

# TORNAR MULHER: POR UMA PERSPECTIVA JURÍDICA ANTIPREDICATIVA PARA O RECONHECIMENTO DOS CORPOS ABJETOS

*TO BECOME WOMAN: FOR NA ANTI-PREDICATIVE JURIDICAL  
PERSPECTIVE OF THE RECOGNITION OF ABJECT BODIES*

ANA CHRISTINA DARWICH BORGES LEAL<sup>1</sup>

Recebido em 20/05/2022

Aprovado em 29/06/2022

## RESUMO

Este artigo visa analisar criticamente os discursos liberais que se articulam por meio do argumento da tolerância e do multiculturalismo como política afirmativa para promover o reconhecimento social e jurídico das identidades de gênero. Nossa proposta é uma reflexão crítica desta política de inclusão tendo por finalidade a problematização dos critérios constitutivos das identidades sexuais e de gênero por meio de uma fenomenologia da alteridade, capaz de um processo permanente de mudança e de contrarreação aos discursos performáticos de corpos excluídos. Visa-se propor uma prática jurídica antipredicativa através da desinstitucionalização das relações afetivas no ordenamento jurídico, deixando livre as composições dos afetos que se moldam pela produção indiferente das infinitas e multivariadas formas de vida, como um caminho possível para a emancipação de toda e qualquer forma de dominação sobre os corpos abjetos.

**Palavras-chave:** Identidade de gênero. Reconhecimento. Política afirmativa. Poder. Direito.

## ABSTRACT

The present paper seeks to critically analyse the liberal discourses articulated by means of the argument of tolerance and multiculturalism as an affirmative policy to promote social and juridical recognition of gender identities. The aim is to propose an anti-predicative juridical practice through the deinstitutionalisation of affective relations in the legal order, letting free the compositions of the affections which are shaped by the indifferent production of infinite and multi-varied forms of life as a possible path to the emancipation of any and every form of domination over abject bodies.

**Keywords:** Gender identity. Recognition. Affirmative policy. Power. Law.

<sup>1</sup> Doutora e mestra em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro – IUPERJ. E-mail: Anadarwich1@gmail.com

## Introdução

O multiculturalismo emerge no âmbito do Direito como uma categoria chave para pensar a afirmação de direitos e o alcance da cidadania por meio do reconhecimento social e jurídico das mais variadas formas de manifestações da diversidade cultural. Em seu discurso, visa-se a afirmação de direitos estendidos às identidades vulneráveis e excluídas das relações sociais, entre elas, aquelas identidades que não se encaixam nos modelos predefinidos pela sexualidade heteronormativa dominante. Sua política é de uma afirmação das identidades via um discurso liberal da tolerância promotora deste reconhecimento. Nossa proposta é uma reflexão crítica desta política de inclusão tendo por finalidade a problematização dos critérios constitutivos das identidades sexuais e de gênero por meio de uma fenomenologia da alteridade, capaz de um processo permanente de mudança e de contrarreação aos discursos performáticos de corpos excluídos. Objetiva-se buscar na antipredicação um caminho possível para a emancipação de toda e qualquer forma de dominação de corpos tornados abjetos. Para tanto, apresentaremos as premissas fundamentais que articularam as políticas afirmativas nas três ondas do movimento feminista para, então, refletir uma nova política que se articula por meio de uma releitura que Judith Butler (2003) realiza da clássica obra *O segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, oferecendo-nos as chances para pensar os caminhos possíveis para os impasses promovidos pelo multiculturalismo como política de afirmação.

160

### A garantia de direitos: a primeira onda do Movimento Feminista

O termo gênero quando se reporta às práticas e às diferenças sexuais entre as pessoas surge pela primeira vez no Congresso Psicanalítico Internacional, em Estocolmo, em 1963, quando o psicanalista Robert Stoller (1964) utiliza-o para referir-se ao “modelo de identidade de gênero”. De acordo com Sara Haraway (2004), este termo, tal qual utilizado por Robert Stoller, serviu para demarcar a distinção entre a natureza e a cultura. O novo modelo conceitual e teórico apresenta uma perspectiva binária em que o sexo permanece vinculado à nossa estrutura biológica (hormônios, genes, sistema nervoso e morfologia), enquanto o gênero passa a ser entendido como o resultado da atuação da cultura sobre a biologia. Por meio desta divisão binária classificatória da sexualidade humana o gênero é entendido como a “diferença produzida na cultura” (PISCITELLI, 2009, p.125).

