

A CRITICA DE JUDITH BUTLER A SIMONE DE BEAUVOIR¹

THE JUDITH BUTLER'S CRITIQUE AGAINST SIMONE DE BEAUVOIR

María Luisa Femenías*

Tradução e Revisão de
Antônio Aurélio de Oliveira Costa,
Jacyntho Lins Brandão e
Valéria De Marco Fonseca²

RESUMO

No texto investigam-se as ferramentas conceituais em que Judith Butler se apoia para tecer suas concepções teóricas e deslocar as categorias de identidade, voltando-se, para tanto, criticamente face ao pensamento de Simone de Beauvoir. Analisam-se as linhas interpretativas de Beauvoir, demonstrando suas aproximações ou distanciamentos da interpretação de Butler; e sustenta-se que Simone de Beauvoir descreveu fenomenologicamente o corpo feminino, afirmando a corporeidade das mulheres não como corpo-objeto, sequer como corpo-em-si, mas como “corpo vivido”, pois inserido na noção de situação histórica, tal como propunha Merleau-Ponty. Introduce-se o pensamento filosófico de Beauvoir num domínio de representações, especialmente de linguagem, bem como se problematizam, na relação entre Butler e Beauvoir, os critérios da expressão política das mulheres na cultura histórica.

PALAVRAS-CHAVE: Simone de Beauvoir; Judith Butler; gênero; crítica; corpo

¹ Este artigo foi gentilmente cedido pela autora para tradução e inserção no *Dossiê Simone de Beauvoir*. O original foi publicado como o segundo capítulo, intitulado “La crítica a Beauvoir”, de: FEMENÍAS, María Luisa. *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos, 2003. p. 17-53.

* Doutora em Filosofia, Professora Titular da Universidade de La Plata (Argentina) e docente da Universidade de Buenos Aires, Diretora do CINIG da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação da UNLP, e do Curso de Especialização em Gêneros, Sexualidades e Educação da mesma Universidade. Dentre seus escritos figuram numerosas colaborações em revistas especializadas y em coletâneas, bem como as seguintes obras: *Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler* (2000); *Perfiles del feminismo Iberoamericano* (2002); *Judith Butler: una introducción a su lectura* (2003); *Sobre sujeto y género: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler* (2012).

² Antônio Aurélio e Valéria De Marco são professores do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas. Jacyntho Brandão é professor da Faculdade de Letras (FALE) da UFMG.

RESUMEN

En este trabajo se investigan las herramientas conceptuales en que se apoya Judith Butler para tejer sus concepciones teóricas y desplazar las categorías de identidad, enfrentándose así críticamente al pensamiento de Simone de Beauvoir. Se analizan las líneas interpretativas de Beauvoir, mostrando sus proximidades o distanciamientos respecto de la interpretación de Butler; y se sostiene que Simone de Beauvoir describió fenomenológicamente el cuerpo femenino, afirmando la corporeidad de las mujeres no como cuerpo-objeto, tampoco como cuerpo-en-sí, sino como “cuerpo vivido”, inserto en la noción de situación histórica, tal como la propuso Merleau-Ponty. Se introduce el pensamiento filosófico de Beauvoir en un dominio de representaciones, especialmente del lenguaje, así como se problematizan, en la relación entre Butler y Beauvoir, los criterios de expresión política de las mujeres en la cultura histórica.

PALABRAS-CLAVE: Simone de Beauvoir; Judith Butler; género; crítica; cuerpo

1. Introdução

A produção de Judith Butler caracteriza-se em geral por deslocar certas ferramentas conceituais do feminismo filosófico com vistas a - segundo ela sustenta - sua superação, para dar lugar à era do pós-feminismo. Em princípio, seu ponto de apoio como referência polêmica é o extenso ensaio de Simone de Beauvoir *O segundo sexo* (1949), a obra mais significativa da teoria feminista do século XX. Em um de seus primeiros artigos faz ela uma leitura própria, reveladora e tão original quanto polêmica da obra da filósofa francesa. Revisa boa parte dos pressupostos do existencialismo de Beauvoir e inclusive lhe atribui o uso da categoria de gênero, junto com todas suas deficiências teóricas. Faz ainda, em primeiro lugar, uma severa crítica a sua concepção existencialista de sujeito (que supõe sua particular concepção da transcendência) e, sem marcar distinções com Sartre, lhe atribui também dívidas para com a ontologia e o dualismo cartesianos. Decorre disso que, tachando Beauvoir de essencialista, reveja, em segundo plano, sua concepção do corpo e sua inscrição no mundo (BUTLER, 1998).

De início, vale a pena recordar que o eixo central da reflexão de Simone de Beauvoir é, como tantas vezes em filosofia, uma pergunta óbvia: *O que é uma mulher?* Fiel a sua posição existencialista, Beauvoir conclui que *uma mulher não nasce, se faz*; porque *ser é chegar a ser, é ter-se feito tal qual se manifesta*. De um modo preciso, todo sujeito se realiza concretamente, através de seus projetos, como uma transcendência que não alcança sua liberdade senão por sua contínua ultrapassagem das liberdades dos demais (BEAUVOIR, 1949). Portanto, para Beauvoir, as mulheres – como qualquer ser humano (qualquer homem) – deveriam definir-se fundamentalmente e de maneira singular como liberdade autônoma. Mas o drama das mulheres consiste justamente em sua situação paradoxal: gera-se um conflito entre as reivindicações essenciais dos direitos que ela possui *enquanto* ser humano e o mundo dos homens que lhe impõe assumir-se como o Outro. *Outro* é o lugar no qual se pretende fixá-la, na imanência, como uma facticidade, isto é, como um objeto (BEAUVOIR, 1949, p. 31). Tomando como modelo a dialética hegeliana do senhor e do escravo, Beauvoir, como se sabe, cunha para a filosofia ocidental um modelo interpretativo-explicativo que filosoficamente dá conta da situação das mulheres. Descreve ela assim o conflito tenso diante de cada mulher: reivindicar sua transcendência como sujeito ou, ao contrário, ver-se reduzida à imanência, aceitando com Kierkegaard que *o essencial* nelas é serem constituídas como *o inessencial*.

Do mesmo modo que a maioria das teóricas europeias da diferença sexual (Irigaray, Hériot, Braidotti, Chaperon, Agacinski, entre outras), Beauvoir afirma a existência básica de dois sexos biológicos como algo diferente da escolha do objeto de desejo. Beauvoir sustenta que, no momento de constitui-se os humanos como sujeitos, somente uma parte deles (os homens) consegue fazê-lo com reconhecimento pleno. Essa limitação se produz, além do mais, *por nascimento*. Ter nascido “mulher” implica, desde o momento mesmo do nascimento, um conjunto de prescrições que limitam e recortam sua possibilidade de constituir-se como sujeito pleno e conseguir enquanto tal sua transcendência. Assim sendo, o sexo como fato biológico não remete a um episódio irrelevante na história dos seres humanos, tal como ela reconhece com relação a si mesma, mas determina a inscrição sócio-política das mulheres com todas as suas consequências. Por isso Beauvoir sempre se refere ao sexo não como um mero e simples fato biológico, mas sim como “sexo vivido” e “vivido” sempre culturalmente. Isto a obriga a rever os mandatos que a cultura dita *para* o

sexo feminino e os pressupostos a partir dos quais o faz. Contudo, inscrita nas correntes universalistas, Beauvoir sustenta que, enquanto humanas, as mulheres compartilham o *Mitsein* próprio de todo o humano. Entretanto, feita a comparação, não se reconhecem às mulheres as mesmas possibilidades que aos homens. Para Beauvoir resulta evidente que ninguém pode viver de boa fé à margem de seu sexo: “ser mulher” é ter-se tornado mulher, ter-se feito tal qual cada uma se manifesta, escolhendo-se a partir de uma “situação” que a constrange de um modo diverso (e mais complexo) que aos homens. Assim, é preciso descrever fenomenologicamente a situação real das mulheres para, em seguida, desmontar o que a cultura lhes impõe, apelando (sem razão alguma) para a “natureza” de seu sexo (BEAUVOIR, 1949, p. 20). Daí em diante, teóricas de diversas correntes e gerações se apoiaram em Beauvoir seja para apoiá-la seja para contestá-la.

