicina e a psiquiatria modernas; mas, mais que isso, ele indica também o processo pelo o qual a própria razão da civilização ocidental atual se constitui ao estabelecer o que lhe é alheio: é um exame da razão e seu outro, que ela empurra para além de si mesma a fim de estabelecer-se enquanto tal. O louco, enquanto o excluído, o estrangeiro, seria o próprio fora constitutivo da razão, determinando-lhe as fronteiras que a limitam. É a partir daí que entendemos a pertinência das questões: “como chegou nossa cultura a dar à doença o sentido de desvio, e ao doente um status que o exclui? E como, apesar disso, nossa sociedade exprime-se nas formas mórbidas nas quais recusa reconhecer-se?” (DMP 74)

Sexualidade no cerne do biopoder; o legado de Foucault

Como vimos, o conhecimento está sempre imbuído de poder, de tal forma que um não pode ser dissociado do outro; conhecimento hoje é um elemento definidor da operação do poder na civilização ocidental, e considerá-lo como algo externo ao poder é a base da hipótese repressiva do poder, característica do funcionamento do poder moderno. Algum tempo posteriormente à investigação da loucura, a sexualidade toma lugar nos estudos de Foucault; ele nos mostra, de modo semelhante, que a própria sexualidade só se tornou uma questão médica quando passou a ser tratada como tal. A

sexualidade toda é, ela mesma, um sistema construído de normalidade e conhecimento, e não fixa. Já vimos que Foucault argumenta contra a hipótese repressiva segundo a qual o desejo seria reprimido pela lei, e a psicanálise o libertaria, conferindo-lhe positividade através da fala; a psicanálise não promoveu uma “liberação” da sexualidade. De fato, houve uma proliferação da fala sobre o sexual nunca vista antes, mas esse estímulo à fala constituiu, com efeito, um meio de controle social da sexualidade, um controle através do qual a prática psicanalítica operava positivamente como um dos mecanismos do biopoder, juntamente com outras formas de sexologia.

A teoria do poder de Foucault refere-se ao modo de proceder socialmente dos corpos humanos; só há identidade social mediante sujeição. A materialidade do corpo aparece, nesse quadro, como o lócus de subjetividade sobre o qual o poder age: o corpo é objeto e alvo do poder, um poder que é constitutivo do sujeito e que opera através de práticas discursivas, de modo que a formação do sujeito se dá pela formação discursiva do corpo. Foucault nunca explicou como exatamente o sujeito – e a materialidade do seu corpo – é construído discursivamente, tarefa que Judith Butler mais tarde assume; ele se dedica, no entanto, a descrever as práticas cotidianas que compõem os mecanismos positivos que resultam nessa constituição, e expô-las tal como elas se situam nos esquemas de racionalidade que marcam a época em que se dão; não procurando seu significado subjacente, dado que a noção mesma de significado subjacente – assim como qualquer significado – é historicamente construída e comprometida, contextualizada, e como tal toma parte nas engrenagens do poder. Assim, trata-se não de procurar um significado profundo e oculto ou a verdade derradeira, mas de analisar os *efeitos sociais* de tais regimes de racionalidade vigente, expondo através deles o caráter criativo de dispositivos e esquemas que se passam por meramente descritivos.

A ênfase que sua filosofia dá ao corpo, inédita até então, é parte desse modo de análise comprometido com a realidade, com as maneiras pelas quais ela é definida através de discursos e práticas reguladoras pontuais, que moldam os sujeitos desde seu aparecimento; o corpo é o lugar no qual as operações de poder se dão de modo mais imediato, e a partir da observação dessas operações é possível destrinchar suas “intenções” gerais. Afinal, o poder sabe o que quer, por assim dizer, ainda que não obedeça aos interesses específicos de alguém ou alguma classe, ainda que não emane da vontade de um indivíduo, nem de um grupo em especial: “a lógica ainda é perfeitamente clara, as miras decifráveis, e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las

concebido e poucos para formulá-las: caráter implícito das grandes estratégias anônimas” (HSI 91). Esse deciframento dos padrões no modo de agir das operações do poder então só pode ser feito entendendo-se as relações de poder em jogo em cada discurso mais minuciosas; são elas que temos de escutar se desejamos ouvir o que diz a economia do poder, e é apenas entendendo a esta economia produtiva, que engendra sujeitos, que entenderemos os próprios sujeitos assim formados, nas suas possibilidades e limites.

Segundo o estudo historiográfico de Foucault, a consolidação da psiquiatria como uma ciência médica aconteceu simultaneamente ao desponte de uma nova tecnologia do poder. Na história das ciências, a loucura nasceu como categoria restringida e expulsa e passou para positivamente controlada e manejada, tornando-se complexa e multifacetada, e participando nessa forma de controle que não pode ser adequadamente descrita em termos negativos. Essa nova tecnologia que passou a operar veio marcada por uma “sexografia”, tomando no sexo o campo privilegiado no qual é possível desenterrar a verdade, descobrir a consciência – tecnologia com raiz no cristianismo, que desde o século XVII usa de práticas de confissão; o médico, nessa nova tecnologia do poder que é herdeira do poder pastoral, faz uso do interrogatório para fixar o indivíduo à norma da sua própria identidade, e o sexo passa então a ser o segredo universal, o campo por excelência da manifestação da natureza verdadeira, original, anterior, legítima, cuja produção escamoteada, que se faz passar por mera evidenciação, fica sendo a manobra pela qual o poder na sua forma vigente se faz valer e perpetua sua ordem. Entendemos assim, no contexto das práticas e discursos que compõem o nexo poder-saber de que falamos, o subtítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber*.

Vimos então como Foucault nos apontou o desenvolvimento do capitalismo através de certas estratégias de gestão e governo da vida dos indivíduos e da população que constituem o que ele chamou de biopoder; a ação da tecnologia do poder no corpo se dá por meio de técnicas calculadas das mais diversas instituições de poder (como família, Estado, exército, escola, polícia etc.) que envolvem uma busca da verdade, busca essa que tem no sexo seu âmbito por excelência. É assim que as micropráticas do biopoder aparecem fortemente ligadas à sexualidade, assim que a sexualidade é “um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder” (HSI 136), que ela se põe como instrumento de subjetivação, como uma ferramenta do poder.

Capítulo 3

Sexo, natureza e identidade: o problema da primazia da diferença sexual.

O prazer também deve ser parte da nossa cultura. É interessante notar, por exemplo, que por séculos as pessoas em geral, assim como médicos, psiquiatras, e mesmo movimentos de liberação, falam sempre em desejo, e nunca em prazer. “Nós temos que liberar nosso desejo,” eles dizem. Não! Nos temos que criar novos prazeres. E então talvez o desejo seguirá. (...) se a identidade é só um jogo, se é só um procedimento para ter relações, sociais e sexuais – relações de prazer que criam novas amizades, é útil. Mas se a identidade se torna o problema da existência sexual, e se as pessoas acham que têm que “desvelar” sua “própria identidade”, e que sua própria identidade tem que se tornar a lei, o princípio, o código da sua existência; se a questão perenal que elas perguntam é “Isso está de acordo com a minha sexualidade?”, então, eu acho, elas voltam para um tipo de ética muito próxima da velha virilidade heterossexual.

Foucault, “Sex, Power and the Politics of Identity”

Não me pergunte quem eu sou e não me peça para permanecer o mesmo.
Foucault, “O que é um autor?”

Como vimos no capítulo anterior, o trabalho de Michel Foucault tem um comprometimento com a historicidade que é indissolúvel de sua dimensão filosófica. Foucault faz uma análise do processo de constituição da prática e do discurso científico, que reivindicam validade e credibilidade sólidas, e, simultaneamente, do objeto desse discurso e dessa prática; isso inclui a investigação de textos e documentos pertencentes ao contexto selecionado, que trazem as micropráticas em vigor, a fim de analisar a inteligibilidade própria do momento histórico estudado, à qual ele chamou de episteme, de modo a ter acesso à gênese das práticas disciplinares vigentes então – e entender assim o processo de desenvolvimento e o modo de operação da rede de relações de poder que marcam a sociedade em questão e a racionalidade que embasa e mantém tal rede, isto é, entender como a razão se coloca nos processos de regulamentação e administração da vida.

Butler trabalha, similarmente, examinando o discurso atual através de textos, episódios e práticas correntes, procurando entender neles a manifestação dos esquemas interpretativos típicos da inteligibilidade corrente, que costuma operar sorrateira, tacitamente, sem que a percebamos. Há assim, também em suas investigações, um caráter fundamentalmente histórico. Para ilustrá-lo, podemos dizer que seu livro mais

recente começa com a ressalva de que o livro foi escrito durante o governo de George W. Bush e completo apenas um mês após a eleição de Barack Obama à presidência dos Estados Unidos – e “ainda veremos quais as mudanças que sua administração trará, se trouxer” (FW viii). Assim, detalhes historiográficos ganham relevância no contexto de uma investigação filosófica, e tornam-se alvo de pesquisa na medida em que revelam a operação dos esquemas interpretativos de uma época e os processos de subjetivação que nos fazem sujeitos – e no caso de Butler, a época é sempre a atual, a cultura hegemônica, que se passa por universal e única, e o faz como modo de manter-se; ela procura desnudar esses esquemas interpretativos, explicitar e trazer à luz a inteligibilidade em vigor, apontar de que maneira ela nunca se ausenta.

Se, como dissemos antes, Foucault procura entender os mecanismos pelos quais aquilo que é considerado um problema ganha seu status de problema (FS 171), similarmente, para Butler, trata-se de dar visibilidade aos processos pelos quais os fatos naturais vem a ser naturalizados – e este é o mesmo processo pelo qual o tudo o que há para além da suposta ordem natural coloca-se enquanto um “problema”. Isto é, de que maneira um fato natural se sustenta e é aceito em sua naturalidade? Quais os dispositivos que lhe garantem seu status de dado natural? Em que confiam tais dispositivos, como eles cumprem seu papel? Quais os parâmetros pressupostos aos quais eles se ligam? É dessa maneira que o trabalho foucauldiano de “*tentar descobrir como é que os sujeitos são gradualmente, progressivamente, real e materialmente constituídos* através de uma multiplicidade de organismos, forças, energias, materiais, desejos, pensamentos etc.”, de “tentar apreender a sujeição em sua instância material como a constituição dos sujeitos” (PK 97, grifos meus), é reapropriado por Butler em sua investigação dos esquemas normativos tácitos que operam a todo o momento inaugurando, mantendo e orquestrando os sujeitos.

Sexo e a natureza anterior à lei

Dentre as críticas feitas ao trabalho de Foucault, talvez a mais fundamental refere-se ao fato de que o pensador francês, no interior da sua obra, jamais admite qualquer ideia de natureza – pois admiti-lo seria conflitante com suas afirmações de que o poder é produtivo, de que o discurso se articula em jogos de poder que produzem o sujeito como seu efeito; equivaleria a ceder a uma espécie de núcleo, uma essência

humana, para além dos discursos que a produzem, que os antecedessem de alguma forma. E entretanto, ele por vezes ainda parece recorrer à natureza. Essa crítica a Foucault foi feita por seus contemporâneos; com efeito, Foucault foi o primeiro a trabalhar com o conceito de corpo, e, no entanto, descartar a noção de natureza, até então sempre presente como parte integrante do escopo de conceitos que o acompanha. Esta era uma tentativa até então inteiramente nova: Georges Canguilhem, Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, nenhum dos pensadores que o influenciaram dispensaram a ideia de natureza. E não por acaso; a dificuldade de fazê-lo fica evidente, segundo seus críticos, no fato de que por vezes Foucault fala contra si mesmo, recorrendo, ainda que indiretamente, a uma certa natureza que fundamentaria sua noção de corpo.

Butler aponta essa inconstância, mas distingue-se dos demais por não usar tal acusação a fim de desqualificar a tentativa foucauldiana de trabalhar com o conceito de corpo sem admitir uma natureza; diferentemente, ela é a primeira cuja crítica a esta incoerência interna nos escritos foucauldianos vem acompanhada de um encaminhamento a esse impasse deixado pelo pensador francês, conciliando a negação de qualquer natureza anterior à linguagem, *a priori*, passiva, fixa, externa ao social, enquanto mantém, como conceitos centrais na análise, o corpo e sua materialidade, expondo a historicidade e o caráter fundamentalmente social que aquilo a que chamamos “natureza” efetivamente tem – uma natureza *naturalizada* que, essa sim, têm espaço em sua análise. Assim ela trabalha, a partir do legado foucauldiano, uma maneira coerente de recusar a natureza pré- ou extra-discursiva, sua essência, sua estabilidade e suas substancializações, enquanto mantém o corpo, a vida, o sexo e sua materialidade, trabalhando a análise de um processo de *naturalização* que é estritamente social, temporal, variável, contínuo, repetitivo, ritualizado, instável, arbitrário e contingente – e, no entanto, indispensável, como veremos. A natureza então, longe de ser ignorada ou mesmo negada, é relida, como parte dos esquemas de constituição “gradual, progressiva, real e material” dos sujeitos e seus corpos que o próprio Foucault já havia apontado, de maneira a, de acordo com Butler, permanecermos mais fiéis à proposta foucauldiana do que ele próprio.

Foucault editou e publicou, juntamente com uma introdução de sua autoria, o diário de uma intersexual do século XIX, *Herculine Barbin*, no qual ela descreve sua vida de libertinagem no convento em que morava, chegando a ter uma amante escondida, Sara, até que a culpa a faz confessar seu segredo a um médico e a um padre, o que dá início a uma série de investigações e procedimentos médicos e legais que

resultam em uma separação obrigatória de Sara e, por fim, na imposição legal de que ela viva como um homem. O tom da escrita de Herculine, chamada de Alexina pelos seus parentes, é descrito por Butler como “sentimental e melodramático” (GT 125) – tom que Foucault, em sua introdução, atribui à época em seu modo típico de escrita (HB xii). Herculine não faz referência a sua anatomia, acerca da qual somos informados nos relatórios médicos que Foucault adicionou ao texto na sua edição do livro; mas, nas palavras de Butler, ela se refere a si mesma como quem fala de “um erro natural, um estado de desabrigo metafísico, de desejo insaciável, e uma solidude radical” (GT 124). Sua história é descrita por Butler como uma “história sobre sua trágica situação como alguém que vive uma vida de injustas vitimização, falsidade, anseios e insatisfação inevitável” (*id. ib.*), o que culmina, finalmente, em seu suicídio, ocorrido não muito após sua condenação de ter de viver como um homem.

Butler chama a atenção para o fato de que, em sua introdução a esse diário, Foucault apresenta uma história inteiramente diversa, de deleites lésbicos romantizados, na qual Herculine⁶ vivia uma vida de prazeres desregrados anteriores à ação normativa da lei. Para ele, no convento, “as carícias, os beijos que aconteciam na brincadeira dessas jovens garotas eram bem-vindos por todos com uma ternura que era ainda maior porque não havia curiosidade nela” (HB xii); “tudo se passou em um mundo de sentimentos – entusiasmo, prazer, tristeza, afeto, doçura, amargor – quando a identidade dos parceiros (...) não tinha importância. Era um mundo no qual os sorrisos flutuavam sem o gato.” (HB xiii) Para ele, Herculine não tinha um sexo definido antes da confissão e subsequente ação do médico e do padre, e ela gozava com isso. Foi isso que lhe foi tomado quando foi legalmente obrigada a transformar-se e viver como homem; neste momento, ela foi “privada dos deleites em não ter um [sexo definido]” (HB xiii). Ainda na descrição de Foucault, “ninguém no meio feminino de Alexina consentiu jogar o jogo difícil de verdade que os médicos depois impuseram” (HB xii). Ela vivia em um “limbo feliz de não-identidade” (HB xiii), desfrutando ingenuamente dos “prazeres meigos que a não-identidade sexual descobre e provoca quando se desvia de todos esses corpos que são similares uns aos outros” (HB xiv).

⁶ Curiosamente, Foucault se refere a Herculine adotando o pronome masculino, aquele lhe foi imposto pela lei e pelos médicos. Butler se refere a ela como “s/he”; aqui, a fim de simplificar, usaremos o pronome feminino, condizente com a identidade social atribuída a Herculine de início e com o nome que dá título ao livro. É uma escolha um tanto quanto aleatória; a própria Herculine é inconstante nos pronomes que usa para referir-se a si mesma. Eles são, em sua maioria, femininos antes que ela ficasse com Sara, e masculinos depois – sem que isso indique necessariamente uma mudança de consciência, de mulher para uma de homem.

Aqui aparece a contradição, que alhures ele mesmo aponta e critica, que existe quando se fala do sexo anterior à lei, como se o diário fosse o retrato de um domínio cru, anterior a qualquer regulação, ignorando a dubiedade com a qual a repressão é ela mesma sexualizada à medida que a sexualidade é reprimida, menosprezando o caráter produtivo do poder que ele mesmo tanto frisou. O primeiro volume da *História da Sexualidade*, em particular, é dedicado à defesa de que a identidade corporal é construída socialmente enquanto aquilo que só pode se dar calcada nas categorias de diferença sexual, anatomia, sexo. Essas categorias são reguladoras, e ser sexuado é se sujeitar a uma série de restrições e regulamentos sociais; mas a grande contribuição de Foucault, segundo Butler, é exatamente a de mostrar que a operação regulatória e normativa dessas categorias não é posterior ao sujeito, não aparece reprimindo sujeitos monolíticos pré-existentes, se impondo sobre eles, sufocando com isso seus supostos instintos naturais ou seu verdadeiro eu, mas está, antes ainda, trabalhando na sua constituição mesma – de modo que os sujeitos, seus desejos e as operações reguladoras da lei se dão concomitantemente; não há nada que podemos localizar dos sujeitos ou nos sujeitos que seja anterior à essas operações. O trabalho foucauldiano é no sentido de negar a metafísica da substância, que vê nela algo pré-existente à própria lei proibitiva, como se fosse folha em branco aguardando impressão.

Por isso Butler aponta incoerência quando Foucault insiste em identificar nos prazeres corporais de Herculine um “limbo feliz de não-identidade”. Ver nos prazeres ambivalentes de Herculine uma consequência direta da ambivalência de seu corpo hermafrodita é identificar nos desejos uma determinação biológica anterior, localizá-los para além da ação da lei, no âmbito de uma natureza anterior, indomesticada. Como se seu corpo fosse a marca, não propriamente de uma resistência ou insubordinação, mas antes ainda de um ponto cego, que tivesse *escapado* da ação do poder, até que sua confissão ao médico e ao padre lhe denunciasse e desse início a uma inserção forçosa nos processos patologizadores e normalizadores, que incluem exames médicos e uma batida de martelo de juiz para mudança legal de sexo, em uma cobrança de conformação, encaixando-a no mundo previsto do binarismo sexual – acabando assim com seus dias de gozo ingênuo e desavisado na companhia de suas colegas miraculosamente ignorantes da imposição da unidade artificial dos sexos, que aceitavam e brincavam com ela e seu corpo sem lhe questionar, sem notar seu caráter anômalo, apenas desfrutando dele nesse “limbo feliz”, essa bolha concupiscente que o corpo único de Herculine havia criado no convento. Como se sua ambivalência sexual fugisse

ou estivesse fora do alcance da imposição do par binário dos sexos, de sua univocidade promovida socialmente, juridicamente, como se a ação da lei ela mesma já não contivesse em si uma ambivalência na medida em que se impõe e se escamoteia no mesmo movimento, como se o poder não se impusesse na medida de seu disfarce, em uma estratégia de permanência abrangente e especialmente eficiente que foi Foucault quem diagnosticou tão bem.

A narrativa de Herculine demonstra que não só Foucault, mas ela mesma, vê seus prazeres transgressores e sua confusão de gêneros como consequência direta de sua anatomia hermafrodita. Para Butler, sua anatomia transgressora não pode explicar os desejos e prazeres transgressores de Herculine, dado que não é seu *corpo* que causa seus prazeres, tampouco suas dores; antes, o corpo de Herculine, esse corpo perturbador das normas médicas, legais, naturais e divinas, aparece já como signo de uma ambivalência fatal e irresolúvel, que é fruto da produção jurídica da univocidade do sexo (abordaremos mais profundamente esta ambivalência no capítulo seguinte). Sua sexualidade recapitula a estrutura dúbia da produção da sexualidade; existe uma variedade de identidades em jogo no ambiente exclusivamente feminino do convento, em que o amor às “irmãs” e “mães” é estimulado, ao mesmo tempo que a homossexualidade é altamente proibida. Foucault insiste que há uma “não-identidade” a fim de negar a categoria de sexo agindo ali, mas uma análise que ignora, nas brincadeiras sexuais do convento, a presença erotizada da lei que proíbe a homossexualidade, é uma análise que confia na concepção de um poder soberano e autoritário que se imprime de modo unilateral sobre um campo dado e anterior que é subjugado desde fora, que Foucault tanto nega; não pode se medir a ação do poder sobre os sujeitos pelo seu “sucesso” em conformá-los; a relação entre os sujeitos e o poder que lhes *sujeita* é, como vimos e ainda veremos melhor adiante, mais rica e complexa do que a de uma autoridade externa que trabalha meramente dobrando sujeitos pré-existentes a viverem de acordo com suas regras, dado que sua função “não é a da interdição” (HSIf 57), dado seu “papel diretamente produtor” (HSIf 124). Herculine, seus prazeres e seu corpo, embaralham, confundem e redistribuem os elementos componentes da categoria do sexo, mas esta categoria está presente e age – e nem em seu gozo, nem em seus tormentos, Herculine lhe escapa.

Tal modo de ler o diário de Herculine revela, na leitura butleriana, incoerências obscuras presentes já no próprio primeiro volume da *História da Sexualidade*, quando ele faz referências a “ínfimos deleites campestres” e “prazeres pouco mais que furtivos”

(HSIf 44), descrevendo prazeres que supostamente existiriam antes da ação de operações do poder; isto é, como se houvesse prazeres em si, ou deleites enquanto tais, ainda que não houvesse um “sexo enquanto tal”. Segundo Butler, Foucault recorre a uma sexualidade pré-legislativa, enquanto mostra amiúde que este mesmo recurso é ilusório, pois o sujeito que é a um tempo a consciência de si e subjugado já surge em sua condição de submetido a poderes constrangedores que lhe antecedem; não pode, portanto, haver prazeres sem que haja um sujeito determinado por operações de poder anteriores a ele, e tampouco haveria satisfações antes da imposição de estratégias reguladoras. Por isso Foucault nos chama a “não acreditar que dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral de sexualidade” (HSI 147). Os prazeres e deleites estão presentes na lei que eles parecem desafiar, são criados por ela, ainda que ela apareça implícita, difusa, tácita, infiltrada; afinal, “é somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável” (HSI 83).

Em sua leitura dos “prazeres furtivos” e “deleites campestres” em um “limbo feliz”, Butler identifica a crença em uma essência, uma verdade anterior, legítima, da qual o corpo seria o resultado e a manifestação. Essa essência, de algum modo, estaria livre das determinações e da presença da lei. Mas como haveria “sorriso” sem o “gato” que o sustenta, isto é, como haveria prazeres corporais que não levem a marca do corpo, ali onde a identidade corporal é desde o primeiro momento continuamente marcada por discursos que se articulam em feixes coexistentes de relações de poder que constituem materialmente os sujeitos? Assim, a descrição que Butler oferece do diário de Herculine é uma bem diferente daquela de Foucault; nas palavras dela, esses escritos passam uma “sensação de crise perpétua” (GT 125), retratando sua “situação trágica como quem vive uma vida de injustas vitimização, enganos, anseios e insatisfação inevitável” (GT 124). A produção material dos sujeitos não segue um roteiro único e fixo, e não podemos enxergar sempre, ali onde suas diretrizes mais imediatamente identificáveis foram rearranjadas, um insucesso de sua cobertura, uma falha, um espaço no qual se manifesta algo de irrefreável ou no qual persiste algo de irregular.

O sexo e a verdade dos sujeitos

Curiosamente, a própria introdução de Foucault ao diário de Herculine traz o sexo enquanto o lugar das “verdades mais secretas e profundas do indivíduo”, o lugar no qual “podemos descobrir melhor o que ele é”; “E se acreditamos por séculos que era necessário esconder assuntos sexuais porque eram vergonhosos, sabemos hoje que é o sexo que esconde as partes mais secretas do indivíduo: a estrutura de suas fantasias, as raízes de seu ego, as formas de sua relação com a realidade” (HB x-xi). Foucault o traz enquanto crítica, e sua exposição de que “no fundamento do sexo, há a verdade” (HB xi) é parte de seus esforços no sentido de desnudar os modos de produção regulamentada da verdade. Ele nos ensina que relações de poder criam uma suposta anterioridade a favor de si mesmas, uma essência ou natureza que então dão a conhecer como parte de seu mecanismo de permanência, e para entender o funcionamento dessas relações é preciso não se deixar enganar por esse movimento de apontar dentro de si uma exterioridade, invertendo causa e efeito. O discurso que produz a sexualidade produz também aquilo que está “fora” da lei como transgressão antinatural, assim como produz o que está cronologicamente “antes” da lei, que se passa por aquilo que é no domínio do natural, livre, ainda não regulado.

Como vimos no capítulo anterior, a instância material da ação do que Foucault passa a chamar de biopoder coloca sua análise, por um lado, permanentemente comprometida com o contexto histórico do sujeito, e, por outro, com a ação do poder sobre o corpo. Essa ação da tecnologia do poder no corpo é possibilitada e permitida pelo sexo, pois, como vimos, as micropráticas do biopoder aparecem fortemente ligadas à sexualidade – que é, ela mesma, construída e não fixa, e se põe como instrumento de subjetivação, como uma ferramenta do poder constitutivo. É com base nisso que Foucault pergunta: “quais são os mecanismos positivos que, produzindo a sexualidade desta ou daquela maneira, acarretam efeitos de miséria?” (MP 231 e 232.) Butler defende tais colocações foucauldianas e explica que elas estão mais próximas da leitura feita por ela mesma do diário de Herculine Barbin do que daquela oferecida por Foucault em sua introdução à obra, uma vez que ambas são bastante diferentes, como vimos.