Tal posicionamento teórico, em parte, reforça a ideia original da filósofa francesa Simone de Beauvoir de que, muito embora possamos ser definidos e classificados, no momento do nosso nascimento, como meninos e meninas de acordo com os nossos órgãos genitais, as maneiras de nos constituirmos homens ou mulheres não são determinadas pelo sexo que o nosso corpo comporta, mas, ao contrário, da somatória de experiências e de aprendizados inscritos na diversidade de contextos culturais sempre relativos às circunstâncias existenciais e históricas as quais estamos localizados. Assim, o corpo humano apresenta uma diferença biológica entre os sexos demarcada por um dimorfismo sexual que pode ser apresentada como natural, porém, há uma variação de sentidos e significados atribuídos à compreensão do que é ser homem e o que é ser mulher nas diversas culturas espalhadas pelo mundo. Inclusive em uma mesma cultura, os sentidos não são permanentes, podendo se modificar ao longo do processo histórico. Nestes termos, pode-se apontar uma variedade de “identidades de gênero” que não é necessariamente correlata ao sexo. Indo ao encontro de Simone Beauvoir, Robert Stoller (1964) apresenta algumas situações que podem ilustrar essa variedade de “identidades de gênero”, entre elas aquelas pessoas que no momento do nascimento ainda não desenvolveram completamente os seus órgãos sexuais, há algum tempo conhecidas como hermafroditas e hoje conhecidas como de sexo ambíguo ou intersexos. Há ainda aquelas que, mesmo portando um pênis, sentem-se como meninas e buscam comportar-se com os padrões de comportamento associados às práticas femininas, ou até aquelas pessoas que apresentam, segundo as medidas da medicina, os órgãos genitais incompletamente formados, como, por exemplo, ter um pênis considerado excessivamente pequeno, ou um clitóris maior do que os padrões considerados normais, situações estas que permitiam em muitos casos a intervenção cirúrgica. Estes exemplos destacados por Robert Stoller (1964) servem como argumento para reforçar a ideia de que a identidade de gênero não deve ser diretamente relacionada aos genitais. Daí a necessidade de uma demarcação de uma perspectiva binária em que o gênero passa a pertencer à cultura, e as distinções entre masculino e feminino inscrevem-se na esfera do social. No entanto, será apenas a partir da década de 1970, em um período do movimento feminista conhecido como a 2ª onda, que as teorias sociais irão construir um arcabouço teórico rigoroso sobre o gênero, útil às lutas sociais comprometidas com as conquistas de direitos igualitários entre homens e mulheres. Para tanto, foi necessário um longo caminho de avanços e retrocessos, especialmente no que diz respeito à formulação do conjunto dos fundamentos teóricos imprescindíveis ao movimento feminista.

Historicamente, este movimento tem como marco temporal inaugural o fim do século XIX e o início do século XX. Este período, também conhecido como a primeira onda do movimento feminista, demarcará uma série de transformações e manifestações movidas pelos direitos iguais de acesso à cidadania às mulheres. É neste momento que localizamos na história do Brasil, entre as décadas de 1920 e 1930, várias conquistas na direção de uma redução formal ou legal das desigualdades entre os sexos. No Brasil, em 1932, as mulheres tiveram o seu direito ao voto garantido. O Código Eleitoral, promulgado em fevereiro deste mesmo ano, concedeu, pela primeira vez, o direito de voto às mulheres brasileiras. Todavia, já em 1928, no Rio Grande do Norte, a candidata Alzira Soriano foi eleita a primeira prefeita da América do Sul. Além disso, muitas mulheres se candidataram à Constituinte de 1934, entre elas Berta Lutz, Leonilda de Figueiredo Daltro e Carlota de Queiróz, mas apenas esta última conseguiu se eleger pelo estado de São Paulo. Em um discurso que proferiu na Assembleia Constituinte em março de 1934, a deputada Carlota Pereira ressaltou a colaboração decisiva das mulheres no processo de constitucionalização do país.

Em 1933, Berta Lutz, líder da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, publicou o livro *A nacionalidade da mulher casada*, no qual defendia os direitos jurídicos das mulheres. Tal publicação lhe rendeu o convite feito pela deputada Carlota Pereira de Queiroz para elaborarem em conjunto um trabalho para a Constituinte de 1934; desta parceria, muitas conquistas trabalhistas marcaram a Constituição de 1934, como a regulamentação do trabalho feminino, a igualdade salarial e a proibição de demissão motivada por gravidez. No entanto, todos esses avanços não vão encontrar unanimidade no apoio conferido pela comunidade, que pode ser analisado nas diversas charges e caricaturas das revistas humorísticas da época que, muitas vezes, em tom jocoso ridicularizava o processo de emancipação das mulheres brasileiras. Será neste contexto, em meio às reivindicações feministas da 1ª onda, que destacamos como questões centrais: o direito ao voto, o acesso igualitário à educação e à propriedade (CPDOC, 2016).

No que se refere às correntes teóricas em curso, a Antropologia será a ciência que tomará a questão da diferença cultural como seu objeto de estudo por excelência. Uma entre as questões problematizadas pela Antropologia Cultural foi aquela que tomou a divisão sexual do trabalho como chave para os seus estudos. Estas questões partiam da observação da regularidade na divisão e na distribuição de tarefas de acordo com o sexo e que estabelecia universalmente funções diferenciadas entre homens e mulheres, muito embora as atividades previstas variassem entre as diversas culturas. Uma

classificação que estabelecia também uma correlação entre sexo e comportamento ou entre sexo e temperamento. Estas correntes teóricas sublinhavam uma classificação binária entre os sexos que pontuava o temperamento e a personalidade apropriados aos homens e às mulheres para, então, estabelecer os critérios da divisão sexual do trabalho.

Como contraponto às teorias antropológicas erguidas e sustentadas sob os auspícios do determinismo biológico, surge uma série de estudos cujos objetivos traduziam a necessidade de oferecer um substrato para a crítica do caráter naturalista, fixo e imutável daquela classificação justificada pelo dimorfismo sexual. Diversas pesquisas no campo da Antropologia Cultural ressaltaram a condição diversificada e absolutamente variável dos aspectos que envolviam as práticas e a distribuição sexual do trabalho espalhadas pelo mundo, o que possibilitou a emergência dos fundamentos culturais de uma comunidade de sentidos que definiam a base daquela divisão. Por conseguinte, segue-se a afirmação crescente de um movimento de desnaturalização e de desconstrução de teorias reificadoras de um modelo universal de divisão sexual do trabalho. Neste embate, o conceito de “papel social” ganhará relevância em meio às correntes teóricas críticas ao determinismo biológico. Os trabalhos de Margareth Mead (1971,1999) ecoam entre as pesquisas que instrumentalizaram o conceito de papel social como contraponto às teorias deterministas e naturalistas.