Em princípio, Butler reconhece as contribuições teóricas de Beauvoir. Entretanto conclui que o ensaio beauvoiriano sofre sérias limitações. Na verdade, interessa-me assinalar que Butler não pretende compreender a posição fenomenológica e existencialista de Beauvoir, não é uma exegeta do pensamento da filósofa francesa. Ao contrário, parece-me que antes a toma como ponto de ancoragem para desenvolver sua própria teoria e assim fundamentar uma concepção performativa de “agência” e, num sentido mais amplo, de “política”. Inicialmente, Butler sustenta que a filósofa francesa usa implicitamente a noção de gênero, versão amplamente difundida na crítica estadunidense, que algumas estudiosas de Beauvoir consideram aceitável. Consequentemente, Butler atribui a Beauvoir uma *teoria voluntarista de gênero*. Em segundo lugar, atribui-lhe (e igualmente a J. P. Sartre) uma visão cartesiana do eu, que implica uma estrutura *egológica* que mantém uma série de vícios ontológicos dualistas, a seu ver indesejáveis. Atribui-lhe também uma posição biologicista devedora da *metafísica da substância*, que critica tomando como ponto de partida a concepção beauvoiriana de corpo. Por último, dado que insta as mulheres a alcançar a condição de sujeitos à maneira existencialista, critica-a por propor-lhes que se tornem homólogas ao sujeito masculino. Vejamos os passos de Butler para chegar às conclusões que acabamos de esboçar.

2. Uma teoria voluntarista de gênero

Butler começa seu exame transcrevendo a típica formulação de Simone de Beauvoir: *Uma mulher não nasce, torna-se (faz-se)*. A partir daí, conclui que Beauvoir distingue entre a construção do “gênero” e o “sexo dado” e, ao fazê-lo, contribui de maneira crucial para o amplo esforço feminista para derrotar a sentença freudiana: *a anatomia é destino*. De modo que, a juízo de Butler, em Beauvoir deve-se entender o sexo como uma constante anatomicamente distintiva que corresponde aos aspectos fáticos do corpo. Em troca, o *gênero* remete à forma e ao significado cultural que adquire um dado corpo segundo os vários modos da aculturação. Permito-me recordar que, enquanto o primeiro conceito designa um conjunto de fatos corpóreos idênticos e fixos, o segundo apela para a variedade de modos através dos quais os corpos adquirem significado cultural. Outro mérito que Butler reconhece na distinção de Beauvoir é que não é possível atribuir às mulheres certos valores e comportamentos sociais como biologicamente determinados: *nada na natureza determina uma certa ordem social*. Consequentemente, adverte Beauvoir seguida por Butler, também não é possível referir-se significativamente aos comportamentos genéricos como “naturais” ou “antinaturais”. Inclusive, Butler acrescenta que, a seu ver, Beauvoir não apenas sugere que o gênero é um aspecto fundamental da identidade, mas também que se adquire gradualmente, entendendo-se o “faz-se” como “faz-se mulher”, em um sentido fortemente voluntarista (BUTLER, 1998, p. 36). Sempre na interpretação de Butler, “ser mulher” implica então um ato da vontade, uma construção que designa a variedade de modos pelos quais se pode adquirir significado cultural ou reconhecer inteligibilidade ao processo de autoconstrução do gênero ao que *se torna*.

Tornar-se mulher – verbo que Beauvoir utilizaria ambigualmente segundo Butler – não é uma mera imposição exterior, mas um *processo* que permite alcançar a (chegar à) ficção fundamentalista “mulheres”, como contrapartida da noção de sujeito. Butler enquadra o processo de *tornar-se* em termos de um trabalho consciente de incorporação (*embodiment*), utilizando categorias sartreanas ressignificadas para fundamentar sua interpretação. Para Butler, tornar-se mulher remete a um conjunto de atos propositivos e apropriativos, referidos à aquisição de um conjunto de habilidades ou de um “projeto”. Butler entende a noção de “projeto”, como ela mesma afirma, não em termos sartreanos,

mas sim como um processo de assumir *um certo estilo corporal e um certo significado* em que os gêneros são eleitos em algum sentido. Butler contrapõe essa maneira de entender a noção de “gênero” ao uso mais frequente de concebê-lo como passivamente determinado e construído pelo sistema patriarcal, marcado pela linguagem falocêntrica. Portanto, atribui também a Beauvoir o mérito de entender o gênero de um modo dinâmico, embora a filósofa francesa nunca tenha investigado os mecanismos específicos dessa construção. Butler se propõe mostrar que, para Beauvoir, “tornar-se um gênero” implica em tensão entre a noção de “projeto” e a de “construto”. Se “tornar-se” um gênero se entende como escolha e como aculturação, debilita-se o modo usual em que se concebe a oposição entre ambos os termos. Na interpretação de Butler, que mantém a ambiguidade do uso de “tornar-se”, Beauvoir teria entendido o gênero como o *locus corpóreo das possibilidades culturais tanto recebidas como inovadas*. Se isso fosse assim, tal como assinala Butler, se teria interpretado mal a teoria beauvoiriana da escolha existencial. “Escolher um gênero” seria então escolher entre o conjunto de possibilidades previamente inscritas em uma rede de profundas e intrincadas normas culturais.

A primeira objeção forte de Butler a Beauvoir é que, caso se aplique consistentemente a distinção sexo/gênero, a explicação beauvoiriana não permite ver com clareza se um sexo dado torna-se *necessariamente* (causalmente) um gênero determinado. Porque, se ser mulher é uma interpretação cultural de ser fêmea (*female*), então, segundo Butler, pode-se concluir que não é qualquer corpo que é arbitrariamente o *locus* do gênero “mulher”, mas sim um corpo já definido previamente para tal efeito (BUTLER, 1986, p. 37)³. Nesse sentido, a distinção sexo/gênero implicaria uma heteronomia radical dos corpos naturais e os gêneros se construiriam de modo tal que “ser fêmea” e “ser mulher” seriam duas formas diferentes de “ser”. O verbo copulativo “ser” asseguraria uma relação fixa e idêntica, à maneira de disjuntivas excludentes. Entretanto, continua Butler, nunca se é mulher num mesmo sentido: tal identidade não é possível. Ao contrário, se, por definição, o gênero é *a variável cultural que interpreta o sexo*, carece ele de firmeza e deixa em aberto as características interpretativas da identidade. Por isso, ser um gênero (homem, mulher ou, em termos de Butler, paródico) é sobretudo estar comprometida/o com uma *interpretação*

³ Recorde-se que em inglês *female* é tanto “fêmea” como “mulher”.

cultural no uso dos corpos, posicionada/o dinamicamente em um campo de possibilidades culturais.

No entanto, admitindo-se que o gênero pudesse se inscrever sobre o corpo de maneira unilateral, Butler critica Beauvoir por não explicar em que casos e como o corpo é meramente passivo. A seu ver, Beauvoir não explica também como se reproduzem e se reconstróem os diversos modos do que é gênero. Nem teria dado conta do papel que a agência (*agency*) pessoal desempenha na reprodução do gênero. Tal como a entende Butler, a formulação de gênero coloca um conjunto de desafios: a construção de gênero é um processo auto-reflexivo? Como construímos a nós mesmos/as? Como *chegamos a ser* (tornamo-nos) nosso gênero? A esse projeto, leva-o adiante um tipo de *proto-sujeito pré-genérico*? (BUTLER, 1998, p. 16). Muitas autoras que criticam Butler sustentam que ela atribui a Beauvoir *quase* sua própria concepção voluntarista de gênero, em termos de um processo auto-reflexivo, previamente determinado pelo sistema político representacional. (HEINÄMAA, 1998).

3. O fantasma cartesiano: consciência e corpo

Mais adiante, Butler elabora uma série de respostas críticas para as perguntas que acabo de transcrever. Se Beauvoir afirma que o gênero se constrói, isto implica um agente que se apropria do gênero a partir de um *locus* pré-genérico (BUTLER, 1998). Butler sublinha algo óbvio: que é impossível ocupar uma posição fora do gênero, a partir da qual se possa escolhê-lo. Então, se sempre estamos incluídos num gênero, que sentido tem sustentar que escolhemos o que já somos? Sempre na interpretação de Butler, a tese beauvoiriana não só é tautológica, como, na medida em que postula *um agente que escolhe previamente ao gênero escolhido*, adota um ponto de vista cartesiano (substancialista e dualista) do eu. Noutras palavras, uma sorte de proto-sujeito prévio a toda escolha possível. Ora, isso pressupõe uma concepção cartesiana do eu, uma estrutura *egológica* aparentemente *descorporizada*, que vive e cresce com anterioridade e independência com relação à apropriação do gênero e da linguagem em que o gênero se inscreve. Portanto, se a afirmação de Beauvoir pretende ser convincente e se é verdade que “nos tornamos” nossos

gêneros por meio de um certo conjunto de atos apropriativos, então a instância pessoal parece um pré-requisito lógico para poder assumi-lo. Butler sustenta que as conclusões que seguem das propostas de Beauvoir, além de certa dose de absurdo, levam inevitavelmente a uma posição dualista.

