

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

CHARLIE BENJAMIN RIBEIRO DA COSTA

**JUDITH BUTLER: SEXO, GÊNERO E A CRÍTICA À METAFÍSICA DA
SUBSTÂNCIA**

São Luís - MA
2025

CHARLIE BENJAMIN RIBEIRO DA COSTA

**JUDITH BUTLER: SEXO, GÊNERO E A CRÍTICA À METAFÍSICA DA
SUBSTÂNCIA**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura
em Filosofia, da Universidade Federal do
Maranhão, como requisito parcial à obtenção do
título de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Schiochett

São Luís - MA
2025

CHARLIE BENJAMIN RIBEIRO DA COSTA

**JUDITH BUTLER: SEXO, GÊNERO E A CRÍTICA À METAFÍSICA DA
SUBSTÂNCIA**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura
em Filosofia, da Universidade Federal do
Maranhão, como requisito parcial à obtenção do
título de licenciatura em Filosofia.

São Luís, 06 de agosto de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Schiochett - DEFIL/UFMA

Profa. Dra. Maria Olilia Serra - DEFIL/UFMA

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas - PGCULT/UFMA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Costa, Charlie Benjamin Ribeiro da.

JUDITH BUTLER: SEXO, GÊNERO E A CRÍTICA À METAFÍSICA DA
SUBSTÂNCIA / Charlie Benjamin Ribeiro da Costa. - 2025.
48 f.

Orientador(a): Daniel Schiochett.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. Sexo. 2. Gênero. 3. Metafísica da Substância. 4.
Performatividade. 5. Judith Butler. I. Schiochett,
Daniel. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Por sempre ter um lar ao qual retornar, agradeço à minha mãe, Elma. À minha irmã, Maysa, por me ter como exemplo e, assim, inconscientemente me incentivar a dar o meu melhor a cada oportunidade, também agradeço. À Nicolý, minha prima e confidente, por sua eterna amizade. E à Wendla, pois sem sua ajuda eu não estaria aqui.

Aos amigos que fiz ao longo do curso, mas também fora dele, meu agradecimento sincero pelas calorosas lembranças e risadas que tornaram os dias mais leves.

Ao meu orientador, professor Daniel, agradeço pela consideração e pela dedicação ao meu texto. Seus comentários foram essenciais para o aprimoramento deste trabalho, e também para o meu.

E à Milena, pela paciência e pelo companheirismo durante as longas horas de escrita, te agradeço profundamente.

“Como é que alguns tipos de sujeitos reivindicam ontologia, como é que eles *contam* ou se *qualificam* como reais?”

Judith Butler

RESUMO

Este trabalho analisa a teoria de gênero da filósofa Judith Butler, presente na obra “Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade” de 1990, com ênfase na crítica à naturalização do sexo, à concepção de gênero como construção cultural e à metafísica da substância que sustenta essas ideias. Argumenta-se que tanto o sexo quanto o gênero são efeitos das normas reiteradas e não atributos essenciais. O construtivismo cultural, embora avance na crítica ao essencialismo biológico, muitas vezes recai na suposição de um sujeito pré-discursivo que constrói sua identidade. Contra isso, a teoria da performatividade mostra que o sujeito é constituído pelas próprias normas que o formam, e que o corpo se materializa através de performances reiteradas que produzem inteligibilidade. No entanto, esse processo normativo opera também por exclusão: os corpos que não performam de modo reconhecível tornam-se abjetos, revelando os limites das normas e desafiando os critérios de reconhecimento. Ao evidenciar que nenhum corpo se conforma integralmente às normas que o constituem, o trabalho defende a reconfiguração das normas a partir da necessidade de repensar as fronteiras do humano para que mais vidas sejam consideradas possíveis e vivíveis.

Palavras-chave: Sexo; Gênero; Metafísica da substância; Performatividade; Judith Butler.

ABSTRACT

This undergraduate thesis analyzes the gender theory of philosopher Judith Butler, as developed in her 1990 work *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, with particular emphasis on her critique of the naturalization of sex, the conception of gender as a cultural construction, and the metaphysics of substance that underpins such notions. It argues that both sex and gender are effects of reiterated norms, rather than essential attributes. Although cultural constructivism represents an advance over biological essentialism, it often relies on the assumption of a pre-discursive subject who voluntarily constructs their identity. In contrast, the theory of performativity shows that the subject is constituted by the very norms that form them, and that the body materializes through repeated performances that produce intelligibility. However, this normative process also operates through exclusion: bodies that do not perform in recognizable ways become abject, revealing the limits of norms and challenging the criteria of recognition. By highlighting that no body fully conforms to the norms that constitute it, this thesis advocates for the reconfiguration of normative frameworks, grounded in the ethical imperative to rethink the boundaries of the human so that more lives may be considered possible and livable.

Keywords: Sex; Gender; Metaphysics of substance; Performativity; Body.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 DESCONSTRUINDO O SEXO	12
2.1 A construção social do sexo	12
3 DESCONSTRUINDO O GÊNERO	24
3.1 A construção social do gênero	24
4 SUPERANDO PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS	33
4.1 O que é performatividade?	33
4.2 O corpo que (não) performa	39
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	46
REFERÊNCIAS	47

1 INTRODUÇÃO

Judith Butler, nascida em fevereiro de 1956, é uma filósofa norte-americana pós-estruturalista e teórica crítica, amplamente conhecida pela sua contribuição aos estudos de gênero e à teoria *queer*. Em sua vasta produção acadêmica, levanta questões sobre a formação da identidade e sobre os processos pelos quais os indivíduos tornam-se sujeitos dentro das estruturas de poder – na família, escola, trabalho e assim por diante. De acordo com a autora, as pessoas ganham inteligibilidade e, por isso, validação e reconhecimento enquanto humanas, apenas ao adquirir seu gênero em conformidade com os padrões da sociedade em vista: segundo a suposta coerência entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Por exemplo, ter uma vagina seria o equivalente a ser mulher, sentir atração por homens e manter relações afetivas e sexuais exclusivamente com eles. Em razão disso, como assegura Firmino e Porchat (2017:57), a discussão sobre a identidade não pode vir antes da discussão sobre a identidade de gênero.

Buscando compreender as bases da teoria butleriana sobre a constituição do sujeito, o objeto de estudo deste trabalho é o conceito de gênero, conhecido tanto no meio acadêmico quanto no popular como “uma construção social”. Essa concepção, conforme será discutido, contém ecos de uma substancialidade atribuída ao sexo. Ou seja, mesmo quando difunde-se o gênero como algo para além das características biológicas pessoais, persiste a suposição de que o sexo funciona como uma instância de fundo ontológico. Embora não seja o foco deste estudo, o sexo precisa ser abordado preliminarmente, pois sua naturalização interfere na própria compreensão do gênero. Com efeito, ao se afirmar que o gênero é construído culturalmente, mas ainda se presumir o sexo como dado natural, perpetua-se um sistema normativo que governa os corpos e legitima a violência simbólica e material com base em argumentos de natureza biológica – como será demonstrado ao longo deste trabalho.

Butler, por sua vez, desarticulará ambas as essencialidades através da sua teoria da performatividade, pois é possível pensar sexo e gênero de uma forma não-substancial se forem postulados como uma produção discursiva e performativa. Dada a impossibilidade de discutir o gênero sem antes desconstruir a suposta natureza do sexo, o primeiro capítulo deste trabalho se dedicará à crítica da essencialidade sexual. No próximo capítulo, será examinado como a noção de “construção cultural” aplicada ao gênero também pode encobrir formas sutis de substancialização. Visando mostrar que ele também não pode ser substancializado, o gênero será apresentado como *performativamente construído*. O que mais precisamente isso significa e quais as implicações disso serão o tema do terceiro capítulo do trabalho.

Explorar quais premissas sustentam a tese de que o sexo e o gênero não têm base ontológica – ou seja, não existem por si só, mas como efeitos performativos – é, assim, o objetivo principal deste trabalho. Essa abordagem, pensar o sexo e o gênero como não-essenciais, emerge da necessidade de reformular as categorias de inteligibilidade social, abrindo espaço para identidades que, embora hoje vistas como contingentes ou desviantes, devem ser reconhecidas como plenamente humanas.

Não obstante, a filósofa trabalha com categorias centrais do discurso filosófico moderno e contemporâneo – como sexo, desejo, discurso e sujeito – que remetem à constituição dos indivíduos a partir da sua dimensão social, segundo costumes e hábitos nos quais se instaura uma normatividade. Essa normatividade pode aparecer como expressão da natureza ou como construção da sociedade, mas, em ambos os casos, atua como critério de inteligibilidade. A formação do sujeito de acordo com as normas está implicada, portanto, na própria manifestação do íntimo humano, isto é, em que medida a liberdade se realiza estando submetida a regras (Vaz, 1998:17).

Em “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, datada de 1990, ao desterritorializar as categorias de sexo e gênero, Judith Butler abre espaço para contestar o padrões das condutas impostos pela cultura por meio do discurso, atravessado por relações de poder. Já em “Desfazendo gênero”, publicado em 2004, ela aprofunda os limites da sujeição, questionando até que ponto os indivíduos aceitam se submeter às normas, apesar do seu caráter violento e excludente. A tensão entre submissão e norma perpassa toda a discussão e será retomada mais adiante (tópico 4.2).

Ressalta-se que a crítica de Butler à metafísica da substância impacta diretamente sua formulação de sujeito. Ao concebê-lo como produto da performatividade, a filósofa dismantela sua suposta essencialidade e, com isso, desestabiliza as normas do nocivo sistema sexo-gênero. A proposta butleriana, além de apontar a necessidade de uma revisão crítica das teorias embasadas numa metafísica substancial, legitima a existência de identidades de gênero que divergem do roteiro binário homem/mulher; algo crucial não somente para o autoconhecimento individual, como também para reforçar a urgência de políticas públicas emancipatórias.

Por fim, a metodologia utilizada é de domínio teórico-bibliográfico e este trabalho tem como guia a obra “Problemas de gênero” (Butler, 2023). No mais, cada uma das três partes do desenvolvimento teórico fundamenta-se em diferentes títulos. Para auxiliar na desnaturalização do sexo, utiliza-se “Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud” (Laqueur, 1992), “Pensando o sexo” (Rubin, 2018) e “Dualismos em duelo” (Fausto-Sterling,

2001). No capítulo segundo, há a caracterização do gênero enquanto construção social a partir das obras “Sexo e temperamento” (Mead, 2011) e “É o gênero uma construção social?” (Marques, 2014). Em terceiro e último, “Performance, gênero, linguagem e alteridade” (Rodrigues, 2012), “O corpo de uma teoria” (Pinto, 2009) e “Corpos que importam” (Butler, 2019) são as principais fontes usadas na exposição das características e implicações do conceito de performatividade butleriano.

2 DESCONSTRUINDO O SEXO

No imaginário social, está estabelecida uma dicotomia entre sexo e gênero, de modo que o primeiro refere-se aos atributos físicos do aparato anatômico e o segundo corresponde à convicção individual moldada de acordo com os contextos socioculturais. Seguindo por essa divisão, qualquer sujeito que se encontra dentro do sistema sexo-gênero pode vir a questionar tanto os mecanismos que formam seu gênero quanto a suposta imutabilidade de seu sexo. Essa dicotomia é questionada por Judith Butler ao longo de suas obras “Problemas de gênero” (2023) e “Corpos que importam” (2019), para quem sexo é tão discursivo e performativo quanto o gênero. Para compreender a concepção de gênero desenvolvida por Butler, por sua vez, é necessário estabelecer o sentido que ela atribui à própria noção de sexo, especialmente porque o sexo, na aparência de dado biológico objetivo, parece resguardar alguma verdade sobre o âmago humano, de modo que é sempre evocado como um fundamento da diferença entre os indivíduos. Judith Butler, no entanto, pretende desconstruir a naturalidade do sexo questionando os termos pelos quais é legitimado.

O primeiro pressuposto conceitual a ser considerado é a diferença entre desconstruir e destruir. A atividade desconstrutiva realizada por Butler em suas obras, *à la* Derrida, empenha-se em revelar os sedimentos por trás de algumas construções conceituais – como sexo, gênero e sujeito – não para um aniquilamento destes, mas visando “mostrar como estes foram construídos sobre certas premissas ou fundações que encerram os limites de tais conceitos” (Rodrigues, 2012:156). Isto é, longe de querer refutar o *sexo*, Butler investe no que poderia ser chamado de escavação conceitual: objetiva descobrir aquilo que se esconde, fundamentando e limitando, esse conceito. Por isso, sem a pretensão de abandonar a materialidade corpórea, nem negar a existência de caracteres sexuais inatos, a tarefa inicial deste trabalho é mostrar como Butler leva às últimas consequências o sexo, interferindo na sua estabilidade conceitual ao explicitar alguns dos caminhos percorridos na sua construção.