Grosso modo, a teoria dos papéis sociais tem como ideia central a compreensão de que a comunidade de sentidos que compõe um determinado quadro de referência cultural organiza um conjunto de papéis sociais, previamente definidos, para a atuação dos diversos atores sociais envolvidos. Dessa forma, cada cultura irá delimitar e regular os comportamentos socialmente esperados em relação à sua adequação aos papéis predefinidos e ao que se espera das posições ocupadas em sociedade no campo de atuação dos diversos atores sociais. Assim, teremos papéis sociais idealmente construídos e que garantem o entendimento coletivo do campo de atuação do que se entende por “pai”, “mãe”, patrão”, “empregado”, “marido”, “esposa”, entre outros, naquela cultura específica. Da mesma forma que atores atuam a partir dos papéis que lhes são conferidos e que tomam como direção também os indivíduos, atenderiam ao conjunto de expectativas que os seus papéis sociais lhes impõem em termos de comportamentos e práticas sociais. Restaria-lhes um pequeno espaço para o improviso na atuação destes papéis, posto que sempre relativos ao enredo que lhes foi conferido e da própria atuação dos outros atores envolvidos. Estas práticas pressupõem um movimento coletivo de reconhecimento mútuo pautado nas posições

ocupadas no desempenho dos papéis que cada um atua. O sexo surge, então, como uma categoria ela mesma reguladora dos papéis sociais no que tange à elaboração de papéis sexuais previamente definidos em termos culturais para o campo de atuação comportamental de homens e mulheres. O que Margareth Mead (1971) aponta em suas pesquisas de campo em meio às diversas culturas por ela estudadas e pensadas em torno das teoria dos papéis sociais é o fato de as diferenças sexuais atenderem a um processo de construção social dos papéis sexuais. O trabalho de Margareth Mead (1971) documentou as diversas maneiras que as distintas culturas constroem a diferença sexual. Problematizou a ideia corrente tanto no senso comum, quanto em certas correntes teóricas antropológicas que a distinção e a classificação das noções de masculinidade e feminilidade eram fixas e imutáveis. As pesquisas de Margareth Mead (1971, 1999) demonstram que qualquer sistema utilizado para a divisão do trabalho é determinado culturalmente e não em função de uma ordem biológica. Em sua mais conhecida pesquisa publicada com o título *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas* (1999), a antropóloga realiza um estudo comparativo entre três sociedades tribais da Nova Guiné e observa que a crença de haver um comportamento universal e fixo ligado ao sexo era contraposta a uma multiplicidade de perspectivas dos comportamentos classificados como masculino ou feminino. Traços que em geral são atribuídos ao comportamento feminino, como a docilidade, a subserviência e a fragilidade, em outras culturas, poderiam, inversamente à cultura americana da época de Margareth Mead, serem atribuídos ao comportamento masculino. Entre os Tchambulis, estudados por Margareth Mead (1999), a mulher aparece como o parceiro dirigente dominador e impessoal, e o homem menos responsável e emocionalmente dependente. O que Margareth Mead (1999) demonstra é que o comportamento dos indivíduos depende do aprendizado, do processo de socialização dos indivíduos, e isto inclui os comportamentos sexuais. Um menino e uma menina agem diferentemente não devido a portarem sexos diferentes, ou em função de seus hormônios, mas em decorrência de uma educação diferenciada, logo, pela introjeção das normas sociais que definem os papéis sociais em sua cultura.

Os estudos feministas ancorados sobre a Teoria dos Papéis Sociais possibilitaram uma nova direção à luta dos direitos à cidadania entre as mulheres, contudo, a sua projeção não havia ainda alcançado o cerne do que viria propiciar um campo de sustentação teórico rigoroso que pudesse confrontar os fatores e as condições que criam, sustentam e reproduzem o assujeitamento feminino via a dominação masculina. Nesta direção, os apontamentos de Simone de Beauvoir mantêm-se como parâmetro e

referência ao movimento e aos aportes teóricos que se encaixam no que se convencionou qualificar como a segunda onda do movimento feminista.

### **“Não se nasce mulher, torna-se mulher”: a segunda onda do Movimento Feminista**

Em 1949, Simone de Beauvoir, escritora e filósofa francesa, publica o seu livro *O segundo sexo*. Nele a autora afirma que “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Tal assertiva representará uma ruptura epistemológica radical e servirá como marco de uma nova fase dos estudos feministas.

Para Simone Beauvoir (2016), mais do que a reforma de leis que afirmassem o direito das mulheres, era necessária a compreensão das premissas estruturais e estruturantes da dominação masculina, seguida de uma luta organizada no sentido de combater as condições de manutenção socioculturais desta dominação.

Segundo Simone de Beauvoir (2016), a liberdade só é possível por meio da emancipação e da autonomia. Menos do que a garantia de direitos, era primordial, segundo ela, garantir as condições desta emancipação. Isso só se faria possível por meio da proposição de ações que pudessem enfrentar o conjunto de situações que ela apontava como reprodutoras do subjuço feminino, entre elas: o acesso ao mercado de trabalho e às profissões que ofereçam condições dignas e bem remuneradas às mulheres, uma educação igualitária entre meninos e meninas, nas quais as meninas não fossem educadas à obediência e à subserviência masculina, a possibilidade do controle contraceptivo que propiciasse a livre escolha da mulher frente ao seu desejo ou não pela maternidade, uma mudança valorativa em relação ao casamento, mediante um discurso que privilegiasse o amor nas relações afetivas e não apresentasse o casamento como garantia de segurança e status social às mulheres e, por fim, a liberdade sexual equitativa entre homens e mulheres, para que ambos pudessem partilhar um mesmo padrão de moralidade relativa.