Nos deparamos aqui com uma diferença entre a abordagem de ambos que aparece como um ponto de distanciamento fundamental na filosofia de Butler. Embora em sua análise do poder Foucault destacasse como a sexualidade, “sem dúvida e antes

de tudo, é aquilo através do que ele [o poder] se exerce” (MP 236), ele não acreditava que ela tivesse seu mecanismo regulador específico e particular, o que lhe permitia permanecer indiferente à diferença sexual. Com efeito, Foucault trabalha com sujeitos não sexuados, desprovidos de quaisquer características de gêneros; daí o uso do masculino como neutro, como no uso de “homens” para indicar a humanidade toda, o que veremos em mais de uma ocasião em citações usadas ao longo da presente dissertação. Esta metonímia inadvertida é comum, mas salta aos olhos de qualquer feminista, por ser uma operação da linguagem tomada por sintomática de como o sujeito universal e neutro é sempre o masculino, o que constrange a mulher sempre e apenas à sua posição de mulher, amarrando sua função social à facticidade biológica que lhe é atribuída. Assim, Foucault toma relações sociais de dominação e controle por tema, mas não chega a abordar a dominação da mulher em especial; ele vê, no gênero, um aspecto de uma operação do poder que o ultrapassa, e não atribui qualidades de gênero aos sujeitos da história. De acordo com Foucault, a divisão da cultura em campos – como a sexualidade, a criminalidade, a loucura, a morte etc. – acontece no âmbito da racionalização, visando o seu estudo; o poder ele mesmo é polivalente, múltiplo, mas não porque tenha um discurso particular para cada “área” da cultura. Ele é múltiplo enquanto maneira de agir sobre as possibilidades de ação de outros, porque se dá em forma de uma rede de relações sociais.

Para Butler, todavia, o gênero não pode ser visto como tão somente uma dentre outras instâncias que fazem uma operação maior do poder: o “aparato regulador que governa o gênero, ele mesmo, especifica os gêneros. Não quero sugerir que a regulação de gênero é paradigmática do poder regulatório como tal, mas, antes, que o gênero requer e institui seu próprio regime regulador disciplinar” (UG 41). Isto é, a produção regulamentada da sexualidade só pode ser explicada se atentarmos ao seu mecanismo específico, no qual a diferenciação sexual tem papel central. É bem verdade que Butler estende sua análise da sexualidade, como vimos acima, de modo que o campo de atuação desse regime regulador disciplinar que está na produção do gênero é amplificado em sua análise da produção das categorias sociais de modo bastante geral; mas ele mantém seu caráter heteronormativo e sua concernência com o gênero.

É interessante perceber como esse movimento de extensão do campo da sexualidade e do gênero a reaproxima de Foucault. Se, por um lado, a sexualidade requer sua regulamentação própria, e a diferença sexual não pode ser meramente ignorada em um relato completo da formação do sujeito e de sua sujeição – como fez

Foucault –, por outro lado, essa diferença sexual, por mais que tome sua parte na vida social, *não é* anterior, mais primária, mais importante ou mais essencial que quaisquer outros traços da vida social ou quaisquer outras diferenciações (FMQT 45) – e percebê-lo é o que Butler chama de “sabedoria foucauldiana”. Apesar da tendência de teorias que procuram explicar os sujeitos de colocarem a diferença sexual em especial em uma posição privilegiada na cadeia de significantes (CHU 143), como mais fundamental ou anterior a outros tipos de diferenciação, o gênero permanece sendo “apenas uma instância de uma operação regulatória maior do poder” (UG 41), e não devemos dar prioridade à diferença sexual em relação a outros tipos de diferenças.

Isso acontece porque os gêneros não são disposições, mas realizações, isto é: a diferença sexual não é um *fato*, é uma *questão*. Ainda que se recorra à fisiologia dos sistemas reprodutivos para fundamentar essa diferença, *ela não tem nenhuma implicação necessária ou natural na organização social da sexualidade*. Não se trata, é claro, de negar as diferenças biológicas entre os sexos, mas sim de perceber que, para além disso, se certas diferenças são eleitas as características notórias e sobressalentes dos sexos, isso apenas acontece mediante certas condições discursivas e institucionais que costumam passar despercebidas. Ou, como já formulei aqui, não se trata de negar ou ignorar os chamados “fatos naturais”, mas de investigar os mecanismos pelos quais o sexo, o gênero e a sexualidade vêm a ser fatos naturais. Não há um desejo ou uma certa sexualidade correspondente que necessariamente acompanha o gênero, e tampouco um gênero que necessariamente acompanhe o sexo; não há nenhuma relação causal que possa ser estabelecida entre o sexo, o gênero e o desejo.

Judith Butler e o feminismo.

Tal crítica à anterioridade e primazia da diferença sexual de Butler foi fundamental no exame e reformulações propostas por ela ao feminismo tal como se desenhava majoritariamente até então: a confiança excessiva de algumas autoras na diferenciação sexual é o que dá o tom do chamado heterossexismo velado que Butler aponta e critica. Apesar de recente, ela teve um forte impacto no feminismo, ao propor uma contundente reorganização de seu modo de trabalhar, permanecendo atento para não se deixar seduzir pelos vícios heterossexistas que a linguagem invariavelmente carrega – o que lhe rendeu a classificação de “feminista desconstrutiva” (RCFP 200).

Ela nos apresenta sua teoria em *Gender Trouble* em grande parte através da crítica a algumas feministas, como Luce Irigaray, Julia Kristeva, Simone de Beauvoir e Monique Wittig. Com efeito, Butler pode ser descrita como uma pensadora devedora do feminismo materialista, cuja maior representante é a francesa Wittig, segundo quem “a categoria de sexo não existe a priori, antes de qualquer sociedade”; ela é “a categoria política que funda a sociedade enquanto heterossexual” (Wittig, TSMOE 5). Seu feminismo materialista desafiou a diferenciação entre, de um lado, uma “teoria” acadêmica, e, de outro, uma “prática” política, ou ainda, entre os estudos que se pretendem puramente teóricos frente aos estudos comprometidos com o mundo empírico, colocando um sistema teórico feito por e para participantes de um movimento político. O feminismo que Butler considera proveitoso é um interessado nas experiências das diferentes classes sociais, raças, etnias, nacionalidades, religiões, como sobreposições ao conjunto de experiências pelas quais passam as mulheres nas supostas especificidades e experiências comuns que seu gênero traz; tratava-se de um modo de pensar com pouca visibilidade e pouco considerado, enquanto predominava um viés, saído do feminismo clássico, de autoras como Catharine MacKinnon, a quem Butler critica extensamente, principalmente em *Excitable Speech*, e a quem se refere como a pensadora que tem sido tomada como “paradigmática do feminismo” (UG 259-60).

Butler não foi a primeira a manifestar discordância deste feminismo representado por MacKinnon, cujo modo de análise, que se levanta contra a pornografia, a prostituição e o assédio sexual, clamando por leis que os regulamentassem, através de censura quando cabível, assim protegendo as mulheres desses males, gozou de uma certa primazia até o estabelecimento e popularização acadêmica da chamada *queer theory*, mesmo com o advento de teorias e reivindicações mais ou menos elaboradas que surgiram na década de 80 sob o epíteto de “sex positive feminism”, como oposição à militância feminista contra a pornografia. A própria definição do que seja o feminismo, como Butler ressalta (ver, por exemplo, UG 174), já não é um campo politicamente neutro. Grosso modo, pode-se dizer que o feminismo busca uma “transformação social nas relações de gênero” – ainda que o “gênero” já traga consigo disparidades teóricas (UG 204). Dizer que o feminismo luta por uma igualdade mais substancial entre homens e mulheres tampouco mata a questão, uma vez que outros questionamentos surgem daí: o que significa essa igualdade, como ela se daria, em que aspectos seríamos iguais? Responder a essas questões requer necessariamente um posicionamento. Em um movimento grande e heterogêneo como o

feminismo, não há nenhuma perspectiva única que possa indicar de uma vez por todas a posição do feminismo como tal, por excelência.

“Eu mesma nunca fui capaz de descobrir precisamente o que é o feminismo. Apenas sei que sou chamada de feminista sempre que expresso sentimentos que me diferenciam de um capacho ou de uma prostituta”, escreveu Rebecca West em 1913 (*apud* Walters, FVSI 1 e 140). O que é o feminismo, afinal? A resposta a essa pergunta pode ser colocada a partir da resposta à esta outra: o que ele procura? Assim, a resposta mais adequada para a pergunta acerca da definição do feminismo talvez seja aquela que se coloca através dos seus objetivos: melhorar a vida da “mulher”. E, para tanto, durante muito tempo o feminismo procurou uma definição universal de Mulher, um conceito geral que atendesse a todas as mulheres, no qual todas se reconheceriam. Para toda definição que se propunha, contudo, havia mulheres que não se sentiam contempladas; tal busca por tudo o que as mulheres compartilham, a fim de criar um conceito único que esgote o que seja a mulher, apenas cindiu o movimento em grupos divergentes. Poderia se dizer que o chamado “pós-feminismo”, nesse contexto, surge reivindicando para si essa disparidade como intrínseca a ele mesmo: atingir uma identidade positiva, estável e unívoca para as mulheres – ou mesmo para o próprio feminismo – não está na sua meta. Contudo, é preciso atentar para o fato de que por vezes o termo “pós-feminismo” é usado para empurrar para fora da definição que se toma por única legítima de feminismo teorias das quais não se gosta, como modo de manter-se detentor da verdade sobre a desigualdade de gênero e soberano em um campo disputado.

Foi assim que teorias feministas que pensavam o gênero sobreposto a outras identidades, como classes sociais ou raça, durante muito tempo ficaram à parte do que se caracterizou comumente como o feminismo propriamente dito. A novidade trazida por *Gender Trouble* é que nele as teorias feministas predominantes são criticadas por estarem permeadas de um heterossexismo difuso, o que Butler identifica como uma decorrência direta da confiança depositada em determinadas categorias identitárias que mantêm a dualidade dos corpos ditada pela heteronormatividade (ou heterossexualidade compulsória, a que Butler chama mais frequentemente de *matriz heterossexual* em *Gender Trouble*, e posteriormente, em *Bodies that Matter*, se refere também como *hegemonia heterossexual*). Isto é, tais teorias creditaram como a forma mais eficiente de conquistar direitos iguais o reforço da identidade de mulher, buscando a verdade que causa tal identidade, sua origem, para promover a visibilidade da mulher e de sua condição, e assim conquistar direitos, expondo e combatendo o status secundário que as

mulheres têm. No entanto, é relevante que não houve um momento sequer em que uma definição universal de mulher proposta tenha sido recebida sem ressalvas; a constante rejeição de qualquer tentativa de definir a categoria sempre que ela é especificamente articulada, a impossibilidade de articulá-la de modo satisfatório, de modo que todos que pertencem a ela se sintam contemplados, explicita como os membros de uma determinada identidade não compartilham necessariamente de um conjunto comum de experiências.

Aqui não se trata de criticar uma dada categoria como insatisfatória, substituindo-a por outra mais apurada, mas de perceber que buscar a realidade que causa a identidade a fim de afirmá-la para combater sua opressão ignora que a aparente origem causadora da identidade é, ela mesma, a *consequência* de instituições e práticas linguísticas. Essa busca por uma verdade, uma essência comum a todos os indivíduos de uma determinada categoria identitária, percebe as práticas significantes como um mero veículo da verdade do sexo, ignorando sua força formadora; por mais que não se consiga um relato unânime dessa verdade, ainda se continua assumindo que ele possa ser dado. Mas a verdade do sexo não é apenas veiculada pela linguagem, ela é sustentada, possibilitada e criada pela linguagem; não tem uma existência *a priori*, independente, de modo que se apoiar em noções essencialistas de identidades, que confiam que há para elas uma origem ou causa, ignorando a historicidade e a variação cultural daquilo que é aceito como sendo a realidade das mulheres, é arriscar-se a reproduzir a mesma normatividade que se procura recusar.

Como definir uma mulher: sexo e gênero.

A segunda onda do feminismo, que teve início ao final dos anos 60, se valeu largamente da distinção entre sexo e gênero para fugir do determinismo biológico segundo o qual “biologia é destino”, apontando a construção social dos gêneros. Assim, o *sexo* seria correspondente à distinção entre machos e fêmeas, numa referência à natureza e a mera biologia dos corpos, enquanto o *gênero*, diferentemente, seria correspondente a categorias culturalmente postas, o masculino e o feminino, posterior à noção de sexo, com raízes nele. Isso as permitiu trabalhar os gêneros na sua qualidade de construção cultural, afastando-as da biologia; é nesse contexto que se dá o célebre dito de Simone de Beauvoir, em seu *O Segundo Sexo*, segundo o qual *não nascemos*

mulheres, tornamo-nos mulheres. Ao apontar como a “mulher”, tal como se apresenta, é um artefato cultural, Beauvoir procurava deslocar a organização e a relevância das colocações da biologia para o feminismo. No entanto, embora a categoria de mulher seja introduzida para unir e criar uma solidariedade na identidade, o feminismo mantinha ainda uma clivagem na distinção entre sexo e gênero, e permanece nessa distinção a premissa de que há um dado biológico anterior, o sexo, no qual o gênero então se baseia.

Já vimos que Butler recusa qualquer realidade biológica pré-discursiva sobre a qual a cultura imprimiria suas marcas, ou a partir da qual construiria o gênero, rejeitando assim a metafísica da substância enquanto algo anterior ou fora do discurso, como folha em branco aguardando impressões. Mas mais do que apenas descartar essa distinção, Butler a desloca inteiramente para dentro do âmbito discursivo da linguagem e da cultura; ela é socialmente produzida, um efeito que então aparece como anterior, escamoteando sua origem. Isso porque Butler faz uma releitura da afirmação de Beauvoir – segundo a qual não se nasce uma mulher, torna-se uma – em um contexto foucauldiano, que percebe o sujeito como o efeito de relações pré-existentes de poder. A filósofa americana explora a noção de um poder regulador transindividual que determina previamente o que podemos ser, ditando as condições de surgimento do sujeito, e analisa como estruturas de poder trabalham no momento de constituição, no qual o sujeito assume sua identidade social – estruturas que estão, portanto, “dentro” do sujeito, antecedendo-o. Butler mostra assim a performatividade das categorias identitárias, seu caráter social, e aponta como a sujeição requer tanto a subordinação a um poder que excede o sujeito quanto o apego passional a essas categorias.

Toda a existência é social, e a sociedade se organiza confiando na diferença sexual de maneira que “ser” é, antes de tudo, ser ou homem ou mulher – como duas categorias necessárias e mutuamente excludentes: a subjetivação, impressa por relações de poder, é sempre marcada pelo gênero, uma vez que o corpo, objeto fundamental no mecanismo do biopoder foucauldiano, vem em gêneros, sempre e necessariamente. Assim, Butler acrescenta o gênero à fórmula foucauldiana segundo a qual vir a ser sujeito – através do gênero – equivale a submeter-se – ao gênero, de forma que, para ela, somos a um tempo sujeitos *pelo* gênero e sujeitos *ao* gênero. A interpelação do gênero é fundadora: ao ser nomeado, o infante é trazido ao domínio da cultura, da família e da linguagem, passando do “isso” ao “ele” ou “ela” – isto é, a citação do médico, “é um(a) menino(a)!”, tem uma força enunciativa vinda das convenções sociais

que são (re)citadas e evocadas nesse nomear. É apenas o início de uma cadeia de significações, parte da estrutura social, que anima os sujeitos.

A própria materialização do sexo rende-se ao gênero; longe de ser uma adaptação da cultura e da linguagem para um fato dado inegável, uma intelectualização do natural, o gênero é o conceito chave para entendermos essa materialidade do sexo, e como ele mesmo se faz passar por natural, em um modo de funcionamento ritualístico que escamoteia-se a si mesmo conforme acontece. Há uma história social ligada às diferenças sexuais e ao sexo; termos como “natureza”, “sexo”, “masculino”, “feminino”, “anatomia”, “biologia”, os nomes todos que indicam os genitais e as características que são próprias de um ou outro sexo, enfim, nenhum deles existe sem sua correspondente contextualização cultural, não são estáticos – são construções culturais pontuais e contingentes, categorias históricas manufaturadas com o tempo, o efeito de práticas cotidianas, de atos repetidos, que agem conferindo um caráter natural ou necessário a esses termos. Ao final de uma certa palestra de Monique Wittig, lhe perguntaram se ela tinha uma vagina; Wittig, que em seus escritos alerta contra a reprodução acrítica de um discurso que esculpe e separa o corpo feminino em partes artificiais como a “vulva”, a “vagina”, o “clitóris”, respondeu que não. Fica patente que o fato mesmo de essa pergunta precisar ser feita já indica a própria naturalização desse discurso reprodutivo enquanto um processo em curso: fosse um dado garantido, certo e absoluto, fosse uma verdade natural, a pergunta não se colocaria.

Temos então que a crítica de Butler à confiança na primazia e anterioridade da diferença sexual é imediatamente implicada na visão do gênero e do sexo enquanto artefato cultural. Butler substitui a velha questão acerca do gênero como a interpretação do sexo – uma questão que não consegue abarcar o sexo teoricamente – pela questão de desvendar como o gênero trabalha “materializando” o sexo, e assim compreender de que maneira teorizar o sexo como algo biologicamente posto contribui para a sua fixação enquanto norma. Tal questão pode ser mais complexa, mas é também mais coerente e próspera, pois ao assumir que o gênero é, ele mesmo, uma norma social, e que não podemos traçar o caminho segundo o qual ele se reportaria a uma realidade biológica anterior à cultura, Butler acaba com o problema daqueles que afirmam que o gênero é regulado por uma força que lhe é exterior, que consistiria em explicar então como ele é na sua “autenticidade”, isto é, antes que fosse regulado, e detalhar os processos pelos quais essa regulação acontece.

A encenação do gênero é regulada e sancionada social e politicamente, não emana espontaneamente e não é sequer organizado por qualquer natureza corporal interna que se pressuponha. Com efeito, se admitirmos que o gênero é uma construção social, cultural, que se baseia ou se inspira na diferença sexual tal como está dada pela natureza, diferença que a cultura apenas reconhece – ou, em outras palavras, que o sexo é o “cru”, e o gênero, o “cozido”, que há no corpo uma significação “original” *que antecede a própria significação*, então caímos em uma defesa necessariamente tautológica dessa presença de natureza na cultura, segundo a qual ela se apoia em si mesma para afirmar-se, e ela é a autoridade que atesta sua própria validade; de fato, é relativamente simples, pois é evidente que, se falamos, falamos, desde sempre, já mergulhados em nossa fala, e não pode haver um “relato pré-linguístico” de qualquer experiência de satisfação ou de qualquer diferenciação sexual.

Não podemos ter um conhecimento puro e imediato do mundo, nem dos sujeitos; não há um sujeito pleno que seja capaz de transcender o próprio mundo e então observá-lo diretamente, objetivamente, imparcialmente, buscando a verdade objetiva e derradeira dos fatos dados, ou a lei universal ou a realidade enquanto tal, que independa dos nossos esquemas conceituais com toda a sua contextualização, com seu viés e seus limites. E, no entanto, nos parece natural, essa reportagem interna à cultura ao que lhe é supostamente externo, porque o movimento mesmo de nossa linguagem traz um para além de si mesma, como foi colocado e como ainda veremos mais extensamente nos capítulos seguintes; a linguagem tem um caráter fundamentalmente constitutivo, enquanto se faz passar por meramente referencial e descritiva. Com isso, não estamos dizendo que os sujeitos estão irremediavelmente mergulhados em seu próprio contexto; mais que isso, estamos dizendo que os sujeitos só são permitidos, possibilitados, legitimados, por tal contexto – pela sua cultura, linguagem, história. A fonte de significado não é o corpo, mas sim as práticas significantes; a quem insiste em localizar em tal fonte o corpo como anterioridade posta, cabe explicar: afinal, se desde sempre já temos os gêneros, onde fica o sexo? O que resta do sexo sem o gênero? Ou ainda, em outras palavras: se os gêneros são os significados sociais que o sexo recebe, o que sobra então da natureza na cultura?

Negando a verdade do sexo como um fato dado, assumindo que sua suposta anterioridade, enquanto anterior, é inacessível a qualquer linguagem, necessariamente impossível de colocar em discurso – pois o discurso não pode descrever aquilo que o precede e isentar-se de si próprio enquanto o faz –, Butler desembaraça-se de todo

resquício e todo apelo a uma noção de natureza pré-discursiva, como uma superfície inerte que recebe nossas impressões culturais, de todo apelo a qualquer substrato corporal extradiscursivo em que se pode confiar a noção de corpo como um dado que cabe a nós descrever ou ao qual nos referimos. Para Butler, embora o gênero seja algo distinto das práticas sociais e discursivas pelo meio das quais ele acontece, ele não pode nunca ser pensado fora desse contexto, pois ele é sempre, ténue mas necessariamente, encarnado por um agente social específico. É assim que Butler critica a visão consolidada de gênero, que o trata como uma leitura social da verdade do sexo – esse sim um dado biológico, natural, bruto – e propõe outra. A diferença sexual e o corpo natural são, eles mesmos, socialmente postos; o sexo não é uma descrição, ou um algo que se possua, um constante estático; é uma norma, um ideal.

Portanto, mais do que descartar o sexo simplesmente, trata-se de investigar como o gênero trabalha *materializando-o*, como dissemos – isto é, produzindo sua aparente facticidade enquanto uma verdade dada. Ora, qualquer fato corporal que se toma por certo é sempre uma dada interpretação de fato corporal, isto é, qualquer materialidade absoluta e incontestável do sexo à que se possa ceder é, sempre e necessariamente, *alguma versão específica* de sexo; está sempre já posta no campo do inteligível, de modo que, ainda que haja tal sexo dado, cru, do qual o gênero seria uma versão inteligível, cultural, ele nos é completamente inacessível, impensável, indizível, intangível. Assim, de certa forma, temos que a abordagem segundo a qual o gênero é uma releitura social do sexo, de fato, é que anula a natureza: se o gênero aparece como a nossa apropriação de uma realidade anterior, biológica, não sobra nada do sexo em nós. Devemos resistir à tentação de *tomar nossas representações e percepções como algo além daquilo que elas são*, isto é, representações e percepções – ainda que o que elas representem seja aquilo que estaria para além das nossas representações.

Assim, ao desnudar os esquemas de inteligibilidade que embasam, possibilitam e governam as práticas discursivas – e que o fazem sorrateiramente, pois aparecem como posteriores nas conclusões que os ratificam, como se fossem fruto das constatações que eles mesmos criaram, de acordo com a dinâmica própria do poder da sociedade atual –, Butler não quer mostrar, por exemplo, que o gênero, na verdade, não tem nenhum fundamento, mas, sim, como nos afeta a ilusão de que há fundamentos fixos específicos nos critérios segundo os quais determinamos a verdade ou a falsidade do gênero. Ou, ainda, quando falamos em alargar a categoria de humano para permitir o advento da diversidade, não queremos simplesmente incluir mais pessoas dentro das normas de

reconhecimento que valoriza vidas enquanto dignas de serem vividas e amadas, mas antes produzir um conjunto mais igualitário e mais justo de condições para o reconhecimento.

Uma ressalva às políticas de identidade

É preciso perceber que o conjunto das “mulheres”, assim como outras categorias identitárias, não são um dado natural; são construídas, colocadas pela linguagem, que é indissociável do seu caráter regulador e constitutivo. Dessa forma, as identidades não são a expressão de um âmago dos sujeitos que as carregam, de sua natureza, da verdade da materialidade de seus corpos; elas nunca são meramente descritivas, são normativas – e, enquanto tal, são exclusivas. São, de fato, os efeitos performativos da linguagem e da significação. A identidade não é autoidêntica, é totalizante, pois trabalha agrupando e unificando características arbitrariamente, e, com isso, cria expectativas normalizantes. É a própria força de expulsão que as identidades estigmatizadas sofrem que as produz, de modo que elas não escapam de ser um efeito daquelas práticas significantes opressivas que se procura combater para promover direitos iguais. É dessa forma que, por exemplo, “não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; tal identidade é constituída performativamente pelas mesmas ‘expressões’ que se diz serem seu resultado” (GT 33), e, de maneira análoga, que a raça “é produzida como categoria a serviço do racismo” (BuM 11); ou seja, as categorias minoritárias (mulher, gay, negro) são produzidas em referência a e em contraste com o padrão do qual elas diferem (homens, heterossexuais, brancos), que elas evocam, de maneira que o universal e o hegemônico coincidem.

Com isso em vista, não devemos contar acriticamente com a categoria de mulher no feminismo, e, da mesma forma, com as categorias de gay e lésbica no movimento LGBT. Isso não significa que seu uso está condenado a conformar-se sempre e inelutavelmente com um significado específico, mas que, se as identidades prejudicadas pela hierarquia predominante são produzidas pelas práticas discursivas estabelecidas enquanto o que são, sua afirmação deve sempre ter o cuidado para que elas não sejam parte do mesmo mecanismo de opressão que as teorias ligadas a movimentos reivindicativos buscam superar.

É assim que a ênfase de Butler na fluidez das identidades e no caráter ilusório de sua estabilidade se justifica: “A mudança de um relato *epistemológico* da identidade para um que localiza a problemática em práticas de *significação* permite uma análise que toma o próprio modo epistemológico como uma prática significativa possível e contingente.” (GT 184, grifos do autor.) Isto é, os relatos epistêmicos, tomando como um dado certo um sujeito questionador frente a um objeto, podem se comprometer inadvertidamente com premissas que operam determinando seu conteúdo – aqui cabe o conceito foucauldiano de episteme, segundo o qual cada época tem seus paradigmas típicos que orientam e condicionam a produção científica e intelectual de um dado momento histórico. Assim, não há uma abordagem puramente epistêmica de gênero, isenta; as categorizações são orquestradas pelas relações de poder existentes, que operam indicando quem e o quê é considerado real ou verdadeiro, o que conta e o que é condenado ao silêncio. Ao afirmar as identidades como estratégia política de resistência, é preciso perceber os efeitos políticos decorrentes de se atribuir poderes causais à materialidade do sexo, e perceber os investimentos políticos que toda categoria identitária carrega consigo, posto que eles podem – embora não seja necessário que isso ocorra – colocar-se contra os interesses dos identificados.

É preciso perceber as exclusões que toda categoria suporta, e relativizar a crença em identidades baseadas em semelhanças. Portanto, não se trata de “incluir os excluídos”, por assim dizer, mas de entender os processos pelos quais os sujeitos são diferenciados. Trata-se de dispensar não as identidades, mas a necessidade de pré-definições determinadas que englobem os indivíduos protegidos, de uma eleição de padrões como requisito para ser protegido, de admitir mais do que apenas uma maneira específica e engessada de se organizar como pessoa, mulher, ou gay, ou lésbica. Manter um compromisso com identidades, tomando-as por certas e evidentes, sem problematizá-las, ignora a complexidade das vidas: qualquer categoria identitária é fundamentalmente instável, e incapaz de descrever plenamente os sujeitos que se propõe a indicar: sujeitos são de várias categorias concomitantemente, e não são inteiramente previstos pelas e adequados às suas identidades.