Pode-se então dizer que a consciência precede o corpo o tem um estatuto ontológico separado dele? Essa pergunta de Butler ganha mais sentido no contexto existencialista que exploraram Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty do que na proposta de Beauvoir. Com efeito, em *O ser o nada*, apesar de seus esforços, Sartre recai em formas do dualismo cartesiano mente/corpo, ou, em interpretações mais benévolas, move-se constantemente no perigoso fio do dualismo ontológico (SARTRE, 1943, especialmente o capítulo *Le corps*). Sartre sustenta que o corpo é coextensivo com a identidade pessoal (*Eu sou meu corpo*). Não obstante, sugere também de alguma maneira que a consciência está além do corpo (*Meu corpo é um ponto de partida do que sou e, ao mesmo tempo, ultrapasso*). A dualidade da consciência como transcendência e do corpo como imanência intrínseca à realidade humana é inegável, ainda que Sartre considere um projeto de má fé qualquer intento de localizar a identidade pessoal exclusivamente num só dos polos. Todavia, a pesar de sua descrição fenomenológica para explicar o funcionamento do em-si e do para-si que é o ser humano, o dualismo espreita por todos os lados (LÓPEZ PARDINA, 2002). Por isso, mais que refutar o cartesianismo, Sartre parece buscar compreender o caráter descorporizado ou transcendente da identidade pessoal e, paradoxalmente, sua relação com o corpo.

Ainda que Sartre considere a corporeidade como uma modalidade fundamental do ser-no-mundo, introduz uma distinção entre consciência (como equiparável a conhecimento) e consciência não-tética (que conhece mas não compreende). Essa distinção torna a percepção e o corpo mais incompreensíveis. Com efeito, se a percepção se reduz à presença ante a consciência de uma coisa que ela não é, está perpertuamente fora de seu alcance. Ou seja, se a percepção é um olhar que o para-si lança sobre o em-si, não se distingue em absoluto de nenhum outro tipo de conhecimento e a consciência não está pensada no mundo. Mas se a consciência não está no mundo, não está comprometida no que percebe e não colabora em sua percepção, como é possível a experiência da dor e da náusea se não há nenhuma cumplicidade entre o em-si e o para-si? Essas dificuldades sartreanas são precisamente o ponto de partida da reflexão de Maurice Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty dedica-se a elaborar uma doutrina da consciência comprometida. Para ele, a consciência deve ser uma “consciência envolvida no mundo”, “feita *uma* com o corpo”. Na *Fenomenologia da percepção*, ele supera o dualismo sartreano na medida em que sutura o hiato entre o em-si e o para-si (SULLIVAN, 1997; MÜLLER, 2002, p. 55-79). Elabora uma concepção do ser humano como ser-no-mundo, sem solução de continuidade, implicado e submergido nele, orientado para um polo intencional ou *para o mundo* (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 103). Portanto, o homem concreto não é um psiquismo unido a um organismo, mas esse vai-vem da existência que se mostra como ser corporal tanto quanto se manifesta em atos pessoais. O “evento psicofísico” não é, então, uma mera causalidade física, os fenômenos perceptivos não podendo explicar-se em terceira pessoa; é necessário referir-se ao corpo como uma experiência atual na medida em que somos corpos-no-mundo. De modo que ser-no-mundo é um estado pré-objetivo, relativamente independente dos estímulos e não uma soma de reflexos. O corpo é o veículo do ser-no-mundo e “ter (ser) um corpo” é unir-se ao meio de um modo determinado; é confundir-se com certos projetos e comprometer-se continuamente com eles. Portanto, a diferença com relação a Sartre é clara: sua visão do ser humano é muito mais clara que a daquele. Em consequência, não constitui um dado menor que Simone de Beauvoir se inspire mais na fenomenologia de Merleau-Ponty que na de Sartre.

O suposto butleriano de que Beauvoir foi uma mera seguidora acrítica das análises fenomenológicas e metafísicas de Sartre é insustentável ou ao menos altamente questionável. E se isso é assim, a crítica que Butler faz da concepção beauvoiriana de sujeito como devedora do cartesianismo sartreano deve ser revista. Por alguma razão que desconheço, Butler leva menos em conta, em Beauvoir, a herança merleau-pontyana relativa à corporeidade sexuada dos indivíduos que a sartreana. Não obstante, aceita que, segundo Merleau-Ponty, a sexualidade permeia a existência a um ponto tal que é impossível distinguir entre a motivação sexual e outros tipos de motivação. Em consequência, não considera que a sexualidade seja irreduzível nem um ciclo autônomo do ser humano. Pelo contrário, ela está internamente relacionada com todo ser cognoscente e atuante nas três esferas do comportamento: a percepção, a motricidade e a representação, manifestando uma única estrutura reciprocamente relacionada. A sexualidade é, portanto, co-extensiva com a existência e suas manifestações são a expressão de todo nosso ser:

corpo e psiquismo. Em todo caso, o “homem” é antes de tudo uma *ideia histórica* e não uma espécie natural. Não há, portanto, uma essência humana – e ela admite, com Sartre e Beauvoir, que somos *necessariamente contingentes* e o fruto de nossas escolhas.

Essas afirmativas – como bem assinala López Pardina – não fazem referência alguma à diferença sexual nem levam em conta se no “estar-no-mundo” de homens e mulheres há diferenças significativas. Ainda que Simone de Beauvoir não refute Sartre – e até o defende em face de Merleau-Ponty –, não incorre em seus dualismos. Parte da concepção merleau-pontyana de “estar-no-mundo”. E esse “estar-no-mundo” das mulheres se lhe mostra singularmente marcado. Por outro lado, adota sim o vocabulário sartreano, mesmo que se distancie significativamente no uso e definição dos termos, em especial em relação às noções de “sujeito” e de “situação”. A concepção beauvoiriana de “situação”, próxima de noções conexas de Merleau-Ponty, exclui qualquer concepção de liberdade absoluta no lugar de origem de nossos compromissos. Por outro lado, nenhum compromisso – sustenta Beauvoir – pode fazer-nos completamente livres. Cada particularidade recorta-se sobre o fundo de um mundo que envolve tudo. Nesse sentido, Beauvoir – de novo mais próxima de Merleau-Ponty que de Sartre – entende que o sujeito da experiência não é uma consciência separada do mundo, mas um corpo vivo que se desenvolve *no mundo junto com* outros corpos. Precisamente em *O segundo sexo* Beauvoir adere à concepção merleau-pontyana da existência, citando-o expressamente (BEAUVOIR, 1949, p. 39-40). Ela concorda também que o sujeito é um entrecruzamento de atos intencionais prévios, cuja história tanto cultural como individual reveste de significado o pano de fundo de todos os nossos atos originais, reelaborando-os (HEINÄMAA, 1998). Beauvoir se distancia, então, do dualismo cartesiano que separa a mente do corpo tanto quanto de qualquer outro tipo de dualismo que oponha o sujeito ao mundo. A interpretação de Butler força a leitura dos textos da filósofa francesa num sentido que é propício para suas próprias teorias.

4. Mulheres em situação

Uma contribuição verdadeiramente significativa de Simone de Beauvoir é – como dissemos – a conceituação da noção de “situação”. Esse é o ponto em que sua análise fenomenológica claramente se distancia de Sartre, ao adotar *transgressivamente* as categorias que ele desenvolve em *O ser e o nada*. Beauvoir desafia a teoria sartreana da liberdade ontológica e radical, e concretiza a posição filosófica abstrata daquele, evitando suas implicações tanto racionalistas quanto voluntaristas, adotando, desse modo, uma posição própria e mais original (STAVRO, 2000). Em resumo, para Beauvoir a situação é algo mais que a “outra face da liberdade”; a situação limita a liberdade, não interpenetra nela, como em Sartre; tampouco pode a situação definir-se em termos de projeto, como interpreta Butler. Ao contrário, para Beauvoir *há situações em que não se pode exercer a liberdade, em que esta não passa de uma mistificação*. Seu exemplo é a situação das mulheres de um harém, comparada com a independência das mulheres ocidentais. Em certos casos, a situação constitui para muitos sujeitos uma barreira insuperável (LÓPEZ PARDINA, 1998, p. 46-47 e 146 ss.). Isso a leva a redefinir também as noções de imanência e de transcendência em termos morais, de modo diferente da conceituação de Sartre. Enquanto em Sartre a queda na imanência é sempre uma falta moral, para Beauvoir só o é se é consentida pelo sujeito. Caso contrário, se lhe é infligida, assume a figura da frustração ou, se em grau mais elevado, da opressão (LÓPEZ PARDINA, 1998). Toda situação oferece sempre possibilidades – maiores ou menores – para levar a cabo um projeto. Ou seja, para agir como um ser livre cuja liberdade, longe de ser absoluta, se vê recortada pela (na) situação. Os demais, cujas ações favorecem ou limitam o exercício de cada liberdade, constituem também parte da situação de cada um (LÓPEZ PARDINA, 1998).