Trata-se de uma afirmação construída sobre a negação de uma ontologia essencialista e da possibilidade de uma abertura para o mundo. É justamente por não ser que se afirma a condição última de tornar. Trata-se da afirmação de uma condição atravessada potencialmente por suas práticas e escolhas sexuais.

“Tornar-se mulher” não tão somente afirma o que as feministas da primeira onda já afirmavam sobre a condição feminina ser uma construção sociocultural, mas, como afirma Sara Heinämaa (1999): “constitui uma

autêntica fenomenologia da experiência de mulheres em sua especificidade de gênero”. Em seus escritos, Beauvoir não utiliza o termo gênero, e sim, sexo; todavia ele é utilizado não como algo da ordem da natureza, mas como diferencial de experiências vividas entre homens e mulheres.

Neste sentido, o antinaturalismo de Simone Beauvoir, tanto confirma a condição histórica e cultural da condição feminina, quanto desnaturaliza o corpo, contrapondo-se às correntes essencialistas de alguns grupos de feministas que pressupunham uma “natureza feminina” pré-existente, o que conseqüentemente promoverá em sua filosofia a “desconstrução identitária de um suposto sujeito feminino” (BEAUVOIR, 2016); assim, “tornar mulher”, verbo no infinitivo, postula um movimento de transformação em um possível devenir.

De acordo com Carla Rodrigues (2016), um ponto crucial no trabalho de Beauvoir é ter sido ela a primeira a perceber e a denunciar o fracasso moderno de universalidade, quando observa que até então só havia uma definição, e esta era negativa para a mulher: aquela que não é homem. O conceito universal de humano é construído todo ele no domínio da ordem simbólica masculina, especialmente quando reduz a mulher ao lugar do outro do homem, ou, como escreve Luce Irigaray, em *Speculum de l'autre femme* (1975), “o outro do Outro”. O conceito supostamente universal da ideia de “humano” comportava sobretudo a representação emblemática e simbólica do homem.

Como bem salienta Carla Rodrigues (2016), a crítica elaborada por Simone de Beauvoir à universalidade do masculino aponta uma estrutura que exclui o feminino da possibilidade de tornar-se sujeito. Cumpre a tarefa de alcance e de desconstrução de uma ordem simbólica toda ela erigida sobre os valores culturais e históricos estruturantes da dominação masculina.

A filósofa Simone de Beauvoir (2016) permite a construção da “mulher” como um sujeito político e coletivo, o que implica a invenção de uma identidade coletiva dotada de reconhecimento político e jurídico. A partir da década de 1960, boa parte do movimento feminista incorporou esta identidade como uma unidade política de luta pela igualdade de direitos e contra os processos de subordinação, inferiorização e exclusão das “mulheres” pelos dispositivos da dominação masculina. Esta luta se ancora na ideia de que, apesar da condição feminina ser sempre relativa às circunstâncias espaçotemporais historicamente definidas, existe uma realidade de subordinação universal que as mantêm em uma posição unificada de desigualdade. Porém, esta desigualdade não é natural e atende a uma variedade de condições sociais e culturais que nela se inscreve. O que advém



subliminarmente à perspectiva do “tornar-se mulher” é a abertura para a transformação de uma condição feminina há muito marcada pelo universal que se afirma através de um outro.

Neste ensejo, o movimento feminista da segunda onda mobiliza-se pelo alcance do reconhecimento jurídico e político erguido sobre o princípio da igualdade e, no plano teórico, esforça-se em formular teorias que sirvam como aporte explicativo das relações de poder articuladas por meio da ordem simbólica da dominação masculina. Questionam-se as raízes da desigualdade e os recursos da sua manutenção para assim promover a luta pela emancipação e a autonomia das mulheres agora pensadas em sua unidade política. Compreender os jogos da dominação instaura, neste momento de avanço da luta feminista, o caráter político desta dominação, o que significa dizer que as relações de gênero passam a ser compreendidas no âmbito das relações de poder.

### **Tornar mulher: ato performático**

Será Judith Butler (2003) quem promoverá a mais radical afirmação do verbo tornar sobre as brechas abertas do pensamento de Beauvoir. Como observa Márcia Tiburi (2016), o gênero continua sendo o tema central da filosofia de Judith Butler, mas, gênero para ela “não é um problema do campo da ‘sexualidade’, é um problema político, e, mais perigosamente, é um problema ontológico” (TIBURI, 2016, p.11).

Isto porque as suas formulações teóricas não apenas desvinculam o gênero do sexo, desnaturalizando uma percepção biológica e sexista da condição feminina, como desconstrói a própria noção de gênero.

O feminismo de Butler é, sem dúvida, uma luta por direitos das mulheres, mas, é também uma desmontagem do que chamamos de ‘mulheres’. Por fim dos homens, e, no extremo, do gênero como um todo. A questão do gênero não será um problema do ativismo, mas, também um questionamento da identidade e do princípio que rege a sua lógica. (TIBURI, 2016, p.10)

Judith Butler (2003) resgata o sentido do político para discutir as relações de gênero. Sob influência do pensamento foucaultiano, a noção de gênero passa a ser entendido em meio às relações de poder. A política neste viés é entendida como as estratégias elaboradas em meio as relações de poder que articulam o alcance dos interesses dos sujeitos envolvidos nestas relações. As relações humanas são sempre atravessadas pelo poder onde o conflito passa a ser um elemento legitimamente constitutivo destas relações. O que atribui legitimidade a estes processos é a posição de igualdade

garantida aos sujeitos que dela fazem parte. Será a possibilidade de resistência à dominação, garantida aos sujeitos partes das relações de poder, a condição última de sua legitimidade. Segundo Michel Foucault (1976) as relações de poder deixam de ser legítimas, para tornarem-se uma relação de dominação quando se inviabiliza a resistência dos sujeitos envolvidos. Neste caso, cria-se um conjunto de técnicas e dispositivos de “governo do outro” reprodutores da dominação. Entre esses dispositivos, Michel Foucault aponta o discurso como sendo uma estratégia de assujeitamento do outro nas relações de poder:

