

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

OTÁVIO AUGUSTO ALMEIDA DE RESENDE

**A PROPOSTA DE GÊNERO DE JUDITH BUTLER NA OBRA
*PROBLEMAS DE GÊNERO***

São Luís

2025

OTÁVIO AUGUSTO ALMEIDA DE RESENDE

**A PROPOSTA DE GÊNERO DE JUDITH BUTLER NA OBRA
*PROBLEMAS DE GÊNERO***

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão para o grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Ma. Milena Oliveira Pires
Coorientador: Prof. Dr. Daniel Benevides Soares

São Luís

2025

Resende, Otávio Augusto Almeida de

A proposta de gênero de Judith Butler na obra Problemas de Gênero /
Otávio Augusto Almeida de Resende. – São Luis, MA, 2025.

51 f

Monografia (Graduação em Filosofia Licenciatura) - Universidade
Estadual do Maranhão, 2025.

Orientadora: Profa. Me. Milena Oliveira Pires

Coorientador: Prof. Dr. Daniel Benevides Soares

1.Problemas de gênero. 2.Butler. 3.Gênero. I.Título.

CDU: 305

OTÁVIO AUGUSTO ALMEIDA DE RESENDE

A PROPOSTA DE GÊNERO DE JUDITH BUTLER NA OBRA *PROBLEMAS DE GÊNERO*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
junto ao Curso de Filosofia da Universidade
Estadual do Maranhão para obtenção do grau de
licenciatura em filosofia.

Aprovado em: 11/12/2025

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente

MILENA OLIVEIRA PIRES

Data: 11/12/2025 14:25:26-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Ma. Milena Oliveira Pires (Orientadora)
Universidade Federal de Minas Gerais



Documento assinado digitalmente

ANDRE LUIZ DOS SANTOS PAIVA

Data: 11/12/2025 23:39:12-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. André Luiz dos Santos Paiva
Universidade Federal do Rio Grande do Norte



Documento assinado digitalmente

JOSE EDUARDO FONSECA OLIVEIRA

Data: 13/12/2025 08:14:00-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Me. José Eduardo Fonseca Oliveira
Universidade Estadual do Maranhão

À minha mãe, Vera Lúcia.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, por ser quem foi e quem é para mim.

Aos meus irmãos, Caio Cesar e Guilherme, por tornarem a minha vida menos dolorosa.

À Valéria Cristina, por me fazer companhia quase todos os dias da semana.

Aos meus amigos e amigas do Curso de Filosofia, Augusto César, Brendon Henrique, Bruno Ferreira e Celly Fernanda, por tornarem a minha trajetória na graduação menos enfadonha.

À minha orientadora, Milena Pires, e ao meu coorientador, Daniel Benevides, pela atenção e paciência.

Longe de mim querer ser um ser assim

Tão frágil e insensível

Longe de mim

Vou deixar mais que lágrimas

— Makalister

RESUMO

O presente trabalho tem como problema central a seguinte questão: como Judith Butler compreende a identidade de gênero em *Problemas de Gênero* (2024a)? Para respondê-la, o texto é dividido em dois momentos. No primeiro, analisa-se o projeto desenvolvido em *Problemas de Gênero* (2024a), isto é, as principais proposições formuladas por Butler nessa obra: a concepção do sujeito do feminismo como aberto, a caracterização da heterossexualidade como melancólica e a compreensão do corpo como um conjunto de fronteiras. Após a exposição dessas formulações e das críticas que Butler dirige a um conjunto significativo de autoras e autores — Luce Irigaray, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Julia Kristeva, Jacques Lacan, Sigmund Freud e Claude Lévi-Strauss —, o segundo momento dedica-se à análise de sua proposta de gênero como performatividade e paródia. Nesse estágio, aborda-se inicialmente a crítica de Butler à metafísica da substância e, em seguida, após a demonstração da artificialidade da unidade e da coerência do gênero, explicita-se a noção de gênero enquanto um fazer e uma paródia.

Palavras-chave: Problemas de gênero; Butler; performatividade; paródia.

ABSTRACT

This study addresses the following question: how does Judith Butler understand gender identity in *Gender Trouble* (2024a)? In order to answer this question, the paper is divided into two parts. The first examines the project developed in *Gender Trouble* (2024a), that is, the main propositions advanced by Butler in this work: the conception of the subject of feminism as open, the characterization of heterosexuality as melancholic, and the understanding of the body as a set of boundaries. After presenting these formulations and the critiques Butler directs at a significant range of authors — Luce Irigaray, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Julia Kristeva, Jacques Lacan, Sigmund Freud, and Claude Lévi-Strauss — the second part focuses on her proposal of gender as performativity and parody. This section first addresses Butler's critique of the metaphysics of substance and then, after demonstrating the artificiality of the unity and coherence of gender, explains the notion of gender as a doing and as a parody.

Keywords: Gender Trouble; Butler; performativity; parody.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 PROBLEMAS DE GÊNERO	13
2 A IDENTIDADE DE GÊNERO: PERFORMATIVIDADE E PARÓDIA.....	37
CONCLUSÃO.....	47
REFERÊNCIAS.....	49

INTRODUÇÃO

Judith Butler entra no cenário filosófico com sua tese *Sujeitos do Desejo* (2024b), obra que se dedica a escrever sobre a recepção de Hegel na França do século XX, ou, de maneira mais específica, obra que se dedica a escrever sobre os desdobramentos do sujeito Absoluto de Hegel, seja no sentido de reformular os argumentos para viabilizar este sujeito, por parte de Jean Hyppolite, Alexandre Kojève e Jean-Paul Sartre, ou de demonstrar sua inviabilidade, por parte de Jacques Derrida, Jacques Lacan e Gilles Deleuze. Nesta obra podemos também identificar como Butler conceber a seu modo o reconhecimento, ou como repensar a questão do reconhecimento a partir de Hegel e indo além dele, extrapolando sua teoria e aplicando em outros contextos: Butler vai além das da questão da unidade da consciência cindida e amplia o problema para os campos sociais e políticos (Paiva, 2020). É por meio do reconhecimento — concebido aqui como obediência ou auto-condicionamento —, ou através deste, que se forja as subjetividades; assim, o que propõe Butler é o reconhecimento enquanto um meio para a construção de um campo ou espaço ético da diferença, sem pré-requisitos, que abarque um limite maior do que é inteligível (Paiva, 2020).

Após *Sujeitos do desejo* (2024b), Butler escreve *Problemas de gênero* (2024a), trabalho que se distancia radicalmente de sua tese, pois muda radicalmente de tema. Nesta obra Butler realiza a uma *crítica ao sujeito do feminismo, a genealogia do corpo* e propõe a *heterossexualidade como melancólica*. Porém, é nesta obra também que Butler realiza a *genealogia da ontologia do gênero*. Portanto, a presente pesquisa parte do seguinte problema: como Judith Butler compreende a identidade de gênero em *Problemas de gênero* (2024a)?

Observa-se que Butler não escreveu sobre gênero somente no texto que é objeto desta pesquisa, mas, também, por exemplo, em *Corpos que importam* (2019), em que são desenvolvidas afirmações apresentadas em *Problemas de gênero* (2024a), *Desfazendo gênero* (2022) e *Debates feministas* (2018), nos quais a autora se defende das críticas que recebeu por conta das suas formulações sobre gênero. Apesar disso, optamos por estudar a obra escolhida por sua relevância e por ser a primeira, ou uma das primeiras, em que a proposta de gênero da autora aparece.

Butler, em *Problemas de gênero* (2024a), não desenvolveu somente uma genealogia da ontologia do gênero, mas também, como dito antes, uma genealogia da categoria mulher, uma genealogia do corpo e também propõe a heterossexualidade como

melancolia. Sendo assim, o primeiro momento desta pesquisa considera estas proposições que Butler realiza em seu texto.

Primeiro nos debruçamos na crítica — o sentido de crítica aqui empregado não é somente de evidenciar lacunas em uma proposição, mas também possui sentidos nietzscheano e foucaultiano, isto é, uma crítica que evidencia o papel generativo do poder e da lei, como também a impossibilidade de haver qualquer coisa fora da lei — que Butler faz ao sujeito do feminismo, isto é, como também nas críticas que faz às concepções de mulher como coalizão, o Outro e o irrepresentável, e sua proposta do sujeito do feminismo enquanto aberto. Em seguida vamos considerar a sua tese sobre a produção de identidade estáveis, ou seja, a sua proposta da heterossexualidade como melancólica, como também as críticas que faz ao estruturalismo, de Claude Lévi-Strauss, a psicanálise, de Sigmund Freud, e a psicanálise estruturalista, de Jacques Lacan. Após isso, explicamos sua proposta do corpo como conjunto de fronteiras, isto é, sua genealogia do corpo, mas antes consideramos as críticas que faz à Julia Krista, Monique Wittig e a Michel Foucault.

Percorridas estas outras elaborações que figuram em *Problemas de gênero* (2024a), comentamos a proposta de Butler sobre a identidade de gênero enquanto paródia e performatividade, sendo isso a segunda parte do trabalho. Este momento está dividido da seguinte forma: exposição da crítica à metafísica da substância e a explicação do gênero enquanto um fazer e paródia.

Observar-se que, apesar de dividir os enunciados de Butler em ‘pastas’ ou isoladas, as proposições de Butler se encontram articuladas, isto é, a crítica que elabora ao sujeito do feminismo está conectada com a genealogia da categoria do gênero, e esta com sua reposta ao problema da aquisição do gênero etc. Divide-se suas propostas para ter um quadro, ou uma imagem, melhor de *Problemas de gênero* (2024a).

1 PROBLEMAS DE GÊNERO

Butler começa sua obra criticando o movimento feminista, especificamente, o sujeito deste movimento (Rodrigues, 2005); a crítica aqui é no sentido de evidenciar como as estruturas de poder fabricam ou produzem a categoria mulher, ou antes, a crítica aqui tenta evidenciar a categoria gênero como um *efeito*. Pelo menos no que diz respeito ao sujeito do feminismo, Butler não se limita tão somente a criticar, mas propõe uma nova identidade a este sujeito (Coelho, 2018)

O feminismo, apesar da sua divisão didática, que se apresentará logo em seguida, não começa exatamente no século XVIII, com a luta das sufragistas; há, antes da primeira onda, protestos, ou denúncias, contra a condição da mulher no meio social e, neste cenário rudimentar, destaca-se, em especial, Olympe de Gouges, que escreve, em 1791, a *Declaração dos direitos e da Cidadã*, e Mary Wollstonecraft, que produziu, em 1792, a obra *Reivindicação do direito das mulheres* (Rodrigues, 2020). Gouges (2010) reivindica uma igualdade jurídica para a mulher, pois estas não compartilham da mesma existência legal que tinham os homens; portanto, o que Olympe reivindica é: os mesmos direitos políticos que os homens – direito ao voto, a propriedade, ao divórcio – e acesso à educação. Wollstonecraft (2016), por sua vez, crítica a naturalização da inferioridade da mulher e nos diz que esta inferioridade é produto de uma formação desigual, as mulheres não recebiam a mesma instrução que os homens recebiam; assim, Mary, além de denunciar a produção da condição inferior da mulher, clama por um novo currículo para esta, uma nova proposta de ensino que possa desenvolver e formar a mulher de maneira integral, isto é, um ensino que desenvolva a virtude e a razão.

Após estas primeiras vozes, que não protestam diretamente a favor do voto, as mulheres começam a se organizar para lutar por um objetivo comum: o direito ao voto. O marco inicial da luta por acesso ao voto é a reunião, o encontro de mulheres, que ocorreu em Seneca Falls, em 1848, organizada por Elizabeth Cady Stanton e Lucretia Mott, que tinha por objetivo debater os direitos da mulher (Rodrigues, 2020).

De 1848 até 1920, nos Estados Unidos, articularam-se diversas propostas, objetivos — o direito ao voto — e estratégias — como conseguir este direito ao voto — e isso por diferentes grupos que se proliferaram após o ponto de partida; proliferação esta que se explica por discordâncias justamente na maneira de como devia ser conduzida a reivindicação principal do atual movimento emergente (Alves, 2019).

Elizabeth Cady Stanton e Susan Brownell Anthony, em 1868, fundam a *National Woman Association* (Associação Nacional de Mulheres). Esta, junto ao Congresso Nacional, fixou a tarefa de lutar por uma emenda constitucional que assegurasse o direito ao voto à mulher (Alves, 2019).