2.1 A construção social do sexo

Judith Butler, leitora de Michel Foucault, pondera sobre os dizeres do filósofo no capítulo “O dispositivo da sexualidade”, no qual ele afirma que a questão acerca de quem somos, no decorrer do tempo, foi intrinsecamente associada ao sexo – não somente o biológico, mas principalmente o sexo como história, signo e discurso. Atuando como

legislador, o discurso¹ enuncia as regras pelas quais o sexo ganha significado e o pressiona a renunciar a si mesmo de forma que, tão comum às conexões múltiplas do poder, força a negação da nossa individualidade até que caímos na inexistência (Foucault, 1988:88-94). Nesse sentido, o discurso não apenas produz o sexo, como também, ao prescrever seus limites, força o apagamento das singularidades do corpo para que o indivíduo se ajuste às regras normativas e, assim, não se emancipe das estruturas de poder que o produzem. Butler articula os conceitos de discurso, sexo e poder à maneira de Foucault, mas vai além: inclui o gênero na equação, fundindo-o com o sexo. Para amalgamar as categorias de sexo e gênero, a filósofa inicia seu movimento epistemológico questionando a história do sexo. Ela pergunta:

Teria o sexo uma história? Possuiria cada sexo uma história ou histórias diferentes? Haveria uma história de como se estabeleceu a dualidade do sexo, uma genealogia capaz de expor as opções binárias como uma construção variável? Seriam os fatos ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? (Butler, 2023:27).

Pode-se imaginar uma resposta afirmativa para as perguntas de Butler – sim, há uma história do sexo dual, assim como seus fatos supostamente naturais são produzidos por vários discursos a serviço de interesses da malha política e social. Para consolidar estas hipóteses, é admissível recorrer não somente à filosofia, como também à antropologia, à história e à biologia². É interessante a maneira como esses campos de pesquisa, em sua gênese distintos, cruzam-se para elucidar um mesmo ponto de vista: a genealogia³ do sexo.

Thomas Laqueur, a partir de uma abordagem historicista, em 1992 publica o livro “Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud”, no qual organiza linearmente as diversas concepções médicas e sociais acerca dos sexos ao longo do tempo. Sendo esse o recurso bibliográfico inicial da atual tarefa genealógica, são relevantes aqui as informações fornecidas pelo historiador do período entre os séculos XVII e XVIII, marcado por uma virada de pensamento antes improvável: desde os gregos, e por milhares de anos, acreditou-se que as mulheres possuíam os mesmos órgãos reprodutores que os homens, um modelo de sexo único. “Nesse mundo, a vagina é vista como um pênis interno, o útero como o escroto e os ovários como os testículos” (Laqueur, 2001:16), resultado de uma falta de calor vital que rebaixou a mulher em vários graus de perfeição metafísica em relação ao homem. Não havia,

¹Explicitando, “discurso” não é uma simples conversação, mas “grandes grupos de enunciados”, ou um conjunto de “eventos reiteráveis que estão ligados por seus contextos históricos” (Salih, 2012:65).

²Respectivamente, são as áreas dos estudiosos Gayle Rubin, Thomas Laqueur e Anne Fausto-Sterling, cuja contribuição será de grande valia para o desenvolvimento deste primeiro capítulo.

³Usada foucaultianamente, *genealogia* é a investigação dos “interesses políticos envolvidos em nomear como *origem* e *causa* aquelas categorias de identidade que são, de fato, os *efeitos* de instituições, práticas, discursos, com múltiplos e difusos pontos de origem” (Butler, 2023:8, grifos da autora), ou seja, “uma investigação sobre o modo como os discursos funcionam e os propósitos políticos que eles cumprem” (Salih, 2017:66).

relata o pesquisador, sequer um nome técnico para os órgãos femininos, aparecendo em escritos médicos somente por volta de 1700 o que hoje equivale à *vagina*.⁴

Com o tempo, “uma anatomia e fisiologia da incomensurabilidade substituiu uma metafísica de hierarquia na representação da mulher com relação ao homem” (Laqueur, 2001:17). De forma sucinta, na Antiguidade os papéis sociais eram hierarquizados a partir de uma lógica da perfectibilidade, segundo a qual as mulheres estavam abaixo dos homens por não possuírem os órgãos sexuais desenvolvidos plenamente – seu pênis era invertido e seus testículos internos. Durante a Modernidade, porém, estabelece-se uma distinção polarizada entre homens e mulheres: não mais uma hierarquia do mesmo sexo, mas uma inestimável separação entre dois sexos. Inaugura-se, portanto, uma nova maneira de compreender o corpo: um modelo de sexo dual.

À primeira vista, o progresso científico trazido pelo Iluminismo foi importante para fornecer descobertas reais ou supostas⁵ dos contrastes biológicos entre os sexos, corroborando o modelo de sexo dual. Entretanto, o verdadeiro interesse em tais evidências concretas deu-se menos pelo avanço das ciências do que por diversas circunstâncias políticas, econômicas e sociais. Deve-se ter em vista, sobretudo, que a época é marcada pela substituição do sistema feudal pelo capitalismo, o qual precisava de novos métodos para subjugar os corpos ao sistema de fábricas com particular divisão sexual do trabalho⁶. Laqueur (2001:22-23) defende que o estabelecimento do modelo de dois sexos foi consequência de uma revolução epistemológica e sociopolítica:

A ascensão da religião evangélica, a teoria política do Iluminismo, o desenvolvimento dos novos tipos de espaço públicos no século XVIII, as ideias de Locke de casamento como um contrato, as possibilidades cataclísmicas de mudança social elaboradas pela Revolução Francesa, o conservadorismo pós-revolucionário, o feminismo pós-revolucionário, [...] o nascimento das classes, separadamente ou em conjunto – nada disso *causou* a construção de um novo corpo sexuado. A reconstrução do corpo foi por si só intrínseca a cada um desses desenvolvimentos.

De acordo com o historiador, *sexo* antes do século XVII era uma categoria sociológica e não-ontológica que caracterizava homem e mulher como posições sociais e papéis culturais. Consequentemente, é possível alegar que apenas após o Renascimento surge um “sexo biológico” para além do “sexo social” já estabelecido, sendo a organização social rotulada

⁴Já nessa época há indícios de que o sexo guardava algum tipo de verdade sobre homens e mulheres, de modo que eram os órgãos sexuais (em conjunto com o mito grego) que caracterizavam as pessoas como aptas ou inaptas à prática política.

⁵No século XIX, a “Teoria do germe” evidenciava uma origem comum dos sexos em um embrião morfológicamente andrógino. Isto é, cientistas descobriram que no plano embriológico os isomorfismos galênicos eram homólogos (pênis e clitóris, lábios e escroto, ovários e testículos possuem origem comum na vida fetal). Se fosse de interesse externo, a antiga versão sexo-único teria base científica (Laqueur, 2001:21).

⁶Vide o artigo “Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo” da socióloga Danièle Kergoat.

como natural, enquanto as estruturas corpóreas dos indivíduos ainda possuíam fundamentos inseguros – diferente da atualidade, na qual é propagado o sexo como inabalável e o gênero como construto maleável. Na época, um corpo podia passar de feminino para masculino com facilidade:

Assim, para os hermafroditas a questão não era “a que sexo eles pertenciam *realmente*”, mas a que gênero a arquitetura de seus corpos mais se ajustava. Os magistrados eram os menos preocupados com a realidade corpórea – que o que hoje nós chamaríamos de sexo – que com a manutenção de claras fronteiras sociais, a manutenção de categorias de gênero (Laqueur, 2001:171).

A partir dessa citação, fica evidente que o sexo respondia a uma lógica de adequação social mais do que à pretensa descoberta de uma verdade biológica sobre o corpo. A principal preocupação dos que regulavam casos de pessoas intersexo, como os magistrados, não era identificar a realidade anatômica desses sujeitos, mas assegurar a manutenção de fronteiras sociais estáveis. Nesse contexto, o sexo é interpretado conforme as exigências das categorias de gênero que, fundamentalmente, operam como dispositivos de uma norma social. Desse modo, pode-se afirmar que o sexo ocupava uma posição subordinada ao gênero, já que é definido a partir das regras que este impõe.

Isso posto, revela-se que a categoria *gênero* disseminada na atualidade reverbera a concepção de sexo elaborada anteriormente à Modernidade, pois o que o gênero reencena hoje é a noção de sexo construída como marcador de papéis sociais, comum até o século XVII. Por conseguinte, as contribuições de Laqueur antecipam a tese deste capítulo, a saber, “a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nula” (Butler, 2023:27). Obstante uma equivalência trivial dos termos, a filósofa busca problematizar a suposta diferença essencial entre eles. Por isso, no decorrer desta análise histórica, a suposição de que o sexo (assim como o gênero) *não é* pré-discursivo, torna-se uma certeza.

A partir de pensadores como Descartes e Newton, fomentadores do projeto mecanicista moderno do século XVII, consolidou-se no Iluminismo uma busca ferrenha por respaldo determinista-biológico, influenciado pelas ideias de redução do homem, entendido como máquina, à sua biologia. Nesse período, desenvolve-se o que é chamado contemporaneamente de “essencialismo do sexo”. Desse modo, como foi pontuado anteriormente, se antes da modernidade o sexo era regulado pela esfera pública enquanto limites dos papéis sociais, no período iluminista passa a ser concebido como o fundamento primeiro na definição dos sujeitos enquanto homens e mulheres. O essencialismo sexual, discutido pela antropóloga estadunidense Gayle Rubin em “Pensando o sexo”, é definido

como “a ideia de que sexo é uma força natural que precede a vida social e dá forma às instituições” (2018:77), atuando também como um axioma para toda teoria que pretende pensar o corpo e o sexo. A autora observa ainda que é o estudo acadêmico do sexo – médico, psiquiátrico e psicológico – que tem produzido-o como estável e a-social. Por isso, deslocar o sexo como dado anterior à cultura dificulta uma radicalidade crítica às normas que regulam os corpos no sistema sexo/gênero.

No cenário iluminista, potencializa-se as distinções entre os sexos sociais que passam a ser reduzidas progressivamente à anatomia. Laqueur evidencia esse movimento ao afirmar que, no século XVIII, tudo foi dirigido ao plano da natureza: “no mundo da explicação reducionista o que importava era o fundamento simples, horizontal e imóvel do fato físico: o sexo” (2001:191). Então, a diferença sexual passa a ser o marcador definitivo da identidade social e, em razão disso, também a justificativa de papéis sociais distintos. Esse pensamento fundamenta-se na crença de que somente a biologia seria legitimamente capaz de falar da diferença entre os sexos, naturalizando uma ordem social desigual. Quando não há mais justificativas religiosa ou metafisicamente plausíveis para a hierarquização entre os corpos, é necessário criar novas ferramentas para a manutenção do poder patriarcal. Logo, emerge o apelo à natureza sexual expressa pelo discurso médico, psiquiátrico e científico, tornando a ciência a instância legitimadora dessa forma de mundo. Tanto Rubin quanto Laqueur explicitam que a concepção moderna de sexo é marcada por interesses normativos, longe de ser puramente científica.

Dentro do essencialismo sexual, porém, há um impasse até hoje não superado: alcançar uma definição universal dos sexos. O motivo, em grande parte, é a existência factual de corpos intersexo. Na tentativa pífia de caracterizar como se organiza o sexo feminino e o masculino, há décadas a ciência tem se esforçado para produzir meios de encontrar a resposta: como definir o homem e a mulher apenas em termos fisiológicos, anatômicos e hormonais? Em “Dualismos em duelo”, a bióloga Anne Fausto-Sterling relata (2002:11-13) um curioso caso que ocorreu nas Olimpíadas de 1988 com a corredora Maria Patiño da Espanha. O Comitê Olímpico Internacional (COI), havendo abandonado o método do desfile⁷, na época exigia um certificado médico de feminilidade para atletas mulheres e, na ausência deste, realizava-se um exame de raspagem das células na bochecha para afirmar o sexo da participante. A atleta, na ocasião, havia esquecido sua declaração e precisou realizar o teste duas vezes. Para surpresa de todos, uma vez que Patiño nascera como mulher e

⁷Até 1968, as atletas ficavam nuas em frente aos avaliadores, que atestariam sua mulheridade. Foi substituído em vista de uma série de reclamações por conta do constrangimento (Fausto-Sterling, 2001:14).

possuía todos os atributos físicos externos de uma⁸, o resultado constatou que em suas células havia um cromossomo Y e seu corpo não abrigava ovários, nem útero, mas testículos. Por isso, uma série de infelicidades a acometeu em função do preconceito: foi desclassificada dos Jogos, perdeu sua bolsa de estudos, o alojamento atlético nacional e, ainda, todos os títulos conquistados ao longo de doze anos de carreira.

