



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

ANNA LAURA MANESCHY FADEL

A FORÇA DA PRECARIIDADE

Subjetividade, Normatividade e Crítica em Judith Butler

BELÉM

20/11/2024

ANNA LAURA MANESCHY FADEL

A FORÇA DA PRECARIIDADE

Subjetividade, Normatividade e Crítica em Judith Butler

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará em regime de cotutela com a Panthéon Sorbonne – Université Paris-1, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Direito na linha de pesquisa Teorias Críticas do Direito (UFPA) e Direito Público (Paris-1 Sorbonne).

Orientador: Professor Doutor Saulo Monteiro Martinho de Matos.

Coorientador: Professor Doutor Pierre Brunet, Panthéon Sorbonne – Université Paris-1.

BELÉM

2024

ANNA LAURA MANESCHY FADEL

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do grau de Doutor em Direito, em regime de cotutela com a Panthéon Sorbonne – Université Paris-1.

Data de aprovação: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Doutor Saulo Monteiro Martinho de Matos
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Doutor Pierre Brunet
Panthéon-Sorbonne - Université Paris 1

Profa. Doutora Loiane Prado Verbicaro
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Prof. Doutor Ricardo Evandro Martins
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Profa. Doutora Juliana Cristine Diniz Campos
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Doutora Lívia Teixeira Moura
Centro Univesitário do Pará (CESUPA)

Profa. Doutora Anna C. Zielinska
Université de Lorraine

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

Fadel, Anna Laura Maneschky.
A Força da Precariedade: Subjetividade, Normatividade e Crítica
em Judith Butler / Anna Laura Maneschky Fadel. — 2024.
182 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, em regime de
Cotutela com a Panthéon-Sorbonne – Université – Paris – 1. Belém, 2024.

1. Teoria Crítica. 2. Teoria Feminista. 3. Subjetividade. 4.
Normatividade. Papel da crítica. CDD

Ao meu avô, Luiz Alberto Maneschy (*in memoriam*)
que me ensinou a gostar de ler e me inspirou a seguir
os seus passos como professora.

AGRADECIMENTOS

Apesar da escrita de uma pesquisa acadêmica ser um processo solitário, nada se faz sozinho. Como Butler me ensinou, somos formados por uma *teia de relações* que nos possibilita viver organicamente e realizar nossos sonhos e projetos pessoais. E, como canta Tom Jobim, “é impossível ser feliz sozinho...”

Agradeço aos meus pais, Paulo e Anna Rachel, por terem incentivado e financiado meus estudos ao longo de toda a minha trajetória. Vocês nunca questionaram a necessidade de um livro, um curso ou qualquer tipo de recurso que fosse necessário para o custeio dos meus estudos. Obrigada por terem me feito uma aluna disciplinada e me fazerem ver o quanto o estudo é o bem mais valioso que alguém pode ter.

Agradeço à minha irmã, Anna Paula, minha companheira de vida, que foi a primeira pessoa por quem nutri admiração. Como lhe disse: “nossos pais vão cedo demais e nossos companheiros amorosos só chegam muito depois, mas nossos irmãos são nossos parceiros a vida toda”. Obrigada por estar ao meu lado em todos os momentos da minha vida.

Ao meu amor, Bruno, que se manteve ao meu lado nos momentos mais difíceis e desafiadores. Obrigada por ter transformado os meus sonhos nos seus e por ser meu maior incentivador quando eu mesma não acreditava em mim. Como eu disse nos nossos votos, queria poder me enxergar pelos seus olhos. Eu e você, sempre. E não se esqueça, “*We can always have Paris*”. Aos meus filhos (fis), Lucca, Sissi e Hortência, obrigada por fazerem a minha vida mais feliz e por me fazerem sentir um amor incondicional.

Obrigada aos meus familiares, em especial, aos meus avôs, Luiz e Paulo, que me ensinaram que o estudo, a honestidade e o trabalho duro são valores que não podemos negociar. E à minha avó Conceição (minha vovi), por todo o amor do mundo que recebi de forma imerecida por toda a minha vida.

Um agradecimento especial para a minha madrinha, vovó Maria, que cuidou de mim a vida inteira e que gentilmente deixava que eu e minha irmã transformássemos a sua sala em um parque de diversões.

Aos meus amigos e amigas do Colégio Santa Catarina que, por opção, escolheram me amar e tornam a vida mais gostosa de ser compartilhada. Agradeço por continuarmos presentes (da maneira como, hoje, podemos), independente do tempo. Vocês me ajudaram a moldar a pessoa que eu sou hoje e tenho certeza de que boa parte das reflexões que estão nesta tese vieram daquilo que vocês me ensinaram.

Obrigada à Universidade Federal do Pará (UFPA), (a maior do Norte!), e à Panthéon Sorbonne – Université- Paris 1 (Sorbonne) por terem servido de acolhida intelectual nesses anos de doutorado.

Gostaria de fazer um agradecimento especial ao prof. Dr. Saulo de Matos, meu orientador brasileiro, por quem guardo uma admiração intelectual, mas, principalmente, pessoal pelo ser humano sensível que o senhor é. Agradeço por todas as suas considerações e comentários que foram feitas nas suas orientações. Sem o senhor, essa pesquisa não seria possível.

Obrigada também ao prof. Dr. Pierre Brunet, meu orientador francês, que muito gentilmente “abriu as portas” da Sorbonne e me acolheu nos meses que passei na Sorbonne. Lembrarei sempre com muito carinho dos meus dias em Paris e das suas aulas.

Obrigada ao CNPq-CAPES por ter financiado integralmente o período que passei na França para a realização de parcela da minha pesquisa. O desenvolvimento de um país passa de forma incontornável pela educação. Espero retribuir tudo aquilo que me foi confiado.

Agradeço a todos os meus professores e professoras que passaram pela minha vida e que possibilitaram com que hoje eu termine esta fase da minha formação acadêmica. Não há mais bela arte do que ensinar. Obrigada por toda a dedicação no desempenho desse trabalho.

Em especial, gostaria de agradecer à prof. Dra. Loiane Verbicaro, minha orientadora do Mestrado e eterna professora. Obrigada por ter me influenciado profundamente na escolha da docência e por ter me ensinado que a gente nunca pode perder o “frio na barriga” ao entrar na sala de aula.

Ao Centro Universitário do Pará (CESUPA), instituição por quem tenho profunda gratidão, por ter sido o lugar onde realizei minha Graduação em Direito e onde, atualmente, exerço a profissão de professora. Obrigada aos meus colegas, colaboradoras e colaboradores que dividem as dores e as delícias de trabalhar com a educação. Agradeço também aos meus alunos e alunas queridos que me tornaram professora e que me fazem sentir que estou no caminho certo.

Agradeço aos grupos de pesquisa: Filosofia Prática: investigações em Política, Ética e Direito (Filped) e Teorias Normativas do Direito (TND) que me ajudaram na formulação das minhas reflexões e que foram o ponto de partida das principais referências que utilizo na pesquisa. Um agradecimento especial às minhas amigas do Filped que me ensinaram que fazer pesquisa acadêmica pode envolver muito afeto e que, em um mundo que instiga a *rivalidade feminina*, encontro nelas um grupo que cultiva o acolhimento.

Por fim, agradeço a todas as *mulheres* que vieram antes de mim e que abriram caminhos para que eu pudesse realizar este Doutorado. “*The revolution will be feminist!*”.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo acompanhar a produção teórica tardia (“*late work*”) de Judith Butler, após o *debate feminista* travado com Seyla Benhabib e Nancy Fraser, exposto no livro: “*Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*”, de 1995, com o objetivo de investigar se as críticas que lhe foram endereçadas sobre um (suposto) *déficit* de normatividade ainda persistem em suas publicações mais recentes. Nesse contexto, a pesquisa busca responder: “De que forma a teoria tardia (“*late work*”) butleriana desenvolveu um critério normativo mais delimitado, superando as críticas realizadas no *debate feminista* com Benhabib e Fraser na década de 90”? Minha hipótese é que, no trabalho recente de Butler, a partir de sua *ética da precariedade* e introdução dos conceitos de precariedade (“*precarity*”), condição precária (“*precariousness*”) e luto (“*grievability*”) nas suas reflexões, houve um desenvolvimento de um critério normativo mais delimitado em comparação ao seu trabalho inicial (“*early work*”). Esse desenvolvimento superaria as críticas de Benhabib e Fraser, feitas na obra “*Debates Feministas*” (1995), que argumentavam não haver normatividade na teoria de Butler (Benhabib) ou que haveria um *déficit* de normatividade em seu pensamento devido à ausência de um parâmetro normativo para guiar as lutas sociais (Fraser). Para responder à pergunta-problema formulada, tento alcançar 4 (quatro) objetivos específicos: (1) Contextualizar historicamente a publicação do livro “*Debates Feministas: um Intercâmbio Filosófico*”, relacionando as produções teóricas de Benhabib (1995) e Butler (1995) que antecederam sua publicação; (2) Expor as posições divergentes de Benhabib (1995) e Butler (1995) naquele livro e a opinião de Fraser (1995) sobre o debate, apontando os desacordos das categorias de subjetividade, normatividade e o papel da teoria crítica; (3) Apresentar as obras recentes (“*late work*”) de Butler, indicando os novos elementos incorporados nas suas reflexões; (4) Discutir as possíveis rupturas e continuidades nas categorias de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica* em relação ao trabalho tardio de Butler (“*late work*”), avaliando as vantagens que seu projeto oferece para a teoria crítica contemporânea. Metodologicamente, a pesquisa adota o método conceitual – característico da filosofia – que consiste na apresentação e discussão de categorias filosóficas, construindo interpretações, desdobramentos e implicações teóricas.

Palavras-chave: Feminismo. Subjetividade. Normatividade. Teoria crítica.

ABSTRACT

This thesis aims to follow Judith Butler's late theoretical production ("late work") after the feminist debate with Seyla Benhabib and Nancy Fraser, presented in the book "Feminist Contentions: A Philosophical Exchange" (1995), to investigate whether the criticisms addressed to her regarding a (supposed) deficit of normativity persist in her more recent publications. In this context, the research seeks to answer: "In what way has Butler's recent theory ("late work") developed a more well-defined normative criterion after the feminist debate with Benhabib and Fraser in the 1990s, overcoming the criticisms addressed to her?" My hypothesis is that in Butler's recent work, through her *ethics of precarity*, introducing the concepts of precarity and precariousness and grievability into her reflections, there was the development of a more well-defined normative criterion compared to her early work. This development would overcome the criticisms addressed by Benhabib and Fraser in the book "Feminist Contentions" (1995), which argued that there was no type of normativity in Butler's theory (Benhabib) or that there was a deficit of normativity in her thinking due to the absence of a normative parameter to guide social struggles (Fraser). To answer the formulated research problem, I attempt to respond four specific objectives: (1) To historically contextualize the publication of the book "Feminist Contentions: A Philosophical Exchange", relating the theoretical productions of Benhabib (1995) and Butler (1995) that preceded its publication; (2) To expose the divergent positions of Benhabib (1995) and Butler (1995) in this book, as well as Fraser's (1995) position on the debate, pointing out the disagreements on the categories of subjectivity, normativity, and the role of critical theory; (3) To present Butler's recent works ("late work"), indicating the new elements incorporated into her reflections; (4) To discuss the possible ruptures and continuities in the categories of subjectivity, normativity, and critique in Butler's more recent work ("late work"), evaluating the advantages that her project offers to contemporary critical theory. Regarding the methodology employed, the research adopts the conceptual method, characteristic of philosophy, which consists of the presentation and discussion of philosophical categories, constructing interpretations, developments, and theoretical implications.

Key-words: Feminism. Subjectivity. Normativity. Critical theory.

RESUMÉ

L'objectif de cette thèse est de suivre le «< late work >> de Judith Butler après le débat féministe avec Seyla Benhabib et Nancy Fraser, exposé dans le livre de 1995 «< Feminist Contentions : A Philosophical Exchange >>, afin d'examiner si les critiques formulées à son encontre au sujet d'un (supposé) déficit de normativité persistent encore dans ses publications plus récentes. Dans ce contexte, la recherche cherche à répondre à la question : «< De quelle manière la théorie récente de Butler (< late work >) a-t-elle développé un critère normatif mieux délimité après le débat féministe avec Benhabib et Fraser dans les années 1990, surmontant les critiques qui leur avaient été adressées? >> Mon hypothèse est que dans les travaux récents de Butler, basés sur son éthique de la précarité, introduisant les concepts de précarité, de précarité et de grievability dans ses réflexions, il y a eu le développement d'un critère normatif mieux défini par rapport à ses travaux plus tardifs. Cette évolution permettrait de surmonter les critiques formulées par Benhabib et Fraser dans «< Feminist Contentions >> (1995), qui soutenaient qu'il n'y avait aucune normativité dans la théorie de Butler (Benhabib) ou qu'il y avait un déficit de normativité dans sa pensée en raison de l'absence d'un paramètre normatif pour guider les luttes sociales (Fraser). Afin de répondre à la question problématique formulée, j'essaie de remplir quatre (4) objectifs spécifiques: (1) contextualiser historiquement la publication du livre «< Feminist Contentions : A Philosophical Exchange >>, en relatant les productions théoriques de Benhabib (1995) et Butler (1995) qui ont précédé sa publication; (2) exposer les positions divergentes de Benhabib (1995) et Butler (1995) dans ce livre, ainsi que la position de Fraser (1995) sur le débat, en soulignant les désaccords sur les catégories de la subjectivité, de la normativité et du rôle de la théorie critique; (3) Présenter les travaux récents de Butler («< late work >>), en indiquant quels nouveaux éléments sont incorporés dans ses réflexions; (4) Discuter les ruptures et continuités possibles dans les catégories de subjectivité, normativité et critique dans les travaux les plus récents de Butler («< late work >>), en évaluant les avantages que son projet offre pour la théorie critique contemporaine. En ce qui concerne la méthodologie employée, la recherche adopte la méthode conceptuelle, caractéristique de la philosophie, qui consiste en la présentation et la discussion de catégories philosophiques, la construction d'interprétations, de développements et d'implications théoriques.

Mot-clés: Féminisme. Subjectivité. Normativité. Théorie critique.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 SABER DE ONDE VIEMOS PARA ENTENDERMOSONDE QUEREMOS CHEGAR: UMA RECONSTRUÇÃO DOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE SEYLA BENHABIB E JUDITH BUTLER ATÉ 1990.....	26
2.1 HISTORICIZANDO O (UM) DEBATE FEMINISTA: O CONTEXTO DO MOVIMENTO FEMINISTA ATÉ A DÉCADA DE 90 NOS ESTADOS UNIDOS	27
2.2 SEYLA BENHABIB: CRÍTICA, NORMATIVIDADE E UTOPIA: OS FUNDAMENTOS DA TEORIA CRÍTICA BENHABIBIANA	38
2.2.1 Uma “opositora leal” de Habermas (?): os fundamentos da teoria crítica de Benhabib “com e contra” Habermas.....	41
2.2.2 O desafio imposto pelo universalismo interativo historicamente consciente de Benhabib	47
2.3 JUDITH BUTLER: O “PROBLEMA” DO GÊNERO, PERFORMATIVIDADE E O SUJEITO DO FEMINISMO	56
2.3.1 A desestabilização do sujeito em Butler: o abalo à lógica binária do sistema sexo x gênero	61
2.3.2 Da performatividade de gênero a uma crítica à política feminista da representação.....	66
3 DEBATES FEMINISTAS: UM INTERCÂMBIO FILOSÓFICO POSSÍVEL (?) AS ANTÍTESES ENTRE TEORIA CRÍTICA DE SEYLA BENHABIB E JUDITH BUTLER.....	72
3.1 O “PRIMEIRO ROUND” (1990): OS ENSAIOS DE BENHABIB, BUTLER E FRASER	73
3.1.1 Seyla Benhabib: feminismo e pós-modernismo: uma aliança impossível?	73
3.1.2 Judith Butler: fundamentos contingentes, feminismo e a questão da pós- modernidade	80

3.1.3 Nancy Fraser: falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler	88
3.2 O SEGUNDO “ROUND”: RÉPLICAS DE BENHABIB, BUTLER E FRASER.....	92
3.2.1 Seyla Benhabib: subjetividade, historiografia e política: reflexões sobre o debate feminismo/pós-modernismo	93
3.2.2 Judith Butler: por uma leitura cuidadosa	95
3.3.3 Nancy Fraser: pragmatismo, feminismo e a virada linguística	102
3.3 UM DIAGNÓSTICO DO DEBATE FEMINISTA: SUBJETIVIDADE, NORMATIVIDADE E CRÍTICA	106
4 A AMPLIAÇÃO ÉTICA DO PENSAMENTO POLÍTICO-NORMATIVO BUTLERIANO E OS NOVOS CONTORNOS DA SUA TEORIA APÓS O DEBATES FEMINISTAS	112
4.1 VULNERABILIDADE, LUTO E RECONHECIMENTO: DO DIVÃ À ESFERA PÚBLICA	118
4.2 AS DIMENSÕES DA PRECARIEDADE: A DISTINÇÃO ENTRE “PRECARITY” E “PRECARIOUSNESS” E A RESPONSABILIDADE ÉTICA.....	125
4.3 A FORÇA DA NÃO-VIOLÊNCIA ENQUANTO UM COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO E A PERFORMATIVIDADE DOS CORPOS EM ALIANÇA.....	131
5 NORMATIVIDADE E CRÍTICA: JUDITH BUTLER E A TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA	140
5.1 A TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA: AS DIMENSÕES DIAGNÓSTICO-EXPLICATIVA E A UTÓPICO-ANTECIPATÓRIA	141
5.2. NORMATIVIDADE E CRÍTICA NA TEORIA BUTLERIANA: A DIALÉTICA NEGATIVA COMO UM CAMINHO PARA A EMANCIPAÇÃO	146
5.3 O PROJETO DE TEORIA CRÍTICA DE JUDITH BUTLER: UMA RESPOSTA AOS CRÍTICOS	153
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	161

REFERÊNCIAS.....	169
APÊNDICE	180

1 INTRODUÇÃO

Tomo as palavras de Clarice Lispector (2020, p. 13) em “*Um Sopro de Vida*”: “[...] eu escrevo como se fosse para salvar a vida de alguém. Provavelmente a minha própria vida. Viver é uma espécie de loucura que a morte faz”. Uma tese de doutorado é um trabalho científico e, como tal, deve ser escrita com rigor acadêmico. Entretanto, a escolha do objeto de estudo está intrinsecamente ligada aos nossos desejos mais íntimos, aspirações e identidade no mundo. Quando decidi que faria um doutorado, defini que meu referencial teórico teria que ser uma *mulher*¹. Foi a partir da leitura de Beauvoir (2020) que percebi como o conhecimento científico é masculino, especialmente no Direito e na Filosofia, e como precisamos agir para mudar isso. Acredito que uma medida pragmática seja introduzir mais *mulheres* como nossos referenciais teóricos. É nessa direção que esta tese caminha.

Esta tese de Doutorado tem como título “A Força da Precariedade: Subjetividade, Normatividade e Crítica em Judith Butler” e tem o objetivo de acompanhar a produção teórica de Judith Butler após a obra “*Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*” para discutir como seu pensamento desenvolveu um critério normativo mais definido em seu trabalho tardio (“*late work*”) depois das críticas de Seyla Benhabib (1995) e Nancy Fraser (1995), nas quais Benhabib (1995) acusou a teoria butleriana de não ter *normatividade*, enquanto Fraser (1995) apontou a ausência de um *parâmetro normativo* capaz de distinguir boas e más formas de *emancipação*.

De imediato, gostaria de esclarecer 2 (duas) opções de terminologia que adotarei nesta tese. Ao me referir ao trabalho de Butler, em vez de utilizar o termo *fases* ou *antes e depois da virada ética*, utilizarei as expressões: *trabalho inicial* (“*early work*”) e *trabalho recente* ou *tardio* (“*late work*”), adotadas por Schippers (2014). Por *trabalho inicial* (“*early work*”), refiro-me à *Problemas de Gênero* (2018 [1990]), *Corpos que Importam* (2020 [1993]) e *A Vida Psíquica do Poder* (2017a [1997]). Por *trabalho tardio* (“*late work*”), englobo: *O clamor de Antígona* (2014 [2000]), *Vida Precária* (2019c [2004]), *Desfazendo Gênero* (2022a [2004]), *Relatar a Si Mesmo* (2015b [2005]), *Quadros de Guerra* (2015c [2009]), *Caminhos Divergentes* (2017b [2012]), *Corpos em*

¹ Escrevo em itálico porque um dos principais ensinamentos que esta tese me concedeu foi o de questionar constantemente a categoria *mulher*. Estudando Butler mais a fundo – que se considera uma pessoa não-binária (Butler, 2024) –, percebi a importância de refletir sobre as identidades de gênero que desafiam as categorias fixas. Isso não significa que a *mulher*, enquanto figura política, não exista ou que não seja possível utilizá-la, mas é necessário compreendê-la como um substrato histórico, um conceito que surge a partir de condições de possibilidade prévias que permitem que alguém seja lido como tal.

Aliança (2019a [2015]), *A força da Não-Violência* (2021 [2020]), *Que Mundo é Este?* (2022 [2022]) e *Quem Tem Medo do Gênero?* (2024 [2024]).

Essa escolha terminológica se justifica porque desde a publicação de “*Problemas de Gênero*”, em 1990, o trabalho de Butler já possuía um caráter ético (Rodrigues, 2022). Se entendermos a ética como o campo da filosofia dedicado à discussão de dilemas morais, as reflexões butlerianas sempre estiveram alinhadas com essas preocupações. O que houve, a partir dos anos 2000, foi uma expansão das suas categorias analíticas para além do *gênero*, incorporando conceitos como *reconhecimento*, *precariedade* e *luto*. Butler nos ensina que esses novos elementos devem ser interseccionados com o gênero, e não o substituir.

O segundo esclarecimento é a tentativa² de fazer referência à Butler apenas em linguagem neutra ao longo deste trabalho, pois se reconhece como uma *pessoa não-binária* em “*Quem Tem Medo do Gênero*” (2024, p. 173), relatando que alterou o seu registro civil na Califórnia de tal modo. Essa escolha de Butler pode ser observada na sua página *online* da Universidade de Berkeley (Berkeley, informação *online*), quando utiliza o pronome pessoal “*they*” (nesse caso, uma alternativa para utilizar a linguagem neutra no inglês americano) e não “*she*” (ela) para se referir a si em seu currículo e produção acadêmica. Portanto, compreendendo que umas das formas mais elevadas de reconhecimento seja a de respeitar a autoidentificação alheia, busquei adequar a linguagem as referências ao pensamento de Butler utilizando a categoria não-binária.

O livro “*Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*” – publicado originalmente em alemão³ em 1994⁴ e nos Estados Unidos em 1995 – foi o ponto de partida das minhas reflexões que motivaram o desenvolvimento desta pesquisa. Essa obra foi a consolidação das discussões travadas entre Seyla Benhabib⁵, Judith Butler⁶ e Nancy Fraser⁷ no Simpósio organizado pelo Consórcio de Filosofia da Filadélfia (“*Greater*

² Eu digo *tentativa* porque essa reescrita do trabalho diante dessa decisão não foi uma tarefa fácil. Portanto, é possível que ao longo do texto eu tenha falhado nessa tarefa.

³ No original em alemão: “*Der Streit um Differenz*”.

⁴ O livro foi traduzido para o inglês, em 1995, com o título: “*Feminist contentions: a philosophical Exchange*”. A tradução em português ocorreu apenas em 2018, pela Editora da UNIFESP.

⁵ Seyla Benhabib é investigadora sênior e professora adjunta de Direito na Columbia Law School. É também membro afiliado do corpo docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Columbia e membro sênior do Centro de Pensamento Crítico Contemporâneo da Columbia. Foi acadêmica em residência na Faculdade de Direito de 2018 a 2019 e foi também a Professora Visitante de Direito James S. Carpentier na primavera de 2019 (Informação Online, *Columbia Law School*).

⁶ Judith Butler é Professora Distinta da Escola de Pós-Graduação em Berkeley, Califórnia e, anteriormente, Presidente Maxine Elliot no Departamento de Literatura Comparada e no Programa de Teoria Crítica da Universidade da Califórnia, em Berkeley. Recebeu o seu doutoramento em Filosofia na Universidade de Yale em 1984 (*Berkeley University*, informação online).

⁷ É professora na New School e Filósofa de formação, especializou-se em teoria social crítica e filosofia política (*New School*, informação online).

Philadelphia Philosophy Consortium”) em setembro de 1990⁸. Como esclarece Linda Nicholson (1995) na introdução da versão estadunidense, o livro não pretendia expor o estado da arte do feminismo nos Estados Unidos, tampouco esgotar o debate sobre a contribuição do pós-modernismo para o feminismo contemporâneo, mas ser uma importante contribuição para a interseção entre a teoria feminista e a filosofia.

Embora o título possa nos levar a conclusões equivocadas, a obra não aborda a história do feminismo. Trata-se de uma versão do feminismo, produzida por uma elite intelectual branca, localizada nos Estados Unidos, na década de 90. Contextualizá-la é necessário para compreender tanto suas possíveis contribuições quanto seus limites. Considero que seu principal mérito é elevar o *gênero* a uma categoria filosófica, tratando-o como um elemento indispensável para pensar a *normatividade* e a *emancipação* na *teoria crítica*.

O termo *teoria crítica* foi empregado pela primeira vez por Max Horkheimer no artigo: “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, de 1937, para formular uma teoria que conseguisse capturar os problemas de seu tempo, contrapondo-se à *teoria tradicional*⁹ (Müller-Doohm, 2018). Em um sentido *genealógico*, a *teoria crítica* remete aos autores e autoras vinculados ao Instituto de Pesquisa Social (“*Institut für Sozialforschung*”), mais conhecido no Brasil como Escola de Frankfurt (Fleck, 2018). Contudo, é possível adotar uma conceituação mais *elástica* e englobar teorias que compartilhem um objetivo comum: o de realizar um *diagnóstico de tempo* que possa conduzir a sociedade e os indivíduos a alcançarem a *emancipação* das formas de exploração mais variadas.

Nesse sentido, embora a *teoria crítica* seja um conceito em *disputa*, adotarei nesta tese os critérios desenvolvidos por Benhabib (1986) de que essa seria uma tradição do pensamento filosófico comprometida com duas dimensões: *diagnóstico-explicativa* e *utópico-antecipatória*. A primeira diz respeito a um compromisso de realizar um *diagnóstico de tempo* para identificar, por meio de uma *crítica imanente*, as formas de discriminação/humilhação/sofrimento que marcam um determinado contexto social, político e econômico. Esse tipo de crítica se opõe a uma estratégia *transcendental*, típica

⁸ No evento que deu origem à obra, Seyla Benhabib, Judith Butler e Nancy Fraser foram as palestrantes convidadas. Contudo, na edição estadunidense de 1995, Drucilla Cornell escreveu um capítulo adicional, sobre o “Feminismo Ético”, tema de suas reflexões no período. Por não estar originalmente na primeira versão e por seu texto, de certo modo, destoar na oposição entre Benhabib e Butler, optei por não introduzir o texto de Cornell na minha análise.

⁹ Para Horkheimer, a teoria tradicional é aquela que se inspira nas ciências matemáticas e da natureza, adotando uma perspectiva descritiva, pautada em uma suposta neutralidade. De modo contrário, a teoria crítica partiria da própria sociedade para fazer as suas descrições, adotando a chamada *crítica imanente* (Nobre, 2004).

das teorias tradicionais, porque realiza essa *radiografia* a partir das próprias práticas sociais, e não pela suposição de cenários ideais ou hipotéticos.

A segunda dimensão, por sua vez, tem a finalidade de alcançar um cenário de *emancipação* das formas de violência/exclusão identificadas na etapa *diagnóstico explicativa*¹⁰. Por isso, a categoria *normatividade* se conecta à *dimensão utópico-antecipatória*, uma vez que ela orienta quais as transformações necessárias para alcançar esse ideal emancipatório e instrui a atuação dos movimentos sociais e a reconstrução das instituições ou das reivindicações a serem organizadas pelos sujeitos. Objetivamente, a *normatividade* é a categoria que está comprometida com o ideal da transformação das práticas sociais.

Sobre esse ponto, há diferentes maneiras das *teorias críticas* articularem a *dimensão diagnóstico-explicativa* e a *dimensão utópico-antecipatória* usando estratégias e métodos distintos, mas o elemento comum para que uma teoria seja considerada *crítica* é o seu compromisso com a *emancipação* das formas de humilhação/discriminação/sofrimento que pode ser historicamente alcançada (Benhabib, 1986).

Partindo dessa premissa, entendo que as produções de Benhabib, Butler e Fraser se enquadram nessa tradição de pensamento, cada uma à sua maneira. As visões distintas sobre *subjetividade*, *normatividade* e o papel da *crítica* são a causa da polarização entre Benhabib e Butler no livro “*Debates Feministas*”. Benhabib pertence à tradição habermasiana da teoria crítica e, embora se denomine uma *opositora leal* de Habermas (Benhabib, 1992), compartilha bastante de seus compromissos metanormativos, como a defesa da *ética do discurso*, argumentando que os princípios e normas morais que orientam a *emancipação* são produzidos discursivamente por indivíduos racionais.

Por consequência, a sua versão de *subjetividade* está relacionada à caracterização dos “*selves*” como dotados de racionalidade comunicativa, entendida como a capacidade dos sujeitos de “receber e dar” razões e de se comportarem à luz delas. Pensando dessa maneira, Benhabib (1986; 1992) considera a *autonomia* um exercício dos processos de deliberação racional em que as pessoas exercem sua capacidade de fazer escolhas nesse processo de justificação.

Por outro lado, Butler, influenciada naquele período pela *genealogia* foucaultiana, acreditava que o papel da crítica não seria apontar um cenário ideal de *emancipação* ou

¹⁰ Como ensina Benhabib (1986), esse é um dos traços marcantes da influência da teoria política marxista à teoria crítica contemporânea.

de universalidade, mas identificar as fraturas e paradoxos que esses ideais parecem mascarar. Além disso, em “*Problemas de Gênero*”, Butler (2018) defende que não existe um sujeito pré-discursivo, dotado de características inatas como racionalidade e autonomia, pois ele somente existiria por meio da relação. Foi a partir desse pressuposto, que desenvolveu sua teoria da *performatividade de gênero*, segundo a qual não há um sujeito homem/mulher natural, estável e imutável, mas sim uma identidade que será construída por meio das normas sexuais que são repetidas continuamente por este *corpo*.

No meu primeiro contato com “*Debates Feministas*”, parecia-me que as oposições feitas por Benhabib (1995) e Fraser (1995) ao trabalho de Butler não estavam corretas. Naquele momento, eu já havia lido “*Problemas de gênero*” e outros livros seus mais recentes, fazendo-me acreditar que haveria ali um compromisso com a *transformação social*, portanto, haveria alguma concepção de *normatividade* na sua proposta. Ao mesmo tempo, eu percebia que algo havia mudado nas suas reflexões pós anos 2000, o que me motivou a investigar quais seriam essas alterações e como elas influenciaram (ou não) as categorias da *subjetividade*, da *normatividade* e o papel da teoria *crítica* na versão butleriana.

Com base nisso, formulei a pergunta-problema: “De que forma a teoria recente (“*late work*”) butleriana desenvolveu um critério normativo mais delimitado após o *debate feminista* com Benhabib e Fraser na década de 90?”. Minha intenção era observar se as categorias *subjetividade*, *normatividade* e *crítica* permaneceram as mesmas ou se se alteraram posteriormente e, caso tenham se modificado, apresentar quais seriam essas rupturas e continuidades.

Minha hipótese é que, no trabalho recente de Butler, com a elaboração de sua *ética da precariedade* e introdução dos conceitos de *precariedade* (“*precarity*”), *condição precária* (“*precariousness*”) e *luto* (“*grievability*”) nas suas reflexões, houve o desenvolvimento de um critério normativo mais definido em comparação ao seu trabalho inicial (“*early work*”), o que superaria as críticas de Benhabib e Fraser feitas na obra “*Debates Feministas*” (1995), que argumentavam não haver *normatividade* na teoria de Butler (Benhabib) ou que haveria um *déficit* de *normatividade* em seu pensamento pela ausência de um parâmetro normativo para guiar as lutas sociais (Fraser).

Justifico que o livro “*Debates Feministas*” é o meu ponto de referência, organizando minha pesquisa em 3 (três) momentos: O primeiro diz respeito ao que havia sido publicado por Benhabib e Butler até o lançamento da obra nos Estados Unidos em 1995; o segundo se refere ao momento da publicação do livro (1995); por fim, o terceiro

abrange os livros publicados por Butler depois esse debate, que denomino de trabalho tardio (“*late work*”).

Essa divisão em sentido temporal deu origem a 4 (quatro) objetivos específicos:

(1) Contextualizar historicamente a publicação do livro *Debates Feministas: um Intercâmbio Filosófico*, relacionando as produções teóricas de Benhabib (1995) e Butler (1995) que antecederam sua publicação;

(2) Expor as opiniões divergentes de Benhabib (1995) e Butler (1995) naquele livro e a posição de Fraser (1995) sobre o debate, apontando as dissonâncias sobre as categorias de *subjetividade*, *normatividade* e o papel da teoria crítica;

(3) Apresentar as obras recentes (“*late work*”) de Butler e indicar os novos elementos incorporados;

(4) Discutir as possíveis rupturas e continuidades nas categorias de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica* no trabalho tardio de Butler (“*late work*”), avaliando as vantagens que seu projeto oferece para a teoria crítica contemporânea.

Para alcançar esses objetivos, no primeiro capítulo analisarei as produções teóricas de Seyla Benhabib e Judith Butler até o ano de 1990 para compreender como chegaram ao debate ocorrido no evento “Feminismo e o Pós-modernismo”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia (“*Philosophical Consortium of Greater Philadelphia*”). Esta análise incluirá a reconstrução das principais discussões, enfatizando as categorias do *sujeito* do feminismo, a *normatividade* e o papel da teoria crítica.

Divido este capítulo em três seções. Na primeira seção, apresentarei uma historiografia do movimento feminista durante o período, contextualizando o *debate* dentro de um recorte histórico específico – Estados Unidos, década de 90. Esta abordagem histórica corroborará que nem esta tese, tampouco Benhabib e Butler, pretendem propor uma teoria universal do feminismo, mas explorar as disputas entre os diferentes projetos filosóficos feministas da época. A reconstrução histórica utilizará o conceito de *ondas* do feminismo para facilitar a compreensão das reivindicações feministas em momentos específicos, apontando também suas contradições.

Na segunda seção, exploro o pensamento de Seyla Benhabib e seu conceito de *universalismo interativo*, que busca conciliar contextos e indivíduos concretos, especialmente a figura da mulher. Discuto as influências da tradição crítica, notadamente de Habermas, e como ela usa a obra “Uma voz diferente” de Carol Gilligan para construir suas teorias sobre o “eu-concreto” e o “eu-abstrato”. A análise destacará as críticas de Benhabib à teoria habermasiana, mas igualmente comprometida com seu projeto crítico.

Na terceira seção, foco no pensamento de Judith Butler, sobretudo em sua obra “*Problemas de gênero*” de 1990. Serão analisadas suas críticas ao movimento feminista estadunidense e sua abordagem do conceito de gênero como uma construção discursiva, no lugar de um conceito estático. A seção argumentará porque a teoria de Butler é considerada parte da teoria *queer* e como isso se relaciona com sua visão feminista. Serão explicadas as influências e rejeições de Butler às diferentes tradições teóricas que influenciam o seu pensamento.

Neste capítulo, argumento que, apesar de Benhabib e Butler partirem de tradições e perspectivas diferentes, elas contribuem significativamente para o desenvolvimento da teoria feminista contemporânea. O exame destacará as divergências e convergências em seus pensamentos, principalmente em relação à *normatividade* e identidade do sujeito feminista (*subjetividade*), permitindo uma compreensão mais profunda dos compromissos teóricos e políticos de seus projetos e servindo de alicerce para os capítulos subsequentes desta tese, que continuarão a explorar as implicações teóricas e práticas das contribuições de Benhabib e Butler para o feminismo e teoria crítica. Além de reconstruir os debates passados, pretendo projetar suas implicações à teoria feminista e compreensão dos argumentos que sustentam em “*Debates Feministas*”.

O segundo capítulo apresenta uma análise dos debates feministas entre Seyla Benhabib (1995), Judith Butler (1995) e Nancy Fraser (1995) e se estrutura em três seções que abordarão as antíteses das teorias críticas de Benhabib (1995) e Butler (1995) apresentadas no livro “*Debates feministas: um intercâmbio filosófico*”, iniciando pela exposição dos conceitos fundamentais dessas teóricas para contextualizar as discussões subsequentes.

Na primeira seção, serão explorados os artigos resultantes das palestras de Benhabib e Butler no evento “Feminismo e o Pós-modernismo”. Será abordado como Benhabib (1995) critica o pós-modernismo por eliminar a possibilidade de um projeto abrangente de *emancipação*, enquanto Butler (1995) contesta essa visão, argumentando que sua teoria performativa não elimina o sujeito, mas o reconfigura dentro das relações de poder. Fraser (1995) tentará despolarizar o debate com um texto conciliatório, sugerindo que as teorias não são antagônicas.

A segunda seção se concentrará no “*segundo round*” do debate, quando tiveram a oportunidade de realinhar ou reafirmar seus argumentos em réplicas. Butler (1995) ajustará seu tom em resposta às críticas de Benhabib (1995), esclarecendo aspectos de

sua teoria na obra “Corpos que Importam”, enquanto Benhabib (1995) defenderá a necessidade de um sujeito com agência para um *projeto emancipatório* eficaz.

Na terceira seção, será realizada uma síntese e um “balanço” do debate, utilizando o argumento de Fraser (1995) de que estaríamos diante de uma “falsa antítese” entre as teorias de Benhabib (1995) e Butler (1995). Será apresentada a hipótese de pesquisa desta tese, que sugere um desenvolvimento teórico significativo na obra posterior de Butler (1995), o qual apontará uma possibilidade de convergência teórica mantendo a crítica radical sem sacrificar a necessidade de um horizonte emancipatório na teoria butleriana.

Argumentarei que a obra mais recente de Butler desenvolveu um critério normativo mais robusto e superou as críticas de um suposto *déficit* normativo, permitindo uma teoria feminista que seja simultaneamente crítica e construtiva. Este capítulo proporcionará uma base para entender as complexas interações teóricas e tradições da teoria crítica em confronto.