Um grupo de abolicionistas e feministas fundam, em oposição aquele criado por Stanton e Anthony, o *American Woman Suffrage Association* (Associação Americana pelo Sufrágio Feminino), que foi chefiado por Henry Beecher, Lucy Stone e Julia Ward Howe; esta associação estabelece como objetivo os direitos civis e políticos da mulher e tinha como método para alcançar esta meta o *lobby*, ou seja, conseguir o direito ao voto estado por estado (Alves, 2019).

Estas duas associações, a *National Woman Association* e a *American Woman Suffrage Association*, em 1890, unem-se e formam a *National Woman Suffrage Association* (Associação Nacional pelo Sufrágio Feminino) — NAWSA; a estratégia, por um momento, alterou: a NAWSA, em vez de trabalhar junto ao congresso para conquista a emenda tão almejada, começou a utilizar o plebiscito público; porém, com a ineficiência desta modalidade, voltou a trabalhar junto ao congresso (Alves, 2019).

A NAWSA teve de optar por uma decisão: ceder aos valores culturais vigentes (Alves, 2019). Apesar de ser nobre a causa das mulheres, estas, aos olhos da sociedade e de quem devia agradar — os legisladores —, estavam obstruindo os limites que circunscrevem o papel da mulher, papel este que tem como exemplo máximo a mulher vitoriana. O movimento, confrontado por esta situação, opta por um estilo de comportamento tido como comportado, abrindo mão de certas pautas, como, por exemplo, o divórcio, o amor livre etc.

Decepcionado com a postura assumida pela NAWSA, novos grupos surgem: a *Woman's Political Union* (União Política das Mulheres), fundada por Harriet Stanton Blatch, em 1907, que se volta para mulheres de todos os níveis e ideologias, seja operária, profissional de nível médio ou empresária, e a *Woman's Party* (Partido das Mulheres), fundada por Alice Paul em 1913, que até 1916 foi o único grupo a trabalhar com afinco, isto é, organizando passeatas, marchas, novas petições e até introduzindo práticas novas de manifestação, o piquete, para conseguir a emenda constitucional que daria às mulheres o direito ao voto (Alves, 2019).

Assim, após tanta luta, e repressão, as mulheres, nos Estados Unidos, em 1920, conquistam o direito ao voto, é aprovada a 19ª Emenda Constitucional, que concede o direito ao voto às mulheres maiores de 21 anos (Alves, 2019).

Dos Estados Unidos e Inglaterra, o movimento feminista se desloca para a França, entre os anos 1960 e 1970, e desloca também sua pauta: a condição da mulher no meio social. Se antes o objetivo era o direito ao voto, agora o objetivo é explicar a existência da mulher na sociedade, entender os mecanismos que forjam sua subjetividade, sua personalidade. Se é possível um exemplo, ou um paradigma, será Simone de Beauvoir e sua obra *O segundo sexo* (2009).

Beauvoir se coloca algumas questões (2009): por que o homem é o universal, Uno, e a mulher o particular, o Outro? Como e por que ocorre a diferenciação entre os sexos? Quais são as condições nas quais a mulher se encontra inserida na sociedade? Por que a mulher é compreendida como naturalmente inferior ao homem? Ou ainda: por que a mulher se encontra em uma posição de submissão e por que não se revolta contra esta situação?

Partindo de uma perspectiva existencialista, que será seu marco teórico, metodológico, Beauvoir compartilha da noção de ser lançado, em específico, a universalidade de cada projeto, ou seja, independente dos marcadores, os indivíduos conseguem se compreender (Rodrigues, 2020). Porém, apesar de compartilhar deste aspecto, Beauvoir se distancia ou estabelece uma crítica a esta noção de ser lançado: há um diferencial de experiência no ser lançado; por exemplo, os homens e as mulheres vivem de maneira diferente no mundo (Rodrigues, 2020).

As mulheres, segundo Beauvoir, aceitam esta diferença vivida, esta forma que vivem em sociedade, como natural; porém, esta diferença de experiência, como nos diz Beauvoir, não é um fato dado, algo que poderia ser explicado biologicamente ou justificado com outra ciência, é, ao contrário, uma construção cultural (2009). Por exemplo, a fragilidade, ou antes, o dimorfismo sexual, um dado, ou fato, da biologia, não é uma razão que poderia estabelecer uma superioridade masculina ou uma submissão feminina, é um fato que não tem sentido, ou antes, um fato que é significado com determinadas intenções; as mulheres vivenciam seu corpo, e sua vida, como frágeis porque elas, as mulheres, são formadas como seres ontológicos fracos, porque não são ensinadas, estimuladas, a exercitarem o corpo, como os meninos (Rodrigues, 2020).

A mulher é compreendida como o Outro do homem, como alguém que não se realiza por completo e que tem seu campo de possibilidade encurtado (Rodrigues, 2020). Portanto, o sujeito mulher é delimitado por um conjunto de fatores sociais e econômicos, que não só estabelecem esta sua condição, mas também a fazem crer que é uma realidade imutável, um dado natural e não uma situação forjada (Rodrigues, 2020). Ou como nos fala Beauvoir: não se nasce mulher, torna-se (2009).

Explicado a segunda onda, passemos, agora, para a exposição da última fase do feminismo, a terceira onda.

Pode-se dizer que o feminismo até a segunda onda considerou a mulher de uma maneira abstrata e universal, ou antes, se é possível estabelecer uma identidade do sujeito do feminismo até então, a mulher considerada era a mulher branca de classe média (2018, hooks). E é exatamente isso que o feminismo da terceira onda vai criticar, ou tem como objeto: o sujeito do feminismo. Que mulher é esta que o movimento feminista representa e faz reivindicações? Autoras como, por exemplo, bell hooks, Audre Lorde e Grada Kilomba criticam o sujeito do feminismo. bell hooks em *O feminismo é para todos* (2018), evidencia que a mulher considerada na obra de Betty Friedan, *A Mística Feminina* (1971), que padece da perda de personalidade, ou projeta suas ambições nos filhos, é a mulher branca de classe média, que teve acesso a instruções que, por exemplo, uma mulher negra que trabalha em uma fábrica não teve; ou, ainda, na obra de Virginia Woolf, *Um teto todo seu* (2020), o problema que esta coloca só diz respeito a realidade de uma mulher branca, de classe média ou alta, que teve acesso, ou possui, um capital cultural: o que é necessário para uma mulher produzir um romance? Grada Kilomba, por sua vez, em *Memórias da Plantação* (2019), nos diz que, se a mulher branca é o Outro, a mulher negra é o Outro do Outro, ou o Outro Extremo.

Podemos citar mais uma autora que, se não se encontra neste momento do feminismo, ao menos trilha o mesmo caminho: Judith Butler. Esta nos diz que o feminismo, ou sua teoria, tem presumido que a identidade do sujeito que o movimento representa, isto é, o sujeito pelo que se busca reivindicações, que estabelece os objetivos do movimento, é a mulher (Butler, 2024a).

Porém, este sujeito, com esta identidade, que o movimento, ou a teoria, presume, é, na verdade, o contrário de um fato óbvio, ou dado, uma construção, formação, ou efeito, do próprio sistema político ao qual movimento recorre para buscar emancipação (Butler, 2024a). Butler para justificar sua proposição retorna a Michel Foucault, ou dialoga com

ele, em específico, com o que o autor enuncia no primeiro volume da *História da sexualidade* (1998). Foucault, dentre as suas muitas proposições, nos diz o seguinte: “mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras” (2024a, p. 156).

Se as noções jurídicas de poder regulam a vida política em termos negativos, logo, estes sujeitos regulados são formados e definidos por este poder. Se é verdade isso, então o sujeito do feminismo, ou a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como sujeito do feminismo, é em si mesmo uma formação, ou um efeito, do discurso (Coelho, 2018).

Isso é problemático, ou seria, se desse para provar que esse sistema produz “[...] sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, ou os produz presumivelmente masculinos” (Butler, 2024a, p. 19). E o uso deste sistema, que produz o sujeito desse movimento, como recurso para promover a emancipação da mulher, está fadado ao fracasso; o feminismo não deveria utilizar este sistema para promover a emancipação da mulher (Butler, 2024a).

O feminismo, ou a crítica feminista, não tem que somente se preocupar como as mulheres podem se fazer representar na política e na linguagem, mas, também, deve compreender como o sujeito feminista é produzido e reprimido pelo sistema ao qual o movimento tem recorrido para conquistar emancipação (Butler, 2024a).

Outro problema é a suposição de que o termo mulheres significa, ou denota, uma identidade comum; esta suposição se justifica a partir desta visão epistemológico: as mulheres compartilhariam estruturas transculturais de feminilidade, sexualidade e opressão (Butler, 2024a). O termo mulheres não detém um significante estável, ao contrário, *mulheres*, no plural — considerando os múltiplos marcadores que podem perpassar, ou constituir, o sujeito mulher —, tornou-se uma categoria problemática, um ponto de contestação (Butler, 2024a); os diversos acréscimos, predicados, que se juntavam ao termo mulher, não resolviam os problemas do movimento — abjeções e relações diferenciais de poder — que emergiam da identidade fixa — a mulher (Paiva, 2020). Essa presunção do significado estável da palavra mulher é acompanhada, frequentemente, da ideia de um patriarcado universal, isto é, “[...] a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina” (Butler, 2024a, p. 21). Esta noção, porém, não

consegue, fracassa, em explicar os mecanismos de opressão de gênero nos contextos culturais em que existe, como, também, se apropria, e coloniza, culturas ocidentais para confirmar noções ocidentais de opressão e por conceber um Oriente, um “Terceiro Mundo”, em que a opressão de gênero é exemplificada como sintoma de uma civilização que teria um comportamento intrinsecamente violento (Butler, 2024a).

A afirmação de um patriarcado universal, uma afirmação de sua existência, portanto, não nutre, atualmente, mais credibilidade. A noção de que a identidade mulher denota um significado estável, comum, universal, por sua vez, mostra-se, ao contrário daquela afirmação, como uma proposta de difícil superação (Butler, 2024a). Esta noção, porém, não se sustenta, pois as próprias restrições do discurso representacional em que opera mina a possibilidade de um sujeito universal e estável (Butler, 2024a). Insistir em conceber este sujeito desse modo gera recusas em aceitá-lo. A fragmentação e a oposição paradoxal revela, ou sugere, os limites da política da identidade (Butler, 2024a). A demanda feminista por uma representação mais ampla gera a consequência da possibilidade do fracasso dos objetivos feministas, pois se recusa a meditar sobre os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações representacionais (Butler, 2024a). Mesmo em sentido estratégico, a utilização da categoria mulheres não resolve nada, “[...] pois as estratégias tem significados que extrapolam os propósitos a que se destinam” (Butler, 2024a, p. 23). O feminismo, por se submeter as exigências do discurso representacional de um sujeito estável a ser representado, abre “[...] a guarda a acusações de deturpação cabal da representação” (Butler, 2024a, p. 23).

Em oposição a um feminismo que supõe a identidade estável da mulher, “Alguns esforços foram realizados para formular políticas de coalizão que não pressuponham qual seria o conteúdo da noção de ‘mulheres’” (Butler, 2024a, p. 39). O que se propõe é um conjunto de encontros dialógicos; estes permitiriam a articulação de identidades separadas, de mulheres diferentemente posicionadas, na estrutura de uma coalizão (Butler, 2024a). Porém, a proposta de coalizão, ou de aliança, não pode ser antecipada, como, também, pode se colocar como soberana do processo, pois antecipa uma forma ideal de coalizão; outro erro da proposta seria o de supor uma categoria que só necessitasse ser preenchida com outros componentes, como de raça, classe, sexualidade etc, para se tornar completa (Butler, 2024a). Esta tática não consegue ter como objetivo a transformação ou a expansão dos conceitos de identidades existentes (Butler, 2024a).

Outras maneiras de se compreender a mulher, esta identidade, é como uma construção da cultura, que tem como expoente Simone de Beauvoir (2009) e Gayle Rubin (1985), ou, ainda, como o irrepresentável, proposta formulada, ou que tem como uma partidária, Luce Irigaray (1985). Butler, entretanto, não concorda com nenhuma destas posições, evidenciando lacunas nestas propostas.