Após dedicar milhares de dólares em consultas, a espanhola descobriu ter a chamada “síndrome da insensibilidade ao andrógeno”, na qual os testículos produzem testosterona, porém o organismo não reconhece o hormônio, levando ao desenvolvimento somente das características físicas próprias do estrogênio: seios, pouca retenção de massa muscular e quadris largos.⁹ Anos mais tarde, Maria Patiño resolveu contestar a decisão do COI e, mesmo após submeter-se a exames vexatórios como “análise de estrutura pélvica”, o Comitê foi inflexível quanto à sua participação nos Jogos Olímpicos. No entanto, a Federação Internacional de Atletismo Amador “atestou” sua feminilidade e ela pôde retornar à equipe espanhola em 1992. Há, sem dúvidas, dificuldades latentes em continuar reproduzindo o discurso de um sexo invariável e essencial. Segundo a bióloga, “quanto mais procuramos uma base física simples para o ‘sexo’ mais claro fica que o ‘sexo’ não é uma categoria física pura. Aqueles sinais e funções corporais que definimos como masculinos e femininos já vêm misturados em nossas idéias sobre o gênero” (Fausto-Sterling, 2001:19).

Considerando a dificuldade do COI em estabelecer o melhor método para classificar um corpo como feminino, desde uma exposição de vaginas e seios até uma análise de DNA, fica claro que essa rotulação é, antes, social. Deve-se ter em vista que a observação de um fenômeno está subordinada à teoria que a fundamenta: as crenças têm um papel indispensável na formulação de teorias científicas. Fausto-Sterling alega que “podemos utilizar o conhecimento científico para nos ajudar a tomar a decisão [de definir alguém como homem ou mulher], mas só nossas crenças sobre o gênero – e não a ciência – podem definir nosso sexo”, porque são as crenças que “afetam o tipo de conhecimento que os cientistas produzem sobre o sexo” (2002:15). Nota-se, aqui, um retorno ao argumento de Laqueur sobre as influências socio-políticas na construção da categoria sexo, na medida em que a bióloga declara também o discurso médico como instância reguladora. A estudiosa desenvolve seu argumento segundo a pergunta:

⁸Essa definição, é claro, está nitidamente atravessada pelo discurso normativo da cisgeneridade – que considera, no caso, a mulher *mesma* como aquela que nasce com vagina e desenvolve seios na puberdade.

⁹Ovários e testículos produzem substâncias químicas conhecidas como “hormônios sexuais”, a saber, estrogênio e testosterona, responsáveis pelo desenvolvimento de características sexuais secundárias “femininas” e “masculinas”, respectivamente.

se uma criança nasce com dois cromossomos X, ovários, um útero na parte de dentro, mas com um pênis e uma bolsa escrotal na parte de fora, por exemplo, é um menino ou uma menina? [...] A escolha dos critérios a utilizar na determinação do sexo, e a escolha de simplesmente fazer essa determinação, são decisões sociais para as quais os cientistas não podem oferecer regras absolutas (Fausto-Sterling, 2001:20).

Frente a um corpo com diversas características sexuais, hormonais ou cromossômicas, atualmente chamado “intersexo”, a ciência é obrigada a reconsiderar os limites do feminino e do masculino. Qualquer decisão médica que vise enquadrá-lo em uma das categorias binárias de sexo implica certa arbitrariedade médica, falível e fictícia, pois seus critérios são normativos, não objetivos. O corpo humano é complexo demais para ser classificado nas categorias estreitas da ciência biomédica, que opera por meio da exclusão sistemática das variações corporais. O fenômeno intersexo inevitavelmente explicita o caráter compulsório das normas: elas exigem que os corpos sejam inteligíveis exclusivamente nos termos de *homem* ou *mulher*, na expectativa normativa de naturalizar uma correspondência entre sexo e gênero – e aqui a referência a sexo e gênero é no sentido atual. No entanto, essa coerência não é natural, “com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino* tanto um corpo masculino como um feminino” (Butler, 2023:26).

O discurso médico consolidou-se, ao longo da modernidade, como o pilar fundamental da categoria *sexo*, respaldando a separação dos papéis sociais a partir de dados biológicos. Frente a isso, a estratégia articulada por estudiosos que visavam emancipar os indivíduos das definições essencialistas da ciência, como John Money e Gayle Rubin, resultou na separação do sexo (mantido como dado biológico, fixo e imutável) do gênero, uma construção aquém dos dispositivos culturais, flexível e historicamente contingente.¹⁰ Sem confrontar diretamente o prestígio científico da biologia, o intuito era engenhosamente abrir margem para uma emancipação do essencialismo sexual. Como lembra Butler (2023:68), “as relações de poder que permeiam as ciências biológicas não são facilmente redutíveis, e a aliança médico-legal que emergiu na Europa do século XIX gerou ficções categóricas que não poderiam ser antecipadas.” Por isso, levado em consideração o contexto histórico-científico, é compreensível que a resposta dos pesquisadores críticos tenha evitado um ataque direto à noção de verdade biológica, mantendo certo distanciamento da gênese da formulação, a saber, o arcabouço científico do sexo. Em parte “porque opõe a autoridade da ciência, especialmente a biologia, à autoridade da ciência social” (Fausto-Sterling, 2001:17) e é explícito o poder que o discurso científico tem, dado que, “em nossa cultura, a ciência

¹⁰Os aspectos do gênero construído socialmente serão discutidos no capítulo 2.

carrega consigo a pompa do acesso especial à verdade: a pretensão à objetividade” (*idem*). Então, a decisão de preservar a base imutável do sexo, ao mesmo tempo deslocando o debate para o campo do gênero, desvela-se um caminho estratégico – útil inicialmente, mas falível aos olhos de Butler no que tange à desestabilização dos dispositivos normativos que sustentam o binarismo sexual.

Reiterando, é a partir da necessidade de fuga do destino biológico que surge o atual entendimento das categorias de sexo e gênero: respectivamente, os atributos físicos do aparato anatômico, que definem o macho e a fêmea segundo cromossomos, hormônios e órgãos reprodutores, e a convicção individual construída pelo sujeito a partir das imposições socioculturais, tanto uma afirmação pessoal quanto um aparecimento frente às estruturas de poder. Todavia, essa alternativa não resolve o problema do essencialismo sexual, tão somente joga-o para escanteio, e Judith Butler questiona essa posição. A filósofa rejeita a ideia de *sexo* como uma “substância permanente”, porque a reconhece como uma categoria produzida dentro de uma matriz normativa, especificamente, dentro da cultura da heterossexualidade compulsória¹¹ que embasa o regime de gênero e deve ser combatida. Gayle Rubin (2018:83) mostra o porquê:

As sociedades sexuais modernas avaliam os atos sexuais segundo um sistema hierárquico de valor sexual. Os heterossexuais que se casam e procriam estão sozinhos no topo da pirâmide. [...] Os indivíduos cujo comportamento figura no topo dessa hierarquia são recompensados com o reconhecimento de saúde mental, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, apoio institucional e benefícios materiais.

Os demais grupos – entre eles: heterossexuais sem laço de matrimônio, homossexuais, transexuais, travestis e profissionais do sexo – estão distribuídos ao longo da pirâmide e sua posição indica o nível de desprezo recebido, o qual funciona como sanção para seu comportamento sexual ou ocupação, assim como os antigos tabus religiosos que tinham como função “dissuadir uniões impróprias” e incentivar aquelas vistas como adequadas (Rubin, 2018:83). A ciência biomédica, ao engendrar uma noção de sexo guiada pela ideologia da heterossexualidade compulsória, que desemboca nas formas “corretas” de viver a sexualidade em sociedade, é nociva para diversos grupos, pois propaga um modelo social excludente.

¹¹Termo criado pela poeta e crítica feminista Adrienne Rich, indica “a ordem dominante pela qual os homens e as mulheres se veem solicitados ou forçados a ser heterossexuais” (Salih, 2012:67). Caracteriza aqui uma *matriz heterossexual*, isto é, um modelo discursivo/epistemológico hegemônico que presume, no sentido de uma coerência entre corpos, haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, definidos por meio da prática compulsória da heterossexualidade (Butler, 2023:258, item 6).

Em “Problemas de gênero” (2023:9), Butler afirma que a *naturalidade* do sexo, no que lhe concerne, é construída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem os corpos no interior das categorias binárias de sexo – e, simultaneamente, por meio delas. De modo semelhante, a heterossexualidade como a *verdadeira* sexualidade também é performativamente criada e sua artificialidade mascarada por esse sistema normativo. Seu ponto de vista condiz com a teoria da “caixa preta” desenvolvida pelo sociólogo Bruno Latour, a saber, nas palavras de Fausto-Sterling,

quando uma descoberta científica se torna tão plenamente aceita que a dignificamos chamando-a de fato, colocando-a sem questionamento em manuais e dicionários científicos, ela desaparece de vista, para trás de um véu a que chama de caixa preta. [...] Colocado um fato na caixa preta de Latour, as pessoas param de olhar para ele. Ninguém se pergunta se, na época de sua origem, funcionou ideologicamente na arena social e política, ou se incorporava práticas culturais ou visões de mundo particulares (2002:29).

A mitologia da essencialidade do sexo, construída a serviço da cisheteronormatividade¹² compulsória, encontra-se quase intocada uma vez dentro da caixa preta de Latour. Quando Butler invalida aquilo que considera-se normal dentro do senso comum – seja a coerência entre sexo e gênero, seja a noção de um sexo inflexível –, gera um leque de reações: choque, dúvida, escárnio. No entanto, ao apelar-se para a História do sexo (ou como fez Foucault, à História da sexualidade), é possível visualizar a genealogia dessas noções: não estiveram presentes ao longo do tempo de forma constante, como foram criados discursivamente, cuja naturalidade construiu-se tanto pelo esquecimento de sua origem quando pela performatividade reiterada por cada indivíduo dentro de um sistema onde a heterogeneidade é regulada.

Por exemplo, dentre o povo indígena Mundugumor, de Nova Guiné, há a crença de que as crianças que nascem com o cordão umbilical em torno do pescoço possuem direito inato às artes. A antropóloga Margaret Mead, ao conhecê-los, relata que sentiu-se diante de uma cultura que associa arbitrariamente dois pontos desvinculados entre si e, para além, institucionaliza um comportamento anormal por restringir os demais ao trabalho humilde sem qualquer virtuosismo em razão de não possuírem esse aspecto em seu nascimento.¹³ A partir desse caso, é verificável a força que tais associações infundadas podem ter, uma vez enraizadas na cultura. De modo análogo, na sociedade ocidental contemporânea, uma criança que nasce com um pênis é definida como pertencente ao sexo masculino, criada como um

¹²Aqui é adicionado o prefixo “cis” ao termo “heteronormatividade” – que remete ao “normal” ser heterossexual. “Cis” refere-se a pessoas que se adequam ao gênero atribuído-lhes ao nascer, contrapondo-se à noção de “trans”.

¹³Relato presente em “Sexo e temperamento” de Margaret Mead (Edição São Paulo: Perspectiva, 2011).

homem, quando segue a norma cisheterossexual atribui-se a ela uma gama de privilégios sociais e apenas um grupo restrito de pessoas questiona essa relação. Nos dois casos, a cultura atribui significados imutáveis a aspectos acidentais e cria uma estrutura de defesa que repetidamente reproduz sua naturalidade, embora sejam significados criados pelo discurso.

Judith Butler, embora não seja a pioneira em estudos de sexo e gênero, questiona radicalmente as categorias fundacionais da identidade – isto é, a identidade binária que articula sexo, gênero e corpo. Ao propor a hipótese de que talvez a distinção entre sexo e gênero seja ilusória, Butler contraria a tradição seguida por grandes pensadores como Freud. Primeiro, ao problematizar a existência de um sexo masculino ou feminino essencial (órgãos sexuais não deveriam carregar a importância social que possuem, uma vez que são, em última análise, somente órgãos do corpo humano, análogos ao estômago ou à bexiga) e questionar a verdade que supostamente externam sobre os sujeitos. Segundo, ao desestruturar o gênero compreendido como uma construção cultural pura, em razão deste contribuir com a produção de um essencialismo que se pensa superado. A filósofa, em “Problemas de gênero” (2023:27), alega que

se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. [...] O gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura.