No terceiro capítulo, apresentarei a produção teórica de Butler após a publicação do “*Debates Feministas*” em 1995 – que denomino de seu trabalho tardio (“*late work*”). Ao longo dele, reconstruirei o percurso teórico de Butler, ressaltando os pressupostos e os identificando em suas obras pós *debate feminista*. Analisarei como sua teoria tomou novos contornos e extrapolou a questão do *gênero*, incorporando elementos como *luto*, *desposseção*, oposição à violência de Estado, crítica ao individualismo e ontologia corporal. A partir dessa expansão, argumentarei que houve uma mudança em sua teoria, tornando-a mais próxima de um projeto normativo comprometido com a transformação das dinâmicas sociais.

Para atingir esse objetivo, discutirei como Butler, a partir de “*Vida Precária*”, enfatiza a *relacionalidade* em vez da *subordinação* e explora como a constituição do sujeito envolve normas de poder e normas sociais. Analisarei a crítica de Butler ao individualismo liberal e sua defesa de que somos seres relacionais e interdependentes, cujas identidades são formadas e se desfazem nas relações com os outros. Apresentarei também a *ética da precariedade* de Butler, que inclui a noção de precariedade (“*precarity*”), condição precária (“*precariousness*”) e responsabilidade ética, destacando a necessidade de reconhecer a interdependência e a relacionalidade em nossa existência.

Concluirei expondo como a não-violência de Butler, desenvolvida em “*A Força da Não-Violência*”, propõe uma nova forma de resistência que recusa a utilização da violência como resposta. Argumentarei que essa abordagem ética e política estabelece um novo horizonte normativo, fundamentando a necessidade de transformar as condições

objetivas para que todas as vidas sejam reconhecidas como dignas e passíveis de *luto*. Considero que *nesta ética da precariedade* esteja a chave para reinterpretação da categoria da *normatividade* e do papel da teoria *crítica* na teoria butleriana.

No quarto capítulo, discutirei como Butler desenvolveu um critério normativo mais robusto em suas reflexões filosóficas depois dos anos 2000 com a introdução do conceito de precariedade (“*precarity*”), condição precária (“*precariousness*”) e enlutabilidade (“*grievability*”) sua *ética da precariedade*. Entendo que esse movimento permitiu aprimorar sua versão de *normatividade*, distinguindo-a de suas formulações anteriores. Para corroborar com essa hipótese, explorarei um debate típico da 4ª geração da Escola de Frankfurt sobre os conceitos de *normatividade* e *crítica*, destacando sua articulação no trabalho inicial e no tardio de Butler (“*late work*”).

Nesse ponto, apresentarei as características fundamentais que uma *teoria crítica* deve possuir para ser comprometida com a *emancipação* das formas de humilhação e discriminação social. Para tanto, recuperarei os ensinamentos que Benhabib (1986) oferece sobre os fundamentos da *teoria crítica*, remarcando seus compromissos teóricos e políticos. Exporei como essa tradição interpreta as categorias de *crítica* e *normatividade* e como Butler as utiliza em suas formulações iniciais (“*early work*”) e recentes (“*late work*”), argumentando que houve um desenvolvimento de um critério normativo mais sofisticado nas obras posteriores de Butler.

Explicarei como Butler, em diálogo com Foucault e Adorno, articula sua teoria a partir de uma dialética negativa – que denomino de *normatividade negativa* – como caminho para a *emancipação*, redefinindo o papel da crítica em comparação a outras versões, como aquelas defendidas por Benhabib e Fraser. Ao final do capítulo, responderei às críticas à teoria de Butler, defendendo que a introdução dos conceitos de *precariedade* e *enlutabilidade* oferece uma reorientação normativa, permitindo uma versão de *normatividade* que transcende uma visão utópica idealizada e propondo uma transformação social baseada na solidariedade e na ação política coletiva.

Em relação à justificativa acadêmica, acredito que esta tese possa contribuir em uma leitura mais sistemática do pensamento butleriano, argumentando como as suas reflexões estão para *além do gênero*. Isso não significa dizer que essa categoria seja irrelevante filosófica ou politicamente, mas como conceituar o trabalho de Butler como uma teórica *queer*, é não reconhecer como ele é original e atual, limitando a sua potencialidade. Como discutirei ao longo desta tese, o pensamento butleriano tem muito a contribuir na tradição da teoria crítica, ao propor um projeto de emancipação que esteja

preocupado com as múltiplas formas de opressão, inclusive aquelas que possam surgir dentro dos movimentos sociais *progressistas*. Além disso, esta tese possibilita que o trabalho de Butler seja reconhecido como pertencente à teoria crítica, reconhecendo que existe um ideal de normatividade em seu pensamento.

Metodologicamente, a pesquisa adota o método conceitual – característico da filosofia – que consiste na apresentação e discussão de categorias filosóficas, construindo interpretações, desdobramentos e implicações. Meu objetivo não é analisar empiricamente ou descritivamente os fenômenos políticos e sociais observados nas teorias de Benhabib e Butler, mas apresentar possíveis leituras de seus conceitos, destacando seus potenciais e limitações.

Procedimentalmente, a análise consistirá na revisão bibliográfica e usará como fontes primárias todos os livros¹¹ de autoria exclusiva¹² de Butler¹³, os livros “*Critique, Norm and Utopia*” (1989) e “*Situating the self*” (1992) de Benhabib, além dos artigos de Benhabib, Butler e Fraser disponíveis na obra “*Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*” na sua versão em português, em comparação com a edição original em inglês, “*Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*”, de 1995. Essas publicações serão a base das minhas investigações. Como fontes secundárias, serão pesquisados artigos acadêmicos publicados em repositórios nacionais e estrangeiros, entrevistas concedidas por Butler e livros de comentadoras brasileiras e estrangeiras, onde destaco aqueles de autoria das professoras Carla Rodrigues (2022), brasileira, e Birgit Schippers (2014), britânica, referências essenciais para a compreensão da obra de Butler.

A pesquisa se aterá a 4 (quatro) etapas: 1) levantamento das bibliografias primárias e secundárias, utilizando a base de dados da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Panthéon-Sorbonne (Paris-1 Sorbonne), além das listas de publicações disponíveis nos *sites* das Universidades que Butler e Benhabib estão vinculadas; 2) leitura da bibliografia primária e secundária em ordem cronológica; 3) elaboração de mapas conceituais à mão da bibliografia primária, especificamente os livros de Butler para identificar elementos comuns no seu pensamento e 4) estruturação e escrita dos capítulos.

Ao término do trabalho, serão incluídos as referências bibliográficas e um apêndice, o qual conterá uma tabela – de autoria própria – com todos os livros de autoria

¹¹ Como “*Subjects of desire*” (1987) é a sua tese de Doutorado, também escolhi não o analisar, adoto como ponto de referência o “Problemas de gênero” como sendo sua primeira publicação.

¹² Por esse motivo, não utilizo as obras “Quem canta o Estado Nação?” (2001), escrito em coautoria com Gayatri Chakravorty Spivak, “*After Emancipation: The Subject of Law and the Politics of Justice*” (2005) em coautoria com Ernesto Laclau e Slavoj Žižek e “*Dispossession: The Performative in the Political*” (2013), em coautoria com Athena Athanasiou.

¹³ Destaque ao apêndice que contém uma tabela com todas as suas obras publicadas.

individual publicados por Butler que serviram de base para a estruturação desta tese. Considero o apêndice fundamental para contextualizar e localizar o conteúdo apresentado nas minhas discussões.

PRIMEIRO CAPÍTULO

2 SABER DE ONDE VIEMOS PARA ENTENDERMOS ONDE QUEREMOS CHEGAR: UMA RECONSTRUÇÃO DOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE SEYLA BENHABIB E JUDITH BUTLER ATÉ 1990

O meu objetivo neste capítulo é mostrar como Benhabib e Butler chegaram até o debate em 1990 no evento “Feminismo e o pós-modernismo”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia (“*Philosophical Consortium of Greater Philadelphia*”), que deu origem ao livro “*Debates Feministas*”, de 1995. Para alcançá-lo, pretendo reconstruir os pressupostos, referenciais teóricos e suas principais discussões em livros e artigos que foram publicados no final dos anos 80/início dos anos 90. Destaco que as categorias que estarei interessada em analisar são o “sujeito” (*self*) do feminismo, a *normatividade* e o papel da *teoria crítica*, destacando os compromissos políticos e teóricos do feminismo nos projetos de Benhabib, Butler e Fraser.

Este capítulo está dividido em 3 (três) seções. A primeira apresenta uma historiografia do movimento feminista naquele período e localidade, com a finalidade de situar o momento histórico daquele debate. Neste subtópico, gostaria de posicionar a discussão dentro de um contexto específico para demarcar que não é a pretensão desta tese, tampouco de Benhabib e Butler, propor uma teoria *universal* do feminismo. Na realidade, a intenção é demonstrar que se trata de uma disputa entre dois projetos filosóficos distintos sobre a teoria feminista.

Embora o livro se chame “*Debates feministas*”, estamos diante de *um debate feminista*, promovido por intelectuais de universidades estadunidenses, na década de 90. Ao historicizá-lo, é possível delimitar sua particularidade e situar o que estava sendo discutido nos Estados Unidos naquele momento. Na reconstrução histórica, utilizo o recurso do *feminismo em ondas*¹⁴ por considerá-lo pedagógico e auxiliar na compreensão das reivindicações feministas em momentos históricos particulares. Acredito que a vantagem seja a de estabelecer um panorama geral sobre essas lutas, permitindo observar seus atravessamentos e elementos em comum (Quintalha, 2022).

¹⁴ Particularmente acredito que a terminologia mais adequada seja *ciclos* em vez de *ondas*, levando em consideração as ponderações que Renan Quintalha (2022) adota em “*Movimento LGBTI+: Uma breve história do século XIX aos nossos dias*”. Para ele, o termo *ciclos* permite a convivência entre reivindicações distintas, ainda que haja hegemonia de um ciclo sob o outro, enquanto a palavra *ondas* passa uma ideia de superação. Entretanto, opto pela exposição a partir da ideia de *ondas* por ser a mais usual.

No segundo tópico, irei expor o pensamento de Benhabib e seu *universalismo interativo*, uma reposição de um universalismo comprometido com contextos e indivíduos concretos, em especial, o sujeito *mulher*, cuja construção argumentativa iniciou em 1989 com a publicação de “*Critique, Norm and Utopia*” e consolidando em 1992 com “*Situating the self*”.

Nessa apresentação, remarcarei como a autora dialoga a partir de uma tradição da teoria crítica, que dá continuidade ao projeto pós-metafísico de Habermas, apesar de suas críticas a ele. Explicarei como a leitura de “Uma voz diferente”, de Carol Gilligan, influenciou a sua construção entre o “eu-concreto” e o “eu-abstrato”.

Em seguida, passo a externar o pensamento de Butler com base no “Problemas de gênero” de 1990. Nesta obra, analisarei a sua crítica à forma como o movimento feminista estadunidense pensava e articulava o conceito de *gênero*, e como isso era uma estratégia contraproducente e violenta. Na sua visão, seria necessário desessencializá-lo, pensando-o não como um conceito estático, mas produto de práticas discursivas.

Por fim, argumentarei o porquê a teoria butleriana ser considerada uma parte da teoria *queer* e como isso se relaciona à versão feminista que defende. Diante desse objetivo, explicarei como Butler dialoga, incorpora e renega as diferentes tradições que compõem o seu raciocínio.

2.1 HISTORICIZANDO O (UM) DEBATE FEMINISTA: O CONTEXTO DO MOVIMENTO FEMINISTA ATÉ A DÉCADA DE 90 NOS ESTADOS UNIDOS

O objetivo desta seção é contextualizar o *debate feminista* travado entre Benhabib e Butler nos Estados Unidos em 1990 como um debate particular, dentro de um espaço acadêmico, branco e, de certa forma, elitizado. Reforço que não proponho uma visão universal sobre o feminismo, tampouco considero que esse tenha sido o único debate relevante de ser estudado nesse contexto. Contudo, considero que ele tenha deixado importantes reflexões, sobretudo sobre a articulação entre a filosofia e a categoria gênero, bem como a forma como incorporaram as tradições da teoria crítica e pós-estruturalista às suas argumentações filosóficas, remarcando a importação, por muitos considerada tardia, do pensamento de Habermas e Foucault às universidades norte-americanas.

Para cumprir contextualizar a discussão, estrategicamente dividirei o pensamento feminista em *ondas* para situar as principais demandas e reivindicações das *mulheres* ao longo da história. Essa escolha decorre unicamente de seu caráter pedagógico, pois

compreendo que seja mais fácil localizar essa narrativa a partir de uma linearidade. Entretanto, sublinho que concordo com as críticas protagonizadas por autoras negras e descoloniais que apontam as insuficiências, paradoxos e apagamentos epistemológicos dessa abordagem, motivo pelo qual as incorporarei na minha exposição. Como referencial teórico primário, utilizarei o artigo de 2021 de Ilze Zirbel para desenhar essa divisão e partirei do artigo “*Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação*” de 2007 de Nancy Fraser para refletir acerca da segunda onda do feminismo nos Estados Unidos.

De início, é interessante explicar o motivo dessa abordagem se intitular *ondas* (“*waves*”, no original). Em 1968, a jornalista estadunidense, Martha Weinman Lear (1968), escreveu um artigo intitulado: “*The second feminist wave*”, publicado no “*The New York Times*” em 1968, tentando responder à pergunta: “o que mais querem as mulheres?!”. Algumas das principais demandas eram: oportunidades iguais de emprego e remuneração – lideradas pelo “*Equal Employment Opportunity Commission*” –, críticas as leis estaduais que insistiam em proibir o aborto e o *lobby* no Congresso – encabeçado pela Organização Nacional para Mulheres (NOW), presidida por Betty Friedan¹⁵ – para alterar a 14ª Emenda da “*Bill of Rights*”, incluindo gênero como uma condição de desigualdade nos Estados Unidos.

Nessa publicação, Lear (1968) categorizava o movimento sufragista como “uma forma antiquada” – de primeira onda – de se pensar as reivindicações feministas e como muitas mulheres americanas traíram o movimento, sentindo-se confortáveis em suas posições de privilégio e deixando de se envolver em embates políticos. O ponto central de Lear (1968) é de que a demanda por igualdade não poderia se esgotar em uma visão formal; outras medidas deveriam ser implementadas, como a necessidade de revisão das leis de divórcio e pensão alimentícia, além de criar creches nacionais comunitárias.

O texto de Lear (1968) foi um prenúncio do porvir, mas a consolidação do termo *onda* se concretizou apenas em 1992 com a publicação do texto “*Tornando-se a terceira onda*”, de Rebecca Walker, autora negra e bissexual, em que reforça que não houve um “fim” do feminismo, mas uma atualização das formas de violência que as mulheres podem experimentar. Esse feminismo de terceira onda se inicia com autoras *queer*¹⁶ e

¹⁵ A autora quem escreveu o livro “A mítica feminina” (Friedan,2022), um importante marco na história do feminismo estadunidense por criticar o lugar da mulher no ambiente doméstico, reforçada no pós-guerra, como “donas dos lares”.

¹⁶ Ainda neste capítulo, explicarei de forma mais específica o que é o movimento *queer*, quando for introduzir o pensamento de Judith Butler.

não-brancas que, desde a década de 80, apontavam as insuficiências do projeto feminista de segunda onda.

O feminismo de segunda onda contrapõe-se ao de primeira, pois neste se requer um reconhecimento em nível civil e político, como o direito ao voto, acesso à educação formal e ao mercado de trabalho¹⁷. Historicamente, localiza-se no final do século XIX e início do século XX em países como Estados Unidos, Inglaterra, França, Austrália, Nova Zelândia, dentre outros. As principais formas de luta se davam pela formação de associações que eram responsáveis por realizar publicações em jornais, distribuir panfletos e organizar greves e manifestações (Zirbel, 2021).

No Brasil, uma figura importante foi Nísia Floresta, intelectual do Rio Grande do Norte, que traduziu culturalmente¹⁸ o livro “*Reinvindicações pelo Direitos das Mulheres*”, de Mary Wollstonecraft, com a publicação “*Direitos das mulheres e Injustiça dos homens*”, em 1832. Nísia foi a primeira brasileira a escrever sobre a importância de mulheres terem acesso à educação formal. Por isso, em nosso país, diz-se que a luta pela educação precedeu a demanda pelo direito ao voto.

Nos Estados Unidos¹⁹, o direito ao voto das mulheres foi garantido apenas em 1920 com a 19ª Emenda à Constituição – apesar de o processo legislativo ter iniciado em 1878. Em que pese a narrativa de que as mulheres norte-americanas podem votar há mais de 100 anos, esse direito foi inicialmente concedido somente às mulheres brancas. Originalmente, as mulheres negras foram excluídas desse direito, obtendo-o apenas em 1964 com a promulgação das Leis de Direitos Cívicos, que aboliram as leis segregacionistas, as conhecidas Leis de Jim Crow (Rendall, 1985; Zirbel, 2021).

¹⁷ Uma crítica pertinente a essas reivindicações é que a última parece se referir a demandas de mulheres brancas e burguesas, pelo fato de que, como aponta Davis (2019) em “Mulheres, raça e classe”, mulheres negras sempre trabalharam. Portanto, essa imagem de uma mulher que se dedica exclusivamente ao lar, não se estende para todas as mulheres.

¹⁸ De acordo com Oliveira Lima (2016), traduzir culturalmente um texto é quando a autora ou autor não realiza uma tradução literal, mas imprime visões particulares sobre o texto, inserindo comentários.

¹⁹ Para compreender melhor essa discussão recomendo: *The origins of modern feminism: women in Britain, France and the United States 1780-1860*, da historiadora Jane Rendall (1985).



Fonte: NWP Records, Manuscript Division, Library of Congress, 1929.

Apesar da notória heterogeneidade do grupo, havia um objetivo em comum: a luta pela possibilidade de mulheres alcançarem direitos civis elementares, em especial o direito ao voto. Conforme destaca Zirbel (2021), embora se associe a luta do movimento de primeira onda a um grupo liberal e burguês de mulheres, houve também participação de trabalhadoras nessas lutas²⁰ com a utopia compartilhada de que o acesso ao voto forneceria instrumentos de combate às forças de exploração do capitalismo masculinista.

Com a conquista²¹ formal dos direitos civis e políticos na primeira metade do século XX, havia uma aparente conformação de que nada de novo poderia ser pleiteado – “Afinal, o que mais as mulheres poderiam querer?”. O feminismo de segunda onda vem como uma mobilização mais complexa, que toca na dimensão da vida privada, do seio doméstico, das relações sexuais e dos papéis atribuídos a homens e mulheres.

A minha exposição sobre o feminismo de segunda onda terá como enfoque os Estados Unidos, pois a depender do contexto histórico e político, teremos experiências particulares sobre a sua repercussão e quais pautas foram sustentadas. Por exemplo, para se falar sobre feminismo de segunda onda no Brasil – ao menos em uma visão abrangente²² –, é necessário interligar a luta pela redemocratização do país e as lutas políticas pelos direitos das mulheres.

²⁰ Sobre o dia das mulheres, é importante ressaltar que a data de 08 de março, faz referência a greve de mulheres tecelãs em São Petersburgo, na Rússia. Apesar do mito fundador de que o dia mulher teria como origem o incêndio de “*Triangle Shirtwaist Company*”, em 1911, em Nova York, na verdade, esses fatos ocorreram em 25 de março (Lima, 2022). Mesmo diante dessa informação, o ponto é que as mulheres operárias tiveram um verdadeiro protagonismo na luta por direitos civis e políticos, principalmente com relação a melhores condições de remuneração e trabalho.

²¹ Coloco entre aspas essa afirmação, pois ainda é possível observar a desigualdade formal que marca homens e mulheres, ainda no século XXI. Por exemplo, a desigualdade salarial entre os sexos, ainda que ocupem os mesmos postos e funções de trabalho.

²² O que quero dizer com “abrangente” é de uma versão institucional sobre essa história, a partir de um olhar muitas vezes universalizante, ao excluir mulheres indígenas e negras, por exemplo.

Segundo Fraser (2007), quando a segunda onda eclodiu nos Estados Unidos, colhiam-se frutos de uma fase economicamente próspera, construída por um dirigismo econômico keynesiano que instituiu o Estado do Bem-Estar Social, incorporando os movimentos dos trabalhadores a esse projeto abrangente. Entretanto, como destaca a autora, esse pacto repousou na exclusão de gênero, raça, etnia e de exploração neocolonial, a qual foi contornada na década de 50 pelo que Fraser (2007) denomina de “sociedade de consumo em massa”, que se conecta com a descrição que Friedan (2020) faz sobre as mulheres nos anos 50 em “*A mística feminina*”.

Para a tradição feminista estadunidense, a publicação de “*A mística feminina*” em 1963 por Betty Friedan possui um peso semelhante para o feminismo continental²³ a do “*O Segundo Sexo*”²⁴ de Simone de Beauvoir (2020) publicado em 1949. A segunda onda do movimento feminista naquele país está ligada com a sua experiência com a Segunda Guerra Mundial, na qual as *mulheres*²⁵ (leia-se, mulheres brancas, em grande parte) ingressaram no mercado de trabalho, como classe trabalhadora, pelas demandas ocasionadas pela guerra. Com o seu fim, a partir da década de 50, estimulou-se um resgate de um tipo de mulher específica, impulsionada pelo “*american way of life*”, responsável pelos afazeres domésticos, cuidadora dos filhos e amante amorosa de um marido provedor (Friedan, 2020).

As *mulheres* não eram encorajadas a desenvolver independência ou habilidades intelectuais, mas a serem boas esposas, mães e potenciais consumidoras de objetos que começam a ter maior entrada no mercado pelo “*boom*” industrial estadunidense no pós-guerra. Além disso, reforçava-se a imagem da mulher feminina, frágil, doce e recatada, como um estereótipo a ser seguido, conforme propagandas da época:

²³ A leitura de Beauvoir se incorpora na academia estadunidense de forma mais tardia, principalmente a partir dos anos 80, como um resgate ao seu pensamento. Para saber mais: “*La réception de l'oeuvre de Simone de Beauvoir aux Etats-Unis, 1980-2010*”, de Liliane Lazar (2012).

²⁴ Beauvoir é mais conhecida por distinguir as categorias de sexo (homem x mulher) e gênero (masculino x feminino), compreendendo “o que é uma mulher?” não em um sentido biológico, mas como uma construção social.

²⁵ Utilizarei a palavra “mulheres” entre aspas, pois gostaria de reforçar muito do que foi produzido neste período, por intelectuais brancas, valia-se de uma lógica universal para pensar quem seria essa mulher. Adiante, comento como esse foi um conceito posto em discussão e como é necessário pluralizar o significado de mulher.



Fonte: (Daily Art, 2021)
 Propaganda do Ketchup Alcoa, em 1953.
 Tradução: “Quer dizer que até uma mulher pode abrir”?



Fonte: (Daily Art, 2021)
 Propaganda das gravatas Van Heusen
 Tradução: “Mostre que o mundo é dos homens”

Friedan (2020) argumenta que esse tipo de educação condicionava as *mulheres* a um sentimento de que algo lhe faltava em suas vidas, como se não pudessem ser donas de seus próprios desejos. Aliás, o único desejo que poderiam realizar se esgotava no consumo. O livro foi um “*best-seller*” e se tornou um marco nesse período, todavia a calmaria da *época de ouro* da década de 50 terminou com a explosão da juventude radical que invadiu as ruas, opondo-se à segregação racial, guerra do Vietnã e repressão sexual, características centrais que a social-democracia havia normalizado. O feminismo de segunda onda transgrediu a cultura política daquele período, denunciando o profundo androcentrismo da sociedade do Bem-Estar Social. Algumas de suas reivindicações-chave eram a reprodução, a sexualidade e o trabalho doméstico (Fraser, 2007).

Para reconstruir a segunda onda do feminismo nos Estados Unidos, Fraser (2007) divide o feminismo deste período em duas correntes: o *feminismo pela igualdade* e *feminismo pela diferença*. O primeiro se constrói a partir da narrativa que via o feminino como frágil, maternal e naturalmente inclinado às atividades do cuidado e do masculino como racional e objetivo, fazendo com que as mulheres fossem tolhidas da participação política e intelectual da sociedade. Como estratégia política, afirmava que era necessário superar essa diferença e mostrar como as mulheres eram tão boas e competentes quanto os homens. Portanto, “ser igual aos homens” era o único objetivo a ser alcançado (Fraser, 2007).

O *feminismo pela diferença*, por sua vez, parte do pressuposto que homens e mulheres possuem papéis culturais e expectativas sociais bem estabelecidas sobre como desempenhar a sua masculinidade e feminilidade, passando a analisar como isso impacta

a desigualdade entre homens e mulheres. Entretanto, o parâmetro de emancipação das mulheres não pode se resumir ao homem; deveria ir além dele. Como diferentes, as mulheres deveriam traçar seus próprios propósitos. Para tanto, os homens não devem servir como um *teto de vidro*.

Esse feminismo se fundamenta no sistema “sexo x gênero” para explicar as diferenças entre homens e mulheres. De acordo com ele, homens e mulheres seriam divididos em dois níveis, um biológico, chamado de *sexo* (macho e fêmea), e um social, intitulado de *gênero* (masculino e feminino). O objetivo é *desnaturalizar* comportamentos interpretados como “de um homem” ou “de uma mulher” e explicados sob um ponto de vista social. Dito de outro modo, na natureza da mulher, por exemplo, não há nada que a determine como um ser com mais capacidade para a realização de tarefas domésticas. Na verdade, o que existe é uma cultura que ensina as mulheres, desde muito cedo, a entenderem que esses afazeres são de sua responsabilidade.

Um exemplo do *feminismo pela diferença* é o feminismo radical estadunidense, que obteve um importante papel nas lutas feministas nas décadas de 60 e 70. Abro um parêntese para ressaltar que categorizar o feminismo radical é um desafio à parte, pois não há um consenso. Por se tratar de uma corrente político-teórica plural, sequer há concordância quanto à sua origem²⁶ ou quais seriam suas reivindicações²⁷.

Segundo Robin Morgan²⁸ (1978), chama-se *radical* pela etimologia da palavra, considerando que a corrente busca entender a “raiz” da violência que as mulheres estão submetidas, que para a autora, era o sistema sexista (chamado de *patriarcado*²⁹), fundamentado no privilégio masculino como a violência primária. Assim, enquanto não

²⁶ Para Cristine Delphy (1982), feminista francesa, por exemplo, há uma forte relação entre o feminismo radical e o marxismo. Na sua leitura, o patriarcado se opera por meio de uma dominação das mulheres e de seu trabalho doméstico, por meio do capitalismo. A autora denuncia a misoginia presente nos partidos de esquerda e como nem mesmo os homens comprometidos com a “luta de classes” estão isentos de se beneficiarem do tipo de trabalho realizado pelas mulheres. Na sua construção teórica, afirma que o “feminismo radical” surge desse rompimento das mulheres “de esquerda” com seus partidos e lutas políticas protagonizadas pelas lutas operárias. Há uma parcela da produção do feminismo radical que se vale do materialismo histórico, método marxista, para suas análises. Das estadunidenses, destaco a feminista canadense-americana, Shulamith Firestone (1970), que produz a sua teoria afirmando que assim como o proletariado deveria organizar uma “luta de classes” para retomar a propriedade das forças do capital, as mulheres deveriam se organizar para uma revolução capaz de as libertar do domínio de seus corpos.

²⁷ No seu último livro, Butler (2024) comenta sobre a heterogeneidade das chamadas *Radfens* e como esse movimento se encontra hoje.

²⁸ Robin Morgan é uma jornalista e ativista feminista estadunidense, que se autointitula feminista radical.

²⁹ “O patriarcado é um sistema de estruturas e instituições criadas por homens de forma a sustentar e recriar o poder masculino e a subordinação feminina. Tais estruturas incluem: instituições tais como a lei, a religião e a família; ideologias que perpetuam a posição “naturalmente” inferior das mulheres; processos de socialização que garantem que as mulheres e homens desenvolvam comportamentos e sistemas de crenças apropriados ao grupo poderoso ou menos poderoso a que pertencem (Rowland; Klein, 1996).

fosse extirpado, continuaria a “se estender nos ramos do racismo, do ódio de classe, do etarismo, da competição, do desastre ecológico e da exploração econômica” (Morgan, 1978, p. 9).

O objetivo do feminismo radical é aliar teoria e prática, exercendo uma teoria *por e para mulheres* e trazendo os seus objetivos, desejos e olhares para o centro do pensamento, ou seja, compreendendo *mulheres* como um grupo social. Por isso, rompe com a ideia de se pensar a *igualdade* ou *emancipação* em termos masculinos, passando a redimensionar o lugar do outro que a mulher foi condicionada.

Na minha visão, uma das mais importantes contribuições do feminismo radical é a crítica à *dicotomia do público x privado*, típico de sociedades liberais, que aloca as reivindicações das mulheres ao aprisionamento do mundo doméstico. Nas palavras de Zirbel (2021, p. 18-19), “havia, ainda, o forte sentimento de que as opressões vivenciadas nos espaços privados se entrelaçavam com as desigualdades políticas”. O famoso *slogan* “o pessoal é político” de 1969, proclamado por Carol Hanisch³⁰, ilustra esse ideal de que o privado não pode se tornar um lugar da sacralidade, do não-debate ou da não-intervenção do Estado, como se organizam tradicionalmente as sociedades liberais.

Sobre o tema, Rowland e Klein (1996, p. 9) argumentam que o conceito de família é, por exemplo, mantido por meio de uma ideia de amor romântico do casamento que domina e explora as mulheres:

O trabalho das mulheres no interior da família, que tem sido não remunerado e não reconhecido, e que inclui prestar serviço emocional aos membros da família, bem como prestar serviço físico, continua a ser definido como um “trabalho de amor”. Homens manejaram a criar uma ideologia que define os homens como donos “naturais” do intelecto, da racionalidade e do poder de governar. Mulheres são “por natureza” submissas, passivas e dispostas a serem chefiadas. Processos tais como a socialização de crianças encorajam que essa situação continue. Assim, por exemplo, em jogos de *playground*, garotos logo aprendem que eles são para agir e as meninas, para criar ‘audiência’ para as performances masculinas.

Para o feminismo radical, essa dominação do sistema sexo x gênero, que estrutura o patriarcado, estaria pautada em três elementos principais: corpo, reprodução e família. É por esse motivo que se associa o pensamento radical a um ideal *biologizante* do ser mulher³¹, ao compreender que certos tipos de violência, como as expectativas sobre o “feminino” de gestar e de reproduzir, se operarão sobre a mulher pelo simples fato de ela ter nascido com o corpo biologicamente de uma “fêmea” (Zirbel, 2021).

³⁰ Jornalista e ativista estadunidense, pertencente à corrente do feminismo radical e do “*New York Radical Group*”.

³¹ Essa diferença será importante quando embarcamos na argumentação de Butler.

No final dos anos 80, a produção nos Estados Unidos se depara com uma efervescência intelectual heterogênea: feministas marxistas, socialistas, liberais³², latinas, descoloniais, pós-coloniais, negras, lésbicas, *queers* indicam novas fronteiras do que seria o feminismo e apontam as origens e formas de se enfrentar o patriarcado. A grande controvérsia naquele contexto era questionar a existência de uma *mulher* em sentido universal, que tanto o *feminismo pela igualdade* quanto o *pela diferença* pareciam buscar.

Seria possível pensar em uma forma uníssona de violência que todas as mulheres experimentam? Para Fraser (2007), os anos 80 colocam em discussão as diferenças entre as próprias *mulheres*, questionando as assimetrias e dominações internas. Conceitos importantes para o feminismo dos anos 70 como “*sisterhood*” passam a ser problematizados e refutados pelo feminismo negro, por exemplo. Não pode haver irmandade onde há racismo. A lição das feministas negras é de que não se trata de um patriarcado racialmente neutro, mas um patriarcado branco com mulheres brancas que se beneficiam dessa estrutura racialmente criada, privilegiando-as (Davis, 2019). O feminismo lésbico, por sua vez, alerta que o patriarcado é profundamente interligado à heterossexualidade, como um sistema que capta seus desejos e se materializa pelas instituições, a exemplo do casamento. Para essa vertente, diversas demandas do movimento feminista são, na realidade, questões de mulheres heterossexuais, como o aborto (Rich, 1980).

Esse é contexto de iminência da terceira onda. Desde os anos 1980, Zirbel (2021) destaca como as mídias rotulavam *mulheres* de 20 (vinte) anos como uma *geração pós-feminista* que teriam alcançado diversos direitos pleiteados pelas feministas nos anos anteriores. Seria o feminismo ainda necessário? E de qual feminismo estaríamos falando?³³ Como afirma Bressiani (2020, informação online) ao comentar o final da década de 80 nos Estados Unidos:

O resultado desses questionamentos é uma alteração no foco do debate, que passa, no final da década de 1980, às diferenças entre as mulheres. Com isso, vozes que ocupavam as margens se movem para o centro e passam a chamar atenção para a multiplicidade das formas de subordinação de gênero e para o fato de que mulheres participam de movimentos sociais diversos.

³² Embora nenhuma corrente tenha se autoproclamada dessa forma, segundo Zirbel (2021).

³³ A leitura sobre o que seria a “terceira onda” estará atravessada pelo seu olhar sobre o mundo. Para Fraser (2007), por exemplo, essa fase se conecta ao “feminismo identitário”, aquele que, após a queda do muro de Berlim, em 1990, acaba por se resumir a políticas do reconhecimento político. Nesse viés, o feminismo de terceira onda seria aquele que se “esqueceu” da importância das políticas de redistribuição, que, no argumento da autora, retroalimentam-se das hierarquias de gênero, raça e orientação sexual etc. como condições de possibilidade do capitalismo.

Na passagem dos anos 80 para 90, Bressiani (2020) destaca que há um deslocamento das lutas feministas, que se articula com categorias como sexualidade, raça, imperialismo, etnocentrismo etc. Não há como se compreender o *gênero* enquanto um fato social, sem os atravessamentos que o formam, modificam e conceituam.

Ao comentar o contexto da publicação de “*Problemas de gênero*” de Judith Butler – coincidente com a terceira onda que discutimos –, Carla Rodrigues (2019) cita como a queda do muro de Berlim estabeleceu a sensação de que os Estados Unidos teriam “vencido” a disputa. Essa “vitória” teria criado um imaginário de que não haveria nada mais para as mulheres estadunidenses reivindicarem. Inclusive, “havia o enfrentamento das forças conservadoras, diagnosticadas por Susan Faludi, cujo trabalho expôs os discursos de volta ao fogão o que dominavam a imprensa naquele momento” (Rodrigues, 2019, p. 60).

Com a publicação de “*Becoming the third wave*” (“Tornando-se a terceira onda”) de Rebecca Walker em 1992, resgata-se a necessidade de uma terceira onda e o uso do termo *onda* permanece como uma estratégia de localização histórica das pautas do movimento feminista. Embora Walker (1992) reforce que o feminismo ainda seja uma pauta importante – opondo-se à ideia de *pós-feminismo* –, ele precisaria incorporar as críticas que foram formuladas por feministas não-brancas, *queer*, lésbicas, descoloniais etc., ao longo dos anos 80.

Essa crítica pode ser resumida como uma refutação da categoria *mulher* como um conceito universal. Para ilustrar esse ponto de vista, exponho o pensamento de bell hooks³⁴ (2019) ao comentar o livro: “*A mística feminina*” de Betty Friedan, que destaquei acima como sendo um dos marcos do feminismo nos Estados Unidos. bell hooks argumenta como as conclusões da autora são excludentes e representam, em grande medida, mulheres brancas, heterossexuais, com formação universitária e pertencentes a uma classe específica.

A hipótese de Friedan (2020) exclui mulheres que não tenham filhos, mulheres não brancas, mulheres brancas e pobres e não discute, por exemplo, “quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos” (hooks, 2019, p. 2). Esse é um dos apontamentos que podem ser formulados contra essa visão universalista de mulher. Trata-se, conforme aponta hooks (2019), de uma visão unidimensional sobre quem é esse sujeito e quais as origens dessa

³⁴ A publicação original do livro de hooks é de 1984.

opressão. Nesse sentido, o *gênero* não é a única fonte de opressão e violência possível e a teoria feminista deve estar atenta para não retroalimentar hierarquias que se estabeleçam entre as próprias mulheres.

Em setembro de 1990, ocorreu o evento “*Feminismo e o Pós-Modernismo*”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia, no período em que a terceira onda do feminismo estava se formando. Enquanto a segunda onda usava o conceito de *gênero* como um marcador crucial em sua análise teórica para entender e criticar a hierarquia social, política e econômica dos homens sobre as mulheres, a terceira onda objetiva tensionar e evidenciar as limitações de uma teoria baseada exclusivamente nessa categoria. Havia sensação de um *esgotamento* da capacidade do feminismo de lidar com as profundas diferenças que marcam as mulheres. Isto é, novas(os) “*selves*” passam a exigir uma forma diferente de se fazer política e estabelecem uma nova leitura das opressões que as atingem (Rodrigues, 2017). Esse é o contexto no qual se desenrola o *debate feminista* que deu origem a esta tese.

O significado e a extensão do que é *gênero*, *mulher* e as suas possíveis articulações são um ponto de divergência entre Benhabib e Butler. No argumento de Benhabib, conforme apresentarei na seção seguinte, o conceito de *gênero* parece estar entrelaçado a um ideal típico da segunda onda, que se limita a distinguir sexo x gênero como o marcador de maior relevância. Uma das chaves de leitura de Benhabib é Carol Gilligan, autora que pode ser enquadrada no *feminismo pela diferença*³⁵. Butler, por sua vez, em diálogo com as provocações do feminismo interseccional³⁶ da teoria *queer*, do pós-estruturalismo foucaultiano e do movimento descolonial defende um conceito não estável ou imutável de gênero. Butler o enxerga como produto de uma rede de interrelações de poder que submetem e subjagam as sujeitas, como melhor discutirei no tópico específico, mas adianto que há nela uma necessidade de *desnaturalizar* ou *dessencializar* o gênero.

Nas seções subsequentes, apresentarei as visões e produções teóricas de ambas até 1990, data do evento que deu origem ao livro “*Debates feministas: um intercâmbio filosófico*”, fio condutor da presente tese. Minha intenção é reconstruir como Benhabib e

³⁵ Gilligan recebeu fortes críticas no sentido de não compreender como a “ética do cuidado” não pode ser lida exclusivamente a partir do gênero. Mas como categorias como raça e classe, remodelam a forma como o “cuidado” vai ser interpretado. Dentre essas críticas, destaco a de Joan Tronto (2009), que entende que o projeto de Gilligan universaliza o ser mulher.