Como acertadamente interpreta López Pardina, Beauvoir põe a ênfase na condição do sujeito humano de ser transcendência e, por isso, insta as mulheres a alcançá-la. Do mesmo modo que Virginia Woolf – à qual curiosamente não faz referência –, Beauvoir pensa num sujeito universal que inclua tanto a homens como a mulheres. Do mesmo modo que a escritora inglesa, considera este dimorfismo *natural* o substrato biológico do qual partimos. Em poucas palavras, os sexos são dois, mas a construção histórica dos gêneros

converteu uns (os homens) em sujeito-uno autônomo e as outras (as mulheres) no *Outro*, tal como vimos no apelo que Beauvoir faz às figuras da autoconsciência da dialética hegeliana. Isso mesmo que, em sua reelaboração da dialética do senhor e do escravo, ela trate de mostrar que o projeto masculino de descorporização (de separação entre mente e corpo) é auto-enganoso e insatisfatório. Butler julga que, ao prescrever a superação da construção de gênero – que constrange as mulheres e que historicamente implicou em que sacrifiquem sua autonomia e sua possibilidade de transcendência –, Beauvoir sugere uma homologação com o sujeito masculino. Luce Irigaray, em *Speculum* (1974), sugere que Beauvoir prescreve para as mulheres o projeto masculino da transcendência, levando-as a assumir o modelo masculino de sujeito e de liberdade. Obviamente, se entendemos – também com Irigaray – o construto sujeito como *materialmente* homem, trata-se de uma prescrição cujo cumprimento é impossível.

Em outras palavras, se seguimos a linha interpretativa de Butler, concedendo-lhe a premissa dualista da distinção mente-corpo, as mulheres deveriam identificar-se com a “consciência”, por ser uma atividade que transcende o corpo, sede das marcas do sexo (de fato, os argumentos historicamente neoplatônicos declaravam: a mente – *a alma* – *não tem sexo*). Se isso fosse assim – conclui Butler –, Beauvoir teria oferecido às mulheres só a possibilidade “de ser homens”, instando-as a assumir o modelo de liberdade regulado pelo comportamento masculino, ao qual deviam adequar-se: possibilidade, por seu lado, particularmente *impossível*. Mesmo assim, ainda que Beauvoir tenha descrito fenomenologicamente o corpo feminino e tenha afirmado que as mulheres *são* seus corpos, para Butler a acusação de Luce Irigaray de que a única alternativa que ela oferece às mulheres é que *se tornem homólogas ao sujeito homem* está mais que justificada.

5. Os corpos esquecidos

Já vimos que Beauvoir se distancia do dualismo cartesiano presente em Sartre. Também acabamos de ver que tanto para Irigaray como para Butler, Beauvoir só admite sujeitos homens, propondo às mulheres que se tornem homólogas com eles, o que constitui uma impossibilidade fática. Isso significa que Beauvoir *esqueceu-se* do corpo das

mulheres? Em sua interpretação, Butler simplesmente atribui a Beauvoir a concepção sartreano de corpo. Conclui, portanto, que Beauvoir concebe o corpo natural de maneira dualista, aceitando a possibilidade de ultrapassá-lo, porque o corpo sempre está envolvido na busca humana de realizar suas possibilidades (BUTLER, 1998, p. 11-12). Como em Sartre, não podemos apreender a contingência senão na medida em que nosso corpo é para nós, somos uma escolha e ser é escolher. O corpo inapreensível é precisamente o lugar da necessidade da escolha, de que não o somos todo de uma vez, a não ser uma sorte de condição de possibilidade da transcendência.

Por outro lado, mais próxima de Merleau-Ponty, para Beauvoir o corpo é antes de tudo “corpo vivido”. Não se trata nem do corpo-objeto da ciência, nem do corpo-em-si. Ainda mais, o “corpo natural” não é um lugar a partir do qual se constrói o corpo-constituído-em-gênero, mas, pelo contrário, trata-se de uma *ficção heurística* que permite mostrar que o gênero não é natural, mas um aspecto culturalmente contingente da existência: o instrumento através do qual captamos o mundo. E o mundo se apresenta sob uma forma diferente segundo seja apreendido a partir de um corpo de homem ou de mulher, fato que Beauvoir confessa ter estudado detidamente e que recolhe na noção de situação (BEAUVOIR, 1949, p. 70). Não se trata só de diferenças anatômicas e funcionais. Por exemplo, a reprodução tem menos custos para os homens que para as mulheres (o que não é um dado biológico menor): para Beauvoir trata-se de um “ingrediente” a mais da situação das mulheres que tem forte impacto na sua forma de apreensão do mundo. Mas Beauvoir retoma o conceito merleau-pontyano de que o homem é sobretudo uma *ideia histórica* e que só se pode enfrentar a própria situação historicamente (BEAUVOIR, 1949, p. 72; MERLEAU-PONTY, 1998, p. 199). Contudo, para Beauvoir a situação não é um *fatum* (um destino, como em Freud): o biológico redefine-se pelo cultural porque nada na natureza justifica a constituição das mulheres como *o outro*; o plano cultural limita as mulheres e as impede de transcender, não sua biologia. Por isso sua situação pode ser modificada, pode e deve mudar.

Na interpretação de Butler, as mulheres são só e exclusivamente seus corpos. A consciência e a liberdade são permutações disfarçadas nas necessidades e urgências de seus corpos. Nesse sentido, Butler explica que os homens *despossuem* seus corpos porque os projetam como “o Outro”, fazendo de si mesmos um “eu” descorporizado. Com efeito,

identificam-se (cartesianamente) com uma realidade não corpórea (a alma, a consciência, a transcendência, o ego): habitam seus corpos convencidos de que *não são* na verdade o corpo que habitam. Por isso, seu próprio corpo parece-lhes estranho, alheio, *seu* sem ser *eles próprios*. Tal como bem observa Butler, da crença de que o corpo es *Outro* à conclusão de que os *Outros são* (meros) corpos não há mais que um passo. Numa análise similar à de E. V. Spelman, para Butler o “eu” masculino se crê um fenômeno não corpóreo e o corpo – entendido como *Outro* – é reprimido, negado ou projetado para reemergir como “o *Outro corpóreo*” (material) que não é um eu; é *Outro-mulher*, um *Outro-negro*, *Outro-minoria étnica* ou *sexual*; aquilo (seja o que for) que se opõe ao *Eu-Uno* (SPELMAN, 1982). Essa *tautologia imóvel* (Butler retoma as palavras de Hegel) desafia os limites da versão cartesiana da liberdade descorporizada, que fracassa porque na verdade – como sublinha Butler – o corpo nunca pode ser totalmente negado: emerge como uma existência alienada e sua negação (BUTLER, 1998, p. 17-18).

Em Beauvoir já vimos que o corpo tem – segundo Butler – um duplo significado: por um lado, é *locus* das interpretações culturais do sexo e, ao mesmo tempo, por outro lado, é o *locus* das reinterpretções do conjunto de interpretações recebidas. De modo que o corpo, sem seu sentido filosófico tradicional de “essência”, é *um campo de possibilidades interpretativas*, um campo dialético aberto a novas interpretações (BUTLER, 1998, p. 19). Portanto, continua Butler, o corpo próprio torna-se nexa entre a escolha e a cultura, e sua existência deve interpretar-se como o modo pessoal de assumir e de reinterpretar as determinações de gênero recebidas. Sendo uma situação cultural, o corpo natural, concebido como sexo natural, torna-se suspeito e os limites interpretativos da anatomia diferenciada ficam restritos ao peso das instituições culturais. Butler define o sexo como um atributo analítico do ser humano, uma vez que não há humanos não sexuados. “Ser sexuado” e “ser humano” são, na sua opinião, co-extensivos e simultâneos. Ou seja, o sexo qualifica o ser humano como um atributo necessário. Butler reconhece que, para Beauvoir, o sexo não é causa do gênero nem pode entender-se como um mero reflexo ou expressão dele; conseqüentemente se erra ao pressupor-se que o sexo é imutavelmente fático. Em síntese, Butler julga insuficiente que Beauvoir entenda o gênero como a variável cultural da construção do sexo e uma possibilidade aberta a significados que se inscrevem num corpo sexuado. Julga que a filósofa francesa foi incapaz de enfrentar o último suposto a examinar:

a necessária desconstrução do corpo. A proposta butleriana de gêneros paródicos, imagem da fantasia e lugar do abjeto, tendo para isso. Por isso, na interpretação de Butler, *chegar a ser o próprio gênero* tem mais implicações que a mera distinção entre sexo e gênero. A seu critério, não só a anatomia não dita mais o gênero, mas a anatomia não põe nenhum limite ao gênero: a anatomia *já não é* destino e o corpo é um fenômeno igual a si mesmo somente na morte.