A posição que compreende a mulher como um produto da cultura parte da distinção sexo/gênero; esta foi concebida para questionar a compreensão que diz que a biologia é o destino e para evidenciar que o que compreendemos como mulher é uma transformação, interpretação, da natureza por parte da cultura: “[...] por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído” (Butler, 2024a, p. 26). Esta distinção, porém, não se sustenta. O gênero pode até ser o significado cultural que o corpo assume, entretanto, isso não implica que este significado sempre vai decorrer de um modo igual, isto é, um corpo masculino não necessariamente se tornará um homem (Coelho, 2018). Em outras palavras, a distinção sexo/gênero, na verdade, não sugere uma continuidade entre corpo e gênero, ao contrário, sugere uma descontinuidade (Butler, 2024a). E, mesmo que o sexo, em sua aparente morfologia, apresente-se em dois, não há razões para crer que o gênero deva permaneça em dois (Butler, 2024a).

Além de sugerir uma descontinuidade, a distinção, como dito anteriormente, compreende o sexo como uma facticidade muda, um dado natural. Isso, porém, é um equívoco; o sexo, não diferente do gênero, é, também, uma construção do discurso, um significado cultural e não um fato dado (Salih, 2015). Se ambos são construções, então “a rigor, talvez sexo tenha sido gênero [...]” (Butler, 2024a, p. 27). E se sexo é gênero, então esta distinção se revela nula (Butler, 2024a). A cultura, por fim — a última crítica em relação a dicotomia sexo/gênero —, de maneira contraditória, acaba se tornando o destino, assume o local da biologia, “Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino” (Butler, 2024a, p. 29), já que não haveria outra maneira de construir o gênero, ou, este sempre seria construído da mesma forma a partir do sexo “biológico”.

Em oposição a esta maneira humanista de compreender o sujeito do feminismo, como uma pessoa, substância, que detém uma capacidade de razão e linguagem, onde o gênero seria uma característica, atributo ou marca, há a posição de Luce Irigaray, que compreende esta pessoa, substância, da posição humanista, como uma ilusão permanente e fundante de um discurso masculinista (Butler, 2024a).

Irigaray nos diz que a mulher é, ou constitui, um paradoxo, uma contradição, o irrepresentável, o sexo que é não é uno, mas múltiplo; isso porque a linguagem é falocêntrica, masculinista e repousa na significação unívoca (1985). Ela se diferencia de Beauvoir, que nos apresenta o sujeito mulher como o Outro ou o negativo do homem (2009). Irigaray vê nesta concepção de Beauvoir os esteios de uma economia significativa falocêntrica e a exclusão de uma outra economia significativa alternativa (1985).

Sendo assim, Irigaray, ou antes, sua concepção de mulher, nos diz Butler, configura-se como uma alternativa à concepção humanista, porque o sexo feminino é um ponto de ausência linguística, a impossibilidade de uma substância gramaticalmente denotada (Butler, 2024a).

Porém, a posição de Irigaray, apesar de ampliar o espectro da crítica feminista, é limitada, pois “[...] o poder de sua análise é minado precisamente pelo seu alcance globalizante” (Butler, 2024a, p. 37). O seu intuito de incluir culturas diversas, com a intenção de evidenciar um falocentrismo global, torna-se, ao contrário do que se pretendia, um ato de apropriação que concebe as culturas de maneira igual, ou antes, que exclui as diferenças, diferenças que poderiam colocar em dúvida a sua própria proposta (Butler, 2024a). Este ato de apropriação poderia ainda repetir o gesto autoengrandecedor do falocentrismo; este esforço é um discurso invertido que imita a estratégia do opressor, o que, evidencia também, que o gesto colonizador não é exclusivo do masculino (Butler, 2024a).

Butler compreende a posição de Irigaray e a de Beauvoir como constituindo o que ela chama de circularidade problemática da investigação sobre o gênero: uma posição que defende o gênero como um marca da pessoa e por uma posição que defende que a própria noção de pessoa exclui a possibilidade semântica e gramatical do gênero feminino e é uma construção masculinista (Butler, 2024a). Esta circularidade não só não esgota o debate sobre o gênero, como também estabelece a “[...] necessidade de repensar radicalmente as categorias da identidade no contexto das relações de uma assimetria radical do gênero” (Butler, 2024a, p. 34).

O que propõe Butler, já que não concorda com nenhuma das posições comentadas, é uma abordagem antifundacionista, que concebe a categoria mulheres como incompleta, aberta, onde a forma da assembleia é conhecida na prática e não antes dela (Butler, 2024a). Esta nova política, nos diz Butler, toma “[...] a construção variável da identidade como pré-requisito metodológico e normativo, senão como objetivo político” (2024a, p.

25). Ou como explica Salih: “Butler se aventura em sua crítica radical já no primeiro capítulo de *GT*,¹ no qual se afasta de teóricas tais como Wittig e Irigaray para argumentar que não há ‘um terreno único ou permanente’ a partir do qual o feminismo pode ou deve falar” (2015, p. 69).

O benefício desta hipótese é que a categoria funciona como uma espaço disponível para os significados contestados, serve como ideal normativo livre de qualquer força coercitiva; unidades provisórias podem surgir no contexto de ações concretas, que não possuem como intenção a articulação da identidade, ações mais efetivas, rápidas e adequadas ao enorme contingente de mulheres, pois já não há a pressuposição da unidade; além de afirmar identidades alternativamente instituídas e abandonadas (Butler, 2024a).

Butler, observe-se, não recusa a política representacional (Coelho, 2018); ela reconhece que isso não é possível: “como se pudéssemos fazê-lo” (Butler, 2024a, p. 23).

Após colocar em revisão o sujeito do feminismo, Butler considera o estruturalismo e a psicanálise, aspectos da abordagem psicanalítica estruturalista da diferença sexual e da construção da sexualidade em relação ao seu poder de confrontar os regimes reguladores e o seu papel na reprodução desses regimes como também considerar o *status* da Lei nestas elaborações.

Claude Lévi-Strauss, ou o estruturalismo que elaborou, refere-se à Lei de maneira singular, argumentando que há uma estrutura universal de troca presente em todos os modelos de parentesco, ou seja, há um objeto de troca, neste caso, a mulher, e esta, este objeto, por meio do casamento, consolida e diferencia as relações de parentesco como também a identidade coletiva de cada grupo, ou clã (1982). As mulheres, ou noivas, portanto, funcionam como um termo relacional entre os grupos de homens; ela não tem identidade, ela reflete a identidade masculina, pois é o local de sua ausência: “Em outras palavras, a noiva funciona como termo relacional entre grupos de homens; ela não tem uma identidade, e tampouco permuta uma identidade por outra. Ela *reflete* a identidade masculina, precisamente por ser o lugar de sua ausência” (Butler, 2024a, p. 77, grifo da autora). A identidade masculina, e a heterossexualidade exogâmica, é produzida também por meio desta diferenciação entre clãs, produzida, portanto, por meio do tabu do incesto (1982). Butler, entretanto, nos diz que esta identidade, e a própria diferenciação entre clãs,

¹ Mantém-se aqui a versão original da citação em inglês, *Gender Trouble*, correspondente, em português, a *Problemas de Gênero*.

é consolidada não por meio da troca de mulher, mas, sim, por meio de desejo homossexual, por meio de um desejo recalcado e desacreditado (2024a).

De qualquer modo, a Lei, isto é, o tabu, ou a lei que proíbe o incesto, no estruturalismo de Lévi-Strauss, é central para a economia do parentesco que inviabiliza a endogamia; esta lei, para Lévi-Strauss, não é um fato social mas uma fantasia cultural muito difundida (1982). O tabu do incesto, porém, não é eficaz, pois o fato dela existir, não significa que funcionará; ao invés de proibir, de maneira contrária, práticas incestuosas são produzidas por causa da existência desta lei, por causa da erotização deste tabu: “O fato de a proibição existir não significa absolutamente que funcione. Ao invés disso, sua existência parece sugerir que desejos, ações e, a rigor, práticas sociais difundidas de incesto são produzidos precisamente em virtude da erotização desse tabu” (Butler, 2024a, p. 83). E o tabu do incesto é um fato social também, sua estrutura fantasística não inviabiliza sua compreensão como social: “O fato de que os desejos incestuosos sejam fantasísticos não implica de modo algum que deixem de ser ‘fatos sociais’” (Butler, 2024a, p. 83). Apesar de Lévi-Strauss conceber isso tudo como verdades culturais universais, ele não explica a naturalização da heterossexualidade, e da agência masculina, que permanece em seu discurso como fatos presumidos: “Nessa perspectiva fundadora do estruturalismo, a naturalização tanto da heterossexualidade como da agência sexual masculina são construções discursivas em parte alguma explicadas, mas em toda parte presumidas” (Butler, 2024a, p. 83).

Butler segue, após comentar o *status* da Lei no estruturalismo, e como a diferença sexual é produzida a partir do tabu do incesto, comentando como Lacan compreende a diferença sexual. Este nos diz que esta diferença é produzida ou estabelecida a partir da oposição ter e ser o Falo, isto é, ter e ser o Falo denotam posições sexuais distintas, ou, na verdade, posições impossíveis, não posições (Lacan, 1998).

Ser o falo significa ser o objeto, o Outro, o significante, de um desejo masculino heterossexual, como também é representar e refletir este desejo; um Outro que se apresenta como o local da autoelaboração masculina e não um limite da masculinidade a partir de uma alteridade feminina (Lacan, 1998). A mulher, nos diz Lacan, é o “ser” do Falo, isto é, espelha o poder do falo — para que esse poder e esse sujeito masculino autorreferido (ilusórios) possam se estabelecer —, prover o local em que ele penetra e isso tudo mediante a exigência de ser sua ausência, sua falta, a confirmação dialética de sua identidade — aqui se observa a evocação da estrutura falha da dialética do senhor e

do escravo formulado por Hegel em *Fenomenologia do espírito* (2003), isto é, a dependência do homem pela mulher para estabelecer sua identidade, porém, Lacan remonta esta trama em termos fantasísticos. Portanto, em outras palavras, ser o falo, ou ser mulher, é assegurar o poder deste sujeito masculino autorreferido, como também de assegurar a própria viabilidade deste sujeito, e fazem isso ao se manifestarem como o que os homens não são (Butler, 2024a). Porém, esta noção da mulher como ser o falo é insatisfatória, “[...] na medida em que as mulheres jamais poderão refletir plenamente essa lei” (Butler, 2024a, p. 88); outro argumento diz que nesta concepção o desejo da mulher é renunciado ou excluído, pois a mulher não almejaria nada além de ser essa garantia da identidade masculina (Butler, 2024a).

Se a mulher é o ser do Falo, o homem, por sua vez, é aquele que “têm” o Falo, porque o pênis não é equivalente, e não consegue representar, a Lei (Lacan, 1998). Quem significa quem nesta relação? Esta dúvida opera com base no suposto dicotômico sujeito-objeto, em que este, o objeto, é significado, e aquele, o sujeito, o significante; Lacan, entretanto, não compartilha deste suposto, ao contrário, critica ou coloca em dúvida (Butler, 2024a). Assim, nem o homem estabelece o significado da mulher e nem o contrário; portanto, quem estabelece quem têm ou quem é o ser do Falo é a Lei paterna, o Simbólico (Butler, 2024a).

Porém, visto que o homem não consegue ter o Falo, e a mulher não consegue ser o Falo, mas ambos *aparentam* ter e ser o Falo, assinale-se a impossibilidade destas posições e seu fracasso cômico: “[...] ambas as posições, a de ‘ter’ ou a de ‘ser’, devem ser entendidas nos termos de Lacan, como fracassos cômicos, todavia obrigados a articular e encenar essas impossibilidades repetidas” (Butler, 2024a, p. 88-89). Apesar disso, desta impossibilidade e fracasso, o homem e a mulher, como observa Butler no final da citação anterior, são obrigados a encenar essas posições naufragadas (2024a).

Como é possível essa encenação? Por meio da mascarada (Lacan, 1998). Este termo é interessante, pois revela dois significados contrários (Butler, 2024a). O ser, por um lado, reduziria-se-ia a aparência, a aparência de ser, se o for uma mascarada, com a consequência de toda ontologia do gênero se tornar um jogo de aparências (Butler, 2024a). Existe uma feminilidade, um desejo feminino, por outro lado, que é anterior a mascarada e que é mascarado, uma demanda feminina que pode viabilizar outra economia significativa que não a falocêntrica (Butler, 2024a).

Independente desta dupla compreensão, e da dupla tarefa que apresenta-se — reflexão crítica da ontologia do gênero como (des)construção e libertar ou recuperar o

suposto desejo feminino recalcado —, Lacan concebe a mascarada como um efeito da melancolia, condição essencial da posição feminina; sendo assim, a mascarada utiliza, ou assume, duas funções da melancolia: a incorporação e a preservação. A máscara é inscrita, usada, no, e sobre, o corpo por meio da incorporação, tornando-se a significação do corpo, e, ao fazer isso, preserva, ou conserva, essa máscara no interior ou sobre a superfície do corpo (1998).