³⁶ O termo interseccionalidade foi usado pela primeira vez pela jurista americana, Kimberlé Crenshaw, no final dos anos 80, para descrever como as violências sofridas por mulheres negras se distinguem daquelas vivenciadas por mulheres brancas e homens negros. Segundo a sua análise, as categorias de gênero, raça, classe produzem formas particulares de violência, merecendo um olhar específico para combatê-las (Crenshaw, 1989). Para além de Crenshaw, outras importantes intelectuais negras escrevem sobre esse método, dentre elas Davis (2019) e Collins (2020).

Butler entram no debate, apontando seus pressupostos teóricos. Para isso, utilizarei as obras que foram escritas até 1990 e traçarei um recorte teórico sobre os principais fundamentos filosóficos em jogo.

2.2 SEYLA BENHABIB: CRÍTICA, NORMATIVIDADE E UTOPIA: OS FUNDAMENTOS DA TEORIA CRÍTICA BENHABIBIANA

Seyla Benhabib nasceu em 1950, é uma filósofa de origem turca, judia sefardita e, atualmente, professora do curso de Direito da Universidade de Columbia, filiada ao seu Departamento de Filosofia, nos Estados Unidos. Em que pese tenha realizado sua formação acadêmica na costa leste estadunidense – na Brandeis University (graduação em Filosofia) e Yale University (Ph.D em Filosofia) –, manteve uma relação próxima com a tradição da filosofia continental, sobretudo a alemã.

Como destaca Ana Cláudia Lopes³⁷ (2019), Benhabib está inserida em uma tradição da teoria crítica que vivenciou a forte interlocução e incorporação dos autores da Escola de Frankfurt nas universidades estadunidenses. A sua formação foi influenciada pelas obras de Adorno, Marcuse, Horkheimer, Habermas e Hannah Arendt, além de ter escrito a sua dissertação, sob orientação de Alasdair MacIntyre, sobre as críticas de Max a Hegel e de sua tese de doutorado também ter sido dedicada ao pensamento hegeliano.

Conforme relatou no livro: “*North American Critical Theory after Postmodernism: Contemporary Dialogues*” (2012), de Patricia Mooney Nickel, após concluir seu Doutorado, foi convidada para trabalhar com Habermas no Max Planck-Institut em 1979. Depois do convite que Habermas recebeu para ser professor na Universidade de Frankfurt em 1981, Benhabib o acompanha e permanece nessa relação acadêmica até 1993, em contínuas viagens entre Estados Unidos e Alemanha.

Em suas obras, transita por temas como teoria social, democracia, ética, filosofia política, direitos humanos, gênero, entre outros temas historicamente sensíveis. Possui 13 (treze) obras publicadas nos Estados Unidos e apenas 3 (três) produções traduzidas para o português. Embora eu considere que a sua obra seja um convite para o debate filosófico e que faz importantes reflexões sobre questões relevantes da contemporaneidade, a filósofa ainda é pouco discutida no Brasil. Acredito que Benhabib seja uma importante

³⁷ A introdução da tese de Doutorado de Ana Cláudia Lopes, defendida na UNICAMP em 2019, possui uma excelente biografia de Benhabib.

autora da teoria crítica que insere o feminismo como uma categoria de análise na filosofia, uma estratégia que é mais usual na teoria social.

Eu dividiria a produção teórica de Benhabib em dois momentos³⁸: o primeiro, dos anos 80 aos 90 e um segundo, dos anos 2000 aos dias atuais. Em que pese haja um fio condutor na sua produção teórica, que, a meu ver, seja o de pensar uma teoria ética e política que “dê conta” das diferenças dos sujeitos concretos e a sua relação com o universalismo, acredito que o seu objeto atual de discussão se ampliou, ao debatê-lo no contexto da globalização, multiculturalismo, políticas de imigração, refugiados, pobreza etc. Entretanto, para manter o objetivo desta tese, irei expor apenas o primeiro momento.

O meu propósito nesta seção, é reconstruir os argumentos sustentados por Benhabib dos anos 80 aos 90. Para tanto, meus principais referenciais teóricos serão 3 (três) obras: a) “*Critique, Norm and Utopia*” (1986), “*Situating the self*” (1992) e “*Feminism as a critique of modernity*” (1987), este último organizado em conjunto com Drucilla Cornell, em especial, a introdução³⁹ desse livro, além de artigos que foram publicados pela autora no período.

Considero que a contribuição benhabibiana seja relevante pelo fato de defender uma noção de universalismo que seja sensível ao outro, ou seja, um ideal de universalismo que não implique em uma padronização de sujeitos e experiências. Pelo contrário, uma universalidade formada por contextos e comprometida com a inclusão e a pluralidade. Essa primeira fase do pensamento de Benhabib também está comprometida em denunciar a misoginia no pensamento político e filosófico moderno.

A visão da teoria feminista deve ser *duplicada*, ou seja, “um olho vê o que a tradição treinou a ver, o outro busca por aquilo que a tradição lhe disse que nem valia a pena procurar” (Benhabib, 2021, p. 482). Dito de forma mais simples, ao promover um “discurso feminista do empoderamento”, é dever do feminismo não permitir com que as categorias fundamentais das teorias permaneçam inalteradas, sem que para isso haja um abandono desses teóricos⁴⁰. É preciso interrogá-los e transformar internamente suas categorias, como em uma *dialeticidade*.

³⁸ Eu propositalmente escolhi não dividir o pensamento de Benhabib em *duas fases*, pois considero que a sua inquietação, assim como seus fundamentos teóricos, tenha permanecido nas suas obras mais recentes. A questão de “gênero” não desaparece, mas extrapola os campos de visão da filósofa, ao articulá-lo com outros temas.

³⁹ Eu escolhi analisar a introdução deste livro porque o artigo publicado por Benhabib, chamado: “O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg, Gilligan e a teoria feminista” depois foi incorporado como um capítulo em “*Situating the self*”.

⁴⁰ Um dos textos que pessoalmente mais gosto de Benhabib é o “Sobre Hegel, mulheres e ironia”, que é o capítulo 8 de “*Situating the self*”. Nesse artigo, a filósofa interroga Hegel sobre os seus próprios preconceitos e articula como essa misoginia aparece nos seus argumentos.

A história da filosofia é marcada por um apagamento sistemático das mulheres⁴¹. Ao pensarmos sobre quem são os grandes filósofos e as grandes teorias filosóficas, não é de se admirar que haja um protagonismo (e figuração também) masculino. Isso significa que as mulheres não fazem (faziam) filosofia? Será que a capacidade reflexiva é exclusiva aos homens? Na vida acadêmica, visualizamos formações filosóficas nas graduações e pós-graduações que não utilizam nenhuma mulher como referência – infelizmente, esta realidade é a regra.

Diante desse cenário, estudar autoras como Benhabib é romper com um pensamento filosófico masculinista hegemônico; é trazer o gênero como um objeto filosófico capaz de denunciar esse processo de exclusão. A produção teórica da autora é influenciada pelo pensamento habermasiano. Por vezes, ouvi comentários de que Benhabib seria uma mera “reprodutora dos conceitos habermasianos”, como se houvesse uma linearidade entre os projetos. Ideias como essas desmerecem o potencial crítico da autora, assim como a colocam em lugar secundário, não reconhecendo sua potência e autonomia intelectual.

Enquanto uma *opositora leal* de Habermas, Benhabib reconhece na ética do discurso um potencial emancipador. Contudo, como menciona desde “*Critique, Norm and Utopia*” (1986), acredita que a teoria habermasiana tenha recaído em “formalismo exacerbado”. É com Hannah Arendt, em “*Situating the self*” (1992), que Benhabib (1992) tenta solucionar esses *excessos*. Como argumento, a forma que Benhabib (1992) enxerga o que é uma *mulher*, está pautado em um sistema *sexo x gênero*, inclusive por utilizar a autora Carol Gilligan, autora do *feminismo pela diferença*, como seu principal referencial teórico. Esse é um dos entraves que fará ela discutir com Butler no “*Debates feministas: um intercâmbio filosófico*” em 1990, pois há uma distinção entre o modo como se lê o *gênero* e a importância dessa categoria estável para se pensar uma teoria político-emancipatória.

Em seu pensamento, há um constante movimento (no sentido de “ir e vir” mesmo) entre diversas tradições, sem esquecer dos valores que lhe são tão caros como autonomia, autodeterminação, pluralidade e racionalidade. Divido a minha exposição em duas partes, na primeira, apontarei as principais reformulações da ética do discurso de Habermas, por meio de uma crítica interna, salvando-a de seus *excessos racionalistas* e reaproximando-

⁴¹ Não há esse apagamento exclusivamente no campo da filosofia. Decidir remarcar esse campo específico por se aquele que considero que Benhabib mais transita na sua produção teórica. Contudo, como esta é uma tese escrita em um Programa de Pós-Graduação em Direito, acho importante ressaltar também as profundas desigualdades que marcam a nossa formação enquanto juristas. Dentre tantas, destaco a falta de referências femininas enquanto “grandes doutrinadoras” do Direito.

a do seu propósito emancipador. Na segunda parte, reconstruirei a sua versão do *universalismo interativo*, destacando o seu compromisso com a ética comunicativa e com o de “situar” o “*self*”, contextualizando o universalismo e reafirmando-o como um conceito que vale a pena de ser defendido e perseguido teórica e politicamente.

Destaco que não tratarei neste capítulo das críticas que Benhabib (1992) endereça à aliança entre pós-modernismo e feminismo, em “*Situating the self*”, pois este artigo foi apresentado originalmente no Consórcio Filosófico da Filadélfia em 1990 que originou o livro “*Debates Feministas*”. Assim, retomo essa discussão no capítulo seguinte desta tese.

2.2.1 Uma “opositora leal” de Habermas (?): os fundamentos da teoria crítica de Benhabib “com e contra” Habermas

Na Introdução de “*Feminism as a critique of modernity*”, Benhabib (1987) sublinha como o movimento feminista foi importante para denunciar a *cegueira de gênero* na produção intelectual e política da tradição teórica moderna. O *déficit* de gênero serviu para *desconstruir* essas teorias e mostrar suas deficiências. Após esse diagnóstico, era importante que as pensadoras *colocassem algo no lugar*, ou seja, que iniciassem um processo de *reconstrução* das teorias⁴².

Isso demanda apontar as categorias e metodologias impactadas por essa misoginia, mas que não implique em “jogar o bebê fora com a água do banho”⁴³. Acredito que o pensamento intelectual de Benhabib está comprometido com essa estratégia: a de pensar, dialogar e refletir a partir de autoras e autores com o objetivo de estabelecer “aquilo que vai e aquilo que fica”. Afinal, que filosofia se faz de forma solitária? Benhabib (1986) nos mostra como tensionar os debates teóricos e políticos é importante para pensar criticamente a filosofia e é este o exercício argumentativo que faz constantemente em suas obras.

Neste subtópico, pretendo estabelecer os fundamentos da teoria crítica de Benhabib e explicar a forma como a filósofa reivindica a ética do discurso habermasiana, atendo-me à crítica que faz a Habermas quanto um apego a uma *filosofia do sujeito*, um *excesso racionalista* de um *sujeito ideal racional* que não passa de uma abstração.

⁴² Essa inquietude com o papel da crítica e da reconstrução é o que faz com que Benhabib (1992) desconfie de uma possível aliança entre o pós-modernismo e o feminismo, pois considera que a crítica ao logocentrismo ocidental, operada pelo pós-modernismo, não “coloca nada no lugar”. Isto significaria um risco irremediável para o feminismo.

⁴³ Expressão original em inglês: “*don't throw the baby out with the bath water*”.

Em 1986, Benhabib lança o seu primeiro livro intitulado de: “*Critique, Norm and Utopia*” que, até então, seria apenas a publicação da sua tese de doutorado sobre Hegel (Lopes, 2019). Entretanto, no curso da edição do texto, a obra acabou tomando um novo rumo, dedicando-se a reconstruir o projeto e os fundamentos da teoria crítica de Hegel a Habermas⁴⁴, passando por Marx, Adorno, Horkheimer e Marcuse (os três últimos, pertencentes à 1ª geração da Escola de Frankfurt). Nas palavras dela, não se trata de uma reconstrução histórica, mas de uma observação sistemática dos fundamentos normativos da teoria crítica.

Esse livro é uma grande ode à teoria crítica, mesmo que transite sem preciosismo pelas teorias. Como afirmou Frateschi (2020), Benhabib (1986) visita a tradição filosófica neste livro como uma filósofa, e não como uma comentadora. Não se trata de uma reprodução sobre a história da teoria crítica, mas de um pensar *com e contra* a partir do que cada pensador traz para o debate. Contudo, minha intenção não é fazer uma abordagem pormenorizada dos argumentos sustentados por Benhabib, mas ilustrar os fundamentos críticos de sua proposta político-teórica, a fim de recuperar, no segundo capítulo desta tese, as críticas endereçadas ao feminismo de Butler. Desde a introdução, Benhabib (1986) argumenta como a teoria crítica está inclinada a articular um projeto de *emancipação*, a partir de um *diagnóstico de tempo*, das diversas formas de desigualdade e humilhação que marcam as relações humanas. Trata-se do que ela nomeia de *filosofia prática*⁴⁵.

Para que esse objetivo se concretize, a teoria crítica deve estar orientada a cumprir duas tarefas: a primeira, assumir uma *dimensão diagnóstico-explicativa* e, a segunda, estabelecer uma *dimensão utópico-antecipatória*. Isto quer dizer que uma teoria que almeje uma transformação social radical deve, com apoio das ciências sociais, descrever as relações de desigualdade e humilhação que marcam uma determinada sociedade (aquilo que nomeei acima de *diagnóstico de tempo*). Contudo, é necessário também cumprir com a sua *dimensão utópico-antecipatória* que significa instituir um compromisso normativo – um fundamento positivo – para mudanças futuras, um paradigma. A teoria crítica não deve administrar crises, mas promover mudanças efetivas naquela comunidade (Benhabib, 1986).

⁴⁴ O livro inicia resgatando a crítica de Hegel a Kant sobre a teoria dos direitos naturais e à ética. Em seguida, expõe as críticas trazidas por Marx ao projeto hegeliano. Na segunda parte, Benhabib (1986) investiga os autores da chamada 1ª geração de Frankfurt.

⁴⁵ Por *filosofia prática*, quero dizer uma filosofia que está compromissada a mudar o cenário social em que está enraizado. Não se trata de um pensamento meramente contemplativo ou de interpretação de obras/autores, mas engajado com a mudança, com a emancipação social. A própria Benhabib se lê enquanto uma participante desse tipo de tradição.

No entanto, em sua visão, há dois problemas nos modelos críticos desta tradição (que a autora situa como sendo de Marx à 1ª geração de Frankfurt) – segundo ela, heranças hegelianas – que viriam apenas a ser sanados parcialmente⁴⁶ com a “virada linguística” habermasiana: o *déficit* de normatividade desses projetos críticos e um certo apego a uma “filosofia do sujeito”⁴⁷ (ou, também chamado de: “*déficit* político da 1ª geração”).

A crítica do *déficit* de *normatividade*⁴⁸ compreende que não havia um compromisso de *justificação normativa* sobre os contornos tanto do que estava sendo criticado quanto qual seria o desenho do futuro a ser perseguido. Por consequência, embora houvesse um forte apelo a ideais de justiça, igualdade e *emancipação* nestas teorias, não houve uma explicitação sobre o que significaria cada um desses conceitos, ou seja, não houve uma justificação desses conceitos (Benhabib, 1986).

Para ela, deveria haver um processo de avaliação sobre as práticas sociais descritas pela(o) teórica(o) para que sejam consideradas “boas”, “ruins”, “justas”, “injustas” etc. Deveria haver um conceito, bem justificado, que sirva como parâmetro para esse processo avaliativo. Isto é importante tanto para realizar um *diagnóstico de tempo* das práticas presentes, quanto para se projetar um futuro utópico, liberto das formas de humilhação descritas (Benhabib, 1986).

Para Benhabib (1986), a falta de uma *normatividade* adequada, impede que se imagine um mundo novo – a utopia: categoria relevante em um projeto comprometido com a *emancipação* e um dos compromissos mais importantes da teoria crítica para promover uma transformação radical. Esse pressuposto é um dos elementos que posteriormente também entram em embate na sua discussão com Butler, porque Benhabib (1986) considera que o pensamento butleriano carece de qualquer tipo de *normatividade*, limitando-se a um ideal de desconstrução.

Sobre o apego a uma *filosofia do sujeito* ou a ausência de uma filosofia política da 1ª geração, Benhabib (1987) leciona que tanto Adorno, Horkheimer quanto Marcuse quando pensam o ideal de *emancipação* do sujeito, não o articulam a valores de

⁴⁶ Digo “parcialmente”, pois Benhabib (1986) considera que a teoria habermasiana acaba recaindo em problemas que merecem reformulação. De forma mais simples, Benhabib (1986) se alia ao diagnóstico, mas não a prescrição trabalhada por Habermas. Inclusive, argumenta na parte final do livro, como o próprio Habermas não escapa da crítica à “filosofia do sujeito”.

⁴⁷ Sobre esse tema em específico, indico o artigo da profa. Yara Frateschi (2020), intitulado: “Seyla Benhabib com Hannah Arendt contra a Filosofia do sujeito”. Em síntese, o argumento de Frateschi (2020) é que Hannah Arendt foi, mesmo que indiretamente, o referencial de Benhabib para criticar esse sujeito abstrato e apolítico das tradições da teoria crítica.

⁴⁸ Benhabib (1986) recupera a crítica de Habermas à teoria social de Marx e essa ausência de normatividade no projeto crítico. Não irei avançar nesta discussão, pois não é o meu objeto. Contudo, recomendo a leitura do primeiro capítulo da tese de Doutorado de Ana Cláudia Lopes (2019), para uma compreensão mais aprofundada.

legitimidade política, típicos do campo social, mas o limita a uma experiência individual. Em outros termos, segundo a filósofa, estes autores não consideram que a *emancipação* seja um resultado de um processo público, mas de uma libertação do sujeito na esfera privada.

Na sua visão, é necessário realinhar o potencial da teoria crítica também a um aspecto político, ao pensar em um conjunto de desenhos institucionais, pautados em valores democráticos, que estarão guiados e compromissados com esse ideal de *emancipação*. Assim, não há como defender uma liberação das diversas formas de desigualdade e humilhação, sem filosofia política. O caminho sempre passará, de maneira incontornável, pela política. A *emancipação* é um projeto coletivo.

Por esse motivo, a filósofa considera que ética do discurso habermasiana seja um mecanismo capaz de alcançar esse fim. Isto porque para que uma norma seja moralmente válida, o agente deve utilizar razões ou fundamentos que possuam reconhecimento intersubjetivo, ou seja, que sejam compartilhados e aceito pelos demais. Dito de outro modo, as normas necessariamente se constroem a partir de um processo plural/coletivo. Benhabib (1986) afirma, ainda, que Habermas supera a chamada *filosofia da consciência* – uma visão solipsista do sujeito –, pois o “*self*” se torna o “eu”, na interação social com o outro.

Assim, de acordo com Benhabib (1986), o conceito de razão comunicativa traz consigo grandes revisões na teoria crítica, como o fato da *autonomia* passar a ser entendida em termos comunicativos, isto é, ela já não significa uma autolegislação como em Kant, mas a competência cognitiva de adotar um ponto de vista universal e agir conforme esses fundamentos, construídos dialogicamente. O sujeito não está mais sozinho.

Entretanto, por mais que Benhabib (1986) reconheça vantagens na teoria crítica habermasiana, ela não está isenta a críticas. Ao contrário do que se imagina, o pensamento benhabibiano não é uma continuação linear do trabalho de Habermas, mas sim, toma-o como o seu ponto de partida. Esta *oposição leal*⁴⁹ (Benhabib, 2021) pode ser percebida, por exemplo, ao concordar com o diagnóstico que é feito pelo filósofo alemão às tradições da teoria crítica anteriores, como o *déficit* de normatividade e ausência de um projeto político coletivo.

⁴⁹ Essa expressão é utilizada por Yara Frateschi (2021) no Prefácio à edição brasileira de “*Situating the self*”, intitulada de “*Situando o self*”.

Ao articular ciências sociais, psicologia e filosofia, Benhabib reconhece que a interdisciplinaridade trazida por Habermas foi um importante avanço na descrição das formas de violência e discriminação que precisam ser objeto de transformação pela teoria crítica (ao que chama de *dimensão diagnóstico-explicativa*). Isto é algo que ela própria incorpora no seu pensamento, ao dialogar, por exemplo, com a psicologia moral de Carol Gilligan.

Contudo, ao mesmo tempo que reconhece diversos avanços de Habermas, interroga-o sobre suas próprias contradições, dentre as quais destaco a forma original como reivindica a ética do discurso para o seu pensamento, livrando-a de seus *excessos racionalistas*, ao que Benhabib (1986) identifica como um resquício da *filosofia do sujeito* também na teoria crítica de Habermas e de uma noção de progresso que marca a teoria do filósofo.

A ética do discurso é um ramo da teoria moral de Habermas que visava encontrar, no seio das relações comunicativas dos agentes, os princípios de justificação da crítica e as normas morais que regeriam uma comunidade. Esta teoria estava ocupada, sobretudo, com problemas relativos a questões de justiça⁵⁰. Trata-se de uma teoria universalista⁵¹, procedimentalista⁵² e pós-metafísica⁵³, que busca se opor ao niilismo da 1ª geração.

Para Habermas, a razão humana não pode ser resumida a uma razão instrumental⁵⁴, que gera, necessariamente, violência e destruição. Pelo contrário, a razão deve ser reinterpretada como um objeto comunicativo, devendo-se focar na capacidade de que os seres humanos têm de encontrar denominadores comuns, por meio da comunicação. Entretanto, no ímpeto de negar esse niilismo, Habermas errou ao racionalizar demais esse processo (Benhabib, 1986).

Para Benhabib (1986), a defesa de processos de aprendizagem sociais, nos moldes reconstrutivistas de Habermas, que entendem a *ética comunicativa* como um produto da evolução cultural da modernidade burguesa e liberal faz com que o autor se aproxime de uma teoria do *evolucionismo histórico* e de uma defesa de um ideal de progresso

⁵⁰ Trata-se de uma teoria deontológica, ou seja, centraliza-se mais nos procedimentos do que no conteúdo. Benhabib (1992) argumenta essa versão demasiadamente procedimentalista enfraquece a crítica, pois não está pautada no compartilhamento de valores éticos dessa comunidade.

⁵¹ Objetiva estabelecer valores que sejam universalmente aplicados.

⁵² Não se preocupa com o conteúdo em si do que está sendo eleito, mas sim no atendimento aos procedimentos de elaboração dessas normas morais.

⁵³ O conteúdo dessas normas não é dado *a priori*, tampouco está na natureza das coisas ou na vontade divina, mas nos processos sociais de elaboração e escolha dessas normas. Trata-se, portanto, de uma criação humana.

⁵⁴ A razão instrumental seria aquela que se opõe à razão comunicativa. Segundo essa conceituação, a razão instrumental é aquela que apenas almeja alcançar um fim específico, não havendo um compartilhamento ético entre os sujeitos.

incontornável⁵⁵ ou desenvolvimento da espécie. Quando os indivíduos fazem escolhas morais e políticas, eles raciocinam a partir de suas perspectivas éticas, culturais e históricas. Portanto, sublinha que, no plano de fundo do argumento de Habermas, há uma pressuposição de um *sujeito coletivo da história* que não particulariza os agentes na teoria comunicativa. Trata-se de uma visão tanto ambivalente quanto problemática sobre a história (Benhabib, 1986).

Essa *filosofia da história* do progresso de Habermas erra ao não observar que, na realidade, o que se estava fazendo era pressupor uma história a partir de um “nós” fictício, de um ponto de vista que se colocava como universal⁵⁶. Há um profundo apagamento das disputas de narrativas e de significados sobre essa história *oficial* diante de personagens que foram silenciados nesse processo. Em contraposição, Benhabib (1986) vai investir em um “nós” político mais inconstante, que questiona os lugares, as narrativas e versões oficiais dessa história, típico de movimentos políticos.

Como disse acima, para Benhabib (1986), é necessário “não jogar fora o bebê junto com a água do banho”⁵⁷, pois ainda há um potencial valioso na ética do discurso, inclusive, para aquilo que as reivindicações feministas estavam demandando: a possibilidade de partir de contextos particulares na construção daquilo que se coloca enquanto universal. Dito de outro modo, a ética do discurso, por se tratar de uma teoria dialógica⁵⁸, possibilita que os agentes tenham suas particularidades levadas em consideração no momento da elaboração das normas morais e políticas⁵⁹ que regerão uma determinada comunidade.

Sobre o ideal habermasiano de *sujeito moralmente competente*, que, segundo a filósofa, não passa de uma mera abstração. Na sua leitura, há um afastamento do propósito crítico da ética do discurso que é justamente de particularizar sujeitos, uma vantagem em comparação à teoria moral kantiana⁶⁰, pois os sujeitos tornam-se apenas especulações, ao

⁵⁵ Acerca da crítica do progresso em Habermas, indico a leitura do capítulo 5, do livro “*The end of progress*”, de Amy Allen (2016).

⁵⁶ Sobre essa discussão, a profa. Dra. Yara Frateschi (2020) possui um argumento muito interessante de que Benhabib (1986) já estaria influenciada pela leitura de Hannah Arendt no momento que escreve “*Critique, Norm and Utopia* (1986), ao rejeitar o ideal de universalidade do projeto moderno que “deixa de lado” o particular.

⁵⁷ Expressão original em inglês: “*don't throw the baby out with the bath water*”.

⁵⁸ De acordo com Benhabib (1992), a versão habermasiana da ética do discurso é melhor do que a versão kantiana, pois esta última se pauta em um exercício monológico, de um sujeito que pressupõe o outro enquanto o reflexo de si mesmo. Na ética do discurso, as normas morais são fruto da troca comunicativa entre os agentes.

⁵⁹ Por mais que a teoria habermasiana da ética do discurso esteja inserida na filosofia moral, é interesse de Benhabib (1987) extrapolar essa teoria também para o campo político.

⁶⁰ Ver nota de rodapé 35.

que denomina de *eus-generalizados*. A seu ver, é necessário situar os sujeitos, compreendo-os enquanto *eus-concretos*⁶¹.

Resgato e desenvolvo essa ideia na subseção seguinte, pois Benhabib (1992) retoma essa discussão em “*Situating the self*” (1992). Ademais, tentarei ilustrar o projeto mais amplo que este livro apresenta: a tentativa de compatibilizar o universal e o particular, além de defender uma noção de universalismo que seja, nas palavras da filósofa (1992), *historicamente consciente*.

2.2.2 O desafio imposto pelo universalismo interativo historicamente consciente de Benhabib

O livro “*Situating the self*”, publicado em 1992, é uma coletânea de ensaios que foram publicados ao longo dos anos 80 e 90 e que debatem temas latentes daquele fim de século: o feminismo, as contradições da teoria política liberal e o esgotamento do projeto universalista moderno. O objetivo central do livro é reconstruir legados da modernidade, em particular, o universalismo moral e político que passava por uma profunda desilusão diante das *promessas não cumpridas da modernidade*. Como descreve a autora, havia uma enorme desconfiança da capacidade de se generalizar os direitos de igualdade e liberdade a todos em face das desigualdades que grupos historicamente excluídos enfrentavam.

E por que ainda seria atraente investir no universalismo? Para Benhabib (1992), um projeto político-teórico que reconheça o respeito universal, a autonomia moral do indivíduo, da igualdade, da justiça econômica e social, participação democrática e do fortalecimento de direitos civis e políticos não pode ser considerado *fora de moda*. A luta da teoria crítica deve ser para a sua concretização e não, de seu abandono. Para reformular o universalismo, Benhabib (1992) enfrenta três de seus grandes opositores: o comunitarismo, o feminismo e o pós-modernismo. Nesse embate interpretativo, incorpora e refuta essas objeções, avaliando o que permanece e o que deve ser afastado da sua versão normativa do universalismo interativo.

O comunitarismo, embora tenha versões variadas⁶², possui uma crítica comum ao universalismo: a necessidade de se entender que os “*selves*” fazem suas escolhas morais

⁶¹ Essa importante distinção foi trazida pela primeira vez por Benhabib em um artigo publicado na “*Praxis International Journal*”, em 1985, chamado de: “*The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controvers and Feminist Theory*”.

⁶² Em uma tentativa de compreender o comunitarismo, em “*Situating the self*” (1992; 2021), Benhabib faz uma distinção entre neoaristotélicos (Hans-Georg Gadamer e Alasdair MacIntyre) e neohegeliano (Charles

a partir de um contexto histórico e cultural. Isto quer dizer que não é possível estruturar um pensamento político e moral, sem perceber que os indivíduos não fazem escolhas no *vazio*, mas que, de certa forma, dependem de um conjunto de relações que influenciam suas escolhas. Há uma refutação à chamada *razão legislativa*⁶³ (Benhabib, 1992).

O feminismo faz uma crítica ao sujeito abstrato, desencarnado, distorcido e nostálgico do ego masculino autônomo que a tradição universalista privilegia. Em outras palavras, a denúncia do feminismo é de que o sujeito que é o protagonista da tradição moral e política moderna é um homem. Assim, de acordo com essa observação, o pensamento moderno universaliza o ponto de vista masculino, tratando-se de um *falso universal* (Benhabib, 1992).

O pós-modernismo⁶⁴, por sua vez, afirma que a teoria universalista moderna prometeu que a razão humana seria a fonte de emancipação de todas as formas de desigualdade e humilhação entre os *homens*. Entretanto, na realidade, a razão moderna foi a causa da destruição, da legitimação de formas de violência e de um apagamento dos diferentes. Por conseguinte, segundo o pós-modernismo, há um esgotamento do projeto crítico da modernidade, cabendo apenas a sua desconstrução (Benhabib, 1992).

O primeiro passo empreendido por Benhabib (1992) é o de mudar o conceito substancialista de racionalidade, defendido por pensadores do Esclarecimento⁶⁵, que acreditavam que a razão era um tipo de disposição natural da mente humana que poderia ser alcançada por meio de uma educação apropriada. De outro modo, devemos interpretar a razão em um sentido comunicativo, a partir da reformulação promovida pela filosofia pragmática-universal de Apel e Habermas. Neste ponto, há uma retomada das vantagens introduzidas pela ética do discurso que mencionei na subseção anterior, como a capacidade de construir um “universal” que consiga lidar com as contingências, a partir de uma pluralidade dos sujeitos e que se edifica dialogicamente. Não obstante, diferente

Taylor). Ademais, divide os comunitaristas em: “integracionistas” e “participacionistas”. Os primeiros seriam aqueles que defendem um conjunto de valores e tradições que devem reger uma comunidade, uma concepção de bem que deve ser universalizada indistintamente. Benhabib (1992) rejeita esse tipo de defesa, pois considera que há uma violação de valores importantes como tolerância, autonomia e pluralidade. Por outro lado, acredita que a defesa dos “participacionistas”, que pontuam como a “neutralidade liberal” apaga as diferenças entre os indivíduos na esfera pública, deve ser incorporado ao seu raciocínio.

⁶³ No original: “*legislative reason*”. Irei acompanhar a tradução proposta pela versão brasileira de “Situando o *self*”, de 2021.

⁶⁴ Acredito ser importante fazer algumas considerações sobre a forma como Benhabib (1992) apresenta a crítica do pós-modernismo. De início, a escolha por denominar essa versão de “pós-modernismo”, acredito que Benhabib (1992) esteja influenciada pela leitura de Habermas (2000) sobre o pós-estruturalismo francês, no livro “O discurso filosófico da Modernidade”, publicado em 1985. Embora Lyotard (2021) seja o autor que Benhabib traz como referencial teórico e que realmente o livro deste filósofo francês se chame “A condição da pós-modernidade”, acredito que esse termo é genérico. Mais tarde, no “Debates feministas”, Benhabib (1992) acusa Butler de ser uma pós-moderna.

⁶⁵ Nominalmente na obra estão: Hobbes, Descartes, Rousseau, Locke e Kant.

do que essa tradição defendia, é necessário reconhecer esses sujeitos racionais enquanto seres finitos, corporificados e frágeis e não como meras abstrações ou idealizações.

Essa é uma das contradições que Benhabib (1992) identifica na teoria comunicativa habermasiana, que já vinha sendo sublinhada desde “*Critique, Norm and Utopia*” (1986) como um *excesso racionalista* de Habermas, o apego a um “*self*” transcendental, cada vez mais afastado da política e da contingência e que se torna um sujeito imaterializado ou, como chama a filósofa turca, um “*self*” descorporificado⁶⁶. Além de se afastar de Habermas neste ponto, acredita que a ética do discurso não deva perseguir um “consenso”⁶⁷ para constituir normas moralmente válidas, mas deve procurar alcançar um *entendimento* entre os seres humanos. A ideia de que seres marcados por profundas diferenças e particularidades poderiam entrar em unanimidade seria, nas palavras de Benhabib (1992, p. 43), uma ilusão contrafactual.

O pensamento de Arendt “entra em cena” como uma estratégia de se opor à rígida interpretação de Habermas do princípio “U”⁶⁸, de que normas morais precisam ser consensualmente aceitas para serem válidas, quanto também para mostrar como os sujeitos são marcados por particularidades e distinções entre si. Assim, se os indivíduos são marcados por acentuadas diferenças entre si, isto significa que eles estariam mais inclinados a acordar do que a convergir. Há uma diferença significativa entre as palavras acordo e consenso. No acordo, há uma disposição de perceber que o “outro” é diferente de mim em desejos, vontades e histórias e que para que encontremos um “ponto em comum” deve haver reversibilidade neste raciocínio (Benhabib, 1992).

“Com e contra Arendt”, Benhabib (2021, p. 253) tenta compatibilizar o *universal* e o *particular*, ao compreender que aquilo que conversacionalmente se constrói enquanto *universal* deve ser a soma de diversos contextos. Portanto, não haveria uma incompatibilidade necessária entre uma noção de universalidade e contextualismo. A autora tenta amenizar as distinções entre as teorias morais aristotélicas e kantianas. O que

⁶⁶ A teoria moderna política e moral parece apostar constantemente na dualidade entre “corpo” e “mente” como elementos que não se comunicam.

⁶⁷ Para Habermas, a ética do discurso deve estar guiada por dois princípios: o princípio “D” (do Diálogo) e o princípio “U” (da Universalização). O princípio “D” seriam as condições que todos os agentes devem compartilhar para que o diálogo aconteça de forma justa, é o que Habermas chama de “situação ideal de fala”. Benhabib (1992) entende que também são necessário princípios de justificação para avaliar se um debate é justo, mas resume a sua defesa em dois princípios: o da reciprocidade igualitária e princípio do respeito moral universal. Por sua vez, o princípio “U” considera que para que uma norma seja considerada válida, todos os agentes comunicativos devem entrar em “consenso” sobre o seu conteúdo. Benhabib (1992) rejeita essa ideia, pois se trata de uma ficção, como disse no corpo do texto. Em resumo, abandona o princípio “U” habermasiano, da universalização, e permanece apenas com o “D”, do discurso. (penso que essa explicação é importante e poderia integrar o corpo principal do texto).

⁶⁸ Ver nota de rodapé 49.

seria necessário é adequar o procedimento de elaboração desta norma para que seja sensível à diferença e à participação do “outro”. Diferente do formalismo kantiano que defende que o juízo é uma faculdade de subsumir o particular ao universal, é importante que se contextualize o universal “de tal modo que ele tenha relevância para o particular” (Benhabib, 2021, p. 271)

Concordo com Frateschi (2014) ao afirmar que a união *incomum* de elementos aristotélicos e kantianos de Arendt, permite enfraquecer a oposição entre juízo contextual e moralidade universalista, recuperando a preocupação aristotélica com situações práticas particulares e guiando-se à luz de princípios universalistas kantianos que possam ser compartilhados pelos indivíduos. A interlocução com Hannah Arendt⁶⁹, mediante a caracterização arendtiana de ação (*natalidade*, *pluralidade* e *narratividade*) e o conceito de *mentalidade alargada* são noções que possibilitam Benhabib (1992) a contextualizar os sujeitos e interrelacionar o campo da política com a moral.

Para Arendt, há 3 (três) categorias que caracterizam a ação: a natalidade, a pluralidade e a narratividade. A *natalidade* não é compreendida como o fato de nascer, mas como um “segundo nascimento”, quando o “*self*” começa a falar e agir em uma comunidade. Por meio do discurso e da ação é revelada uma segunda categoria, a *pluralidade*. Ao se manifestar, cada um mostra a sua individualidade, a sua *condição humana* de viver como um ser distinto e singular. Por sua vez, a *narratividade*, a “imersão na teia de relações humanas”, é a forma como a identidade “*self*” é constituída (Benhabib, 1992).

Essa *narratividade* evidencia como o “eu” se estabelece na interação com o outro. É aquilo que Arendt chama de “ação como interação”. Em uma comunidade, os indivíduos são, ao mesmo tempo, autores e produtores das histórias uns dos outros. Benhabib (1992) se apropria dessas 3 (três) categorias arendtianas para justificar a razão comunicativa como a forma mais adequada de se interpretar a razão humana.

A racionalidade interativa reafirma a ideia de que as identidades dos “*selves*” são constituídas narrativamente, na interação com o outro. O argumento central é que ao se reconhecer que os indivíduos são seres racionais comunicativos, estes apenas podem constituir e desenvolver tal racionalidade por meio de um processo de socialização. Desloca-se a concepção de uma racionalidade legisladora⁷⁰ para uma racionalidade

⁶⁹ De acordo com o que afirma Frateschi (2020) não seria nem mesmo correto eu utilizar o termo “introduzir”, pois o imaginário de Arendt já havia sido, mesmo que indiretamente, abordado em “*Critique, Norm and Utopia*” (1986).

⁷⁰ Substancialista, inata.

interativa. Para que haja um bom juízo moral deve possuir a capacidade de raciocinar a partir do ponto de vista do outro.

Promover esse deslocamento faz com que o “ponto de vista moral” não seja um *ponto de vista moral arquimediano* ou simplesmente imposto por uma autoridade, mas de uma realização contingente de seres corporificados que foram linguisticamente socializados. Esse aspecto da “contingência” é importante no argumento de Benhabib (1992) porque retoma a crítica que foi endereçada a Habermas em “*Critique, Norm and Utopia*”, de 1986, de que a razão comunicativa seria “fim” esperado das práticas de aprendizagem social de uma sociedade.

O conceito de *mentalidade alargada*⁷¹, uma leitura de Arendt sobre o juízo estético de Kant⁷², possibilita uma alteração da universalidade em termos de pluralidades de perspectivas, a capacidade de “raciocinar a partir do ponto de vista do outro”. Conforme Kant argumenta, algo não pode ser considerado “belo” apenas pela preferência individual de alguém. Pelo contrário, esse juízo deve ser compartilhado e, mais do que isso, no ato de julgar, o indivíduo deve se “colocar no lugar dos demais” e considerar o que eles pensam.