Conceber o sexo como *a priori* das atividades socioculturais é outra das artimanhas usadas para assegurar a estabilidade interna da estrutura binária dos sexos – alinhada ao campo de pesquisa médico-científico. Deve ficar claro que essa produção de *sexo* é compreendida pela autora como “efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero*” (2023:28), que opera estrategicamente para ocultar a si mesma. Quer dizer, o gênero como aquele que é construído socialmente sobre um sexo imutável e livre de pressupostos culturais está, na verdade, atuando como produtor dessa ideia de sexo *a priori* do discurso (qualquer que seja) e sendo bem sucedido na sua empreitada de esconder como são estabelecidos os sexos. De certa maneira, cada coisa presente no mundo pode ser representada por meio de um significado discursivamente impelido pelas pessoas desse mesmo mundo. O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, em “Metafísicas canibais” (2018:39), discorre sobre a distinção convencional de elementos atribuídos ao mundo do “construído” *versus* aqueles “contraconstruídos” num mundo de significados não-construídos. Sequencialmente, o estudioso sugere que para construir os significados presentes no mundo inventado, faz-se necessária uma base “não-construída” ou dada pela

natureza. Logo, para que seja possível o mundo inventado existir, “contrainventa-se” o mundo não-construído com o rigor *natural*.

Essas ideias fazem ressonância com os apontamentos de Judith Butler, uma vez que, por meio do discurso ideologicamente comprometido, a cultura determina como contraconstruído e construído, respectivamente, sexo e gênero. Ademais, a filósofa afirma (2023:70) que o sexo,

não mais visto como uma “verdade” interior das predisposições e da identidade, é uma significação *performativamente* ordenada (e portanto não ‘é’ pura e simplesmente), uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar a proliferação parodística e o jogo subversivo dos significados do gênero.

Segundo suas palavras, é possível afirmar que: 1) sexo e gênero pertencem ao mundo do “construído”, visto que são responsabilidade de seus agentes, e não da natureza; 2) embora igualmente inventados, o *sexo* é posto como elemento do mundo não-construído para sustentar a criação do gênero como invenção. Assim, o *sexo* naturalmente posto possibilita uma resgate da natureza essencial do sujeito sempre que necessário para validar certas práticas.

Por fim, resgatando o trajeto feito neste primeiro capítulo, na Antiguidade a ideia de sexo surge com o propósito de diferenciar indivíduos numa hierarquia que atribui graus de valor aos corpos, segundo a qual apenas alguns eram considerados naturalmente destinados à esfera pública. Com o passar do tempo, alinhada à evolução da ciência no século XVII na Europa, a justificativa dos papéis sociais a partir das diferenças sexuais ganhou maior respaldo, pois a essência do sujeito passou a encontrar-se no corpo. Estudiosos, tentando escapar da redução biológica, formularam um conceito que permitiu pensar as relações sociais como distintas das naturais: o gênero construído culturalmente. No entanto, longe de ser independente, o gênero como produto da cultura reforça e reproduz o binarismo sexual à medida que é colocado sempre em contraposição com um sexo que é construído como se tivesse *em si* aquilo que falta ao gênero, isto é, a essencialidade do sujeito.

Como Butler reitera em “Corpos que importam” (2019:20), a categoria *sexo* é desde sempre normativa e parte de uma prática regulatória, cujo poder demarca, diferencia e controla os corpos que produz. O sexo se materializa ao longo de sua própria prática, contrário à ideia de condição corporal estática. Nada no corpo é estático, nem ele mesmo, sendo sempre necessária a repetição para que ocorra sua materialização. Conforme já exposto, é a noção comum de gênero que sustenta o sexo como algo anterior às relações de poder, ou *a priori*, ou essencial, ou natural. Mas o que é possível dizer sobre o gênero? Se ele *não é* um significado cultural assumido a partir de um corpo sexuado, o que ele é, então? O

que Butler (2023:42) quer dizer quando afirma que “o gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada”? Colocando em evidência o caráter discursivo e performativo da produção da realidade, a filósofa propõe a elucidação também desta questão, a ser explorada a seguir.

3 DESCONSTRUINDO O GÊNERO

Como em boa parte dos trabalhos teóricos com revisão bibliográfica, às vezes é preciso regredir algumas casas conceituais para progredir na discussão do tema central. Intentando apresentar a constituição de gênero para Butler, este capítulo parte de sua crítica à metafísica da substância – ou seja, da recusa em conceber o sujeito generificado como essencial, coerente e anterior aos atos que o constituem. Para isso, inicia com a exposição dos impasses implicados em pensar o gênero como construção social, uma vez que essa noção ainda preserva certas suposições essencialistas. Em seguida, será apresentada a concepção de gênero desenvolvida por Butler, em oposição a essas premissas.

3.1 A construção social do gênero

É sabido que o uso do termo *gênero* não possui um significado unívoco, pois este assume diferentes sentidos ao longo do tempo de acordo com os marcos históricos em que se insere. A noção de gênero como construção social, em particular, antecede os debates contemporâneos em torno da identidade de gênero e é possível estabelecer, como contribuição fundacional dessa concepção, os estudos etnográficos da antropóloga norte-americana Margaret Mead. Em “Sexo e temperamento” (2011), obra datada de 1935, Mead analisou três comunidades indígenas na ilha de Papua-Nova Guiné – os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli – e mostrou que os papéis culturais atribuídos aos homens e às mulheres variam radicalmente entre essas sociedades. Sua constatação antecipa, de certo modo, a formulação futura de Viveiros de Castro, segundo a qual “as culturas humanas diferem fundamentalmente no que diz respeito ao modo de simbolização que privilegiam” (Castro, 2018:39). Em outras palavras, as investigações antropológicas de Mead revelam que os comportamentos, valores e expectativas direcionados a homens e mulheres diferem de acordo com o sistema simbólico de cada contexto cultural, uma vez que cada povo organiza suas práticas sociais de acordo com hábitos e tradições próprios de sua época e local.

Mead (2011) relata que inicialmente buscou estudar construções sociais que iluminassem de outro modo os papéis sexuais impostos pela mentalidade dominante da sociedade ocidental do século XX – como a tendência feminina à vaidade e à sensibilidade, ou a posição masculina de administração da esfera pública e ao impulso agressivo. Para sua surpresa, encontrou na Oceania povos que permitiram-lhe argumentar contra a ideia de que

certos *temperamentos* seriam naturais a cada sexo.¹⁴ Na introdução do livro, apresentando um panorama geral dos povos estudados, ela afirma:

Duas destas tribos não têm idéia de que os homens e mulheres são diferentes em temperamento. Conferem-lhes papéis econômicos e religiosos diversos, habilidades diferentes, vulnerabilidades diferentes a malefícios mágicos e influências sobrenaturais. Os Arapesh acreditam que a pintura em cores é adequada apenas aos homens, e os Mundugumor consideram a pesca tarefa essencialmente feminina. Mas inexiste totalmente qualquer idéia de que os traços temperamentais da ordem de dominação, coragem, agressividade, objetividade, maleabilidade estão indissolivelmente associados a um sexo (enquanto oposto ao outro) (2011:26).

Nesse trecho, ao relatar variados traços culturais entre os Arapesh e os Mundugumor, a antropóloga expõe a pressuposição moderna de uma correspondência autoevidente entre diferença sexual e comportamento. Entretanto, como explicita o cotidiano desses povos originários, a diferença entre homens e mulheres não é universal nem essencial, mas culturalmente arbitrária. Por exemplo, entre os Arapesh, o papel da chefia familiar é concedido aos homens não como demonstração de dominância ou por ser uma atividade prestigiosa, mas por terem mais tempo livre do que as mulheres. Como se trata de uma comunidade que habita terrenos montanhosos e enfrenta escassez de alimentos, o objetivo de todos é garantir uma boa criação para seus filhos: “pode-se dizer que o papel do homem, como o da mulher, é maternal” (Mead, 2011:40). A definição da antropóloga sobre a relação estabelecida entre homens e mulheres arapeshes evidencia uma forma específica de dividir os papéis parentais: dizer que alguém age de forma “maternal” comumente significa zelo e sensibilidade mais aguçados com os filhos. Nesse caso, a escolha de adjetivos é bastante sugestiva: se Mead houvesse afirmado que os papéis sociais dos Arapesh são predominantemente “paternais”, o que se poderia aferir sobre esse comportamento?

Não muito distante, embora também invertam as normas ocidentais, os Mundugumor recusam qualquer traço de suavidade como os encontrados entre os Arapesh. Eles “padronizaram o comportamento de homens e mulheres como ativamente masculinos, viris e sem quaisquer características suavizadoras e adoçantes que estamos acostumados a crer inalienavelmente femininas” (Mead, 2011:168). Por exemplo, essa comunidade hostiliza a própria concepção da gravidez¹⁵, e uma criança é considerada inconveniente para o casal independentemente de seu sexo – enquanto, em sistemas de herança consanguínea, é

¹⁴Ressalta-se que o termo *gênero* não é usado pela autora nesse contexto. Tanto os traços de personalidade, quanto os comportamentos supostos “naturais” aos sexos são chamados de *temperamentos*.

¹⁵A primeira gravidez de um casamento é mais desagradável do que as subsequentes, dado que a forma de organização social (chamada *corda*) já foi estabelecida e a disputa entre parentes pode atenuar (Mead, 2011:190-191).

desejável ao menos um herdeiro, ainda que mulher. O que mais prezam, por outro lado, é a demonstração de força bruta e poder.

Diferentemente, entre o povo ribeirinho Tchambuli, a arte é a atividade de maior relevância. Nessa pequena tribo, “o interesse das mulheres pela arte limita-se à participação no gracioso padrão de relações sociais [...]; quanto aos homens, porém, é o único objeto importante na vida” (Mead, 2011:240). Segundo a autora, as crianças são queridas pelos seus pais homens, que as acompanham tanto na feitura de adornos e quanto ao se enfeitarem com elas nas cerimônias, revelando o valor simbólico da arte para eles. Por isso, é possível afirmar que os Tchambuli associam o *masculino* à dança, à ornamentação e ao festejo, enquanto o *feminino* refere-se às atividades de comando, provimento e eficiência – especialmente à pesca, exercida pelas mulheres. Não se trata, portanto, de “homens femininos” ou “mulheres masculinas”¹⁶, como pode sugerir uma leitura ocidental, mas de mulheres e homens que desempenham inversamente os papéis convencionalmente atribuídos aos gêneros.

As contribuições etnográficas de Margaret Mead colocam em xeque a suposição de que certos traços comportamentais pertencem essencialmente a homens ou mulheres. Ainda que a antropóloga compartilhasse da crença, comum em seu tempo, de que a composição anatômica influencia determinados comportamentos, reconhece que os *temperamentos* reputados naturais a um sexo são, na verdade, meras variações possíveis do *temperamento humano*, cuja expressão depende da cultura e da educação (Mead, 2011:27). No entanto, embora rompa com a naturalização dos papéis sociais, essa constatação permanece ancorada na ideia de que há dois sexos distintos sobre os quais se inscrevem as normas culturais. Ou seja, para Mead, o gênero é uma expressão social, culturalmente aprendida, da diferença sexual, anterior e binária. E é justamente essa suposição, a saber, a de que o gênero resulta de um sexo prévio, que Butler problematizará posteriormente.

No contexto euro-estadunidense, nas décadas de 1960 e 1970, consolida-se uma reflexão mais sistemática sobre o gênero como categoria social distinta do sexo biológico. Essa formulação, embora não derivada diretamente, foi precedida por estudos como os de Margaret Mead, que já apontavam para a diversidade das expressões de masculinidade e feminilidade entre diferentes culturas. Tais reflexões sustentaram “intervenções feministas na arena do conhecimento formal e abstrato, nas epistemologias e campos cognitivos definidos pelas ciências físicas e sociais e pelas ciências humanas ou humanidades” (De Lauretis, 1994:206). Os estudiosos críticos desse período, conforme discutido no capítulo 1:

¹⁶Embora existem, é claro, indivíduos que desviam das normas sociais em qualquer lugar. Este assunto é discutido no capítulo 3 deste trabalho.