Um exemplo ilustrativo que Foucault fornece de operação do poder, na *História da Sexualidade I*, é justamente a invenção da categoria do “homossexual”, na segunda metade do século XIX, como uma categoria à parte; é com isso que a homossexualidade passa a existir enquanto desvio de norma, e não somente como crime ou pecado – e é também a partir daí que os sujeitos podem identificar-se como homossexuais. Ao negar

radicalmente nossa possibilidade em ter acesso a qualquer verdade ou realidade que seja anterior ou externa a relações de poder, percebemos como políticas de identidade que afirmem a anterioridade de categorias, ignorando sua construção cultural, podem trabalhar a favor das estruturas de poder que querem negar.

Assim, Butler responde à recorrente questão de se ela é “lésbica” – uma tentativa de classificação que nos informaria já de antemão como ler seus textos – lembrando que sê-lo é uma performance, uma produção de um “eu”, que é o efeito sedimentado de práticas discursivas que alegam representar e descrever esse “eu” na sua verdade anterior. Entender a temporalidade da vida é crucial para acompanhar seu pensamento: enquanto houver vida, se desenrolam seus processos, e daí reside o caráter fundamentalmente instável das identidades. Há apenas *momentos* de identidade, que são reiterados, e isto é a performance; essa repetição insistente produz a ideia de coerência unitária ou de continuidade. Com efeito, a identidade é uma tecnologia de si, e, como qualquer tecnologia, é sujeita à obsolescência e a reinvenções, conforme surgem inovações.

Atentar sempre ao potencial opressivo de toda a categorização, no entanto, para não substituir uma violência por outra, não implica em simplesmente descartá-las, o que não é possível. Butler não advoga por uma “transcendência feliz” das identidades; para ela, a “totalização temporária que as categorias identitárias performam é um erro necessário” (BM 230), como veremos melhor quando abordarmos a agência e a resistência, no capítulo seguinte. Essas ressalvas que alertam para o risco do uso do signo identitário não procuram alertar *contra* esse uso a todo o custo, mas apenas para o fato de que é importante, nesse uso, manter abertas as possibilidades de um uso distinto no futuro. Trata-se de “*usar o signo e permitir contingência temporal*” (JBR 126, grifo meu), de reconhecer a possibilidade de se transitar entre categorias, permitir sua fluidez, manter uma mobilidade. Não podemos atribuir um significado fixo a cada termo, a cada identidade, nem tomar por certa sua parte na subordinação e controle rígido dos sujeitos, tampouco na liberação dos sujeitos através da afirmação de sua própria verdade interna genuína. Nossa relação com as categorias identitárias é ambivalente: “a mesma ‘homossexualidade’ será empregada primeiro a serviço da heterossexualidade normalizadora, e então a serviço da sua própria despatologização. Esse termo carregará o risco do primeiro significado no último, mas seria um erro acreditar que apenas falando o termo se transcende a normalização heterossexual ou se torna seu

instrumento” (PLP 93). Assim, nem como injúria e ofensa, nem como autoafirmação libertadora, o uso das identidades poderá ser estabilizado ou fixado.

Dada a normatividade implícita na eleição daquilo que merece explicação, como exploraremos mais profundamente a seguir, o fato de que pesquisas científicas a favor de um certo essencialismo gay – como as que dissecam o “cérebro homossexual” nas suas particularidades, ou que identificam o “gene gay” causador da atração por pessoas do mesmo sexo – têm sido bem recebidas dentre muitos que lutam por promover os direitos dos que vivem para além do campo delimitado por normas de gêneros pode ser surpreendente. Isso acontece porque acredita-se que provar o caráter essencialmente involuntário da homossexualidade, igualando-a com a cor de pele ou de olhos, é um passo a mais na direção de garantir direitos iguais a homossexuais, aumentando as chances de protegê-los segundo os precedentes da lei antidiscriminação, na medida em que seu status então seria semelhante com o de raça e sexo. Mas pesquisas biomédicas para estabelecer o sexo se baseiam no gênero; Anne Fausto-Sterling e Edward Stein são dois autores citados e indicados por Butler que apontam como isso é feito, através de uma análise cuidadosa das pesquisas, mostrando como, nelas, tantas vezes as premissas inadvertidamente já se comprometem com as conclusões que por fim as ratificam, questionando suas motivações e o tipo de viés que move as investigações, mostrando que os desejos não podem ser desassociados do âmbito cultural no qual eles aparecem, evidenciando o modo pelo qual a universalização e naturalização de construtos sociais mantêm-se, sorrateiramente, materializando a vida humana.

Foucault já explicara, no primeiro volume da *História da Sexualidade*, como a própria existência da sexualidade enquanto uma essência dada, que se manifesta nos sujeitos que a trazem consigo, é uma invenção histórica da racionalidade ocidental moderna, tendo tido início mais precisamente na Europa a partir de final do século XVI. Mesmo se distanciando das afirmações biológicas, uma vez que, no feminismo, a visão segundo a qual “biologia é destino” é fortemente rechaçada, há feministas a favor de uma posição essencialista, que vive principalmente através de uma certa apropriação do estruturalismo do discurso de Jacques Lacan, que sustenta a diferença sexual, cuja produção é governada pelo Simbólico, como crucial para a cultura, espécie de sustentáculo da sociedade. Nem todo substancialismo recorre à verdade da biologia; é possível apoiar-se na verdade da psique.

Esse mesmo “essencialismo gay” que conta com substancializações – sejam de cunho biológico ou psicológico – implica a eleição de uma forma fixa prevista de ser,

que seria a natural, legítima, autorizada e assim sob proteção da lei, e qualquer um que não se conforme à definição que é aceita, cuja identidade assuma outra forma qualquer, cai, de novo, fora do âmbito de proteção, e mais que isso, fora da lei. Em toda definição, há uma eleição, há critérios, produzindo concomitantemente um âmbito desautorizado condenado ao silêncio como o fora constitutivo; estamos assim novamente dependentes da participação em uma definição prévia para encontrarmos dentro do domínio dos que são dignos de proteção, de segurança, de visibilidade. Uma análise que procure dar um relato dos seres humanos – biologicamente, explicando como seus corpos lhes determinam, ou psicologicamente, focando nas impressões culturais em cada um – seleciona aquilo que é merecedor de explicação para investigar. Essa eleição mesma já é normativamente orientada.

Feminismos e a naturalização inadvertida da diferença sexual.

Com efeito, no ativismo de modo geral, e não apenas no feminismo, a política de identidades prevaleceu nos últimos trinta ou quarenta anos. Diante de uma hierarquia social imposta e injusta, e a partir do entendimento de que certas categorias – como mulheres, gays, lésbicas e outras categorias que a *queer theory* colocou sob o domínio das “minorias sexuais” – são diferenciadas e simultaneamente barradas, desautorizadas, silenciadas, procura-se abrir espaço para elas através da sua afirmação, na esteira da experiência positiva que se tem tido através da afirmação do orgulho negro e de uma diferenciação que lhes permitia a aplicação de políticas afirmativas. Assim, desde que existem teorias reivindicativas, com objetivos políticos de reconhecimento e luta por direitos iguais para categorias marginalizadas, a política predominante tem sido a de afirmação das identidades coibidas, em diálogo com práticas opressivas tais como o ato do Vaticano de proibir a menção de algumas palavras em uma conferência das Nações Unidas durante a década de 90 (UG 174-203); após negociação intensa, “gênero” – cuja justificativa para o pedido de supressão era que se trata de um código para referir-se à homossexualidade – pôde por fim ser usado, mas “lésbica” – cuja justificativa era a de que a palavra representa uma afronta à maternidade – teria de vir sempre entre aspas, sinalizando que se trata de um termo contraditório. Na ocasião, o próprio Vaticano, compromissado em defender os “gêneros naturais” dos ameaçadores “gêneros artificiais” – isto é, homossexuais, transexuais e transgêneros em geral – escreveu uma

carta na qual distinguia “um feminismo que permanecia compromissado com a dignidade das mulheres de um feminismo que destruiria a maternidade e a diferença sexual” (UG 187).

Em um texto de 2004, portanto um ano antes de ser nomeado Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger manifesta seu apoio a esse feminismo que sustenta uma relação de oposição entre mulheres e homens, e adverte contra os perigos de novas políticas de gênero que tomam o gênero como uma função social instável (FW 118), explicando-o como uma tentativa humana de se livrar de suas determinações biológicas, transcender as leis naturais e culturais: o pecado da soberba. A preocupação de Ratzinger é com teorias nas quais a “diferença física, nomeada sexo, é minimizada, enquanto o elemento puramente cultural, nomeado gênero, é enfatizado ao máximo e tido por primário” (Ratzinger, “Carta aos Bispos da Igreja Católica em Colaboração com Homens e Mulheres na Igreja e no Mundo”, *apud* FW 118). Butler ressalta que o ponto “não é negar a biologia e abraçar uma autoconstrução voluntarista, mas perguntar como a biologia e a prática social são entendidas em relação mútua” (FW 117, ver FW 116-23). Falando como se teorias de gênero fossem um ataque não meramente ao catolicismo, mas a toda a raça humana, Ratzinger, embora em momento algum diga a quais teóricos exatamente ele se refere, dedica bastante esforço em refutar os argumentos de Butler; “feminista alguma até então tinha tido tanta atenção crítica de um Papa” (PDP), comenta a feminista Angela McRobbie, ao ponderar as razões de tamanho fascínio do Papa pelo “gênero”.

Também não sabemos exatamente que feminismo o Papa acredita ser compromissado com a dignidade das mulheres, embora saibamos que, historicamente, o movimento feminista tenha suas raízes no contexto religioso dos conventos, onde mulheres solteiras ou indesejadas pelas suas famílias eram encarceradas e encontravam alguma possibilidade de ler e pensar, durante toda a Idade Média até o final do século XVII, quando o escopo de assuntos disponíveis a essas mulheres já estava sendo restringido. No entanto, sabemos de algumas autoras cujo trabalho coincide com a descrição do Papa. O feminismo que Butler aponta como hegemônico, representado na figura de MacKinnon, é um feminismo que toma a centralidade do gênero como anterior a quaisquer outras categorias; que conta com a separação entre homem e mulher como categorias discretas, que instituem um arranjo social da sexualidade que é sempre e necessariamente heterossexual; que nega a operação normativa do gênero na sexualidade, portanto negando também a possibilidade de qualquer manifestação da

sexualidade humana que seja contrária às normas de gênero; e que se recusou a discutir a oposição ao seus pressupostos e à sua maneira de trabalhar, tomando por certa e única sua própria definição, que lhe é particular, de feminismo.

O nome de MacKinnon é comumente associado ao de Andrea Dworkin, outra radical militante contra a pornografia, a prostituição e o assédio. A dupla teve início na década de 80, após a popularização da pornografia na década de 70 com os primeiros filmes de alta vendagem e sucesso de público passando nos cinemas americanos – como *Atrás da Porta Verde*, lançado em 1973, *O Diabo na Carne de Miss Jones*, do mesmo ano, e o pioneiro *Garganta Profunda*, de 1972, cujo ator principal, Harry Reems, foi o primeiro ator a ser preso por obscenidade nos Estados Unidos, e cuja atriz principal, Linda Lovelace, tem uma história controversa. De nome original Boreman, ela escreveu quatro autobiografias ao longo de sua vida. Em duas delas, ela alega ter sido mantida como escrava sexual e impossibilitada de fugir pelo seu marido, agente e cafetão, Chuck Traynor, tendo sido ameaçada com armas de fogo, torturas sexuais e até hipnotizada para gravar o filme. Boreman foi tomada como uma figura emblemática da situação das mulheres frente à pornografia e da sua destrutividade por MacKinnon, Dworkin e Gloria Steinem, juntamente com a organização ativista radical *Women Against Pornography*, que havia sido criada na Nova York de 1978.

Curiosamente, depois de ser abraçada pelo movimento americano feminista anti-pornografia uma vez que suas alegações vieram à público, em 1980, ela por fim voltou suas acusações de abuso contra esse próprio movimento, que assim como a pornografia, segundo ela, não lhe pagou o que lhe devia e apenas usou seu nome e sua imagem a favor de seus próprios interesses. É também digno de nota que Chuck Traynor, seu marido-carrasco, também foi casado com Marilyn Chambers, atriz principal de *Atrás da Porta Verde*, lançado apenas um ano após *Garganta Profunda*. No entanto, Chambers, que diferentemente de Lovelace nunca havia gravado nenhum filme adulto antes, ganhou mais de vinte vezes mais a quantia que Lovelace ganhou para participar do seu primeiro filme, tendo negociado seu próprio salário; ela permaneceu gravando filmes até pouco antes de morrer, em 2009, e chegou a se candidatar à presidência dos EUA como vice em 2004.

Uma dificuldade histórica do feminismo é explicar a participação ativa das mulheres na mesma sociedade machista que as desfavorece, de modo que o comportamento de algumas mulheres vítimas de violência doméstica, por exemplo, parece ter continuamente surpreendido feministas. Nesse quadro, o feminismo parece

ter usado de relatos redutores monocausais que funcionam de maneira a fixar a assimetria dos gêneros nas relações sociais em uma anterioridade, como se estivesse para além de qualquer comportamento feminino, aparecendo no discurso feminista em uma posição de inerência em relação às relações sexuais. No entanto, ainda que não seja possível fazer uma análise das relações sexuais que independa de uma análise das relações entre os gêneros, a inter-relação entre as primeiras e as segundas não é uma de causalidade, e tampouco é fixa desde sempre. Aqui vemos outro aspecto desse ponto fundamental de inflexão entre Butler e uma abordagem clássica do feminismo, pelo qual ela já foi criticada (ver TPoP): mas reconhecer que as mulheres estão *profundamente implicadas* nas violências que sofrem e à qual se submetem não é dizer que elas *escolheram* tal violência, e certamente não implica de maneira alguma em legitimar ou autorizar essa violência. Acreditamos que é apenas através de uma análise completa e um bom relato da subordinação que existe a possibilidade de promover mudanças; reconhecer a participação das mulheres na perpetuação do sexismo e da misoginia não é dizer que cabe às mulheres tolerar sua subjugação.

Althusser, cuja noção de poder interpelador é reapropriada e retrabalhada por Butler em sua investigação do momento fundador dos sujeitos (PLP, ES, BM), argumentou como as pessoas pobres participam nas relações de classe que as desfavorecem, perpetuando-as, reafirmando-as; não porque sejam estúpidos, mas porque essas relações são tidas como intrinsecamente atreladas às suas condições de existência, segundo instituições que Althusser nomeia aparelhos ideológicos de Estado: a educação, a religião, a política, a família, a literatura etc. Para ele, a “reprodução de força de trabalho não exige somente uma reprodução de sua qualificação mas ao mesmo tempo uma reprodução de sua submissão às normas da ordem vigente” (Althusser, AEI 58). Assim, segundo Butler, já ele mostrou como trabalhamos sozinhos reencenando e repetindo situações e valores que prejudicam a nós mesmos, na medida em que os aparelhos ideológicos do Estado os veiculam como os nossos pré-requisitos, parte do que nos possibilita. Essas instituições pintam normas e significados como inevitáveis, óbvios, únicos, ou até mesmo os melhores possíveis para nós. Com efeito, um relato apropriado da sujeição, para Butler, explica como os sujeitos desejam as mesmas amarras que os restringem, na medida em que elas são parte das condições normativas de possibilidade que devem ser preenchidas para que a vida seja “vida” – isto é, são os requerimentos de uma “vida vivível” (*livable life*). A possibilidade de continuar como um ser social reconhecível requer a formação e manutenção do sujeito na subordinação,

como veremos mais profundamente ao expor a vulnerabilidade inerente dos sujeitos, no capítulo seguinte. Os desejos se dão na linguagem, que excede e precede os sujeitos e suas intenções. Isso não significa, contudo, que não há escape algum possível da condição de subordinado, como veremos melhor adiante, no próximo capítulo; tal subordinação vem também com uma capacitação, nos possibilita, nos propicia, e enquanto sujeitos agentes, a ultrapassamos.

Para muitos, a “insistência legítima e urgentemente necessária de que o estupro é, de fato, um crime sério e violento, foi distorcida por algumas feministas recentes. Para Catharine MacKinnon, a mulher é sempre, de fato quase que por definição, uma vítima” (FVSI 115) – assim como os homens são sempre carrascos ameaçadores. “Estar prestes a ser estuprada é ser do gênero feminino no processo de passar pela vida como de costume” (MacKinnon, *Only Words*. Londres: Harper Collins, 1995 p. 5, *apud* Walters, FVSI 115). Continua Walters: “Isso é melodrama disfarçado de feminismo” (FVSI 116). Nas palavras de Butler,

Argumentos feministas tais como o de Catharine MacKinnon oferecem uma análise das relações sexuais como estruturadas por relações de subordinação coagida e argumentam que atos de dominação sexual constituem o significado social de ser um ‘homem’, assim como a condição de subordinação coagida constitui o significado social de ser uma ‘mulher’. Tamanho determinismo rígido assimila qualquer relato de sexualidade em posições rígidas de dominação e subordinação, e assimila essas posições ao gênero social de homem e mulher. Mas tal relato determinista tem sido alvo de críticas contínuas de feministas não só por ser um relato indefensável de sexualidade feminina enquanto subordinação coagida, mas também pela visão totalizante de heterossexualidade – uma na qual todas as relações de poder são reduzidas a relações de dominação. (FMQT 9-10)

Nesse quadro, “recorrer ao ‘gênero’ também marcou um esforço para contrariar uma noção talvez rígida demais de assimetria de gênero” (FMQT 42-3). Entendemos que um dos desafios do feminismo consiste em apontar a existência de uma hegemonia, descrever e entender suas operações, sem no entanto recapitulá-la, reencená-la, congelá-la, fortalecê-la; os próprios termos usados para explicar como funciona o sexismo podem fixar e imobilizar as relações que eles estão descrevendo. O trabalho do feminismo requer uma atitude *crítica* que nega essa conservação da sexualidade em

relações de dominação e subordinação; daí a importância de não contar com o caráter primário da diferença sexual. Não podemos tratar da subordinação feminina presente nas relações de gênero como se fosse necessária, universal, e tampouco é o caso de reproduzir esquemas simplificados de relações interpessoais de poder e de dominação que se impõem de um para o outro, de “cima” para “baixo”, como se houvesse, meramente, aquele que coage e aquela que acata (ou recusa). A participação na (re)produção da inteligibilidade machista não discrimina sexos e não se impõe univocamente, de um lado autoritário que oprime para um que é dominado e oprimido; como vimos, não há “uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados” (HSI 90). Existe uma tendência, informada pela linguagem, de enxergar no que acontece uma instância de uma regularidade universal, mas o mundo é ramificado, plural, múltiplo, polimorfo, complexo, imprevisível, paradoxal.

Desse modo, para dar conta da complexidade da vida, é preciso admitir gradações, espectros e paradoxos – pois o heterossexismo procede através da norma de exclusão mútua (PLP 148), e feministas que se deixaram contaminar pelo modo de funcionamento próprio da racionalidade heterossexista tomaram-no inadvertidamente por premissa e chegaram a conclusões que lhe deram uma confirmação, quando o objetivo era exatamente o de promover inteligibilidades alternativas, reconhecer e abrir caminho para vidas que se inscrevessem em outro sistema, que não o preponderante, de organização social da sexualidade. Não há nenhuma relação automática ou axiomática entre os atos sexuais e a identidade sexual da pessoa que os performa, assim como não há nenhuma relação necessária inelutável entre esses atos e o status que tal pessoa desfruta ou sofre em uma hierarquia social prevista. Se, como Butler aponta, o falocentrismo *coloniza “sob o signo do mesmo aquelas diferenças que poderiam de outra forma questionar esse conceito totalizante”* (GT 18), devemos atentar e não ceder à tendência de procurar um ponto fixo e estável de referência nas análises, e permanecer sensíveis ao heterossexismo subjacente, disseminado e difundido na linguagem mesma que usamos em nossa defesa do apagamento público dos que caem mais largamente para fora dos limites categoriais que ele traça. É preciso então perguntar-se o que significa falar pelas minorias, em nome delas, e se isso pode ser feito:

é possível tratar os privados de direito ao voto como se fossem desprovidos de voz, e se colocar como a voz dos privados. Acho que vimos isso, de modo bastante problemático, quando a feminista americana Catharine MacKinnon

anunciou no Fórum de Direitos Humanos de Viena, há muitos anos atrás, que ela “representava as mulheres da Bósnia”. Talvez ela tenha pensado que as mulheres da Bósnia não tivessem voz, mas ela certamente viu que não era o caso quando elas evidenciaram sua oposição ao esforço dela de se apropriar e colonizar suas posições. (UG 229)

Butler critica esse “esforço paternalista e colonizador” (*id.*, *ib.*) de MacKinnon e adverte ao feminismo, de modo geral, que não repita “gestos colonizadores” inadvertidamente, ao usar a linguagem universalizadora sem interrogá-la. “Quando a diferença sexual é entendida como uma pressuposição linguística e conceitual, ou, ainda, uma condição inevitável para toda a escrita, ela falsamente universaliza uma assimetria social, reificando assim relações sociais de assimetria de gênero em um âmbito linguístico ou simbólico, mantido problematicamente à distância da prática sócio-histórica” (FMQT 43). Há uma reificação viciosa que parece cegar as feministas pertencentes à esta tradição feminista “na qual prazer e perigo governam o discurso sobre a sexualidade” (FMQT 10) para realidades distintas, de modo que esse feminismo insiste em localizar no sexo heterossexual, ainda que adulto e consensual, a experiência da subordinação feminina (ao gozo, sempre masculino). A experiência lésbica e gay é marginalizada na ideologia heterossexista; não por acaso, um feminismo interessado em experiências não-heterossexuais tem se distanciado deste tipo de visão, que, ao relatar que o desejo é sempre e necessariamente masculino, parece ela mesma ignorar que também mulheres podem ser sujeitos desejosos.

Segundo a crítica de MacKinnon à pornografia trazida por Butler, devido a sexualização do discurso em operação na pornografia, ela cria um contexto no qual todo “não” é transformado em “sim”, retirando da mulher sua capacidade de fazer uso do discurso, silenciando-a, impossibilitando-a enquanto cidadã e sujeito político. Para Foucault, assim como para a pornografia descrita por MacKinnon, a repressão da sexualidade vira a sexualização da repressão; mas, enquanto o primeiro considera uma Lei repressiva que agiria contra os sujeitos, para esta última, o “não” é a recusa do sujeito em consentir. Butler apenas menciona o fato de que nem sempre a pornografia retrata relações de dominação de uma mulher por um homem (ES 68: desejo masculino e submissão feminina “não são seus únicos temas”; ver também FW 91), fato que por si só já desmonta o argumento de MacKinnon e Dworkin de que a pornografia viola os direitos civis das mulheres; e, ainda que retratasse apenas isso, essa limitação não é

necessária nem axiomáticamente pornográfica, isto é, nada impediria que houvesse pornografia diferente. E mais ainda, para além disso, esse diagnóstico do movimento da pornografia enquanto um que faz de todo “não” um “sim”, que obriga ao consentimento, não deixa espaço para reconhecimento de um “sim” que emane desde o início da mulher; elide, da parte dela, todo o consentimento possível, e transforma, ele mesmo, todo “sim” feminino em um “não” original.

No início de 2009, um repórter de São Francisco divulgou os dizeres de uma feminista estadunidense, partidária desse “esquema feminista da vitimização feminina” (FMQT 11), Melissa Farley, que comparou as atividades retratadas nos web sites da Kink, a maior rede de produtoras de pornografia sado-masoquista, com as torturas de muçulmanos por americanos na prisão de Abu Ghraib. Nessa ocasião, Lorelei Lee, uma atriz contratada da Kink, manifestou-se publicamente defendendo o tratamento que os funcionários da empresa onde ela trabalha recebiam, e adicionou ainda que acredita que a implicação do repórter de que “eu, como modelo e atriz no ramo da pornografia, fui coagida, vitimizada ou explorada pelo meu trabalho, seja profundamente degradante e injuriosa. Insinuar que eu não exerci o mesmo julgamento autônomo que qualquer um tem ao escolher uma carreira é descartar completamente minha vontade, inteligência e capacidade racional”⁷. Curiosamente, vemos como o que ofende e imprime a sensação de degradação, aqui, não é o trabalho da atriz, mas essas alegações feministas comprometidas em defender, como o Papa Bento XVI bem colocou, a dignidade da mulher.

Essa analogia, que aproxima pornografia e a tortura de prisioneiros em Abu Ghraib, foi feita em ambos os sentidos: quando questionaram o presidente em exercício, George W. Bush, acerca das fotografias que retratavam a tortura dos presidiários, após ele as ter visto pela primeira vez, ele apenas disse: “*é nojento.*” “Por que ele usou essa palavra, ao invés de *errado* ou *repreensível* ou *criminoso?*”, pergunta Butler (FW 87). Na ocasião, pode-se ver o adjetivo “pornográfico” sendo usado para qualificar as imagens divulgadas (FW 82, 87-92), uma classificação que, assim como o nojo declarado do presidente, deixa em aberto o que é que se repudia nas fotografias, exatamente: os atos homossexuais de felação e masturbação retratados, ou o fato de que eles foram forçados, encenados, a humilhação, os estupros, a coerção, a tortura física e sexual, os assassinatos que as imagens mostram? “Pornografia” aqui é definida como “o

⁷ Disponível em <http://sfappeal.com/news/2009/04/matt-smith-screws-kinkcom-unfair-unbalanced-malfasant-journalism.php>, acessado em 04/03/2010.

prazer em ver a degradação humana e a erotização desse prazer” (FW 89); parece ser este o problema com as imagens, a sua “pornografia”, e não os horrores que elas retratam – estupro, assassinatos, torturas. Esse exemplo será retomado adiante.

Com efeito, o maior problema que há no relato de MacKinnon da pornografia enquanto violação dos direitos civis das mulheres é que ele ignora que a repressão já é desde sempre, ela mesma, uma atividade libidinal, ignora a lógica ambivalente do erotismo, permanece alheio à possibilidade de um jogo no qual “sim” e “não” coexistem – jogo já presente na convivência de Herculine com suas “irmãs” no convento onde ela morava, antes da intervenção dos padres e médicos; o sujeito de MacKinnon é um sujeito soberano, pré-freudiano, para o qual o consentimento precede a sexualidade (ES 95). Para ela, segundo Butler, intenções são limpidamente traduzidas em fala, e a fala em atos, como se houvesse um sujeito coerente em uníssono consigo mesmo que materializasse sempre suas intenções em suas enunciações, e estas, por sua vez, em suas ações; isto é, como se o sujeito sempre falasse aquilo que pretende, fizesse aquilo que fala, e pretendesse aquilo que faz. Para Butler, esses momentos são incomensuráveis e díspares entre si – mas, como veremos mais profundamente no capítulo a seguir, é essa mesma incomensurabilidade, essa indeterminação, que permite uma renegociação, uma resistência, a promoção de transformação social e pessoal.