Quando o corpo humano concebe-se como o sujeito das ações – interpreta Butler –, a sexualidade não pode entender-se simplesmente como o atributo de um organismo, de um subsistema ou de um biomecanismo. Pelo contrário, as sexualidades feminina e masculina devem entender-se como modos de ser que caracterizam a totalidade. *O existente é um corpo sexuado* – sublinha Butler –, *a sexualidade está sempre envolta com outros existentes que também são corpos sexuados. Mas, se o corpo e a sexualidade são expressões concretas da existência, é com relação a isso que seu significado se descobre.* Na interpretação de Butler, trata-se das possibilidades que a ruptura causal entre sexo e gênero, levada a cabo por Beauvoir, facilita. Por isso Butler sustenta que, ao fazer do corpo uma modalidade interpretativa, Beauvoir ampliou as doutrinas da escolha encarnada e pre-reflexiva que caracteriza *O ser e o nada*, *São Genet: ator e mártir* e o último estudo biográfico de Sartre sobre Flaubert. Novamente assimilando a filosofia de Beauvoir à de Sartre, Butler considera que, do mesmo modo que aquele, ela revisa seus supostos existencialistas para levar em conta realidades materiais constitutivas da identidade. “Escolher” um gênero, nesse contexto, é mudar para um gênero reinterpretando a história cultural do corpo que o usa. Desse modo, o próprio corpo torna-se uma escolha, um modo de atuar e reatuar sobre as normas de gênero recebidas, suportando muitos estilos de pele. Nas palavras de Butler, para incorporar-se ao mundo cultural, os indivíduos levam a cabo um projeto ativo de gênero em que atuam constantemente e que *parece* um fato natural. Ao revelar que a natureza do corpo é só a superfície de uma invenção cultural, Butler considera que Beauvoir entreviu uma concepção potencialmente radical do gênero que não chegou a explorar (BUTLER, 1998, p. 18 ss.).

6. Para que o gênero?

Muito bem: se não podemos encontrar um sexo natural – pergunta-se Butler –, para que manter a distinção entre sexo e gênero? (BUTLER, 1998). Se Beauvoir não extraiu todas as consequências possíveis de sua concepção de corpo, Butler o faz tomando como ponto de partida os trabalhos de Monique Wittig e de Michel Foucault (WITTIG, 1969; WITTIG, 1973; WITTIG, 1981; WITTIG, 1982; FOUCAULT, 1978). Wittig, procedente da área de linguística, desenvolve extensamente a idéia beauvoiriana da *apropriação* do gênero, negando que as mulheres sejam uma classe natural, como haviam afirmado as feministas pós-beauvoirianas. Sua crítica enraíza-se no fato de a opressão das mulheres basear-se em sua aceitação da heterossexualidade como fundamento inquestionável da sociedade humana. Diferentemente da norte-americana Adrienne Rich, não propõe ela uma sociedade não-heterossexual, mas uma sociedade *sem gêneros* ou onde o gênero não seja constitutivo da identidade e da qualidade de sujeito. Em *Las Guerrillères*, reconhece que o gênero é o único signo lexical que se relaciona com um grupo oprimido, razão suficiente para suprimi-lo, objetivo que se propõe como escritora. Sobretudo em *Le Corps Lesbien*, Wittig denuncia que se descreve a heterossexualidade como um fato natural, restringindo, conseqüentemente, as fontes do prazer erótico. Por que – pergunta-se – descrever como eróticas apenas as tendências funcionais à procriação? Por que o sujeito como “uno detentor de gênero” é homem e a mulher só alcança a qualidade de sujeito como outro-concreto? Que as crianças sejam divididas em dois sexos ao nascer (ou mesmo antes, graças aos avanços tecnológicos), sublinha Wittig, serve aos fins sociais da reprodução, mas poderiam muito bem ser divididos em virtude de outras características julgadas relevantes pelas políticas de plantão. Inclusive, poder-se-ia não dividi-los de forma alguma ou fazê-lo sem apelar a uma base anatômica *natural* e legitimadora. Por isso Butler concorda com Wittig que, quando se demarca o “sexo” como tal, já se constroem e se normalizam certas formas de diferenciação.

Ainda mais difundida que a de Wittig, a obra de Foucault põe em questão também as demarcações de sujeito na base do falocentrismo e das relações de poder, a trama das quais ele desmonta meticulosamente em várias de suas obras (FOUCAULT, 1977; FOUCAULT, 2000; CASTRO, 1995; RODRÍGUEZ-MAGDA, 1999). Entretanto, como

assinala bem Rosi Braidotti, o falocentrismo que Foucault denuncia está mais próximo da crítica aos modelos estereotipados de sexualidade masculina que das denúncias sexistas das feministas francesas (BRAIDOTTI, 1994, especialmente os capítulos 3 e 4).

Isso posto, embora tenham escrito a partir de interesses diversos, Wittig e Foucault desafiam a noção de sexo natural e denunciam o uso político da discriminação que se estabelece a partir do sistema de heterossexualidade compulsiva e de sexo binário. Para ambos, a discriminação de sexo tem lugar dentro de um contexto cultural que exige que o “sexo” seja diádico, hétero e estável.

Contrariamente a muitas de suas contemporâneas, Butler abandona a noção de gênero entendido como uma forma de organização das normas culturais passadas e futuras, e como um modo de cada um situar-se com relação a elas, nos termos de um estilo ativo de viver o próprio corpo no mundo. Assume, conseqüentemente, que sexo e gênero são intercambiáveis, porque ambos dão conta da incorporação das marcas culturais. Extrai, além disso, as seguintes conclusões: a demarcação das diferenças anatômicas não precede as interpretações culturais da diferença, mas, ao contrário, a diferença já é, em si mesma, uma interpretação cultural que se apoia em supostos normativos naturalizados. O entretecimento do mundo cultural com o corpo é uma tarefa intensa que cada indivíduo ativamente executa. Sendo um projeto que atua constantemente, parece, não obstante, um fato natural. Na interpretação de Butler, ao entreabrir essa trama, Beauvoir facilitou uma compreensão potencialmente radical do gênero cujas linhas Butler diz prolongar em suas análises. Embora Beauvoir não tenha explorado suficientemente nessa direção, sua concepção de corpo como um campo interpretativo de possibilidades e de reatualizações da cultura torna *mundanos* nossos corpos (BUTLER, 1998).

Que o próprio gênero “exista” significa, para Butler, que tacitamente se aceitam ou reelaboram as normas culturais que governam a interpretação do próprio corpo. Assim sendo, o gênero também pode ser o lugar da subversão do sistema binário que o restringe. Por isso Butler se propõe, a partir das reformulações de gênero, novos modos de amalgamar e de subverter as oposições entre “masculino e “feminino”, modos cada vez mais confusos de estabelecer os sexos-gêneros. Segundo Butler, uma vez que as oposições binárias perdem clareza e força como termos descritivos, perdem ao mesmo tempo também utilidade funcional. Inclusive, como a ambigüidade de gênero pode adotar múltiplas

formas, o gênero mesmo promete proliferar como fenômeno múltiplo para o qual se deverão encontrar novas palavras “classificatórias”. O *biologismo* de Beauvoir não admite a possibilidade de gêneros alternativos além de “homem” e de “mulher”. Ainda assim, na medida em que insiste em que são construções históricas (*o homem é uma ideia histórica*) de que se apropriam os indivíduos, Butler entende que denunciou que o sistema de gêneros binário não é ontológica e necessariamente “dado”. Isso porque, conclui ela, homem e mulher são formas já moldadas de existência corporal, emergem como entidades substantivas a partir de uma perspectiva *mitificada*, subsidiária da metafísica da substância. Além disso, *não há nada significativo no dimorfismo*, exceto o interesse cultural de mantê-lo (BUTLER, 1998).

Consequentemente, embora Butler reconheça a força radical com que Beauvoir enfrentou o *status quo*, considera seu marco existencial antropologicamente ingênuo. Noutros termos, relevante só para uns poucos existencialistas que ensaiem ultrapassar as fronteiras do sexo normal. Mas, como as possibilidades de transformação dos gêneros devem ser amplas, Butler apela para os rituais cotidianos da vida corporal, conceituando o corpo como o nexos das interpretações, a perspectiva e a situação que revela cenas culturais de significados e de modalidades inventadas. Se ser um sexo *normal* significa submeter-se e assumir uma situação cultural, a concepção de sexo-gênero que propõe Butler é uma dialética da recuperação do sexo original e da invenção que garante uma vida corporal autônoma. Retomaremos mais adiante a proposta butleriana.

7. Um as palavras para Beauvoir

Por mais rica que tenha parecido a leitura que Butler faz de Beauvoir, nem todas as estudiosas estão dispostas a aceitá-la. Por exemplo, Sara Heinämaa considera errônea sua interpretação e sugere que Butler não compreendeu os objetivos de Beauvoir (HEINÄMAA, 1998).⁴ De acordo com Heinämaa, embora a interpretação de Butler represente um desafio à recepção anglo-americana de Beauvoir, compartilha com a maioria das estudiosas norteamericanas uma leitura equívoca, baseada no pressuposto de que se

⁴ Também LÓPEZ PARDINA (1998) discorda da leitura de Butler.

trata de um trabalho sobre a relação sexo/gênero (SIMONS, 1999). Segundo Heinämaa, a filósofa francesa não buscou explicar fatos, acontecimentos ou estados de coisas, mas sim revelar, desvelar ou descobrir os significados de “mulher”, “fêmea” e “feminino”. Em lugar de uma teoria de gênero, Beauvoir apresentou uma descrição fenomenológica da diferença sexual. Portanto, a conclusão butleriana de que Beauvoir propõe uma *teoria performativa de gênero* também é errônea. Também de forma errônea, Butler vê em Beauvoir uma voluntarista sartreana e, a partir de seu próprio ponto de vista sobre o sexo e a sexualidade, questiona os conceitos básicos de Beauvoir, especialmente em relação às ideias de vontade livre e de consciência separada.