Desconstruindo o sexo, reformularam a maneira de pensar a relação entre sexo e cultura, concentrando suas análises nas práticas socioculturais e relegando as questões fisiológicas e reprodutivas ao domínio das ciências biológicas. É inegável que esse movimento, ao quebrar o vínculo estabelecido entre sexo e gênero, fortaleceu argumentos por políticas equitativas e proporcionou um contorno à opressão oriunda do regramento comportamental atribuído aos sexos. *Gênero*, nessa conjuntura, passa a ser entendido como “construção cultural”: uma criação inteiramente social dos papéis próprios a homens e mulheres, conforme Joan Scott apresenta em “Gênero: uma categoria útil para a análise histórica” (1995:75). De acordo com a historiadora norte-americana, o termo *gênero*, “utilizado para designar as relações sociais entre os sexos [...] rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm a capacidade de dar à luz e de que os homens têm uma força muscular superior” (*idem*). Dessa maneira, a novidade teórica do gênero reside no fato de que, embora possa incluir o *sexo* como uma de suas dimensões, não é determinado por ele.

Essa concepção, no entanto, carrega consigo impasses conceituais que se tornam centrais para a crítica posterior de Judith Butler. Em primeiro lugar, ao conceber o gênero como construído culturalmente, toma-se a construção como operada sobre a base prévia da biologia, preservando, assim, a diferença sexual como referência normativa. Em segundo lugar, ao atribuir a responsabilidade dessa construção à subjetividade do indivíduo, acaba por admitir-se um gênero essencial, que seria descoberto ou expresso pela consciência – psicologizando a questão. Em terceiro lugar, a própria noção de “construção” acarreta a imagem de um sujeito que, embora socialmente formado, permanece estável e anterior às normas que o constituem. Por fim, essa elaboração tende a assumir as pluralidades culturais como neutras, isto é, camuflam ou apagam a dimensão normativa da cultura, que delimita o que pode ou não ser inteligível como identidade de gênero. Essas questões estão no núcleo da crítica butleriana à metafísica da substância que ainda orienta certas teorias do sujeito e do sistema sexo/gênero, baseadas na suposição de que existe um sujeito com uma essência identificável sobre a qual o gênero se constrói ou se manifesta.

A manutenção do sexo biológico como referência normativa, mesmo na postura que defende o gênero socialmente construído, preserva, ainda assim, um essencialismo: o sexo é posto como anterior ao discurso. Porém este – especificamente nas críticas de Butler em “Corpos que importam” (2019) – não constitui um ponto de partida neutro, mas sim um efeito das práticas discursivas, produzido e regulado pelas normas culturais que operam sob a aparência de naturalidade. A filósofa é incisiva ao afirmar que “não há forma alguma de

entender o ‘gênero’ como um constructo cultural imposto sobre a superfície da matéria, seja ela entendida como ‘o corpo’ ou como seu suposto sexo” (2019:21). Assumido como base do gênero, o sexo se reformula como cultura, mas continua funcionando como métrica binária: limita o gênero à lógica da oposição entre homem e mulher que pretendia, justamente, superar.

Como observa Teresa de Lauretis em “A tecnologia do gênero”, essa estrutura “confina o pensamento crítico [...] ao arcabouço conceitual de uma oposição universal do sexo”, o que dificulta (se não impossibilita), por exemplo, “articular as diferenças entre mulheres e Mulher” (1994:208). O resultado é que toda multiplicidade real das experiências de gênero torna-se variação de um modelo fixo, o que a autora chama de “personificações mais ou menos sofisticadas” de um sexo “metafísico-discursivo” (*idem*). Assim, Butler e Lauretis¹⁷ expõem que a naturalização do sexo é o efeito da metafísica da substância que ancora o sujeito na ficção de categorias pré-discursivas.

Na sequência de sua produção teórica, Lauretis afirma que, para engendrar um “outro tipo de sujeito e articular suas relações com um campo social heterogêneo, precisamos de um conceito de gênero que não esteja tão preso à diferença sexual a ponto de virtualmente se confundir com ela” (1994:208), corroborando a proposta teórica de que uma discriminação radical entre sexo e gênero pareceria abrir espaço para a teorização do gênero como fluxo autônomo. Contudo, essa dissociação, ao invés de escapar do essencialismo, pode apenas deslocá-lo, recaindo na ideia de que o gênero tem uma origem própria e autêntica. Não é somente o fundamento biológico que abre margens ao essencialismo: frequentemente permanece a noção de que o gênero exprime também uma interioridade psicológica que precede a norma e até a linguagem.

Por exemplo, em “*Man and woman, boy and girl*”, os psicólogos especialistas em sexologia John Money e Anke Ehrhardt, cunham o termo *identidade de gênero* como “a unidade e persistência da individualidade como masculina, feminina ou ambivalente” (1972:04, *apud* Fausto-Sterling, 2001:15). Para ambos, a *identidade de gênero* “é a experiência privada do papel de gênero” e o papel de gênero, por sua vez, “é a experiência pública da identidade de gênero” ou “tudo aquilo que uma pessoa diz e faz para indicar aos outros ou a si mesma o quanto é masculina, feminina ou ambivalente” (*idem*). Nessa perspectiva, afirma-se que o gênero é composto por uma leitura pública e privada: aquilo que

¹⁷Aqui faz uma interpretação de Lauretis à luz de Butler, pois no texto original, em certa medida, a autora relega o sexo ao campo da biologia.

o sujeito expressa para si e para os outros, como manifestação de uma identidade antecedente à norma.

Entretanto, Butler aponta que “o deslocamento da origem política e discursiva da identidade de gênero para um ‘núcleo’ psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade” (2023:236). Ou seja, ao sugerir o gênero como expressão de uma identidade interior, esse viés psicológico, assim como a perspectiva que substancializa o sexo, faz com que emergja um sujeito soberano, capaz de manifestar o gênero que está “escondido” em si. Contudo, é nessa direção que se estabelece a crítica de Butler: não se trata da revelação de um gênero desde sempre dado, como um atributo essencial, mas de algo *produzido* para parecer como tal. São “palavras, atos, gestos” que “produzem o efeito de um núcleo ou substância interna” (2023:235), aquilo que se toma por *identidade de gênero*. Em vez de ponto de partida, essa interioridade “é efeito da função de um discurso decididamente social e público, [...] do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a ‘integridade’ do sujeito” (*idem*), e é esse deslocamento que permite uma crítica política. É possível afirmar, portanto, que a construção social do gênero, se interpretada desses dois modos, se sustenta pela mesma metafísica da substância que produz simultaneamente ele e o sexo.

Uma vez que gênero como representação de um núcleo psicológico interno já revela seus limites, surge um novo impasse: a metáfora da construção. Sob novas roupagens, o gênero *construído* pode preservar a noção de um sujeito estável e anterior às normas sociais, como se alguém construísse seu gênero antes, acima ou fora do campo regulador que o constitui. A intenção de criticar o essencialismo do sexo pode, assim, precipitadamente reinscrever uma suposta substância – a do sujeito que existe antes de construir a si mesmo. Como aponta Scott, apesar do *gênero* já estar incluso no âmbito das relações sociais, “nada diz sobre as razões pelas quais essas relações são construídas como são, não diz como elas funcionam ou como elas mudam” e, à época¹⁸, também “não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes” (1995:76). Essa insuficiência teórica decorre da permanência de um sujeito voluntário, ou substancial, que atuaria como se estivesse além do poder normativo que o forma. Por isso, devido às suas implicações

¹⁸“À época” porque, hoje, teorias de gênero quebram paradigmas ao possibilitarem novos modos de pensar o sujeito, chegando a gerar pânico às estruturas tradicionais por meio do fantasma da *ideologia de gênero*, conforme Judith Butler descreve em “Quem tem medo de gênero?” (2024).

conceituais adversas, o termo “construção” falha em capturar o fenômeno do gênero de forma adequada.

Conforme aparece no artigo “É o gênero uma construção social?” (2014), no qual a doutora em filosofia Teresa Marques analisa o significado de “construção”, a definição de um conjunto de seres tomado como construído sugere que “alguns traços ou características de membros de uma categoria não são essenciais aos indivíduos que são membros dessa categoria” (2014:555) – ou seja, opõe-se a um essencialismo de tipo.¹⁹ Em outras palavras, embora para ser gato seja necessário ser mamífero, no caso da categoria *mulher*, a construção social não implicaria uma base prévia de que todos os membros compartilhariam. Isso significaria que características como ter vagina, ter pênis, submissão, ousadia, usar adornos, ter apego a crianças, sensualidade (ou qualquer outra) não seriam necessárias à categoria como um todo: uma mulher pode não exibir nenhuma dessas qualidades e ainda assim compô-la. A construção, nesse sentido, não estabeleceria uma essência nem exigiria traços universalmente compartilhados, mas estaria aberta à multiplicidade. Paradoxalmente, como exposto, faz o contrário.

Marques (2014) evidencia, por exemplo, que na filosofia analítica contemporânea há uma busca por formas de definir as categorias sociais utilizando termos que referenciam outras construções sociais, isto é, por uma definição constitutiva.²⁰ Uma tentativa emblemática é proposta de Sally Haslanger: “S é uma mulher se, e somente se, S está subordinada sistematicamente em alguma dimensão (económica, política, legal, social, etc.) e S está ‘marcada’ como objecto deste tratamento em resultado de características físicas observadas ou imaginadas que se assumem ser indícios do seu papel biológico reprodutivo feminino” (2003, *apud* Marques, 2014:558). A proposta de Haslanger não é ingênua: trata-se da identificação e contestação de um cenário normativo e opressor ao expressar o que seria uma *mulher*. Entretanto, Marques indica uma incoerência nesse tipo de construtivismo, pois “se o género fosse socialmente construído no sentido constitutivo, então as relações sociais e as normas que constituem uma categoria social de género seriam essenciais a essa categoria, isto é, necessariamente, se uma pessoa pertence a um género G, então teria (ou teria a obrigação de ter) as características que são constitutivas de G” (2014:564). Regressa-se, assim, ao dilema inicial: uma construção que define seus membros por traços fixos (ainda que sociais) incorre num novo essencialismo. Como afirma Butler,

¹⁹“Uma propriedade F é essencial a qualquer indivíduo de tipo T se o indivíduo não pudesse ser do tipo T caso não exemplificasse F” (Marques, 2014:555).

²⁰“Alguns traços, factos ou coisas são constitutivamente sociais. [...] propriedade que só pode ser definida fazendo referência ao reconhecimento social e ao estatuto normativo” (*Idem*, p. 556).

[...] a ideia de que o gênero é construído sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino (2023:28-29).

É latente, então, o problema seguinte: seria possível definir gênero de modo construído, sem se prender a um determinismo, mesmo que cultural? Dentro do contexto binário que supõe *homem* e *mulher* como categorias construídas em oposição, Butler (2023) pergunta incisivamente: o gênero poderia sê-lo de outro modo? Ou, ainda, existe a possibilidade de transformação ou agência?

O panorama desses questionamentos se elucida plenamente quando considera-se a operação, nos termos de Butler, da matriz heterossexual: um conjunto de normas que define os termos possíveis das identidades de gênero e regula sua inteligibilidade. A construção de um gênero que assume a cultura como radicalmente flexível – permitindo que o indivíduo expresse livremente o gênero que lhe convier – ignora o poder regulador da cisheteronormatividade que, embora não seja a raiz de todos os males, constitui a principal fonte de exclusão e adequação social (Prins; Meijer, 2002:156). Portanto, o problema não está apenas na ação de um indivíduo que constrói seu gênero, mas no fato de que essa construção já opera a partir de uma estrutura normativa sustentada pela heterossexualidade compulsória, indissociável das práticas culturais. Segundo Firmino e Porchat, “o livre arbítrio de nossas escolhas em relação ao gênero está em constante oposição ou negociação com um conjunto de normas que dizem como devemos nos comportar, o que devemos vestir e a quem devemos desejar tendo como base nosso sexo. Escapamos do determinismo biológico, mas não da compulsão cultural que utiliza o sexo como referência” (2017:56). A própria teoria de Butler, conforme será analisado, não se propõe a transcender o campo normativo, mas a operar desde dentro dele para revelar os modos pelos quais o gênero se constitui e, assim, subvertê-lo segundo a repetição das próprias normas.