Butler, entretanto, em diálogo com Jacqueline Rose, nos diz que a teoria de Lacan, fundamentada em um cisão, em uma duplicidade — ser e ter —, não sustenta-se, a divisão sexual, efetuada ou produzida pela mascarada — recalçamento —, fracassa justamente por causa do próprio ardil da identidade, por ter a fantasia como ideal: “Considerar essa duplicidade psíquica como o efeito da Lei é o objetivo declarado de Lacan, mas é igualmente o ponto de resistência em sua teoria” (2024a, p. 103). Butler, seguindo com suas críticas, caracteriza a teoria de Lacan como uma *moral do escravo* — termo associado a Hegel ou utilizado por este em *Fenomenologia do espírito* (2003) —, isto porque se idealiza, ou romantiza, o Simbólico, apesar da constatação de seu fracasso, falha, e persistência em seguir, e se subordinar, a uma Lei que não funciona, relação típica entre o Deus do Velho Testamento e seus humildes servos: “A teoria lacaniana deve ser compreendida como uma espécie de ‘moral do escravo’” (2024a, p. 106).

Butler, ao comentar os aspectos da divisão sexual em Lacan, aponta, ou menciona, a maneira como Joan Riviere compreende a mascarada, isto é, a homossexualidade feminina como assexualidade, como não tendo como objeto do desejo outra mulher, mas uma desejo, ou disputa, pela posição de sujeito operador do signo (a posição do sujeito masculino), em oposição a posição da mulher como signo-objeto: “Uma interpretação possível é que a mulher na mascarada deseja a masculinidade para entrar no discurso público com homens e, como homem, como parte de uma troca masculina homoerótica” (2024a, p. 99)

Butler, após considerar aspectos da diferença sexual em Lacan e Riviere, analisa a proposta da diferença sexual em Sigmund Freud, e o *status* da lei — o tabu da homossexualidade e do incesto — nesta elaboração, e, em diálogo com o que enuncia Freud, Butler apresenta sua proposta da *heterossexualidade como melancólica*.

Freud, em *Luto e melancolia* (2010), faz uma distinção entre os termos que figuram o título. O luto é uma reação a uma perda real (Freud, 2010). A melancolia é uma condição patológica, que se assemelha a depressão — o melancólico não sabe o que perdeu e às vezes nem sabe que perdeu algo; e a resposta do melancólico, ou a resposta

melancólica, é a não superação e aceitação da perda: o melancólico identifica-se com este objeto perdido, que é transportado para dentro e preservado no ego — a introjeção (Freud, 2010).

Em *Eu e o Id* (2011), a melancolia deixa de ser uma patologia para se tornar a estrutura do eu, ou seja, o ego será o abandono de todos os desejos, ou antes, será os seus desejos abandonados ou reprimidos. A criança, no processo de formação do ego, identifica-se com o progenitor desejado — catexias objetais —, ou seja, a criança introjeta o objeto perdido, seu pai ou sua mãe, e se identifica com esse objeto amoroso perdido; o desejo é inato, o bebê, o ser humano, deseja algo, ou alguém, independente do sexo — disposições primitivas (Freud, 2011).

Esta perda pode ser provocada por diversos fatores, mas neste caso específico, da formação do eu, a perda é promovida pela lei ou tabu, o tabu do incesto. Segundo Freud, e é justamente isso, o tabu do incesto, somado a resposta melancólica — a preservação e identificação do indivíduo com o objeto amoroso perdido — que faz com que a descrição da construção do eu seja também a construção da identidade de gênero; o ideal do eu, na medida em que funciona como um agente crítico de sanções, dizendo o que pode ou não ser feito, é não somente um espaço que conserva o amor perdido, mas funciona, ou é instrumental, na consolidação da identidade de gênero, sublimando e reorientando o desejo amoroso (Butler, 2024a).

Freud, porém, nos diz que a identificação masculina, do menino, não é produzida por uma perda de um objeto amoroso, apesar de ser possível, ou seja, de haver duas predisposições sexuais disponíveis — a bissexualidade primária —, ele nega essa possibilidade e segue outro caminho: o da heterossexualidade primária, o do amor primário pela mãe; e faz isso não por causa da castração do pai, mas da castração, “isto é, do medo da ‘feminização’, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais” (Butler, 2024a, p. 110).

Observa-se três aspectos nesta consideração de Butler. Primeiro: o tabu da homossexualidade opera primeiro que o tabu do incesto, ou seja, o tabu da homossexualidade precede a proibição do incesto (Salih, 2015). Segundo: não há bissexualidade na proposta da diferença sexual em Freud, há, na verdade, “[...] *coincidência de dois desejos heterossexuais no interior de um só psiquismo*” (Butler, 2024a, p. 112, grifo da autora); em outras palavras, “[...] não há homossexualidade na tese de bissexualidade primária de Freud, e só os opostos se atraem” (Butler, 2024a, p.

112). E, por último, o terceiro: o contra argumento em relação à proposta da primazia da heterossexualidade (Rodrigues, 2020).

O caso da identificação feminina ocorre de igual maneira, com a mesma possibilidade de ser negativo — identificação homossexual — ou positivo — identificação heterossexual —, e o que decide isso, a possibilidade de ser negativo ou positivo, é “[...] a força ou fraqueza da masculinidade e da feminilidade em sua predisposição” (Butler, 2024a, p. 111)

Essa identidade, no caso a heterossexual, versando agora sobre o *status* da Lei nestas formulações de Freud, é produzida e mantida, pela aplicação coerente deste tabu — a proibição da homossexualidade —, que estiliza o corpo e produz as predisposições: “Além disso, essa identidade é construída e mantida pela aplicação coerente desse tabu, não só na estilização do corpo segundo categorias sexuais distintas, mas também na produção e na ‘predisposição’ do desejo sexual” (Butler, 2024a, p. 116).

Butler nos diz que as predisposições sexuais, que para Freud são os fatos constitutivos e primários da vida heterossexual, não são fatos naturais, mas produções de uma lei (2024a). O tabu da homossexualidade, e o tabu do incesto, são leis que produzem o desejo original — heterossexual —, localizado este nas predisposições, estas, ou este desejo, produzidos como natural, um fato dado ou pré-discursivo: “Como consequência, as predisposições não são fatos sexuais primários do psiquismo, mas efeitos produzidos por uma lei imposta pela cultura e pelos atos cúmplices e *transvalorizadores* do ideal do eu” (Butler, 2024a, p. 117, grifo da autora). Estas predisposições são o resultado, ou o produto, de uma história de proibições sexuais que tenta esconder sua própria genealogia, sua própria história ou processo como fundadora destas produções (Butler, 2024a).

Butler, entretanto, pega os aspectos da explicação de Freud, em especial, o papel da melancolia; o argumento da Butler é o seguinte: se a resposta da melancolia é se identificar com o objeto amoroso perdido, então a identificação de gênero é uma espécie de melancolia: “Considerando que as identificações substituem as relações de objeto e são a consequência de uma perda, a identificação de gênero é uma espécie de melancolia em que o sexo do objeto proibido é internalizado como proibição” (Butler, 2024a, p. 115-116). Ou seja, no caso da identidade heterossexual, o “sujeito”, masculino ou feminino, nutre um amor homossexual, deseja alguém do mesmo sexo, e, ao perder este objeto de amor, em virtude do tabu da homossexualidade, a pessoa, por meio da introjeção, conserva esse amor perdido e se identifica com ele, tornando-se, assim, um homem ou

uma mulher que deseja a pessoa do sexo oposto (Salih, 2015); o processo é o mesmo para explicar a homossexualidade, ou seja, a pessoa nutre um desejo heterossexual e, ao perder este objeto de amor, identifica-se com ele e produz um desejo homossexual (Rodrigues, 2020); porém, não é a mesma coisa que a heterossexualidade, visto que são duas situações distintas, não existe a mesma proibição contra a heterossexualidade (Butler, 2024a).

Butler segue desenvolvendo suas afirmações e se questiona: se a identidade de gênero é incorporada, onde exatamente ela é incorporada? Não está dentro do corpo, mas sobre o corpo, um significado superficial, sendo o corpo um espaço incorporado: “Se não está literalmente dentro do corpo, talvez esteja sobre o corpo, como seu significado superficial, de tal modo que o próprio corpo tem de ser compreendido como um espaço incorporado” (Butler, 2024a, p. 123). A incorporação literaliza a perda sobre corpo — literalização esta que é uma fantasia, uma *fantasia literalizante* —, tornando-se a facticidade do corpo e o meio pelo qual este ganha ou suporta um sexo (Butler, 2024a). As partes que o corpo pode ou não sentir prazer, como também a própria divisão do corpo, é resultado, ou característica, desta melancolia, ou do processo de se tornar um gênero: “[...] processo que requer uma diferenciação de prazeres e de partes corporais, com base em significados com características de gênero” (Butler, 2024a, p. 127). Por exemplo: pênis, vagina, seios; nestas regiões estaria localizado o prazer ou o prazer emanaria destes. Porém, localizar, ou descrever, o prazer nestas regiões supõe de antemão um corpo (construído) com características de gênero (Butler, 2024a). O que determina qual região é erógena ou não, ou antes, quais órgãos são amortecidos ou vivificados para o prazer, depende de qual deles “[...] serve às práticas legitimadoras de formação da identidade que ocorrem na matriz das normas do gênero” (Butler, 2024a, p. 127). A literalização do corpo oculta sua genealogia e se apresenta como um dado natural (Butler, 2024a).

Como dito no começo, Butler, além de comentar como o estruturalismo e a psicanálise respondem ao problema da divisão sexual, também tem como intenção avaliar o *status* ontológico da Lei nestas respostas. O tabu do incesto, e o consequente tabu da homossexualidade, substanciais nas formulações de Lévi-Strauss, Lacan, Freud e Gayle Rubin, é compreendido por Butler não somente como repressivo, mas, também, generativo, isto é, a lei jurídica da psicanálise produz aquilo que reprime, ou seja, incita o incesto e a homossexualidade que busca reprimir: “Em outras palavras, não só o tabu proíbe e dita a sexualidade em certas formas, mas produz inadvertidamente uma variedade de desejos e identidades substitutos, os quais não são, em nenhum sentido, reprimidos a

priori, exceto pelo aspecto de serem em algum sentido ‘substitutos’” (Butler, 2024a, p. 137).

Butler, novamente, está em diálogo com Foucault, especialmente com o que este nos diz no capítulo *hipótese repressiva*, no primeiro volume da *História da sexualidade* (1988): não há um desejo original anterior a cultura, pré-discursivo, que seria posteriormente reprimido pela lei, o que há, na verdade, é a produção deste desejo original pela própria lei que reprime este desejo produzido. A lei opera deste modo a partir da construção de uma narrativa que explica a genealogia da própria lei e esconde o vínculo da lei com as relações de poder (Butler, 2024a).

Por fim, antes de passarmos para a discussão sobre a identidade de gênero, consideremos as críticas que Butler faz as proposições de Julia Kristeva, Monique Wittig e Foucault e, após estas críticas, consideremos a genealogia do corpo que elabora, ou antes, consideremos sua compreensão do corpo como um conjunto de fronteiras.

Em relação a Julia Kristeva, Butler evidencia como sua teoria do semiótico fracassa; de maneira resumida, Butler nos diz que a estratégia de subversão de Kristeva, ou antes, sua concepção de semiótico, fracassa porque continua operando dentro da lei paterna, do Simbólico, dentro daquilo que devia justamente subverter: “Obediente, portanto, às exigências sintáticas, as práticas poético-maternas de deslocamento da lei paterna continuam sempre firmemente atadas a essa lei. Consequentemente, a recusa plena do Simbólico é impossível, e o discurso de ‘emancipação’ está, para Kristeva, fora de questão” (2024a, p. 152). Porém, não só evidencia porque sua teoria fracassa como também evidencia dois aspectos problemáticos de sua formulação do semiótico: a homossexualidade como psicótica e o *status* pré-discursivo das pulsões maternais, do corpo materno.

O semiótico é elaborado em alguns trabalhos da Kristeva, em especial, em *Desire in Language* (2024a) e em *Revolution in Poetic Language* (2024b), obras que Butler utiliza para examinar como ela, Kristeva, propõe sua concepção de semiótico.