No geral, a apresentação que Butler faz de *O segundo sexo* é incorreta: o texto não é voluntarista nem no sentido cartesiano nem no sartreano. Tal como também sustenta Pardina, a noção de sujeito em Beauvoir não se identifica nem com o *cogito* cartesiano nem com o ser-para-si de Sartre, aproximando-se, em todo caso, do sujeito-corporal entrelaçado com o mundo de Merleau-Ponty. As decisões que tal sujeito toma não devem conceber-se, portanto, como atos de uma vontade absolutamente livre. Pelo contrário, trata-se de posturas ou atitudes corporais que se adotam em situações específicas. Embora em outros escritos Butler faça uma leitura mais adequada de Beauvoir, situando-a na tradição fenomenológica e comparando-a com Merleau-Ponty – sustenta Heinämaa –, seu pressuposto básico é o mesmo, crer que Beauvoir deseja desenvolver uma teoria de gênero (HEINÄMAA, 1998). Entretanto, embora seja certo que Beauvoir rechaça o determinismo biológico, a apreciação de Butler sobre o caráter específico do interesse de Beauvoir na significação da experiência sexual é errônea. Coincidindo com a maioria das acadêmicas europeias, para quem a melhor leitura de Simone de Beauvoir é afirmar que somos parte de uma ordem biológica interpretada culturalmente, Heinämaa ratifica que *O segundo sexo* é um estudo fenomenológico do complexo e multifacetado fenômeno da *diferença sexual*. Nesse sentido, concorda com Michèle Le Doeuff ao afirmar que Beauvoir acaba *com a imagem de uma opressão sem causa* (LE DOEUFF, 1980). A diferença dos sexos, por ser a primeira, é condição de todas as demais: *é o que o corpo humano tem de mais irreduzível*; como fato biológico e social, só é pensável a partir de sua caráter empírico. Assim entendida, é um limite, um fato primitivo que não se transforma pelo voluntarismo

performativo, como parece sustentar Butler (FRAISSE, 1996, p. 61 ss.; HÉRITIER-AUGÉ, 1996; BRAIDOTTI, 1994).

8. Buscando respostas em Beauvoir

Isso posto, como Beauvoir se tornou a mulher que foi? Na introdução de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir declara “Eu sou uma mulher” e, nessa condição, começa seu exame fenomenológico das mulheres. Em outros dois textos, *Memórias de uma moça bem comportada* e *A mulher despedaçada*, utiliza a técnica da “escrita de si mesma” em duas variantes: a autobiografia ou memória, e o diário íntimo ficcional, respectivamente. Que especificidades põe deliberadamente em jogo? Interroga-se sobre a condição feminina? Pensa-se como “experiência vivida”, “ser em situação”, “atreve-se a construir-se” para emergir “mais além do mundo dado”? (LECIÑANA, 2002).

Voltemos ao *não se nasce mulher, torna-se*. Uma resposta de Beauvoir que salta à vista é que *na comunidade humana nada é natural*, e que *as mulheres são mais um produto elaborado pela civilização* (BEAUVOIR, 1949, parte 2). Há determinismo cultural? Dentro de que limites as mulheres são *produto*? À luz da noção de situação, que vimos anteriormente, poderíamos responder que, tal como reconhece Beauvoir, para a maioria das mulheres a situação é um limite intransponível. Se o desafio está em *construir-se além do mundo dado*, esse processo aparente de autoconstrução depende apenas da vontade de cada uma? (BEAUVOIR, 1949). Butler interpreta-a corretamente quando sustenta que se trata de uma construção do gênero que concilia escolha e aculturação? Que *faz* Beauvoir quando trata de construir identidades de mulher a partir da narração da experiência vivida? (LECIÑANA, 2002).

Como assinala muito bem Leciñana, Beauvoir escreve em primeira pessoa e se declara “uma mulher”. Isto é, desde o início instala a forte presença de um sujeito mulher como porta voz do texto, um eu individual a partir do qual faz uma reflexão teórica. Em contraste com a afirmação anterior, esse “eu” não se identifica como “filósofa”, mas como “escritora”. Esta descrição significa que ela se inferioriza com relação a Sartre, apelando para *as artimanhas do fraco* – como diria Ludmer –, ou que se põe cartograficamente num

lugar do mundo pelo qual não compete? (LUDMER, 1984).⁵ Singularmente situada como todo ser humano e, como em suas descrições de *Memórias de uma joven bem comportada*, afirmada nessa singularidade, esta se lhe tornou uma ancoragem que lhe permitiu *criar-se de novo, a fim de justificar sua existência* (LECIÑANA, 2002). Seu projeto, que ela explicita em termos de “ser uma escritora famosa”, não fala de como constituir seu sexo-gênero. Não parece, pois, que a interpretação de Butler sobre a noção de projeto em Beauvoir concorde com suas afirmações teóricas nem com suas próprias referências biográficas.

Pelo contrário, a interpretação de Butler se assemelha demasiado à ideia de projeto que ela própria defende. De fato, no início de *Bodies that Matter*, Butler reconhece sua necessidade de singularizar-se e lançar-se em direção ao futuro, individualizando-se da miríade de “Judys” que a figura mítica de Judy Garland havia disseminado (BUTLER, 1993). Além disso, enquanto Beauvoir apela para a introspecção e para uma narração minuciosa de si mesmo em reinterpretação permanente, Butler faz o mesmo na constante reescritura de suas teses, sem registrar contradições ou deslocamentos, reconhecendo-se parodicamente em todas porque – afirma ela – *o Eu se inventa uma identidade e uma coerência que não são senão ficcionais* (COSTERA-MEIJER & PRINS, 1998). O que é essa aceitação das contradições senão um modo de rechaçar o “eu” como construto coerente? O que é isso senão uma maneira de construir-se sempre diferente de si mesma? Seu projeto *parece*, pois, estar centrado em desafiar o princípio de inteligibilidade, a legitimidade, a existência e a compreensão normativa das questões (FEMENÍAS, 2000, p. 185-187). Talvez por isso Beauvoir seja seu contraponto necessário. Talvez por isso, também, conjecturamos que, sendo este o seu projeto, reivindique *gêneros paródicos* como consequência ou como uma espécie de concretização das ficções metafísicas que propõe.

Cada reescritura, cada paródia implica, para Butler, uma abertura para a liberdade. Cada linha, uma tentativa de extrair uma “verdade”. Cada atuação, uma diferença deslocada. Provavelmente Butler subscreveria, com Beauvoir, estas palavras de seu diário ficcional: *Não há uma linha neste diário que não necessite de uma correção ou um desmentido [...] ao longo destas páginas eu pensava o que escrevia e pensava o contrário, e, ao relê-las, sinto-me completamente perdida [...] Como viver sem crer em nada, nem em*

⁵ Técnica retórica que supõe minimizar-se para afirmar-se, amparar para desafiar.

*mim mesma?*⁶ Voltamos às artimanhas do fraco, que fazem da desconstrução pós-moderna um baluarte para *assegurar-se* de que nada, senão ficções metafísicas, podem ser destruídas/construídas?

Tudo tem uma inscrição narrativa: “*Mas quando chegaram ao das letras, disse Theuth: ‘este conhecimento, ó Rei, fará os egípcios mais sábios e mais memoriosos, pois foi inventado como um fármaco para a memória e a sabedoria’. Mas disse-lhe ele: ‘Ó habilíssimo Theuth! [...] é esquecimento o que elas produzirão nas almas dos que aprendem, ao descuidarem-se eles da memória, já que, confiando no escrito, chegarão à lembrança a partir de fora, através de caracteres alheios, não a partir de dentro, desde eles mesmos e por si mesmos.’*” (PLATÃO, *Fedro* 274c-275a). Enquanto em Beauvoir a “escritura de si” se apresentava no início do texto como ferramenta para mergulhar em sua interioridade, para Butler, a partir da multiplicidade das denominações, ela reafirma sua inscrição no mundo como um sujeito capaz de ressignificar e de ressignificar-se. Narrar-se-para ser/ser narrada-para ser: duas filosofias da subjetividade?