(...) o discurso, longe de ser esse elemento transparente e neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais terríveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa as interdições que o atingem revelam logo rapidamente sua ligação com o desejo e com o poder(...) O discurso não é simplesmente aquilo que simplesmente manifesta ou oculta o desejo, é aquilo que também é objeto de desejo, o discurso não é aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque e pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar. (FOUCAULT, 2012, p.10)

O que se percebe no feminismo de Judith Butler (2003) é um deslocamento da centralidade da afirmação do conceito de gênero para uma desconstrução e reformulação da própria ideia de identidade. Nesta nova e radical perspectiva, o gênero torna-se um dispositivo discursivo de controle e dominação. Sobre os trilhos da linha teórica de Michel Foucault, Judith Butler (2003) incorpora o desejo e a sexualidade em sua filosofia e afirma que tanto o sexo, quanto o gênero, são dispositivos de assujeitamento dos corpos em meio as relações de poder que conduzem e produzem a subjetividade humana.

Em *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*, Michel Foucault (1976) afirma que não há uma verdade contida no sexo ou no gênero, ambos são construções discursivas que se elaboram em meio às relações de poder. Tratar o contingente e o histórico como universal e natural faz parte dessas estratégias de poder. Para Judith Butler (2003), sexo e gênero devem ser pensados em seu caráter performático. É assim que “o conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição daquilo que é para a ideia de tornar” (SILVA, 2014, p.42), ou seja, para a concepção de identidade como mudança e transformação.

O conceito de performatividade foi inicialmente formulado por John Austin (1998). Segundo John Austin, a linguagem não se limita a descrever uma ação, uma situação ou um estado de coisas, a linguagem age. Ou seja,

as suas proposições fazem com que algo aconteça, se efetive, se realize. Essas proposições são denominadas de proposições performativas. Em termos restritos, podemos considerar performativas aquelas proposições cuja enunciação é necessária para a consecução do enunciado que enunciam. Como exemplo de enunciados performativos; “Eu vos declaro marido e mulher” ou “Declaro inaugurado este monumento”. Porém, o que Austin observa é que muitas proposições descritivas atuam como sentenças performativas. Assim, caso se diga: “Maria é burra”, embora demarque uma proposição descritiva, em termos mais amplos, tal enunciado pode atuar como uma proposição performativa, uma vez que, pronunciada repetidamente a enunciação pode criar o “fato” que supostamente apenas descreve (SILVA, 2014, p.93).

Geralmente quando dizemos ou descrevemos certas características identitárias de grupos culturais, pensamos simplesmente em descrever a identidade como um “fato” do mundo social, algo que se inscreve na realidade concreta e única, uma situação que existe. No entanto, o que John Austin (1998) enfatiza é que aquilo que enunciamos se insere em uma rede mais ampla de “atos linguísticos” que conjuntamente servem para criar e reforçar a identidade que acreditamos estar apenas descrevendo.

A filosofia e o feminismo de Judith Butler (2003) seguem nesta direção quando a autora afirma que a construção da ideia de gênero atende a este processo de enunciação performática das identidades sexualmente definidas. Os efeitos do gênero são produzidos dentro do discurso que demarca e aprisiona a sexualidade humana a partir dos enunciados binários que se estruturam em torno da concepção dos gêneros feminino e masculino. O gênero apresenta-se como um dispositivo, tanto quanto a perspectiva naturalizada de sexo. “Se antes os corpos eram vítimas da ciência da anatomia que legislava sobre eles, agora passaram a ser vítimas da generificação como espécie de segunda natureza que se diz como verdade quanto ao ‘gênero’” (TIBURI, 2016, p.11).

O feminismo que Judith Butler (2003) defende e articula é antes a luta pelos direitos das mulheres, porém, os fundamentos que servem como suporte para esta luta pressupõem a desconstrução daquilo que as feministas da segunda onda, politicamente, definiram como “mulheres” ou “homens” ou “homossexuais”. A partir de um olhar agudamente crítico de um binarismo de gênero que enuncia discursivamente as identidades homem/mulher, feminino/masculino, heterossexuais/homossexuais, deixando de fora todos aquelas práticas que não se encaixam nestes modelos binários.

O que Judith Butler (2003) postula é que a lógica que organiza a construção das identidades de gênero é a mesma daquela que as feministas se propõem a combater e a criticar. Essa lógica se assenta nos dispositivos de assujeitamento reguladores e normalizantes das práticas dos sujeitos no interior dos processos discursivos de dominação. Tomar as identidades sexuais como dispositivos nas relações de poder significa problematizar as estruturas binárias sobre as quais as identidades se assentam. Esses discursos confundem-se com uma verdade que se constrói na repetição de um enunciado pronunciado não apenas como descritivo de uma dada realidade, mas e, sobretudo, como performático.

Quando a filósofa problematiza de maneira crítica toda e qualquer construção identitária, ela aponta o caráter contraditório das políticas afirmativas de identidade que tanto podem instrumentalizar os direitos das “mulheres”, onde o movimento feminista acreditou poder encontrar a base para o processo de emancipação feminina, como o feminismo até então o fez; quanto reforçar a lógica de exclusão reprodutora deste lugar de submissão e sujeição da dominação masculina.