No entanto, o pensamento arendtiano se apropria desta ideia e a coloca no campo político. A partir do juízo reflexivo kantiano, Arendt cria um procedimento de validade intersubjetiva para decisões políticas, defendendo que um acordo precisa transcender de preferências individuais e exige que o agente faça um exercício constante de “reversibilidade”, de se colocar no lugar do outro. Essa “reversibilidade” não se trata de “empatia” ou de se colocar “emocionalmente no lugar do outro”, mas o de reconhecer este “outro” enquanto um sujeito digno de reconhecimento moral e considerar as suas razões como tão importantes quanto as suas próprias. Benhabib (1992) extrapola as pretensões de Arendt⁷³ e considera que a *mentalidade alargada* deve ser exercitada não somente como um juízo político⁷⁴, mas também como um juízo moral. Considera, ainda, que ela seria melhor realizada por meio de uma ética discursiva.

⁷¹ Trata-se da apropriação de Arendt do juízo estético kantiano, lendo-o como um juízo político. Para um melhor aprofundamento, recomendo o artigo da profa. Yara Frateschi: “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt”, de 2014.

⁷² Kant discute esse conceito em “Crítica da faculdade de julgar”, conhecida como “a terceira crítica”. O livro foi publicado originalmente em 1790.

⁷³ Benhabib (1992) afirma que pelo fato de Arendt separar radicalmente as considerações morais das ações políticas, além de uma visão estreita de moralidade, faz com que se afaste do modelo arendtiano.

⁷⁴ Sobre este último ponto, não desenvolverei nesta tese uma discussão sobre a filosofia política de Benhabib, por mais que a considere interessante. Um questionamento trazido por Benhabib (1992) na sua teoria política, refere-se à distinção rígida trazida por teorias liberais modernas entre o “público” e o “privado”, que excluiu sistematicamente os “sujeitos” femininos da esfera pública, ao considerar que determinados assuntos não são politicamente relevantes, como o cuidado, a nutrição, a reprodução, as

Dessa maneira, raciocinar moralmente, por meio da *mentalidade alargada*, requer que os “*selves*” estabeleçam dialógica e interativamente as normas morais que regerão a sua comunidade. Essas normas não serão o resultado de uma reflexão isolada, mas passarão por um crivo também do escrutínio coletivo de seus pares. Esse exercício pode ser sintetizado na seguinte máxima: “aja de tal modo que a máxima de suas ações leve em consideração a perspectiva de todos os outros de uma maneira a colocá-los em uma posição a cortejar o consentimento deles” (Benhabib, 2021, p. 281).

Há um pressuposto elementar incorporado por Benhabib (1992), a partir dos ensinamentos de Arendt: de que somos seres que precisamos de uns dos outros para viver e, mais do que isso, que nossa subjetividade é formada a partir das nossas relações e interações com os demais, dentro da nossa comunidade, das nossas famílias, dos nossos afetos, das nossas culturas e instituições. Não somos seres atomizados, desencarnados ou abstratos. Longe disso, nossos desejos, nossas vontades e nossos sonhos partem de uma história, de uma *teia de relações* que possibilitam a construção de nossa identidade.

Nos termos reformulados por Benhabib (1992), o procedimento de universalização por meio da *mentalidade alargada*, coloca o “outro” no centro da discussão política e moral. Desse modo, ao emprestar os *insights* da psicóloga moral, Carol Gilligan, a filósofa turca passa a trabalhar com um caráter bidimensional do “*self*”: o eu-generalizado e o eu-concreto⁷⁵, denunciando como as teorias modernas universalistas privilegiaram o outro-generalizado. Para esclarecer os conceitos dessas categorias e a incoerência epistemológica das teorias universalistas, começo apresentando a teoria de Gilligan, em “Uma voz diferente”, de 1982.

Gilligan (1982) desenvolve uma pesquisa na psicologia moral cognitiva com o objetivo de refutar os resultados apresentados por Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral. De acordo com Kohlberg, as mulheres seriam menos desenvolvidas moralmente em relação aos homens, pois obtiveram notas menores em seu estudo centrado na noção de justiça e direitos. Em outras palavras, a pesquisa kohlbergiana concluiu que os homens têm maior propensão a agir conforme aquilo que é “correto” e alcançar o chamado estágio pós-convencional da psicologia moral. Isto quer

relações afetivas etc. Temáticas que são historicamente relegadas às mulheres. Nesse sentido, como aponta a autora, isso se refere a um problema democrático. Se quisermos pensar em uma teoria radicalmente democrática, devemos pensar em um modelo que seja hábil a lidar com a diferença.

⁷⁵ Benhabib já havia empregado esse termo desse a publicação original do artigo: *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, em 1985, na Revista “*Práxis Internacional*”. Além disso, na parte final de “*Critique, Norm and Utopia*”, de 1986, ao lançar críticas ao projeto habermasiano, é possível também observar que a autora utilizava destas categorias.

dizer que os homens justificariam suas ações conforme o que é correto ou não, de forma autônoma, independente dos padrões de comportamento sociais.

Para Gilligan (1982), o que explicaria a baixa pontuação das mulheres em comparação aos homens não é a sua falta de desenvolvimento moral, mas a própria orientação da pesquisa de Kohlberg, que estava centrada em um único aspecto da orientação moral, a justiça e os direitos. Essa forma de enxergar o raciocínio moral é limitada, pois exclui a forma mais contextual do cuidado e da responsabilidade, com que Gilligan (1982) descreve como sendo o juízo moral das mulheres.

Na pesquisa de Gilligan (1982), as mulheres raciocinariam por meio de uma contextualidade, narratividade e interação com os outros, isto é, elas justificam as suas ações, entre o que é certo e errado, não autonomamente, mas avaliando também as consequências que possam atingir seus pares. No que diz respeito o argumento de Benhabib (1992), isso não se trata de uma imaturidade moral, mas da capacidade de raciocinar com reversibilidade, um “*self*” que está imerso em uma *teia de relações*.

O passo seguinte é discutir como esse sujeito supostamente *neutro*, protagonista das teorias político-filosóficas modernas, é um “*self*” que privilegia o masculino. Na direção daquilo que já havia anunciado em “*Feminism as a critique of modernity*”, de 1987, é dever das teorias feministas não apenas identificar a misoginia no pensamento ocidental moderno, mas, sobretudo, mostrar como tal discriminação contamina a análise de seus teóricos.

Nesse ponto, Benhabib (1992) menciona expressamente no capítulo 5 de “*Situating the self*” que parte do sistema sexo x gênero para compreender as desigualdades entre homens e mulheres, categorizando-o como “a constituição histórico-social e simbólica bem como a interpretação das diferenças anatômicas entre os sexos” (Benhabib, 2021, p. 310). Em continuidade, reitera que gênero é a “construção diferenciada de seres humanos em tipos masculino e feminino” (Benhabib, 2021, p. 390). Tratando-se de um certo tipo de categoria relacional.

Seguindo essa linha, em colaboração com o pensamento de Gilligan (1992), entende que esse sistema se reproduz nos indivíduos corporificados e contribui para a exploração e opressão das mulheres. Além disso, afirma a necessidade do movimento feminista desenvolver tanto uma *análise diagnóstica-explicativa*, quanto uma *crítica utópico-antecipatória*. Estes termos não nos são estranhos, pois são os dois compromissos que apresenta em “*Critique, Norm and Utopia*” (1986) como sendo responsabilidade da teoria crítica.

Diante desta afirmação, gostaria de fazer uma contribuição. Quando menciona esses dois compromissos, Benhabib (1992) sublinha que é responsabilidade da teoria feminista identificar as formas de discriminação e desigualdade (*dimensão diagnóstica-explicativa*) para justificar uma teoria futura que liberte as mulheres dessas formas de violência diagnosticadas previamente (*dimensão utópico-antecipatória*). Essa compreensão gera discordâncias com Butler, em “*Debates Feministas*”, conforme veremos no segundo capítulo desta tese.

Apenas para ilustrar o argumento, Butler (2018) denuncia que o sistema sexo x gênero⁷⁶ impede com que o diagnóstico das formas de violências possa realmente ser feito, em função de mascarar as hierarquias internas que marcam o próprio grupo *mulher*. Essa falsa universalização compromete igualmente o segundo passo de Benhabib (1992), o de pensar uma *utopia* futura, que articule novos modos de vida, pois desconsidera as contradições e paradoxos que marcam a própria luta feminista.

Na seção seguinte, apresento como Butler compreende o sistema sexo x gênero e o porquê o considera problemático. Contudo, no que concerne à reconstrução dos fundamentos teóricos de Benhabib (1992), é importante destacar que ela utiliza o sistema sexo x gênero como uma chave de leitura para realizar sua crítica utópico-antecipatória às teorias morais e políticas universalistas, denunciando suas incoerências epistemológicas.

Nas teorias de Kohlberg⁷⁷ e contratualistas modernas, de Hobbes a Rawls, há uma rígida divisão entre *justiça* e *boa-vida*, que, por sua vez, desenha a forte distinção entre as esferas pública e privada. O sentido de *intimidade* foi alargado na modernidade e, a partir disso, o homem burguês tem autonomia para tomar as decisões que considera *boas* ou *ruins* sobre a sua própria vida no seio íntimo-doméstico. Enquanto, na esfera pública, o campo político, por excelência, torna-se palco das discussões sobre justiça, daquilo que nos torna *iguais* como cidadãos. Na leitura benhabibiana, essa dicotomia entre o público e o privado⁷⁸ relega as necessidades e interesses das mulheres “fora” do campo da justiça. Isto porque a nutrição, a criação, a reprodução, o amor e o cuidado – temas que se relacionam com elas –, foram colocados como assuntos pessoais, não importantes o suficiente para serem tratados como assuntos políticos.

⁷⁶ Embora Benhabib (2021, p. 391) diga que “concorda com o trabalho recente de Judith Butler de que a própria oposição entre sexo e gênero deve ser questionada”, não avança nesta distinção.

⁷⁷ Como menciona Benhabib (1992), Kohlberg considera que as relações de parentesco e as esferas do cuidado são domínios “pessoais” do raciocínio moral, não influenciando em aspectos da justiça.

⁷⁸ Essa é a contribuição de Benhabib (1992) sobre a “dicotomia do público e do privado” tão vastamente discutido na bibliografia feminista.

Para além dessa discussão, Benhabib (1992) destaca como as teorias políticas e morais modernas pressupõem um indivíduo que já nasce adulto, como se a capacidade raciocinar lhe fosse inata, como se não fosse um ser que depende do cuidado e do aprendizado como pré-condições para o seu desenvolvimento. A descrição que Hobbes faz sobre o *homem cogumelo que brota da terra* em pleno desenvolvimento, maturidade e nenhum compromisso para com os outros, é a ilustração categórica do “*self*” autônomo moderno.

Essa visão narcísica do “eu” libera a mulher de qualquer tipo de participação na vida deste sujeito, pois nem para nascer foi necessária a sua existência. Sua observação é que essas teorias priorizaram um “*self*” que é descorporificado e desinserido e que o significado de “imparcialidade moral é reconhecer as demandas do outro que é exatamente igual a si” (Benhabib, 2021, p. 324).

Para reformular essa visão de sujeito no seu universalismo interativo, é necessário promover uma aliança entre duas dimensões do “*self*”: o *eu-generalizado* e o *eu-concreto*. O *eu-generalizado* é resultado das conquistas da modernidade que não devemos abrir mão, a ideia de que todos nós somos seres racionais e que possuímos direitos e deveres, de forma general e abstrata. As nossas relações se darão por meio de normas de igualdade formal e reciprocidade e nossas interações serão prioritariamente públicas e institucionais. É aquilo que nomeia como “universalismo kantiano indispensável” (Benhabib, 2021, p. 352).

Por outro lado, o *eu-concreto* exige que as nossas diferenças sejam levadas em consideração e que sejamos reconhecidos a partir de nossas individualidades, nossa identidade e nossa história. As normas que nos regerão serão as da equidade e da reciprocidade complementar e são a manifestação da nossa concretude e existência enquanto sujeitos corporificados (Benhabib, 1992).

Essa relação – que por muitos pode ser entendida como paradoxal – é indispensável e não significa o abandono de direitos “gerais e abstratos” ou de uma teoria política da justiça, mas de negar uma identidade moral que possa ser construída apenas sob termos transcendentais. Portanto, o universalismo interativo de Benhabib (1992) requer que todos sejam reconhecidos enquanto *outro-generalizado*, mas também como *outro concreto*. Logo, a alteridade não pode ser uma projeção sobre “eu-mesmo” ou a idealização da diferença.

Diante dessa reconstrução, parece-me que algumas notas são necessárias. De início, Benhabib (1986; 1992) afirma estar comprometida com um projeto de teoria crítica

que faça um diagnóstico de tempo, com a finalidade de emancipar os indivíduos das formas de discriminação e humilhação, que denomina de *utopia*. Para cumprir com esse objetivo, é dever da filósofa(o) justificar normativamente os conceitos que darão fundamentação para essa crítica. Ademais, no intuito de *reposicionar* a ética comunicativa, operando críticas internas ao projeto de Habermas, a autora faz importantes reformulações como a necessidade de corporificar os sujeitos, de promover uma reflexão moral e política que possua reversibilidade de perspectivas e como a diferença pode ser um sinal de maturidade moral do indivíduo.

Contudo, por mais que deva ser reconhecido o desafio de utilizar o gênero como uma categoria de análise na sua filosofia, Benhabib (1992) parece estar atrelada a uma visão deste conceito que não consegue dar respostas as diferenças internas entre as mulheres. Aquilo que o feminismo negro, lésbico e *queer* já havia anunciado, que essa descrição da feminilidade, da maternidade e do cuidado, que se interliga com o estudo de Gilligan (1982) que foi utilizado por Benhabib (1992), não os contemplam. Seria, então, a *mulher* de Benhabib (1992) um “*self*” generalizado?

Essa troca com diversas formas versões do feminismo (mas não apenas), influenciam o pensamento de Butler, o que torna um ponto de discordância entre as filósofas no “*Debates feministas*”, que será abordado no segundo capítulo. Na seção seguinte, abordarei o pensamento de Judith Butler que expõe as hierarquias internas reproduzidas no feminismo.

Na seção posterior, irei expor a primeira fase do pensamento butleriano, especificamente o livro “*Problemas de gênero*”, a fim de argumentar qual a sua reconstrução da categoria *gênero* e o porquê entendo que no “*Debates Feministas*”, Benhabib e Butler discordam sobre qual seria a *identidade do sujeito* mulher e sobre a necessidade de uma teoria que esteja compromissada com uma noção de *normatividade*.

2.3 JUDITH BUTLER: O “PROBLEMA” DO GÊNERO, PERFORMATIVIDADE E O SUJEITO DO FEMINISMO

Judith Butler, nasceu em 1956, nos Estados Unidos, companheira de Wendy Brown⁷⁹ e professora de Retórica e Literatura Comparada na Universidade de Berkeley,

⁷⁹ Wendy Brown é professora de Ciência Política na Universidade de Berkeley.

Califórnia. Realizou a sua formação em Filosofia⁸⁰ na Universidade de Yale e defendeu sua tese de doutorado em Hegel, em 1984, que originou a publicação de “*Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*” (Rodrigues, 2021).

Considero que Butler se enquadre na tradição da teoria *crítica* contemporânea por 2 (dois) motivos. O primeiro, que particularmente entendo ser mais frágil, é o fato das suas reflexões serem influenciadas por autores da chamada Escola de Frankfurt, principalmente Theodor W. Adorno e Walter Benjamin. O segundo é que entendo que Butler incorpora as duas dimensões que Benhabib (1989;1992) descreve como necessárias para uma teoria ser considerada pertencente a essa tradição: *as dimensões diagnóstico-explicativa e utópico-antecipatória*. Esse segundo ponto é o mais importante para o meu argumento porque a minha intenção é argumentar como sempre houve *normatividade* no pensamento butleriano, desde “*Problemas de gênero*”, mas que na sua obra recente houve um amadurecimento dessa categoria, estabelecendo um critério mais delimitado que oriente a transformação social.

No seu trabalho inicial (“*early work*”), pelo fato de Foucault (1980) ter inspirado suas observações, principalmente aquilo que foi defendido pelo filósofo francês em “*História da Sexualidade: volume I*”, alguns acreditam que Butler mantém uma continuidade com o projeto foucaultiano, como uma herdeira do *pós-estruturalismo*⁸¹. Por mais que haja uma influência, não há uma linearidade entre os projetos, até mesmo, por Butler (2018) remarcar suas discordâncias e limitações com aquilo que Foucault (1980) propunha. Portanto, seu pensamento introduz um raciocínio original, “com e contra” seus interlocutores⁸².

Apropriando-me do termo utilizado pela professora Carla Rodrigues (2021), Butler é uma pensadora em *trânsito*, ou seja, está em constante movimento. Em sentido geográfico porque embora seja estadunidense, dialoga com a produção teórica europeia, sobretudo a alemã e a francesa. Além disso, em um aspecto *transdisciplinar*⁸³, trabalha para além do campo filosófico, mantendo um constante intercâmbio entre a psicanálise,

⁸⁰ Em uma passagem cômica de “Desfazendo o gênero”, Butler (2022) relata que quando tinha 12 (doze) anos foi interrogada que carreira gostaria de seguir e respondeu prontamente que seria *filósofa* ou uma *palhaça*.

⁸¹ Eu não gostaria de enveredar nessa discussão porque não é o meu objetivo, mas é possível questionar esse *etiquetamento* de Foucault como um *pós-estruturalista*, uma vez que poderíamos argumentar que Foucault é também um teórico crítico (Allen, 2019).

⁸² Dentre essas oposições, destaco a que aparece no terceiro capítulo de “Problemas de gênero”, que se opõe ao modo como Foucault (1980) lê a materialidade do corpo. Para o filósofo francês, há um corpo anterior à inscrição cultural, enquanto para Butler (2018), o corpo também é subproduto dos discursos sociais.

⁸³ Butler (2022) afirma que se enxerga afastada da filosofia porque não acredita na mera reprodução das ideias filosóficas, mas como uma forma de pensar sobre os problemas de seu tempo.

a antropologia, a teoria social *etc.* Por último, em uma perspectiva temporal, resgata discussões anteriores e busca refletir a partir delas, lançando luzes a novos modos de pensamento.

No pensamento filosófico, há uma ideia de que o teórico precisa de um certo afastamento para refletir, como se a aproximação do evento histórico, social e político, de alguma forma, contaminasse a sua análise. Butler rompe com esse ideal, pois a considero uma *pessoa que faz filosofia a partir do seu tempo*, com isso quero dizer que sua filosofia é influenciada pelos acontecimentos que estão em seu entorno. Dentre esses eventos, destaco o surto da HIV/aids na década de 80 nos Estados Unidos, a guerra ao terror desencadeada pelo 11 de setembro e a pandemia do coronavírus, em 2020, todos importantes para suas reflexões.

Butler tem 13 (treze) livros de autoria individual publicados e a maioria possui tradução para o português (Apêndice), o que é uma vantagem em relação à Benhabib, pois sua obra se tornou mais difundida no meio acadêmico brasileiro. Recuperando o apontamento que a professora Carla Rodrigues (2021) faz sobre a produção teórica butleriana, seria equivocado dividi-la em *fases*, uma que se preocupa com a “questão do gênero” e outra sobre uma política de Estado – que se “inaugura” depois do 11 de setembro. Isto porque a questão do reconhecimento e seu entrelaçamento a um projeto ético está desde a publicação de “*Problemas de gênero*”, em 1990.

O que acontece é uma redefinição de novas fronteiras, *para além do gênero*. Assim, nesta seção, meu objetivo é reconstruir os principais fundamentos teóricos e categorias importantes para a sua reflexão no “*Debates feministas*”, como a crítica ao sistema sexo x gênero, *performatividade* e a necessidade de o feminismo abraçar a contingência política. No Brasil, Butler é mais conhecida como uma precursora da teoria *queer*, sendo uma das principais interlocutoras sobre o assunto, em que pese afirmar que se considera mais próxima da teoria feminista, do que daquela teoria⁸⁴. Além disso, da forma como é lida no país, parece que Butler criou o termo *queer* ou que iniciou um novo campo teórico nos estudos da sexualidade, o que não é verdade (Rodrigues, 2021).

A sua filosofia estava imersa em discussões que estavam sendo travadas por outras (os) autoras (es) como Teresa de Lauretis (1994), a antropóloga Gayle Rubin (2011), Eve Sedgwick (2008) e o próprio Michel Foucault (1980), na sua genealogia em “*História da sexualidade*”. Apesar de não haver um consenso sobre o conceito da teoria *queer*, vou aderir à explicação de Salin (2019) de que ela nasceu da aliança entre o pós-

⁸⁴ Informação dada em uma entrevista concedida a Lyanne Segal e Peter Osbourne, em 1994.

estruturalismo, a psicanálise e as teorias feministas. Seu objetivo era desestabilizar o conceito de “sujeito”, questionando sua identidade a partir de um atributo exclusivamente biológico e essencialista do “ser”.

O *queer* resiste à identificação ou à estabilidade, é um termo em movimento contínuo, plural e de difícil assimilação. Sua radicalidade está fundamentada em desconstruir as categorias que baseiam os estudos de gênero, gay, lésbico e feminista e a indispensabilidade de se pensar um movimento a partir da definição do sujeito gay, lésbico ou feminino (Salin, 2019).

Esse termo é uma apropriação radical de uma palavra inglesa que representava um insulto a uma pessoa *gay*. Portanto, tinha uma conotação pejorativa, porém a partir dos anos 90, esse termo foi reinterpretado pelos intelectuais e militantes dos estudos de sexualidade passando a ser adotado como uma forma de autorreconhecimento, o que possibilitou um empoderamento da expressão. Esse movimento político-intelectual teve origem nos Estados Unidos⁸⁵, no início dos anos 80 e estava inserido no contexto da *revolução sexual* e luta pela despatologização da homossexualidade⁸⁶, o que só se concretizou em 1990. E essa demora decorre do fato de que o período ter sido marcado pelo surto de HIV/aids, estigmatizado socialmente como a “*doença gay*” (Miskolci, 2014).

Butler se insere nos estudos *queer* por interrogar a instabilidade do conceito de gênero e por compartilhar da ideia de que um sujeito estável é desnecessário para articular politicamente um movimento. Seu pensamento faz esse deslocamento por meio do seu conceito de *performatividade*, em diálogo com a feminista francesa Monique Wittig, que considera que o gênero seria um “fazer” e não, um “ser”. Entretanto, isso não simboliza uma substituição do feminismo pela teoria *queer*, mas de pensar a partir de seus atravessamentos.

Publicado originalmente⁸⁷ em 1990, o livro “*Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*” (“*Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*”) é uma coletânea de artigos que Butler havia escrito no final dos anos 80. Nesse período, havia uma sensação de esgotamento do feminismo seja porque as mulheres já haviam

⁸⁵ Carla Rodrigues (2021) comenta como há uma massa crítica na academia brasileira que rejeita a incorporação do termo *queer* no país, por ser um termo colonizado. A origem desse movimento teórico-político é estadunidense e dialoga diretamente com as experiências daquele contexto. Diferente seria com relação ao Brasil, que nem mesmo a palavra *queer* teria qualquer significado, portanto, impassível de qualquer tipo de apropriação radical.

⁸⁶ A homossexualidade constava como uma doença na lista da Organização Mundial de Saúde (OMS): classificação internacional de doenças (CID),

⁸⁷ O livro apenas foi traduzido para o português em 2003.

conquistado os direitos que *deveriam conquistar*, seja porque havia dúvida de que este movimento conseguiria incorporar as profundas diferenças⁸⁸ entre as mulheres. Se elas não poderiam mais ser consideradas enquanto um grupo, o que restaria do feminismo?

Para tentar superar esse impasse, Butler (2018) questiona se é necessário que haja uma identidade comum entre as mulheres para que o feminismo possa existir enquanto movimento teórico e político. Pois, caso fosse indispensável uma *ontologia do sujeito*⁸⁹, essa teoria enfrentaria um problema incontornável, a dificuldade de administrar as múltiplas diferenças que marcam as mulheres, criando hierarquias internas. Entretanto, como afirma nas primeiras linhas de “*Problemas de gênero*”, um *problema*⁹⁰ não quer dizer algo que devemos evitar ou que signifique algo negativo necessariamente. Muitas vezes, a partir da desobediência da norma dominante abre-se um novo olhar, uma certa falibilidade da lei imposta. O problema pode abrir espaço para a solução (Butler, 2018).

Para algumas teóricas, dentre elas Benhabib (1995) em “*Debates feministas*”, como apresentarei no segundo capítulo, acreditam que a teoria de Butler implica um *fim* para o feminismo, em razão da *morte do sujeito* significar a perda do potencial utópico-emancipador do feminismo. Entretanto, conforme tentarei argumentar, isso não quer dizer um final, mas sim a abertura para algo novo ou, até mesmo, a própria continuidade do movimento.

Desde “*Subjects of Desire*”, há um problema filosófico que motiva as investigações de Butler, a crítica a um sujeito abstrato e universal que não é composto por nenhuma contingência de raça, sexualidade, etnia, idade dentre outros, assim como o direito ao reconhecimento das diferenças (Rodrigues, 2021). Este propósito faz com que se aproxime de Benhabib (1992), mas o percurso de sua teoria se inicia no desfazimento do binarismo sexo x gênero, o que gera um afastamento da filósofa turca.

Nesse contexto, compreendendo as múltiplas possibilidades que “*Problemas de gênero*” nos propõe, centralizarei minha exposição no seguinte aspecto, a desestabilização do sujeito *mulher*, operada por Butler (2018), justificando a desnecessidade de um sujeito fundante para articular o feminismo enquanto movimento teórico e político. Para cumprir com esse objetivo, abordarei a crítica ao binarismo do sistema sexo x gênero, debatendo suas contradições e limites, além de apresentar o conceito de *performatividade de gênero*, aspecto central na proposta butleriana.

⁸⁸ Das mais variadas categorias como raça, sexualidade, religião, etnia, nacionalidade *etc.*

⁸⁹ Campo filosófico que define a existência do ser (Rodrigues, 2021).

⁹⁰ Acredito que *trouble* é uma palavra do inglês que consegue incorporar melhor essa ideia, pois tem um sentido de “perturbação”, “desordem”, “desconforto”.

2.3.1 A desestabilização do sujeito em Butler: o abalo⁹¹ à lógica binária do sistema sexo x gênero

Butler (1994) afirma que “*Problemas de gênero*” é uma crítica à heterossexualidade compulsória⁹² que estava na base do movimento feminista. Sua intenção era alertar sobre as limitações de se pensar dicotomicamente o feminino e o masculino e as contradições que poderiam insurgir dessa escolha. Assim, desaprova a política identitária que coloca o “ser” *mulher* como uma representação necessária do feminismo.

O trabalho de Butler (2018) está localizado, sobretudo, no campo político. Nesse cenário, sua teoria se retroalimenta do movimento social e vice-versa, atribuindo-lhe a responsabilidade de avaliar filosoficamente a militância e, por vezes, apontar suas inconsistências. Dentre essas inconsistências, a mais potente é o traço de transfobia⁹³ e de homofobia⁹⁴ que uma visão *essencializada* do sujeito mulher pode gerar. Isto porque uma política identitária se pauta na lógica da legitimação e da exclusão, quem “está dentro” e quem “está fora” dessas identidades.

Em um país como o Brasil, que há 13 (treze) anos ocupa o 1º (primeiro) lugar no *ranking* mundial de países que mais mata pessoas *trans*⁹⁵ (TGEU, 2021), reconhecer o privilégio de pessoas *cis*⁹⁶ não provoca um apagamento das lutas feministas, mas exige com que se redimensione politicamente essas reivindicações. Essa mudança é fundamental para que o reconhecimento das sexualidades entendidas como *desviantes* possam fazer parte da esfera política. Não se trata de um pós-feminismo, mas de uma teoria feminista que seja capaz de lidar com as diferenças e criar alianças com aqueles que também são violentados.

Para desconstruir essa categoria natural, Butler (2018) parte da frase de Beauvoir (2020), em “*O Segundo Sexo*”, que diz: “não se nasce mulher, torna-se mulher”⁹⁷.

⁹¹ Tradução de “*trouble*”, título do livro de Butler.

⁹² O conceito é renomeado para *heteronormatividade compulsória* em obras posteriores.

⁹³ Discriminação contra pessoas *trans*.

⁹⁴ Discriminação contra pessoas gays e lésbicas.

⁹⁵ Pessoas que não se identificam com o seu corpo biológico. É o que Butler (2018) chama de “incoerência sexual”.

⁹⁶ Pessoas que possuem uma coerência entre corpo biológico e gênero.

⁹⁷ No original: “*on ne naît pas Femme, on deviant*”. Por esse motivo, a professora Carla Rodrigues (2021) sugere que a tradução deveria ser: “Não se nasce mulher, se devém mulher”, no verbo “devir”.

Segundo a filósofa francesa⁹⁸, existiriam duas categorias fundamentais que dividem os seres humanos, uma biológica (macho e fêmea) e outra cultural (masculino, homem, feminino e mulher).

De acordo com esse argumento, não há nada na ordem natural que condicione a mulher a cumprir com as expectativas sobre o feminino, como a feminilidade, a aptidão para o cuidado, a maternidade, entre outros. Todas essas posições são produtos sociais que estabelecem uma coerência entre esses dois campos, como se *ser mulher* implicasse na obrigação de assumir um papel de feminilidade” (Beauvoir, 2020). Como resume Butler (2018, p. 163) “para Beauvoir o sexo é imutavelmente um fato, mas o gênero é adquirido”. A visão de Beauvoir (2020) está pautada no sistema sexo x gênero, no qual o *sexo* se refere às diferenças fisiológicas (cromossômica, hormonal, gonadal) nos corpos dos machos e das fêmeas e o *gênero* é a determinação psicológica e social que os indivíduos tanto se autoidentificam enquanto *mulher* e *homem*, quanto são reconhecidos em uma determinada sociedade como pertencentes a estas categorias.

A construção de Beauvoir (2020) fundamentou boa parte das lutas feministas de segunda onda e serviu como um importante divisor no feminismo, pois permitiu que as diferenças empíricas entre homens e mulheres não fossem explicadas de forma determinista, mas como um resultado de um processo cultural. Entretanto, quando Butler (2018) escreve “*Problemas de gênero*”, a visão da filósofa francesa parecia insustentável face às críticas endereçadas pelo feminismo negro, descolonial, pós-colonial, lésbico, *queer* que questionavam essa descrição de uma “sujeita universal” em seu pensamento.

Conforme comentei na primeira seção deste capítulo, havia uma desconfiança de que as mulheres poderiam ser entendidas de uma maneira uníssona, diante dos contextos concretos de suas existências. Dito de outro modo, o gênero deve ser compreendido à luz de suas múltiplas interseções políticas e culturais que geram formas particulares de opressão, ou seja, não há um *status* universal do patriarcado.

Butler (2018) escreve sua teoria nesse turbilhão político e intelectual, mostrando a fragilidade de uma *política da representação*, que dependa de um sujeito estável e permanente para se fundamentar, porque a falta de unidade do grupo *mulheres* minaria a tarefa política do feminismo. Para ela, era imprescindível um deslocamento do *feminismo da representação* para o um *feminismo da coalização*. Em outras palavras, era necessário

⁹⁸ O objetivo de Beauvoir (2020) era mostrar como a categoria de “sujeito”, marcante na tradição do pensamento filosófico ocidental, era excludente com relação às mulheres. De forma original, a filósofa francesa alega como a mulher é construída como uma figura de alteridade, o Outro do homem, não como um sujeito autônomo, mas como tudo aquilo que o homem não é.

pensar um movimento teórico-político a partir das contingências e não, de uma categoria de *mulher* ou *mulheres* que fosse comum.

Somado a isso, essa dicotomia entre masculino x feminino, apenas poderia ser constituída por meio de uma estrutura heterossexual, que exclui aquelas (es) que desviam desse padrão, não apenas gays e lésbicas, mas igualmente intersexos⁹⁹, *queers*¹⁰⁰, *trans* e outras formas de existência que não se enquadrem nessa moldura¹⁰¹.

Em Butler (2018) há uma oposição direta às teorias *substancialistas* do gênero, que entendem o *sexo* enquanto uma estrutura estática e natural, na qual o *gênero* se constitui. Nesse sentido, ela indaga se o “*ser mulher*”, no sentido biológico do termo, não seria também um resultado de uma cultura, melhor dizendo, se atos discursivos que reiteradamente repetidos produzem um determinado significado sobre aquele corpo. Assim, não haveria uma estrutura anterior (corpo biológico) no qual uma norma social (cultura) se inscreve, pois a biologia também seria produto de uma determinada cultura.

Para explicar melhor esse ponto, vou utilizar o argumento trazido por Cynthia Kraus¹⁰² (2005), de que a desigualdade entre as raças também já foi justificada por estudos científicos como uma forma legitimar a escravidão, o *apartheid*¹⁰³ e as leis do Jim Crown¹⁰⁴. Sob esses estudos, a biologia foi utilizada como um critério determinante para apoiar formas de segregação em uma sociedade racista.

A partir desse exemplo, é possível perceber que o campo biológico não é neutro, descrevendo apenas dados preexistentes, fixos, tampouco é transcultural¹⁰⁵. Pelo contrário, é constituído dentro de um determinado contexto social e por uma cultura específica. Butler (2018) direciona este questionamento ao par sexo x gênero, contestando que o sexo biológico não é um fato natural, anterior e imutável, mas fruto de uma determinada história inscrita por práticas e discursos científicos¹⁰⁶. Diferente do que

⁹⁹ Pessoas que possuem características classificadas como *biológicas* tanto masculinas quanto femininas.

¹⁰⁰ Pessoas que não se identificam nem com o feminino, nem masculino.

¹⁰¹ Acerca da transfobia, esse tema aparece de forma mais explícita em Butler nas suas obras posteriores à “Problemas de gênero”, embora seja possível pensar nessa crítica quando fala sobre a coerência entre sexo, gênero e desejo.

¹⁰² Foi a autora que traduziu, pela primeira vez, a obra de Butler para a língua francesa. É professora na Université de Lausanne e uma referência nos estudos de gênero na França.

¹⁰³ Regime de segregação racial na África do Sul.

¹⁰⁴ Política segregacionista racial presente no sul dos Estados Unidos, pós-processo de abolição da escravatura.

¹⁰⁵ Kraus (2005) afirma que no debate racial contemporâneo, o argumento biológico não é mais admissível, pois a diferença entre as raças é interpretada como uma questão cultural. Dito de outro modo, houve uma “desnaturalização” do debate racial, o que ela enxerga como um caminho também para o gênero.

¹⁰⁶ “O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem que designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexual” ou um

Beauvoir (2020) concluiu, tanto o sexo quanto o gênero são produtos sociais. O ponto de inflexão de Butler (2018) é alertar que se ambos são produzidos culturalmente, não há como traçar uma rígida distinção entre eles porque, de certo modo, o sexo é sempre gênero.

Propondo uma *genealogia do gênero*¹⁰⁷, por meio de uma análise de certos discursos científicos, psicanalíticos e filosóficos sobre gênero, sexo e sexualidade, Butler (2018) identificará a matriz heterossexual que produz e naturaliza o binarismo de gênero, corpos e heterossexualidade. Para adentrar nessa discussão, a autora nos desafia a perceber que existem diversos tipos de marcadores biológicos para categorizar o homem e a mulher, como: cromossomos¹⁰⁸, tipos de gametas¹⁰⁹, gônadas¹¹⁰, a anatomia interna¹¹¹ e externa¹¹², quantidade hormonal, além das características secundárias¹¹³ (Charpentier, 2021).

Em um formato tradicional, classificam-se os indivíduos conforme uma *grade binária* (homem e mulher) e estipula-se uma coerência interna, ou seja, alguém que seja portador de um cromossomo XX deve ter um pênis, características secundárias masculinas, quantidade hormonal e assim por diante. Entretanto, como aponta Butler (2018), há exceções à binaridade, como o caso dos intersexos, que manifestam quaisquer uma das características acima apontadas de forma incoerente.

Essa suposta *incoerência* é importante porque coloca em questionamento a existência de um *verdadeiro sexo*¹¹⁴ e, ainda, mostra como há uma multiplicidade de formas de se classificar os corpos e como essas formas foram modificadas historicamente (Charpentier, 2021). No final das contas, foi feita uma escolha de como classificá-los e, para Butler (2018), essa escolha não é apenas científica, mas também política. O *disciplinamento* do gênero e da sexualidade requer um caráter binário (homem e mulher) porque se exige uma clara opção de gênero ligada diretamente à reprodução sexual dos

“sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura.” (Butler, 2018, p. 27).

¹⁰⁷ Na introdução de “Problemas de gênero”, Butler (2018) afirma que não está preocupada com desvendar a origem do gênero, mas os seus efeitos.

¹⁰⁸ Cromossomo XX e cromossomo XY.

¹⁰⁹ Ovário e espermatozoide.

¹¹⁰ Aparelhos reprodutores.

¹¹¹ Tamanho dos ossos, quantidade de massa muscular etc.

¹¹² Quadris mais largos para mulheres, ombros mais largos nos homens, pênis, vulva etc.

¹¹³ Altura, peso etc.

¹¹⁴ Essa ideia de “sexo verdadeiro” é o que motiva intervenções hormonais/cirúrgicas para que hermafroditas/intersexos sejam enquadrados em um dos sexos, masculino ou feminino. Como é o caso de Herculine Barbin comentado tanto por Foucault (1980) quanto por Butler (2018).

indivíduos, afirmando-se a norma da heterossexualidade compulsória¹¹⁵ – *heteronormatividade compulsória*¹¹⁶ – que está, segundo sua percepção, mesmo que inconscientemente, na base política e teórica do pensamento feminista e que precisa também ser desnaturalizada¹¹⁷.

A pensadora argumenta como o *gênero* é construído a partir de uma certa estrutura (ou, como ela mesma nomeia, uma grade), inscrita em corpos anatomicamente diferentes (o macho e a fêmea). Portanto, o que se entende enquanto *masculino e feminino (gênero)* parece ser tão determinado e fixo quanto a própria natureza que supostamente se inscreve. Esses são os limites impostos por uma estrutura binária, que pensa o gênero a partir de uma dualidade. Sobre o tema, pontua:

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino se diferencia do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas e do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos opicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo. (BUTLER, 2018, p. 47-48).