Portanto, sua análise do feminismo já nos apresenta, em contrapartida, sua maneira de trabalhar a linguagem: é preciso cuidado com o modo pelo qual ela costuma naturalizar regimes opressivos. O nome tende a imobilizar, delimitar, capturar um movimento, à medida que indica seres discretos e monolíticos – e esse movimento, que é próprio da linguagem e não daquilo a respeito do que ela fala, é comprometido com suas próprias categorias e substancializações. Assim, Butler sugere:

Que a liberdade sexual do sujeito feminino desafie o humanismo que subscreve a universalidade sugere que devemos considerar as formas sociais, tais como a família heterossexual patriarcal, que ainda subscrevem nossas concepções “formais” de universalidade. O humano, ao que parece, deve tornar-se estranho a si mesmo, mesmo monstruoso, para reatingir o humano em outro plano. Esse humano não será “um”, de fato, não terá uma forma derradeira, mas será aquele que está constantemente negociando a diferença sexual de um modo que não tenha consequências naturais nem necessárias para a organização social da sexualidade. Ao insistir que essa será uma questão persistente e aberta, quero

sugerir que não decidamos o que é a diferença sexual, mas deixemos essa questão aberta, problemática, não resolvida, propícia. (UG 191-2)

Capítulo 4

Corpos materializados, o âmbito vulnerável e imprevisível da agência.

O poder imposto sobre alguém é o poder que anima sua emergência, e não parece haver escape dessa ambivalência.

Butler, *Psychic Life of Power*.

a vida ela mesma deve ser repensada como esse conjunto complexo, apaixonado, antagônico e necessário de relações com os outros.

Butler, *Frames of War*.

toda a vez que tento escrever sobre o corpo, o texto acaba sendo sobre a linguagem.

Butler, *Undoing Gender*.

Expomos aqui como, em *Gender Trouble*, Butler trabalhou desvelando o processo de formação das categorias de gênero, e como o sexo vem a ser naturalizado, recusando-se a confiar na materialidade do corpo como um ponto de partida e a aceitar a primariedade da diferenciação sexual. Com isso, ela foi criticada por negligenciar a matéria; uma resposta a essa crítica veio com *Bodies that Matter*, no qual ela desenvolve seus argumentos e analisa a relação entre a materialidade do sexo e a performatividade do gênero, apontando como o gênero trabalha materializando o sexo, isto é, materializando os corpos enquanto corpos sexuados. Ela apresenta então como a matéria é repensada enquanto materializada, como o resultado de um processo estritamente sociocultural que é constitutivo, contínuo, reiterativo, ritualístico. Mas o modo pelo qual Butler defende que a própria materialidade do corpo é o resultado de um processo cultural de materialização implicou em algumas dificuldades pelas quais ela foi mais veemente criticada, tanto por críticos quanto por seus apoiadores; é aquilo pelo que Martha Nussbaum mais se revolta em seu artigo, pelo qual ela acusa Butler de “colaborar com o mal” (TPoP 13⁸), a saber: as implicações que isso teria para a agência e para a resistência e possibilidade de mudança.

Que espaço há para a promoção de transformação, dados os processos de materialização pelo qual a historicidade da estilização corpórea se coloca? Para entendê-lo, é preciso entender o tipo de subjetividade na qual a teoria de Butler se baseia e como

⁸ A paginação das citações corresponde à da versão online em PDF.

ela se liga aos seus processos formadores; tendo já apresentado as diretrizes gerais da teoria de Butler, a partir daqui nos aprofundaremos mais em seu desenvolvimento e nas implicações que elas trazem. Com efeito, o fato de a sexualidade estar desde sempre já regulada por dispositivos de poder que nos antecedem, de não podermos exercê-la para “fora” deles, não implica que todo o gozo represente um acatamento irresoluto, uma cumplicidade complacente com os regimes mesmos que nos dominam – e tampouco o fato de o gênero não representar ou remeter-se a um substrato original implica que o gênero é um mero artefato fictício flutuante que pode ser modificado ao nosso bel-prazer.

O sistema filosófico de Butler se dá de modo tal que todos os seus pontos são mutuamente implicantes e inter-relacionados; a subjetividade que sua teoria trabalha não pode ser compreendida sem que se leve em conta o conceito de materialidade. Aqui, exporemos mais propriamente a ambos. Acreditamos que o sucesso de Butler envolve uma reapropriação de termos que são referência no próprio arcabouço teórico negado: ao defender o papel da linguagem na construção e manutenção de uma facticidade enquanto verdade dada, Butler não descarta a terminologia com a qual ela entraria em conflito, mas a ressignifica. Se concordamos que negar a lógica de negação acaba a reafirmando, entrar na discussão mantendo os termos originalmente usados na ideia rechaçada pode ser, surpreendentemente, uma estratégia para desestabilizá-los e reposicioná-los na discussão, pois rejeitá-los completamente os reanimaria⁹. É assim que investigar a maneira pela qual a linguagem produz e mantém a facticidade da matéria não é equivalente a negar a materialidade, ou excluí-la por completo. Não se trata de negar a primeira parte da dicotomia *natureza versus cultura*, *matéria versus linguagem*, mas de ampliar o campo de atuação da segunda: afinal, essa mesma oposição só pode ser feita discursivamente, isto é, a contraposição mesma entre natureza e cultura não é elidida, mas é reposicionada, estando inteiramente no âmbito da cultura.

⁹ Sobre isso e uma consideração da materialidade em Butler, ver, em especial o artigo de Vicki Kirby, “When All That is Solid Melts into Language”, in *Butler Matters: Judith Butler’s Impact on Feminist and Queer Studies*, pp. 41-56.

Matéria e linguagem na univocidade do corpo.

Vimos como Butler nos explica que a distinção entre sexo e gênero, e, mais ainda, a categoria mesma de sexo, pressupõem uma generalização de um corpo que *precede* o significado sexuado, adquirido posteriormente; o gênero é um processo contínuo, uma série de atos repetidos e estilizados através dos quais os sujeitos são corpos marcados pela distinção binária sexual, e a performance produz a ilusão de uma essência anterior que ela apenas exprimiria. Butler lembra que, “[n]a tradição filosófica, que começa com Platão e continua através de Descartes, Husserl e Sartre, a distinção ontológica entre alma (consciência, mente) e corpo invariavelmente apoia relações de hierarquia e subordinação política e psíquica” (GT 17). O dualismo cartesiano entende o corpo como matéria inerte, facticidade pura e muda, mas resta saber: o que separa o esse corpo “nu” da consciência desencarnada, radicalmente imaterial, e seus significados, senão essa consciência mesma, a sua linguagem, com os critérios de significação e de atribuição de sentido que ela elege e as relações de poder que ela imprime? Como se identifica o corpo indiferente à significação? Por que o corpo não pode ser passível de ser, ele mesmo, o objeto de uma genealogia?

Lembramos aqui da concepção foucauldiana de um poder regulatório, temporal e culturalmente contextualizado, que modela o indivíduo desde seu surgimento, e disfarça sua genealogia como estratégia de permanência: o corpo só ganha significado e é sexuado no contexto das relações de poder, ao ser determinado pelo discurso. A linguagem produz como seu efeito aquilo que sua gramática indica estar apenas descrevendo, e que aparece como anterior e causador do seu processo mesmo de constituição; aparecer enquanto aquilo que está fora do discurso e do poder é a causa da eficiência com a qual age o regime do poder e do discurso, dissimulando-o e dando-lhe uma melhor capacidade de reiteração. Nesse ponto é bom enfatizar que a linguagem acontece sempre em um dado momento histórico, é historicamente condicionada, e assim adquire a forma de um discurso, que reproduz sempre as relações de poder da época em que se dá; Butler, diferentemente de Foucault, não distingue linguagem de discurso, na medida em que ambos são igualmente temporalmente comprometidos.

Assim, a dinâmica dos sexos, o corpo, e a sexualidade já aparecem como um *efeito* da força causal reguladora da linguagem, e, em uma inversão, no mesmo movimento que o traz, a linguagem coloca o corpo e seu sexo como *causa*, o que é repleto de efeitos políticos. O sexo é uma unidade ficcional, um ideal especulativo

regulador que produz o corpo que regula, e ganha a aparência de uma unidade monolítica na medida em que assimila a diferença sexual, em um regime estritamente heteronormativo. Assim, corpos são uma questão de significado (*a matter of signification*, BM 67). Foucault já terminara sua *História da Sexualidade I – a vontade de saber* falando de um dispositivo de sexualidade, figura histórica que fixa, instaura, suscita, e torna necessário, esse “ponto ideal”, (HSI 145), “elemento especulativo” (*id.*, 147), que é o sexo, e alertando que “a noção de ‘sexo’ permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu *fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal*, sentido onipresente (...): o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e significado universal” (*id.*, 144-5, grifo meu). Não há então um “eu” propriamente unitário, monolítico, coerente, unívoco e idêntico a si mesmo.

Já desde Foucault, então, o processo de subjetivação tem lugar principalmente através do corpo; a formação do sujeito só pode ser entendida dentro de um contexto histórico e discursivo, pois o poder regulatório é sempre temporalmente marcado – e o sujeito foucauldiano, que se faz a partir de tal poder, é “um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, que é a cada instante fundado e re-fundado pela história” (VFJ 10). Retomando a citação que já trouxemos no início do capítulo anterior, segundo a qual Foucault procura “*apreender a sujeição em sua instância material como a constituição dos sujeitos*” (PK 97, grifos meus), e “descobrir como é que os sujeitos são gradualmente, progressivamente, real e materialmente constituídos através de uma multiplicidade de organismos, forças, energias, materiais, desejos, pensamentos etc.” (*id.*, *ib.*), vemos a importância da raiz foucauldiana do projeto de Butler, de explicar exatamente como a ação do poder sobre o sujeito, que lhe é constitutivo, se dá através da materialidade.

Mas, como Butler nos aponta (dentre outros, em GT 163-6), mesmo Foucault, que percebeu como esse corpo, pressupondo “a quimera de uma unidade substancial” (Foucault, MP 22), não existe fora do poder, ainda percebe o corpo como uma superfície anterior, que então recebe as marcas culturais. Segundo ele, a tarefa da genealogia é expor um corpo impresso pela história; na leitura de Butler, embora em alguns momentos ele pareça indicar a superação do dualismo cartesiano entre mente e corpo – que foi redesenhado pelo discurso estruturalista como natureza e cultura –, no mesmo texto, mais à frente, ele segue afirmando, sobre a genealogia: “Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história *arruinando* o corpo.” (MP 22,

grifo meu.) Se, como escreveu Foucault, “Nada no homem [*sic*; leia-se, no sujeito] – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens [*sic*] e se reconhecer neles” (MP 27), se o poder que aparece como repressivo é de fato produtivo, e aparecer como repressivo é sua estratégia de funcionamento, trata-se de investigar então como a história *constrói* esse corpo; entretanto, se, ao contrário, como aponta Foucault, a civilização – ou a história, nas palavras dele – o destrói na medida em que se faz, deve haver um corpo anterior a ela, estável, coerente, unitário, idêntico a si mesmo, folha em branco que deve ser então transformada para ceder lugar à cultura.

A matéria de Butler não é essa folha em branco, uma massa disforme, isenta, inerte, apática, inanimada e independente, que no entanto de alguma forma seria parte inerente dos sujeitos e frequentemente age neles, falando por si, ainda que deixando marcas de uma anterioridade sobreposta, ou destruída. A crítica a uma metafísica da substância implica uma crítica da própria *facticidade da pessoalidade*, da substancialização da pessoa psicológica: “O sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas falsos conceitos, que transformam unidades fictícias em substâncias tendo apenas uma realidade linguística como ponto de partida” (Haar, M., “Nietzsche and Metaphysical Language”, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Ed. David Allison, Nova York: Delta, 1977, pp. 17-8, *apud* Butler, GT 28). Se Butler não acede a nenhuma materialidade anterior à significação, é porque isso é impossível, segundo seu conceito de materialidade: a ontologia não pode ser despida da sua historicidade, ela é uma *injunção normativa*, de modo que não há nenhum status ontológico para o gênero, o sexo ou o corpo para além dos atos discursivos. Não há, para ela, nada de “imaginário” (HSI 145) no sexo. Isto é, existem práticas repetidas com o tempo, que vão continuamente sedimentando-se, e que efetivamente criam domínios ontológicos.

Assim, a matéria é um processo em curso, e materializar equivale a investir de poder; a materialidade tem uma dimensão ritualística, processual e temporal que é indissociável dela mesma. Butler propõe uma noção de matéria que funcione “não como lugar ou superfície, mas como um *processo de materialização que se estabiliza com o tempo para produzir o efeito de limite, fixidez e superfície a que chamamos matéria*” (BM 9, grifos do autor). Desta forma, o conceito de matéria, mais do que não ser ignorado, é fundamental na sua filosofia, e ganha uma significação própria; a matéria é sempre *materializada*, processo resultante da ação reiterativa e constante do discurso. No esquema de Butler, o uso retórico de *materialidade* já aparece comprometido com o conceito trabalhado: “Não pode haver referência a uma materialidade pura *a não ser via*

materialidade” (BM 68, grifo meu). Qualquer aparecimento ou intervenção da matéria, qualquer modo pelo qual ela nos afete, já tem a interferência da linguagem – o que não significa dizer que matéria e linguagem são o mesmo, ou seja, não significa que a coisa seja igual ao nome da coisa; significa, antes, que só temos acesso ao nome, ou, mais que isso, que não podemos ver a coisa despida do nome, que ela já nos vem sempre e necessariamente sob o molde do nome, e é apenas dessa forma que podemos senti-la, apreendê-la, reconhecê-la.

É assim que, lembrando da crítica que Butler coloca à confiança feminista na diferenciação sexual, ela pede que percebamos como “invocar a matéria é invocar uma história sedimentada da hierarquia sexual e de apagamentos sexuais que certamente deveriam ser o objeto da investigação feminista, mas que é bastante problemático enquanto base da teoria feminista” (BM 49). Porque tendemos a assumir, como Marx convencionou, uma base material, que é então gravada por uma estrutura ideológica – mas Butler evoca a maneira pela qual, segundo ela, Althusser analisa a ideologia, lhe conferindo uma existência que só se exprime pela matéria: ela só existe nas práticas, nos rituais e nos aparelhos através dos quais ela age. As construções sociais são, assim, o efeito de práticas cotidianas reiteradas: “Se a ideologia é material, na medida em que consiste de uma série de práticas, e práticas são governadas pelos rituais, então a materialidade é definida como ritual e repetição”. E ela segue afirmando: “além disso, os rituais da ideologia são materiais na medida em que eles adquirem uma capacidade *produtiva*” (PLP 125, grifo do autor) – e o resultado de tal produção dos rituais da ideologia são os sujeitos, e não apenas subjetividades. Daí a dimensão ritualística e temporal da materialidade.

Portanto, ainda que se tente desnudar o corpo de qualquer investimento, ainda que o corpo emerja na sua necessidade mais elementar e primária, mesmo quando “posto como anterior ao signo, [o corpo] é sempre *posicionado* ou *significado* como anterior” (BM 30, grifos do autor). “Todo esforço de se referir à materialidade se dá através de um processo significante que, na sua fenomenalidade, é desde sempre material. Nesse sentido, então, linguagem e materialidade não se opõem, pois a linguagem tanto *é* quanto *se refere àquilo que é* material, e o que *é* material nunca escapa do processo pelo qual *é* significado.” (BM 68, grifos meus.) O que não é o mesmo que dizer que corpos são feitos puramente de discurso – não são, são *materiais* – , ou que eles não têm respaldo na linguagem – eles têm, o tempo todo; mas a linguagem

não só representa o corpo, não apenas o descreve, ela o produz, fixando-o, e exercendo poder sobre ele para mantê-lo constante.

O título de seu livro, *Bodies that Matter*, foi traduzido para o espanhol como “cuerpos que importan”; se o gênero era antes o âmbito da cultura e o sexo o da natureza, remetendo à biologia dos corpos, localizar a ambos na esfera cultural significa que os corpos não importam? Tal título traz a resposta, sim, corpos têm relevância; *matter* é também um assunto, um tópico, então o título pode trazer de imediato que *corpos estão em questão*. E, mais ainda, traz um processo de diferenciação na materialização dos corpos, pelos quais alguns são mais bem sucedidamente materializados que outros – nesse sentido, uma possível explicação para o suicídio de Herculine, por exemplo, seria a de que sua vida não era suficiente ou satisfatoriamente sustentada pelas normas que governam o que conta como uma vida humana válida; deste modo, alguns corpos vêm a “importar” mais que outros. E, mais que isso, o título já indica o caráter processual do conceito de matéria na escrita de Butler; poderia igualmente ser traduzido por *corpos materializados*, que materializam-se – ali onde *materializar-se* equivale a *ganhar importância*. E há ainda mais um significado para a palavra, igualmente presente, além do de matéria, substância, daquilo que tem peso; significado que é, justamente, o de significar; corpos que se materializam, que ganham peso, que ganham *significância*, são corpos que significam.

Então, que a facticidade aparente de fatos extralinguísticos seja ela mesma produzida na linguagem, pela linguagem, não implica em elidir a matéria, em negar sua existência, e tampouco em censurar toda e qualquer menção ao que estaria fora do âmbito discursivo; não se trata de negar a materialidade, e certamente não se trata de presumi-la; ela não é um simples referente, uma positividade bruta e crua. Trata-se, antes, de perceber que o recurso ao que é exterior à linguagem é feito por intermédio da própria linguagem, sem que ela em momento algum se ausente – pois, como dissemos, não pode isentar-se de si mesma –, de perceber que não há nenhuma relação imediata com a matéria “nua e crua” em um âmbito extradiscursivo, e que a linguagem não apenas media as relações que temos com um mundo que lhe é (e nos é) externo, mas ela, ao fazê-lo, constrói esse mundo, que só existe enquanto tal por conta dela e graças à sua ação; a linguagem fornece a nós nossa possibilidade, que, como veremos a seguir, é também uma necessidade, de descrever ao mundo a nós mesmos segundo seus próprios termos. Assim, qualquer “desmascaramento da narrativa é o seu re-mascaramento – inevitavelmente” (PLP 77).

É diferente insistir que só temos acesso à materialidade através do discurso de dizer que o corpo é puramente discursivo, feito apenas de linguagem; corpos não são causados nem determinados por discursos (PLP 84, BM 68). Butler não nega a irrefutabilidade de experiências corporais, sua elementaridade; o corpo não é em si um efeito linguístico, não é redutível ao discurso – mas reconhecer a existência de fatos corpóreos inegáveis não diz nada sobre como os apreendemos. A vida e a morte não são consequências diretas de algum discurso, mas não há nem um nem outro para além de sua relação com um esquema, com uma moldura linguística que os situem já em um campo permeado de noções específicas e contestas de personalidade.

Corpo e alma.

Butler recorre também à noção de alma para explicar o princípio da vida nos corpos humanos. Na contramão do senso comum, para o qual o corpo contém a alma, para Foucault, é a alma que encarcera o corpo; esta alma é uma peça na ação da tecnologia do poder sobre os corpos, “real e incorpórea”, “a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos do poder”, “o efeito e o instrumento de uma anatomia política; a alma é a prisão do corpo” (VP 38). A alma, enquanto um ideal normativo inculcado, forma e emoldura o corpo. O “‘poder’ do poder” (HSI 145) é justamente o de tornar sujeito; à noção meramente repressiva do poder, falta perceber que o poder não é uma relação externa ao sujeito, que o sujeito já é o resultado de uma sujeição mais profunda que ele próprio, que o *anima* – similarmente à alma aristotélica, conforme Butler traz, que é “o primeiro nível de realidade de um corpo naturalmente organizado” (*De Anima*, livro 2, cap. 1, 412b7 *apud* BM 32). Para Aristóteles, com efeito, alma e corpo são como a cera e sua forma – nos conta Butler, ao comentar como a forma do corpo, seu esquema, seus contornos, é um nexa historicamente contingente de discurso e poder; Butler evoca Aristóteles aqui argumentando que ele não diferencia fenomenicamente materialidade de inteligibilidade.

De fato, na leitura de Butler, quando Foucault evoca uma “‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (HSI 142), de mais vital, neste momento não há na materialidade do corpo nada de ontologicamente distinto das relações mesmas de poder que fazem do corpo seu campo

de atuação e de investimento. Não há corpo algum fora das relações de poder que o constitui. A noção do corpo e sua matéria enquanto o resultado de um processo de materialização, então, nos apresenta uma materialidade investida de relações constitutivas de poder, uma materialidade que “designa um certo efeito do poder”, ou, ainda, uma materialidade que “*é poder*, nos seus efeitos formadores ou constitutivos” (BM 34, grifo meu). Dessa maneira, toda identidade, na medida em que é totalizante, age como “uma alma que aprisiona o corpo”: “o discurso produz a identidade fornecendo e impondo um princípio regulador que completamente invade, totaliza, e torna coerente o indivíduo” (PLP 85-6).

Então, a materialização do corpo é sua inteligibilidade mesma; a demarcação do corpo é prática significativa, é o resultado de uma estruturação difusa e ativa que se dá no campo social, anonimamente, constantemente. Como dissemos pouco acima, não há matéria despida de linguagem, isto é, apreendemos a coisa sempre já segundo o molde do nome, de modo que nossa percepção é desde sempre comprometida com certos esquemas interpretativos tácitos que emolduram o mundo vivido. Tais esquemas trabalham inclusive diferenciando vidas, e funcionam pelos sentidos, nos informando quais gritos escutamos (e quais não), quais visões vemos (e quais não), e assim por diante. Daí o campo político contestado no qual o corpo é materializado. Dessa forma,

O que faz de um corpo um corpo distinto não é uma morfologia estabelecida, como se pudéssemos identificar certas formas e configurações corpóreas enquanto paradigmaticamente humanas. De fato, não sei se podemos identificar uma forma humana, nem acho que precisamos. Essa visão tem implicações para repensar gênero, deficiência, e racialização, para nomear alguns dos processos sociais que dependem da reprodução de normas corporais. E, como as críticas da normatividade de gênero, do preconceito contra deficientes e da percepção racista já deixaram claro, não há uma forma humana singular. (FW 52)

Poder interpelador

Falando do processo de constituição do sujeito, além da subordinação produtiva do processo de “assujeitamento” que Foucault já trabalhara, Butler evoca a noção de Althusser de um poder interpelador, de acordo com a metáfora de um transeunte que é

abordado por um policial na rua: “Ei, você aí!”. Butler se apropria de tal metáfora trabalhando-a de modo singular, aproveitando-a no relato da sujeição que ela elabora. Segundo a cena alegórica, claramente disciplinar, o sujeito é chamado, vira-se, e então aceita os termos pelos quais ele é designado: “O indivíduo se volta. Nesse simples movimento físico de 180° ele se torna *sujeito*” (Althusser, AEI, 97, grifos do autor). Para Butler, tal metáfora é indicativa do modo como o sujeito é constituído ao ser chamado, nomeado, endereçado; o sujeito social é discursivamente fundado. Essa interpelação autoritária traz a promessa de uma identidade, aparece como a condição de possibilidade do sujeito; é uma espécie de reprimenda que anima a vida, de modo que ser alguém é acatá-la. A formação do sujeito, nesse sentido, depende de uma prontidão do sujeito em atender o chamado da autoridade, de uma busca apaixonada pela lei que garante reconhecimento, um reconhecimento que implica em sua condenação.

Assim, para Butler e para a leitura butleriana de Althusser, o nome é uma garantia linguística de existência, ali onde o discurso precede o sujeito. E esse sujeito, que já aparece em um campo linguístico que lhe é anterior e que lhe possibilita ser, entra “no ‘ritual’ da ideologia independentemente de haver uma crença anterior autenticadora nessa ideologia” (ES 24). Ora, não pode haver sujeito que aceda à ideologia, que a acate, que concorde com ela, se tal acatamento é parte de sua própria matéria-prima, se aparece como uma condição anterior para que ele venha a ser sujeito – e assim alguém capaz de efetivamente concordar. Na alegoria de Butler, dessa forma, é indiferente para a ação da interpelação constitutiva se o sujeito se vira ou não, se ele acata ou não, se ele responde: “aqui estou”. A interpelação, com isso, não depende da anuência do sujeito interpelado; de fato, ela pode ocorrer sem seu conhecimento, uma vez que sequer existe um sujeito para conhecer ou autenticar a ideologia ou o discurso que lhe sujeita se essa sujeição está no momento mesmo de sua estreia. Isto é, a identidade que é enunciada e atribuída ao transeunte *inaugura* uma realidade, e não meramente *refere-se* a uma realidade já existente. O sujeito não antecede sua identidade, que é introduzida apenas no circuito da interpelação; já vimos que para compreender esse movimento é preciso desvencilhar-se de uma tendência da linguagem em atribuir qualidades e predicados sempre a um dado sujeito pressuposto antecipadamente, e exploraremos mais no capítulo seguinte a dificuldade que isso representa para entender os processos de constituição dos sujeitos, pelo qual somos o que somos.

Há nessa noção de interpelação assim formulada, é preciso dizer, uma semelhança com exemplos religiosos, com a voz divina bíblica que enuncia e cria com a

própria enunciação – faça-se a luz, e a luz se fez. Para Butler, a interpelação não se restringe à ação de uma voz; a figura da voz que interpela traz a noção de um poder soberano, modelo de pensar o poder que ainda prevalece nas análises da política, da lei e do direito, segundo o qual, como vimos, o poder emana de um sujeito que lhe é detentor e que se dirige com autoridade a outrem. Mas não se trata de um sujeito que interpela o outro na rua, que lhe dá um nome que ele pode acatar ou recusar; não há sujeito algum nessa autoridade – e na medida em que a interpelação é fundadora do sujeito, tampouco podemos pressupor na figura do transeunte um sujeito dado e monolítico. O que há na ponta da autoridade, no relato que Butler nos dá da interpelação, que lhe dá sua força constitutiva, é uma *historicidade da convenção*, que é evocada, citada, na fala do interpelador, historicidade que estrutura a interpelação para além de seus “participantes” pontuais. Trata-se de um sujeito que já surge mediante esquemas linguísticos e inteligibilidades que lhe antecedem.

Dessa forma, não é necessário um sujeito falante para que o poder interpelador tome lugar – nem o sujeito interpelado precisa estar ciente de sua interpelação, e nem o policial que grita ao transeunte, para voltarmos à metáfora que Butler utiliza e cujo caráter metafórico procura enfatizar, precisa estar ciente do caráter de seu pronunciamento. A força causadora de sua fala, sua autoridade, decorre da sua referência, da sua citacionalidade, que independe de um sujeito que lhe articule; pode estar presente nas mais diversas formas, como por exemplo em formulários burocráticos, e não se vê irremediavelmente atrelado a uma situação ou instância particular de sua enunciação, pois articula-se de múltiplas maneiras e cada uma evoca o todo sem que nenhuma delas o incorpore definitivamente. Então, os sujeitos não são a causa do discurso que proferem e propagam, e tampouco eles têm controle sobre seu significado: “Se aquele que a pronuncia [a interpelação] não é seu autor, e aquele que é marcado por ela não é descrito por ela, então *as operações do poder interpelador excedem o sujeito constituído pelos seus termos, e os sujeitos assim constituídos excedem a interpelação que os anima*” (ES 34, grifos meus). Porque poder e sujeito são distintos, e, embora ambos sejam intrinsecamente correlatos, um não pode ser de modo algum reduzido ao outro.