Assim como Michel Foucault (2017) afirmou em sua *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*, eleger ou fixar uma identidade como centro ou referência de todas as outras é uma entre tantas outras estratégias pelas quais o poder se articula e se manifesta. Normalizar significa estabelecer no plano das práticas e ações humanas um modelo dominante e arbitrário de identidade sobreposta de maneira valorativamente hierarquizada, tudo isto por meio da negação ou da exclusão de todas as outras identidades que não atendam ao modelo hegemônico. De tal maneira que se possa atribuir todo um conjunto de predicados às identidades dominantes e entendidas como “normais”, “naturais”, “saudáveis”, discursivamente elaboradas a partir da contradição binária do seu oposto, ou da rejeição e exclusão daquilo que é considerado “antinatural”, “anormal”, “patológico”, enfim, abjeto. Logo, onde houver um sistema de predicação erguido sobre a égide da identidade e da diferença, aí se manifestará a dominação (SILVA, 2014).

Predicar significa também hierarquizar e classificar. Jacques Derrida (1981) argumenta que a mais incisiva forma de classificação é aquela que se organiza sobre as oposições binárias, estruturadas em duas classes distintas e polarizadas. Segundo Jacques Derrida (1981) a oposição entre “nós” e “eles” não se limita à classificação gramatical dos pronomes pessoais, mas atuam como significantes de posições-de-sujeito demarcadas nas relações de poder. As oposições binárias não expressam somente uma divisão do mundo em duas classes simétricas: branco/preto, masculino/feminino,

homem/mulher, heterossexual/homossexual; ele observa que, nesta distinção binária, um dos termos sempre apresenta um valor positivo em oposição ao valor negativo atribuído ao outro. Nas classificações acima apresentadas, um dos termos apresenta um valor contraposto em relação ao outro termo: 'branco', 'masculino', 'homem', 'heterossexual'; estes demarcam uma posição valorativamente privilegiada em relação a: 'preto', 'feminino', 'mulher' e 'homossexual'. Tomaz Silva (2014) chama atenção para o fato de a força homogeneizadora da identidade normal ser diretamente proporcional a sua invisibilidade, é assim que “a força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas como a identidade” (SILVA, 2014). Nesta articulação são as outras identidades que são marcadas como identidades diversas ou plurais. O “exótico” será sempre o outro que nessa lógica binária ocupa o lugar não privilegiado da diferença. Como bem sublinha Tomaz Silva (2014), numa cultura onde prevaleça, por exemplo, a hegemonia heterossexual será a homossexualidade avaliada como “sexualizada”, ou então, em uma cultura racista que predomine a superioridade branca, o branco não será considerado uma identidade étnico-racial.

O feminismo de Judith Butler (2003) visa justamente promover uma defesa antipredicativa do sujeito por meio da desnaturalização do sexo e do gênero, vistos em contextos e momentos distintos como a manifestação plena de um destino. No caso do gênero, um destino associado ao sexo, como produção cultural de uma sexualidade construída sobre o sexo. Na filosofia de Judith Butler (2003), gênero e sexo passam a ser entendidos como categorias discursivas e performáticas. Sua premissa fundamental é a crença na qual o discurso habita o corpo, e, por ele, este corpo é construído. Nesta perspectiva, podemos dizer que o feminismo de Judith Butler (2003) também é negativo: ele nega a afirmação do gênero feminino, do coletivo “mulher” como categoria de luta e emancipação feminina, para alçá-lo a uma condição cujo alcance sejam todos aqueles que tornados corpos abjetos possam ser livres dos discursos que os constituem. A inclusão de todos aqueles, além das “mulheres”, excluídos e não encaixados nos diversos predicados que “invocam a natureza fixa do corpo” (TIBURI, 2016: 9). Seu feminismo arroga uma subversão gramatical do verbo ser pelo verbo tornar. Tornar aqui nega toda e qualquer categoria definida por uma ontologia fixa e imutável. Uma subversão linguística que vê na mesma condição performática da invenção do sexo e do gênero a possibilidade da sua desconstrução, especialmente, a possibilidade de interrupção da repetição discursiva que garante a eficácia da exclusão e do assujeitamento promovido pelo discurso das identidades hegemônicas.

## Por uma política antipredicativa dos afetos

Pensar uma política afirmativa da indiferença à diferença, como aquela proposta pela filosofia de Judith Butler (2003), pode ser extensivo a uma reflexão do campo de atuação da esfera jurídica, especialmente no que se reporta ao conjunto de questionamentos cada vez mais presente sobre o reconhecimento jurídico dos sujeitos de direito.

Tal discussão implicaria inicialmente a demarcação de como o campo jurídico se apropria do discurso antropológico e filosófico sobre o reconhecimento e, posteriormente, das premissas instrumentalizadas neste discurso para a definição destes “sujeitos”.

Neste sentido, Vladimir Safatle (2015) aponta alguns indícios de caminhos possíveis para este debate. Em seu artigo, *Por um conceito antipredicativo de reconhecimento*, ele problematiza o multiculturalismo como elemento chave das políticas de reconhecimento social e jurídico, quando propõe pensá-lo como o caminho pelo qual trafega a paralisia política em relação à transformação econômica e à emancipação política de grupos minoritários e vulneráveis. O multiculturalismo, apresentado como uma política de afirmação e reconhecimento, tanto social, quanto jurídico, das diferenças culturais, apresenta-se, em sua análise, como uma política compensatória que se organiza face ao deslocamento produzido pelo enfraquecimento de uma abordagem centrada na redistribuição das riquezas, para outra, centrada em múltiplas formas de reconhecimento; pois “tudo se passaria como se, dada a impossibilidade de implementar políticas efetivas de redistribuição e luta radical contra a desigualdade, nos restasse apenas discutir políticas compensatórias de reconhecimento” (SAFATLE, 2015: 97). Tal deslocamento atenderia à necessidade da formulação de novas respostas dado o fortalecimento do capital como única e última instância capaz de ocupar o espaço da universalidade no centro do modelo liberal das sociedades multiculturais. Dito de uma outra forma: “diante da impossibilidade das transformações sociais de larga escala, nos restaria discutir a natureza moral de nossas demandas sociais” (SAFATLE, 2015: 97).