A matriz heterossexual gera uma relação de *causa e efeito* entre o corpo biológico, o gênero e o desejo, causando, ao mesmo tempo, uma confusão e uma interdependência entre essas concepções. Para ser reconhecido enquanto um gênero inteligível, ao nascer com o aparelho reprodutor feminino, por exemplo, deve-se performar a *feminilidade* (os papéis e posições que se estabelecem enquanto feminino) e ter relações sexuais heterossexuais (desejo) com *homens*.

A oposição de Butler (2018) a uma *ontologia de gênero* é que essas teorias não são somente descritivas, mas normativas, ou seja, prescrevem como o gênero *deve ser*. Segundo esse raciocínio, aquilo que é entendido enquanto “normal”, é o que faz a correspondência entre “sexo” e “procriação”, tudo aquilo que desvia dessa coerência é

¹¹⁵ Com base nos ensinamentos de Monique Wittig, filósofa francesa, critica-se a noção de “mulher” que é construída pelo feminismo, uma vez que incorporando o pensamento heterossexual, a diferença entre os sexos é explicada por meio da relação de dominação social, econômica e sexual que uma mulher tem com um homem. Contudo, como observa Wittig (2006), seguindo essa descrição, *mulheres lésbicas são seriam mulheres*, pois não compartilhariam desse tipo de relação.

¹¹⁶ No primeiro capítulo, Butler chama de heterossexualidade compulsória, lembrando que esse é um artigo que publicou em 1989. Todavia, em obras posteriores, passa a nomear de “heteronormatividade compulsória”.

¹¹⁷ Uma autora importante nas reflexões de Butler (2018) sobre a matriz heterossexual é Monique Wittig, filósofa francesa, que questiona a distinção entre sexo e gênero. De acordo com ela, o sexo é construído socialmente como natural para legitimar a heterossexualidade reprodutiva. Assim, a divisão sexual entre homens e mulheres procura uma razão biológica para justificá-la, esquecendo de seus elementos culturais. A mulher ser resumida a sua capacidade reprodutiva faz com que Wittig (2006) conclua que ela seja o seu sexo. Por esse motivo, explica porque as lésbicas não são lidas socialmente como mulheres, por não cumprirem com as determinações naturais de seus corpos.

considerado anormal/patológico e não merecedor de um reconhecimento enquanto indivíduo. Em outras palavras, tudo aquilo que escapa desse formato, é considerado *abjeto*¹¹⁸, aquilo que não é humano.

Em resumo, o que Butler (2018) argumenta é: (1) não é possível delimitar uma rígida distinção entre sexo e gênero, pois ambos são culturalmente constituídos¹¹⁹; (2) o corpo biológico não é um objeto preexistente, imutável e que se enquadra apenas na distinção homem x mulher, em razão de haver múltiplas existências que causam incoerência nessa divisão; (3) a concepção de gênero homem x mulher reproduz uma lógica da heterossexualidade compulsória, pensando o feminino e o masculino a partir das capacidades reprodutivas dos indivíduos.

Apoderando-se da frase de Beauvoir (2020) que mencionei no início desta subseção, Butler a reescreve da seguinte forma: “Não se nasce, torna-se”, assim dizendo, o “ser é devir na materialidade de um corpo em constante processo de marcação (Rodrigues, 2021, p. 171). Portanto, não há um sujeito pronto, estável e imutável, ele sempre se constitui discursivamente¹²⁰, por meio de regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista.

Para Butler (2018), o “*self*” é algo que está em constante transformação, como um projeto inacabado. Assim, se o sujeito é marcado por esse deslocamento permanente, então, o sujeito performatiza seu corpo e seu gênero. Na próxima subseção, abordarei esse conceito elementar para a filosofia da autora, tentando articulá-lo a sua crítica à uma política identitária que o feminismo insiste em fundamentar.

2.3.2 Da performatividade de gênero a uma crítica à política feminista da representação

O conceito de *performatividade*¹²¹ é um dos elementos centrais na proposta de Butler. Considero-o importante porque aparece tanto como uma *performatividade de gênero*, conforme discutiremos nesta subseção, quanto também se expande para uma

¹¹⁸ “O *abjeto* designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornando literalmente o “Outro” (Butler, 2018, p. 230).

¹¹⁹ “[...] não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais.” (Butler, 2003, p. 27).

¹²⁰ Esse argumento de poder e discurso aparecem melhor em seu livro, “Relatar a si mesmo” (2015), que mobiliza os conceitos de Althusser e Foucault para pensar a forma como os sujeitos internalizam as normas de poder.

¹²¹ Performance tem origem na palavra latina “*formare*”, que é traduzida para a nossa língua como “formar, dar forma a criar”, verbos transitivos que possuem um objeto (direto ou indireto) como efeito de uma ação (Lacerda; Kroef, 2019, p. 1).

concepção de *performatividade política*, nas suas obras posteriores. A ideia de Butler (2018) é influenciada pelos ensinamentos de John Austin (1990), com a sua *teoria dos atos de fala*, mas lida a partir da reinterpretação feita por Jacques Derrida (1990), como ela destaca em “Corpos que Importam”¹²², publicado em 1993.

Em síntese, a teoria de Austin (1976) defende uma visão performativa da linguagem, ou seja, *falar* não é somente *dizer algo*, mas também *fazer algo* no mundo. Isto quer dizer que a linguagem deve ser entendida como uma *ação* e não apenas como a capacidade de descrever um objeto ou de dizer que uma afirmação é verdadeira ou falsa (Ottoni, 1998).

Na leitura de Derrida (1990), é necessário superar a ideia de que a intencionalidade do falante será suficiente para gerar o significado esperado, como afirma ter sido defendido por Austin (1976). Para o filósofo francês, é preciso compreender que a linguagem é uma relação marcada pela alteridade, ou seja, há um falante, mas há também um receptor. Isto significa que o *poder* não está nas mãos daquele que emite a mensagem, mas também daquele que a recebe (Pinto, 2002). Esse ideal derridiano permite que a linguagem também possa ser utilizada de forma *subversiva*, quando há uma desobediência da *norma* impositiva. Esse ponto será importante para Butler (2018) articular formas de resistência às normas de gênero.

Em “Atos corporais subversivos”, terceiro capítulo da obra que estamos analisando, Butler (2018) questiona como se faz (e se desfaz) o gênero por meio da linguagem. Por linguagem, entende-se não apenas o ato de falar, mas também as expressões que os nossos corpos são capazes de exteriorizar. Para Butler, todos nós somos constituídos discursivamente pela nossa cultura, incluindo o nosso gênero.

Quando pais fazem um *chá revelação*¹²³, anunciando se o bebê é um *menino* ou uma *menina*, há uma norma de sexualidade compartilhada do que é um *homem* e o que é uma *mulher*. Isto fica ilustrado pela forma como se associa as cores aos gêneros, “meninas usam rosa e meninos usam azul”¹²⁴. Dessa maneira, o gênero seria a simples transposição da lógica binária biológica para o campo cultural, limitando as formas de existência dos seres.

Reafirmando a questão que eu abordei na subseção anterior, o sexo é *naturalizado* e não natural, e se constrói a partir de uma heterossexualidade que estabelece também o

¹²² Essa influência aparece de forma implícita em “Problemas de gênero”.

¹²³ O chá revelação é uma festa organizada para que os pais anunciem o sexo biológico do bebê, de acordo com o teste de sexagem.

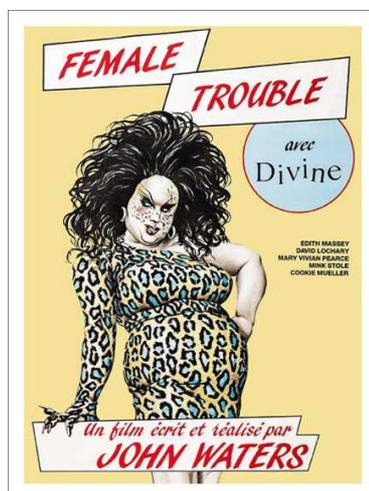
¹²⁴ Fala da ex-ministra do ex-Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos do governo Bolsonaro, Damares Alves.

gênero (o que é o homem e uma mulher), como um par indissociável. Dito isso, tanto sexo quando gênero são performativos (Butler, 2018). Sobre esse assunto:

Tornar-se um sujeito feminino ou masculino não é uma coisa que aconteça num só golpe, de uma vez por todas, mas que implica uma construção que, efetivamente, nunca se completa. Butler complica a noção de ‘identidade de gênero’. Afirma que gênero não é algo que somos, mas algo que fazemos. Não é algo que se ‘deduz’ de um corpo. Não é natural. Em vez disso, é a própria nomeação de um corpo, sua designação como macho ou como fêmea, como masculino ou feminino, que ‘faz’ esse corpo. O gênero é efeito de discursos (Louro, 2013, p. 32).

Segundo essa noção, os corpos biológicos imitam as regras fabricadas por uma cultura heterossexual que impõe um comportamento coerente (corpo – gênero – desejo). Por consequência, “ser mulher” e “ser homem” (gênero) deve ser interpretado como algo contingencial, historicamente construído e não como um fato natural. O que ocorreu foi que, com o passar do tempo, uma forma padrão de performar a sexualidade foi estabelecida de um modo tão convincente que se cristalizou com a aparência de natural. Para sustentar esse argumento, Butler (2018) traz a performance *drag* como uma ilustração da artificialidade do gênero, por gerar uma sensação de incoerência. Ademais, é interessante mencionar que o título “Problemas de gênero” faz alusão a um filme de John Waters, de 1974, chamado: “Problemas femininos” (“*Female trouble*”, no original) (Teixeira, 2017).

O roteiro acompanha a vida de Dawn Davenport, interpretada por Divine, uma *drag queen*, que enfrenta inúmeras dificuldades para alcançar o sonho do estrelato. A película recebeu diversas críticas por questionar a possibilidade de Divine ser uma *mulher*, e que, portanto, não poderia enfrentar *problemas femininos*. Butler (2018) utiliza esse enredo para interrogar o que seria uma *mulher* (?).



Fonte: Female trouble John Waters divine poster: Art print, 1974.

Divine é uma figura emblemática porque ao personificar uma *mulher* revela como o gênero é um tipo de “imitação persistente” (Butler, 2018, p. 9) que abala a distinção entre o que é natural e o que é artificial¹²⁵. Ao performar uma *mulher*, a *drag queen* causa uma sensação de estranheza, pois não é possível enquadrá-la nas categorias que nos foram colocadas previamente. É um homem? Uma mulher? Estaria imitando uma mulher? Mas que mulher é essa que está sendo imitada que não existe?

A partir dessa performance, é possível perceber que não há um gênero verdadeiro ou autêntico (um “ser mulher” ou “ser homem”) porque ele próprio é um efeito de uma sociedade heterossexual. Assim, o *drag* não é uma forma falsa de imitar uma *mulher* porque toda categoria de gênero é sempre uma paródia. O que acontece é que algumas são repetições da estrutura heterossexual, enquanto outras, como o *drag*, são subversivas, uma vez que desnaturalizam essa coerência¹²⁶. Contestando o determinismo biológico e de gênero, reafirmando-os como construções sociais, Butler (2018) “abre margem” para a resistência a essas normas. Portanto, *performatividade* não deve ser interpretada apenas como um *poder disciplinar*, mas como um instrumento de subversão. Contudo, esse conceito de ação ficará limitado às fronteiras impostas pelo sistema heterossexual.

Essa é uma resposta aos opositores da suposta “ideologia de gênero”¹²⁷ que acreditam que a teoria da *performatividade* significa que as pessoas “trocam” de gênero por um mero ato de vontade. De acordo com essa ficção, seria possível acordar, hoje, como uma mulher e amanhã, de forma voluntária, decidir ser homem. Como exemplo desse tipo de pensamento reducionista, cito a manifestação do deputado federal, Nikolas Ferreira (PL), realizada no Plenário da Câmara dos Deputados, no dia 8 de março de 2023, dia internacional da mulher, que em uma representação de desonestidade e transfobia, utilizando uma peruca afirmou que “se sentia mulher” e que faria um apelo em nome delas pelo seu dia.

¹²⁵ Em suas palavras, “ao imitar o gênero, a *drag queen* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como a sua contingência (Butler, 2018, p. 237).

¹²⁶ Segundo Geradin-Leverge (2018, p. 391, tradução nossa): Butler mobiliza a noção austiniana de *performatividade* para pensar na regularidade que se pode observar na construção do gênero e das sexualidades, mantendo uma certa contingência no resultado, na construção e, portanto, na possibilidade de falhas, heterogeneidade e subversão. Se Butler recorre à *performatividade*, não é apenas como uma teoria do poder da linguagem, mas como uma teoria da ação, destacando o caráter contingente de toda a ação, a possibilidade de falhas.

¹²⁷ Conceito guarda-chuva utilizado pela ala conservadora brasileira que caracteriza como “ideologia de gênero” tudo aquilo que desnaturaliza os papéis sexuais dos indivíduos. O último livro publicado por Butler (2024): “Quem tem medo do gênero” discute sobre essa temática, argumentando como esse termo se transformou em um instrumento da ala conservadora contemporânea.

Trata-se de uma narrativa simplista sobre o que é a *performatividade de gênero* e uma tentativa de restaurar uma *ordem natural* que se considera perdida. Primeiro, não se trata de uma decisão do sujeito que, de maneira autônoma, decide ser algo diferente. O sentido de “fazer” *gênero* não significa que podemos trocar de papéis sexuais de forma irrestrita, mas que compreende o conceito dessas categorias como não cristalizados, em constante movimento.

Segundo, a matriz heterossexual impõe uma lógica que não é facilmente superada pelos agentes. Ainda que haja possibilidade de ação – esse é justamente o ponto construtivista de Butler (2018) – o sujeito é mergulhado, desde o seu nascimento, no padrão imposto pela heterossexualidade, por regimes disciplinares normativos e de punição¹²⁸, por conseguinte, a adequação à coerência que estão submetidos é mais provável do que a subversão.

Nesse sentido, o *gênero* não é um fato natural, pois não há nada na natureza dos corpos que imponha uma identidade específica, trata-se de uma norma cultural, um “fazer” *gênero* (um tornar-se, nas palavras de Beauvoir). De modo mais simples, o gênero não é algo estável, substancial, mas possui uma temporalidade social, que depende de uma repetição de atos pelos seus agentes – o “eu” se fazendo por meio de uma representação.

Uma questão que poderia ser suscitada é: por que os indivíduos se submetem a essa *norma* de sexualidade? Para Butler (2018), em uma chave de leitura foucaultiana¹²⁹, os meios discursivos sociais e culturais produzem formas inteligíveis de corpos e sexualidades que serão reconhecidos e “normais”. Para que essa lógica do imperativo heterossexual seja capaz de se materializar nos corpos, é necessário que seja repetida¹³⁰ e punida nos mais diversos campos, como família, mídia, religião *etc.* Se apenas alguns serão reconhecidos, isso significa que outros não terão nem mesmo esta possibilidade, assumindo um lugar de marginalizados. Manter uma coerência de gênero designada pela heterossexualidade faz com que os sujeitos sejam humanizados, enquanto aqueles que a subvertem sejam punidos, considerados *abjetos*, sem direito à existência.

¹²⁸ Trago como exemplo uma política imposta, em 2022, pelo governador do Texas, o republicano, Greg Abbott, que impôs um regime de investigação sob pais de crianças *trans*, responsabilizando-os criminalmente quando apoiavam medidas relacionadas a transição sexual (Nexo Jornal, 2022).

¹²⁹ Para compreender melhor essa discussão sobre dispositivos sexuais, recomendo: História da sexualidade, v. 1 e Microfísica do Poder, ambos de Michel Foucault (2014; 2011).

¹³⁰ “Ela não está absolutamente garantida. Precisar ser repetida, citada e recitada incontáveis vezes, nas mais distintas circunstâncias. E poderá, igualmente, ser negada e subvertida. O devir pode tomar muitas direções. O terreno do gênero é escorregadio e cheio de ambivalências” (Louro, 2013, p. 32).

As conclusões de Butler (2018) perturbam o feminismo porque esse “nós mulheres” que parece dar fundamento ao movimento não passa de uma ficção. Isto porque esse coletivo se constitui por meio da exclusão, daquelas/daqueles que não se enquadram nos moldes de inteligibilidade de existência e sexualidade. Entretanto, a desconstrução dessa identidade não representa o seu fim. Pelo contrário, ao negar uma política identitária, Butler (2018) mobiliza condições para sua permanência, para além de uma categoria de gênero fundante e que permita uma multiplicidade sexual.

O impacto dessa conclusão para o movimento feminista é de que ele precisa se reinventar e superar a política da identidade, que lê a *mulher* ou *mulheres* como um grupo monolítico. Não se trata de desqualificar as lutas que utilizam essas identidades como uma estratégia, mas é preciso ousar a pensar para além dessas categorias e apontar as suas deficiências. Sobre o assunto, ressalta:

A desconstrução da identidade não é a desconstrução da política; ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada. Esse tipo de crítica põe em questão a estrutura fundante em que o feminismo, como política de identidade, vem se articulando. O paradoxo interno desse fundacionismo é que ele presume, fixa e restringe os próprios sujeitos que espera representar e libertar (Butler, 2018, p. 213).

Para Butler (2018), a *política da representação* deve dar lugar à *política da contingência*, que admite uma certa fragilidade e provisoriedade no processo, mas julga ser a forma mais democrática de lidar com as diferenças. De acordo com essa ideia, o feminismo deve ser compreendido como um espaço de coalização aberta e temporária. Não haveria a necessidade de uma *ontologia do sujeito*, uma vez que uma estrutura comum não é indispensável para se pensar um movimento, até porque, como vimos, qualquer tentativa de encontrar um “sujeito mulher” estará fadada ao fracasso.

Esse ponto da política da coalização (*alianças contingentes*) é um ponto importante que volta a ser alvo de discussão entre Butler e Benhabib em “Debates feministas”, porque isso impacta o modo como cada uma lê a categoria da *subjetividade*, impactando as suas concepções de *normatividade* e o papel da *crítica*, conforme será exposto no segundo capítulo desta tese.

CAPÍTULO SEGUNDO

3 DEBATES FEMINISTAS: UM INTERCÂMBIO FILOSÓFICO POSSÍVEL (?) AS ANTÍTESES ENTRE TEORIA CRÍTICA DE SEYLA BENHABIB E JUDITH BUTLER

O presente capítulo tem como finalidade fazer uma reconstrução dos principais argumentos lançados por Benhabib, Butler e Fraser no livro: “*Debates feministas: um intercâmbio filosófico*”, articulando com os conceitos benhabibiano e butleriano que foram apresentados no primeiro capítulo desta tese. Para tanto, dividi este capítulo em 3 (três) subseções, respeitando a ordem cronológica e a forma como os argumentos foram apresentados na obra.

Em um primeiro momento, abordo os artigos resultantes das palestras originais de Benhabib e Butler (1995) no evento: “Feminismo e o pós-modernismo” (“*Feminism and postmodernism*”), assim como o texto conciliatório escrito por Fraser (1995), que tenta despolarizar o “embate” que se formou entre as duas primeiras. Chamo esse momento de “o primeiro *round*”, tendo em vista que os principais pontos de divergência foram postos, pela primeira vez, nesses escritos.

Em seguida, argumento que o “segundo *round*” ocorreu no momento das réplicas, oportunidade que tiveram para realinhar ou reafirmar argumentos que foram expostos anteriormente. Chamo atenção para a mudança de *tom* que esse segundo momento oferece, principalmente em relação ao texto de Butler (1995). Remarco que incorporarei nessa subseção, os esclarecimentos realizados por Butler (2020) em “*Corpos que Importam*”, livro publicado no período da apresentação da sua réplica, em 1993.

Na última seção deste capítulo, minha intenção é de fazer um “balanço” desse debate, valendo-me do argumento sustentado por Fraser (1995) de que estaríamos diante de uma *falsa antítese* entre as teorias críticas de Benhabib (1995) e Butler (1995), apresentando a minha hipótese de pesquisa: de que nas obras mais recentes de Butler (“*late work*”) após o *debate feminista* apresentado neste capítulo, houve um deslocamento da sua teoria para um projeto teórico-político mais abrangente, alterando aquilo que entende por *normatividade*, ao desenvolver um *critério normativo mais substancial*, superando a crítica apontadas por Benhabib e Fraser de um suposto *déficit* normativo nas suas contribuições.

3.1 O “PRIMEIRO *ROUND*” (1990): OS ENSAIOS DE BENHABIB, BUTLER E FRASER

O “primeiro *round*” se refere ao primeiro momento que esse *embate* foi travado em 1990, no evento “Feminismo e o pós-modernismo”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia. Os artigos foram escritos posteriormente para que o debate pudesse ser publicado em formato de livro. Utilizo 3 (três) falas que fazem parte desta subseção: Benhabib, Butler e Fraser, nesta ordem de apresentação.

Benhabib (1995) argumentará pela incompatibilidade entre o pós-modernismo (no sentido forte) e o feminismo, uma vez que ao *matarem* o sujeito e rejeitarem a possibilidade de um projeto abrangente de emancipação, essa vertente teórica não seria capaz de libertar as mulheres das formas de discriminação que as oprimem. Nesse contexto, fará uma crítica direta à Butler, enquadrando-a como uma teórica pós-moderna.

Em seu ensaio, Butler (1995) pontuará que não há clareza na forma como a filósofa turca emprega o conceito de *pós-modernismo*. Além disso, na linha daquilo que vinha produzindo desde “*Problemas de gênero*”, sustentará como uma teoria fundacionalista, pautada na categoria de um sujeito estável do feminismo, produz um projeto político-teórico paradoxal e excludente.

Por sua vez, Fraser (1995), em uma postura mais conciliatória, tentará destensionar a forma como o debate Benhabib vs. Butler se estabeleceu, alegando que não é necessário fazer uma escolha entre as teorias, porque seriam conciliáveis, pois não passariam de *falsas antíteses*. Esse diagnóstico é importante, em razão da hipótese levantada nesta tese, de que já havia *normatividade* no pensamento butleriano desde esse período, mas de que após a publicação dessa obra, houve o desenvolvimento de um critério normativo mais robusto, superando a acusação de que a sua teoria não seria capaz de indicar os caminhos para alcançar a *emancipação* social.

3.1.1 Seyla Benhabib: feminismo e pós-modernismo: uma aliança impossível?

No primeiro ensaio, “*Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance*”¹³¹, Seyla Benhabib (1995) questiona se uma união entre feminismo e o pós-modernismo, como proposta nas culturas acadêmicas e intelectuais naquele período, é possível ou, até mesmo, desejável. Neste texto, destaca as suas desconfianças ao projeto feminista de

¹³¹ Este artigo consta também no livro “*Situating the self*”, de 1992.

Butler (1992), por considerá-lo carente das dimensões de *utopia* e *emancipação* que o feminismo precisaria perseguir.

Segundo a autora, tanto o pós-modernismo quanto o feminismo marcaram as discussões acadêmicas daquele período e suas afinidades podem ser expressas pelo fato de ambas questionarem as narrativas do Iluminismo e da Modernidade. Ademais, as duas, como categorias do presente, são instrumentos não apenas descritivos sobre o passado, mas também propositivos sobre um novo futuro.

Partindo do livro: *“Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, de Jane Flax, de 1990, Benhabib (1995) situa as 3 (três) teses que o pós-modernismo direciona à narrativa moderna e articula as possíveis aproximações com as propostas feministas: (1) A morte do Homem; (2) A morte da História e; (3) A morte da Metafísica.

(1) Segundo essa visão, chamada de “desmistificação do sujeito masculino da razão”, o pós-modernismo busca “desessencializar” a categoria transcendental do “homem”, considerando-a como um resultado contingente de práticas históricas, culturais, sociais e linguísticas etc., não como uma razão “substancialista”.

Para o feminismo, essa é uma crítica importante porque denuncia como esse sujeito racional, universal e neutro, impassível de diferença, típico da filosofia ocidental, é, na realidade, masculino (Benhabib, 1995). Conforme vimos no primeiro capítulo, esta é um apontamento que Benhabib (1992) compartilha, ao acusar as teorias morais e políticas modernas de universalizarem um conceito de razão que exclui o tipo de raciocínio feminino, ligado ao eu-concreto.

(2) Sobre a morte da História, o pós-modernismo denuncia dois pontos principais: o de que a História reconta fatos que colocam o sujeito masculino, o chefe da casa, cristão, branco e proprietário como protagonista, registrando a “sua” narrativa como o ponto de vista histórico que se universaliza.

Além disso, a narrativa do iluminismo reforça a noção do “progresso”, como se História pudesse ser compreendida em um sentido linear, porém que desconsidera a heterogeneidade e a fragmentariedade de grupos diferentes. Assim, a aproximação do feminismo poderia se dar ao recontar essa narrativa a partir de outros interlocutores, como as mulheres, convocando suas reivindicações e reconfigurando esses pontos de vista (Benhabib, 1995).

(3) A crítica do pós-modernismo à Metafísica diz respeito à chamada “metafísica da presença”, de que um ser poderia ser unitário e compreendido para a além da sua

contextualização histórica e das suas possibilidades de mudança. É a busca por um *real* que se encerra no mundo e formado a partir de uma ilusão. Para o feminismo, trata-se de um argumento que pode ser utilizado para criticar a *razão transcendental* e o sujeito da razão ahistórico, possibilitando com que se articulem as assimetrias nas relações de gênero e a constituição social, simbólica, política, econômica *etc.*

Embora essa *afinidade eletiva* pareça próspera, Benhabib (1995) pontua que o pós-modernismo pode acabar colocando em risco, alguns pressupostos importantes para o feminismo, como o desenvolvimento de um projeto emancipatório. Nesse sentido, a autora divide as 3 (três) teses mencionadas acima entre “fortes” e “fracas” e sinaliza que um projeto feminista, comprometido com a emancipação, não deve estar alicerçado nas visões “fortes” da: (1) Morte do Homem; (2) Morte da História e; (3) Morte da Metafísica.

Por sua vez, (1) A versão “fraca” dessa tese leva em consideração que as características desse sujeito racional como: autorreflexão, capacidade de agir por princípios, autonomia, responsabilidade racional, dentre outros, são frutos de um situabilidade radical do sujeito e não, provenientes de uma capacidade racional abstrata e mistificada. Entretanto, uma versão “forte” entende esse sujeito como uma mera “posição na linguagem”, um produto desta teia de significados fictícios. Assim, haveria uma dissolução dos conceitos de intencionalidade desse sujeito, em especial, a sua agência, autonomia, individualidade e autorreflexão.

Para Benhabib (1995), isso representaria uma incompatibilidade com o projeto feminista, pois “*the situated and gendered subject is heteronomously determined but still strives toward autonomy*”¹³² (Benhabib, 1995, p. 21). Um projeto de emancipação feminina deve estar guiado por um princípio regulador de agência, autonomia e individualidade. Isto é, pode-se admitir que o “*self*” esteja inserido em uma teia de significações familiares, culturais, históricas, institucionais que ajudam a formar o seu processo de subjetificação. Contudo, ao mesmo tempo, isso não significa de que não haja um “alguém” por trás da ação.

Esse é um dos pontos que Benhabib (1995) realiza uma crítica direta ao pensamento de Butler (1995), ao citá-la como uma feminista que faz apropriações do pensamento de Nietzsche, o que a levaria à incoerência. Na sua leitura, o conceito de *performatividade* butleriana impediria a agência dos sujeitos, ou seja, a capacidade de

¹³² “O sujeito situado e de gênero verificado é determinado de maneira heteronômica, mas ainda procura a autonomia” (Benhabib, 2018, p. 41).

resistir e modificar as relações de opressão. Como se o “eu” fosse passivo ao discurso e não alguém que possuísse autonomia para ser parte dessa narrativa. Nesse sentido, afirma:

Se esta visão do ‘*self*’ for adotada, existe alguma possibilidade de alterar as ‘expressões’ que nos constituem? Se não formos mais do que a soma total das expressões de gênero, haverá alguma hipótese de parar a representação durante algum tempo, de puxar a cortina, e de a deixar subir apenas se puder ter uma palavra a dizer na produção da peça em si? Não é disto que se trata a luta em torno do gênero?¹³³ (Benhabib, 1995, p. 21).

Seguindo seu raciocínio, Benhabib (1995) concorda que se deve questionar a política “identitária”, porém, ao não se ter o “sujeito por trás da máscara” e reconhecer que tanto o gênero quanto o sexo são frutos de uma cultura e discursivamente constituídos, Butler impede de que os conceitos de individualidade, agência e autonomia sejam garantidos às mulheres.

Em síntese, observa-se que a dissonância entre Benhabib (1995) e Butler (1995) sobre o que é um sujeito pode ser resumida pelo fato desta defender que não exista um sujeito “pré-discursivo”, um “*self*” antes da ação. Enquanto aquela, defensora de uma noção kantiana de racionalidade do sujeito¹³⁴, entende que exista um “eu” anterior à prática e dotado de certas características. Contudo, eu remarco que a compreensão de Benhabib sobre o conceito de *performatividade* de gênero em Butler é estreita e não dá o real valor ao argumento.

Afirmo isso porque a noção de *performatividade* não significa uma falta de agência do indivíduo. Ao dizer que tanto o corpo quanto o gênero são discursivamente produzidos, Butler (2018) os identifica enquanto efeitos de uma lógica heterossexual que se reafirma em diversos campos, enquanto dispositivos disciplinares e punitivos. Pelo fato desta lógica ser dominante e reiterada constantemente, ela aparenta ser natural e incontornável. Entretanto, como foi abordado no capítulo anterior, a performatividade também pode ser subversiva, quando os sujeitos se insubordinam à *norma* sexual, como é o caso das *drag queens*. A diferença é que no raciocínio de Butler (2018), não há uma autonomia plena nesta escolha porque, até quando desobedece a regra, o agente está presumindo-a. Esta concepção butleriana se conecta àquilo que Foucault (1989) defende em “*A História da Sexualidade: volume I*”.

¹³³ No original: “*If this view of the self is adopted, is there any possibility of changing those ‘expressions’ which constitute us? If we are no more than the sum total of the gendered expressions we perform, is there ever any chance to stop the performance for a while, to pull the curtain down, and let it rise only if one can have a say in the production of the play itself? Isn’t this what the struggle over gender is all about?*” (Benhabib, 1995, p. 21).

¹³⁴ Com as devidas reformulações, como vimos no primeiro capítulo.

(2) Sobre a versão forte da “Morte da História”, a autora afirma que essa tese é aquela que considera menos problemática. Ademais, concorda que as decepções com os ideais de “progresso” são compreensíveis diante das atrocidades cometidas no século XX, em nome do progresso tecnológico e econômico. É necessário dar realmente um “adeus” às metanarrativas iluministas.

Essa noção, em sentido “fraco”, pode ajudar a teoria feminista a desconstruir as narrativas “essencialistas” e “monocausais”, assim como, politicamente, rompe com a hegemonia masculina das representações sobre o que é considerado “histórico”. Entretanto, a visão “forte” dessa tese pode repudiar qualquer tipo de narrativa histórica, rejeitando práticas macrossociais, em detrimento de experiências microssociais¹³⁵ (Benhabib, 1995).

A indagação que a autora desenvolve é a seguinte: como conseguimos repensar a relação entre política e memória histórica (Benhabib, 1995), isto é, não haveria possibilidade da História ser reinterpretada, por meio do imperativo político-moral dos grupos historicamente excluídos? É possível olhar essa História com novos olhos e utilizá-la como um instrumento de emancipação?

Benhabib (1995) considera que sim. Menciona que as historiadoras feministas fazem um importante trabalho nesse sentido, mostrando não só como as mulheres foram apagadas historicamente, mas como recontar esses fatos pode ter uma importante função para revalorizar as atividades femininas, como o trabalho doméstico e a fofoca¹³⁶.

Ao comentar o artigo de Linda Nicholson e Nancy Fraser (1989), intitulado: “*Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism*”, no qual as autoras opinam sobre as possíveis alianças entre feminismo e pós-modernismo, a partir de um fundamento pragmático e falibilístico – que será comentado adiante no tópico sobre a Nancy Fraser –, Benhabib (1995) desconfia, mais uma vez, da possibilidade de pensar um projeto emancipatório, partindo do pós-modernismo.

Sua desconfiança está no fato de não haver um projeto normativo que possibilite com que as expectativas de mudança e emancipação sejam possíveis. Para ela, é como se

¹³⁵ Essa crítica se assemelha à que Habermas dedica a Foucault na obra: “O discurso filosófico da modernidade”, de 1985. Em uma passagem, ao comentar o projeto foucaultiano centralizado nas relações de poder e dominação, afirma como essa estratégia de observar as micro-relações, sem um projeto normativo abrangente, acaba recaindo em um relativismo, no qual o próprio conceito de “poder” e “dominação” não são questionados (Habermas, 2000).

¹³⁶ Sobre esse assunto em particular, recomenda-se a leitura do livro: “O Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva” (2018), da historiadora italiana, Silvia Federici.

o pós-modernismo tivesse pouco (ou nada) a oferecer nesse novo horizonte de transformação, pois estaria compromissado apenas com a *desconstrução*.

(3) Tratando-se da “Morte da Metafísica”, Benhabib (1995) adverte que Jane Flax (1990) faz um relato simplista da tradição filosófica, como se ela fosse monolítica e essencialista, ao afirmar que desde Platão a “metafísica da presença” fez parte de suas reflexões filosóficas. Como se filosofia fosse a representação privilegiada do real, ou seja, segundo a leitura do pós-modernismo, a tradição filosófica ocidental, desde Platão, consideraria que o real é o fundamento da verdade. De acordo com a autora, essa é uma narrativa articulada por Heidegger e Derrida, mas que, na realidade, trata-se de um “espantalho” sobre o que realmente é a metafísica.

Para Benhabib (1995), a defesa dessa versão, em sentido forte, decretaria o “fim da filosofia” e prática da legitimação e da crítica como um todo, pois apenas três fins poderiam ser esperados para a filosofia: 1) redução a uma genealogia das relações de poder e discurso; 2) um tipo de “narração cultural” que apenas o poetas fazem; 3) uma sociologia do conhecimento que se preocupa a investigar as condições empíricas de fundamentação presentes em uma comunidade e não as condições de validade tanto do conhecimento quanto da ação.

Ao articular esse esvaziamento da metafísica e decretar a *morte da filosofia*, Benhabib (1995) ressalta que não existe crítica social sem filosofia. Portanto, como o feminismo pensa-se enquanto um projeto de transformação da sociedade, revertendo o sexismo nas instituições e cultura, é necessário que esteja acompanhado de critérios de justificação, condições de possibilidade, o que apenas a filosofia poderia fornecer.

Dessa maneira, na sua versão fraca, a filosofia teria a capacidade de estipular critérios de validade e de justificação das ciências e dos discursos, comprometida com uma crítica social que desenhe e articule as possibilidades emancipatórias do feminismo. Sob o seu ponto de vista, não se pode resumir o projeto crítico a uma *crítica situada*, tal como faz o pós-modernismo, em razão das culturas, sociedades e tradições não serem campos monolíticos. Pelo contrário, é preciso estabelecer uma crítica abrangente, pensando nas instituições e nas funções democráticas.

A primeira crítica à *narrativa local* é o monismo hermenêutico de significado, o objeto de estudo do crítico social não são “maças encontradas em árvores”, mas sim normas, princípios e valores que devem ser reconstruídos, reinterpretados e apropriados. Ademais, ao se adotar um ponto de vista *situado*, seria inconcebível realizar uma crítica capaz de projetar um futuro desejado. Em resumo, Benhabib (1995) argumenta que:

Argumento agora que a prática da crítica social imanente ou crítica social situada tem dois defeitos: primeiro, a mudança para critérios imanentes ou internos de legitimação parece isentar um da tarefa de justificação filosófica apenas porque os pós-modernistas assumem, *inter alia*, que existe um conjunto óbvio de tais critérios a que se pode recorrer. Mas se as culturas e tradições são mais como conjuntos concorrentes de narrativas e tapeçarias incoerentes de significado, então a crítica social deve ela própria construir a partir destes relatos conflituosos e incoerentes o conjunto de critérios em nome dos quais fala. O ‘monismo hermenêutico de significado’ não isenta da responsabilidade da justificação normativa¹³⁷. (Benhabib, 1995, p. 28).

Em síntese, a filósofa compreende que a crítica social não se resume a *criticar*, mas de deixar claro sob quais critérios e sob quais condições se dá o processo dessa crítica, porque há uma necessidade de justificação que apenas a filosofia é capaz de fornecer. No capítulo primeiro, comentei como a filósofa remarca o compromisso da justificação normativa como um dos principais objetivos da teoria crítica. Na sua visão (1995), o pós-modernismo rejeita essa necessidade de justificação, ao não pressupor a necessidade de distanciamento do crítico das práticas que busca analisar. Assim, os pós-modernistas são incapazes de criticar ou legitimar instituições, práticas e tradições para além das *pequenas narrativas*.

Ao concluir o seu ensaio, Benhabib (1995) afirma que a aliança entre feminismo e pós-modernismo enfraquece a possibilidade daquele em articular pretensões emancipatórias, porque este estaria comprometido com as 3 (três) teses em sentido forte, segundo sua percepção. Dessa maneira, haveria uma retirada da utopia do movimento feminista, minando a viabilidade de agência e individualidade das mulheres, além da reapropriação da História por essas novas sujeitas.

Sobre a *utopia*, a pensadora deixa claro de que não se trata de um tipo de utopia iluminista que, por muitas vezes, foi utilizada como um instrumentalismo grosseiro, como Lyotard observou. No entanto, é necessário que se tenha um “princípio regulador de esperança”, para que o feminismo seja capaz de articular princípios normativos de ação e organização, a fim de transformar a realidade. Esse é um argumento que Benhabib sustenta desde “*Critique, Norm and Utopia*”, como vimos no primeiro capítulo, não há teoria crítica sem o elemento utópico-emancipador. Isto é, descrevendo as formas de

¹³⁷ No original: “I am now arguing that the practice of immanent social criticism or situated social criticism has two defects: first, the turn to immanent or internal criteria of legitimation appears to exempt one from the task of philosophical justification only because the postmodernists assume, *inter alia*, that there is one obvious set of such criteria to appeal to. But if cultures and traditions are more like competing sets of narratives and incoherent tapestries of meaning, then the social critic must herself construct out of these conflictual and incoherent accounts the set of criteria in the name of which she speaks. The ‘hermeneutic monism of meaning’ brings no exemption from the responsibility of normative justification.” (Benhabib, 1995, p. 28).

humilhação e discriminação, a teoria deve estar engajada em articular formas de superá-las, estipulando um futuro *livre* ou, no mínimo, melhor daquilo que foi diagnosticado.