Em síntese, a concepção de um gênero construído socialmente representa um avanço em relação ao essencialismo biológico, mas ainda carrega pressupostos que a mantém atrelada à metafísica da substância: a ideia de um sexo anterior e estável, a suposição de uma identidade interior pré-discursiva e a imagem de um sujeito antecedente às normas que o constituem. Além disso, mesmo quando mobilizada em nome da pluralidade da expressão de gênero, essa construção permanece operando sob os limites da matriz heterossexual – a qual Butler não rompe, mas tensiona. Sua crítica surge pontualmente no reconhecimento de que

não há “conexão entre produção de gênero e a pré-existência de um sujeito intencionado e consciente que elegeria seu gênero” (Paiva, 2020:22), de modo que o gênero passa a ser entendido como aquilo que *é* na medida em que se *performa*. Até a publicação de “Problemas de gênero” na década de 1990, os teóricos críticos – em especial as feministas – tendiam a oscilar entre o determinismo biológico e o cultural. Butler inaugura, nesse cenário, uma nova forma de pensar um sistema sexo-gênero, articulando a recusa do sexo como fundamento biológico intocável à concepção de gênero como algo performativamente construído.

4 SUPERANDO PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS

Nesse ponto da discussão, os autores J. L. Austin e Jacques Derrida serão referências importantes para contextualizar os pressupostos conceituais da performatividade postulada por Judith Butler. Em seguida, retomando a discussão sobre a materialidade do sexo, será mostrado como a filósofa insere a questão do corpo no cerne da construção performativa do gênero, desestabilizando a ideia de uma base neutra ou anterior ao discurso – e superando, desse modo, a metafísica da substância que ainda insiste em reaparecer quando se pensa o sujeito a partir do binômio sexo-gênero.

4.1 O que é performatividade?

Judith Butler é uma filósofa contemporânea norte-americana que formula suas teorias como uma citação daquelas que lhe são mais promissoras – uma aperfeiçoamento original, por assim dizer. Tal afirmação se justifica pelo fato de sua teoria de gênero como *performatividade* ser fruto de uma apropriação criativa de conceitos do linguista inglês J. L. Austin e do filósofo francês Jacques Derrida (Pinto, 2009). Assim, embora o conceito de gênero tenha contornos próprios em Butler, compreender sua proposta exige ver como a autora não apenas reproduz, mas altera significativamente a teoria dos atos de fala de Austin, ampliando-a para pensar a constituição performativa do sujeito. E, paralelamente a isso, é preciso considerar a leitura derridiana da teoria de Austin, a partir das noções de *différance*, *rito* e *iterabilidade* que radicalizam a ideia de repetição variável das normas e permitem pensar gênero como performatividade.

Em suas produções na área da linguística, Austin desenvolve a teoria dos *atos de fala*, contrapondo-se ao pensamento filosófico vigente que concebia a linguagem como um sistema de representação do mundo, fundamentado no dualismo metafísico significante/significado²¹. Segundo Rodrigues (2012), Austin distingue os atos de fala entre constativos e performativos: os *constativos* são os enunciados que podem ser avaliados em verdadeiros ou falsos, como “A grama é verde” ou “Sou casado”, e constituem o principal objeto de análise da filosofia analítica no século XX.²² Já os *performativos*, por sua vez, são “o próprio ato de realização da fala-ação”, ou seja, realizam “uma ação através de um enunciado” (Ottoni, 2018:129). Uma fala performativa ocorre, por exemplo, no contexto religioso, quando um sacerdote expressa

²¹Isto é, o signo como uma combinação entre a palavra (escrita, falada) e sua imagem mental – o resultado da junção entre sensível e inteligível (Rodrigues, 2012).

²²Em sua teoria mais avançada, Austin desfaz a distinção entre atos constativos e performativos para demonstrar como atos de fala constativos são “performativos mascarados”, discussão aprofundada em Ottoni (2018).

“Eu te batizo” e, ao falar, efetiva o batismo. Por isso, Paiva afirma que, por meio dos atos de fala performativos, cria-se a realidade social (2020:13) – e Butler (2019) expandirá essa premissa ao mostrar que até mesmo os corpos são produzidos, regulados e potencializados performativamente, como será exposto no tópico 2.3.

Mas o que Austin entende por ato performativo de modo a ser esta noção importante para pensar a ideia de performance em Butler? A locução performativa, ao contrário dos atos constativos, segundo Austin, não deve ser analisada nos termos de verdade ou falsidade, pois “efetuar” não tem por finalidade descrever algo, mas realizar uma ação. Por isso, o julgamento de um ato performativo não depende da veracidade, mas sim do sucesso ou fracasso em realizar aquilo que por meio dele se propõe a fazer. Levando em consideração que um enunciado é determinado falso quando o que afirma difere daquilo que encontra-se no mundo – por exemplo, a declaração “a neve é roxa” é falsa uma vez que a neve é branca –, sendo o performativo uma *ação* gerada pela linguagem, ele não possui no mundo um correspondente a partir do qual se possa verificar sua veracidade. É por isso que, diferentemente da relação entre significante e significado, na interpretação de Derrida, o ato de fala performativo não possui um referente extralinguístico, nem antes nem diante de si (Pinto, 2009:125). Pode-se dizer que a *referência performativa* é produzida no próprio ato da língua, o que Derrida associa ao conceito de *rastro*: “Ao invés de signo como aquele que carrega a ligação entre significante e significado, o ‘rastro instituído’ seria o efeito do jogo de referências da linguagem, do sistema de envios e reenvios de significantes a significantes, jogo no qual só se teria o rastro – e não a presença – do significado” (Rodrigues, 2012:146), ideia a ser retomada em breve.

A partir disso, é possível indicar um primeiro traço fundamental da performatividade na teoria butleriana de gênero: ela não funciona como representação. Performar²³ certo gênero não é ilustrar, atuar ou representar um gênero interior/anterior – ideia essa que já havia mostrado seus limites na concepção de gênero como construção social. Butler é enfática ao afirmar: “os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma ‘essência’ que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado da realidade” (2023:241). Dado

²³Butler (2020) estabelece uma breve diferença entre performance e performatividade: a primeira indica um papel assumido por um intérprete que existe antes dos atos que executa e possui autonomia para conduzir seus trejeitos como lhe convier. A performatividade, por sua vez, é a repetição dos atos de gênero segundo as normas sociais, noção a ser desenvolvida no decorrer deste capítulo (para mais detalhes dessa distinção, ver Kveller e Nardi, 2022). Os termos “performance” e “performar” foram utilizados como similares à performatividade ao longo deste trabalho com a finalidade de facilitar a compreensão do leitor, mas não devem de forma alguma serem confundidos com performance no sentido artístico.

que não há essencialmente um gênero em cada sujeito, nem um gênero universal, molda-se o pressuposto de que o gênero fabrica-se na própria realização de seus atos – o único modo de haver algo a que se chame *gênero* é a partir do agrupamento desses atos, uma via de mão dupla. Portanto, assim como o performativo de Austin rompe com a hipótese de uma linguagem representacional, sugerindo um ato de fala que, radicalmente, *faz*, Butler postula um gênero que se constitui na medida em que se performa, repetidamente, de acordo com as normas sociais, distante de ser uma representação de precedentes imateriais.

O segundo aspecto da teoria austiniana a ser relevante em Butler é a impossibilidade de atribuir verdade ou falsidade a um ato performativo, a partir do qual a filósofa critica a matriz heterossexual que impõe uma expressão de gênero como verdadeira em relação às demais possibilidades. Isto é, se não há um gênero real ou verdadeiro, o caráter performativo do gênero implica que todo gênero *feito* é validado dada sua própria performance. Desse modo, tanto a performatividade da fala de Austin quanto a performatividade do gênero de Butler são teorias que consideram a *ação* como um elemento exterior ao sistema tradicional de verdade. Uma ação pode, é claro, falhar²⁴, mas isso não significa que seja falsa ou menos verdadeira. Afirma Rodrigues:

Como os atos de fala, os atos de gênero – ou o que Butler chama de “estilos de carne” – seriam performativos que estariam fora do regime falso/verdadeiro e apontariam para a fragilidade da normatividade de gênero ao explicitarem que a norma só pode funcionar como uma estrutura de citação e de repetição contínua. *Corpos performam* gêneros, e o fazem pela repetição, sem nunca serem idênticos a si mesmos (2012:152, *itálico da autora*).

O excerto acima abre a discussão para outros dois pontos importantes: o caráter repetitivo do gênero e a produção de uma diferença contínua – ideias profundamente ligadas às noções derridianas de *rito*, *iterabilidade* e *différance*. Derrida pensa esses termos no âmbito de uma filosofia da linguagem desconstrutiva, visando romper com a ontologia da presença (ou, nos termos que têm sido empregados neste trabalho, com a metafísica da substância) que ainda poderia estar presente em Austin com a ideia de que os atos de fala remeteriam a intenções, significados, referências ou contextos que estariam por trás destes atos de fala. Porque, enquanto Austin afirma que o contexto de fala total e a intenção do falante são condições para a captura do significado de um signo, para Derrida todo signo pode ser repetido distante (1) de seu referente e (2) da intenção original (Pinto, 2009:124), uma vez

²⁴ Segundo Ottoni (2018:128), “as infelicidades mais específicas do performativo são: (a) a nulidade (ou sem efeito) quando o autor não está em posição de efetuar tal ato, quando não consegue, formulando seu enunciado, completar o ato pretendido; (b) o abuso da fórmula (falta de sinceridade) quando se diz: eu prometo, por exemplo, sem ter a intenção de realizar a ação prometida; (c) a quebra de compromisso quando se diz ‘eu te desejo boas vindas’, por exemplo, tratando no entanto o indivíduo como estranho.”

que não existe o significado, mas um *rastro instituído* do que seria *significado*: o efeito de uma rede de referências entre significantes.

A qualidade do signo (ou enunciado) ser repetido em diferentes contextos e, em cada um, deslocar seu sentido, fomentando em si uma não-identidade, é o que Jacques Derrida nomeia iterabilidade. Amante de neologismos, o filósofo caracteriza iterabilidade como a repetição, o de novo, o novamente de um signo que é citado por outro sujeito, em outro contexto. Segundo o autor, “a iterabilidade altera, parasita e contamina o que ela identifica e permite repetir; ela faz com que se queira dizer (já, sempre, também) outra coisa além do que se quer dizer [...]. Limitando aquilo mesmo que ela autoriza, transgredindo o código ou a lei que ela constitui, a grafia da iterabilidade inscreve, de modo irreduzível, a alteração na repetição (ou na identificação): a priori, sempre já, sem espera, *at once*, também seco” (1990a:120, *apud* Pinto, 2009:130-131). Assim, no pensamento de Derrida, a iterabilidade dos atos de fala implica na impossibilidade tanto de um referente determinado quanto de um significado ancorado exclusivamente na intenção do falante (Paiva, 2020:16). Em outras palavras, todo ato de fala está estruturalmente suscetível ao desvio, pois sempre diz mais (ou menos, ou além) do que o sujeito pretendeu.

A eficácia de um ato de fala, no entanto, não reside na repetição *per se*, mas no fato de carregar marcas dessa repetição, pois é a iteração, marcada pela alteração, que torna possível o reconhecimento do ato de fala dentro do jogo contextual delineado por Derrida. É nesse ponto que se inscreve o *rito*: socialmente instituído, ele opera por meio de códigos históricos que prescrevem e validam gestos, falas e atitudes – como ocorre, por exemplo, em uma cerimônia matrimonial. Contudo, o rito só adquire status normativo em função da sua iterabilidade: ele depende da repetição, justamente porque esta nunca se dá de forma igual. Um casamento, por exemplo, deve seguir certas regras para ser legitimado como tal, mas pode assumir diferentes formas, envolver sujeitos diversos e ocorrer em múltiplos contextos, sem que isso implique o não-reconhecimento do ritual. Portanto, um rito ganha sentido e força justamente por sua repetição iterável, corroborando Pinto ao postular que a prática de citação contínua instaura “uma relação sempre aberta com o passado enquanto constituinte e o futuro enquanto algo a ser ainda construído” (2020:18).