O que Vladimir Safatle (2015) propõe é a articulação de uma política de reconhecimento que não se limite ao seu aspecto político meramente compensatório. Para tanto, ele apresenta três caminhos possíveis que se cruzam e se interpelam. Primeiro caminho: romper com a perspectiva unitária e indissociável da cultura e da economia como chave ideal para pensar as questões de redistribuição e de reconhecimento, visto que a igualdade econômica não é a única condição para o reconhecimento social de uma

diversidade de formas de vida. Neste caso, a política deverá ser pensada como campo autônomo neste processo de reconhecimento.

O segundo caminho: articular uma interpretação que vincule o liberalismo econômico à emergência no campo prático e teórico do multiculturalismo que se vale da afirmação das diferenças culturais como compensatória à ausência de uma solução prática aos problemas sociais produzidos pelas políticas econômicas liberais. Tudo isto tendo em vista que “para compensar tal paralisia, cria-se a imagem da sociedade como uma rede atomizada de grupos fortemente identitários negociando infinitamente o seu reconhecimento no interior de uma dinâmica frágil de tolerância” (SAFATLE, 2015: 98). Por fim, propor uma política em que o espaço das diferenças culturais seja um espaço de absoluta indiferença.

Estas três proposições quando projetadas para o âmbito das reflexões jurídicas promoveriam uma ruptura radical com aportes teóricos que têm prevalecido no pensamento jurídico contemporâneo e que, na prática, visam a inclusão e um maior alcance e garantia de direitos rumo ao fortalecimento da cidadania e do acesso à justiça.

Tal ruptura comparece sobremaneira no campo de debates dos Direitos Humanos, elevados sobre o discurso da tolerância e do respeito às diferenças, “a ilusão tipicamente liberal de um pluralismo sem antagonismos” (MOUFFE, 1995: 39); e a crença, quase nunca problematizada, de que a luta pelo Direito se traduziria na luta por ter direitos reconhecidos pelo ordenamento jurídico.

O discurso liberal sobre a tolerância “transformada em afeto político de força transformadora” (ZIZEK, 2014, p.64) consiste em estimular os bons sentimentos e a boa vontade com o que se convencionou chamar de diversidade cultural. Tal postura pressupõe a crença de que se deve garantir a livre expressão da “natureza humana” que se manifesta numa pluralidade de práticas culturais. Segundo Silva (2014: 97), o exercício da tolerância pode variar desde um sentimento paternalista de superioridade até uma atitude de sofisticação cosmopolita para qual “nada que é humano lhe é estranho”.

O que tanto Vladimir Safatle (2015), quanto Judith Butler (2003) querem argumentar é que a fragilidade do discurso assentado na tolerância esvazia do seu campo de percepção o fato das identidades culturais serem elas construções sociais que se articulam em meio às relações de poder. Logo, elas atenderiam a uma lógica da diferença sustentada por meio de relações assimétricas de poder que se expressam como estratégias de dominação. Sob a ótica da tolerância, as identidades perdem o seu caráter político. Tal caráter implica a sua compreensão como o resultado da tensão de forças em permanente disputa e que operam por uma lógica de oposição e de exclusão.

Assim, a afirmação ou a defesa da afirmação, de identidades culturais, longe de promover uma proximidade entre as fronteiras demarcam de forma acentuada a sua delimitação.

Ao contrário do que defende o discurso liberal da tolerância, a tensão e o confronto provocados por tais antagonismos só podem ser minorados por políticas que visem o fortalecimento de um espaço radicalmente igualitário e que transcenda à afirmação das diferenças culturais e sexuais. Vladimir Safatle (2015) chama atenção de que uma política baseada na tolerância se constrói no campo de diferenças toleráveis, ou a contrapelo, de diferenças intoleráveis. Isto requer um questionamento formulado sobre a tentativa de demarcar os limites. Aqui a diferença é toda ela construída em oposição à minha identidade, numa oposição que se evidencia na relação “nós” e “eles”, onde o “nós” se sobrepõe como uma identidade não apenas privilegiada, mas, fixa e acabada em comparação à identidade do outro. A proposta da indiferença à diferença como primado de um igualitarismo radical implica menos em práticas de reconhecimento das diferenças e mais em práticas de desconstrução destas diferenças. Isto supõe também o desmonte de crenças postulatórias de uma universalidade humana marcada por identidades e diferenças, mas a universalidade de uma condição humana aberta à sua própria constituição, à identidade e à diferença pensadas como invenção.