Benhabib (1995) considera que o pós-modernismo possui estratégias para identificarmos as armadilhas teóricas e políticas tanto da *utopia* quanto da filosofia fundacional, mas se pergunta se isso seria suficiente para dizer que se está pronto para abandonar a esperança utópica. Conclui que enquanto mulheres, temos muito a perder ao “abrirmos mão” dessa perspectiva. Ao apostar em uma estratégia da *desconstrução*, os movimentos sociais ficariam limitados teórica e politicamente porque embora essas teorias desempenhem um papel importante na observação dos paradoxos e contradições (*dimensão diagnóstico-explicativa*), não fornecem respostas do que “colocar no lugar” depois que a crítica é realizada, ou seja, as suas reflexões não articulariam uma *dimensão utópico-antecipatória*, elementar para a teoria crítica (Benhabib, 1995).

Na próxima subseção, apresento como Butler (1995) encarou as críticas de Benhabib (1995) e relaciono com aspectos da sua filosofia, apontando aquilo que considero que foi uma má-interpretação ou mera discordância. Para realizar tal objetivo, resgato algumas das discussões que foram feitas no primeiro capítulo desta tese.

3.1.2 Judith Butler: fundamentos contingentes, feminismo e a questão da pós-modernidade

No ensaio: “*Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism*”, Judith Butler (1995) responde aos questionamentos de Benhabib (1995). Butler (1995) pergunta-se o que seria o intitulado “pós-modernismo”? Segundo sua visão, haveria uma falta de rigor analítico ao estabelecer quais seriam os requisitos para ser considerado pós-moderno.

Butler (1995) ressalta que há uma junção indiscriminada entre o pós-modernismo, o pós-estruturalismo, o feminismo francês, a desconstrução, a psicanálise lacaniana, a análise foucaultiana, o conversacionismo de Rorty e estudos culturais. Acrescenta que nos Estados Unidos, associasse-se o pós-modernismo diretamente ao pós-estruturalismo, o que seria uma compreensão superficial sobre os fundamentos de cada uma dessas propostas¹³⁸.

¹³⁸ Em 1999, com a publicação do artigo: “*Sexual difference and collective identities*”, Benhabib (1999) reviu essa categorização do pós-modernismo, assumindo que haveria uma diferença entre as propostas e de que teria sido precipitada em equalizá-las.

Ademais, considera que em pese Lyotard adote esse conceito, isso não significa que toda literatura, que possui alguns aspectos em comum, vá aderir aos mesmos ideais. Na sua interpretação, usar o signo de *pós-moderno* é uma estratégia para estruturar uma equação binária, que se deve fazer uma escolha entre ser *moderno* ou negar essa possibilidade por completo. Ao utilizar a rubrica do *pós-moderno*, as teorias feministas estariam fadadas ao insucesso, segundo as leituras *modernas*, uma vez que não há a possibilidade de se pensar um *novo* a partir de suas lentes. Pelo contrário, o *pós-moderno* duvida sobre qualquer possibilidade de um *novo*, em razão de ser uma teoria engajada com a análise do exercício do poder, que condenaria qualquer chance de *emancipação* (Butler, 1995).

As estratégias da filosofia política normativa, como a de Benhabib (1995), são de adotar um lugar para além do jogo de poder – hipotético, contrafactual, imaginário – como uma posição metapolítica. Essa posição justifica a sua legitimidade, além de estar sedimentada em um ideal de universalidade, pelo fato de estar deslocada dos artificios do poder. No entanto, Butler (1995), ao seguir uma abordagem foucaultiana, entende que o poder está impregnado em todas as relações, inclusive na posição do sujeito crítico. Isto não significa dizer que o campo do poder não seja capaz de elaborar normas, mas que para se pensar uma teoria política engajada, é necessário que se tenha consciência como o poder atravessa todas as relações, até mesmo aquelas que se colocam como afastadas, *puras* e que se conceituam como universais.

Da forma como eu leio o argumento butleriano, o que ele busca problematizar é o fato das teorias *fundacionalistas*, ou como chamei no primeiro capítulo, *substancialistas*, legitimarem, mesmo que de forma inconsciente, uma relação paradoxal de exclusão, – “o que está dentro e o que está fora”. Nada pode ser impassível de questionamento, até mesmo, os pressupostos de uma teoria. Assim, ainda quando se afirma que há uma base universal implícita para uma fundação teórica, esse conceito de “universalidade” deve ser posto em discussão.

Como Butler (1995) nos alerta, esse conceito pode ser utilizado sob um ponto de vista etnocêntrico, imperialista e violento. No contexto pós-colonial, há uma insistente controvérsia e ressignificação sobre o que o “universal” abarca. Portanto, não se deve colocar a universalidade como uma condição metapolítica/fundacional, mas sim como um conceito permanentemente aberto, contestável, contingente, a fim de não impedir pedidos futuros de inclusão. Qualquer tipo de conceito totalizante de universal acabará se tornando historicamente confinado.

Gosto dessa estratégia argumentativa de Butler (1995) porque tem a capacidade de promover uma denúncia sobre as relações de poder *intra* feminismo, isto é, como podem ser criadas relações de poder e subalternação (ou *abjeção*) entre mulheres, como, por exemplo: raciais, de orientação sexual, de coerência sobre o corpo, no caso de mulheres *trans* etc. Se o compromisso do feminismo é de promover uma *emancipação* para mulheres, no sentido mais abrangente e plural do termo, nossas estratégias políticas e teóricas devem se atender para discussões como essa, para que o feminismo não se torne um instrumento de segregação ou de legitimação de formas de opressão. Sobre essa contestação política permanente, reitera que o pós-estruturalismo pode fornecer um modelo de *crítica* que conteste o modelo fundacional e coloque a autoridade em constante ponto de interrogação. É isso que uma teoria social radicalmente crítica deve fazer.

Butler (1995) pontua como a aliança entre uma teoria política e *pós-modernismo* é considerada perigosa, principalmente por conta da maneira como se compreende o *sujeito*, uma vez que as teorias políticas substancialistas presumem a existência de um sujeito antes da interação e que este seja estável, substancial, como se a política fosse impensável sem essas premissas fundacionais.

No entanto, ressalta que a sua proposta não exclui a figura do sujeito, mas o insere em um conjunto de teias de poder, a fim de compreender como se dá essa *subjetificação* no processo de construção do seu significado político¹³⁹. Isso é importante, em especial, quando se articula a teoria feminista, pois se o poder opera de antemão, nos próprios procedimentos que estabelecem quem será o sujeito que fala em nome do feminismo e para quem, não se deve questionar como essas posições são construídas? E, também, como podem operar como instrumentos de controle, exclusão e opressão (Butler, 1995).

Na minha visão, trata-se de um exercício constante de revisão sobre estratégias e práticas que se redimensionam. Por isso, gosto da expressão *movimento feminista*, pois dá a ideia de algo que está em constante deslocamento e que novas fronteiras vão sendo delimitadas por novas sujeitas, novas razões e novas reivindicações. Por se tratar de um termo em constante alteração ou, como afirma a professora Carla Rodrigues (2021), em *trânsito*, as alianças e estratégias devem sempre se alterar.

¹³⁹ Para entender o que Butler (1995) quer dizer por *poder*, deve-se realizar uma leitura foucaultiana do termo, que o compreende enquanto uma forma de constituir a identidade dos indivíduos, formando sua subjetividade. Não se trata de uma dominação explícita, mas que é internalizada paulatinamente pelos sujeitos. Contudo, para Butler (2017), faltaria em Foucault uma elaboração mais específica de como os mecanismos de sujeição são incorporados pelos sujeitos. Em “A vida psíquica do poder, publicado em 1997, ela relaciona a teoria foucaultiana com a psicanálise, com o objetivo de superar esse *déficit* (Allen, 2008).

Discutindo acerca dessa posição, é importante destacar que “*no subject is its own point of departure*”¹⁴⁰ (Butler, 1995, p. 42). Isso significa que um sujeito não “escolhe” uma posição, pelo contrário, ele é constituído por elas. O “eu” é o ponto de transferência dessa repetição, não se trata também de um “eu” situado ou de um mero produto teórico, mas, sim, de princípios de organização totalmente integrados de práticas materiais e arranjos institucionais, matrizes de poder e discurso que produzem sujeitos viáveis.

Esse argumento se relaciona ao conceito de *performatividade* que vimos no primeiro capítulo, uma vez que entendo que Butler (1995) queira dizer que não existe um sujeito pressuposto, pré-discursivo e metapolítico antes da interação. O sujeito se forma na sua relação com o outro e partir das matrizes de poder de uma sociedade. Isto não significa que ao criticá-lo, esteja negando-o e sim, colocando em discussão a sua construção como uma premissa fundacional.

Ao explorar melhor essa interação entre o sujeito e as *relações de poder* que o atravessam, Butler (1995) traz como exemplo a guerra do Iraque e as estratégias e conquistas militares implementadas pelos Estados Unidos, que eram transmitidas e ovacionadas em canais de comunicação. Tais imagens colocavam como figura protagonista desses feitos um sujeito ocidental masculinizado e imperialista. Entretanto, as ações de extermínio praticadas por ele, não podem ser entendidas como uma simples linearidade ou vontade, mas como parte de uma rede de ações que extrapolam aquele sujeito. Essa leitura foucaultiana entende que o sujeito é resultado de uma *genealogia*, um efeito e não a única origem da ação. Butler (1995) ressalta que o sujeito é constituído por meio de uma exclusão e diferenciação, que é encoberta pela *autonomia*. Sobre essa discussão:

Não existe uma ontologia da reflexividade intacta do sujeito que é colocado dentro de um contexto cultural; esse contexto cultural, como já existe, já existe como o processo desarticulado da produção desse sujeito, que é ocultado pela moldura que situaria um sujeito pronto numa teia externa de relações culturais (Butler, 1995, p. 46)¹⁴¹.

Como visto na subseção anterior, Benhabib (1995) criticou a noção de sujeito de Butler, pois esta não deteria a capacidade de *agência*, em outras palavras, a habilidade de resistir contra as forças que o oprimem. Segundo a leitura benhabiana, o “*self*” de Butler seria um mero produto formado por um meio, como uma relação determinista ou

¹⁴⁰ Nenhum sujeito é o seu próprio ponto de partida (Butler, 1995, p. 73).

¹⁴¹ No original: *There is no ontologically intact reflexivity to the subject which is then placed within a cultural context; that cultural context, as it vere, is already there as the disarticulated process of that subject's production, one that is concealed by the frame that would situate a ready-made subject in an external web of cultural relations.* (Butler, 1995, p. 46).

essencialista. Opondo-se a essa versão, Benhabib (1995) entende que seria necessário que se reconhecesse um sujeito autônomo que, de forma racional, faria suas escolhas, mobilizando formas de emancipar-se.

Como eu observo, Benhabib (1989; 1992; 1995) está atrelada a um tipo de tradição kantiana sobre o sujeito (mesmo após a virada linguística de Habermas), dotado de determinadas capacidades prévias como autodeterminação e autonomia que são anteriores à prática comunicativa intersubjetiva. Dessa maneira, ainda que tente contextualizar os sujeitos, por meio da narratividade, corporificando-os, permanece um traço de racionalismo no modelo de “*self*” benhabibiano¹⁴².

Em sentido oposto, influenciada por uma visão foucaultiana, Butler (1995) argumenta que não há uma reflexividade ontológica inata do sujeito e que esse conceito é construído por meio da exclusão, da diferenciação e, muitas vezes, pela repressão, que ficam apagadas por uma noção de *autonomia*. Sob este aspecto, entende que dizer que o sujeito é constituído não é o mesmo que dizer que é determinado, mas que, na realidade, trata-se de uma pré-condição da agência. Isto porque uma reconfiguração significativa das relações políticas e culturais só é possível por meio de uma reprogramação ou resignificação.

Nessa linha de argumentação, complementa que tomar um sujeito como ponto de partida é deixar de lado a discussão sobre a construção e regulação política do próprio sujeito, isto é, entender quem são aqueles que possuem autorização para falar, bem como todos os processos de exclusão e apagamento que foram necessários para que esse conceito fosse possível. Para esclarecer essa questão, rememoro o que o argumento lançado desde “*Problemas de gênero*”, de que o sujeito não é, no sentido ontológico do termo, mas sim *torna-se*, ou seja, trata-se de um processo, não de um fato dado pela natureza.

Esse ponto de vista se relaciona a uma perspectiva foucaultiana do sujeito, que o reinscreve como um espaço de resignificação. Não significa uma “morte do sujeito”, mas de uma tentativa de discutir essa certeza epistemológica pré-determinada. Segundo Butler (1995), Foucault não seria um autor pós-moderno¹⁴³, até porque ele realiza uma análise do poder moderno. O que ele faz é questionar sobre qual sujeito se está referindo,

¹⁴² Para Amy Allen (2008), o eu-concreto de Benhabib enxerga o gênero como mais um elemento na construção narrativa do “*self*”, como cultura, idioma, nacionalidade *etc.* No entanto, segundo a sua percepção, essa categorização faria com que a filósofa turca defendesse a possibilidade de existir um núcleo do sujeito que não haja gênero, o que seria insustentável.

¹⁴³ Até mesmo porque Foucault (1980) está interessado em investigar as categorias da modernidade, por meio da sua genealogia.

quem teria a condição de ser alcançar esse *status* enquanto sujeito, questionando “quem é o sujeito universal”?

De acordo com Benhabib (1995), justamente agora, quando as mulheres começam a assumir o lugar de sujeitos, as posições pós-modernas chegam para anunciar que o sujeito está morto. Entretanto, a premissa de Butler (1995) é que, na verdade, essa categoria nunca existiu. Não há uma identidade estável e permanente, o sujeito é um processo, um *tornar-se*.

Como observa Butler (1995), se na luta pela *emancipação*, o movimento feminista adotar os mesmos padrões de dominação de seus opressores, por meio de lutas identitárias, que se constituem pela exclusão e apagamento de outras vivências, não haveria uma construção de um sujeito universal feminino? Seria essa a finalidade desse movimento? Uma libertação para algumas? Como disse Audre Lorde (1984, p. 112, tradução nossa): “as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa-grande, elas podem nos permitir a temporariamente vencê-lo no seu próprio jogo, mas elas nunca nos permitirão trazer à tona uma mudança genuína”.

Sobre esse ponto, Butler (1995) aponta que as categorias identitárias nunca são apenas descritivas, mas também normativas, uma vez que elas projetam subjetividades. Quando se tenta articular uma categoria universal de *mulher*, já há a exclusão de outras mulheres nesse processo. Como na década de 80, nos Estados Unidos, o “nós” feminista era invariavelmente branco, como denunciado pelas feministas negras. Há, aqui, um indicativo de que Butler (1995) não negue o projeto da *emancipação*, mas apenas que coloca em discussão como esse modelo será elaborado política e teoricamente.

Acredito que o que tenta estabelecer é um processo aberto, em constante reformulação. No entanto, nesta fase do seu pensamento, aposta em uma oposição a uma *ontologia do sujeito*, mas ainda não havia desenvolvido um critério normativo mais substancial, como a sua noção de precariedade (“*precarity*”) e condição precária (“*precariousness*”), pertencentes a sua *ética da precariedade*. Esse critério está mais bem desenvolvido nas suas obras posteriores, que serão objeto de discussão no terceiro capítulo desta tese.

Resgatando a crítica ao “nós, mulheres” que o feminismo está fundamentado, como eu entendo, não significa que se deva abandonar o conceito de *mulher* no feminismo, como uma estratégia política, mas se deve entendê-lo como um termo aberto a disputa e ressignificações permanentes. Além disso, quando Butler (1995) fala de *alianças contingentes*, defendendo como as lutas políticas podem convergir

temporariamente para alcançar um objetivo comum, mas que não dependem de uma permanência constante.

Acredito que um exemplo pode ajudar a esclarecer essa ideia de contingência e temporalidade. Vamos supor que o governo brasileiro queira reduzir o período de licença maternidade para as mulheres. Em busca de impedir tal mudança, as mais variadas categorias de mulheres (brancas, negras, classe média, classe mais pobre, mais novas, mais velhas etc.) unem-se em prol de tal objetivo. Essa reivindicação pode utilizar a categoria *mulher* como uma estratégia de mobilização, mas se trata de uma nomenclatura passageira e pontual, devido as mudanças de cenário e de conflitos que podem impulsionar o feminismo. O que Butler (1995) tenta nos mostrar é que não é necessária uma categoria metafísica de sujeito imutável (a “*mulher*”), que sirva como fundamento para os encontros políticos do movimento.

Assim, apenas a partir desse rompimento com uma *ontologia do sujeito*, é que se torna possível a agência. Afinal, ao se contextualizar violências e abjeções abre-se espaço para que uma nova disputa política seja possível (Butler, 1995). De acordo com essa ideia, afirma:

Mas o que é que isto significa exatamente, e como é que explicamos as críticas muito fortes ao assunto como instrumento da hegemonia imperialista ocidental teorizada por Gloria Anzaldua, Gayatri Spivak e várias teóricas da pós-colonialidade? Certamente há aqui uma advertência, que na própria luta pela emancipação e democratização, poderíamos adotar os próprios modelos de dominação pelos quais fomos oprimidos, não percebendo que uma das formas de dominação funciona é através da regulação e produção de sujeitos. Através de que exclusões o sujeito feminista foi estruturado, e como é que esses domínios excluídos voltam a assombrar a "integridade" e a 'unidade' do 'nós' feminista? E como é que a própria categoria, o sujeito, o 'nós', que é suposto ser presumido para fins de solidariedade, produz a própria facção que é suposto sufocar? Será que as mulheres querem tornar-se sujeitos do modelo que exige e produz uma região anterior de abjeção, ou o feminismo deve tornar-se um processo autocrítico sobre os processos que produzem e desestabilizam as categorias de identidade?¹⁴⁴ (Butler, 1995, p. 48).

Butler (1995) destaca que desconstruir o conceito de sujeito, não é o mesmo que abandoná-lo por completo. Na verdade, essa categoria deve ser analisada a partir de suas

¹⁴⁴ No original: “*But what precisely is meant by this, and how do we account for the very strong criticisms of the subject as an instrument of Western imperialist hegemony theorized by Gloria Anzaldua, Gayatri Spivak and various theorists of postcoloniality? Surely there is a caution offered here, that in the very struggle toward enfranchisement and democratization, we might adopt the very models of domination by which we were oppressed, not realizing that one way that domination works is through the regulation and production of subjects. Through what exclusions has the feminist subject been constructed, and how do those excluded domains return to haunt the "integrity" and "unity" of the feminist "we"? And how is it that the very category, the subject, the "we," that is supposed to be presumed for the purpose of solidarity, produces the very factionalization it is supposed to quell? Do women want to become subjects on the model which requires and produces an anterior region of abjection, or must feminism become a process which is self-critical about the processes that produce and destabilize identity categories?*” (Butler, 1995, p. 48).

funções linguísticas. Dito de forma mais simples, deve-se compreendê-lo dentro das *relações de poder* que o constituem e o atravessam. A partir desse prisma, é possível compreender a visão ambivalente que esse conceito produz, afirmando quem é um “eu” e quem é *objeto*, um não-sujeito.

Sobre o receio de não fundamentar a teoria feminista, à luz da materialidade dos corpos, Butler (1995) entende que desconstruir o conceito de matéria dos corpos, adotando uma visão discursiva, não significa negar ou recusar a violência que os corpos das mulheres estão submetidos. Na realidade, é libertá-los de uma visão essencialista, pré-determinada, possibilitando que eles possam agir de forma subversiva, removendo-os de um contexto opressivo.

Na introdução de “*Corpos que Importam*”, ressalta que a materialidade dos corpos é constituída por meio de uma repetição de normas que instituem aquilo que serão corpos inteligíveis e aquilo que será *objeto*. No entanto, dizer que a materialidade dos corpos é discursiva não implica em negar a existência da matéria, mas a forma como esses corpos são lidos e como se inscrevem as diferenças sexuais (Butler, 2020). Como vimos no capítulo anterior, essa leitura estará atravessada por uma grade heterossexual, que estabelece uma *normatividade*, um “dever ser” desse corpo. Dessa maneira, não há como descrever estaticamente o *sexo* porque sua materialidade não consegue estar desassociada da norma regulatória imposta pelo gênero (“ser mulher” x “ser homem”).

A visão butleriana defende que o *sexo biológico* não descreve uma materialidade anterior, mas produz e regula a inteligibilidade da materialidade desses corpos. Portanto, o discurso biológico não é neutro, pelo contrário, impõe uma dualidade e uma uniformidade de como esses corpos devem ser, estabelecendo uma relação de coerência entre sexo, gênero e desejo, como vimos no capítulo anterior.

O *sexo* é uma categoria e não exclusivamente uma representação, ele também produz regulação e inteligibilidade. A materialidade do corpo é, para Butler (2020), um resultado de um processo político e não um fato dado pela natureza. À vista disso, o feminismo deve estar disposto a contestar o sujeito, o gênero, o sexo e a materialidade dos corpos, para que as consequências de seu *suposto* projeto emancipatório não seja uma ficção ou a autolegitimação de um grupo sobre o outro.

A partir da leitura deste ensaio, é possível perceber como Benhabib e Butler (1995) têm visões diferentes não apenas sobre os sujeitos (racional vs. discursivo), mas também quais devem ser as estratégias políticas e teóricas do feminismo. Na subseção seguinte, exponho a interpelação de Fraser (1995) que considera que seja possível

distensionar este debate, argumentando que as diferenças identificadas seriam falsas antíteses e que é possível conjugar uma leitura pós-estruturalista com um ideal da teoria crítica habermasiana.

3.1.3 Nancy Fraser: falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler

Em “Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler”, Fraser (1995) situa o debate entre Benhabib-Butler como um embate entre a teoria crítica e o pós-estruturalismo. De um lado, o projeto benhabibiano estaria pautado nas premissas da autonomia, crítica e utopia, enquanto o butleriano teria como base as concepções pós-estruturalistas de subjetividade, identidade e agência. Na leitura de Fraser (1995), Benhabib (1995), não poderia haver uma aliança entre a política feminista e a concepção de subjetividade defendida pelo pós-modernismo e pelo pós-estruturalismo. Em sentido oposto, Butler acredita que o argumento de Benhabib geraria um fundacionalismo autoritário incontornável ao projeto feminista.

Fraser (1995) afirma que o debate se torna mais complexo pelo fato de ambas discordarem sobre a caracterização de suas divergências. Para Benhabib (1995), em razão do pós-modernismo admitir a “morte do sujeito”, a “morte da história” e a “morte da metafísica”, não há a possibilidade de servir como fundamento para o projeto emancipatório que o feminismo necessita. Por sua vez, Butler (1995) lança dúvidas sobre a própria existência deste chamado “pós-modernismo” e sobre os desafios de se estabelecer um projeto emancipatório a partir de um fundacionalismo sobre o sujeito.

Fraser (1995) considera que a forma como os argumentos foram expostos por Benhabib-Butler dá a entender que o feminismo deve escolher entre teoria crítica e pós-estruturalismo, porque seriam projetos inconciliáveis. Sob o seu ponto de vista, isto seria despropositado, em razão de terem sustentado falsas antíteses e polarizações desnecessárias. Não há por que escolher entre *normatividade* e *desconstrução*. Para tanto, o objetivo de seu ensaio é identificar os pontos fortes e fracos de cada uma das propostas, tentando, ao final, estabelecer uma interlocução proveitosa entre ambas.

De início, passa a analisar o ensaio de Benhabib (1995). A primeira objeção manifestada por Fraser (1995) é a de que as críticas endereçadas ao feminismo pós-modernista de Jane Flax não podem ser estendidas à Butler, porque a primeira realmente estaria alinhada com o fundamento pós-moderno (e as implicações teóricas e políticas

dessa vertente), enquanto a última, estaria mais próxima de versões pós-estruturalistas foucaultianas.

Para a autora, embora a estratégia argumentativa de Benhabib tenha sido interessante, ao dividir versões “fortes” e “fracas”, a filósofa teria ignorado as versões “médias”, que não causariam uma oposição entre teoria crítica e pós-estruturalismo. Como exemplo, ao questionar o ponto de vista de Benhabib sobre a “morte da história”, cita o artigo “*Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism*”, de sua autoria com Linda Nicholson, que defende uma versão da teoria feminista pós-modernista, pragmática e falibilística. De acordo com a sua justificativa, o ponto de vista defendido compatibilizaria as narrativas locais com as metanarrativas, possibilitando com que a teoria feminista possa rejeitar metanarrativas masculinistas, mas ainda assim afirmar uma historiografia que seja sensível às relações de gênero e sua interação no espaço e tempo.

Tratando sobre a “morte da metafísica”, Fraser (1995) entende que o argumento de Benhabib (1995) não é claro o suficiente. Ao contrário da visão benhabibiana, Fraser (1995) afirma que o pós-modernismo não defende uma versão monológica, imutável ou homogênea de cultura. Pelo contrário, as críticas pós-modernistas tendem a fazer análises mais plurais possíveis, destacando aquilo que foi posto às margens. Além disso, Fraser (1995) destaca que está de acordo com as observações feitas pelo pós-modernismo, de que não é possível esse deslocamento físico ou mesmo metafórico do agente, uma vez que o sujeito é formado por seus contextos e leva a sua “comunidade de imaginação”, onde quer que esteja.

Finaliza declarando que é possível fazer crítica social sem filosofia, desde que o conceito de filosofia que se adote seja um discurso a-histórico, transcendental e que afirma articular os critérios de validade para todos os outros discursos. Ao concluir a sua avaliação sobre o ensaio de Benhabib, Fraser (1995) considera que Benhabib polarizou, de maneira desnecessária, o debate entre antifundacionalismo e engajamento político vs. crítica situada e autorreflexão crítica.

Sobre o ensaio de Butler, Fraser (1995) considera que tenha polarizado o debate no sentido oposto. Ela pontua que ao adotar uma concepção de poder para a sua análise, Benhabib superaria as fragilidades de sua teoria, ao passo que Butler deveria incorporar as noções de *universalidade* e *normatividade* para dar maior robustez a sua análise. Fraser (1995) ressalta como a Butler (1995) interessa-se por contrariar a alegação de que o sujeito pós-estruturalista enfraqueceria o feminismo, que impossibilitaria uma construção

de solidariedade entre as mulheres e o movimento feminista. Da maneira como Fraser (1995) observa, há dois tipos de argumentos sustentados por Butler em sua resposta, um ontológico e outro normativo.

Em sentido ontológico, Butler trabalha com uma categoria do sujeito pós-estruturalista, de que o “*self*” não seria algo situado em um cenário ou contexto externo a ele, mas como ele pode ser constituído por uma relação poder/discurso. Não existiria, portanto, uma “reflexividade ontologicamente intacta”. Não significa dizer que os sujeitos seriam “marionetes”, porque eles são seres críticos. O seu alerta é no sentido de situar como essa criticidade é construída também culturalmente.

Destaca que os críticos ao pós-estruturalismo parecem defender que as capacidades críticas seriam estruturas da própria subjetividade, intactas e inatas. Em princípio, nada impede que os sujeitos sejam, ao mesmo tempo, construídos culturalmente e capazes de articular suas próprias objeções ou formas de resistir. Com Butler, ao privilegiar ideais linguísticos, situa o “*self*” como um “terreno de ressignificação”, o qual tanto é produto de processos significantes prévios, quanto também é capaz de “reescrever o roteiro” e retrabalhar o poder.

Na visão de Fraser (1995), quando Butler faz menção a uma *ressignificação* parece haver uma carga positiva no sentido que está empregado. Contudo, não necessariamente “ressignificar” implica em algo bom, no sentido ético do termo, pois pode haver ressignificações opressoras, reacionárias, discriminatórias. Assim, ao trabalhar com ressignificação como uma categoria *neutra*, a teoria butleriana parece valorizar a transformação como um fim em si mesmo, sem articular normativamente como essas mudanças podem se dar.

Sobre o sentido de *normatividade* que Butler articula, Fraser (1995) entende que a autora acompanha as conclusões foucaultianas, de que as práticas de subjetivação são também práticas de sujeição. Na linha do argumento de Foucault, Butler defende que os sujeitos são constituídos pela exclusão, como figuras de abjeção. Isto é, algumas pessoas são autorizadas a falar, enquanto outras silenciadas. Há a criação de uma visão de pré-sujeitos, desautorizados e abjetos.

Fraser (1995) questiona se esse cálculo do jogo sujeito-autorização é de soma zero. Quer dizer que ninguém pode se tornar um sujeito do discurso sem que outros sejam silenciados? Em sua sustentação, considera que possamos remodelar práticas, instituições e formas de vida, inclusive por meio do feminismo, sem que isso implique no desemponderamento dos demais. Sobre essa temática, conclui que se Butler permanecer

nesta moldura foucaultiana pós-estruturalista, não será capaz de dar respostas às perguntas que provoca ao longo de seu texto, uma vez que lhe faltaria integrar considerações crítico-teóricas.

Eu sintetizaria o argumento de Fraser como uma afirmação de que a teoria de Butler não possui um critério normativo bem desenvolvido capaz de indicar quais transformações serão necessárias para alcançar a *emancipação* social. Se você não sabe onde quer chegar, não importa qual caminho irá seguir. Dito de outro modo, deve haver um parâmetro normativo para que possa ser utilizado como baliza daquilo que se considera “bom” ou “ruim”, “justo”, “injusto”, “positivo”, “negativo” etc. (Fraser, 1995). Se para Benhabib (1995) a teoria butleriana não possui *normatividade* (dimensão utópico-antecipatória), para Fraser (1995) o que faltaria é um *elemento normativo* substantivo capaz de orientar as práticas transformativas das instituições e dos movimentos sociais.

Para Fraser (1995), a maneira como Butler (1995) entende a subjetividade como “artifícios de poder” ou simplesmente como “instrumentos do imperialismo cultural”, não percebe como essas teorias podem ser passíveis de ressignificações como, por exemplo, a apropriação que o jacobino negro, Toussaint L’Ouverture, fez sobre a Revolução Francesa como modelo de *emancipação* colonial do Haiti. Nessa perspectiva, ao “resolver” o embate da “morte do homem” travado entre Benhabib e Butler, Fraser (1995) pontua que Butler está correta ao defender que um sujeito construído culturalmente também pode ser um sujeito crítico, mas que peca ao não estabelecer um parâmetro normativo para guiar aquilo que entende como *ressignificação*.

Somado a isso, ao estabelecer uma lógica da construção da subjetividade como uma *sujeição* impede a distinção entre melhores e piores práticas subjetivas, remarcando a necessidade de um projeto que sirva como plano de fundo daquilo se avalia. Por fim, critica a afirmação de que todas as teorias *fundacionalistas* de subjetividade seriam opressivas porque isso não é confirmado em termos históricos, além de ser conceitualmente incompatível com uma teoria que constrói significado a partir de contextos.

A conclusão é a de que o feminismo pode estabelecer uma conceituação alternativa do sujeito, que leve em conta das denúncias que o pós-estruturalismo faz, ao mesmo tempo que é necessário integrá-lo a um argumento crítico-teórico, como Benhabib formula, a fim de estabelecer um projeto normativo que dê conta das avaliações necessárias no processo de *emancipação* feminina.

Ao terminar o ensaio, Fraser (1995) realiza uma importante reflexão sobre as vantagens e dificuldades de se implementar uma visão como a de Butler, que refuta a categoria *mulher* como elemento fundante para o feminismo. A vantagem é justamente o diagnóstico de que profundas diferenças marcam as mulheres enquanto grupo e que, portanto, deve-se ter especial cautela ao perceber que *mulher* não é uma categoria fixa, estável ou homogênea.

A partir dessa conclusão, violências e opressões podem ser produzidas internamente ao feminismo, por exemplo, em relações de raça ou classe. No entanto, condicionar a liberação das mulheres como uma liberação da identidade, por ela ser inerentemente opressora, parece ser insuficiente. Fraser (1995) pontua como as feministas precisam de “construção e desconstrução” e para isso dependem de uma projeção de esperança utópica, de uma verdadeira emancipação.

Por fim, conclui que Butler (1995) recaiu em uma série de falsas antíteses como identidade *vs.* diferença, subjetivação *vs.* reciprocidade, desreificação *vs.* crítica normativa, desconstrução *vs.* construção e, por fim, como delimitou uma rígida fronteira entre teoria crítica e pós-estruturalismo. Nesse cenário, haveria uma perda para ambas. O ponto de Fraser (1995) é que seria possível *aproveitar* pragmaticamente aquilo que de melhor suas teorias trazem, ao articular desconstrução com construção, subjetividade que se constrói culturalmente, ao mesmo tempo, que possui capacidade crítica e uma visão sobre a história que não seja totalizante, que seja capaz de olhar contextos, assim como reconhece importantes transformações em nível estrutural.

Para esta tese, o diagnóstico elaborado por Fraser (1995) é relevante porque considera que seja possível conciliar uma articulação teórica que rejeita uma *ontologia do sujeito* (típica do pós-estruturalismo foucaultiano), como faz Butler (1995), ao mesmo tempo que projeta uma teoria abrangente, normativamente engajada, comprometida com a *emancipação* das formas de discriminação/humilhação.

Agora, para dar continuidade à exposição deste capítulo, irei expor as réplicas que também fazem parte do livro “*Debates Feministas*”.

3.2 O SEGUNDO “ROUND”: RÉPLICAS DE BENHABIB, BUTLER E FRASER

As versões apresentadas acima são o resultado das apresentações no evento “Feminismo e o pós-modernismo”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia (“*Greater Philadelphia Philosophy Consortium*”), em 1990. Após a publicação

em formato de artigo dessas exposições, cada autora teve possibilidade de redigir uma réplica, na tentativa de construir uma resposta àquilo que havia sido apresentado. Posteriormente, essas réplicas foram publicadas em conjunto com as apresentações originais e deram origem ao livro “*Debates Feministas*”, publicado em 1995.

O presente tópico tem como finalidade sintetizar as ideias apresentadas, identificando quais pontos de inflexão permaneceram e quais argumentos novos foram desenvolvidos nesta oportunidade. Mantive a opção de manter a ordem de organização do próprio livro, iniciando por Benhabib (1995), em seguida, Butler (1995) e, por fim, Fraser (1995).

3.2.1 Seyla Benhabib: subjetividade, historiografia e política: reflexões sobre o debate feminismo/pós-modernismo

Em resposta, Benhabib (1995) escreve o artigo: “*Subjetividade, historiografia e política: reflexões sobre o debate feminismo/pós-modernismo*”. Ele se divide em respostas à Butler, Fraser e Cornell. Para me manter ao problema da pesquisa desta tese, irei apresentar apenas aquelas destinadas às duas primeiras.

Ao responder Butler, Benhabib (1995) mantém uma determinada concepção de pós-modernismo, ligada ao pensamento de Lyotard, que descreve um esgotamento do projeto da modernidade, tanto das lutas sociais presentes no marxismo quanto no vocabulário e instituições do liberalismo. Destaca que, na sua visão, o feminismo está centralizado no campo da modernidade, como uma crítica ao sujeito moderno. Isto porque as lutas das mulheres são uma das dimensões da não concretização de um projeto que se compreendia como emancipador e universal.

O ponto de discordância central com Butler seria as questões ligadas à subjetividade, individualidade e agência. Benhabib (1995) embora considere que a categoria da *performatividade* de Butler seja uma das mais originais e provocativas, acredita que ela não seja capaz de antecipar ou indicar novas formas de configuração de subjetividade. Além disso, desconfia de alguns argumentos de Butler como: “de que forma o sujeito é constituído pela linguagem?”; “qual a diferença entre ser constituído e ser determinado pela linguagem?”; “como resistir a essa forma de constituição pela linguagem?”.

Não concorda que a *fala* possua um lugar primário nas constituições de gênero, pelo fato de não levar em conta outras práticas e estruturas como: família, padrões de

criação dos filhos, jogos infantis, hábitos de vestimenta das crianças, escolaridade, hábitos culturais etc. Sobre esse ponto, é necessário eu mencionar que quando Butler argumenta em prol de um *discurso*, ela não reduz exclusivamente ao ato de falar, mas, em uma abordagem foucaultiana, que se trata também de um agir no mundo. Portanto, conglobaria todas essas práticas destacadas por Benhabib (1995).

Benhabib (1995) faz um apelo à agência humana e, por conta disso, não considera que o argumento butleriano tenha capacidade de esclarecer as diferenças entre ser constituído e ser determinado pelo discurso. Haveria um abandono, segundo Benhabib (1995), dos valores relevantes para a concepção de sujeito como autodeterminação, resistência e autonomia. Nesse sentido, interpreta-a como uma visão incrivelmente determinista.

Sob o seu ponto de vista, Benhabib (1995)¹⁴⁵ considera que as discordâncias com Butler são interparadigmáticas, por defenderem diferentes tradições do pensamento filosófico, enquanto o seu desacordo com Fraser seria intraparadigmático, que envolvem apenas problemas de grau e nuance, não de oposição. Por consequência, ao contrário do que Fraser enuncia no seu ensaio, não vê possibilidade de convergência com Butler. E, ainda, chama essa tentativa de Fraser de visão de Poliana¹⁴⁶.

Por fim, Benhabib (1995) destaca que as “fundações normativas” são essenciais para uma crítica social séria, uma vez que é por meio dela que se justificam as normas de respeito moral universal e reciprocidade igualitária, em termos racionais. Para ela, continua sendo indispensável uma justificação normativa para pensarmos em universalismo moral e político, sem que recaíamos em um essencialismo ou transcendentalismo abstrato.

Entretanto, “*não devemos cortar o tronco sobre o qual sentamos*”, porque a linguagem e instituições da modernidade ainda podem ser úteis para que o projeto de emancipação das mulheres seja possível. E, como aponta, essa luta se dará nos espaços universalistas formados pela modernidade, desde as revoluções francesa, americana, russa e anti-imperialistas. A teoria feminista está, de maneira incontornável, presa à

¹⁴⁵ Benhabib (1995) adverte que essa tensão entre modernos e pós-modernos não é uma exclusividade da filosofia ou da teoria social, mas como a historiografia também está inserida nesse debate. Como ilustração argumentativa, comenta o embate entre duas historiadoras norte-americanas: Linda Gordon e Joan Scott. Por uma escolha teórica, não reproduzirei esse argumento.

¹⁴⁶ Trata-se de uma referência literária da obra: Poliana, de Eleanor H. Porter, publicado pela primeira vez em 1913. Chamar alguém de Poliana significa dizer que essa pessoa tem tendência a ver tudo com um olhar positivo.

dialética da modernidade, que é também contingente e continuamente contestada e transformada.

Em síntese, Benhabib (1995) não considera que seja possível uma convergência entre a sua proposta e a de Butler, da forma como Fraser argumenta, em razão de estamos diante de tradições e compromissos teóricos irreconciliáveis. Portanto, há uma objeção explícita de considerar que o pós-estruturalismo possa ser um aliado do feminismo. Todavia, há também uma objeção explícita, de que os objetivos do feminismo seriam a agência, a autonomia e a individualidade (Rodrigues; Lobato, 2020).