Em *Revolution in Poetic Language*, Kristeva nos diz que o semiótico é a *multiplicidade de pulsões* manifesta na linguagem, em um tipo específico de linguagem, que seria a poética, uma linguagem que permite a proliferação de significados e destrói a univocidade do significado; a multiplicidade de pulsões, portanto, manifesta-se na linguagem poética por conta deste seu caráter (2024b).

Já em *Desire in Language*, Kristeva descreve, ou reformula, sua concepção de semiótico em termos psicanalíticos, as pulsões, que antes eram descritas como primárias, agora são descritas em termos maternos, ou seja, o que será manifestado, ou recuperado, na linguagem poética, é o corpo materno, um corpo que designa uma relação de continuidade, que designa o gozo que precede o desejo; sendo assim, o argumento, reformulado, apresenta-se desta maneira: se o Simbólico é fundamentado em um repúdio, um repúdio pela mãe, pelo corpo materno, o semiótico recupera este corpo no discurso, reapresenta ele, o corpo materno, por meio de ritmos, assonâncias, jogos sonoros etc (2024a).

O problema, nos diz Butler, nestas descrições, é que o Simbólico, que deveria ser subvertido ou suprimido, permanece hegemônico na linguagem, de tal modo que o semiótico só se apresenta como uma modalidade rival quando rompe com o Simbólico por meio da proliferação de significados na linguagem poética e isso não é suficiente, pois o semiótico permanece preso, submisso, à Lei paterna, operando dentro de suas exigências; portanto, a linguagem poética, o semiótico, as pulsões maternas, constituem deslocamentos locais da Lei paterna, subversões temporárias, que, no final, submetem-se àquilo que deveriam suprimir:

Embora o semiótico seja uma possibilidade de linguagem que escapa à lei paterna, ele permanece inevitavelmente dentro ou, a rigor, abaixo do território dessa lei. Assim, a linguagem poética e os prazeres da maternidade constituem deslocamentos locais da lei paterna, subversões temporárias que se submetem finalmente àquilo contra o que inicialmente se rebelaram (Butler, 2024a, p. 155).

Outras questões se levantam a partir da concepção de semiótico elaborado por Kristeva, que são as seguintes: a homossexualidade, e a linguagem poética, como modalidades psicóticas e o *status* pré-discursivo do corpo materno, das pulsões maternas (Butler, 2024a).

Em *Desire in Language*, em específico, no capítulo *Motherhood According to Giovanni Bellini*, Kristeva afirma que a linguagem poética, e o uso desta linguagem por uma mulher, caracteriza, ou configura-se, como uma expressão de psicose pré-discursiva, pois o corpo materno denota a perda da identidade coerente e distinta; porém, somente a linguagem poética consegue, apesar de ser subversiva, manifestar-se como uma prática social não psicótica pois é sancionada pelo Simbólico (2024a). Sendo assim, a única maneira desta homossexualidade se realizar é por meio da linguagem poética e por meio da maternidade, isto é, tornando-se mãe (Kristeva, 2024a).

Porém, por que Kristeva reconhece a linguagem poética como uma experiência, apesar de subversiva, sancionada pelo Simbólico, como, portanto, uma experiência não psicótica, mas nega esta mesma possibilidade para a expressão homossexual feminina, para a experiência do lesbianismo?

A lésbica é projetada como o Outro da cultura, como proliferação de palavras psicóticas, e, sendo assim, a lésbica se caracteriza como ininteligível. Isso, entretanto, é explicado pela presença da Lei paterna presente no arcabouço teórico de Kristeva; é esta Lei que produz o constructo da lésbica, ou do lesbianismo, como irracionalidade: “A lei paterna que a protege dessa incoerência radical é precisamente o mecanismo que produz o construto do lesbianismo como lugar de irracionalidade” (Butler, 2024a, p. 154). Descrever a experiência lésbica nestes termos é descrever de fora para dentro; esta descrição, ainda, não revela nada sobre o lesbianismo, revela, sim, um medo de uma cultura heterossexual, o medo de perder os privilégios, e as sanções, culturais, de perder a hegemonia (Butler, 2024a).

A outra questão, ou problema, diz respeito, como dito anteriormente, ao *status* pré-discursivo das pulsões maternas, do corpo materno: como podemos verificar este *status* do corpo materno? A resposta de Kristeva, ou a maneira como ela justifica essa compreensão natural do corpo materno, não é suficiente, pois não é possível significar algo, atribuir sentido, antes da linguagem e, sendo assim, a linguagem poética não consegue justificar esta existência pré-discursiva das pulsões maternas de maneira circular: “Haja vista considerar-se que a linguagem poética depende da existência anterior dessas pulsões múltiplas, não podemos justificar a postulada existência delas, de forma circular, mediante recurso à linguagem poética” (Butler, 2024a, p. 156). A compreensão da natureza pré-discursiva do corpo materno se complica ainda mais quando se considera que as pulsões maternas possuem, ou fazem parte, de um destino biológico, de uma manifestação de causalidade não simbólica e não paterna; esta teleologia, manifestação, se explica, ou se evidencia, por meio da cultura, isto é, a filosofia, a arte etc (Butler, 2024a).

De qualquer modo, Butler soluciona o problema que coloca em relação a verificação do *status* pré-discursivo do corpo materno recorrendo a Foucault, ou dialogando com este, ou seja, a noção de um corpo materno natural, que existe antes da cultura, é uma produção da Lei paterna: “Nesses termos, o corpo materno não seria mais entendido como a base oculta de toda significação, causa tácita de toda a cultura. Ao invés

disso, o seria como efeito ou consequência de um sistema de sexualidade em que se exige do corpo feminino que ele assuma a maternidade como essência do seu eu e lei de seu desejo” (2024a, p. 162-163)

Foucault, no último capítulo do primeiro volume da *História da sexualidade, A vontade de saber*, nos diz que o sexo é uma ficção produzida por um determinado regime de sexualidade, e é produzido de um modo que esconda quem o produziu (1988); sendo assim, o corpo materno é uma fabricação de um sistema de sexualidade que exige do corpo feminino uma essência de seu eu e seu desejo (Butler, 2024a).

Após escrever sobre o semiótico e a estratégia de subversão que este encerra, Butler se dedica a escrever sobre uma contradição que emerge na produção de Foucault, a contradição que aparece quando se considera o que ele diz na introdução que fez ao texto que comporta o diário do hermafrodita que viveu no século XIX na França, Herculine, e o que ele diz na parte final do primeiro volume da obra *História da sexualidade* (1988), isto é, sua teoria ou proposta do sexo enquanto produção da sexualidade (Butler, 2024a).

Foucault, no primeiro volume da *História da sexualidade* (1988), na parte final do texto, no capítulo *A vontade de saber*, como dito anteriormente, e já utilizado por Butler em outras ocasiões de *Problemas de gênero* (2024a), como no capítulo que critica Kristeva, afirma que o sexo, a sua univocidade, é um efeito, e não uma causa do prazer, desejo e sensação, mas uma ficção produzida por um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, que oculta seu caráter produtivo como estratégia de auto ampliação; este posicionamento se distancia de modelos emancipatórios, ou libertários, da sexualidade, pois não compreendem, ou conformam-se, a um modelo jurídico que não possui caráter produtivo, isto é, não compreendem o sexo como uma fabricação de um determinado regime de poder (Butler, 2024a).

Foucault, em outra ocasião textual, organiza o texto *Herculine* (1982) — obra que contém os diários do hermafrodita francês do século XIX. Neste texto ele se faz uma questão, uma questão que parece estar em continuidade com a genealogia do sexo: a noção de um sexo verdadeiro é necessária? Porém, o que se observa nesta introdução é o contrário, não uma continuidade com o projeto da genealogia do sexo, mas um distanciamento ou mesmo uma contradição: Foucault não considera, ou deixa de reconhecer, as relações de poder que constroem e condenam a sexualidade de Herculine e, além disso, prescreve, ao interpretar os diários, ou a experiência que o hermafrodita

viveu, como um limbo feliz de não identidade, que pode derrubar ou superar a categoria do sexo, um ideal emancipatório (1982).

O que se observa considerando estes dois posicionamentos é que Foucault entra em contradição: em *História da sexualidade* (1988) reconhece que o sexo é produto de um regime de sexualidade, um regime poder e é contra qualquer tipo de hipótese de ideal emancipatório, porém, na introdução que faz aos diários de *Herculine* (1982), concebe o sexo — o de Herculine — como pré-discursivo e denotando uma possibilidade de emancipação (Butler, 2024a).

Diferente do que acreditava Foucault, a sexualidade de Herculine, a sua predisposição sexual, não estava em nenhum sentido antes da lei, ou depois da lei, mas, sim dentro da lei ou produzido por esta: “Sua sexualidade não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei, em que a própria noção de proibição abarca os terrenos psicanalítico e institucional” (Butler, 2024a, p. 184). O que evidencia esta produção é a convenção, tanto a convenção sobre a homossexualidade feminina estimulada e condenada pela ideologia religiosa, como também as convenções referentes às formas da leitura clássica e do romantismo francês, com os quais Herculine teve contado em sua formação (Butler, 2024a).

Butler, entretanto, vai além e fornece, após evidenciar a contradição, e o equívoco, em que Foucault cai, uma leitura alternativa dos diários que expõem a experiência de Herculine. Ela, ao contrário de Foucault, nos diz que a sexualidade de Herculine, produzida pela lei, denota uma ambivalência, sua predisposição sexual, e o seu corpo, constituem um signo de ambivalência sexual; o que produziu esta ambivalência foi a própria lei jurídica que produziu sua sexualidade, aquela convenção sobre a homossexualidade feminina estimulada e negada:

A predisposição sexual de Herculine é de ambivalência desde o começo, e, como já foi dito, sua sexualidade recapitula a estrutura ambivalente de sua produção, construída em parte como injunção institucional de buscar o amor das várias ‘irmãs’ e ‘mães’ da família ampliada do convento, e como a proibição absoluta de levar esse amor longe demais (Butler, 2024a, p. 183-184).

Butler segue em seu trabalho de crítica e, agora, toma como alvo Monique Wittig, em particular, a sua proposta, ou estratégia, da lésbica como uma identidade que vai além das categorias sexuais e as derruba (Butler, 2024a). A lésbica, para Wittig, não é mulher, não tem sexo, está para além destas categorias sexuais, transcende elas, foge ao binarismo; isso porque a lésbica recusa a heterossexualidade e, assim, para de se definir

nos termos deste regime de poder, que é a oposição, o binário homem/mulher; desta forma, a lésbica, ao não se conformar à categoria do sexo, evidencia o caráter contingente desta categoria (Wittig, 2025b).

O sexo não é natural mas uma categoria de uso político da categoria natureza, que serve aos propósitos da economia heterossexual, serve à reprodução: “Masculino/feminino, macho/fêmea são as categorias que servem para esconder o fato de que as diferenças sociais sempre pertencem a uma ordem econômica, política e ideológica” (Wittig, 2025a, p. 32); o sexo não é natural, um fato óbvio que poderia ser percebido ou constatado com a visão, é, ao contrário, uma produção discursiva, ou da linguagem, uma realidade forjada e imposta à força ao campo social, uma realidade de segunda ordem que dissimula seu próprio caráter de construção, de algo criado (Wittig, 2025b). Esta ficção, ou sexo fictício, articula atributos, como de sexo, desejo e identidade de gênero, e estabelece uma unidade e coerência entre estes elementos; porém, de maneira paradoxal, o sexo estabelece, também uma divisão, pois delimita ou divide o corpo em partes erógenas e não erógenas (Butler, 2024a).

Este raciocínio se estende ao corpo, ou seja, o corpo também é um efeito de realidade, isto é, uma produção da linguagem ou discurso (Butler, 2024a).

É interessante observar que este argumento de Wittig opera em uma ontologia que se divide em duas: a constituída, que é a do sexo fictício, e a ontologia primária, a de pessoas unificadas e iguais (Butler, 2024a). A ontologia constituída, a da heterossexualidade compulsória — estrutura historicamente contingente —, disfarça e viola a ontologia primária, pois estabelece diferenças sexuais, como, por exemplo, o uso da linguagem como exclusivo do masculino (Butler, 2024a). Esta assimetria na linguagem, porém, não se sustenta, pois, a própria plasticidade da linguagem resiste à fixação do sujeito masculino como sujeito universal da fala (Butler, 2024a).