A exterioridade no lado de dentro e a vulnerabilidade na dimensão pública do corpo.

Lembrando da situação do nascimento¹⁰, o grito do médico acerca do sexo do recém-nascido que lhe é as boas-vindas ao mundo – *é uma garota!* – não é um diagnóstico imparcial e descompromissado de uma situação corporal anterior ao grito, mas um comando, a enunciação de uma norma, cujo espaço em uma dada sociedade pode ser tanto maior quanto maior for a conformidade dos seus agentes com ela – conformidade que, com efeito, pode ser tornar o signo cultural da permanência e da aceitação da mesma norma (BM 235), signo pelo qual ela se torna legível: a garota é, e há de ser, do modo como as garotas são – psíquica e fisicamente. Uma reivindicação política fundamental que movimentos em defesa de minorias sexuais devem priorizar, para Butler, é, não por acaso, pelo fim de cirurgias compulsórias e desnecessárias em bebês intersexuais, nascidos com a anatomia dúbia. Atualmente é prática corrente a ocorrência de “cirurgias de correção” a fim de normalizar bebês perfeitamente saudáveis, com resultados por vezes catastróficos, como a perda de sensibilidade parcial ou total nos genitais ou ainda a falta da capacidade produtiva natural de hormônios sexuais, o que acarreta a dependência de tomá-los como remédios. Se, no século XIX, Herculine Barbin foi obrigada por um juiz com a supervisão de um padre e um médico a assumir a identidade legal de um homem e viver como tal, talvez hoje os médicos, tão logo a vissem, convencessem seus pais a dar início o mais cedo possível ao processo de feminização¹¹ que a tecnologia médica atual permite. Há uma ansiedade pela conformidade às normas, e uma violência na sua imposição.

São normas viabilizadoras, cuja incorporação é condição para o advento da vida humana, que ditam os termos do nosso reconhecimento: eu existo porque o outro me vê, e o olhar do outro me dá uma qualificação que me marca, ainda que à minha revelia; é como se eu já surgisse como posse de um Outro que me causa ser. Dessa forma, não dizemos que essas normas são incorporadas no sentido de ser “internalizadas” – porque falar em internalização já pressupõe uma distinção entre um interno e um externo cuja construção mesma está sob avaliação, uma vez que ela só é colocada através de uma

¹⁰ Ver página 51 da presente dissertação.

¹¹ Com efeito, a maioria dos intersexuais hoje vivem como mulheres, pelo motivo simples de que é o que o avanço médico hoje permite ser feito com mais facilidade e com resultados mais seguros, isto é, mais adequados dentro de uma economia posta da diferenciação sexual, segundo a qual homens penetram e mulheres são penetradas.

operação normativa da linguagem. Esse Outro que me causa ser, ou a Lei, ou o poder ou a linguagem, enfim, nada disso é propriamente *internalizado*, e, da mesma forma, não é exatamente externo; em certo sentido, é o processo de internalização mesmo, para Butler, que “fabrica a distinção entre vida interior e exterior” (PLP 19); é essa distinção binária entre interno e externo que “estabiliza e consolida o sujeito coerente” (GT 171). Já surgimos em um mundo previamente posto, possibilitados por normas que nos antecedem, e isso nos torna a nós mesmos, de certo modo, exteriores a nós mesmos: “estou fora de mim desde o início, e devo estar, para sobreviver, e para fazer parte do reino do possível” (BM 32). O corpo responde à exterioridade do mundo, e é essa exterioridade que define sua disposição.

Dessa forma, é sempre através do discurso que se estabelece, sorrateira, tacitamente, os critérios pelos quais se elege o dentro e o fora. As fronteiras e os contornos mesmos do corpo são assim estabelecidas por meio de discursos que lhes naturalizam, e lhes conferem a mesma impressão de anterioridade pela qual o corpo aparece então como primário. Não podemos igualar matéria e mundo externo, assim como não podemos igualar subjetividade e mundo interno; o próprio modo pelo qual, na esteira de Descartes, assumimos, por um lado, a materialidade como o âmbito da exterioridade, e, por outro, a subjetividade como aquele da interioridade, nos é informado e veiculado pelo discurso.

Deste modo que se justifica a necessidade de um trabalho de analisar como inclusive a divisão entre o interno e o externo é construída. O sujeito assim produzido não é uma unidade unívoca, consistente e autoidêntica, é uma unidade dissociada, multiplamente constituída; em outras palavras, ele não é produzido de uma vez por todas, e sua produção certamente não coincide com o momento de seu nascimento. O ato de nomear é as boas-vindas da coisa no mundo inteligível, que constrange a coisa à forma do nome *no mesmo movimento pelo qual a inaugura*: não de uma vez por todas, mas a cada momento. As normas não agem apenas uma vez, no nosso surgimento; elas agem constantemente, continuamente; isto é, o sujeito é produzido repetidamente. Não há um resultado final ou uma conclusão, tudo o que há é o processo. Esse sujeito, que surge continuamente como fruto de um poder relacional instável e insistente, não tem nem início nem fim, e não pode ser tomado por uma unidade coerente, consolidada.

Ali onde há um “eu” que discursa, há sempre um discurso precedente que o permite, de modo que todo sujeito é explorável por natureza, inelutavelmente vulnerável aos outros; as condições linguísticas para se tomar parte na vida social são as condições

de sobrevivência, uma vez que vida humana é existência social, que existir é existir socialmente. Somos seres sociais, fundamentalmente dependentes; o sujeito se despossui de si mesmo da mesma maneira pela qual é constituído. Esse certo desapossamento do “eu” se dá porque sou quem sou não inteiramente apenas para mim mesmo mas sempre também para os outros, e, nesse sentido, o corpo não se pertence a si mesmo; “constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu” (PLMV 26), é ele próprio constitutivamente interdependente e social, em constante negociação temporal e espacial. De acordo com a “sociabilidade fundamental da vida corpórea” (PLMV 28), só há ontologia corporal em um dado ambiente no qual o corpo está, e a vulnerabilidade é parte da vida corporal, de modo que vivemos, de certa forma, para além de nós mesmos, sempre *para* os outros ou *por causa* dos outros: “estamos, desde o início e por conta de sermos seres corpóreos, já entregues, para além de nós mesmos, implicados em vidas que não são as nossas próprias” (*id., ib.*).

Afirmar que essa vulnerabilidade seja irresolúvel e inerente à vida humana enquanto tal não significa dizer que ela esteja igualmente distribuída pelo planeta; ela sempre se articula diferentemente, e é exacerbada em determinadas condições sociais e políticas, está claro. Butler pergunta, se referindo ao impacto do ataque às Torres Gêmeas nos Estados Unidos em 2001, “o que podemos aprender acerca da distribuição geopolítica da vulnerabilidade corporal a partir de nossa própria exposição breve e devastadora a essa condição” (*id., 29*). Para ela, a consciência dessa vulnerabilidade ao outro pode se tornar o fundamento da busca por soluções pacíficas para conflitos internacionais – e, da mesma maneira, sua negação e a fantasia de invencibilidade e de autonomia radical pode alimentar posturas belicistas, o tipo de erro sistemático presente em afirmações tais como as que demonstram confiança na crença de que a própria sobrevivência depende da guerra. Segundo essa interdependência, há um risco constante na sociabilidade, uma vez que somos afetados por outros de maneiras que não escolhemos, e é preciso aceitar essa fragilidade que é intrínseca a toda a vida humana. É essa vulnerabilidade do corpo humano à sujeição que é explorada na tortura: “corpos estão ligados uns aos outros através de necessidades materiais, através da linguagem, através de uma série de relações sem as quais não podemos sobreviver” (FW 61), e essa interconectividade das vidas é ao mesmo tempo sua ameaça e sua promessa.

Na crítica de Butler, a maneira pela qual age a homofobia, a transfobia, o racismo e tais problemas internos à sociedade ocidental do chamado primeiro mundo é sobreposta ao discurso desse mesmo mundo quando busca defender-se daquilo que

percebe como intimidações territorialmente externas. Por exemplo, se, na fala do Papa Bento XVI, organizações familiares alternativas e sexualidades que fogem aos padrões heterossexistas figuram como uma ameaça à humanidade e à civilização enquanto tais, nos discursos europeu contra a imigração, e americano contra supostos terroristas, de maneira análoga, encontramos a mesma argumentação; há uma mesma ansiedade frente a uma ameaça externa contra a qual é preciso se proteger a fim de evitar nossa dissolução, a fim de manter a civilização mesma em que vivemos e o ser humano enquanto tal. A maneira pela qual o Papa ele mesmo condena gays e muçulmanos é a mesma, recorrendo a normas teológicas: a família heterossexual é o que garante ao gênero seu lugar natural, em acordo com o desígnio divino, e esse é o pré-requisito para a aquisição de cidadania, cidadania esta ligada a uma concepção racista de cultura. O islamismo, assim, é uma ameaça à civilização, assim como a homossexualidade ameaça as leis naturais da cultura – que sustentam a civilização, no discurso do Papa; e mesmo em âmbitos em que se assume que o raciocínio vigente é secular e laico, como na França, formas de ódio religioso e cultural são sancionadas pela mesma inteligibilidade presente no discurso paroquial do Papa.

Reconhecimento e o impasse da agência.

Há um esquema interpretativo que funciona tacitamente, diferenciando populações – é assim que com algumas populações há identificação e solidariedade, sendo marcadas como aquelas das quais a minha vida depende, e outras são marcadas como ameaças à minha sobrevivência; “quando uma população aparece como uma ameaça direta à minha vida, eles não aparecem como ‘vidas’, mas como a ameaça à vida (uma figura viva que figura como a ameaça à vida)” (FW 42). A vida é uma condição que pode ser radicalmente menosprezada ou exacerbada, pré-selecionando diferencialmente o campo de atuação da compaixão e da proibição moral contra violências. Isso porque nossa moralidade é sempre comprometida com e regulada por esses esquemas implícitos específicos e culturalmente situados. Butler examina a força normativa e o aparato regulador que instala operações implícitas de exclusão inclusive com o objetivo de “criar o tipo de comunidade na qual sobreviver com AIDS se torne

mais possível, na qual vidas *queer*¹² se tornem mais legíveis, valiosas, dignas de apoio, na qual paixão, injúria, luto, aspiração, sejam reconhecidos sem que se fixe os termos desse reconhecimento em ainda outra ordem conceitual de ausência de vida [*lifelessness*] e exclusão rígida” (BM 21).

Para um sujeito cujo corpo é indissociável de sua dimensão pública, pois é constituído como um fenômeno estritamente social, seu o apego passional às categorias fica sendo ele mesmo uma condição do seu vir-a-ser; esse sujeito que “deseja e fabrica suas próprias amarras” (PLP 24) tem sua viabilidade mesma mantida por normas de reconhecimento, sendo que o reconhecimento que aparece como sua condição de possibilidade não lhe é algo *garantido*, não é pressuposto, mas deve ser pensado, antes, como uma prática, uma cena, um evento, uma realização: “O ‘eu’ que não pode vir a ser sem um ‘você’ é também fundamentalmente dependente de uma série de normas de reconhecimento que não se originaram nem com o ‘eu’ nem com o ‘você’” (PLMV 45). Butler didaticamente diferencia reconhecimento (*recognition*) de reconhecimento (*recognizability*), sendo que a reconhecimento precede o reconhecimento, e afirmando que tampouco ela é um dado. Isso para enfatizar que a reconhecimento não pode ser tomada por uma qualidade que as pessoas têm, e questionar quais são as operações normativas existentes que distribuem diferenciadamente o reconhecimento, fazendo com que algumas pessoas sejam mais imediatamente recognoscíveis como pessoas, alguns relatos, mais inteligíveis como relatos, enquanto a reconhecimento de outros permanece mais difícil, não imediata ou intuitiva. Essas operações estão ligadas à uma normatividade histórica, culturalmente marcada; ali onde a inteligibilidade é definida como “o esquema ou esquemas gerais históricos que estabelecem domínios do cognoscível [*knowable*]” (FW 6), Butler explica que “normas de reconhecimento preparam o caminho para o reconhecimento, assim como esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem normas de reconhecimento” (*id.*, 7). É dessa forma que o “*poder do discurso de materializar seus efeitos é (...) consoante com o poder do discurso de circunscrever o domínio da inteligibilidade*” (BM 187, grifos meus).

Com isso, surgimos ditados por termos que nos são dados, anteriores a nós, e, se a prática social constitutiva dos sujeitos não é meramente externa, se ela é parte de nós, questionar os termos que ditam nosso surgimento significa questionarmos a nós mesmos. Como podemos então falar em mudança, pensar em abrir espaço para ordens

¹² reflexões sobre o termo *queer* adiante; ver página 100.

alternativas de organização do social, promover o reconhecimento e a possibilidade de luto por vidas que, segundo os esquemas de inteligibilidade vigentes, aparecem como ameaça à vida? Como é possível transformar os dispositivos que nos constituem a nós mesmos e dos quais dependemos e mantermo-nos enquanto tais? Os “próprios termos através dos quais nós nos fazemos inteligíveis para nós e para outros não são criados por nós” (GAO 21), de modo que, “quando falamos, falamos uma linguagem que já está falando, mesmo se a falamos de um modo que não é exatamente como ela já foi dita antes” (UG 69). Refazer ou deslocar tais termos, de fato, não é banal, mas tampouco é impossível. Butler assim aponta o caráter ambivalente desses termos, que são o instrumento simultâneo da nossa sujeição e das subversões possíveis. O sujeito é o resultado de repetições que imprimem sua aparência de estabilidade, e essas repetições são, ao mesmo tempo, o modo de operar de práticas de sujeição e dominação, e a possibilidade que temos de resistência e mudança. Essa instabilidade dos aparatos regulatórios, então, fornece a possibilidade de mudança.

Porque a subordinação é o preço da existência, só é um ser social reconhecível aquele que se submeteu a um poder anterior a si próprio – um poder que regula e limita, mas que é acatado e assumido pelo sujeito como condição para ser, pois também o possibilita, o viabiliza. Um sujeito que é sujeito ao poder e pelo poder é fundamentalmente ambíguo, e esta dubiedade deve ser considerada em uma teoria do sujeito. Fica manifesto aí o paradoxo fundamental dos sujeitos agentes, que são a um tempo tolhidos e permitidos por estruturas de poder que lhe são externas e internas. É assim que a sujeição, o processo mesmo de formação do humano, é a “*restrição na produção*” (PLP 84); nem puramente dominação, tampouco mera causa do sujeito. O mesmo sujeito que resiste às leis é o mesmo sujeito que só é possível graças à elas; qualquer resistência ao poder necessariamente o invoca e o pressupõe, já que toda agência lhe é devedora – o que não é o mesmo que reafirmá-lo. A dupla acepção de *sujeito*, que Foucault trouxe no seu *assujétissement*, já continha o impasse da agência, que consiste na assimilação de um poder que a poda enquanto a possibilita; a ameaça de dissolução que há na sujeição parte daquele mesmo poder frente ao qual o sujeito surge. Estar implicado nas relações de poder, e mais que isso, vir a ser por meio dessas relações, não é igual a ser redutível a elas – porque o âmbito da agência é o sujeito, e não, segundo o estruturalismo fez crer, as estruturas impessoais que o permitem. Entendemos, assim, o paradoxo manifesto em expressões usadas por Butler para

descrever a formação dos sujeitos, como *constrangimento capacitante* ou *violação permissiva*.

Com efeito, Foucault já analisara uma ambivalência do discurso, que pode funcionar como instrumento de poder e como veículo de resistência. Para ele, proibições culturais não podem ser vistas como constantes históricos, pois o caráter cultural da moralidade faz com que moralidade e sociedade tenham sempre uma relação contingente. Isso os torna passíveis de serem refeitos, colocando em xeque a suposição de um poder fundamental; para ele, conforme já vimos aqui nos capítulos precedentes, as teorias modernas que pensam em termos de emancipação ou repressão ignoram as formas produtoras do poder. Butler faz uso abrangente de tais considerações; para ela, na trilha de Foucault, o poder não emana da vontade de um indivíduo ou de um grupo, não tem estatuto de entidade, pois é uma “relação em contínua transformação”: “Porque o poder não existe fora das várias relações pelas quais ele é transmitido e transformado, ele é o próprio processo de transmissão e transformação, uma história desses processos” (Butler, SD 225). Isto é, não há poder que age, o poder só existe na *atividade*: há “um agir reiterado que é poder na sua persistência e instabilidade” (BM 225). Então, nada pode anteceder o poder – porque ele é instaurador – e tampouco pode sucedê-lo – porque ele é temporal e contínuo. O poder é definido como um processo de reiteração que, no entanto, não o fixa nem o define suficientemente; é nessa instabilidade que jaz a possibilidade de destituí-lo – embora, é claro, tal instabilidade não significa que haverá mudanças. Ela apenas traz a oportunidade de subversão.

Foucault já havia mostrado que “não podemos pular para *fora* da situação” (Foucault, SPPI 167), de maneira que estamos sempre sujeitos a alguma relação de poder; mas, assim como o poder permeia todas as relações sociais, não há resistência que exceda ou preceda o social. Poder e resistência são mutuamente implicantes: “lá onde há poder há resistência. (...) Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural” (HSI 91). Dessa forma, devemos desconfiar de qualquer relato de poder que lhe coloque enquanto sempre e irremediavelmente comprometido com o *statu quo*. Esse poder produtivo acontece através de um processo de reiteração que, no entanto, não o fixa nem o define suficientemente: é assim que, em sua instabilidade, jaz a possibilidade de desvirtuá-lo. A resistência aparece, então, sempre dentro do campo de ação do poder que busca contestar, e não há um sem o outro.

O corpo tem uma historicidade, como dissemos; é através do corpo que nos relacionamos, obrigatoriamente e desde sempre, com os outros, então o corpo é vulnerável – mas é também ele que permite o reconhecimento e indica agência, já que corpos são *ativamente habitados*. Para Butler o discurso, a linguagem, a interpelação, enfim, o processo de constituição dos sujeitos em todos os seus termos, tem um caráter fundamentalmente ambivalente, assim como a norma, e nossa relação com ela; ela é simultaneamente garantia e ameaça para o sujeito, nenhum dos quais é fixo ou desde o início ou previsível. Normas funcionam como as ferramentas pelas quais os sujeitos efetivamente *vivem*, são reconhecidos e dignos de amor, mas têm um caráter precário, dada “sua capacidade de ser reiterada em contextos e em modos que não podem ser completamente antecipados” (AC 24). A transformação, tanto social quanto psíquica, se faz possível no movimento mesmo da norma, que funcionam ao mesmo tempo para dar rosto (“*give face*”) e elidir (“*efface*”) (FW 77); essa é o que Butler chama de “condição ambivalente do poder” (BM 242), que constrange, emoldura, dá forma, junta, agrupa, constrói, ativa, anima; dessa forma, a resistência aparece em Butler ligada à agência e como possibilidade inerente ao seu modo próprio de existência. A subordinação, nesse contexto, não é uma escolha, e tampouco uma necessidade; ela é o preço da existência – isto é, as limitações da linguagem não agem apenas negativamente, uma vez que a capacidade de agência deriva delas.

Tal sujeito assim produzido é uma estrutura em formação, é um lugar, e é também uma categoria linguística; e isso na medida em que a matéria em si é materializada e naturalizada enquanto o efeito sedimentado de práticas discursivas ritualísticas e reiteradas, em um processo que deixa fissuras e intervalos, na medida em que é contínuo, temporal – e na medida em que esse sujeito dissociado, produzido por ele, é também o lócus da agência, que no sistema de Butler é uma agência discursiva, ou linguística. Porque, ao dizer que o sujeito é sujeito *ao* poder e *pelo* poder, assumimos que o poder não só age no sujeito, mas o “ativa”, e o sujeito assim ultrapassa o poder, o excede. Assim, “a questão da *agência* é reformulada como uma questão de como operam significação e ressignificação” (GT 184, grifos do autor). Dessa forma, assim como a possibilidade de agência é dada sempre e inexoravelmente junto com a impossibilidade de uma autonomia radical (ES 26), a possibilidade de perversão e destituição dos processos reguladores de significação que materializam os sujeitos está no seu funcionamento ritualístico: o processo de constituição dos sujeitos, dos seus corpos, seus gêneros e suas identidades, nunca está de fato terminado, pois as estruturas

discursivas produtivas e constrangedoras que produzem os sujeitos enquanto tais estão sempre (re)atuando, nunca conclusiva ou definitivamente, sem nunca completar ou acabar seu serviço, o que o coloca permanentemente em risco. Com efeito, os sujeitos são, sempre e inteiramente, socialmente construídos; e não se trata de um “inteiramente” definitivo e estático, trata-se, antes, de um processo insistente, reiterativo, dinâmico e contínuo. É essa estrutura repetitiva que permite as estratégias de resistência – ou, antes ainda, a capacidade de agência.

Para Butler, então, não há um “eu” unitário, unívoco, uníssono, monolítico; o agente soberano e controlador é uma ficção discursivamente posta. Isto é, não há um agente por trás dos atos – “*there is no doer behind the deed*”, na sua interpretação de Nietzsche; agente e atos são inseparáveis. Daí vemos a inquietude de seus críticos: se não há tal agente, como então pode haver mudança? De onde vem, então, a resistência? Mas para entender o que Butler diz é preciso ter em mente que a subjetividade com a qual ela trabalha não está nunca garantida ou pressuposta; ela estuda e investiga não como o sujeito constitui seu entorno e sua realidade social, mas como ele é constituído nesse seu entorno. Como estamos vendo, esta noção de subjetividade conta com um processo contínuo de citação e recitação, processo que abre caminho para possíveis mudanças sem que seja preciso, com isso, recorrer a um sujeito pleno que age intencionalmente no sentido de provocar ou mesmo organizar esse redirecionamento dos regimes de verdade que orquestram sua vida e seu campo de ação.

De fato, Butler enfatiza igualmente a vulnerabilidade indissociável dos corpos e a vulnerabilidade própria dos esquemas de inteligibilidade que determinam previamente nossa percepção. São duas interpretações errôneas comuns da filosofia de Butler: uma segundo a qual nela não há possibilidade de subversão efetiva, e outra segundo a qual o gênero seria um artifício meramente arbitrário e flutuante, teatral. Se, por um lado, ela é criticada por elidir a matéria e dar muito peso à linguagem, de outro lado, ela já foi criticada por um suposto voluntarismo. Há uma tendência em se assumir o social como algo superficial, frágil e efêmero, que pode ser rapidamente modificado – em contrapartida a um núcleo duro, uma essência anterior profunda e permanente.

Com efeito, há no discurso de Butler o uso de um vocabulário teatral – (re)atuar, interpretar, encenar, cenas, performances, papéis – que pode ser enganador se mal lido: não é teatral, como ela mesma ressalva¹³, e o fato de ser contingente e não ser

¹³ Ver, por exemplo, “Imitation and Gender Insubordination”, in *The Judith Butler Reader*, pp. 119-137.

referencial nem descritivo não implica que o gênero seja volitivo. Exatamente por causa do seu caráter materializador, a performatividade de Butler não é voluntarista; as práticas significantes são arbitrárias e passíveis de mudança, mas não são meramente dispensáveis ou descartáveis. Uma vez que nossa ação e nós mesmos somos inseparáveis, não há um ator que escolhe seu enredo e então atua. Ou seja, não se performa o gênero como se veste e despe uma roupa: “A publicação de *Gender Trouble* coincidiu com uma série de publicações que afirmavam que ‘as roupas fazem a mulher’, mas eu nunca pensei que o gênero fosse como roupas, ou que roupas fazem a mulher” (BM 231). O gênero é compulsório, as normas da dada cultura em que se vive são uma produção forçada, mas nem por isso elas nos esgotam, nem por isso nos determinam inteiramente.

Uma leitura atenta de seus textos percebe não apenas a presença crucial da matéria em sua teoria, trabalhada enquanto o resultado de um processo contínuo de materialização orquestrado pela linguagem, como também que o fato de que a linguagem e a cultura têm papel fundamental no processo de materialização não implica em uma leviandade desse processo – em outras palavras, esse processo não faz da matéria menos “material”. Butler não é fatalista nem otimista, e escapa tanto do determinismo quanto do voluntarismo. Não se trata de acreditar na livre escolha a ponto de colocar tudo na esteira da responsabilidade individual, e tampouco se trata de dizer que o sujeito é apenas uma mera categoria discursiva, e, sendo assim, é inteiramente sujeita a uma estrutura anterior e independente; o sujeito excede o poder, sem no entanto escapar dele.

O resto do nome: a abjeção e o excesso na agência.

Então, dizer que o sujeito está *implicado* nas relações de poder não é equivalente a dizer que ele é *reduzido* a elas: “estar implicado nas relações de poder, ou ainda, autorizado pelas relações de poder às quais o eu opõe-se, não é, como consequência, ser redutível às suas formas já existentes” (BM 123); o sujeito sempre ultrapassa as formas pelas quais ele emerge. Embora alguns críticos do pós-estruturalismo alegam não ser possível agência alguma sem que se recorra a “um sujeito unitário e localizado” (UG 193), Butler defende que “a atividade, a afirmação, e a própria capacidade de transformar condições são derivadas de um sujeito multiplamente constituído e

movendo-se em várias direções.” (*id., ib.*) Segundo a ideia de agência discursiva, somos constituídos por mecanismos reguladores anteriores como sujeitos agentes que não se adequam inteiramente, mas ultrapassam esses mesmos mecanismos; um sujeito diverso, dissociado e multiplamente constituído sempre poderá justapor e interpenetrar suas posições subjetivas variáveis. A agência, então, não é igual a *controle*, e não pressupõe um sujeito que escolhe e age intencionalmente; ela surge da ambivalência, é uma prática reiterativa inerente ao paradoxo da subjetivação, que submete, constrange, e simultaneamente a isso também capacita, possibilita, ativa.