9. Novas críticas à categoria de gênero

Em *Gender Trouble*, que confessa ter escrito, em princípio, para alguns poucos amigos, talvez muito depressa e sem medir consequências, Butler enumera uma série de problemas que desafiam o feminismo tradicional, o qual ela acusa de heterossexista. Antes de tudo, remete a Julia Kristeva, para quem, *estritamente falando, não se pode dizer que existam as mulheres*, a Luce Irigaray, para a qual *a mulher não tem sexo*, e a Michel Foucault, que afirma que *a função da sexualidade estabelece o sexo*. Quando discute essas ideias, Butler examina e questiona, em primeiro lugar, dois conceitos básicos do pensamento feminista: as noções de mulher e de sexo; em segundo lugar, volta-se para alguns aspectos de sua crítica a Beauvoir, aprofundando as linhas já apresentadas, principalmente a sua utilização da categoria de gênero; finalmente, na perspectiva de Foucault, põe em questão a ideia de representação. Como os problemas não devem ser entendidos necessariamente de forma negativa, uma vez que inevitáveis, colocam o desafio

⁶ *La mujer rota*, citado por LECIÑANA, 2002.

de obter deles o melhor proveito possível. Por isso Butler, apesar das virtualidades explicativas dessas noções, enfrenta os problemas que elas acarretam. As noções de “gênero”, “mulher”, “sexo” e “representação” mostram-se cada vez mais ambíguas e analiticamente têm importantes consequências teóricas, principalmente ao ressignificar o marco político das práticas.

Volta-se Butler para o pensamento beauvoiriano, agora para examinar a noção de mulheres, cuja representação Beauvoir enquanto mulher autolegitima, ao falar em seu nome, pressupondo a existência de um sujeito estável do feminismo. Mas – adverte Butler – do fato de que muitas mulheres não se sintam representadas, nem tenham delegado sua representação, decorre pelo menos a necessidade de um cuidadoso exame tanto da categoria *mulheres* quanto da noção de *representação*. Em princípio, Butler enumera alguns problemas em torno da noção de *sujeito mulheres*, tal como tem sido utilizada até agora.⁷ Há entre as *mulheres* algo que preexista à sua própria opressão, ou, pelo contrário, são *mulheres* apenas enquanto são oprimidas? Existe uma especificidade na cultura de mulheres que seja independente de sua subordinação à cultura hegemônica masculina? Se existem especificidades culturais, estão elaboradas *em contradição* à cultura dominante ou não? Ficam recolhidas no universal *mulheres* as especificidades mencionadas? Se é assim, como? A essas perguntas acrescenta Butler outras que tendem a debilitar a concepção biforme do sexo: o sistema binário feminino/masculino é o único marco em que as especificidades podem se reconhecer? Não existem por acaso outros eixos de poder, como a raça, a etnia, a classe e a sexualidade? (BUTLER, 1990, p. 1-4). Segundo Butler, a construção de uma categoria *mulheres* como um sujeito estável, coerente e universal implica interpretações problemáticas e obscurece as diferenças no interior dessa categoria. Efetivamente, na sua opinião, a categoria “mulheres”, por sua vez, regula e reifica as relações segundo uma heterossexualidade *normativa e prescritiva*, que, como consequência política mais relevante, apenas estende a representação política aos sujeitos construídos em consequência disso. Ou seja, a representação se constrói por meio de mecanismos de exclusão, através dos quais se “deixa de fora” todos os que não conseguem satisfazer certos requisitos normativos não-expressos (BUTLER, 1990, p. 6). Portanto, embora

⁷ Estendo-me sobre a questão do sujeito mulher no feminismo contemporâneo em FEMENÍAS, 2000, n. 48.

tradicionalmente “mulheres” não tenha sido considerado problemático, ao introduzir-se a distinção entre *sexo* e *gênero* abriu-se uma fissura a resolver.

Em que medida o sexo é “o dado”? pergunta-se Butler, seguindo retoricamente uma brecha já aberta no seu artigo sobre Beauvoir. De que modo *o dado está dado?* E acrescenta: De que depende a diferença sexual: da *anatomia*, dos *hormônios*, dos *cromossomas*, da identidade *psíquica*? (NICHOLSON, 1992). Das possíveis respostas, sabe que nenhuma delas, por si só, é suficiente, portanto, continua: Qual é a história do sexo? Como se estabeleceu binariamente? Em que medida o discurso científico incide em sua construção? É possível dizer que o sexo e o gênero se constroem? (NICHOLSON, 1992). Se for assim (e esta é a sua opção), a categoria de gênero careceria de sentido por ser redundante ou supérflua. Portanto, como se pretendeu na década de setenta, não é possível continuar sustentando a seguinte analogia: o gênero é a cultura, assim como o sexo é a natureza. Bebendo novamente em Foucault, ela pergunta-se: em que medida, nos seres humanos, o sexo é *pré-discursivo*, *anterior e independente* da cultura? Nesse sentido, continua sendo possível sustentar que ele é *politicamente neutro*? Portanto, é ainda possível concluir que ser mulher constitui um fato natural? A resposta de Butler, obviamente negativa, leva-a a sustentar que ser mulher é uma realidade cultural, porque a *naturalidade* mesma de “ser mulher” se constrói através de atos performativos que constroem discursivamente, uma vez que produzem o corpo dentro das categorias normativas do dimorfismo sexual. Ser mulher é construto da cultura, um sedimento histórico de práticas políticas prescritivas e descritivas que ultrapassam o sexo binário, o gênero e o corpo, incluindo outras categorias fundamentais da identidade. Não será – desafia Butler – que o sexo não é apenas um construto que cria o efeito do natural, do originário e do inevitável? Não será que, além disso, a *própria identidade* não é um produto da *imaginação*?

Conservar a noção de “gênero” tem a vantagem de negar que a *biologia é destino* porque tal noção está culturalmente construída e potencialmente, pelo menos, favorece a multiplicidade genérica como alternativa à construção de gênero binária. Tal como Butler o entende, o gênero adquire assim a forma de um *artifício flutuante*, com a consequência de que *homem/masculino* e *mulher/feminino* não se correspondem necessariamente. Entretanto, apesar dos benefícios que acarreta, os debates feministas sobre seu significado desembocam algumas vezes numa certa insatisfação produzida por tensões internas a essa

categoria: existe “um” gênero que as pessoas *dizem ter* ou ele é um atributo essencial que as pessoas *dizem ser*, pergunta-se Butler. E acrescenta: quando as teóricas feministas sustentam que o gênero é uma construção cultural, de que modo se deve entender esse mecanismo? Beauvoir não se colocou esta questão e, portanto, tampouco lhe deu uma resposta. Como ela continua sem resposta, Butler fez dessa pergunta o principal fio condutor de seus livros *Bodies that Matter* (1993) e *The Psychic Life of Power* (1997).⁸

Se o gênero se constrói, isto implica – insiste Butler – em alguma forma de determinismo social ou é possível transformar a *prescrição*? Acaso existem leis que regulem as diferenças de gênero segundo eixos universais de diferença sexual? (LAURETIS, 1996) Que sentido podemos dar a essa construção, sem assumir lógica e ontologicamente um construtor prévio? Segundo Judith Butler, boa parte das explicações habituais a esse respeito sugerem um certo determinismo dos mecanismos de significado, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados. Desse modo, os corpos acabam considerando-se meros recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Além disso, quando a cultura hegemônica constrói o gênero, parece fazê-lo em termos de um conjunto de leis que se parecem em demasia com a formulação *a biologia-é-destino*, reformulada em termos de *a cultura-institui-destino*. Porque, inclusive, pode-se razoavelmente suspeitar que algumas restrições linguísticas moldam e limitam os próprios termos do debate. Em virtude do que foi dito, Butler propõe uma série de características identificadoras do gênero feminino:

- 1) Um fator ou uma dimensão *vinculados* às pessoas como uma marca linguística, biológica ou cultural.
- 2) A significação que um corpo sexualmente diferenciado assume, de modo que tal significação existe *só em relação* com outro significado oposto. Quer dizer, como uma relação ou um conjunto de relações, não como um *atributo individual*.
- 3) *O Outro* marcado pelo sexo (no sentido de que apenas *feminino* está *marcado sexualmente*, tal como aparece na tradição histórica).

⁸ Esse aspecto é examinado detidamente em FEMENÍAS, María Luisa. **Judith Butler**: Introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003.

4) O paradoxo da *irrepresentabilidade*, o que não pode ser pensado, a ausência ou opacidade, o carente de significado (como o entendem Irigaray e de Lauretis, considerando o *uno* sempre masculino).

Segundo Butler, embora esta enumeração não seja exaustiva, é suficientemente representativa (LAURETIS, 1996, p. 11). Portanto, há que se entender o gênero como uma espécie de vício cartesiano que inscreve o debate numa dicotomia: ou bem o gênero é uma característica secundária das pessoas (como em Simone de Beauvoir), ou bem a própria noção de pessoa se posiciona na linguagem como sujeito masculino, excluindo estrutural e semanticamente toda possibilidade de um sujeito feminino, como em Luce Irigaray, Teresa de Lauretis, Susan Bordo, por exemplo.⁹ Como consequência, Butler conclui pela necessidade de *repensar radicalmente a categoria de identidade no contexto das relações de gênero, que são radicalmente assimétricas*. Se o gênero, como o sexo, se constrói excluindo certas possibilidades e tornando outras invisíveis, capturando a variedade em um sistema binário socialmente imune aos preconceitos raciais, religiosos ou de classe, este efeito de permeabilidade contribui involuntariamente para estruturar e sustentar o *status quo* (cf. BUTLER, 1990, p. 4 ss.; CHANTER, in JAGGAR & YOUNG 1998, p. 265). Pois os gêneros se produzem como *efeitos verdadeiros* dos discursos acerca de uma identidade primária que se pressupõe estável.