Em extensão ao propósito antipredicativo para uma política igualitária radical, coloca-se em questão a ideia vigente de que as lutas políticas atendam à luta por uma institucionalização de direitos adquiridos pelas demandas sociais. A corrente teórica dominante dos movimentos sociais crê que lutamos pelo reconhecimento de direitos pelo ordenamento jurídico. A consequência deste movimento seria um alargamento da institucionalização e da regulação das cláusulas jurídicas dos direitos dos grupos vulneráveis envolvidos. Nesse processo, o Estado se manifesta como o representante apto a dar voz aos excluídos e como promotor da universalização das condições de liberdade aos seus cidadãos. Vladimir Safatle (2015) adverte que, em contrapartida a este alargamento de demandas via institucionalização, percebe-se uma série de estratégias de regulação que ele nomeia como uma “economia libidinal da sociedade capitalista”. Tal economia expressa-se no avanço da regulação disciplinar da vida em proporção à defesa, via ordenamento jurídico, dos setores mais vulneráveis da população. As formas de vida e os arranjos que a plasticidade das singularidades pode criar tornam-se cada vez mais regulados pelo molde da previsão legal. Seu efeito perverso não se limita à modificação cada vez mais expandida do ordenamento jurídico, mas, reforça, em termos institucionais, o enquadramento da produção da diferença no interior de um



campo cultural no qual a exploração capitalista pode se colocar como gestão da economia libidinal, tendo em vista que:

a sensibilização jurídica à diferença é sempre acompanhada de um processo de nomeação das formas sociais do desejo, e tal nomeação, se, por um lado, dá visibilidade aos grupos vulneráveis à violência social, por outro, parte de uma gramática das identidades já em circulação (SAFATLE, 2015: 109)

Esta gramática está vinculada a toda e qualquer identidade, desde que ela já esteja predicada em um campo geral de regulação social das diferenças. Ao contrário da extensão do ordenamento jurídico via a afirmação de uma infinidade de possíveis identidades, o que se propõe é a sua retração.

## Conclusão

O que propomos refletir por meio da crítica das teorias liberais que sustentam as políticas de reconhecimento jurídico via multiculturalismo é, ao invés de uma maior regulação, a liberação do campo de regulação dos afetos do âmbito jurídico. Ou como diz Vladimir Safatle (2003: 112) “um retraimento capaz de permitir a produção indiferente de formas singulares de vida”. Sob esta lógica, por exemplo, ao invés de se discutir a ampliação do casamento aos casais homoafetivos, criando um acesso igualitário ao ordenamento jurídico no que tange ao casamento, o ideal seria deixar de ordenar juridicamente a matéria do matrimônio. Ao ordenamento jurídico, caberia regular as questões e os conflitos pertinentes às relações econômicas em relação a uma variedade de formas de agrupamentos afetivos. A direção não seria aquela de ampliação da lei, mas a desinstitucionalização jurídica e normativa que a limitasse ou a excluísse, criando assim uma “zona de indiferença desinstitucionalizada”.

É nesta direção que o feminismo negativo de Judith Butler (2003) nos oferece a chance de refletir sobre os caminhos possíveis para os impasses promovidos pelo multiculturalismo como política de afirmação. Sua perspectiva emancipatória passa pela proposta de novas formas de solidariedade e igualdade quando habilita os sujeitos a uma postura crítica e de desconstrução dos processos que afirmam a sua dominação. Uma fenomenologia da alteridade capaz de um processo permanente de mudança e contrarreação aos discursos performáticos de corpos excluídos e abjetos. Ou como diria Jacques Lacan (1996), a afirmação de uma “diferença impredicável”. O caminho seria o oposto dos movimentos de institucionalização e de ampliação dos direitos. Ao contrário, uma forma de

“reconhecimento antipredicaditivo através da desinstitucionalização que retrai e desativa o ordenamento jurídico”, resguardando-lhe a tarefa de regulação das relações econômicas de espoliação, mas, deixando livre as composições dos afetos que se moldam pela produção indiferente das infinitas e multivariadas formas de vida.

## Referências

- AUSTIN, John **Como hacer cosas con palabras**. Barcelona:Paidós,1998
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- DERRIDA, Jacques. **Positions**. Chicago: University of Chicago Press, 1981
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1 : a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Albuquerque .6. ed. Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- \_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga Sampaio. 22. ed. São Paulo: Loyola, 2012
- HARAWAY, Donna. **Simians, cyborgs and women**. The reinvention of nature. Routledge: New York, 1991
- HEINÄMAA, Sara. Simone de Beauvoir’s phenomenology of sexual difference. **Hipatia – A Journal of Feminist Philosophy** – v. 14, Issue 4, p.114-132, Nov 1999
- IRIGARAY, Luce. **Speculum de l’autre femme**. Paris: Les Editions de minuit, 1974.
- MEAD, Margareth. **Macho e fêmea: um estudo dos sexos em um mundo em transformação**. São Paulo: Vozes, 1971

---

\_\_\_\_\_. **Sexo e temperamento em três sociedades primitivas.**  
São Paulo: Perspectiva, 1999.

LACAN, Jacques. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MOUFFE, Chantal. Democratic politics and the questions of identity. In:  
RAJCHMAN, J. **The identity in question.** New York: Routledge, 1995

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: BUARQUE DE  
ALMEIDA, H.; SZWAKO, J. (org.). **Diferenças, igualdade.** São Paulo:  
Berlendis & Vertecchia, 2009

RODRIGUES, Carla. Tornar-se mulher: devir feminista **Cult -** Especial Simone  
de Beauvoir e a filosofia da condição feminina. N. 207, ano 18, p.16-17, nov  
2015.

SAFATLE, Vladimir. Por um conceito “antipredicativo” de reconhecimento.  
**Lua Nova.** , n. 94, p.79-116, ano 2015

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In:  
HALL, Stuart (org) **Identidade e diferença.** A perspectiva dos estudos  
culturais. Petrópolis: Vozes,2014

STOLLER, Robert A contribution to study of gender identity. **International  
Journal of Psychoanalysis,** n. 45, p.220-226, 1964

TIBURI, Márcia. Judith Butler: feminismo como provocação. **Cult – Queer**  
cultura e subversões da identidade. N. 6, ano 19, p.8-11, janeiro 2016

ZIZEK, S. **Violência:** seis reflexões laterais. Trad. Miguel Serra Pereira. São  
Paulo: Boitempo, 2014.