Os processos formativos da vida humana, isto é, do sujeito e do seu corpo, que constituem com ele sua capacidade de fala e sua legibilidade social, são efeito de práticas discursivas cotidianas sedimentadas, cuja força vem da sua iteração mesma, da sua referência, do seu caráter de citação, mas esse mesmo modo de propagação, que lhe traz sua força social e lhe possibilita continuidade, e lhe traz também um dinamismo inerente e explorável. Esses processos constitutivos, a ordem de inteligibilidade vigente que estrutura previamente o campo no qual aparecemos e o campo daquilo que apreendemos, são distintos do meio pelo qual eles agem – isto é: as atividades discursivas ritualizadas, as práticas significantes reiteradas, a materialidade pela qual elas se dão, o corpo que surge com essas práticas sedimentadas, tudo isso permanece distinto da inteligibilidade que lhe estrutura. O corpo não é constituído antes de sua regulamentação, e “as restrições postas no corpo não só requerem e produzem o corpo que buscam restringir, mas proliferam o domínio do corpo para além do domínio alvo da restrição original” (PLP 59), isto é: na medida em que essa inteligibilidade é diferente das práticas discursivas produtoras e do corpo assim produzido, ela não esgota o corpo. Há um excesso, um resto, que fica sendo o fora da inteligibilidade.

Tão logo há uma definição, há uma fronteira traçada, que divide o dentro e o fora e caracteriza o que pode ser a partir do que não é; como tudo o que se define, o humano é assim definido por meio daquilo que não o é, o inumano, seu *fora constitutivo* – não de uma vez e definitivamente, mas repetida e constantemente, por meio de rituais discursivos reiterados que orquestram e sustentam a categoria do humano de maneira exclusiva. O processo de materialização acontece mediante práticas insistentes de significação que desenham o campo mesmo do inteligível, que efetivamente são definidos pela e definem a inteligibilidade – o que é mais do que afirmar que há leis que governam nossa racionalidade. Assim, é feita e refeita continuamente uma esfera pública – e aqui, mais uma vez, entendemos que a separação mesma entre público e

privado é aquela própria da Butler, colocada por regimes epistêmicos de poder – que, ao se definir, desenha os contornos da vida possível, tornando, ao mesmo tempo, certas imagens invisíveis; certos sons, inaudíveis; certas palavras, indizíveis; e, dessa forma, diferencia sujeitos, e condena certas vidas para o campo *abjeto* do inabitável, inviável, inenarrável. A materialidade do corpo, como vimos, é esse efeito de um processo de materialização de rituais discursivos que com o tempo cristalizam-na, fixando sua superfície e seus limites; dessa forma, qualquer diferença, qualquer desvio do caminho desse processo, qualquer imprevisto, mais que apenas proibido ou desautorizado, mais que uma contravenção, é além disso irreconhecível, incognoscível, antinatural, ilegítimo, porque falta as representações e instrumentos que possibilitam sua apreensão, conforme a inseparabilidade da ontologia e da historicidade.

O abjeto é, então, o excedente inevitável de toda a norma, que aparece como o efeito desse mesmo processo pelo qual o ser humano é produzido, sempre em contraposição àquilo do que ele se distingue, o inumano. Perverso por zombar da norma na medida em que se situa para além de qualquer margem, o abjeto não é nada mas tampouco é algo; é desprovido de significado e no entanto não é insignificante; ele nem assume a proibição, e nem a desafia de fato, pois está para além do seu campo de reconhecimento, além dos limites do cognoscível. Seres abjetos são ao mesmo tempo indizíveis e ameaçadores; os corpos e comportamentos que residem no âmbito do abjeto são impensáveis, inomináveis, inabitáveis, não ainda sujeitos. Não configuram propriamente o *oposto* do conhecido, dado que as oposições são da esfera do inteligível; o abjeto é antes o fora constitutivo do humano.

Estar fora dessas normas que permitem e abrigam toda vida humana é arriscado, é flertar com a morte, viver uma sobrevivida, porque há uma negação violenta dos corpos que ultrapassam as normas, negação que busca manter as categorias que ordenam o mundo conhecido como se nada pudesse existir para além delas; ao ferir tais categorias, ao desafiá-las, coloca-se em risco – ainda que esse desafio seja a mera existência. É assim que o apego dos sujeitos a tais categorias se põe no registro mesmo do seu apelo pela vida – assim como a violência explícita contra o abjeto e a negação feroz da possibilidade de transformação social pode ser explicada como tentativa de manter-se, de proteger-se, proteger o mundo conhecido e as categorias que o sustentam, um esforço inútil, “motivado por terror”, de “estabilizar a estrutura social enquanto verdade atemporal” (AC 25). Retomando a análise do discurso do Papa, discurso que pode ser tomado como exemplo desta maneira geral de perceber o mundo, explica-se assim o seu

uso das palavras “mau” e “desumano” (em discurso em setembro de 2006, *apud* FW 120) para descrever a doutrina de Maomé.

Butler menciona Julia Kristeva, para quem a abjeção assume as mais diversas formas naqueles através de quem ela existe. Todos somos de alguma forma assombrados pelo abjeto, fruto do Eu heterogêneo que somos; segundo seus escritos, o abjeto, que denuncia uma precariedade irresolúvel da identidade, é a marca da ambiguidade, da animalidade, é a “contaminação da vida pela morte” (Kristeva, PH 149) – e está ligado à biologia do corpo: comida, fezes, urina, vômito, isso tudo aparece como o signo de uma irreducibilidade do corpo sobre a qual os sujeitos não têm controle. Assim, o abjeto lembra o sujeito de que não há escape para ele de suas necessidades biológicas primárias. E dessa forma, encontramos na figura do abjeto, para Kristeva, um caráter universal, na medida em que ele se estende a todos; o Outro que está em nós enquanto *alter ego* nos aponta, pela abominação, o abjeto como o espaço que nos cabe.

No entanto, Butler não entende o abjeto como correspondente a uma biologia corporal anterior indomável, dada a noção butleriana de corporeidade já trabalhada aqui; a relação entre o abjeto e a corporeidade se dá na medida exata em que superfícies corporais são naturalizadas por práticas significantes. Nesse quadro, não faz sentido atribuir literalmente às excreções a força de abjeção¹⁴. E, mais ainda, para ela a abjeção não é propriamente universal, e tampouco está meramente *fora*. Butler trata de uma matriz exclusiva que molda os sujeitos e, ao fazê-lo, requer a produção concomitante de um domínio de seres abjetos; este domínio corresponde a uma zona inabitável que delimita e, delimitando, constrói o campo de sujeitos possíveis: é, como dissemos acima, o seu *fora constitutivo*. Nesse sentido, o sujeito surge pela força de exclusão. Esse *fora*, no entanto, está também *dentro* enquanto aquilo que lhe constitui, de acordo com a exterioridade internalizada que vimos anteriormente. Assim, esse abjeto, que “pressupõe e produz um domínio de agência do qual ele se diferencia” (BM 243), está simultaneamente dentro e fora das normas. Estando dentro, deve ser expelido para purificar as normas; estando fora, é ameaçador das fronteiras que delimitam e mantêm o próprio eu. O que é constituído apenas estabelecendo um campo do que está fora, um

¹⁴ Butler usa bastante a palavra “forclusão” (*foreclosure*), mas com a ressalva (explicitada em FW 162) de que não se trata do uso comum laciano (e, com efeito, a palavra inglesa *foreclosure* se liga menos ao uso laciano do que a portuguesa *forclusão*); ela o usa no sentido simples de *repúdio*, no contexto de um processo de formação que só se faz mediante um empurrar concomitante de um campo vetado.

campo daquilo cuja ausência lhe é predicada, permanece assombrado por aquilo que excluiu.

Ninguém, de fato, cumpre completamente com suas próprias expectativas normalizantes, dado que a norma se coloca como um ideal a ser conquistado, que nunca é plenamente atingido em sua instância material – nisso, podemos ver um respaldo em Butler da qualificação de Kristeva do abjeto. Há uma falha da identidade que lhe é inerente; daí o caráter fictício da norma do gênero, uma vez que se trata de uma categoria histórica, um estilo corporal, uma representação fantasiada e fantasiosa do corpo instituída e inscrita na superfície corporal por normas sociais. Identidades são tenuemente fabricadas com o tempo através de performances repetidas a cada instante. São um projeto que visa a sobrevivência cultural, um *ideal*, “norma que nunca pode ser inteiramente internalizada” (GT 180) – pois, como vimos, a distinção mesma entre interno e externo é concomitante à instituição do sujeito e de suas identidades. As normas, então, sempre falham em constituir plenamente os sujeitos, são impossíveis de incorporar plenamente, e no entanto essa falha em ser constituído é a condição de possibilidade para constituir-se – ali onde o que é constituído é um sujeito *agente*, que enquanto tal é maior que o processo pelo qual surge, maior que a cena inauguradora de sua interpelação.

Mas nossa filósofa tem o cuidado de problematizar o universal, percebendo-o como uma “apropriação paroquial da cultura dominante” (CHU 15); qualquer “universal” postulado indica sempre aquilo que foi previamente qualificado enquanto o universal, de modo tal que o aquilo a que chamamos de universal nunca é um universal efetivo, definitivo, verdadeiro, mas um falso universal, limitado e contestável, comprometido com parâmetros de inteligibilidade anteriores e contingentes. Isto é, toda universalidade depende fundamentalmente de normas culturais, uma vez que existe uma relação insuperável do universal com o contexto cultural específico no qual ele é elaborado. Isso não significa que a universalidade é sempre violenta, mas que, em certas condições, ela pode sê-lo. Não há consenso sobre o que pode ser a afirmação da universalidade, sobre quem pode fazê-la, e como; e nem pode haver, porque o universal não é um algo pré-existente que os indivíduos preenchem – ele é, com efeito, vazio, apenas preenchido por instâncias do particular. E deve ser; paradoxalmente, é a ausência de qualquer conteúdo partilhado que faz o universal enquanto tal. Dessa maneira, não só o abjeto não pode ter um caráter universal, como a noção de universalidade ela mesma não escapa de produzir seu próprio campo do abjeto da medida em que é configurada;

ela só existe excluindo conteúdos, colocando, concomitantemente à sua própria formulação, um externo a si sem o qual não pode ser formulada absolutamente. “Este universal não é articulável fora de uma linguagem cultural, mas sua articulação não implica que há uma linguagem adequada disponível. Implica apenas que quando falamos seu nome, não escapamos de sua linguagem, embora possamos – e devamos – empurrar os limites” (CHU 41).

A abjeção de que trata Butler, com efeito, pode ser mais propriamente aproximada com a análise de Foucault do monstruoso, tratado principalmente em seu curso *Os Anormais*. Ao mesmo tempo desafiadores das leis divinas e das leis humanas, os monstros eram imprevisíveis pelo direito; assim, eles embaraçavam a realidade conhecida, desfigurando os procedimentos padronizados e criando impasses. “O que faz com que o monstro humano seja um monstro (...) é a perturbação que traz às regularidades jurídicas (quer se trate das leis do casamento, dos cânones do batismo ou das regras de sucessão). O monstro humano combina o impossível com o interdito” (Foucault, An 414). É patente que, segundo Foucault, cada época tenha suas figuras monstruosas típicas, as que mais perturbavam: o monstro de destaque durante a Idade Média era o homem bestial; de fim do século XVI até o XVII, os mais polêmicos são os irmãos siameses; na Idade Clássica em diante, são os intersexuados. “A partir do momento em que nasce essa espécie mista de vida e de morte que é a criança monstruosa, coloca-se para o direito um problema insolúvel” (An 81). Siameses devem ser batizados uma vez ou duas? No caso de um deles cometer um crime, executa-se também o inocente ou tem-se de deixar ambos viverem? O bebê de ambos os sexos deve ser criado e tratado como menino ou menina? Os abjetos não têm lugar na dinâmica prevista dos corpos, e com isso embaralham normas que costumam passar despercebidas, como parte da organização natural da mobília do mundo, em cima das quais as leis jurídicas são elaboradas.

Na teoria foucauldiana, com efeito, o louco, enquanto o excluído, o estrangeiro, como vimos anteriormente, pode ser lido como o próprio fora constitutivo da razão, determinando-lhe as fronteiras que a limitam. Para Butler, quem está excluído do universal, e entretanto pertence a ele – a um tempo dentro e fora –, quando fala, fala de uma situação clivada que é a de estar concomitantemente desautorizado (porque excluído do âmbito daqueles que falamos) e autorizado (porque, no entanto, fala). Essa fala não é uma assimilação simples de uma norma existente, pois essa norma é predicada na exclusão daquele que fala, e cuja fala coloca em questão a fundação do

próprio universal. Falar e expor a alteridade de dentro da norma, a alteridade sem a qual a norma não existiria, não “se conheceria”, expõe a falha da norma em efetuar o alcance universal que defende, expõe a fragilidade intrínseca a todo processo de construção identitária, dado seu funcionamento reiterativo e insistente e sua operação exclusiva; os abjetos não são previstos pelas condições de inteligibilidade guiadas pelas relações de poder, mas um poder cujo funcionamento é sempre relacional e temporal é também variável e contingente, o que implica que pode haver performances dissonantes subversivas que denunciam o caráter performático daquilo que tomamos por natural.

Dessa forma, a construção social dos sujeitos é parcial, nunca exaustiva, e deixa um resto, por assim dizer, uma vez que nem tudo é produzido de acordo com as normas; essa inteligibilidade orquestrada por normas discursivas anteriores a qualquer sujeito é constantemente (re)desenhada, graças à sua estrutura temporalmente comprometida, iterativa. Chegamos, assim, ao caminho indicado pela filósofa americana como resposta à pergunta pelas possibilidades de legitimação de outras formas de vida, pela ampliação da definição da categoria de humano. As fronteiras que delimitam o campo do cognoscível guardam a possibilidade periclitante da sua rearticulação; toda existência que persiste para além das bordas do legítimo distorce e expande forçosamente essas bordas mesmas. O fato de o abjeto não autorizado que nasce através de um repúdio ser ameaçador por definição permite que ele seja visto, por isso mesmo, não somente como contestação constante, mas como recurso crítico, desestabilizador da regulação das práticas identificadoras que traçam a linha entre legítimo e ilegítimo, humano e inumano, criando o ininteligível enquanto tal no mesmo ato em que instaura o inteligível, o possível. Com isso, é o abjeto, a exceção, o excepcional, que nos indica o caráter produtivo do discurso, que pode nos mostrar que há apenas contingência e arbitrariedade naquilo que é dado por necessário, certo e natural; estando “fora”, e ainda assim de alguma forma *estando* – isto é, estando dentro da cultura, mas fora da cultura hegemônica que se pretende universal –, o estranho, por sua própria incoerência, expõe a construção do que se passa por atemporal, e mostra que existem formas de construir diferentemente.

É justamente ali onde distorcem-se as condições de aceitabilidade de um sistema, onde sua infalibilidade de outra forma inquestionável é exposta enquanto uma quimera, no espaço impensável do abjeto, que vemos no campo de inteligibilidade uma incongruência que rascunha o espaço no qual o discurso pode assumir também um caráter subversivo. Ao final de *Gender Trouble*, Butler indicou o “drag”, a

personalização e interpretação zombeteira de gênero, como um exemplo de subversão, na medida em que pode ser uma maneira de expor gênero que se passa como original como dependente da sua cópia para vigorar como a origem; e foi bastante cobrada por isso, tendo que explicar que era apenas um exemplo possível, e não algo exemplar da subversão. Desde então ela tem sido cuidadosa em explicitar que não se pode fixar uma fórmula pela qual se identifica o caminho da subversão; isso não se deixa sistematizar e congelar em uma receita infalível, dada a dinâmica instável e imprevisível dos dispositivos significantes produtivos dos sujeitos.

O que se define e se constitui o faz mediante a produção concomitante de um âmbito externo, cuja ausência persiste como condição de sua permanência – em uma espécie de presença na ausência, daquilo do que nunca se vê livre. Posso não ser contemplada pelas convenções aceitas de universalidade, e, ainda assim, demandar reconhecimento dos padrões vigentes; isso pode parecer contraditório e mesmo impossível, mas a articulação histórica desses padrões não os fixam o suficiente. Esse retorno do excluído, o fato de que ele persiste por mais que essas exclusões sejam naturalizadas, traz uma eficiência política, uma vez que atormenta o estabelecido, que desafia o universal na sua formulação existente, expondo a fragilidade das convenções estabelecidas nas quais se confia e pelas quais ele se postula enquanto universal, expondo o universal como o campo contestado da cultura dominante, chamando a uma rearticulação de seus termos fundamentais.

O sistema filosófico de Butler, a fim de abarcar a complexidade do mundo, convive com paradoxos, superando a dicotomia entre um essencialismo determinante e um relativismo construtivista. É fundamental, nele, abrir espaço para a ressignificação, para a mudança, o que permite as reivindicações políticas já mencionadas, por uma democracia aberta, rearticulável. Não temos acesso a nada para além dos efeitos de construções culturais, e no entanto essa construção não nos esgota, uma vez que há agência como seu resultado, e tal construção é, e precisa ser a fim de manter-se, ininterrupta. Somos, de fato, inelutavelmente constituídos por relações de poder anteriores, relações cuja ambivalência fundamental é inerente ao caráter mesmo do que é constituído: o corpo humano só ganha sentido no contexto dessas relações, determinado por práticas discursivas de funcionamento ritualístico – mas essa determinação é necessariamente incompleta, significativamente aberta à variabilidade cultural. A mudança é, assim, sempre uma possibilidade, dado o funcionamento contínuo, reiterativo, repetitivo do poder nos sujeitos. O discurso opera no presente,

depende do instante contemporâneo para manter-se, e só assim se faz hegemônico; isto é, o discurso estabelecido só o é sendo constantemente reestabelecido. “O ato de fala reiterativo assim oferece a possibilidade – embora não a necessidade – de destituir o passado do discurso estabelecido do seu controle exclusivo sobre a definição de parâmetros do universal na política” (CHU 41).

Isso porque

O intervalo entre instâncias de pronunciamento não só torna possíveis a repetição e a ressignificação dos pronunciamentos, mas mostra como as palavras podem, com o tempo, se separar do seu poder de insultar e se recontextualizar de formas mais afirmativas. Espero deixar claro que, por afirmativa, eu quero dizer ‘abrir as possibilidades de agência’, onde agência não é a restauração de uma autonomia soberana na fala, não é uma réplica de noções convencionais de maestria. (ES 15)

Instabilidade das injúrias: violências e ressignificações.

Vimos então que os sujeitos e seus corpos são orquestrados por operações tácitas de poder, esquemas de inteligibilidade, que efetivamente marcam nossos sentidos: assim que, segundo o exemplo já fornecido aqui, fotografias que evidenciam estupros e torturas sexuais, retratando soldados americanos sorrindo com os dedões em sinal de “joia” sob o pano de fundo de corpos de muçulmanos nus e algemados sendo coagidos a encenarem felação, são execradas pelo seu conteúdo homossexual, pela sua “pornografia”, de modo que o “velho erro” (FW 88) de equivaler pornografia e estupro reaparece acriticamente – como se o abuso fosse cometido pela câmera fotográfica, como se ela mesma fosse a causa da humilhação e a fonte do sofrimento que mostra, e o prazer retratado dos carrascos americanos pressupusesse e denunciasse a cumplicidade do prazer dos que veem a foto.

Em um outro exemplo trabalhado por Butler, por ocasião do julgamento de quatro policiais no caso Rodney King, na Califórnia de 1991, a fita de vídeo que mostrava Rodney King derrubado ao chão, sem qualquer possibilidade de resistência, sendo brutalmente espancado pelos policiais, foi surpreendentemente usada pelos advogados de defesa dos réus para inocentá-los – e, de fato, inocentou-os. Butler explica

como, na episteme racista, a mera existência do corpo do homem negro é ameaçadora; o júri foi convencido de que o vídeo mostrava um homem ameaçador, e de que os policiais portanto cumpriam seu trabalho de defesa da população (branca). Butler comenta então como o vídeo é de fato *lido*, isto é, interpretado de acordo com a normatividade racista, uma leitura que se passa por *vista*. A “organização e disposição racista do visível” agiu no julgamento “circunscrevendo o que se qualifica como evidência visual” (JBR 206), transferindo a agressão dos agressores para a vítima que a sofreu, num movimento típico do preconceito que Butler denuncia aqui e alhures. Não basta, portanto, olhar o evento no qual se dá a violência, mas perceber o esquema que apoia e interpreta o evento (*id.*, 210), que sempre e necessariamente o acompanha.

Porque o campo visual é sempre lido, isto é, ele não é nunca isento ou neutro; aquilo mesmo que tomamos por realidade vivida apenas se dá em um campo previamente posto de realidade perceptível. Como formulamos nossos afetos, nossas posições políticas, nossas críticas morais, nossa própria percepção sensitiva de mundo, essas formulações todas são sempre estruturadas por esquemas interpretativos normativos, que trabalham ainda que não os entendamos ou os percebamos completamente.

Assim, se dizemos que as palavras machucam (*words wound*), resta entender então a relação entre as palavras e os machucados, entre as palavras e aqueles que as proferem, entre estes últimos e os machucados, entender se há e como há escape possível, como essa força pode ser contraposta. De acordo com Butler, a força das palavras de machucarem vem da estrutura social que elas enunciam; portanto, quem articula o discurso que incita ao ódio não é seu dono, não é sua fonte originária. Todo o discurso, “embora requer o sujeito para que seja dito, nem começa nem termina com o sujeito que o diz ou com o nome específico que é usado” (ES 34). Isto é, as ofensas ofendem por conta de sua historicidade interna, implícita, e a historicidade dos termos e do discurso tornam seus resultados incertos, e seus efeitos, imprevisíveis.

Dada a citacionalidade, a reiterabilidade discursiva, é impossível fixar os efeitos dos atos de fala nas intenções do falante, ou no momento da sua articulação; ao deixar sempre aberta a possibilidade de uma resposta crítica, Butler se recusa, sem minimizar a dor que as palavras podem causar, a atribuir à performatividade dos atos de fala efeitos negativos inelutavelmente rígidos. Por conta de nossa vulnerabilidade linguística, não é possível atingir a autonomia radical, mas o fato de sermos constituídos como seres subordinados não nos torna permanente e irremediavelmente subordinados; como os

significantes não estão estruturalmente determinados *a priori*, os significados particulares envolvidos em toda interpelação pela qual os sujeitos vêm a ser, dada sua temporalidade, podem ser ressignificados a nosso favor. O mesmo caráter de citação que provê às injúrias sua força ofensiva, segundo o qual elas evocam a história sedimentada do uso ofensivo da palavra, também permite o rompimento com os contextos anteriores e abre a possibilidade de criação de novos contextos, imprevistos, mesmo que apenas legíveis nos termos do passado com o qual há a quebra.

O fato de uma injúria ter seu caráter ofensivo na historicidade das convenções ligadas àquela palavra, de a cena da enunciação não ser governada pela intenção do que enuncia, não significa que os sujeitos falantes ficam isentos de responsabilidade pelo que falam e pelas consequências que sua fala provoca; significa apenas que a responsabilidade está ligada à repetição do discurso, e não à sua origem – da mesma forma que a agência não é derivada da soberania do sujeito falante, mas da capacidade produtiva da linguagem. Isto é, o fato de estarmos vulneráveis à interpelação alheia de modos que não controlamos – “não mais do que podemos controlar a esfera da linguagem” (GAO 84-5) – não implica em não termos agência nem responsabilidade; ser responsável pelo discurso não é o mesmo que tê-lo criado. A citacionalidade do discurso, com efeito, não apenas não nos tira nossa responsabilidade pelo nosso discurso, mas a intensifica; quem repete o discurso é responsável pelo seu revigoramento. A responsabilidade aqui é definida como responsabilidade de não repetir a violência da sua própria formação, de proteger os outros da destruição sem deixar que tal proteção dependa das suas próprias expectativas e filtros morais de mundo. É preciso reconhecer a precariedade da vida – da nossa própria e da de outros, sem que o conteúdo de quais seres contam como seres sensíveis, de quem conta como um “quem”, seja fixo em conteúdos atributivos prévios.

É por isso que, apesar da ênfase de Butler no caráter constitutivo da linguagem, na força performativa da fala, ela argumenta contra qualquer censura à liberdade de expressão por parte do Estado: tampouco ela acredita que o Estado será capaz de usar a lei sempre de maneira justa, a favorecer aqueles que de outro modo seriam prejudicados injustamente – para o que é preciso um uso questionador da linguagem que não se deixe levar pela cultura hegemônica, o que o Estado mostra não estar entre suas preocupações – e tampouco acredita que as práticas políticas de insubordinação possam ou devam restringir-se ao âmbito do Estado – uma vez que as significações não são fixas, o que possibilita a um conteúdo específico que funcione tanto a favor das práticas

significantes constrangedoras quanto de modo a pervertê-las. Além disso, a palavra ofensiva carrega consigo a história sedimentada do seu uso e de sua supressão; toda censura repete o discurso que busca calar, de modo que esse tipo de regulação de discurso se engaja em uma circularidade viciosa e improdutiva de produção e censura que Butler descreve como paranoica (ES 107).

Para ressignificar uma injúria, paradoxalmente, é preciso antes estabelecer com ela uma relação de dependência, reconhecê-la; isto é, o nosso apego à ofensa torna-se condição para a nossa resignificação do termo ofensivo, pois, ali onde esse termo tem papel na minha constituição social, eu devo abraçá-lo como condição mesma de existência. O fato de interpelações injuriantes estabelecerem a identidade do sujeito que interpelam pela injúria, é importante enfatizar, não implica que a identidade estará inescapavelmente condenada a ter sua raiz na injúria; o poder constitutivo da palavra que cria a identidade que nomeia não pertence definitivamente aos que nomeiam xingando e suprimindo, e nem aos que se opõem a eles.