É precisamente por carregar o rastro da repetição ritualística que o ato de fala produz efeitos *reais* – ou seja, é por remeter a enunciados anteriores que torna-se reconhecível enquanto ato. Os atos de fala são, assim, estruturalmente rituais: só existem enquanto possibilidade de uma repetição marcada pela diferença. Diferentemente de Austin, Derrida explicita que “o ato de fala não é um rito planejado e regulado juridicamente através de regras

previamente acordadas entre falantes (o contrato social); o ato de fala é, como rito, um acontecimento, na medida em que sua força é iterável, e sua repetição instaura sempre uma diferença” (Pinto, 2009:125). Como já exposto, o signo reiterado nunca é idêntico a si mesmo: há sempre uma diferença na repetição e seu sentido pleno é infinitamente adiado. Esse desvio constante remete à noção de *différance*, pensada por Derrida como a lógica do adiantamento e da não coincidência. Segundo Rodrigues, *différance* pode ser entendida “como algo que nunca acontece, como aquilo que sempre posterga”, em um “jogo de remetimentos com o outro, jogo a partir do qual as referências são constituídas, num devir permanente em que a identidade fixa é substituída pelos efeitos de um processo contínuo de deslocamento” (2012:147). É por isso, inclusive, que o significado de um signo é tomado por sua relação diferencial com outros signos, e o desvio de um significado acabado abre margem para reinterpretações, subversões e falhas.

Retomando a leitura que Judith Butler faz de Derrida, é na esfera do pensamento pós-estruturalista que sua teoria da performatividade se insere. A autora parte das aberturas de Derrida que sustentam “a derrocada do sujeito intencional na produção dos atos performativos” (Paiva, 2020:16), ou, nas palavras de Rodrigues (2012:148), “anunciam o fim do peso metafísico da identidade em nome do reconhecimento de uma alteridade.” É da *différance*, compreendida como um movimento infinito de diferenciação, que Butler se aproxima ao conceber a performatividade de gênero também como aquilo que substitui uma identidade estável por um processo contínuo de *identificação* que nunca encontra seu acabamento. Essa aproximação reforça uma das características da performatividade destacadas anteriormente, a saber, a produção de uma diferença contínua através dos atos de gênero. Atos que, embora repetidos, nunca são idênticos entre si, de modo que cada performance é em algo distinta. Trata-se, pois, de uma repetição que produz não apenas variações, mas cuja reiteração constante implica efeitos reais na constituição do sujeito de gênero.

É nessa conjuntura que Butler afirma, em “Problemas de gênero”, que a performatividade pode ser definida como “uma *estilização repetida* do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a *aparência* de uma substância, de uma classe natural de ser” (2023:69, *itálicos nossos*). A partir disso, pode interpretar-se que: (1) o gênero não existe essencialmente, mas se consolida como aparência natural pela repetição dos atos de gênero; (2) se o gênero é uma estilização do corpo, então não há correspondência metafísica entre um corpo e seu gênero, de modo que qualquer corpo pode performar qualquer gênero; e (3)

apesar da possibilidade de variação performativa, a ação está inserida em normas que regulam o gênero e delimitam o campo do possível.

O primeiro desses aspectos – a repetição como base da consolidação do gênero – remete diretamente ao caráter reiterativo e constituinte da performatividade, previamente vinculado às noções derridianas de iterabilidade e rito. Performar um gênero significa reiterar continuamente práticas socialmente estabelecidas, o que seria, de acordo com Kveller e Nardi (2022:04), a repetição contínua de “um *script* generificado, composto por normas delimitadas no tempo e no espaço”. O que os autores chamam de “*script* generificado” refere-se aos códigos de fala, vestimenta, gestos e comportamentos destinados a homens e mulheres, por meio dos quais forma-se a impressão de uma essência por trás do gênero. Mas, igualmente aos atos de fala, a prática de gênero tem caráter ritual, implicando que “ao mesmo tempo em que é a reencenação de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente, é também, a cada vez, uma nova experiência de performance” (Rodrigues, 2012:151). O que Rodrigues sugere é a ideia anterior da produção de uma diferença contínua, ou seja, uma variação iminente à repetição dessas convenções: cada performance acontece situada e atravessada por contextos específicos. Como observa Paiva, trata-se de “um processo performativo de imitação sem original” (2020:19). Destarte, a suposta substância ou essencialidade da identidade de gênero advinda da repetição é, antes, um efeito da identificação produzida pela reprodução de um ritual iterável, cuja imitação perfeita nunca se alcança – e é nessa falha constitutiva que emerge a possibilidade de subversão.

É a impossibilidade de uma repetição idêntica que torna a norma vulnerável a falhas produtivas, revelando, assim, a artificialidade do próprio gênero. A norma, nesse sentido, não é uma origem estável da qual parte o gênero, mas uma referência reguladora. Nas palavras de Butler (2023:67), refere-se a “uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade de gênero por via da heterossexualidade compulsória”, operando como uma ferramenta que constrange o performer a repetir determinados modos de existência dentro das práticas sociais. Entretanto, como observa Rodrigues,

não há identidades que precedam o exercício das normas de gênero, é o exercício mesmo que termina por criar as normas. É a repetição das normas de gênero que promove isto, que no pensamento da desconstrução chamamos de “duplo gesto”. A repetição das normas como performance se dá sempre ao mesmo tempo em que se dá a possibilidade de burlá-las (2012:150).

Quer dizer, embora a norma incrementalmente “sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem-sucedida” (Butler, 2023:69), atuando como se precedesse a performance, a norma não a antecede, mas é constituída por ela. Se, de fato, o gênero fosse

substancial, seria de esperar que houvesse amostras perfeitas de homens e mulheres, modelos inteiramente adequados às convenções normativas. Contudo, como lembra Butler, “o gay é para o hétero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia” (2023:67), evidenciando que a heterossexualidade tomada como original é também uma ficção performada. Logo, o homem gay é um desvio da matriz normativa que, longe de ser um erro ou uma anomalia, expõe a estrutura imitativa do gênero: uma rede de repetições, de “envios e reenvios” sem uma origem fixa.

Em última instância, o que entende-se por gênero não é a representação de uma essência, mas o efeito da repetição contínua de normas sociais que, ao serem reiteradas, atualizam-se constantemente, produzindo inevitavelmente uma diferença. Desse modo, desestabiliza-se a própria ideia de um sujeito substancial – ponto central da teoria de Butler. O que está em jogo é, precisamente, sua crítica à metafísica da substância, que pressupõe um *eu* ou uma *identidade* prévia e constante.

A repetição das normas por meio dos atos de gênero, porém, não se limita à produção ou simulação de identidades. Em Butler, ela se dá também na *carne*: inscreve-se nos gestos, condutas e hábitos corporais, configurando o corpo como um campo de materialização das normas. Como aponta Pinto, “o corpo vai encontrar nesse gesto um lugar não mais complementar ou subalterno, mas o lugar a ser deslocado para se compreender o funcionamento do sistema hierárquico” (2009:126). O corpo, portanto, não é uma superfície neutra sobre a qual o gênero atua, mas um efeito material da própria performatividade. É essa articulação entre materialidade, gênero e norma que será explorada a seguir.

4.2 O corpo que (não) performa

Uma vez estabelecido que o gênero é um efeito da performatividade, é importante evidenciar que, para Butler, o corpo sexuado também o é. Ou seja, os atos continuamente iterados dentro e por meio dos quadros regulatórios, constituem tanto o gênero quanto *materializam* o corpo. Essa ideia aparece de modo central no livro “Corpos que importam” (2019), publicado originalmente em 1993. O que Butler propõe nessa obra pode ser descrito como uma “genealogia crítica dos corpos” que retira a materialidade “de um espaço conceitual irreduzível” (Paiva, 2020:42). Para ela, a matéria é sempre atravessada e interpretada pela cultura, de modo que “[...] não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais” (2023:29), o que implica na impossibilidade de qualificá-lo exclusivamente como uma facticidade pré-discursiva.

Assim, na mesma linha do que foi desenvolvido no primeiro capítulo deste trabalho, intitulado “Desfazendo o sexo”, a corporiedade é deslocada do campo de uma estabilidade natural para desvelar-se como produto do discurso. No entanto, Butler não enquadra a constituição corporal como estritamente discursiva, nem tampouco como um substrato sobre o qual se inscreve a lei cultural. Nas palavras de Salih, para evitar interpretações errôneas, é crucial pontuar que “[...] Butler não está refutando a ‘existência’ da matéria, mas insiste que a matéria não pode ter nenhum *status* fora de um discurso que é sempre constitutivo, sempre interpelativo, sempre performativo” (2017:107). Portanto, ao alinhar-se à linguagem, a pretensão butleriana não é a de negligenciar ou apagar a carne que machuca e é machucada, mas sim de mostrar que a superfície corporal necessariamente passa “por um processo de incorporação das normas culturais, essas repetidas e reinterpretadas numa dinâmica que é, por sua vez, linguístico-discursiva, logo, performativa” (Paiva, 2020:48). Toda tentativa de apreender a realidade do corpo, desse modo, está sempre condicionada pelas estruturas linguísticas e epistemológicas que possibilitam sua inteligibilidade: significá-lo é materializá-lo, de modo que não existe matéria, existe materialização.

Na entrevista “Como os corpos se tornam matéria”, concedida por Butler às estudiosas feministas Baukje Prins e Irene C. Meijer, a filósofa afirma que

[...] discursos, na verdade, habitam corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso. Então, não quero afirmar que haja uma construção discursiva de um lado e um corpo vivido de outro (2002:163).

A colocação de Butler é suficientemente clara: a experiência sensível, ou o corpo vivo, são entranhados pelo discurso. A matéria não é, assim, uma superfície neutra e passiva sobre a qual se inscrevem as normas, mas constitui-se na medida em que as performa. Por exemplo, a materialização do sexo (ou sua inteligibilidade) ocorre por meio da reiteração dos parâmetros que definem os binarismos anatômicos e as funções reprodutivas. E “que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização nunca está completa, de que os corpos nunca estão suficientemente completos, de que os corpos nunca cumprem completamente as normas pelas quais se impõe sua materialização” (Butler, 2019:21). Logo, tal como aparece na discussão da naturalização do sexo como substância, a materialidade dos corpos emerge da repetição normativa que, ao reiterar-se, apaga o próprio gesto de constituição – ou seja, os quadros normativos produzem o que parece anterior a eles mesmos. O resultado é o efeito de uma materialidade pré-discursiva, quando trata-se, na verdade, de uma produção performativa sempre em curso.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a ausência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (Butler, 2023:235, *itálicos da autora*).

Nesse contexto, a relação entre corpo e gênero é iterativa e constitutiva: o corpo não pode ser significado antes de ser atravessado pelas marcas de gênero, ao mesmo tempo em que o gênero apenas se efetiva por meio dos atos, gestos e enunciados que o corpo possibilita. Assim, não há anterioridade ontológica entre eles. Essa concepção é bastante diferente da formada pelo pensamento moderno, na qual o corpo foi lido como simples *instrumento* sobre o qual se inscreviam os significados culturais, ainda ancorada na definição de gênero como interpretação cultural do sexo. Entretanto, o corpo como superfície de inscrição cultural por excelência é quebrado por Butler, uma vez que, para ela, o corpo não tem “uma existência significável anterior à marca do seu gênero” e não deve, pois, ser tido como um *meio passivo* à espera da capacidade vivificadora imaterial que pode se apresentar por *gênero* (Butler, 2023:30). A autora rompe, portanto, a correlação entre imaterialidade significativa e materialidade do corpo.²⁵

Nessa perspectiva, de acordo com Salih, “todos os corpos são ‘generificados’ desde o começo de sua existência social (e não há existência que não seja social), o que significa que não há ‘corpo natural’ que preexista à sua inscrição cultural” (2012:90). A condição para inteligibilidade social é, então, o gênero. Dessa maneira, não é possível pensar o sujeito sem considerar a formação da identidade de gênero, entendida como constitutiva dos próprios modos de corporificação. Sendo os corpos efeito da repetição ritualizada das normas de gênero, à qual se submetem para tornarem-se inteligíveis, depreende-se que é no ato de materialização e incorporação dessas normas que o sujeito torna-se viável – isto é, socialmente reconhecido, qualificado como um corpo digno e incluído no campo da cidadania.

Isso significa que o sujeito de Butler, tal como o gênero e o corpo sexuado, não preexiste ao campo normativo, mas emerge como produto das normas regulatórias que definem quem pode ou não aparecer como humano. Nas palavras de Salih, “em vez de partir da premissa de que o sujeito é um viajante metafísico preexistente, Butler descreve-o como um sujeito-em-processo que é construído no discurso pelos atos que executa” (2012:66).

²⁵ Para mais, veja o nota 15 do capítulo “Sujeitos do sexo/gênero/desejo” (Butler, 2023:260).