Sendo assim, a tarefa política que Wittig estabelece é a derrubada da categoria sexo a partir do uso da fala pelas mulheres e lésbicas, ou antes, assumir a posição de sujeito falante autorizado; o sujeito falante consegue derrubar a categoria do sexo, normas sexualmente diferenciadas de integridade corporal que ditam o que unifica e confere coerência ao corpo sexual, pois funda uma subjetividade a partir do eu soberano e isso, a subjetividade, derruba ou destrói o sexo (2025c). Se faz isso, destruir o sexo, porque o sexo é uma ficção difundida por um sistema de significação opressivo e, portanto, participar deste sistema é invoca-lo; isso, esse argumento para justificar um

distanciamento radical da heterossexualidade, porém, só funciona se pensarmos que toda participação na heterossexualidade é uma consolidação da opressão sexual, sendo a ressignificação deste sistema uma possibilidade impossível (Butler, 2024a).

Wittig em seu trabalho literário, porém, parece traçar outra estratégia para derrubar o sexo e evidenciar que ele, e o corpo, são ficções do discurso (Butler, 2024a). A estratégia que ela usa é a seguinte: deslocamento e subversões; se faz experiência com pronomes com o intuito de tornar a categoria sexo obsoleta na linguagem — ela elimina o pronome ele e coloca o “ela” na posição de sujeito universal em *As guerrilheiras* (2020). A obra literária se apresenta como uma máquina de guerra, que têm como tática assumir a posição de sujeito autorizado da fala, tem como alvo a divisão sexual e seu objetivo é recuperar a ontologia primária (Butler, 2024a).

Butler, entretanto, observa inúmeros problemas nesta estratégia de Wittig, em especial a desenvolvida em seu trabalho teórico: a derrubada do sexo a partir do uso da fala (2024a).

Uma primeira crítica se dirige ao *status* ontológico de sua teoria da linguagem. Wittig, ao conceber uma ontologia primária pré-discursiva que se justifica na suposição da unidade dos seres em um ser anterior ao ser sexual, coloca-se no terreno da mentalidade hétero, na perspectiva tradicional do discurso filosófico da busca da presença, do ser (Butler, 2024a).

A posição de Wittig é contestada por novas discurso gays/lésbicos que propõe o contrário dela: a subversão ou deslocamento a partir da categoria sexo; um exemplo é a identidade lésbica caminhoneira (*butch*), que ao se aproximar, ou utilizar, de atributos tidos como masculinos, promove um deslocamento do sexo, e do corpo, a partir do desejo, pois o que é foco, ou produtor, do desejo, ou atração, não é aquele atributo masculino mas sim a subversão que acontece do uso do masculino pelo feminino (Butler, 2024a). Observa-se que não se trata de um simples retorno do feminino ao masculino, de uma simples redução da identidade lésbica à heterossexual; a presença de construtos heterossexuais na identidade gay/lésbica não significa que estes construtos determinem a sexualidade destes gays/lésbicas, na verdade, constituem o espaço em que podem ser deslocadas ou subvertidas ou parodiadas (Butler, 2024a).

Outras críticas se direcionam a evidenciar que nem todos os atos heterossexuais são determinados; que a heterossexualidade não é a única forma de poder que estrutura a sexualidade e que a disjunção gay/lésbico é falsa e produz binarismos (Butler, 2024a).

Uma última crítica, e talvez a fundamental, refere-se ao fracasso da estratégia de Wittig: a lésbica, ou o lesbianismo, ao invés de derrubar o sexo, consolida o regime que pretende superar e encerra uma dependência dele: “Paradoxalmente, essa exclusão institui precisamente a relação de dependência radical que quer superar: o lesbianismo exigiria assim a heterossexualidade” (Butler, 2024a, p. 221-222); isso ocorre porque a lésbica é concebida por meio da exclusão e isso, a exclusão, faz com que se dependa, e consolide, a heterossexualidade (Butler, 2024a).

A alternativa que Butler oferece é o deslocamento, a subversão e a paródia. O poder — o sistema heterossexual — não pode ser superado, mas somente deslocado; assim, a prática, ou estratégia, não é derrubar, já que não é possível, mas subverter ou deslocar o poder: “A estratégia mais insidiosa e eficaz, ao que parece, é a completa apropriação e deslocamento das próprias categorias de identidade, não meramente para contestar o ‘sexo’, mas [...] a fim de problematizar permanentemente essa categoria, sob qualquer de suas formas” (2024a, p. 222).

Butler, após elaborar críticas, e alternativas, aos trabalhos de Kristeva, Wittig e Foucault, propõe o corpo como um conjunto de fronteiras.

Esta concepção de corpo está em oposição ao corpo como superfície pronta à espera de significação cultural. O corpo como um dado natural, uma facticidade muda, que é inscrito por uma fonte cultural exterior, é um pressuposto comum entre filósofos e teorias construtivistas do corpo; esta concepção, porém, tem antecedentes cartesianos e cristãos: o corpo como matéria inerte ou o vazio profano (Butler, 2024a).

O próprio Foucault compreende o corpo como uma dado pré-discursivo, como superfície; outra maneira de perceber que essa concepção do corpo perpassa seus trabalhos é quando se considera a produção, ou criação de valores: o corpo precisa ser suprimido, destruído, pela história, para que haja cultura (Butler, 2024a). O que se observa é a suposição de um corpo anterior à inscrição e a história como uma fonte exterior que significa o corpo; Foucault não só compartilha desta concepção como a estabelece como necessária para a investigação genealógica (Butler, 2024a).

Butler, entretanto, coloca em dúvida essa noção do corpo e fornece uma compreensão diferente: o corpo — *Problemas de gênero* foi acusado de negar o corpo físico, crítica infunda, pois o que Butler faz é evidenciar como a percepção do corpo é construída por discursos, discussão esta desenvolvida em *Corpos que importam* (2019) — é um conjunto de contornos, fronteiras, instituídas e mantidas pelo tabu; não é o

material que fixa o limite do corpo, mas sim a transgressão e o tabu que estabelece a pele, a superfície (Salih, 2015).

O corpo, ou suas fronteiras, podem simbolizar qualquer sistema delimitado, isto é, pode representar qualquer fronteira ameaçada ou precária; sendo assim, então todo tipo de permeabilidade não regulada, como, por exemplo, a homossexualidade, constitui um espaço de poluição e perigo (Butler, 2024a). O corpo estável, ou contornos e fronteiras estáveis, são produzidos a partir de permeabilidades sancionadas e impermeabilidades (Butler, 2024a). Porém, as práticas sexuais reinscrevem as fronteiras do corpo, assim, práticas sexuais que desregulam as trocas estruturadas pela heterossexualidade, como, por exemplo, o sexo oral e anal entre homens, rompem ou abalam as fronteiras estáveis e coerentes (Butler, 2024a).

Outro modo de construir as fronteiras do corpo é a partir da *abjeção*, isto é, da expulsão, repulsa e dominação do outro (Butler, 2024a). O abjeto é “[...] aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’” (Butler, 2024a, p. 230); Butler, aqui, ao utilizar o termo abjeto, está em diálogo com Kristeva, esta, em *Power of horror* (2024c), apresenta a noção de abjeção. Assim, é a partir da produção do não eu como abjeto que, também, se forma as fronteiras do corpo, a partir da “[...] ejeção e a transvalorização de algo que era originalmente parte da identidade em uma alteridade conspurcada” (Butler, 2024a, p. 230); em outras palavras, a repulsa, o repúdio do corpo em função de algum marcador, como de sexualidade ou raça, firma identidade hegemônicas a partir da instituição do outro através da exclusão e dominação (Butler, 2024a).

Os mundos interno e externo do sujeito, além do corpo, também são construídos por meio de fronteiras, tabus e abjeções; esta divisão, todavia, é suspeita, pois só tem sentido por causa da fronteira mediadora que luta por estabilidade (Butler, 2024a). Esta estabilidade ocorre em virtude da ordem dominante que sanciona o sujeito coerente; logo, como consequência, esta divisão do mundo do sujeito entre interno e externo estabelece o sujeito coerente (Butler, 2024a). Se questionamos o sujeito, então a divisão binária é deslocada e colocada em dúvida (Butler, 2024a).

2 A IDENTIDADE DE GÊNERO: PERFORMATIVIDADE E PARÓDIA

Após perpassar as outras propostas apresentadas em *Problemas de Gênero* (2024a), podemos escrever sobre *as respostas* que Butler fornece ao problema do que é a identidade de gênero.

É possível rastrear em toda obra diversas frases do tipo sujeito predicado em relação à identidade de gênero, isto é, podemos identificar muitas frases do tipo “o gênero ou a identidade de gênero é...”, e poderíamos perguntar se essas muitas frases possuem denotações distintas. De qualquer modo, há uma explicação “clássica” entre os comentadores sobre a proposta de identidade de gênero formulada por Butler: o gênero é performatividade e paródia.

Sendo assim, o que se segue é uma explicação de o porquê o gênero não é uma *substância*, mas um *fazer* e uma *paródia* e, como observa Butler, começar a discussão sobre a identidade de gênero sem discutir primeiro a questão da identidade não é um equívoco, pois o gênero é o critério de inteligibilidade, o que torna uma pessoa inteligível (Butler, 2024a).

Uma verdade do sexo, ou sua possibilidade, como diz Foucault, é uma ficção instituída pelas práticas reguladoras que forjam identidade estáveis — unidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo — por via de uma matriz de normas de gênero coerentes: “O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres” (1988p. 145); esta verdade, ou a heterossexualização do desejo, requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”, assim como precisa inviabilizar identidades incoerentes — que não decorrem ou não mantêm continuidade entre gênero, sexo, desejo e prática sexual:

Os gêneros inteligíveis são aqueles em que há continuidade e coerência entre sexo, gênero, desejo e prática do desejo. A prática reguladora institui o que é considerado verdade ou desvio e o que é considerado masculino ou feminino, como opostos. [...] Para que os padrões de gênero se tornem inteligíveis, algumas identidades que não se conformam devem manter-se segregadas (Aguiar, 2020, p. 9)

Se pensarmos assim, de maneira heterossexual, estas identidades são de fato falhas, já que não estão de acordo com a coerência que se estabelece; porém, estas falhas, sua persistência e proliferação, na verdade, evidenciam que essa verdade do sexo é

artificial e expõem seus objetivos reguladores, como também criam matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero (Butler, 2024a).

A compreensão de que a identidade sexual é produzida por regimes diferentes de poder é comum entre a teoria feminista e pós-estruturalista francesa, como, por exemplo, Wittig, Irigaray e Foucault; estes modelos, ou explicações, indicam os diversos caminhos pelos quais a categoria do sexo é compreendida, dependendo de como se concebe o campo do poder. Irigaray, por exemplo, afirma só haver um sexo, o masculino, elaborando-se a si mesmo a partir do Outro (1985). Foucault, por sua vez, nos diz que categoria sexo, seja masculino ou feminino, é fruto de uma economia reguladora difusa da sexualidade (1988). Wittig, por seu turno, afirma que o sexo é sempre feminino e produto de uma heterossexualidade compulsória (2025a).

A noção de que o sexo aparece na linguagem hegemônica como substância, como ser idêntico a si mesmo, é central para estas proposições sobre a categoria do sexo. Isso, o sexo ou o gênero como substantivo, ocorre por causa da linguagem ou discurso, por um truque performativo, que oculta o fato de que é impossível ser um sexo ou um gênero: “Desta forma, a noção de que sexo como algo substancial só se pode dar dentro das estruturas da linguagem” (Coelho, 2018, p. 32). A gramática, nos diz Irigaray, não é índice confiável das relações de gênero, pois o modelo substancial de gênero aparece sendo uma relação binária entre dois termos positivos e representáveis; esta gramática substancial do gênero, onde se supõe homens e mulheres como seus atributos, oculta o falocentrismo, o discurso hegemônico do masculino, que silencia o feminino como lugar de uma pluralidade subversiva (1985).