Dessa forma, a vulnerabilidade dos corpos é inescapável, mas isso não implica que nossa fragilidade diante de injúrias nos condene à posição que ela pretende para nós. Um exemplo histórico de resignificação evidente está no termo inglês *queer*, presente no nome da teoria sob a qual os livros de Butler são classificados. A princípio, *queer* era usado pejorativamente, para designar negros, imigrantes, gays – era uma ofensa degradante para minorias em geral. Mas foi apropriado e distorcido pela própria comunidade das minorias sexuais nos seus diálogos internos, e com o tempo se transformou a ponto de perder qualquer conotação infame de aviltamento; passou a indicar positivamente qualquer um que desvia ou não se encaixa imediatamente em um esquema heteronormativo. É um conceito abrangente para o qual não há equivalência no português: sua intenção mesma é permanecer em aberto, de uso variável, indefinido, abarcador. É o rótulo dos marginais – à margem de outros nomeares, mas não desse, que busca consciente e afirmativamente permanecer inclusivo. Assim, termos têm uma vida variável, uma mobilidade, são sujeitos a reapropriações, excedendo o uso para o qual foram inicialmente designados; eles não são permanentemente restringidos a um uso específico e não *pertencem* a ninguém. Não há nada que não possa ser ressignificado, dado que

A moldura [*frame*] que procura conter, transmitir e determinar o que é visto (e por vezes, até certo ponto [*for a stretch*]), é bem-sucedida em fazer

exatamente isso) depende das condições de reprodutibilidade para obter êxito. E no entanto, essa mesma reprodutibilidade acarreta em uma quebra constante de contexto, uma delimitação constante de um novo contexto, o que significa que a “moldura” não contém aquilo que ela transmite, mas se quebra toda a vez que procura dar organização definitiva ao seu conteúdo. Em outras palavras, a moldura não mantém tudo junto em um lugar, mas ela mesma se torna um tipo de quebra perpétua, sujeita a uma lógica temporal pela qual ela se move de lugar a lugar. Conforme a moldura constantemente rompe com seu contexto, esse autorrompimento se torna parte da sua própria definição. Isso nos leva a um modo diferente de entender tanto a eficácia da moldura quanto sua vulnerabilidade ao revés, à subversão, mesmo à instrumentalização crítica. O que é tomado por certo em uma instância fica sendo tematizado criticamente ou mesmo incredulamente em outra. Essa dimensão temporal mutável da moldura constitui a possibilidade e trajetória dos seus afetos também. (FW 10-1)

Por tudo isso, não se trata, aqui, de promover a tolerância, uma vez que tolerância já pressupõe uma diferenciação entre os sujeitos, mas de questionar a maneira pela qual essa diferenciação mesma é estabelecida. Da mesma forma, não se trata de incluir os excluídos; nas palavras de Paul Veyne, comentando o trabalho de Foucault, o que já o pensador francês procurava fazer não é mostrar como o Estado excluía algumas pessoas, mas “seu objetivo era mostrar que cada gesto, sem exceção (...), sempre falha em preencher o universalismo de uma razão e sempre deixa um vazio por fora, mesmo se o gesto é um de inclusão e integração” (FFHE 228). Butler ressalta ainda que não se trata, também, de perguntar quais atos violentos são condenáveis, e quais, até que ponto, podem ser justificáveis – essa questão deve ser deixada de lado para ceder lugar à investigação de como qualquer definição estipulada traz injunções normativas; se, convencionalmente, a definição é meramente descritiva, enquanto o âmbito do julgamento é aquele da normatividade, é preciso perceber a operação normativa em ação na descrição, mesmo na heurística mais pura. Da mesma forma, não se trata de fazer uma descrição que se pretenda neutra, isenta e descompromissada do fenômeno descrito, mas, antes, de entender como ele é definido: definições não apenas têm força normativa, mas impõem distinções normativas sem que sejam chamadas a justificarem-se por elas. Os afetos são estruturados, desde o primeiro momento, por esquemas interpretativos que agem sorrateira, implícita, tacitamente, que nós nem sempre entendemos – mas que podem, e devem, ser entendidos. Só assim poderemos fazer

melhores julgamentos. É preciso, acima de tudo, não fechar quais são as questões fundamentais, não tomar por certa qual a forma que deve tomar a questão fundamental pelas condições que sancionam e desenham o campo do cognoscível.

Capítulo 5

Para concluir. Por um uso informado da linguagem.

o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?

Foucault, A Ordem do Discurso.

nem a gramática nem o estilo são politicamente neutros.
Butler, Gender Trouble.

a produção de textos pode ser uma maneira de reconfigurar aquilo que conta como o mundo.

Butler, Bodies that Matter.

Como vimos, a filosofia de Judith Butler é politicamente comprometida, a serviço da defesa do advento da diversidade através de um alargamento da categoria de humano, do domínio de vidas dignas de proteção contra violência, da flexibilização de categorias identitárias. É uma filosofia das minorias, por transformação social e autotransformação; seu projeto pretende manter-se indomesticável, busca promover um futuro aberto, por uma transformação democrática radical. Segundo ela, a fim de alcançar tal objetivo, é preciso “assumir que nossas convenções já estabelecidas acerca do que é humano, do que é universal, de qual pode ser o significado e a substância da política internacional, não são suficientes” (UG 223); é preciso “ficar na berlinda do que sabemos, colocar nossas próprias certezas epistemológicas em questão, e, através desse risco e abertura a uma outra maneira de conhecer e viver no mundo, expandir nossa capacidade de imaginar o humano” (*id.*, 228). Colocar-se como sujeito unitário, que sabe o que é e se agarra a isso, recusando transformações, é incompatível com essa postura que Butler defende e pratica. Como vimos, é também contraprodutivo apelar para e confiar em uma suposta realidade material concreta que sirva de ponto de partida da análise, uma vez que essa própria realidade não independe dos efeitos produtivos da linguagem, mas é intrinsecamente ligada a eles.

Uma autora com a qual Butler dialoga em seus escritos é Monique Wittig, grande nome do feminismo materialista, feminismo que é conhecido por desafiar a diferenciação entre, de um lado, uma “teoria” acadêmica, e, de outro, uma “prática” política – ou ainda, entre os estudos que se pretendem puramente teóricos frente às providências comprometidas com o mundo empírico, colocando um sistema teórico feito por e para participantes de um movimento político, imediatamente voltado para a

vida prática. Isso não equivale a dizer que a teoria seja, em si mesma, tudo o que é preciso para que aconteçam transformações políticas e sociais, mas sim significa que sua teoria não é mera contemplação passiva, externa aos processos da vida; é participativa, politicamente engajada, e transformadora. A velha clivagem entre mundo prático e mundo das ideias é aqui problematizada, condizente com o modo pelo qual a linguagem ela mesma não é nunca meramente descritiva ou referencial, mas assume capacidade construtiva.

Para legitimar o objetivo político que nunca perde de vista, Butler usa duas táticas intrinsecamente ligadas: por um lado, ela foca sua atenção no sujeito, descrevendo sua constituição, investigando o que é um sujeito, o que o qualifica enquanto tal, sob que condições ele vive e que possibilidades tem. Isso inclui um exame da ação das normas que ditam e organizam os termos através dos quais o sujeito vem a ser, dos atos e efeitos de fala, da performatividade, dos corpos, da vida e da agência. E para tanto, simultaneamente, ela torce a linguagem a seu favor, faz um uso próprio dela, de maneira a conscientizar-se das limitações gramaticais e trazer à luz premissas implícitas enquanto algo que deve ser explicado. É pauta do pós-estruturalismo, do qual Butler é parte, a investigação do que nos é possível conhecer e do que é um ser humano; se, como Ferdinand Saussure trouxe, não há significado fora do signo, se a ideia não precede o nome, mas, pelo contrário, o nome nos fornece a ideia que nomeia – e, enquanto o faz, dá a impressão de apenas descrever algo que o excede –, são as ideias e as referências ao mundo que dependem do significado, não o contrário. É crucial, então, entender como a linguagem faz e intervém no relato que damos de mundo e naquilo que consideramos mundo. É assim que, como colocamos no primeiro capítulo, não se trata de procurar a verdade dos fatos, e tampouco de negar a existência de tal verdade; mas, antes, de desvelar o processo mesmo pelo qual é produzido e sustentado aquilo que conta como a “verdade”, a “realidade”.

A habilidade de perceber o uso dos próprios óculos – isto é, a linguagem, que media nossa relação com o mundo inclusive naquilo que ela mesma nos apresenta como sendo externo ou anterior a ela, e sem a qual não temos acesso a mundo nem sujeito algum – é possibilitada por um uso consciente e filosófico da linguagem enquanto ferramenta criativa, e é usada por Butler para revelar o caráter fundamentalmente contingente e arbitrário do *statu quo* que toma uma hierarquia social injusta por algo natural e necessário – e, como vimos, tal contingência não implica em uma descartabilidade. A linguagem vem permeada de esquemas interpretativos, veicula uma

normatividade, de modo que é preciso, então, promover uma nova gramática, torcer seus termos, realizar um exercício de abstração que nos permita questionar, problematizar, o que se toma por certo. Quando, para fins políticos e jurídicos, se evoca a posição de uma suposta “pessoa razoável”, quando se evoca o “bom-senso”, o que se evoca é, de fato, a incorporação de normas culturais preconceituosas, viciadas, direcionadas; se evoca padrões normativos historicamente datados. Por exemplo, outrora já foi uma questão de bom-senso que mulheres não votem e que homens brancos fossem donos de escravos negros, assim como hoje, se para algumas pessoas é uma questão de bom-senso que homens e mulheres não-heterossexuais tenham os mesmos direitos que os demais e que sejam protegidos contra a violência e discriminação homófoba, para outros, isso é sentido como uma “ameaça aos fundamentos da vida ordinária” (BWBB).

É preciso, então, promover a possibilidade de se abrir espaço para um uso distinto da linguagem, uma vez que a linguagem, no seu uso medíocre, automático, arraigado, se compromete com regimes normativos específicos cuja permanência não se justifica de modo algum a não ser de maneira pleonástica, evocando sua própria pré-existência para manter-se. Linguagem, no contexto das ponderações butlerianas, só pode ser pensada em conjunto com a agência; a linguagem é o ato, e é as suas consequências – isto é, fazemos coisas com a linguagem, mas a linguagem é também as coisas que fazemos (ES 8). Por isso não podemos pensar a materialidade em separado das significações, embora elas não sejam o mesmo, embora a matéria não seja meramente redutível a um conjunto de significantes; uma separação radical entre matéria e linguagem ignora o caráter material do significante, e ignora que a matéria está ligada ao significante desde sempre, que ela não pode aparecer desligada dessa que é sua condição de existência; o aparecer da matéria é necessariamente submetido à linguagem e suas operações.

Butler aproveita o modo como Foucault expôs a anterioridade e exterioridade do discurso em relação aos sujeitos falantes; ele sabiamente considera que o discurso é alheio à pessoa e não se dobra aos seus desígnios, por mais que “cada pessoa espera e acredita que coloca algo de ‘si mesmo’ no seu próprio discurso” (TFE 71). O tempo do discurso não é o tempo dos sujeitos, de fato; “discurso não é vida; o tempo dele não é o seu”, e a linguagem nos escapa. Butler sem dúvida deve bastante a esses *insights* foucauldianos, mas coloca a ressalva que é preciso enfatizar de modo mais incisivo o caráter possibilitador do discurso, engendrador, produtivo, capacitante, que ativa, torna

possível o sujeito e seu tempo, ainda que o seu tempo seja um distinto daquele do próprio sujeito.

Com efeito, Foucault afirmou diversas vezes que o sujeito é um produto de operações de poder que o antecedem, que emerge como o seu efeito, mas nunca explicou exatamente como é que o sujeito é assim produzido como um efeito do poder. Para Butler, se faz necessário fornecer um relato da constituição do sujeito, detalhar, tanto quanto possível, como esse processo se dá, levando em conta que tal relato requer um exercício de imaginação, dado que falamos já da posição de um sujeito constituído e falante, cuja fala já está posta, imaginando qual seriam as operações que garantem e sustentam essa mesma fala. E, diferentemente do que Foucault coloca na sua crítica à hipótese repressiva do poder, Butler não vê um poder produtor do sujeito em oposição a um poder repressivo: a produção, para ela, acontece *na* repressão, e aí está o caráter fundamentalmente ambivalente das operações do poder moderno que constitui os sujeitos que controla, conforme trabalhamos.

Segundo Foucault,

o poder está em toda a parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura *fixá-las*. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é um nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (HSI 89, grifo meu.)

O nome fixa, congela, delimita, captura em uma moldura estável e definida aquilo que não estaria por si só preso no espaço ou instante específico fixado pela descrição do nome, e esse movimento portanto envolve a criação de uma nova instância, aquela nomeada. Não falamos aqui tanto do poder do nome, mas sim do nome do poder; é ele, com sua ontologia substancializadora, que nos vende a falsa impressão de um conteúdo emanante daquele que o detém, que recai sobre aqueles que controla. Mas poder aqui não é força; é, como foi exposto, uma *situação estratégica complexa*. O poder é dinâmico, é um processo temporal, relacional, uma atividade – e enquanto tal, cabe perguntar o quanto qualquer nome que se forneça de poder, ou qualquer descrição

que se coloque no lugar do nome, não agirá da mesma forma, limitando-o em seu dinamismo. Na citação que Butler faz em inglês dessa passagem da *História da Sexualidade*, a *fixação* do nome, em itálico na citação acima (no original francês, *fixer*, p. 123 da edição francesa), vira uma “*tentativa de prender seu movimento*” (ES 36, grifo do autor: *seeks to arrest their movement*) – através da nominação: “o nome carrega consigo o movimento de uma história que ele prende” (*id., ib.*). Se o poder, como dissemos, funciona por dissimulação, escamoteando-se, é porque ele nos aparece explicitamente apenas como aquilo que ele não é, isto é, como um nome: “‘Poder’, Foucault escreve, colocando o termo entre aspas; o chamado poder; poder, como dizem” (*id., ib.*). A maneira pela qual o poder e a linguagem estão imbricados, então, é mais profunda que uma mera sobreposição de dois elementos que possamos desamarrar. Com efeito, eu me repito, não temos acesso a nada para além do nome.

Os sujeitos que surgem como efeito desse poder fundamentalmente múltiplo, que lhe é a garantia linguística de existência, são o domínio da reiteração de suas atividades. Ao sujeito que só surge como um efeito de operações de poder, é vetado qualquer acesso a um “antes”, “depois”, “fora” ou “para além” do poder; o poder está sempre obrigatoriamente presente em quaisquer metáforas espaciais ou temporais que se use para indicar a sua ausência, porque a linguagem é estruturada normativamente, pela lei – que, por sua vez, é posta e exemplificada na linguagem; e não falamos aqui de uma lei simbólica única, mas de muitas leis, de muitos tipos. Há um movimento interno à linguagem, segundo o qual ela produz em si mesma um “fora” ou um “para além” dela própria: é inevitável que esse “fora” se produza, mas é preciso que se entenda como ele se produz. Toda apreensão deste “para além” que a linguagem produz só pode ocorrer internamente na linguagem, como o seu efeito. Assim, nenhuma narrativa pode transcender-se, falar sobre o que está para além dela mesma, sobre o que seria anterior à lei, de modo que qualquer descrição de um “antes” do poder, da linguagem ou da lei, está sempre comprometida com o “depois” – e isso tem implicações para o modo pelo qual não se pode contar com a eficiência de políticas de afirmação de identidade:

Se a sexualidade é construída culturalmente dentro de relações existentes de poder, então a postulação de uma sexualidade normativa que está ‘antes’, ‘fora’ ou ‘além’ do poder é uma impossibilidade cultural e um sonho politicamente impraticável, que posterga a tarefa concreta e contemporânea de

repensar possibilidades subversivas para a sexualidade e para a identidade dentro dos termos do próprio poder (GT 40).

É assim, então, que perguntar-se pela constituição do sujeito não é tarefa a ser menosprezada, uma vez que já falamos do ponto de vista de um sujeito posto e fazendo uso da linguagem cujas operações procuramos investigar, sempre e necessariamente internamente. Ali onde há um eu que discursa, há antes um discurso que o precede e o permite, de modo que, ao tentar descrever o processo de formação do sujeito, falamos já na condição de presos ao tempo gramatical do sujeito falante, e usamos a linguagem para pensar algo que seria anterior a ela, isto é, pensar de que maneira surge um sujeito que fala: “eu coloco aspas nesse ‘eu’, mas ainda estou aqui” (BM 123), de modo que só podemos explorar a gramática ficcionalmente, pois a narrativa que tenta contar a história da submissão já conta com o sujeito cuja constituição ela descreve.

Há na palavra “construção” um *ardil gramatical*, que nos indica que há alguém anterior que constrói, e um algo que é então construído; pode ser contraintuitivo, mas é preciso se afastar da gramática comum e do funcionamento ordinário da linguagem para entender como o sujeito é construído, pois já falamos sempre do ponto de vista do sujeito que existe e faz uso da linguagem. Então, se dizemos que *constituir* é sempre excluir, apagar, anular, expungir, que a constituição é sempre acompanhada de um processo simultâneo de repúdio daquilo que fica de “fora”, poderia se perguntar: expungir *o quê*, se ainda não foi constituído? E, se há construção, então quem é que constrói? Ora, tais perguntas são informadas pela gramática da língua; a ilusão do “ser” e da “substância” é veiculada por um sistema gramatical que funciona através de um sistema de predicados posteriores e sujeitos anteriores que os carregam. Como vimos, não é preciso que haja – e não há – um sujeito unitário, monolítico e idêntico a si mesmo que age intencionalmente e precede suas ações.

Portanto a sujeição fundadora do sujeito vai contra a gramática, e é preciso se afastar das exigências gramaticais para se entender o funcionamento das regulamentações de gênero e a dinâmica processual da construção. A interpelação é fundadora, e o nome, que fornece a garantia linguística de existência daquilo que nomeia, no seu movimento mesmo, indica sempre apenas descrever aquilo que cria. A linguagem não sustenta o corpo em um sentido literal, alimentando-o; para entender como isso ocorre, é preciso imaginar uma situação radicalmente impossível, de um corpo despido de qualquer significação social. Assim, a crítica a uma metafísica da

substância implica uma crítica da própria facticidade da personalidade, da substancialização da pessoa psicológica. Não há sujeito algum que age no processo de construção; antes, o sujeito agente é permitido por tal processo; a gramática da língua impõe que deve haver um sujeito por trás de todo o ato, anterior ao ato, para provocá-lo, que deve haver “alguém” por trás da construção, que constrói em um processo unilateral, mas, como expomos aqui, não há agente por trás do ato.

Como investigar essa construção do sujeito sem pressupô-la é um cuidado que permeia o trabalho de Butler; pressupô-la, ou, de maneira geral, confiar naquilo que se descreve para descrevê-lo, pode comprometer uma teoria, na medida em que ela, apaixonada pelo seu objeto de estudo, peca pela circularidade e toma consequência por causa, ao fiar-se na lógica mesma que analisa como o próprio sustentáculo que autoriza a tese defendida na análise. Lembramos aqui do apelo de Foucault para “não transformar o discurso em um jogo de significações prévias; não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos que decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento” (OD 53.)

Não se trata de cobrar da linguagem que não indique nada de externo a ela mesma; essa circularidade é inevitável. Apenas é preciso perceber tal circularidade, e com isso é possível não cair inadvertidamente nos ardis gramaticais. A própria eleição do objeto de estudo seleciona aquilo que merece explicação, denunciando uma normatividade implícita; um questionamento comum está ligado à necessidade de explicação que surge de um espanto, um assombro diante da anomalia inesperada, deslocada, imprevista, que gera impasse e portanto requer explicações – espanto com aquilo que está fora do campo previsto pela norma, que não é propriamente reconhecido, uma vez que o reconhecimento é permitido e orquestrado pela norma. Tal questionamento pressupõe inadvertidamente a norma e a realidade que ela traz como única possível, participando assim do processo de naturalização inerente ao seu funcionamento. O incômodo que ele traz é fruto do abalo nessa confiança na atuação completa das normas, incômodo diante daquilo que lhe escapou, que, escapando-lhe, é a denúncia mesma da ineficácia da abrangência completa de normas que fazem o mundo conhecido.

A filosofia de Butler é também movida por uma certa perplexidade inicial, mas se trata de um espanto não com o irregular, mas com a maneira pela qual se faz a regularidade; um espanto diante da força com a qual aquilo que pode ser reconhecido como vida humana é governado, sustentado e desenhado por esquemas normativos de

inteligibilidade, um espanto que pede a investigação de como são construídas e mantidas nossas expectativas de mundo, e que por sua vez também conta com um incômodo, embora um distinto do corriqueiro: como normas e regras radicalmente arbitrárias e contingentes ditam o desenho da fronteira entre vida humana e o menos que isso? Isto é, como a incorporação dessas normas funciona como pré-condição para a vida? E como, ainda assim, o abjeto, o “não-ainda-humano” (UG 108), sobrevive e busca reconhecimento – e aqui falamos tanto em reconhecimento social quanto em autorreconhecimento – para além dessas fronteiras estabelecidas? Como esse mecanismo pode ser explorado a favor da qualidade de vida? Como a sobrevivência tênue do que está em algum domínio inabitável entre as normas e sua falha, e entretanto emerge, nos limites da inteligibilidade, do que pensamos que conhecemos, pode ser facilitada? Como podemos estabelecer uma perspectiva crítica em relação às normas que governam nossa inteligibilidade mesma?

Se a heterossexualidade não é original, natural, ou universal, Butler faz uma espécie de inversão, em uma estratégia política na qual, finalmente, o que se procura conhecer não é aquilo que causaria o desejo dos que vivem a alguma distância das normas de gênero, enquanto o destoante, desvio do campo previsto pela norma; mas, antes, se procura a justificativa e as causas para a discriminação dos homofóbicos, enquanto o padrão da normatividade vigente. O que é posto em jogo, dessa forma, não é o direito de minorias à igualdade, como o dos homossexuais em existir e agir no seu desejo, ou os motivos pelos quais eles o fariam; não é o pedido pela sua possibilidade, e a consequente justificativa de tal pedido; mas, antes, o que está em jogo e pede explicação é o direito e as motivações dos discriminadores, em manifestarem-se ou agir na sua discriminação.

Aqui temos uma instância na qual se manifesta o uso retórico da linguagem que Butler faz, uma torção do discurso, naquilo cuja análise indaga, questiona, elege como alvo de investigações: ...“então talvez possamos entender o fenômeno particular pelo o qual o desejo homossexual se torna fonte de culpa” (PLP 140), preocupa-se Butler, consciente de que existe uma carga normativa na eleição do que deve ser objeto de estudo, do que merece e requer explicação, como se essa eleição já indicasse um furo nas expectativas normativas de funcionamento do mundo. É assim que, enquanto a psicanálise procura explicar as subjetividades sexuadas que falharam em sair como o esperado, enquanto se ocupa em explicar o mecanismo pelo qual surgem as psicoses e rugas dos sujeitos, enquanto a recusa ou a forclusão são usadas em Freud e Lacan para

explicar o desejo homossexual, Butler propõe uma forclusão, um repúdio, um processo de abjeção, que explica o surgimento do sujeito enquanto tal, cujo inconsciente “não é pré-social, mas *um certo modo no qual o indizivelmente social permanece*” (CHU 153, grifos do autor), resultado de uma forclusão que não é anterior ou separada do social, ao mesmo tempo fundadora e desestabilizadora; ela propõe explicar o mecanismo que fornece as condições de aparecimento do sujeito, a produção do sujeito compulsoriamente heterossexual no contexto de um aparato regulatório heteronormativo, um sujeito que surge ali onde todo o sujeito é necessariamente marcado por um gênero obrigatório e pré-determinado dentre dois possíveis, e ser de um certo gênero significa automaticamente não desejá-lo.

Então, se Butler procura fornecer um relato da constituição do desejo heterossexual e do funcionamento do heterossexismo, e deixa de fornecer um relato da formação do desejo homossexual, ela o faz não só por compartilhar da ideia vigente na psicanálise de que o sujeito não é coerente e que a identidade normativa nunca é plenamente estabelecida, não só por entender que a norma é falha – uma vez que tais afirmações não impediram a psicanálise, ou pelo menos algumas instâncias dela, de procurar fornecer tal relato –, mas também por entender que, mais que explicar a causa do desejo, é preciso explicar por que se busca a causa do desejo. Por entender que a busca mesma por essa causa é permeada de suposições teóricas que já são comprometidas com uma inteligibilidade, sempre, enquanto tal, ligada a preceitos (hetero)normativos. Por entender que, nesse tipo de busca, a variabilidade cultural é elidida em favor da *universalização*.

Esse é um movimento geral de sua filosofia; da mesma maneira, ao estudar os poemas que sobreviveram à censura do governo dos Estados Unidos escritos em Guantánamo pelos presos políticos, o que ela busca não é entender um Outro, ou explicar os muçulmanos nas suas particularidades, enquanto oprimidos por um poder que lhes é maior, mas entender, antes, a fragilidade do humano, sua exposição fundamental que lhe é condição de sociabilidade e sobrevivência, sem categorizações ou pretensões universalizadoras. Uma crítica colocada à Butler¹⁵ é que ela fala como que pressupondo cumplicidade do seu interlocutor; de fato, sua escrita é sempre localizada – mais do que uma fala interna a um movimento de esquerda, com uma pauta e uma história que lhe é específica, que procura fazer valer suas reivindicações por um

¹⁵ Mais uma vez, ver o artigo de M. Nussbaum, “The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler”.

chamado pela vida e pela diversidade, sua escrita é em primeira pessoa, não como líder ou emblema de um movimento, mas como uma voz pessoalmente imbricada nas questões que levanta. Ela não procura dirigir-se aos homófobos e convencê-los de que discriminar não é proveitoso, não procura dirigir-se aos religiosos que militam contra o acesso ao aborto seguro e convencê-los de que mulheres devem ter direito de decidir sobre seus corpos e assim por diante, mas procura, antes, entender as motivações e regulamentações que permeiam nosso tempo e espaço, e que não se limitam ao discurso pontual deste ou daquele setor reacionário. Entendemos que assim se justifica a popularidade de Butler; ao mesmo tempo que isso traz uma identificação imediata com seus escritos por parte daqueles cuja sensibilidade convém – por motivos imprevisíveis –, isso a torna capaz de criticar com lucidez a maneira pela qual, por exemplo, psicólogos e médicos diagnosticam disforia de gênero, ou o procedimento médico padrão de intervenções cirúrgicas obrigatórias em bebês intersexuais saudáveis, ou o tratamento diferencial que a polícia e o sistema judicial confere a diferentes classes raciais, e assim por diante.

Retomamos aqui a já brevemente discutida relação da teoria com seus exemplos: um poder relacional, ritualístico, que se imprime na matéria e se faz no desenrolar da história, através de um discurso reiterativo que só opera no presente, embora não se confunda inteiramente com as práticas pontuais pelas quais ele se mantém, não pode ser entendido em separado delas. A norma só persiste enquanto norma na medida em que é reencenada, reidealizada e reinstituída nos rituais sociais cunhados da vida cotidiana, e no entanto ela não se restringe a esses rituais e práticas estilizadas; ela aparece em Butler como organizadora do seu campo de aplicação, concomitantemente ao qual ela mesma se produz.

Formadora do próprio campo do inteligível, nada lhe é externo, nada lhe escapa, de modo que “qualquer oposição à norma já está contida na norma e é crucial ao seu próprio funcionamento” (UG 51); mas não estamos, com isso, determinados por elas, porque as normas são sempre reproduzidas e dependem dessa reprodução para manter-se, de modo que as práticas corpóreas que as invocam e citam também “têm a capacidade de alterar as normas no curso de sua citação” (*id.*, 52). Então a linguagem nos determina, mas nunca inteiramente: podemos empurrar seus limites, distorcê-la, usá-la a nosso favor. Ela faz a realidade vivida, imprimindo as condições de inteligibilidade do ser e simultaneamente fornecendo a possibilidade de mudança. Não podemos “identificar estruturas primeiro e então aplicá-las a exemplos, pois no

momento de sua ‘aplicação’ elas se tornam algo diferente do que eram” (CHU 26); isto é, a relação da teoria com seus exemplos continua sendo externa, por mais que ela deva seu sentido e surgimento a eles, pois é suficiente por si mesma, na sua elaboração, e é aplicada aos exemplos sem que se confunda com eles.