Butler, como vimos, aposta que o abandono da categoria de gênero ou, ao menos, que um uso alternativo e intercambiável com a de sexo, teria o efeito de dessubstantivar ambas e tirar-lhes qualquer forma de estabilidade. Com efeito, para ela o sexo-gênero é um produto (o produzido), uma *paródia*. Não deve ser nem descritivo, nem expressivo, nem prescritivo. Tampouco deve beneficiar-se do suposto de estabilidade do *natural*. Butler prefere, como consequência disso, definir a sexualidade e o sexo em termos culturais, invertendo a ordem habitual em que se entende a causalidade. Para ela, as construções (narrativas) de gênero constituem os sexos e não o inverso (cf. CHANTER, in JAGGAR & YOUNG, 1998, p. 26-27). Nos termos de Foucault, a função determina o sexo e não o inverso. Portanto, não há identidade de gênero sob as *expressões performativas* de gênero. Só há – como denunciou Adrienne Rich – disciplinamento heterossexual do desejo.

⁹ Para uma análise mais extensa deste aspecto da crítica de Butler, cf. FEMENÍAS, 2000.

Efetivamente, a ideia de desejo sexual como atração binária dos opostos é um disciplinamento que encerra o desejo só num certo sentido (RICH, 1983; FOUCAULT, 1977, vol. 1).

Por isso Butler entende o dimorfismo sexual como um vício ontologizante que funda a cultura, uma *instituição normativizadora da diferença reificada*. Desarticulado o caráter natural do dimorfismo sexual, os sexos-gêneros podem assumir-se performativa e parodicamente, pois o corpo material já não é mais um dado biológico, irreduzível, mas um construto subsidiário da *metafísica da substância*. O próprio corpo é uma construção que constitui o domínio dos sujeitos constituídos em gêneros. Consequentemente, como passo seguinte, Butler propõe desconstruir os corpos: os corpos não têm existência significativa independentemente de suas marcas de sexo-gênero. É preciso atualizá-los na materialidade de sua singularidade com o sexo-gênero paródico desejado para que o corpo exista *junto com e através de* marcas reguladoras, estabilizadoras e normalizadoras do sexo-gênero, numa sorte de *efeito verdadeiro* dos discursos sobre a identidade primária “mulheres” (BUTLER, 1989).

Assim pois, rechaçada a noção unitária e estável de “mulheres” e desconstruído o conceito de sexo-gênero, Butler rechaça também a noção de “representação”. Em princípio, poderíamos concluir que, não havendo “mulheres” nem indivíduo de sexo-gênero mulher, não há nada/ninguém a quem representar. Mas não é essa a resposta de Butler. Certamente “representação” é uma noção controvertida que merece ser aclarada. À maneira de Foucault, pode ser entendida de ao menos duas maneiras: em primeiro lugar, como termo operativo do processo político que intenta estender a visibilidade e a legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; mas, em segundo lugar, pode ser vista também como uma função normativa da linguagem que revela o distorce o que se assume como verdadeiro dessa categoria. Para Butler, as instituições operam no segundo sentido, *normativizando* os indivíduos de um e outro sexo, em função de categorias *a priori* (homem/mulher), a partir das quais os discursos institucionais constituem os indivíduos que *desejam ter*.

Portanto, o domínio da representação política e linguística estabelece de antemão o critério com o qual os próprios sujeitos deverão conformar-se, com o resultado de que mais tarde a representação política só se estenderá a eles enquanto sujeitos con-formados (ou construídos) segundo as normativas que compartilharam à maneira de moldes-modeladores

do desejo. Noutros termos, a representação de quem *deve/pode* ser representado é anterior e independente dos sujeitos que se representarão. Nos discursos falocêntricos, representar-se-ão só homens e, mesmo assim, não todos. Butler mostra ser uma discípula fiel da concepção foucaultiana de que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que conseqüentemente vêm a representar (BUTLER, 1990, p. 3).¹⁰ Portanto, para ela as mulheres, longe de reclamar o ingresso na categoria de sujeito ou de cidadão – como queria Beauvoir –, devem quebrar, desbordar, desconhecer, transgredir os próprios critérios da regulação política e da representação.

Todavia, saber quem é seu “sujeito” é crucial para a política feminista. Por isso Butler reconhece, mais adiante, a necessidade política da categoria “mulheres”, que deve vigorar só para quebrar seus significados substantivos e prescritivos. Enquanto a categoria de “mulher” funcione como uma unidade que opera como força de polícia, regulando e legitimando certas práticas e experiências, ao mesmo tempo que deslegitimando outras, *a liberação da opressão* é impossível. As mulheres se libertarão se e só se, após rechaçarem todo construto hegemônico, se conhecerem como o *lugar da abertura e da permanente ressignificação*, a partir da *alogicidade* denunciada pela heterodesignação masculina – do lugar densamente povoado e periférico do abjeto. Butler considera que o sexo binário é o suposto *Princípio Último da Inteligibilidade da Cultura Ocidental* e que, enquanto suposto, é preciso desconstruí-lo. Sua proposta de adoção de sexos-gêneros paródicos aponta para isso. É a era do pós-feminismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe**. Paris: Gallimard, 1949.

BRAIDOTTI, R. *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press, 1994.

¹⁰ Foucault desenvolve essa tese em *La verdad y las formas jurídicas* e *Vigilar y castigar*.

BUTLER, J. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1989.

BUTLER, J. Performative Acts and Gender Constitution. In CASE, S.-E. (ed.). **Performing Feminism: Critical Theory and Theatre**. Baltimore: John Hopkins, 1990.

BUTLER, Judith. Sexo & género en El segundo sexo de Simone de Beauvoir. **Mora**, v. 4, 1998.

CASTRO, E. **Pensar a Foucault**. Buenos Aires: Biblos, 1995.

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

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad**. México: Siglo XXI, 1977.

FOUCAULT, M. Introduction. In **Herculine Barbin dite Alexina B**. Paris: Gallimard, 1978.

FOUCAULT, M. **Los anormales**. Buenos Aires; FCE, 2000.

FRAISSE, G. **La diferencia de los sexos**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

HEINÄMAA, S. Qué és ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual. **Mora**, v. 4, 1998.

HÉRITIÈRE-AUGÉ, F. **Masculin/Féminin: La pensée de la différence**. Paris: Odile Jacob, 1996.

JAGGAR, A. & YOUNG, I. M. **Companion to Feminist Philosophy**. London: Blackwell, 1998.

LAURETIS, T. La tecnología del género. **Mora**, v. 2, 1996.

LE DOEUFF, M. Simone de Beauvoir and Existencialism. **Feminist Studies**, v. 6, n. 2, 1980.

LÓPEZ PARDINA, T. La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir. **Mora**, v. 7, 2002.

LÓPEZ PARDINA, T. **Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX**. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1998.

MÜLLER, M. J. Itinerário da problemática da expressão na filosofia merleau-pontyana: continuidades e descontinuidades. **Revista latinoamericana de filosofia**, v. 28, n. 1, p. 55-79, 2002.

NICHOLSON, L. La genealogia del género. **Hiparquia**, v. 1, 1992

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and Lesbian existence. In ABEL, E. & ABEL, E. K. (ed.). **The Signs Reader**. Chicago: Chicago University Press, 1983.

RODRÍGUEZ-MAGDA, R.M. **Foucault y la genealogía de los sexos**. Barcelona: Anthropos, 1999.

SARTRE, J.-P. **L'Être et le néant**. Paris: Gallimard, 1943.

SIMONS, M. **Beauvoir and The Second Sex**. New York: Rowman & Littlefield, 1999.

STAVRO, E. Re-reading *The Second Sex*. **Feminist Theory**, v. 1, n. 2, p. 131 ss., 2000.

SPELMAN, E. V. Woman as body: ancient and contemporary views. **Feminist Studies**, v. 8, 1982

SULLIVAN, S. Domination and dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception*. **Hypatia**, v. 12, n. 1, 1997.

WITTIG, M. **Le corps lesbien**. Paris: Les Editions de Minuit, 1973.

WITTIG, M. **Les guerrillères**. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

WITTIG, M. One is not Born a Woman. **Feminist Issues**, v. 1, n. 2, 1981.

WITTIG, M. The category of sex. **Feminist Issues**, v. 2, n. 2, 1982