Foucault, por seu turno, nos diz que a gramática substantiva do sexo impõe uma relação binária artificial entre os sexos, bem como uma unidade interna artificial em cada um dos termos desse sistema binário; esta gramática elimina a diversidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica (1982). Já Wittig nos diz que a gramática substantiva é produto ou está em função de um sistema de heterossexualidade compulsória; a derrubada deste sistema, na esteira do raciocínio de Foucault, permitiria um humanismo da pessoa; outra consequência, com a derrubada desse sistema, ou com a proliferação de uma economia erótica não falocêntrica, seria a exclusão das ilusões do sexo, do gênero e da identidade; outro enunciado que podemos encontrar em relação a gramática substantiva é em relação à lésbica, ou seja, esta seria um terceiro gênero, que supera o sistema heterossexual e vai além das restrições

binárias; a lésbica não seria algo diferente do sujeito cognitivo, a lésbica é este só que sob o nome de lésbica, é ela que usa a linguagem, o novo sujeito universal (2025a; 2025b; 2025c). Wittig não entra em disputas ou coloca em questão os modos hegemônicos de significação ou representação e nem o crítico como invariavelmente masculino, segundo as regras de um simbólico inevitavelmente patriarcal; Wittig, porém, não contesta as promessas normativas dos ideais humanistas cuja a premissa é a metafísica da substância, mas a confirma, pois ela utiliza como método a concepção de uma pessoa cujo gênero é preestabelecido, caracterizado como liberdade, estabelecendo, assim, a liberdade humana como pré-social e a metafísica da substância, responsável pela produção e naturalização da categoria sexo (Butler, 2024a).

A metafísica da substância é uma expressão de, ou associada, a Nietzsche na crítica contemporânea do discurso filosófico:

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no 'Eu', no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas (Nietzsche, 2017, p. 22).

Muitas ontologias defendem a ilusão do ser e da substância por acreditarem que a estrutura sujeito-predicado da gramática reflete uma realidade ontológica anterior de substância e atributos; estes constructos são o que permite os filósofos instituir a simplicidade, a ordem e a identidade (Haar, 1977). Porém, estes constructos não revelam ou representam uma ordem verdadeira das coisas. A crítica à metafísica da substância implica uma crítica da própria noção de pessoa psicológica como coisa substantiva; o sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas conceitos falsos, pois transformam unidades linguísticas em substâncias fictícias (Haar, 1977). Para nossos propósitos, essa crítica torna-se instrutiva quando aplicadas as categorias filosóficas que governam uma parte apreciável do pensamento teórico e popular sobre a identidade de gênero (Butler, 2024a).

Wittig fornece uma crítica alternativa ao mostrar que não é possível significar as pessoas sem a marca do gênero; este não só designa as pessoas, mas constitui uma episteme conceitual mediante a qual o gênero binário é universalizado (2025c).

As afirmações *ser mulher* e *ser homem*, quando não problematizadas, seriam sintomáticos dessa metafísica das substâncias do gênero: “A aparência de gênero como substancial apresenta-se na linguagem, através de uma relação binária entre masculino e feminino” (Aguiar, 2020, p. 9); essa afirmação subordina a noção de gênero a de

identidade e conclui que uma pessoa é um gênero e o é em virtude do seu sexo, de seu sentimento psíquico do eu e das diferentes expressões desse eu psíquico, a mais notável delas sendo o desejo sexual (Butler, 2024a). O gênero, aqui, neste contexto pré-feminista, serve como princípio unificador do eu corporificado e mantém essa unidade sobre e contra um sexo oposto, cuja estrutura mantém uma coerência interna paralela, mas oposta entre sexo, gênero e desejo (Butler, 2024a). A unidade, ou coerência de qualquer gênero, homem ou mulher, exige, portanto, uma heterossexualidade estável e o posicional; essa concepção de gênero pressupõe que uma relação causal entre sexo, gênero e desejo e que este último, o desejo, exprime o gênero e que este exprime o desejo, ou seja, supõe que a unidade metafísica dos três — sexo, gênero e desejo — seja conhecida e expressa numa forma de heterossexualidade, expressa num desejo diferenciador pelo gênero oposto (Butler, 2024a).

Ou como explica Salih a metafísica da substância: “Butler descartar a ideia de que o gênero ou o sexo seja uma ‘substância permanente’, argumentando que uma cultura heterossexual e heterossexista estabelece a coerência dessas categorias para perpetuar e manter o que a poeta e crítica feminista Adrienne Rich chamou de ‘heterossexualidade compulsória’” (2015, p. 71); ou ainda Paiva: “Nesse sentido, antes de qualquer possibilidade de naturalização do sistema de gênero binário, o que é defendido pela filósofa é a artificialidade dos construtos de gênero [...]” (2020, p. 24).

Eis, portanto, um esboço da visão do gênero como substância, ou das razões políticas da visão do gênero enquanto substância: “A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual” (Butler, 2024a, p. 53).

Butler, junto de Foucault, nos diz que o que revela o sexo, ou gênero, como uma efeito de uma matriz que o produz como substância, é a existência de corpos ou identidades que não conseguem ser explicadas pelo discurso médico-legal da heterossexualidade naturalizada: “[...] as identidades de gênero que não se conformam ao sistema da ‘heterossexualidade compulsória e naturalizadora’ mostram como as normas de gênero são socialmente instituídas e mantidas” (Salih, 2015, p.71). Um exemplo é o caso de Herculine, o hermafrodita. Este não é uma identidade mas a impossibilidade sexual de uma identidade; não é a anatomia do corpo de Herculine que causa escândalo mas sim o fato de seu corpo não conseguir ser encaixado dentro das convenções

linguísticas que estabelecem o que é inteligível, isto é, não se consegue atribuir um gênero a ela como também ela consegue acumular duas identidades, a heterossexual e a homossexual, evidenciado, assim, o limite e a produção da identidade e da identidade de gênero como uma artificialidade e um efeito de uma discurso hegemônico, pois ela ocasiona uma desorganização das regras que governam a unidade e a coerência da relação entre sexo, gênero e desejo (Butler, 2024a).

Na medida em que a identidade é estabelecida por noções estabilizadoras de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de pessoa é desestabilizada quando seres com gêneros incorretos ou descontínuos emergem, pois esses seres não se conformam a estas normas que permitem tornar uma pessoa inteligível: “Os sujeitos que não têm como característica a continuidade desafiam a norma e até a noção instituída do que é ser pessoa” (Aguiar, 2020, p. 9). Esses seres, ou antes, os espectros de descontinuidade e incoerência, são produzidos pelas próprias leis que os proíbem, isto é, produzidos “[...] pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a expressão ou efeito de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual” (Butler, 2024a, p. 43-44).

Portanto, o que argumenta Butler é o seguinte: Se há casos em que a substancialidade do gênero é colocada em dúvida, então, o gênero como substância, isto é, a heterossexualidade como um dado natural e pré-discursivo, é uma ficção instituída por uma matriz heterossexual, que se apresenta como um discurso hegemônico:

Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então o gênero como substância, a viabilidade de homem e mulher como substantivos, se vê questionado pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade (Butler, 2024a, p. 55).

É possível contra argumentar dizendo que os adjetivos dissonantes redefinem e expandem as categorias substantivas de gênero, incluindo, assim, possibilidades antes excluídas; porém, se as substâncias são contingências criadas pela regulação de atributos, então esta ontologia das substâncias é um efeito artificial e supérfluo (Butler, 2024a).

Em oposição à metafísica da substância, Butler propõe que o gênero é performativo, isto é, é um *fazer* e não uma *substância*. Esta compreensão é compartilhada por muitos intérpretes ou comentadores, como, por exemplo, Salih: “[...] o gênero não é algo que *somos*, é algo que *fazemos*, um *ato*, ou mais precisamente, uma *sequência de atos*, um verbo em vez de um substantivo, um *fazer* em vez de um *ser*” (2015, p. 89, grifo

nosso); Rodrigues: “Percebemos, assim, que, em Butler, o gênero não seria nem biológico tampouco cultural, e sim *performativo*” (2020, p. 61, grifo nosso); Paiva: “As expressões de gênero seriam, assim, a postura em *ato* de uma cópia sem original que possibilitaria aos sujeitos seu ingresso no próprio campo normativo da cultura” (2020, p. 23, grifo nosso). Aguiar: “A autora pensa o gênero como performativo, formado em uma *sequência repetida de atos* no interior de um quadro normativo. Trata-se de um ‘fazer’ e não um ‘ser’, um processo em curso delimitado pelas estruturas de poder” (2020, p. 39, grifo nosso). Coelho: “Desta maneira, Butler começa a traçar o seu conceito de gênero como algo além das estruturas e aberto à multiplicidade subversiva, para assim cunhar a ideia de gênero como um *ato performativo*” (2018, p. 21, grifo nosso) E, por fim, Pacheco: “A preocupação desta filósofa é mostrar que o gênero é um *ato performativo*, isso quer dizer que, ele (gênero) é constituído por *atos repetidos e estilizados*” (2016, p. 380, grifo nosso).

Como podemos notar há uma consensualidade sobre como Butler compreende o gênero, ou em relação ao gênero enquanto performatividade. Porém, antes de seguir explicando esta proposta, cabe citar as palavras que Butler usa para explicar a identidade de gênero: “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (2024a, p. 56, grifo da autora).

Atos, gestos e desejos, através do jogo de ausências significantes, produzem o efeito de um núcleo e substância na superfície do corpo, nunca revelando o princípio organizador da identidade como causa. Estes atos, gestos e atuações são performativos no sentido de produzirem ou fabricarem as identidades que dizem ‘expressar’: “O gênero é um ato que faz existir aquilo que ele nomeia: neste caso, um homem ‘masculino’ ou uma mulher ‘feminina’ [...] É nesse sentido que a identidade de gênero é performativa” (Salih, 2015, p. 91); e as sustentam por meio de signos corpóreos e outros meios discursivos (Butler, 2024a). Estes atos e gestos, desejos articulados e postos em prática, confeccionam a ilusão de um núcleo interno e organizado do gênero, criam a ilusão da substância do gênero, com o intuito de regular a sexualidade nas diretrizes do sistema heterossexual (Butler, 2024a). Observa-se que este objetivo não pode ser atribuído a um sujeito, pois o próprio ato, o gênero, funda o sujeito: “ou seja, não há primeiro o sujeito que engendraria o gênero, mas um sujeito que se estabelece na própria fabricação dos gêneros através da performatividade” (Paiva, 2020, p. 25-26). Esta ilusão é ainda ocultada

de sua gênese, ou seja, os atos que criam o gênero escondem o caráter construtivo de seu produto — a identidade de gênero — e conseguem fazer isso, ou antes, conquistam o que almejam, esconder o caráter de construção, por causa da credibilidade da construção e das punições que exercem em quem se recusa a creditar nas produções (Butler, 2024a). A ação do gênero necessita de uma performance repetida, isto é, reencenação e nova experiência de um conjunto de significados estabelecidos socialmente, forma mundana e ritualizada de sua legitimação; é pública e tem dimensões temporais e coletivas: “em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*” (Butler, 2024a, p. 242).

Cabe ressaltar que a noção de *performatividade* é diferente da *performance*; nesta se supõe um sujeito, ou ator, que execute a ação, já naquela, na *performatividade*, não tem um sujeito ou agente que execute a ação: “[...] Butler não diz que o gênero é uma *performance*, e faz uma distinção entre *performance* e performatividade (embora, às vezes, em *GT*, esses dois termos pareçam se interpenetrar) [...] enquanto a *performance* supõe um sujeito preexistente, a performatividade contesta a própria noção de sujeito” (Salih, 2015, p. 90). Butler está em diálogo com o que Nietzsche diz na *Genealogia da moral*: “Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do autor, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (1998, p. 36). Porém, Butler não está decretando o fim do sujeito, mas repensando ele em outros modos que não de maneira fixa, estável e coerente: “A compreensão do gênero enquanto um fazer performativo não inviabiliza pensar o sujeito, tampouco leva à sua negação” (Paiva, 2020, p. 25). O sujeito de Butler não é um ator, que encena sua identidade em um palco metafísico, pois, como se explicou, não preexiste um agente por trás dos atos, o sujeito, para Butler, é um construto performativo (Salih, 2015).

Butler, entretanto, oscila entre outra maneira de compreender a identidade de gênero: “[...] Butler admite, mais tarde, que em *GT* ela hesitou entre, de um lado, descreve o gênero em termos de performatividade linguística e, de outro, caracterizá-lo como pura encenação” (Salih, 2015, p. 92). Isto é, o gênero é sempre performativo, mas, também, pode ocorrer como paródia, pode ter como possibilidade a paródia.

“[...] os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade estável e primária” (Butler, 2024a, p. 236). O argumento para justificar esta proposição seria este: Se o gênero coerente é uma fabricação e se o gênero verdadeiro é uma fantasia inscrita sobre a

superfície do corpo, logo o gênero é um efeito de verdade (Butler, 2024a). Em outras palavras, a identidade de gênero é uma paródia: “Neste caso, deve ser possível ‘encenar’ esse gênero sob formas que chamem a atenção para o caráter construído das identidades heterossexuais que podem ter um interesse particular em apresentar a si mesmas como ‘essenciais’ e ‘naturais’, de maneira que seria legítimo dizer que o gênero em geral é uma forma de *paródia* [...]” (Salih, 2015, p. 93, grifo nosso).