Assim, a emergência do indivíduo em sujeito está diretamente associada à performatividade: torna-se sujeito aquele que fala, veste, deseja e age segundo os parâmetros que garantem reconhecimento. Nesse ponto, Butler mobiliza o conceito de *assujeitamento* foucaultiano – compreendido como o processo pelo qual os indivíduos são simultaneamente submetidos e moldados por práticas sociais e dispositivos de poder – e o articula ao *reconhecimento* hegeliano, ou seja, ao desejo de tornar-se alguém aos olhos do outro. O duplo movimento de ser engendrado pelas normas e desejar o reconhecimento que elas conferem é o que marca profundamente a experiência da subjetivação.

A performatividade, não só nesse contexto como em toda a obra de Butler, ao contrário do que uma leitura superficial poderia indicar, não deve ser confundida com a ideia de uma escolha livre ou expressão de uma interioridade autônoma. Como a filósofa ressalta, “a capacidade de agência condicionada pelos próprios regimes do discurso/poder não pode ser confundida com voluntarismo ou individualismo [...] e de modo algum supõe a existência de um sujeito que escolhe” (Butler, 2019:39). Ou seja, embora haja margem para subversão por meio das próprias regras sociais, como foi apresentado no tópico anterior, seu caráter compulsório – e, ainda, obrigatório para o reconhecimento – permanece operando como condição de existência. Desse modo, o reconhecimento não decorre de uma escolha, mas de um processo de interpelação normativa: o sujeito interpelado é, desde sempre, vulnerável a elas: “nem soberano, nem puro cúmplice das operações de poder, o sujeito da agência é vulnerável às nomeações e às autoridades, e está implicado nas dinâmicas de sujeição” (Pinto, 2009:132). O que é humano, portanto, só se constitui sob condições reguladoras que, ao mesmo tempo que possibilitam sua existência, delimitam seus contornos.

É por isso que o sujeito em formação contínua se vê sempre atravessado pelo constrangimento dos quadros normativos. Ele teme a inadequação porque, para que seja reconhecido pela mídia, família, tribunal, academia, e até pelos movimentos sociais que reivindicam direitos para minorias, é necessário que participe, de alguma forma, das normas de gênero:

Se sou certo gênero, ainda serei reconhecida como parte da humanidade? Será que a “humanidade” vai se expandir para me incluir em seu escopo? Se desejo de certas maneiras, será que serei capaz de viver? Haverá um lugar para minha vida, e será esse lugar reconhecível para outras pessoas de quem dependo para ter uma existência social? (Butler, 2019:13).

É precisamente a exigência de legitimação social que torna tão violentos os mecanismos de exclusão, pois o não-reconhecimento implica na não-possibilidade do “humano”. Ainda que em certa medida seja possível resistir, ninguém escapa completamente

às condições que tornam sua existência inteligível. Quem está nas margens do reconhecimento pode até *surgir*, mas aparece (se for possível falar nesses termos) como inumano, pouco humano ou menos do que humano. Essa negação social de pertencimento é o que Butler associa à ideia de *abjeto* cunhada por Julia Kristeva: “[...] aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é através dessa expulsão que o estranho se estabelece” (Butler, 2023:230). Trata-se, portanto, de uma lógica de diferenciação constitutiva que é também uma exclusão: ao delimitar quem pode vir a ser humano, cria-se também aqueles que ficam fora desses limites.

Por exemplo, pessoas intersexo e transgênero socialmente desempenham condutas divergentes das expectativas acerca de suas estruturas anatômicas, ou seja, não agem em conformidade com as formas desejáveis de comportamento. Por isso, com frequência enfrentam dificuldades em serem reconhecidas pelos instrumentos públicos, como relata Paul B. Preciado em seu artigo “Meu corpo não existe”:

Meu corpo trans não existe como variante possível e vital do humano nos livros de anatomia, nem nas representações do aparato reprodutivo saudável dos manuais de biologia do ensino médio. Discursos e técnicas de representação afirmam unicamente a existência de meu corpo trans como espécime numa taxonomia do desvio que deve ser corrigido” (2020:224).

Uma posição que entremeia-se também em espaços privados, como na família:

Na intimidade do espaço doméstico, meu pai lançava mão de um silogismo que invocava a natureza, a lei moral e acabava justificando a exclusão a violência e até a morte dos homossexuais, travestis e transexuais. Começava com [...] “o natural é a união entre um homem e uma mulher, por isso os homossexuais são estéreis”, até chegar à implacável conclusão: “Se tiver um filho bicha, eu mato”. E esse filho era eu (2020:71).

Os trechos acima escancaram o que significa viver nas fronteiras da inteligibilidade. O corpo de Preciado, enquanto corpo trans, é convocado a aparecer apenas como patologia, exceção ou erro – uma aberração a ser corrigida e não uma variação possível da humanidade. Embora o sujeito deseje ser reconhecido, os parâmetros sociais o relegam à condição abjeto, evidenciando que a distribuição de efeitos ontológicos – isto é, o próprio “existir” – é um instrumento de poder que opera hierarquicamente, com vistas à produção de domínios excludentes.²⁶ Ou seja, abjetar é excluir objetivamente: uma identidade é expelida para que as demais mantenham sua suposta coerência.

²⁶Butler articula suas ideias acerca das políticas de discriminação que determinam quais vidas têm valor simbólico, violentando e excluindo as demais, especificamente, no ensaio *Vida precária: o poder do luto e da não violência* publicado em 2004.

No entanto, apesar de excluído constitutivamente, o abjeto não figura impotência total, porque a própria iterabilidade das regras de inteligibilidade (sua necessidade de repetição para se manterem válidas) abre brechas para a subversão. Nesse sentido, como observa Salih (2012:129), “a citacionalidade de Derrida pode ser utilizada como uma espécie de estratégia *queer* para converter a abjeção e a exclusão das identidades sexuadas e ‘generificadas’ não sancionadas em agência política.” Justamente por sua posição marginalizada, o abjeto pode reencenar os signos do gênero de maneira deslocada, desestabilizando seus efeitos tidos como naturais. Ainda que o reconhecimento seja uma condição para uma vida vivível, isso não significa que o indivíduo deva se submeter aos termos normativos existentes. Ao contrário, o desejo de reconhecimento pode se converter em força crítica, mobilizando práticas que desafiam os próprios critérios que decidem quem pode viver e sob quais condições. Afinal, os moldes de legitimação social disponíveis muitas vezes podem tornar a vida não-vivível, de modo que “o estranhamento seja preferível à conquista de um senso de inteligibilidade por meio das normas que vão apenas [...] matar de outra direção” (Butler, 2022:14).

Em suma, o corpo que performa não é dado previamente à performance: torna-se o que é *na própria* performance. Ao ser inteligido na medida em que incorpora as normas em questão, num processo social de materialização, o corpo que performa é efeito da performatividade. Esse processo – de produção do corpo, do sexo, do gênero e do sujeito – opera, ao mesmo tempo, por exclusão: o corpo que não performa segundo os códigos de reconhecimento social é abjetado. O sujeito, por não existir antes das normas, já que se constitui por meio delas, está desde sempre vulnerável à lógica inescapável do reconhecimento. Por isso, o corpo que (não) performa, atravessado por essa dualidade constitutiva e ontológica, encarna a possibilidade de todo corpo – o que implica abertura, movimento, mas também sofrimento e restrição.

Desse modo, a performatividade, marcada pela sua falha constitutiva, pode atuar subversivamente como intervenção crítica nos próprios regimes de reconhecimento, transformando as normas para que o “eu” abjeto torne-se viável. O abjeto, antes produzido por exclusão, converte-se, assim, em ponto de inflexão: desafia as fronteiras do humano e exige novas formas de vida possível. A teoria de gênero butleriana aponta, portanto, para o direito à existência dos corpos dissidentes – pois, em última instância, todos os corpos são divergentes e habitam o limite da inteligibilidade num sistema que *reconhece* apenas sob certas condições. Por isso, é preciso formular políticas que se orientem por esse horizonte de abertura, não por um modelo que contenha, silencie ou sufoque o humano. Afinal, se o

universo está em constante expansão, por que insistir em um conceito de humanidade que só comprime?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, investigou-se a crítica de Butler à naturalização do sexo, à ideia de gênero como simples construção cultural e à metafísica da substância que sustenta tais concepções, tendo sempre em vista compreender como a teoria da performatividade, tal como formulada por ela, desestabiliza concepções essencialistas de sexo, gênero e sujeito, ao mostrar que a identidade não é algo dado, mas produzida reiterativamente por normas sociais.

No primeiro capítulo, buscou-se desmontar o pressuposto de que o sexo seria um dado essencial anterior ao gênero, mostrando que ele também é atravessado por normas que o produzem discursivamente. No segundo capítulo, examinou-se o construtivismo social que, ao tentar fugir da biologia, muitas vezes incorre na armadilha de pressupor um sujeito estável, anterior às normas, que constrói voluntariamente sua identidade. Já no terceiro capítulo, aprofundou-se a teoria da performatividade, com especial atenção à iteração normativa, à materialização do corpo e à exclusão constitutiva que marca a produção dos sujeitos e define os limites do humano. A figura do abjeto, que aparece no final, impõe-se como sintoma e possibilidade: aquele que não performa “corretamente” revela os limites das normas e tensiona os critérios de reconhecimento. Esse percurso permite compreender como a crítica à metafísica da substância não apenas desestabiliza categorias identitárias tidas como naturais, mas aponta para os limites normativos que sustentam o reconhecimento social do sujeito.

É nesse sentido que se sustenta a tese que fundamenta este trabalho: a de que não há sujeito anterior às normas, e que a constituição da identidade de gênero ocorre por meio da repetição ritualizada de convenções que produzem inteligibilidade. Ao evidenciar que o sujeito é efeito das normas que o constituem, e que o corpo só se torna inteligível por meio da performance – sempre marcada por deslocamento e falhas –, Butler convida a repensar os próprios critérios de reconhecimento do humano. Repensar as fronteiras do humano, por sua vez, não é apenas um exercício filosófico, mas uma urgência ética diante daqueles cujas vidas são constantemente postas em risco por não se conformarem aos padrões de inteligibilidade vigentes.

Desdobramentos futuros poderiam explorar como a teoria da performatividade se articula com práticas institucionais de exclusão ou com lutas políticas por reconhecimento, como a própria autora desenvolve em “Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia” (2018). Mais do que reconhecer os corpos que escapam à norma, importa refazê-la, para que todos os sujeitos possam ser reconhecidos e dignos de uma vida vivível.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. 1ª ed. São Paulo: n-1, 2019.

_____. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução por Renato Aguiar. 24ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2023.

_____. **Desfazendo gênero**. Coord. de tradução por Carla Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, p. 206-241, 1994.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, n. 17-18, p. 9-79, 2002. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644553>. Acesso em: 27/07/25.

FIRMINO, Flávio; PORCHAT, Patrícia. Feminismo, identidade e gênero em Judith Butler: apontamentos a partir de “problemas de gênero”. **Doxa: Rev. Bras. Psicol. Educ.**, Araraquara, v. 19, n. 1, p. 51-61, 2017. DOI: 10.30715/rbpe.v19.n1.2017.10819. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/doxa/article/view/10819>. Acesso em: 27/07/25.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. 17ª ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988, capítulo IV.

KVELLER, Daniel; NARDI, Henrique. Performance, performatividade, perfechatividade. **Cadernos Pagu**, n. 66, p. -15, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449202200660017>. Acesso em: 27/07/25.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume-dumará Editora, 1992.

MARQUES, Teresa. **É o gênero uma construção social?** in: A paixão da Razão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, p. 549-566, 2014.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da linguagem. **DELTA**: Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 117-143, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/38636>. Acesso em: 27/08/25.

PAIVA, Andre Luiz. **Genealogia e teoria de gênero em Judith Butler**: subversões teórico-políticas. Orientador: Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho. 2020. Tese de doutorado - Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.

PINTO, Joana. O corpo de uma teoria: marcos contemporâneos sobre os atos de fala. **Cadernos Pagu**, n. 33, p. 117-138, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644923>. Acesso em: 27/07/25.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRINS, Baukje.; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. Tradução de Susana Bornéo Funck. **Revista Estudos feministas**, v. 10, n. 1, p. 155-167, 2002. DOI: 10.1590/S0104-026X2002000100009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100009>. Acesso em: 28/07/25.

RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, n. 10, p. 140-164, 2012. ISSN 1984-6487. Disponível em: www.sexualidadsaludysociedad.org. Acesso em: 27/07/25.

RUBIN, Gayle. **Pensando o sexo**. In: Políticas do sexo. Tradução por Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

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

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995. Disponível em: http://www.archive.org/details/scott_gender. Acesso em: 27/07/25.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica I**. 4ª edição comentada. São Paulo: Edições Loyola, p. 9-21, 1998.