Desde “*Problemas de gênero*”, Butler (2018; 1995) desconfia de um conceito de política imutável e fundacional, ou seja, não haveria *um* único objetivo para o feminismo. Isto porque as suas reivindicações seriam retraçadas constantemente, pois a política é um campo de lutas contingentes. Somado a isso, a perturbação causada pela desestabilização do sujeito mulher passa por duas interrogações, (1) a forma como esse sujeito é construído e (2) as condições de possibilidade para que esse sujeito seja reconhecido. Desse modo, os conceitos que Benhabib (1995) implicitamente considera relevantes são interpretados por Butler (1995) de maneira diferente porque eles só podem ser entendidos por meio das relações de poder que constituem os sujeitos.

Na seção seguinte, apresentarei a réplica de Butler (1995), relacionando-a com os argumentos que foram sustentados pela autora e que discuti ao longo do primeiro capítulo desta tese. Além disso, acrescento novos argumentos que foram levantados em “*Corpos que Importam*”, publicado em 1993.

3.2.2 Judith Butler: por uma leitura cuidadosa

A réplica de Butler é dividida em dois momentos: (1) fevereiro de 1993 e (2) março de 1994. No primeiro momento, em 1993, Butler faz uma resposta direta aos pontos sustentados por Benhabib e Fraser (1995), enquanto no segundo momento, de 1994, faz uma fala mais conciliatória, revisitando alguns pontos que foram defendidos por ela própria, assim como lamentando o tom do debate que pareceu mais uma *tomada de posição* do que uma efetiva oportunidade de debater.

Esse ensaio acompanha a produção teórica de Butler (1995) nesse período. Após a publicação de “*Problemas de gênero*”, em 1990, Butler recebeu diversas críticas a sua versão provocativa do feminismo. Em resposta a seus críticos, ela publica “*Corpos que Importam*”, em 1993. Nessa obra, há uma tentativa de elaborar e aprofundar alguns dos

conceitos que lhes são caros, como a produção discursiva da materialidade do corpo e a noção de *performatividade*. Dessa forma, incorporarei algumas de suas ponderações feitas neste livro para responder as críticas de Benhabib (1995).

Em fevereiro de 1993, Butler (1995) inicia a sua réplica sustentando de que não está fazendo uma defesa ao *pós-modernismo*, porque não considera que esse termo seja adequado, além de não acreditar que o seu trabalho possa ser enquadrado em tal categorização. Segundo a sua visão, o que está em jogo é: (a) o questionamento sobre as pressuposições do fundacionalismo e se elas podem ser definidas de antemão e a qual custo e; (b) reinterpretar o sentido de “agência” atravessado pelas relações de poder que a circundam.

Ao responder Benhabib, Butler (1995) verifica que a filósofa turca reduz a *performatividade* a um modelo comportamental, como uma simples “*mimésis*” de um sistema posto ou de uma repetição ensaiada em uma peça teatral, reduzindo performatividade a um tipo de performance. No entanto, o “ato performático é aquele que cria ou interpreta aquilo que nomeia, marcando assim o poder constitutivo ou produtivo do discurso”¹⁴⁷ (Butler, 1995, p. 134).

Um ato performativo parece expressar uma intenção anterior, um praticante atrás da prática, porém essa agência anterior só pode ser lida como um resultado de uma convenção linguística compartilhada. A *performatividade* se dá no poder de utilizar e, ao mesmo tempo, recodificar a historicidade dessas convenções no presente. Considero que uma explicação esclarecedora desse argumento está em “*Corpos que Importam*”, quando afirma que o *gênero* é performativo, não quer dizer que ele seria como uma peça de roupa que se escolhe. Quando traz a performance *drag* como uma ilustração, o seu intuito é mostrar a artificialidade com que as normas de gênero se constroem, contestando a ideia de um gênero verdadeiro¹⁴⁸.

A lei/norma heterossexual é uma imaginação, uma ficção que necessita constantemente ser repetida para que possa permanecer como hegemônica. Dessa maneira, “o travestismo é subversivo na medida em que reflete a estrutura imitativa pelo qual o gênero hegemônico é produzido e contesta a afirmação da heterossexualidade quanto a seu caráter natural e original (Butler, 2020, p. 216).

¹⁴⁷ No original: “*A performative act is one which brings into creating or enacts that which it names, and so marks the constitutive or reproductive power of discourse.*”

¹⁴⁸ Em “Desfazendo gênero”, de 2004, em um momento autobiográfico, Butler (2022) conta como era uma “sapatão do bar” na sua juventude e como, com frequência, frequentava um bar *drag*. Ao observar as performances das *drags queens*, percebeu como aqueles *homens* poderiam performar uma feminilidade que ela jamais seria capaz de reproduzir.

Contudo, essa contestação ao natural feita pelas *drag queens* não significa uma voluntariedade irrestrita, tampouco seria possível afirmar que os sujeitos escolhem livremente seu gênero. Isto porque a norma regulatória da sexualidade está sempre pressuposta. Essa pressuposição se fundamenta a partir de 2 (dois) motivos articulados. O primeiro é que para haver *subversão*, deve haver uma lei heterossexual impondo uma forma ideal de “ser mulher/ser homem”. E o segundo, de que a própria exigência de repetição contínua dos atos lidos como femininos/masculinos, abrem margem para a sua desobediência.

Assim, mesmo que não seja totalmente determinante, ela deve existir, mesmo que de maneira pressuposta. Quando a *drag* imita uma mulher, ela se apropria de uma certa versão de feminilidade e rejeita outra de masculinidade. O que Butler (2020) sugere é que sejamos capazes de produzir formas alternativas de poder para contestar as naturalizações que são presumidas no par sexo x gênero, mas que essa *transgressão* estará subordinada a essas mesmas normas de sexualidade. Como sintetiza Rodrigues (2021, p. 65): “[...] a estrutura da norma comporta a transgressão ali mesmo onde depende de sua repetição”. Trata-se de uma relação *dialética* de conservação e superação das regras estabelecidas. Na “brecha dessa repetição”, o sujeito desobedece a aquilo que lhe é imposto.

O segundo motivo é que essa lei heterossexualizante é uma prática obrigatória, de repetição forçada, que possui uma historicidade complexa de disciplina, regulamento, humilhação e punição. Por consequência, mesmo que seja possível desobedecê-la, há um custo alto a se pagar. Não se trata de uma deliberação autônoma, de uma escolha ou mera performance. A norma da heterossexualidade é uma das quais se qualifica o sujeito enquanto um *alguém*. Por esse motivo, que sexualidades *desviantes* como gays, lésbicas, *trans*, *drags*, *crossdressers* são categorizadas como patologias ou como um “gênero danificado” (Butler, 2020, p. 393), não tendo nem mesmo o direito ao reconhecimento enquanto sujeitos. Portanto, a obediência à norma torna o sujeito inteligível e passa a existir perante os olhos do Estado e da sociedade¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Recomendo o documentário “A vida e a morte de Marsha P. Johnson”, disponível no Netflix. Marsha foi uma líder do movimento *trans* nos Estados Unidos e, em 1992, foi encontrada morta sob condições duvidosas. Para a polícia, a ativista teria se suicidado, o que contrastava com o relato de testemunhas que afirmavam terem visto um “buraco em sua cabeça”. Diante dos fatos, houve uma mobilização do movimento LGBTQI+ para que a força policial empregasse maiores esforços nas investigações. No entanto, isso não aconteceu e o caso foi arquivado. No documentário, para além da questão do descaso da polícia em não considerar a vida de Marsha uma vida *vivível*, há diversos exemplos de como esse não reconhecimento da existência das pessoas *trans* é persistente e constitutiva nas subjetividades dessas sujeitas. Há discussões sobre violência física, sexual, discriminação no mercado de trabalho, falta de acesso ao sistema de saúde, dentre outras questões. Entretanto, há também uma história de resistência, como o caso de Stonewall (da qual Marsha estava presente) e da articulação dos grupos em movimentos sociais para reivindicar seus direitos mais básicos.

O documentário “*Paris is Burning*”, de 1980, dirigido por Jennie Livingston, é objeto de análise de Butler (2020) em “Corpos que Importam”, uma vez que elucida tanto a artificialidade da norma de gênero heterossexual, quanto os limites da *subversão* que ela produz. Na obra, as histórias de *drag queens* negras, latinas, gays e transgêneros são retratadas no contexto dos bailes *drag*, em Nova York, na década de 80. Ao acompanhar suas histórias, o espectador é convidado a notar o poder da desobediência das normas sexuais e de parentalidade impostas socialmente, e, ao mesmo tempo, entender seus limites e consequências. Trata-se de uma história de beleza e empoderamento, mas também de discriminação, humilhação e morte daquelas (es) que ocupam a margem da sexualidade.

Retomando o ponto da formação do sujeito pelo discurso, Butler (1995) considera que ele se *forma* e se *transforma* dentro da linguagem, por meio dessa matriz heterossexual. Não há um sujeito pré-discursivo e metafísico que antecede as relações de poder heterossexuais¹⁵⁰. O “eu” é uma constituição no tempo e que constituído pela linguagem, não é nem determinado exclusivamente por ela, nem está completamente livre dela. É nesse sentido que irá articular o seu conceito de *agência*, como um processo de resignificação, uma forma de “resistência” a esses símbolos e determinações, como uma forma de remanejar os processos discursivos. É o que acontece, por exemplo, nas figuras das “*drag queens*”, que tem a capacidade de resistir aos processos de significação sobre corpos e identidades, e, concomitantemente, denunciar a artificialidade das categorias “homem”, “mulher”, “feminino” e “masculino” e seus processos de coerência, conforme vimos no primeiro capítulo.

O argumento central é de que não há possibilidade de nos colocarmos *fora* das convenções discursivas, mas apenas trabalharmos dentro delas. Trata-se de pensar e articular a agência dentro dos próprios regimes de poder. Para tanto, é necessário um trabalho histórico para resignificar e entender como esses processos foram forjados concretamente. Aliás, Butler (1995) menciona como é importante seguir da filosofia para a política, e perceber como essas categorias típicas dos sujeitos universais são estabelecidos na prática¹⁵¹. Assim, em vez de considerar a agência como uma categoria

¹⁵⁰ Em “Corpos que Importam”, a autora traz outros elementos para pensar as relações de poder para além da matriz sexual. No capítulo intitulado “*Gender is burning*”, faz uma articulação com outros elementos como raça e classe para a sua análise.

¹⁵¹ “Liberdade” e “Vontade”, por exemplo, são tratadas como recursos universais disponíveis a todos os sujeitos que possuem faculdades e capacidades, mas, em diversos momentos, indivíduos são frustrados por barreiras externas que os impedem de exercer esses recursos. Butler (1995) se questiona como isso pode ser ultrapassado por estratégias teóricas centralizadas no transcendental, que não pensam a partir das relações concretamente dispostas.

pré-fabricada historicamente, compreende-a como sendo contingente e frágil, aberta a mudanças e reinterpretações.

Ao responder a falta de um teor normativo em sua abordagem, como aponta Fraser, Butler (1995) explicita que a sua intenção não é fazer um tipo de significação “boa” ou “má”, mas de realizar uma crítica imanente ao regime do discurso/poder e as condições de possibilidade de agência dentro desse terreno. Não há para a autora, lugar puro, externo ao poder, onde qualquer noção de validade pudesse ser sustentada. Para Butler (1995), ao trabalhar com conceitos psicanalíticos, defende que todos os sujeitos são formados por relações de diferenciação, o “*self*” se forma como aquele que consegue se citar e situar linguisticamente a si próprio como um “eu” que se distingue dos demais. Por consequência, a formação excludente da psicanálise não é algo “bom” ou “ruim”, mas uma análise útil para pensarmos politicamente.

Isto quer dizer a *diferença* em si não é algo que deva ser rejeitada. Diversamente, há um exercício filosófico e, substancialmente, político que pode ser feito a partir da diferença. Para que isso seja possível, a *diferença* não deve ser interpretada como *abjeção*. Por exemplo, Butler (1995) destaca como a formação da *subjetividade* ocidental foi fundada em um ser “masculino”, que exigiu um processo contínuo e sistemático do assujeitamento “feminino”, embora não seja a única forma de subordinação. Esse é um dos elementos que retornarei no capítulo posterior, pois acredito que tenha havido uma alteração na maneira como a sua teoria passa a orientar as transformações sociais – o que chamo de sua versão de *normatividade* –, com o desenvolvimento da sua *ética da precariedade*.

Naquele momento, compreendia que reconhecer que os seres são diferenciados entre si, não implica em dizer que essa diferença se torna inaceitável ou que devemos ter “eus” homólogos em nossas comunidades políticas. Na realidade, é preciso fazer uma tradução cultural na qual a diferença é aceitável, sem que isso recaia em uma assimilação ou fazer da diferença uma alteridade. Essa seria uma comunidade que, para Butler (1995), rejeita o repúdio e o desprezo pelo diferente.

No que concerne à observação feita por Fraser (1995), de que alguns tipos de fundacionalismo possam ser produtivos para se articular propostas emancipatórias, como o caso do revolucionário haitiano, Toussaint L’Ouverture, Butler (1995) responde como esse exemplo trazido por Fraser é a perfeita ilustração do que seja relocalizar e ressignificar as visões fundacionalistas. Há uma apropriação dos conceitos de *liberdade* e *igualdade* feita por L’Ouverture que transformam as maneiras de se pensar as

subjetividades. Isso porque a libertação dos colonizados não estava ali desde o princípio, mas se recoloca diante de uma visão subversiva. Apresenta-se uma fundação que “se move” diante das contingências.

Ao finalizar a réplica, ressalta que para pensar objetivos políticos é necessário que se declare julgamentos normativos e afirma que é o que vem tentando fazer, ao expor os processos de violência e crueldade que os sujeitos são produzidos e diferenciados. É interessante perceber um certo *movimento* no pensamento de Butler (1995), ao declarar a importância de mobilizar objetivos políticos que parecem se interrelacionar com seus propósitos teóricos. Além disso, destaco a citação de se pensar a justiça social e econômica como um elemento importante na produção dessas subjetividade e abjeções. Esses parecem ser indicativos que viriam ser desenvolvidos em suas obras posteriores, quando *extrapola* a análise de gênero.

Antes da publicação nos Estados Unidos, em 1995, Butler (1995) escreve um pequeno texto, que consta na edição brasileira nas páginas 189 a 197, no qual lamenta a forma como o *debate* se deu, bem como pontua certas posturas que não deveriam ter sido tomadas e revê argumentos que sustentou nas manifestações anteriores. De início, afirma que não repetiria o mesmo estilo polêmico de “*Fundações contingentes*”, sua primeira palestra. Butler diz que se sentia em uma posição de defesa diante da recepção das teorias pós-estruturalistas ao debate feminista daquele período. Isso teria implicado em um tom de defesa de território, um apego irracional a uma pressuposição teórica, do que de um verdadeiro debate.

Além disso, ao ler “*Atlântico negro*”¹⁵², de Paul Gilroy, diz ter se lembrado da narrativa de modernidade defendida por Benhabib. Isto porque, ao expor o paradoxo da modernidade de que, ao mesmo tempo, que exigiu e instituiu a escravidão, possibilitou, por meio de sua concepção de *emancipação*, liberdade e igualdade que a luta pelo fim da escravidão utilizasse desses mesmos ideais. Assim, há uma força excludente na narrativa da modernidade paralelamente a possibilidade de recontextualizá-la e ressignificá-la para

¹⁵² “No Prefácio à 1ª edição de “*The Black Atlantic*” (1993), Paul Gilroy aspira que a leitura do seu livro represente uma viagem marítima pelo mundo do Atlântico Negro. Este último termo refere-se metaforicamente às estruturas transnacionais criadas na modernidade que se desenvolveram e deram origem a um sistema de comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais. A formação dessa rede possibilitou às populações negras durante a diáspora africana formarem uma cultura que não pode ser identificada exclusivamente como caribenha, africana, americana, ou britânica, mas todas elas ao mesmo tempo. Trata-se da cultura do Atlântico Negro, uma cultura que pelo seu caráter híbrido não se encontra circunscrita às fronteiras étnicas ou nacionais. Ao longo de 419 páginas o autor repensa a modernidade por meio da história do Atlântico Negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental, conduzindo-nos de maneira instigante por rotas de difícil navegação” (Santos, 2001, p. 1).

vencer essa exclusão. Trata-se de uma relação dialética, de uma visão que é discriminatória e rearticulável, simultaneamente.

O ponto de afastamento entre Benhabib e Gilroy seria, segundo Butler (1995), o fato do argumento deste último não estar sustentado em uma explicação transcendental da linguagem ou em seu conjunto implícito de objetivos. Pelo contrário, estaria mais próximo de uma “apropriação pragmática do modernismo”, comprometido com descontextualizar para recontextualizar, a partir de uma apropriação de uma narrativa para o fim político para o qual não foi criada. Essa pode ser uma estratégia interessante para a política contemporânea.

Ao retomar ao *debate feminista*, Butler (1995) utiliza a estratégia de Gilroy como uma forma de repensar o diálogo travado entre as filósofas, sobre a desnecessidade de fixar previamente as fundações das teorias para avaliar o mundo político. O caminho, talvez, seja o oposto, o de pensar quais teorias fazem mais sentido diante das ações políticas que estamos articulando. Destaca como o conceito de *universalidade* pode passar por um desses processos de resignificação e *desapropriação radical*. Isto é, o *universal* pode conter um certo sentido, a depender da circunstância contingencial que esteja inserido. Isso não significa, de acordo com Butler (1995), que não possa ser uma referência ou que devemos abandoná-lo. Essas articulações culturais nem sempre são as mesmas.

Por vezes, ao historicizar esse conceito, percebemos que o sentido de *universal* era dar um conjunto de direitos para alguns, caso contrário, esses direitos poderiam estar debilitados. Isso tem um sentido particular quando se está discutindo os direitos das pessoas LGBTQI+, e o quanto há uma dúvida se os direitos humanos universais englobariam os direitos desses grupos. Compreender que essas convenções governam o significado de *universal* não quer dizer que sejam estáveis ou que foram definidos previamente de maneira imutável. Isto pode implicar que essa seja apenas uma maneira *parcial*, contingente culturalmente e que a articulação completa ou final ainda esteja por vir. Ademais, a incerteza do insucesso não deve ser uma razão que impeça com que essa reivindicação seja feita.

Contudo, essa articulação deve estar atenta para relações de domesticação. Assim, deve ser determinável dentro dos conflitos, dos arranjos institucionais e das condições históricas que as rodeiam. Esse caminho não pode abandonar a vida política porque, em diversos momentos, a garantia transcendental, promessa da filosofia, nos seduz a abandoná-la. A política pode ser esse lugar da reconstrução que tanto precisamos para

repensar o sentido de *agência*, sem que para isso devamos estabelecer, de antemão, uma âncora ou base fundante que estabeleça valores incontestáveis e pressupostos, mas que possamos construir, a partir do conflito, nossas reflexões. De nada valeria o apego à tradição, seja ela pós-estruturalista ou “pragmática quase transcendental” (Butler, 1995).

A forma como encerra esse ensaio é um indicativo das reflexões que acompanharão sua produção teórica, como o (1) o direito do reconhecimento a partir da diferença, (2) uma *universalidade* contingente que esteja aberta às mudanças e transformações e (3) um antifundacionalismo político-teórico que não dependa de uma categoria permanente e estável de sujeito para se fundamentar e legitimar.

Na subseção seguinte, explorarei a réplica de Fraser (1995) sobre o *debate feminista* travado entre Benhabib (1995) e Butler (1995), buscando extrair qual o balanço que a autora elabora dessa controvérsia, assim como o porquê considera ser possível (e desejável) combinar as estratégias pós-estruturalistas com a teoria crítica.

3.3.3 Nancy Fraser: pragmatismo, feminismo e a virada linguística

Ao resumir o ponto de divergência do debate, Fraser (1995) o situa como uma discussão sobre como interpretar melhor a virada linguística. Para ela, pós-moderno é todo aquele que trabalha com uma problemática discursiva, na qual os significados culturalmente constituídos ganham uma relevância de peso. As metanarrativas filosóficas, como denuncia Lyotard, passam a ter uma menor aceitação, após a virada linguística.

Acredita que ainda é possível conciliar, ao aproveitar aquilo que é de melhor em cada abordagem que foi trazida ao debate. Divide-as em duas possibilidades:

a) Benhabib: uma perspectiva habermasiana que se pauta em pressupostos implícitos de comunicação intersubjetiva, fundada em uma ética do discurso e uma concepção procedimental de democracia;

b) Butler: uma defesa foucaultiana orientada por questões contingentes historicamente específicas e que possibilitam várias posições que os sujeitos podem ocupar;

Assim, em vez de optar por uma em detrimento da outra, propõe uma abordagem alternativa, impura, eclética, neopragmática que combine os aspectos mais potentes dessas versões. Afinal, refletir sobre feminismo é se deparar com infinitas possibilidades e estratégias teóricas e políticas.

Propor-se a estudar gênero é perceber que toda área e nível da vida social é contaminada por essa hierarquia. Mas não apenas essa. Há um atravessamento de *eixos cruzados* de diversas formas de poder como: raça, etnicidade, sexualidade, nacionalidade, idade etc. Dessa maneira, não há uma forma uníssona de pensar essa dominação. Pelo contrário, há diferentes formas de como essas conjunturas se formam. Nesse sentido, há um desafio posto: pensar em um feminismo que seja ao mesmo tempo sensível às particularidades e que se projete a objetivos abrangentes, como a crítica à economia global, por exemplo.

Há necessidade de estabelecer um *plano de rota* no movimento, assim como se deve ter em mente, como alerta Fraser (1995), que essa estratégia é falível igualmente. Isso significa que se trata de uma orientação provisória, que deve estar aberta as rediscussões e mudanças. Contudo, para que essa avaliação sobre as práticas seja feita, é imprescindível que haja uma estrutura teórica capaz de articular uma “esperança utópica”, uma crítica normativa sobre o que se considera como dominação e injustiça.

A linguagem, portanto, ocupa um lugar central nesse processo, uma vez que a vida social é repleta de significados culturais e de interpretações. A vida social está repleta de práticas significantes, e toda a ação é tomada de dentro de um horizonte de significados culturais. Em outras palavras, o trabalho do feminismo é analisar os significados culturais postos, mas essa análise deve ser situada tanto no tempo e espaço, quanto institucional e estruturalmente (Fraser, 1995).

Trata-se de uma complexa tarefa e que nenhuma das abordagens puras de Benhabib-Butler ajudarão nessa empreitada. É preciso fazer certos ajustes. De acordo com Fraser (1995), a “quase habermasiana proposta de Benhabib” faz considerações indispensáveis como a necessidade de formular uma crítica normativa situada do feminismo, com propósitos emancipatórios. Assim como ao defender que *mulheres* são sujeitos sociais capazes de falar e agir contra a dominação, localiza-as como protagonistas e interlocutoras, denunciando como as frias teorias comunicativas precisam genderificar seus falantes, rompendo silêncios.

Ademais, é importante ressaltar que a estrutura habermasiana possibilita que se faça uma crítica ao funcionamento das instituições democráticas, ao avaliar, à luz das normas procedimentais de justiça e igualdade, se há paridade de participação na troca de razões na esfera pública. Sobre esse viés, essa teorização tem muito a oferecer ao feminismo, pois delimita procedimentos formais necessários para que os processos de comunicação aconteçam e, paralelamente, estabelece uma teoria normativa da prática

discursiva não essencializadora. De outro modo, não fixa ideais “frágeis” ou “formalistas demais” sobre os processos de validação, mas recorre a um “*éthos*” que deve ser compartilhado socialmente, desmascarando falsas generalizações.

Para Fraser (1995), o ponto fraco da teoria de Benhabib é o fato de não esclarecer substancialmente o que seria o *gênero*, tampouco sua genealogia histórica ou seu significado contemporâneo. Além disso, parece centralizar o seu argumento em uma postura mais *ativa* das mulheres, nos “*locus*” de participação política, porém não explica a *passividade*, ou melhor, como se constituem essas subjugações e relações de dominação. Não há uma explicação em Benhabib do porquê certas mulheres, permanecerem em situações de notória desigualdade e se manterem inertes diante delas. Faltaria em Benhabib um olhar sobre as relações de poder. Tarefa que Butler pode suprir perfeitamente, em razão de trabalhar com estruturas “quase foucaultianas” (Fraser, 1995).

Na leitura de Fraser (1995), Butler trabalha com uma lógica não naturalizante, contingente e que revela o caráter performativo das categorias que nos circundam. Assim, pensar discursivamente é compreender que o poder é inerente, ao atravessar todas as nossas relações, inclusive o *gênero*, que também é uma categoria fabricada, em um contexto e linguagem específico. Essa crítica é poderosa tanto para deslegitimar o sistema de significações e símbolos impostos quanto para ampliar o espaço para alternativas. Em Butler, essas alternativas emergem de *ressignificações*, reconstruídas nos próprios regimes discursivos que nos constituem.

A vantagem para o feminismo seria o de denunciar a dimensão performativa do gênero, historicizando-o, além de revelar como uma categoria universalizante do “ser mulher”, silencia e apaga outros tipos de dominação que vão para além do conceito de *gênero*. Pensar o sujeito linguisticamente é entendê-lo como uma pluralidade, como posições diferenciadas que se ocupam. Trata-se, segundo Fraser (1995, p. 241), de um “sujeito linguístico que não é transcendental, mas capaz de inovação”.

A partir da leitura de Butler, somos capazes de compreender como esses cenários discursivos limitam, categorizam e excluem sujeitos. Isso possibilita de se realizar uma crítica cultural feminista, valorizando uma “genealogia feminista” que considera as origens históricas contingentes, até mesmo do que seria essa masculinidade¹⁵³ na cultura política convencional.

¹⁵³ Embora no argumento de Butler isso não fique não explícito, há um questionamento sobre o que seria essa masculinidade, ao denunciar o caráter profundamente universalizante desse conceito. Ao não problematizar, por exemplo, questões de raça e sexualidade que estão atravessadas nas construções dessas categorias. Para entender melhor essa discussão, recomendo Paul B. Preciado (Hoje, Beatriz Preciado*) (2022), “*Manifesto contrassexual*”.

Entretanto, como alerta que em que pese o argumento de Butler seja poderoso, não é capaz de nos entregar tudo. Butler carece de recursos normativos internos que a possibilite avaliar e dar fundamento a suas conclusões como: “reificação da performance é ruim e desreificação é boa”. É preciso definir uma base ética mais substancial para que a *emancipação* seja um projeto possível. Além disso, há um compromisso moral que deve ser selado para que a desreificação da *performatividade* se estabeleça. Em especial, ao pensar a intersubjetividade entre os indivíduos e suas possíveis articulações (Fraser, 1995).

Fraser (1995) expõe como há uma certa confusão nas categorias sujeito que são trazidos por Butler. Ora são sujeitos linguístico estruturais (o eu-deslocado) ao mesmo tempo que evoca perspectivas psicanalíticas (o sujeito abjeto em Kristeva), institucionais (várias posições que esses sujeitos ocupam em lugares institucionais) e identificações coletivas (caráter excludente das identidades coletivas que excluem outras mulheres) em seu argumento. Ao não distinguir essas categorias entre si, impossibilita com que se teorize as relações entre elas.

Para ela, Butler tem muito a oferecer em uma teorização micro, intrassubjetiva, alertando para a historicidade das relações de gênero. Contudo, em uma perspectiva macro, carece de elementos normativos e intersubjetivos. Nessa avaliação, Fraser (1995) reafirma que nem Benhabib nem Butler possuem tudo o que precisamos, mas podemos complementá-las. Por exemplo, Benhabib possui uma teoria mais abrangente, com fortes elementos normativos, e com uma orientação pautada nas relações intersubjetivas dos discursos. Por sua vez, Butler fornece um algumas reflexões que lhe faltam, como uma discussão intrassubjetiva, perspectivas históricas e uma crítica desnaturalizante.

Para combiná-las, Fraser (1995) destaca que nenhuma delas pode permanecer pura, influenciada por um espírito eclético neopragmatista, entende que precisamos adotar: (1) uma crítica tanto desreificante quanto normativa; (2) que faça análises do discurso e da economia política; (3) que debate as esferas públicas e as genealogias das categorias dos historiadores e das contestações formadas por grupos excluídos e; (4) devem realizar uma teorização por meio da interseção de gênero, raça, etnicidade, sexualidade, nacionalidade e classe em todas as arenas socioculturais.

Uma teoria pragmatista do feminismo deve cultivar um olhar que privilegie os diferentes ângulos de como os fenômenos socioculturais estão estabelecidos. As feministas podem concordar que todas as mulheres sofrem opressão, mas o grande desafio é combinar as discordâncias, por exemplo, quais são as causas dessa opressão, assim

como quais articulações serão necessárias para superá-las. A tarefa da intelectual/militante é fazer a difícil responsabilidade de se apropriar e descartar aquilo que está disponível, reconhecendo as nossas diferenças entre si.

No tópico seguinte, elaboro um diagnóstico do *debate feminista* travado entre Benhabib e Butler (1995), sintetizando os principais temas de discordância nas suas contribuições. Em seguida, assento os pontos que guiarão a minha discussão no terceiro capítulo sobre o desenvolvimento de um critério normativo mais robusto no trabalho tardio (“*late work*”) de Butler, superando o suposto déficit apontado por Benhabib e Fraser (1995).

3.3 UM DIAGNÓSTICO DO DEBATE FEMINISTA: SUBJETIVIDADE, NORMATIVIDADE E CRÍTICA

A partir da reconstrução dos argumentos sustentados por Benhabib, Butler e Fraser, é possível estabelecer um balanço e reforçar a hipótese desta tese, de que no trabalho butleriano recente (“*late work*”), tenha sido desenvolvido um critério normativo mais substancial, superando as objeções apresentadas por Benhabib (1995) e Fraser (1995) no “*Debates Feministas*”. Para tanto, nesta seção, realizarei uma síntese dos argumentos de cada autora, assim como colocarei em destaque quais os principais pontos que observo de aproximação ou de afastamento entre as suas colocações.

É importante lembrar que esse livro foi originado de um evento, organizado pelo “*Greater Philadelphia Philosophy Consortium*”, em setembro de 1990, que tinha como título: “O feminismo e o pós-modernismo”. Diante da incorporação do pós-estruturalismo francês pelas universidades estadunidenses, na década de 80, esse evento marca a forma como o feminismo filosófico incorpora ou se afasta de suas conclusões.

Em consonância ao exposto neste capítulo, foi dada a oportunidade de que réplicas fossem formuladas, a fim de que pudessem avançar, contra-argumentar ou manter seus posicionamentos. Nesse “segundo *round*”, pouco mudou quanto aos pressupostos apresentados, mas, ao menos em Butler (1995), é possível perceber uma mudança de tom, ao tentar não mais focar nas divergências, mas nos pontos de concordância.

Após essa reconstrução das principais ideias sustentadas nesse *debate*, identifico 2 (dois) pontos que me parecem estar no centro das diferenças de suas abordagens: (1) como cada teoria compreende a categoria filosófica de sujeito (“*self*”) e (2) a maneira como entendem e defendem os propósitos da teoria feminista e as suas interações com as

categorias de *normatividade* e o papel da teoria *crítica*. Por consequência, há uma tensão sobre a interpretação e as implicações das categorias filosóficas de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica*.

Benhabib (1995) entende, na esteira de uma concepção de sujeito da teoria habermasiana, que o “*self*” é dotado de características e faculdades específicas como autonomia, *agência* e racionalidade, por meio de seu poder de justificação. Nesse contexto, a filósofa acredita que o *pós-modernismo* impediria o projeto feminista de *emancipação* das mulheres, por carecer de *normatividade*. Para ela, a teoria butleriana ainda que possua uma *dimensão diagnóstico-explicativa*, apontando quais as opressões que atingem os indivíduos e as instituições, não possui a chamada *dimensão utópico-antecipatória*, aquela capaz de orientar as transformações necessárias para alcançar a emancipação das formas de discriminação/humilhação.

Em uma associação direta do *pós-modernismo* com ideais de Nietzsche, Benhabib (1995) entende que as defesas, em sentido forte, pela morte do sujeito, da história e da metafísica implicam na morte das utopias e dos ideais da modernidade, de igualdade e liberdade. Portanto, uma aproximação entre o feminismo e o pós-modernismo resultaria no abandono da utopia de transformação e libertação das formas de opressão que se impõem sobre as mulheres.

Sob o meu ponto de vista, a obra de Benhabib (1995) segue, em certa medida, as conclusões que foram lançadas por Habermas em “*O Discurso Filosófico da Modernidade*”, de 1985. Isto porque considera que os pós-estruturalistas estão no mesmo campo dos *pós-modernos*, pelo fato de nenhum deles defender uma versão forte de razão, de universalismo ou de autonomia. Este fato leva-a concluir que todos defenderiam a morte dos grandes ideais da modernidade. Essa caracterização do *pós-modernismo* coloca como alternativa a teoria crítica, na linha daquilo que Habermas (2000) desenvolve, como a única capaz de responder aos problemas e às desigualdades que marcam a contemporaneidade. Sob esse ponto de vista, a modernidade é um *projeto inacabado* e, por consequência, seus valores e ideais ainda valeriam a pena de serem investidos.

Em 1999, ao rememorar o seu debate com Butler, Benhabib (1999) afirma que a sua principal discordância com a proposta butleriana era o fato de não deixar margem para resistência e criatividade. Além disso, embora tenha assimilado que *performatividade* seja uma concepção de agência linguística e não como performance, considera que é preciso de um conceito mais forte de intencionalidade humana e uma concepção melhor desenvolvida das habilidades pragmático-comunicativas.

Em resumo, permanece a discordância em relação aos conceitos de *autonomia* e *agência* porque, diferente de Butler (1995), não considera que as *relações de poder* contaminam ou tornam *impuras*, como afirma Allen (2008), a intencionalidade e possibilidades de *emancipação* dos agentes. Pelo contrário, Benhabib (1999) acredita que a forma como Butler interpreta o sujeito, impede a *emancipação* social.

Contudo, como argumentarei nos capítulos posteriores, acredito que desde “*Problemas de gênero*”, já há um ideal de *normatividade* defendido pelas reflexões butlerianas, pois há um sério compromisso com a *transformação* das práticas sociais, em particular, ao articular formas de resistência às normas impositivas. Entretanto, após o “*Debates Feministas*”, que coincide com a extensão de sua teoria para categorias além do *gênero*, há o desenvolvimento de um critério normativo mais bem desenvolvido, por meio da sua *ética da precariedade*, fortalecendo a sua *dimensão utópico-antecipatória*, orquestrando coletivamente formas mais potentes de resistência e *emancipação*.

Em relação aos argumentos de Butler (1995), considero que ele está bem alinhado com as suas produções teóricas do período, “*Problemas de gênero*” (1990) e “*Corpos que importam*” (1993), nas quais realiza uma crítica ao sistema sexo x gênero e à suposta unidade do “ser mulher” do feminismo, opondo-se a uma visão ontológica do sujeito. E, ainda, em obras posteriores, como “*Desfazendo o gênero*”, de 2004, na qual reforça uma posição diferente da benhabibiana, reafirmando que o indivíduo é constituído discursivamente, por meio das normas sociais que o constituem.

Nesse sentido, Butler (1995; 2018) defende que não existe um “*self*” substancial, pré-discursivo ou estável, mas que a subjetificação é um processo constante e contingente, uma vez que “o eu que sou se descobre, ao mesmo tempo, constituído pelas normas e dependente delas, mas também se empenha a viver maneiras que sustentam uma relação crítica e transformativa com elas” (Butler, 2022, p. 15).

Ademais, a visão biologizante sobre o sexo, de que o “macho” e a “fêmea” são anteriores ao gênero (pré-discursivos), apaga os processos de construção e coerência sexual que a nossa cultura inscreve nos corpos, por meio de uma matriz heterossexual, que estabelece um critério de quem será considerado sujeito e quem será excluído dessa categoria. Assim, opõe-se a versões feministas estruturalistas, que enxergam as diferenças sexuais exclusivamente pela lógica binária.

Somado a isso, ao expor sua discordância diante da conferência, “*Feminismo e o pós-modernismo*”, Butler (1995) esclarece que aquilo que Benhabib (1995) nomeia como pós-modernismo não passa de uma associação precipitada entre o pós-estruturalismo

francês e essa corrente do pensamento. Concordo com Butler neste ponto porque considero que Benhabib (1995) não tenha feito uma diferenciação esclarecedora entre essas tradições. Da forma como leio, o pós-modernismo parte da ideia de um esgotamento das condições sociais, epistêmicas, políticas e éticas da modernidade. Entretanto, o tipo de sociedade que ainda vivemos estaria presa a essa linguagem, símbolos, categorias e instituições típicas da modernidade, embora saibamos que eles não nos servem mais.

Há uma defesa pela morte das metanarrativas, de que nunca chegaremos à emancipação, ao socialismo, ao progresso científico, à igualdade do liberalismo etc., o que faria que devêssemos formular versões contextuais e contingentes, apostando em diagnósticos negativos de como essas novas categorias devam ser. Contudo, esse não seria o traço marcante que observo no pós-estruturalismo.

O pós-estruturalismo, ao contrário do estruturalismo, aposta nas relações que estão nas margens ou nas periferias das estruturas que formam a sociedade para realizar a sua análise. O intuito é de alertar para os efeitos que esse silenciamento e exclusão produzem, ao argumentar como essas “estruturas” geram processos de normalização e fazem com que deixemos de ver determinadas formas de violência e de opressão¹⁵⁴. Portanto, o pós-estruturalismo está menos preocupado com um diagnóstico de tempo, como o pós-modernismo, e mais preocupado com um método de investigação das estruturas sociais (Williams, 2012).

Essa forma de investigação se manifesta de formas diferentes em cada autor, Foucault (1980), por exemplo, tem uma visão mais histórica¹⁵⁵ desse processo. No entanto, um traço em comum em todos esses autores é a forma como se apropriaram do estruturalismo e como o reverteram para mostrar como as estruturas não devem servir como uma forma de ajuste ao que elas preveem, mas para denunciar os processos de *abjeção* que elas produzem. É a partir desse raciocínio que em “*A vida psíquica do poder*”, de 1997, Butler (2017a) relaciona o processo de reconhecimento do sujeito com a submissão à norma sexual dominante, porque o desejo à submissão se explica pelo desejo de ser lido enquanto sujeito.