O travesti, como as *drags* e as identidades *butch* e *femme*, subvertem e zombam da noção de uma verdadeira identidade de gênero; na prática cultural do travestismo, e na estilização sexual das identidades subversivas do feminino, a noção de uma identidade verdadeira, original, ou primária, é parodiada (Butler, 2024a).

Estas paródias, entretanto, são criticadas, por exemplo, pela teoria feminista, que afirma ser degradante para as mulheres, no caso das *drags* e do travestismo, pois na paródia há apropriações acríctas de estereótipos de papéis sexuais da prática heterossexual; porém, apesar de utilizar destes estereótipos, e criar uma imagem unificada da mulher, o que é o alvo da crítica feminista, estas paródias encenadas pelas *drags* e pelas travestis revelam a “[...] distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual” (Butler, 2024a, p. 237).

A *drag*, a sua paródia, zomba, brinca, da unidade entre sexo anatômico e gênero; a dissonância não ocorre só entre o sexo do performista e a identidade de gênero, mas também entre sexo e performance de gênero e entre gênero e performance, já que a anatomia do performista é distinta de seu gênero e ambos são distintos do gênero da *performance*; assim, a paródia revela não só a artificialidade da substância da metafísica mas também revela que o gênero é uma paródia: “*Ao imitar o gênero, a drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero — assim como sua contingência*” (Butler, 2024a, p. 237, grifo da autora).

Esta noção de paródia de gênero defendida, entretanto, não presume ou pressupõe uma identidade original que seria a fonte ou objeto de imitação nas paródias, na verdade, a paródia que se realiza é da própria noção de um original, isto é, a paródia revela que a identidade de gênero é uma imitação sem original: “Não haveria, assim, um gênero original que passaria a ser repetido através de atos performativos, mas a produção paródica da própria ideia de original baseada na pretensa naturalidade das expressões de

gênero” (Paiva, 2020, p. 23); impedindo, assim, a ordem hegemônica, e seus críticos, de fixarem a identidade de gênero como algo natural (Butler, 2024a).

Algumas questões emergem sobre a paródia. A primeira é sobre como ela acontece, se antes da lei, depois da lei ou durante a lei.

A questão da identidade subversiva, ou antes, de sua ‘origem’ ou possibilidade, não é ponto de acordo; a posição materialista — a de Wittig —, lacaniana e pós-lacaniana — Irigaray — disputam ou divergem sobre se a sexualidade subversiva ‘floresce’ antes da lei, após a derrocada da lei ou por meio da própria lei (Butler, 2024a). As posições que defendem uma sexualidade livre dos construtos da heterossexualidade negligenciam, ou não conseguem reconhecer, que o poder constrói até mesmo a sexualidade incoerente, por exemplo, a de uma mulher lésbica; a noção própria de um prazer sexual especificamente feminino, como quer Irigaray, é problemático, está sob o crivo dessa mesma crítica (Butler, 2024a).

A posição de Butler, que está de acordo ou em consonância com a de Foucault, é a de que a subversão ocorre por ou através da lei e não antes ou após: “Aqui parece sensato evocar novamente Foucault, que, ao afirmar que sexualidade e poder são coextensivos, refuta implicitamente a postulação de uma sexualidade subversiva ou emancipatória que possa ser livre da lei” (2024a, p. 52). O antes e o depois da lei são ficções forjada pela própria lei e uma impossibilidade, já que a identidade é produzida pelo próprio poder que reprime ela: “Podemos insistir nesse argumento, salientando que ‘o antes’ e ‘o depois’ da lei são modos de temporalidade discursiva e *performativamente* instituídos [...]” (Butler, 2024a, p., grifo da autora); não há um acesso a uma sexualidade que esteja “fora”, “antes” ou depois do próprio poder, o poder não é só repressivo, mas produtivo também. Assim, é a própria lei, por meios das proibições que institui, que produz ou fornece o espaço para que as identidades incoerentes ou subversivas proliferam: “Embora Butler afirme que o gênero é limitado pelas estruturas de poder no interior das quais está situada, ela também insiste sobre as possibilidades de proliferação e subversão que se abrem a partir dessas limitações” (Salih, 2015, p. 72).

Porém, a identidade, que emerge a partir desta matriz de poder, não é uma cópia, duplicação ou repetição da economia masculinista da identidade; estas identidades, ao desviarem de seus propósitos originais, facultam sujeitos que vão além da fronteira que estabelece o que é inteligível ou não e expandem estes limites do que é culturalmente inteligível; não é sua consolidação mas seu descolamento: “As produções se desviam de

seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de ‘sujeitos’ que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível” (Butler, 2024a, p. 63). Uma segunda questão emerge sobre a paródia: o que torna certos tipos de repetições parodísticas disruptivas e o que torna certas paródias instrumentos de consolidação e difusão da hegemonia cultural? A paródia, em si mesmo, não é subversiva, ou seja, a intenção de uma subversão, de uma desordem ou desorganização nas regras que regem a identidade de gênero, não é necessária ou indispensável (Butler, 2024a). As paródias que não tentam esconder sua genealogia e, ao contrário, fazem o possível para acentuá-la, revelando o caráter de construção de toda identidade, é um tipo de paródia subversiva, que promove deslocamentos dos pressupostos heterossexuais; porém, existem outras paródias que reforçam a ordem hegemônica da heterossexualidade (Salih, 2015). No fim, a questão não é respondida de maneira satisfatória por Butler, que fornece tão somente uma resposta negativa para este problema: “uma tipologia dos atos certamente não bastaria [...]” (2024a, p. 239).

Alguns outros problemas como o condicionamento da subversão e a possibilidade de subversão são evidenciados por Salih, ou seja, a subversão ou agência é condicionada pela própria Lei ou discurso inescapável que possibilita a subversão. E, conseqüentemente, que tipo de subversão é possível se a própria subversão é condicionada por esta estrutura hegemônica? (Salih, 2015). De qualquer modo, o que se tentou neste capítulo foi fazer uma exposição ou explicação de como a identidade de gênero é concebida por Butler em *Problemas de gênero* (2024a), isto é, como performatividade e paródia, perpassando por sua crítica a metafísica da substância do gênero.

CONCLUSÃO

Como dito no começo do segundo capítulo, em *Problemas de gênero* (2024a) é possível identificar muitas frases do tipo sujeito-predicado, isto é, “o gênero é...”, e sendo assim, a identidade de gênero para Butler pode ser muitas coisas, como, por exemplo, um instrumento que serve de consolidação do sexo como dado pré-discursivo, uma facticidade muda, ou o que funda o sujeito e, ainda, o que humaniza este sujeito, um critério que estabelece o que é humano do que não é humano.

Porém, apesar destas diversas proposições do tipo sujeito-predicado, que revela que o gênero pode ser muitas coisas para Butler, ou figurar como respostas para diversas perguntas distintas, há uma compreensão ou explicação que se repete entre os comentadores e pesquisadores de Butler: o gênero é performatividade e paródia; observa-se que esta dupla maneira de compreender a identidade de gênero, como paródia e uma sequência de atos que está sempre ocorrendo, não é tão comum entre os comentadores, alguns compreender que Butler oscila em compreender o gênero desta duas formas e outra que compreendem o gênero somente enquanto performatividade. Mas, de qualquer modo, esta pesquisa tentou compreender como Butler concebe a identidade de gênero em *Problemas de gênero* (2024a) e respondeu esta pergunta evidenciado que ela propõe o gênero como um fazer, e não uma substância, e como uma paródia sem original.

Para isso o trabalho percorreu, primeiro, as outras teses que a filósofa elabora nesta obra: a genealogia da categoria mulher, as críticas que faz o sujeito do feminismo, e as concepções de mulher de Simone de Beauvoir — a mulher como outro — e Luce Irigaray — a mulher como o irrepresentável; a heterossexualidade como melancólica — a introjeção de um objeto amoroso perdido em virtude do tabu da homossexualidade —, como as críticas que faz as respostas que o estruturalismo, o de Leví-Strauss, a psicanálise, a de Freud, e a psicanálise estruturalista, a de Lacan, oferecem a questão da divisão sexual, e, por fim, a sua concepção de corpo, ou sua genealogia do corpo, como também as críticas que fez a Kristeva, Foucault e Wittig.

Após isso, consideramos a dupla perspectiva de gênero em que Butler oscila em *Problemas de gênero* (2024a): gênero enquanto ato e uma paródia. Para isso, primeiro evidenciamos que o gênero não é uma substância. Em seguida explicamos as duas concepções de gênero perpassando por suas nuances, como ausência de sujeito, a cópia sem original, os problemas da subversão, como de sua possibilidade, se emergem ou não antes ou depois da lei etc.

E, como observou-se, Butler não versa sobre isso tudo somente em *Problemas de gênero* (2024a), ela segue e desenvolve suas proposições e questões em obras seguintes, como *Corpos que importam* (2019), passando da genealogia do corpo para a investigação da materialização do corpo; *A vida psíquica do poder* (2024c), refletindo sobre como o poder, além de reprimir, produz o sujeito; *Vida precária* (2019), onde se pergunta quais corpos têm direito ao luto etc. Como rebate críticas sobre suas formulações em *Desfazendo gênero* (2022) e *Debates feministas* (2018).

Butler, portanto, com suas propostas e problemas, mostra-se como uma fundamental para filosofia política, com suas questões sobre o corpo, o gênero, o sujeito etc, e, não somente, mas para o cenário mundial.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Luiza Tornelli. **Produção de identidade, performatividade e política na filosofia de Judith Butler**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.
- ALVES, Branca Moreira. A luta das sufragistas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução Sergio Millet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Recurso eletrônico.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. Tradução Veronica Daminelli et al. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. Tradução Alécia Bretas. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução Renato Aguiar. 27. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024a.
- BUTLER, Judith. **Sujeitos do desejo: reflexões hegelianas na França do século XX**. Tradução Beatriz Zampieri et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2024b.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2024c.
- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- COELHO, Mateus Gustavo. **Gêneros desviantes: o conceito de gênero em Judith Butler**. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Tradução Irley Franco. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Tradução Paulo César de Souza. v. 12. São Paulo: Schwarcz, 2010.

- FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Tradução Paulo César de Souza. v. 16. São Paulo: Schwarcz, 2011.
- FRIEDAN, Betty. **Mística feminina**. Tradução Áura B. Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1971.
- GOUGES, Olympe de. **Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã**. Tradução Isabel Robalinho. Funchal: Editora Euthália, 2010.
- HAAR, Michel. Nietzsche and metaphysical language. In: ALLISON, David D. (org.). **The new Nietzsche: contemporary styles of interpretation**. New York: Dell Publishing, 1977.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Volume único. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 2ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.
- IRIGARAY, Luce. **Speculum of the other woman**. Tradução Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRISTEVA, Julia. **Desire in language**. Tradução Thomas Gora et al. New York: Columbia University Press, 2024a.
- KRISTEVA, Julia. **Revolution in poetic language**. Tradução Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 2024b.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of horror: an essay on abjection**. Tradução Leon Roudiez. New York: Columbia University Press, 2024c.
- LACAN, Jacques. A significação do falo. In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução Meriano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- PACHECO, Juliana. Judith Butler: a filósofa da desconstrução. In: PACHECO, Juliana (org.). **Filósofas: a presença das mulheres na filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. Recurso eletrônico.

- PAIVA, André Luiz dos Santos. **Genealogia e teoria de gênero em Judith Butler: subversões teórico-políticas**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2020.
- RODRIGUES, Carlas. Butler e a desconstrução de gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 179–183, jan./abr. 2005.
- RODRIGUES, Natália Teixeira. **Gênero, performance, precariedade: um estudo sobre o pensamento de Judith Butler**. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.
- RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. In: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2017.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- WITTIG, Monique. **As guerrilheiras**. Tradução Jamille Pinheiro Dias et al. São Paulo: Ubu, 2020.
- WITTIG, Monique. A categoria sexo. In: **O pensamento hétero e outros ensaios**. Tradução Máira Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2025a.
- WITTIG, Monique. Ninguém nasce mulher. In: **O pensamento hétero e outros ensaios**. Tradução Máira Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2025b.
- WITTIG, Monique. A marca de gênero. In: **O pensamento hétero e outros ensaios**. Tradução Máira Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2025c.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos das mulheres**. Tradução Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.
- WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Tradução Sheila Koerich. São Paulo: Lafonte, 2020.