Isso é válido tanto para exemplos da ação do poder sobre os corpos quanto para os de resistência. Butler não descreve nem fornece uma receita de resistência, segundo a qual se solucionará a discriminação sofrida, nem acredita na eficiência política desse tipo de solução, e tampouco fixa a posição de vítima em termos previamente definidos, não postula um grupo determinado de sujeitos que sofre uma opressão comum e assim partilham de certas características e experiências, assim como não há nada como um soberano dominador que detém e manipula os mecanismos de poder.

No último capítulo de *Gender Trouble*, Butler defendeu a paródia e o pastiche para desnaturalizar o sexo através de zombaria, como, por exemplo, a apropriação masculina gay do feminino. Com isso, ela defendia que a repetição do imaginário heterossexual pode ser um jeito inevitável de desnaturalizar e mobilizar as categorias de gênero, expondo e questionando o fato de que vivemos com noções recebidas de realidade e relatos implícitos de ontologia, sendo assim uma investida válida contra os mecanismos pelos quais os “fatos naturais” são naturalizados. Mas foi bastante cobrada pelos exemplos que deu então, e chegou relativizá-los posteriormente (em BM; ver uma sistematização das diferenças posteriores específicas em UG 204-31), ficando mais cuidadosa com exemplificações. Afinal, mulheres “masculinas”, por exemplo, questionam o modelo vigente e reivindicam formas alternativas de exercer-se mulher, desafiando a estrutura normativa nos seus termos mais queridos, no seu ponto privilegiado de imposição, ou apenas reproduzem um padrão binário heterossexista já posto, na medida em que colocam-se no papel do “homem” nas suas relações lésbicas? Butler aponta como expropriações dessa ordem podem revelar como são construídas as categorias identitárias, como mulher e homem, e assim desnudar o caráter estritamente desnecessário dos significados recorrentes assumidos e tomados por naturais, certos e automáticos; mas, para ela, trata-se, acima de tudo, de permitir e manter um *futuro aberto*. E, nesse sentido, exemplos podem ser traiçoeiros, fixando as análises, atrelando-as a um conteúdo específico que enquanto tal tem uma significação variável de acordo com sua contextualização. É assim que Butler nos chama a não decidir em definitivo, a trabalhar com um “humano” que não assume uma forma cabal e derradeira.

A ressalva de Butler a uma confiança excessiva na política de afirmação de identidades *queer* ou de mulher como resistência à discriminação se dá inclusive por conta do fato de que a sexualidade nunca é completa ou plenamente expressada pela linguagem, não se exaure em palavras, de modo que está, de certa forma, sempre “no armário”: saímos do armário para entrar em outro armário, diz Butler, dado que mesmo o “estar ‘fora’ [being out]”, ou seja, mesmo a manifestação de uma sexualidade que se põe como imprevista, “deve produzir o armário continuamente para manter-se como ‘fora’.” (JBR 123.) Qualquer esforço de fornecer um relato, de descrever a sexualidade, de explicitá-la ou explicá-la, é sempre simplificador, e está destinado a ser incompleto e faltoso, pois todo relato que se queira, toda formulação articulada, se conforma com bastante rapidez e facilidade aos “requerimentos obrigatórios dos regimes epistêmicos de diagnóstico” (*id.*, 133). Toda sexualidade, assim como todo sujeito, excede qualquer narrativa, isto é, sua narrabilidade é sempre falha e inadequada; a sexualidade, e os sujeitos, nunca respondem completamente às regulações, nunca são inteiramente adequados, unificados, e resumidos em categorizações.

Como vimos, a sexualidade não é meramente uma dimensão da existência, é coextensiva a ela, e assim a experiência de gênero tem sempre um aspecto não declarado, ininteligível. Butler ainda apoia-se em Foucault, para quem “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação (...) não houve nunca um *interpretandum* que não tivesse sido *interpretans*, e é uma relação mais de violência que de elucidação, a que se estabelece na interpretação” (NFM 57-8) – e Butler o faz sem contudo deixar de apontar os processos dessa interpretação que é tudo o que temos. Dizer que a linguagem que nos produz produz também o seu próprio “fora” significa que nós mesmos somos produzidos pela linguagem enquanto algo externo que ela meramente indica, e tal subjetividade não é um dado pressuposto ou garantido: no “momento que eu digo ‘eu’, eu não estou apenas citando o lugar pronominal do ‘eu’ na linguagem, mas ao mesmo tempo estou atestando a e me distanciando de uma impingidela primária, um modo primário no qual eu sou, antes de adquirir um ‘eu’, um ser que foi tocado, movido, alimentado, trocado, ninado, estabelecido como sujeito e objeto do discurso” (GAO 69-70). Há uma diferenciação, um descompasso fundamental, entre eu mesmo e o eu relatado por mim, minha tentativa de me colocar na linguagem, porque os “*meios pelos quais a constituição do sujeito acontece não é igual à forma narrativa que a reconstrução dessa constituição procura fornecer*” (GAO 69, grifos do autor).

Isto implica, em outros termos, que a performatividade é diferente da referência, e o nomear não é performativo. Se uma teoria na qual a linguagem tem poder produtivo, materializador, poderia em um primeiro olhar ser criticada por atribuir peso demais à linguagem, é Butler quem cobra a distinção entre performance e referência, conduta e fala. Assim, declarar-se gay, embora possa ser parte do que é entendido como homossexualidade, não é por si mesmo um ato homossexual. É com base nesse engano que o exército americano proíbe os sujeitos de declararem-se homossexuais: a definição só pode vir de fora na forma de denúncia, ou sendo negada, o que preserva no nome seu caráter ofensivo – e mais que isso, proíbe-se a autodenominação dado o entendimento de uma performance na palavra, pelo qual o falar é já o próprio fazer. Declarar-se gay já é então considerado um ato homossexual, e transmissível, que engaja o ouvinte à sua revelia; como AIDS, a “própria palavra aparece como uma substância contagiosa, um fluido perigoso” (ES 110). Segundo essa fantasia paranoica, a palavra ganha um poder mágico – como o verbo divino que enuncia e cria com a mera enunciação – no qual a autodeclaração homossexual é um ato de sedução que implica o ouvinte, pelo qual quem escuta “contrai” a sexualidade que ouve.

Aqui Butler aponta que “o problema não é meramente que testemunhas homofóbicas dos homossexuais autoproclamados alucinam a fala da palavra como a feitura do ato, mas que mesmo aqueles que opõem o exército estão dispostos a aceitar a noção do nomear como performativo” (*id.*, 123); isto é, um objetivo posto da políticas *queer*, tanto nos Estados Unidos quanto aqui, é a autoafirmação pública, como se o desejo não se sustentasse sem essa afirmação, igualando a afirmação identitária com a sua prática, a prática discursiva da homossexualidade com a homossexualidade em si. Não é, e pode ser bom que não o seja, pode ser politicamente benéfico; esse intervalo, essa incomensurabilidade entre a referência ao ato feito com a sua feitura mesma, é o que mantém aberta a possibilidade de instaurar uma ordem contestatória do *statu quo* homofóbico, de ressignificação futura, de rearticulações. Por mais que o exército estadunidense procure, ao manter a homossexualidade restrita à acusação ou negação, produzir a figura do homossexual enquanto vetada, enquanto uma infração ao social, esse exército não detém definitivamente o poder discursivo de criar a definição da homossexualidade – e nem os que se opõem a ele: após a saída “transgressora” do armário, tudo o que se faz e fala é lido como e remetido a uma manifestação da homossexualidade essencial, cuja pauta é dada de antemão. Uma vez que o sujeito é opaco inclusive a si mesmo, uma vez que nem ele nem sua sexualidade nunca se

esgotam nas fórmulas de sua regulamentação produtiva, e é fundamental manter os termos vivos, permitir sua fluidez.

Há um desejo de assegurar a autoridade final e rígida das normas que organizam a estrutura social, que tende a ver naquilo que se afasta da norma uma oportunidade para a reafirmação da norma. Mas, considerando que a agência não depende de um sujeito unitário e monolítico para existir, que, pelo contrário, a “atividade, a afirmação e a própria capacidade de transformar condições são derivadas de um sujeito multiplamente constituído e movendo-se em várias direções” (UG 193), a afirmação da vida pode se dar “através do jogo de multiplicidade”: a multiplicidade então “não é a morte da agência, mas sua própria condição” (*id.*, 194). Entendê-lo requer entender o caráter dinâmico da linguagem, que funciona através das práticas insistentes repetidas com o tempo, criando domínios ontológicos, configurando e delimitando nosso entendimento do que é possível, enquanto parte dos nossos esquemas de inteligibilidade. A sociabilidade é estruturada pela linguagem; sem levar em conta uma temporalidade da vida nos processos pelos quais a esfera do humanamente inteligível é postulada como um ideal normativo, os processos normativos pelos quais o espaço no qual o humano vem a se circunscrever, não se pode entender como o social é constitutivo.

Assim, se a gramática não descreve e tampouco esgota a ontologia, deixando espaço para transformação – se a construção é instável, não é nunca completa, e não exaure seu objeto, dado que é temporal, reiterativa –, isso se dá na medida em que seu objeto ele mesmo é diferente do processo pelo qual vem a ser; na medida em que tal objeto consiste no âmbito da agência discursiva, portanto ele mesmo com capacidade de criação intervencionista nesse mesmo processo; e na medida em que aquilo que é construído só o é mediante a forclusão concomitante de um fora constitutivo que assombra as fronteiras que lhe delimitam. A força de abjeção, pela qual o humano é delimitado enquanto tal, está ligada a uma violência original, constitutiva; todos somos radicalmente dependentes, e a experiência corporal, ali onde o corpo é um fenômeno social, nos deixa inelutavelmente vulneráveis a interações que não escolhemos, inelutavelmente expostos a interpelação e à nomeação alheia que nem sempre vem nos termos que consideramos os melhores, postas por uma linguagem que ninguém escolhe e ninguém controla.

Nesse contexto, a ilusão de autonomia radical e de independência, ligada à tentativa de manter-se, aparece como explicação da violência discriminatória contra minorias, tentativa de manter o mundo conhecido, de manter os termos que seguram

minha existência. É preciso uma certa humildade, é preciso admitir e entrar em conformidade com o fato de que o humano é inerentemente falho, precário, vulnerável, dependente, que há limites para o que podemos conhecer, e que não é possível a ninguém “blindar-se”, não importa o quanto se realize o impulso de aniquilar o outro no qual se localiza a fonte de uma ameaça. E, com efeito, há uma responsabilidade, que aparece junto com a capacidade de agência que temos como resultado desse processo de constituição, pela qual não se pode impingir ao outro a violência que nos traumatiza.

De fato, então, somos condicionados por um limite constitutivo, que nos é condição de vida, mas isso não é negativo; não transcendemos as normas, porque isso não é possível, mas também não é necessário que as transcendamos. Na linguagem, poder e conhecimento se articulam estabelecendo um conjunto de critérios que trabalham sutilmente, determinando nossas possibilidades de pensar o mundo; na escrita de Butler, de acordo com sua noção do processo de materialização, a linguagem tem uma relação íntima com os sentidos, aparece fundamentalmente “na emergência e no desaparecimento do humano nos limites do que podemos conhecer, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir” (PLMV 151). Assim, não cabe falar em transcendência das normas que desenham o espaço mesmo no qual podemos ser e agir; a possibilidade de transcendência é uma ilusão gramaticalmente inculcada. Mas, se o sujeito não é soberano, tampouco o poder o é; a linguagem não é um sistema fechado e estático, e é possível, então, distorcer as normas de maneira a abrir o espaço necessário, é possível conquistar amabilidade em uma moldura imprevista – que, por ser imprevista, não pode ser descrita de antemão –, circunscrever-se em uma ordem variável de inteligibilidade, pois os esquemas de inteligibilidade que estruturam nosso afeto diferencialmente são reiterativos e sujeitos a um fazer distinto, a uma distorção – e essa distorção não pode ser fixada em uma fórmula ou receita específica, uma vez que é marcada pela espontaneidade e imprevisibilidade.

Estabelecer um campo comum dos sujeitos marcados pela discriminação a fim de “resolver” seu desfavorecimento é, então, apenas ilusório; é preciso entender que a sujeição é parte constitutiva de ser humano, e em nossa tentativa de promover e manter esquemas mais justos, saber questionar a retórica estabilizante que assera o universal, pois qualquer formalismo, qualquer fixação, se conforma com muita rapidez e facilidade aos regimes normativos cunhados, regimes que produzem sujeitos e populações diferencialmente, que fecham previamente as possibilidades dos sujeitos. Por isso que feministas que, como Martha Nussbaum deseja, procuram universalidade

nas condições e nos direitos das mulheres menosprezando as normas que prevalecem nas culturas locais, “não entendem o caráter paroquial de suas próprias normas” (CHU 35).

Epílogo.

O objetivo de Butler e seu método, então, se juntam na sua linguagem e no uso que é feito dela. Isso tudo confere à prosa de Butler um caráter impactante, tão elucidativa e explicativa para uns quanto ferina e indigesta para outros. Em 1998, Butler foi nomeada a ganhadora de um polêmico “prêmio” de pior escritora que teve bastante divulgação na mídia, em um concurso promovido pelo periódico acadêmico *Philosophy and Literature* de 1995 a 1998, o *Bad Writing Contest*, ao que ela respondeu com um artigo publicado no jornal *The New York Times* tecendo uma reflexão sobre o uso da linguagem. Ao anunciar Butler como a nomeada do concurso naquele ano, o então editor do periódico, Denis Dutton, comentou que “é possivelmente a obscuridade que provoca de ansiedade de tal escrita que levou o Professor Warren Hedges da Southern Oregon University a aclamar Judith Butler como ‘provavelmente uma das dez pessoas mais inteligentes no planeta’.”¹⁶ Na ocasião, alguns poucos acadêmicos manifestaram-se em defesa de Butler, muitos dos quais apontando Dutton como um reacionário direitista¹⁷ – dada a preferência do jornal, em seu papel autoelegido de “árbitro da boa prosa” (BWBB), em selecionar frases de trabalhos sobre sexualidade, raça e capitalismo –, e alguns apontaram como o concurso fez sua parte em reforçar a imagem de acadêmicos como um grupo de pseudorradicais infrutíferos, meândricos, cuja tagarelice ininteligível presta-se apenas para que discutem a esmo entre si.

Aquele ano, no qual o concurso foi tão comentado, foi também o último ano em que tal concurso foi promovido. No início do ano seguinte, foi publicado, no periódico sobre política e cultura *The New Republic*, o artigo de Nussbaum, feminista pró-MacKinnon, intitulado “The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler”, e citado amplamente em críticas dirigidas à Butler. Nele, Nussbaum chega a afirmar que Butler não é filósofa, mas apenas uma “sofista”, que oferece “uma mentira cruel e uma mentira que exalta o mal” (TPoP 10)¹⁸, que “colabora com o mal” (*id.*, 13), enquanto a

¹⁶ Nas palavras originais dele, “it’s possibly the anxiety-inducing obscurity of such writing that has led Professor Warren Hedges of Southern Oregon University to praise Judith Butler as ‘probably one of the ten smartest people on the planet.’” (disponível em seu próprio site, http://www.denisdutton.com/bad_writing.htm, acessado em 03/03/2010, e citado também em TPoP)

¹⁷ Além da própria Butler, em “A ‘Bad Writer Bites Back’”, outros o fizeram, como por exemplo o historiador da arte marxista T. J. Clark.

¹⁸ Tal mentira de Butler seria a de que só pode haver satisfação sexual “sodomasoquista” (*sic*), que as mulheres seriam chamadas a gozarem na sua subserviência, já que a desejam, e que essa seria toda a resistência que lhes é possível, apenas um “tiquinho de liberdade” (“tiny bit of freedom”, p. 7); essa “passividade moral” (p. 8) levaria Butler a sexualizar a dominação, uma vez que, segundo Butler no relato de Nussbaum, “todos nós erotizamos as estruturas de poder que nos oprimem” (*sic*; p. 10): “No bondage,

maior representante de uma linha teórica, uma “nova e perturbadora tendência”, que peca ao se afastar do “lado material da vida” e das “políticas feministas da velha guarda” (*id.*, 2).

Para defender-se da alegação de “má escrita”, Butler não procura provar inocência escrevendo “bem”, mas contesta os termos da acusação, questionando as convenções e as pressuposições nas quais confia essa designação de “má escrita”; enquanto teórica crítica, trata-se de avaliar os valores e significados implícitos pelos quais esse empreendimento, de nomear os “piores escritores” dentre os acadêmicos expoentes, toma lugar. Entendemos que a análise foucauldiana que expomos no segundo capítulo das maneiras pelas quais a loucura foi qualificada, catalogada e gerida não é meramente particular a uma análise de médicos dos asilos da Europa da época, mas que, enquanto particular a esse tempo e espaço, traz uma marca maior de um movimento próprio da linguagem segundo o qual ela produz aquilo que indica como sendo externo, segundo o qual podemos nos colocar como um sujeito unitário que observa e conhece o mundo. Mas toda a linguagem conta com uma inteligibilidade, um esquema conceitual complexo, que molda silenciosamente e a todo o momento o que é dito; ela nos molda inadvertidamente, de modo que nos passa desapercibido.

É possível e preciso pressionar os limites da linguagem; segundo a crítica genealógica proposta por Butler, Nesse contexto, não só o gênero é um produto cultural, mas o sexo, o desejo, o corpo, aquilo que conta no relato que damos de humanidade, enfim; as categorias identitárias que aparecem como fundamentais, originais, naturais, anteriores, inevitáveis, são, com efeito, artefatos culturais contingentes cuja naturalidade é assumida e postulada, e sua força está nesse movimento mesmo de postulação de sua naturalidade, e não na sua naturalidade em si – que é ficcional, uma ilusão própria da gramática da língua.

De acordo com a filosofia butleriana que apresentamos aqui, podemos perguntar: a linguagem da “boa escrita” poderia servir aos propósitos próprios da fala impertinente de minorias discriminadas, que falam de um âmbito desautorizado, mobilizando os termos de modos diferentes dos familiares? Tal fala não solicitada e imprevista parece existir apenas graças à própria insistência, na medida em que desafia a boa linguagem, e

no delight.” (p. 11). Nussbaum, em um tom imediatista e maniqueísta, cobra Butler por definições, falando recorrentemente em “bom” e “mau” sem jamais explicar-se (“bad script”, “bad lines”, p. 7, “social good”, “social bad”, p. 9, “bad behavior”, “bad power”, p. 10 “bad enslaving”, “bad state”, p. 11, “bad dream”, p. 12, “public good”...), ainda que em três momentos distintos (p. 1, 8 e 9) reconheça não haver consenso a respeito do que seria “mau” e “bom”.

com isso permanece radicalmente inadequada – com efeito, móvel, frágil, perturbadora, desafiadora, problemática, porosa, expansiva, propícia.

Bibliografia:

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1992. [AIE]
- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1962.
- BARBIN, Herculine. *Herculine Barbin: being the recently discovered memoirs of a nineteenth-century hermaphrodite*. Trad. McDougall, R. Nova York: Pantheon Books, 1980. [HB]
- BENTO, Berenice. *O que é Transexualidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.
- BURCHELL, Graham, GORDON, Colin, e MILLER, Peter, eds. *The Foucault Effect – Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. [TFE]
- BREEN, Margaret Sönsler, e BLUMENFELD, Warren J, eds. *Butler Matters: Judith Butler's Impact on Feminist and Queer Studies*. Burlington e Hampshire: Ashgate, 2005. [BuM]
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernest e ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso, 2000. [CHU]
- BUTLER, Judith e SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Who Sings the Nations-State? Language, Politics, Belonging*. Nova York: Seagull Books, 2007. [WSNS]
- BUTLER, Judith. e SALIH, Sarah, eds. *The Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. [JBR]
- BUTLER, Judith. *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000. [AC]
- _____. "A 'Bad Writer' Bites Back". The New York Times, 20 de Março de 1999: <https://pantherfile.uwm.edu/wash/www/butler.htm> (acessado em 15/03/2010) [BWBB]
- _____. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nova York e Londres: Routledge, 1993. [BM]
- _____. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York e Londres: Routledge, 1997. [ES]
- _____. *Frames of War. When is Life Grievable?* Nova York e Londres: Verso, 2009. [FW]

- _____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York e Londres: Routledge, 1999. [GT]
- _____. *Giving an Account of Oneself*. Nova York: Fordham University Press, 2005. [GAO]
- _____. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Nova York e Londres: Verso, 2004. [PLMV]
- _____. *Subjects of Desire – Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Nova York: Columbia University Press, 1987. [SD]
- _____. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997. [PLP]
- _____. “Transgender and the Spirit of Revolt”, in: WAGNER, F., KÖNIG, K., FRIEDRICH, J. (ed.). *Das achte Feld: Geschlechter, Leben und Begehren in der Kunst seit 1960*. Hatje Cantz, 2006, pp. 65-81. [TSR]
- _____. *Undoing Gender*. Nova York e Londres: Routledge, 2004. [UG]
- _____. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, in: INGRAM, David (ed.). *The Political*. Trad. Lysa Hochroth. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 212-226. [WCEFV]
- CARVER, T. e CHAMBERS, S., eds. *Judith Butler’s Precarious Politics. Critical Encounters*. Nova York e Londres: Routledge, 2008.
- _____. *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*. Nova York: Routledge, 2008.
- DAVID-MÉNARD, Monique. *As Construções do Universal*. Trad. Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Companhia de Freud, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.
- DEWS, Peter. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso Books, 1987.
- DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Champs Flammarion, 1993.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nova Iorque: Basic Books, 2000.
- FELMAN, S. *The Scandal of the Speaking Body*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996. [OD]
- _____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU editora, 2005. [VFJ]
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso no Collège de France 1981-1982*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Doença Mental e Psicologia*. Tradução de Lílian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000. [DMP]
- _____. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo : Martins Fontes, 1999. [EDS]
- _____. *Fearless Speech – Lectures at the University of California*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. [FS]
- _____. *História da Loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978. [HL]
- _____. *Histoire de la Sexualité I – La Volonté de Savoir*. Gallimard, 1976. [HSifr]
- _____. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. [HSI]
- _____. *História da Sexualidade – volume II: O Uso dos Prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- _____. *História da Sexualidade – volume III: O Cuidado de Si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. “Madness Only Exists in Society”. In: *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Ed. Sylvère Lotringer. Nova York: Semiotext(e), 1989. [MOES]
- _____. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Roberto Machado. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2005. [MP]
- _____. *O Nascimento da Clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. [NC]
- _____. *Naissance de la Biopolitique – Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Seuil/ Gallimard, 2004. [NB]
- _____. “Nietzsche, Freud e Marx”, in : *Um diálogo sobre os prazeres do sexo*. Trad. Barreto, J. L. e Cupertino M. C. São Paulo: Landy, 2000. [NFM]
- _____. *Os Anormais: curso no Collège de France 1974-1975*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [An]

- _____. *O Poder Psiquiátrico: curso no Collège de France 1973-1974*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. [PP]
- _____. “Polemics, Politics, and Problematizations”, in: RABINOW, P., ed. *Essential Works of Foucault 1954-1984 vol I*. Londres: Penguin Books, 2000, pp.109-19. [PP&P]
- _____. *Power / Knowledge: Selected interviews and other writings – 1972 - 1977*. GORDON, Colin, ed. Nova York: Pantheon Books, 1980. [PK]
- _____. “Qu`est-ce qu`un Auteur?”, in: _____. *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Gallimard, p. 817 – 849.
- _____. “Sex, Power and the Politics of Identity”, in: RABINOW, Paul, ed. *Essential Works of Foucault 1954-1984 vol I*. Londres: Penguin Books, 2000, pp.163-73. [SPPI]
- _____. *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Gallimard, 1975. [VP]
- _____. “For an Ethics of Discomfort”, in: LOTRINGER, Sylvère, ed. *The Politics of Truth*. Hochroth, Lysa, e Porter, Catherine, trad. Los Angeles: Semiotext(e), 1997, pp. 121-9. [FED]
- _____. “The Subject and Power”, in: DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226. [SP]
- _____. “What is Critique?”, in: INGRAM, David (ed.). *The Political*. Trad. Lysa Hochroth. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 191-211. [WC]
- _____. “What is Enlightenment?”, in: RABINOW, P., ed. *Essential Works of Foucault 1954-1984 vol I*. Londres: Penguin Books, 2000, pp. 303-19. [WE]
- _____. “Who are you, Professor Foucault?”, in: CARRETTE, Jeremy R., ed. *Religion and Culture – Michel Foucault*. Nova York: Routledge, 1999.
- FRASER, Nancy. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. University of Minnesota Press, 1989.
- GAMBLE, Sarah, ed. *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*. Londres e Nova York: Routledge, 2001. [RCFP]
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault’s Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- JAGGER, Gill. *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*. Nova York e Londres: Routledge, 2008.
- KIRBY, Vicky. *Judith Butler, Live Theory*. Londres: Continuum, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trad. Leon Roudiez. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982. [PH]
- LLOYD, Moya. *Judith Butler*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- LOIZIDOU, Elena. *Judith Butler. Ethics, Law, Politics*. Nova York: Routledge-Cavendish, 2007. [JBELP]
- MCRORBIE, Angela. “The Pope Doth Protest”. In: *Guardian*, 18 de Janeiro de 2009, disponível online em: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/jan/18/pope-benedict-xvi-catholicism> (acessado em 13/02/2010). [PDP]
- MORLAND, Ian e WILLOX, Annabelle, eds. *Queer Theory*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- NUSSBAUM, Martha. “The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler”. In: *The New Republic*, vol 220, 22 Fevereiro 1999, pp. 37-45. Disponível online em <http://www.akad.se/Nussbaum.pdf> (acessado em 02/07/2009). [TPoP]
- SALIH, S. *Judith Butler*. Nova York e Londres: Routledge, 2002.
- STEIN, E. *The Mismeasure of Desire. The Science, Theory and Ethics of Sexual Orientation*. Nova York: Oxford University Press, 1999.
- VEYNE, Paul. “The Final Foucault and His Ethics”, in: DAVIDSON, Arnold (ed.). *Foucault and His Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press, 1997, pp. 225-233. [FFHE]
- WALTERS, Margareth. *Feminism, a very short introduction*. Nova York: Oxford University Press, 2005. [FVSI]
- WEED, Elizabeth e SCHOR, Naomi, eds. *Feminism Meets Queer Theory*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1997. [FMQT]
- WRIGHT, Elizabeth. *Lacan and Postfeminism*. Cambridge: Icon Books, 2001.
- WITTIG, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992. [TSMOE]