Em Butler (1995), pensar em uma noção de *resistência* ou, caso queiramos chamar, de *emancipação*, é necessário que se observe a exclusão e a violência das margens. Isto porque a agência do indivíduo fica atrelada invariavelmente pelas normas disponíveis a ele. Como resume Carla Rodrigues (2021, p. 188) o que Butler (1995; 2018;

¹⁵⁴ A título de exemplo, o conceito de *assujeitamento* de Foucault ou de *abjeção* de Butler podem ser listados como ilustrações desse argumento.

¹⁵⁵ Ou genealógica, como ele gosta de nomear.

2020) desenvolveu foi um “deslocamento de um feminismo feito em função do conceito de gênero e da diferença sexual binária para um feminismo cuja questão central se torna a crítica da heteronormatividade”. Essa matriz heterossexual institui sujeitos e não-sujeitos que impede com que alguns tenham direito de serem reconhecidos. Trata-se de uma abertura para novas formas mais inclusivas de vida.

Não se trata de abandonar o feminismo ou denunciar a sua morte, mas de notar os marcadores de poder e dominação que podem ser produzidos dentro do movimento, ao deixar à margem diversos marcadores que distinguem as mulheres, como raça, orientação/coerência sexual, idioma, religião, nacionalidade, o que pode ser nomeado como *interseccionalidade radical* em seu pensamento (Rodrigues, 2021, p. 57). Nesse sentido, o questionamento feito por Butler (1995) é sobre quem é o “ser mulher” para o feminismo, quem seria legitimado a se enquadrar nessa categoria e as limitações de um projeto supostamente emancipador que estaria engendrado em uma sujeita racional e abstrata, que produziria novas formas de exclusão e violência. Uma forma de exclusão é como as categorias binárias produzem discursos de anormalidade com relação às sexualidades *desviantes*, como gays, lésbicas, trans, *queers* etc.

Tratando-se das contribuições de Fraser (1995), percebe-se que “com Butler”, Benhabib (1995) poderia trabalhar uma lógica mais contingente sobre a categoria *mulher*, atrelada ao sistema binário sexo x gênero¹⁵⁶, típico da segunda onda do movimento feminista estadunidense, que a autora adota tanto em “*Situating the self*”, de 1992, quanto no seu artigo que compõe o “*Feminist contentions*” (1995). Com essa crítica, ela poderia aprofundar a sua oposição ao excesso de racionalismo e abstração das tradições filosóficas e políticas modernas.

Entretanto, o meu objetivo não é investigar se houve essa incorporação nas reflexões de Benhabib em suas obras posteriores, porque esta tese tem como finalidade acompanhar a produção teórica recente (“*late work*”) de Butler, a fim de discutir como houve o desenvolvimento de um critério normativo mais substancial no seu pensamento, alterando o modo como articula as categorias de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica* nas suas reflexões. Portanto, as conclusões de Fraser (1995) nos fornecem uma chave de ponderação importante e que guiará o terceiro capítulo desta tese.

¹⁵⁶ Discuti essa relação no primeiro capítulo desta tese, ao apresentar os pressupostos da teoria benhabibiana. Em resumo, Benhabib (1992; 1995) categoriza o ser “*mulher*” e a discussão de gênero por meio das contribuições da psicóloga moral, Carol Gilligan. Nesse sentido, as características apontadas como “femininas” refletem uma estrutura binária entre homem x mulher, deixando de lado tudo aquilo que não se enquadra nessas categorias.

Como diagnosticado por Fraser (1995), no trabalho inicial (“*early work*”) butleriano, não há um elemento normativo bem desenvolvido, impedindo de qualificar o que seria a forma que interpreta a *emancipação* que trabalha na sua exposição. No plano de fundo dessa colocação, Fraser (1995) tenta ressaltar tanto o *déficit* de *normatividade* da proposta butleriana, que poderia impedi-la de projetar um ideal de *emancipação*, quanto a necessidade de se questionar não apenas a *ontologia do sujeito*, mas também as instituições sociais em que estão inseridos.

Para Fraser (1995), nem sempre o novo é algo melhor, ou seja, *desconstruir* não implica em algo necessariamente “bom”. Por consequência, esse julgamento apenas poderá ser feito à luz de um critério normativo que sirva como base para essas avaliações. Minha hipótese é de que esse *déficit* foi superado nas obras mais recentes (“*late work*”) de Butler, embora a sua versão de *normatividade* e, conseqüentemente, os compromissos da *dimensão utópico-antecipatória* sejam distintos das visões de Benhabib e Fraser, por defender uma noção *negativa* desse conceito.

O meu objetivo nos próximos capítulos é de “testar” essa hipótese, acompanhando o desenvolvimento desse critério normativo mais substancial na reflexão butleriana, aperfeiçoando o modo como entende as categorias de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica*. Para avaliar essa possibilidade, exponho a produção teórica tardia de Butler (“*late work*”), a partir dos novos contornos que tomou após o “*Debate Feministas*”, influenciada pelos momentos históricos que vivenciou após os anos 2000.

CAPÍTULO TERCEIRO

4 A AMPLIAÇÃO ÉTICA DO PENSAMENTO POLÍTICO-NORMATIVO BUTLERIANO E OS NOVOS CONTORNOS DA SUA TEORIA APÓS O DEBATES FEMINISTAS

Neste capítulo, irei apresentar a produção teórica de Butler, após a publicação do livro “*Debates Feministas*”, em 1995, especificamente no que se convencionou chamar de *virada ética*¹⁵⁷, até a sua obra mais recente, “*Quem tem medo do gênero?*” de 2024. Meu objetivo é o de argumentar que houve um movimento na sua teoria, alterando o seu conceito de *normatividade* e o papel da *crítica*, com o desenvolvimento da sua *ética da precariedade*, o que implica em uma superação das críticas de Benhabib e Fraser (1995) ao projeto teórico butleriano.

Para Benhabib (1995; 1999), a proposta butleriana não forneceria uma *dimensão utópico-antecipatória* capaz de conduzir transformações sociais comprometidas com a *emancipação* das formas de opressão/humilhação/discriminação, ou seja, haveria um *déficit* de *normatividade* na sua contribuição. Na sua leitura, Butler (1995) estaria comprometida apenas com a *dimensão diagnóstico-explicativa*, ao realizar uma *desconstrução* das *relações de poder*, não contribuindo para uma teoria *crítica* comprometida com a libertação das *mulheres*.

Recapitulando a oposição de Fraser (1995), o problema da *genealogia* de Butler seria a ausência de um critério capaz de avaliar versões boas e ruins daquilo que ela intitula de *relações de poder*. Dito de outra maneira, a teoria butleriana careceria de um parâmetro normativo, impedindo-a de distinguir formas justas ou injustas de exclusão e violência¹⁵⁸. Diferente de Benhabib (1995), Fraser (1995) entende que haja *normatividade* na posição butleriana, mas não haveria um critério capaz de orientar as

¹⁵⁷ Essa foi uma expressão que é comumente utilizada na academia brasileira e estrangeira Ver: (Lloyd, 2018) e Mills, 2007). Como exemplo: “Mas a recusa de Butler em articular um critério normativo positivo não duraria muito. Seu trabalho da década de 2000 sofreu uma guinada que tem sido designada como “virada ética”. Essa fase de seu pensamento trouxe importantes mudanças em sua concepção de política, reconhecimento e exclusão, mudanças decorrentes em grande medida da disposição de Butler em explicitar o critério normativo por trás de sua crítica à exclusão” (Cyfer, 2017, p. 248-249, grifo nosso).

¹⁵⁸ Como Cyfer (2019) afirma, essa era uma crítica que Fraser (1981) já havia endereçado à Foucault nos anos 80, no artigo, “*Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*”. Em síntese, em que pese o pensamento do filósofo francês fornecesse importantes insights para a teoria crítica, havia problemas filosóficos e políticos em suas conclusões. A mais relevante delas seria a ausência de um questionamento sobre o significado de poder, uma vez que aparece como uma categoria aparentemente neutra (“*neutral-value*”) na articulação desenvolvida pelo autor. Para Fraser (1981), isso se deve pela ausência de uma estrutura política-normativa que oriente as suas observações.

transformações necessárias para se alcançar a *emancipação* social. Essa foi uma crítica que Fraser (1981) já havia dirigido também à Michel Foucault, na década de 80, no artigo “*Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*”, afirmando que embora o pensador francês forneça importantes instrumentos teóricos para a teoria crítica, sua teoria necessitava de um critério normativo para distinguir formas aceitáveis e inaceitáveis de poder (Cyfer, 2019).

Em uma entrevista à revista Margem Esquerda, em outubro de 2019, quando questionada sobre a possibilidade de conciliação entre a teoria crítica e o pós-estruturalismo, Butler (2019b) respondeu que “curiosamente, meu trabalho hoje em dia está mais centrado na teoria crítica do que no pós-estruturalismo. Mas minha tarefa é questionar a forma atual assumida por essa teoria” (Butler, 2019b, p. 17).

Portanto, hoje, Butler (2019b) compreende-se como participante da teoria crítica contemporânea, porém não explica o porquê e nem como essa aproximação aconteceu. A minha hipótese é de que em seu trabalho tardio (“*late work*”), após o *debate feminista*, houve um desenvolvimento de critérios normativos mais substanciais, causando uma mudança no modo como Butler enxerga o papel da *crítica* e da *normatividade*. De modo mais simples, acredito que tenha havido uma alteração da *dimensão utópico-antecipatória* de sua teoria, orientando de forma mais explícita os seus compromissos normativos.

Meu intuito é reconstruir esse percurso, apontando quais os pressupostos necessários e como identificá-los em sua obra recente, pós *debate feminista*. Para cumprir com esse objetivo, neste capítulo irei expor como a sua produção teórica tomou novos contornos após o livro mencionado, extrapolando a questão do *gênero* – embora continue como objeto permanente nas suas reflexões –, trazendo novos elementos à discussão como o *luto*, a *desposseção*, a oposição à violência de Estado, a crítica ao individualismo, a ontologia corporal, dentre outros.

Minha percepção é que a partir da expansão de seu projeto ético, pós-anos 2000, houve um movimento em sua teoria, tornando-a mais próxima de um projeto normativo e compromissado com a transformação das dinâmicas sociais, típico da teoria crítica contemporânea. Contudo, na linha do que Carla Rodrigues (2021) argumenta, recuso a dividir o pensamento butleriano em 2 (duas) fases, uma voltada ao *gênero* e a outra dedicada a um *verdadeiro projeto ético-político*, após a virada do século XXI. Isto se deve tanto ao fato de o *gênero* nunca ter deixado de ser uma categoria relevante para as

suas observações¹⁵⁹, quanto pelo fato que desde a publicação de “*Problemas de Gênero*”, já havia ali um projeto ético sendo afirmado. Como ressalta Salin (2004), toda a obra de Butler deve ser lida como um “ímpeto ético”.

Se a ética é um campo da filosofia que investiga as normas e padrões que orientam e disciplinam o comportamento humano, então, ao realizar uma crítica à política identitária do feminismo, que se fundamenta no binarismo de gênero e na *heteronormatividade compulsória*, Butler (2018; 1990), desde aquele momento, estava *fazendo ética*. Dessa maneira, para dividir o pensamento butleriano, utilizarei a expressão proposta por Birgite Schippers (2014), de que, após os anos 2000, estaríamos diante de sua produção teórica tardia (“*late work*”).

O que houve após os anos 2000 foi uma expansão do seu campo de reflexão. O *gênero* não se limitou a ser um marcador de análise restrito à teoria feminista, passando a ser articulado com outras formas de *precarização* da vida, como raça, condições de classe, nacionalidade *etc.* Além disso, a maior parte das ideias que desenvolve em seus trabalhos mais recentes, já haviam sido apresentadas, mesmo que de forma embrionária (Schippers, 2014).

Entretanto, como a filosofia se faz a partir de eventos históricos e, principalmente, do *trauma* (Rodrigues, 2021), a teoria de Butler foi impactada pelos acontecimentos de seu tempo, como o 11 de setembro, a guerra do Afeganistão e Iraque, o conflito entre Israel e Palestina, o “*Occupy Wall Street*”, a Primavera árabe, o movimento do “*Black Lives Matter*”, a pandemia mundial do *covid-19*, dentre tantos outros que poderiam ser citados para ilustrar essa afirmação.

De acordo com Cyfer (2019), após os anos 2000, em particular, após a publicação de *Vida Precária* (2019c [2004]), *Relatar a si mesmo* (2015b [2005]) e *Quadros de guerra* (2015c [2009]), Butler começa a dar mais ênfase no aspecto da *relacionalidade* do que na *subordinação*. Dito de outro modo, a produção butleriana da década de 90 estava mais interessada em compreender como as *normas* de gênero produziam os sujeitos¹⁶⁰ e como eles as internalizavam¹⁶¹. Sem abandonar a perspectiva e a inclinação temática anteriores, Butler começa a publicar textos em que a constituição do sujeito não se resume a sua relação com as *normas* produzidas pelo poder, mas também com as

¹⁵⁹ Por exemplo, em “*A força da não-violência*”, publicado em 2020, parte do terceiro capítulo é dedicado a discutir a violência de gênero contra mulheres *cis* e *trans*.

¹⁶⁰ Encontramos essa questão em “*Problemas de gênero*” (2018b).

¹⁶¹ Essa discussão está explicitada em “*A vida psíquica do poder*” (2017a).

normas produzidas pelas instituições e pelas normas sociais, possibilitando-a expandir o seu campo de reflexão, ao formular uma crítica social mais robusta (Contadini, 2020).

Tratava-se de uma análise centrada na formação narcisista do *eu*, por meio das *relações de poder* que o atravessavam. Entretanto, a partir das obras que destaquei acima, Butler traz o *outro* como um personagem relevante na sua reflexão. O desejo pelo reconhecimento e a *relacionalidade* impactam a forma como o sujeito é constituído. Desses dois elementos, nasce um questionamento ético: quais são as condições de possibilidade de um sujeito ser reconhecido e quem é aquele que fica de fora desse espectro?

Como se a *drag queen*, protagonista de “*Problemas de gênero*”, tivesse saído para o espaço público, enfrentando grandes eventos do seu tempo e formando alianças com outros corpos vulneráveis. Esse enfrentamento reivindica novos direitos tanto para si quanto para todos, em nome de uma humanidade comum, histórica e politicamente construída (Bernini; Olivia, 2009).

Houve um movimento em torno de novos marcadores de exclusão (ou *precariedade*, para usar o seu vocabulário), questionando-se por que certas vidas são inteligíveis enquanto outras nem são entendidas enquanto pertencentes à categoria do humano. De alguma forma, essa também era uma inquietação que já estava presente desde “*Problemas de gênero*”, uma vez que as normas de gênero são lentes que estabelecem quem será traduzido enquanto humano e quem será considerado *abjeto* – termo que Butler utilizava naquela época, influenciada pelo pensamento da psicanálise de Kristeva, como apresentei no primeiro capítulo.

No prefácio da nova edição estadunidense de “*Problemas de gênero*”, Butler (1996, p. xiv), define as suas reflexões como “todo o meu trabalho está inscrito em torno de um conjunto de perguntas hegelianas: qual é a relação entre o desejo e o reconhecimento e a que se deve que a constituição do sujeito suponha uma relação radical e constitutiva com a alteridade?” Em 2006, em um documentário dirigido por Paul Zajdermann, reforça essa mesma conclusão de que as suas obras retornam para os mesmos problemas hegelianos entre desejo e reconhecimento, ainda que mude os contextos e os deixe cada vez mais complexos. A pergunta que a move é sempre a mesma: quem tem o direito ao reconhecimento?¹⁶²

¹⁶² Destaco, ainda, uma entrevista de 2015, concedida à Revista CULT, que afirma que: “Sinto que ainda não alcançamos um conceito do universal que realmente inclua todas as populações que, por direito, desejam ser representadas dentro de seus termos. A conquista talvez seja impossível, mas é um ideal em direção ao qual lutamos. E essa luta é histórica” (Butler, 2015a, online).

Dessa forma, reforço que acredito que não existam *fases* no seu pensamento, embora seja possível perceber uma continuidade e, de forma ambivalente, também uma mudança no seu projeto teórico pós anos 2000. Essa mudança perpassa desde seus referenciais teóricos, como a inclusão de Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Achille Mbembe – sem que isso signifique um abandono de Foucault¹⁶³ – como também uma aproximação a um projeto crítico-normativo mais robusto, conforme investigo nesta tese.

Gostaria de justificar a escolha de como essa apresentação da obra de Butler será desenvolvida neste capítulo. Não seria possível passar por todas as obras¹⁶⁴ e discussões que propõe após a publicação do “*Debates Feministas*”, em 1995¹⁶⁵. Portanto, faço a opção de debater o projeto ético-político de seu pensamento, passando pelos livros: *Vida Precária* (2019c [2004]), *Desfazendo gênero* (2022a [2004]), *Relatar a si mesmo* (2015b [2005]), *Quadros de guerra* (2015c [2009]), *Caminhos divergentes* (2017b [2012]), *Corpos em aliança* (2019a [2015]), *A força da não-violência* (2021 [2020]) e *Quem tem medo do gênero?* (2024 [2024]).

Somado a isso, esclareço que em que pese a exposição de suas obras tenha sido organizada cronologicamente, trabalharei a partir de temas que movem as suas reflexões, pois considero que não há uma linearidade que possa ser estabelecida em seu pensamento. Há uma circularidade (no bom sentido do termo) dos temas que a mobilizam, um eterno *devoir*. Portanto, não tenho a pretensão de esgotar todos os argumentos sustentados em cada um desses livros, mas de apresentá-los de forma coerente.

No documentário que mencionei acima, Butler (2006) ressalta como não enxerga o seu trabalho como um sistema, mas como um processo, o que a possibilita a ampliar os horizontes e a retomar questionamentos que foram feitos em momentos anteriores. Ainda, ela afirma que não tem interesse em criar uma coerência entre as suas obras, em que pese reconheça ser possível identificar inquietações comuns que assombram o seu pensamento.

É por esse motivo que Contadini (2020) considera que a obra de Butler se aproxime de Walter Benjamin, pois há uma renúncia declarada de trabalhar seus conceitos de forma sistemática, abandonando o caminho linear ou circular. Isso

¹⁶³ É a partir de Foucault que Butler consegue estabelecer os limites histórico-políticos para o reconhecimento (Butler, 2019b).

¹⁶⁴ No total, estaríamos diante de 17 (dezessete) obras, sem contar os artigos e entrevistas publicados.

¹⁶⁵ Imediatamente após este livro, foram publicados: “*A vida psíquica do poder*” (1997), “*O discurso de ódio*” (1997), “*O clamor de Antígona*” (2000). Exceto o “*O clamor de Antígona*”, que dialoga com luto e uma crítica à forma de parentesco exclusivamente heterossexual, todos os demais são extensões e respostas àquilo que havia sido enunciado em “*Problemas de gênero*”.

possibilita com que a sua teoria seja marcada por um movimento, um impulso que se conecta a categorias anteriores, mas que permanece renovado em cada reflexão.

Dessa maneira, estabelecer essa linha coerente, apontando rupturas, revisões e continuidades na sua produção teórica, é uma das tarefas deste capítulo. Diante desse desafio, apresentarei a sua *ética da precariedade* (Lloyd, 2018), encadeando-o a outras temáticas como *interdependência*, *luto*, *reconhecimento*, *precariedade* (“*precarity*”) e *condição precária* (“*precariousness*”) que são conceitos que aparecerão de forma mais explícita no seu trabalho mais recente. Ressalto que são a partir destes 2 (dois) últimos que considero ter havido uma mudança no modo como Butler passa a enxergar a sua *dimensão utópico-antecipatória*, alterando a *normatividade* de sua teoria.

O presente capítulo é dividido em 3 (três) subseções. Na primeira subseção, introduzo as categorias de *vulnerabilidade*, *luto* e *reconhecimento*, que marcam aquilo que chamo de trabalho tardio butleriano (“*late work*”), pois eles são a base de seu projeto ético-político. E, ainda, menciono que a distribuição desigual do *luto* é um tema que já estava presente nas suas inquietações desde “*Problemas de gênero*”, mas que foi recuperado sob um novo ponto de vista, possibilitando um fundamento normativo para a sua teoria.

Na segunda subseção, distingo os conceitos de “*precariousness*” (condição precária) e “*precarity*” (precariedade), apresentados por Butler em “*Quadros de Guerra*”, justificando que embora todos nós sejamos vida precária, porque somos suscetíveis à morte e à agressão, há uma desigualdade histórica e social que expõe alguns de nós de uma maneira mais acentuada à violência. Nessa mesma subseção, relaciono esses conceitos à responsabilidade ética defendida por Butler, de que diante da nossa *interdependência*, o aniquilamento do *outro* representa uma destruição de si e porque deveríamos apostar em formas de coabitação do que na destruição daquelas que nos causam uma ameaça.

Por fim, na terceira subseção, discuto as reflexões mais recentes de Butler (2019a, 2021) de que há uma potencialidade transformativa quando os sujeitos que compartilham vulnerabilidades criam alianças contingentes, reivindicando o reconhecimento das suas vidas como enlutáveis. Além disso, comento o porquê dessas formas de “aparecer”, de “movimentar” ou de “demandar” devem estar compromissadas com a não-reprodução da violência, exigindo novas maneiras de organização das lutas sociais.

4.1 VULNERABILIDADE, LUTO E RECONHECIMENTO: DO DIVÃ À ESFERA PÚBLICA

A partir dos anos 2000, a obra de Butler toma novos contornos, ao introduzir preocupações com certas categorias como obrigação, respeito e *reconhecimento*. Esse movimento não foi isolado, Lloyd (2018) destaca como na última década dos anos 90 e no início dos anos 2000, diversos filósofos realizaram um *retorno* para a Ética.

No pensamento butleriano, essa transição ficou conhecida como *virada ética* (“*ethical turn*”) (Schippers, 2018). Conforme pontuei, não considero que essa expressão seja a mais coerente, tendo em vista que não reconhece o *gênero* como um problema ético relevante (Rodrigues, 2022) (Salin, 2004). Contudo, ao realizar uma leitura linear das obras de Butler, percebo que houve uma alteração na forma como as suas reflexões foram articuladas, expandindo o seu campo de análise para marcadores que *extrapolam* o *gênero*.

“*Problemas de gênero*” (2018 [1990]), “*Corpos que Importam*” (2020 [1993]) e “*A vida psíquica do poder*” (2017a [1993]) são livros que se dedicam a explicar como as normas de gênero se introjetam no sujeito, ou seja, tratam do processo de subjetificação, uma relação do *eu* com a norma. Por outro lado, a partir dos anos 2000, percebo duas mudanças que merecem ser destacadas. A primeira foi a “*triangularização*” do processo de formação do *self*, ao introduzir o *outro* na relação. Isto quer dizer que a interação não se resume à submissão do *eu* à *norma*, mas também do reconhecimento que se constrói entre o *eu* e o *outro*. A segunda foi a introdução da violência de Estado como um dos principais temas que inquietam o pensamento butleriano.

Butler não usa uma nomenclatura própria para intitular esse movimento. Por esse motivo, a literatura utiliza termos como a *ética da vulnerabilidade* (Demetri, 2018), *ética do enlutamento* (“*grievability*”) (Jenkins, 2018) ou *ética da precariedade* (Lloyd, 2018). Destaco que *última* será a terminologia que eu adotarei nesta tese. Meu objetivo nessa seção é expor quais seriam os pressupostos desse projeto ético.

A Ética e a Política são dois campos que estão imbricados na sua teorização, pois a ação política e o reconhecimento dos sujeitos enquanto participantes da vida pública dependem do modo como esses sujeitos são traduzidos eticamente, ou seja, quem pode ser lido como um *eu*. Essas condições de inteligibilidade para o reconhecimento são disputadas histórica e socialmente na seara política. Como afirma Lloyd (2018), a noção de *corpo* é central no pensamento butleriano, desde sua tese de doutorado de 1989,

categorizando-o como um conceito historicamente formulado. Em “*Problemas de gênero*”, de 1990, e em seus livros posteriores, compreendem o *corpo* como uma produção de normas sexuais socialmente estabelecidas. De forma distinta, a partir de 2004, Butler (2019c) oferece um conceito de *corpo* que é vulnerável, precário e marcado por uma experiência de *êxtase* – fora de si.

A publicação de *Vida Precária*, em 2004, marca um novo rumo para a sua produção, ao assumir um contorno mais “explicitamente político” (Demetri, 2018, p. 106), introduzindo o conceito de *vulnerabilidade* nas suas reflexões. A inspiração da obra foi a forma como os Estados Unidos, na administração do então presidente George W. Bush, reagiram aos ataques terroristas do 11 de setembro, instaurando um sistema de violência e de irresponsabilidade política nacional e global. A chamada “guerra ao terror”¹⁶⁶ foi a ilustração de um revanchismo bélico que expôs pessoas inocentes a um regime de violência estatal. A partir desse cenário, Butler percebeu um paradoxo: como algumas vidas são passíveis de luto, enquanto outras não são dignas dessa mesma comoção.

As vidas que foram arbitrariamente tiradas pelas forças militares no Afeganistão, Iraque e na prisão militar de Guantánamo não eram traduzidas publicamente como perdas. Seus rostos eram desconhecidos, suas histórias não chegavam a ser contadas em jornais, tampouco seus nomes faziam parte de obituários (Butler, 2019c). Essa percepção a fez perceber que certas vidas provocam mais *luto* do que outras. Há uma *hierarquia do luto* que denuncia as condições de possibilidade para que uma vida seja compreendida enquanto tal. Dito de modo mais simples, para que uma vida seja passível de *luto*, primeiro, deve *contar* como vida (Butler, 2019c).

Butler (2019c) estabelece uma relação ambivalente entre vida e morte, em razão do *luto* não ser resumido a algo relevante apenas no momento do falecimento, mas principalmente no reconhecimento daquele sujeito em vida. Essa chave de interpretação a possibilita colocar em questionamento as diversas condições de inteligibilidade para que alguém seja compreendido como humano¹⁶⁷. O *luto* é um tema que aparece na obra

¹⁶⁶ Sobre esse tema, indico o documentário “Ponto de Virada: 11/09 e a guerra contra o terror”, dirigido por Brian Knappenberger (2019), disponível no *Netflix*. Nesse documentário, são recontados os fatos que sucederam o 11 de setembro e a política militar estadunidense. Na obra, aparecem alguns relatos que Butler (2019b) trabalha em “*Vida Precária*”, como as detenções arbitrárias em Guantánamo.

¹⁶⁷ Essa é uma reflexão que já estava presente desde “*Problemas de gênero*”, quando argumenta como as normas de gênero estabelecem sujeitos *abjetos* e aqueles que serão considerados sujeitos (Butler, 2018b). Essas conclusões também podem ser encontradas em “*Desfazendo gênero*” (Butler, 2022a).

de Butler desde Problemas de gênero, em 1990¹⁶⁸. Refletindo sobre a forma como os Estados Unidos lidaram com a epidemia do HIV/AIDS, no final do século XX, ela identifica como certas vidas são reconhecidas como valiosas e, por isso, passíveis de *luto*, ao passo que outras são objeto de vergonha e invisibilização. Assim, a métrica para saber se uma vida é valorizada se dá pelo reconhecimento público sobre aquela morte. No caso da *aids*, havia uma associação dessa com a comunidade LGBTQI+ e, por consequência, com um modo de vida que era considerado promíscuo e reprovável (Butler, 2019c). As mortes de soropositivos não foram lamentadas publicamente, assim como familiares e amigos se sentiam constrangidos a revelar a causa do falecimento de seus entes queridos. Essa vergonha pública era também simbolizada pelo descaso das políticas de saúde para lidar com essa epidemia, considerada como algo irrelevante por atingir um grupo que não gerava comoção pelas vidas perdidas (Butler, 2019c).

Essa distribuição desigual do *luto* público opera de forma similar ao termo *abjeto*, presente nos seus escritos da década de 90, como uma forma de diferenciar vidas que merecem direitos e reconhecimento e aquelas que não merecem nem mesmo a nomenclatura de *humano* (Lloyd, 2018). Nos seus escritos pós-2000, houve uma substituição do termo, não se valendo mais do conceito psicanalítico de Kristeva, que apresentei no primeiro capítulo.

O que há de original na maneira como utiliza a categoria do *luto* é o seu deslocamento de uma condição clínica, compreendido como uma forma individual de lidar com a perda, para uma concepção política, publicamente compartilhada (Rodrigues, 2021). Essa assimetria sobre o *luto* norteia as reivindicações éticas e políticas para o reconhecimento de novos sujeitos. Essa reorientação possibilita uma nova forma de aspiração normativa no campo da política (Butler, 2019c), porque a categoria do *luto* opera como um elemento que unifica uma experiência universalmente compartilhada, pois todos nós já perdemos ou perderemos alguém. Assim como, nossas próprias vidas são também finitas.

As causas dessa morte podem ser naturais, acidentais ou em razão de guerras ou conflitos. Mas algo é certo: todos somos marcados por essa *vulnerabilidade* comum. O *luto* público assume uma ferramenta de reivindicação a um direito universal, de que as nossas vidas sejam reconhecidas como vivíveis, justamente porque serão enlutadas em nossa morte. A noção de *vulnerabilidade* se relaciona a de *interdependência*, no sentido

¹⁶⁸ Em “*O clamor de Antígona*”, de 2000, Butler aborda igualmente a questão do *luto*, a partir da tragédia Antígona, personagem que contraria as leis da pólis para realizar o luto público de seu irmão, Polínices.

de que os sujeitos dependem invariavelmente do outro para existir e essa é uma condição que não se pode abrir mão. Não há guerra que possa sufocar essa dependência fundamental. E o risco de aniquilar o *outro* é perder a mim mesmo nesse processo e expor a minha própria *vulnerabilidade*.

Além disso, o *corpo* não pode ser reduzido a uma experiência atomizada, uma vez que depende de outros corpos para existir e subsistir. Em nível político, isso implica dizer que quando eu faço uma reivindicação para que um direito individual seja garantido, eu não estou falando apenas por “eu mesma”, mas por uma categoria/grupo/classe que igualmente compartilharão desse direito e que sofrem da mesma discriminação (Butler, 2019c, 2015b).

Quando o movimento feminista luta pelo direito da autonomia reprodutiva para mulheres, essa demanda abarca a todo um grupo que foi historicamente negado o direito de fazer escolhas sobre o seu próprio corpo e destino. Em “*Desfazendo o gênero*”, Butler (2022a) se opõe a uma versão de autonomia individual, aut centrada e independente em relação a outros corpos, pois desde o nosso nascimento, precisamos dos outros para sobreviver e essa é uma condição incontornável da nossa existência.

Essa *interdependência* não apela a uma ontologia do sujeito, em continuidade ao que Butler já afirmava em obras anteriores sobre a categoria da *subjetividade*, porém, o que há de original nesse argumento é o fato de que essa relação de alteridade não simplesmente constitui os sujeitos psicanalítica e politicamente, mas de que não *haveria sujeito algum* se não houvesse o *outro*. Sobre essa discussão:

Esses vínculos são a própria condição de possibilidade da subjetividade, social, afetiva e psicologicamente. É sua relação com a alteridade que permite que o sujeito corpóreo deseje, experimente a paixão, seja afetado por outros e os afete, e aja; em suma, exista”¹⁶⁹ (Lloyd, 2018, p. 178) (tradução nossa).

Essa relação “*para fora de si*” é nomeada por Butler (2019c, 2019b, 2017, 2022a) de *êx-tase* (“*Ek-stasis*”) que gera uma condição de *desposseção*. Os laços que estabelecemos com os outros, de algum modo, formam a nossa própria identidade, mas, de maneira paradoxal, também nos desfazem. Essa ideia de se *desfazer* pelo outro significa que somos seres relacionais, interdependentes e que não podemos ser interpretados como algo *inteiro* ou completamente autônomos. Algo que é o *nosso* também faz parte do *outro* (Butler, 2019c; 2022a). Ser um *corpo* é estar em constante

¹⁶⁹ No original: “*These bonds are the very condition of possibility for subjectivity, socially, affectively, and psychologically. It is its relation to alterity that enables the corporeal subject to desire, to experience passion, to be affected by and to affect others, and to act; in short, to exist*”.

estado de *para além de si mesmo*, ou seja, não podemos sobreviver sem estarmos apoiados por um conjunto de relações exteriores a nós mesmos.

O que Butler (2019c; 2022a) radicaliza nessa defesa de *interdependência* é afirmar que ela não se encerra na cena primária da nossa infância, mas sim que “vimos ao mundo, sem saber, dependentes e, até certo grau, continuamos assim” (Butler, 2022a, p. 47). Isto quer dizer que não desfazemos esses laços com os demais indivíduos à medida que chegamos a fase adulta. Diferente do sujeito autônomo liberal, que existe e se expressa independente dos demais, o sujeito butleriano permanece em uma relação constante com os demais indivíduos.

Somado a isso, essa relação de dependência não se constitui somente com aqueles que conhecemos ou que escolhemos, mas com aqueles que, talvez, nunca chegaremos a nos relacionar diretamente. Com essa afirmação, Butler (2015c; 2019c, 2021; 2022a; 2022b) não tem pretensão de *romantizar* essa relacionalidade, apenas de alertar como é impossível evitá-la. Esse é o erro do individualismo liberal de acreditar que é concebível contorná-la¹⁷⁰.

Essa *interdependência* expõe também a nossa vulnerabilidade, uma vez que se dependemos do outro, também podemos ser objeto de violência, descaso e agressão pelas suas mãos. Butler (2019c) chega a essa conclusão ainda em “*Vida Precária*”, quando assevera que mesmo os Estados Unidos, o mais imperialista e militarizado dos países, não era impassível à brutalidade do outro¹⁷¹. Assim, todos nós temos “o poder de destruir e de sermos destruídos pelo outro” (Butler, 2019c, p. 71).

Esse fato a faz perceber como todos nós somos *vida precária*, ou seja, não há condição de poder, inteligência ou influência que nos torne insuscetíveis à morte. Somos marcados por uma *precariedade originária*, uma condição generalizada, devido a *vulnerabilidade* dos nossos corpos. Entretanto, *vulnerabilidade* não deve ser lida como

¹⁷⁰ Essa noção que foi trabalhada pela Butler, desde os anos 2000, e que aparece no decorrer de suas reflexões, pode ser exemplificada pelos acontecimentos da pandemia mundial do covid-19, no período de 2020-2022. No cenário pandêmico, nos vimos submetidos, de diferentes maneiras, às ações dos outros, muitos dos quais, não tínhamos (e nem chegamos a ter) nenhum tipo de relação.

Para frear a propagação do vírus, por exemplo, somente seria possível se todos estivessem engajados em permanecer em suas casas e seguir os protocolos proteção necessários. Assim como, quando as vacinas começaram a ser fabricadas, foi pauta da política internacional da Organização Mundial de Saúde (OMS), como deveria haver uma distribuição equitativa dos produtos de saúde, em escala global. Caso contrário, até as grandes potências mundiais, não conseguiria controlar a propagação da doença em seus territórios (OMS, 2021).

¹⁷¹ Em um momento do livro, ela ressalta como havia um sentimento de surpresa na população estadunidense de que os Estados Unidos poderiam sofrer ataques, diante da sua imagem de “líder” nas relações internacionais. Ela aponta, com ironia, como os atos praticados contra os Estados Unidos eram classificados como terroristas, enquanto a violência perpetrada pelo exército estadunidense não recebia o mesmo selo. Pelo contrário, como os seus atos de violência eram considerados necessários para a segurança nacional.

sinônimo de matabilidade ou, como afirma Lloyd (2018, p. 180) “*reducible to injurability*”¹⁷², mas como possibilidade para o amor, o cuidado, o desejo e a esperança. Enxergar a *vulnerabilidade* desse modo possibilita pensarmos em estratégias de resistência contra essas formas de violência.

As implicações éticas sobre essa *vulnerabilidade e interdependência* aparecem de forma mais elaborada em “*Relatar a si mesmo*”, de 2005. Nessa obra, o ponto de partida de Butler (2015) é fazer uma revisão ontológica do *self*, pois o ato de *narrar a si mesmo* depende de um necessário encontro com o outro, uma *relacionalidade* constitutiva. Para Butler (2015), a partir da leitura de Adriana Cavarero, o sujeito é marcado por uma *opacidade*, ou seja, não existe um *eu* sem o *outro*. Nas palavras de Susana Castro (2018, p. 298), “Quando o sujeito assume que na verdade sua identidade é opaca, isto é, não conhece a si mesmo verdadeiramente, uma vez que todo discurso e narrativa sobre si pertence a um universo linguístico e de crenças que o ultrapassam, ele está aberto para reconhecer nos outros esta mesma opacidade”.

Essa interrupção significa que não poderemos fazer uma narrativa autêntica sobre quem somos, uma vez que algo que nos constitui é externo e fragmentado. De forma original, Butler (2017) desconecta a responsabilidade ética da autonomia individual, pois é por não termos capacidade de alcançá-la completamente que precisamos estabelecer obrigações morais recíprocas. Não há um limite explícito entre quem é o *eu* e quem é o *outro*.

Além disso, ainda em “*Relatar a si mesmo*”, quando Butler (2015) reflete a partir de Hannah Arendt e a pergunta “quem é você?”, à medida que o sujeito busca dar um relato sobre si mesmo, ele percebe que embora possa começar por si próprio, rapidamente irá perceber que ele estará implicado em uma temporalidade social que excederá a sua capacidade de se auto narrar. Não existe uma história do *eu* que não seja o resultado da interpelação com os demais (Butler, 2015).

Para pensar sobre o *reconhecimento*, Butler (2015) permanece em constante diálogo com Hegel, porém influenciada pela forma como os franceses leem o filósofo alemão (Pacheco, 2018). Ademais, a versão butleriana não se encaixa em concepções de intersubjetividade positivas ou negativas, mas, na realidade, a sua intersubjetividade seria *ambivalente*, como pontua Cyfer (2020). De acordo com a classificação de Rahel Jaeggi (2013), as teorias positivas são aquelas que pensam a constituição do sujeito de modo

¹⁷² “Redutível à lesividade” (tradução nossa).

relacional, enquanto as negativas seriam aquelas descritas como assimétricas, onde a *reconhecimento* é resultado de uma alienação, opressão ou dominação (Cyfer, 2020).

A partir de seus trabalhos mais recentes, como destaquei acima, Butler introduziu a *relacionalidade* no processo constituição do sujeito. Contudo, isso não significa que tenha abraçado uma concepção positiva do *reconhecimento*, pois rejeita a necessidade de identidades compartilhadas para pensar esse processo. Em outras palavras, a teoria do reconhecimento butleriana não se fundamenta em um ideal de sentimento/identidade recíprocas, mas em relações ambivalentes fundadas na vulnerabilidade mútua e na nossa opacidade. Nesse sentido, afirma Cyfer (2020, p. 68):

O primado do outro em Butler implica que a alteridade será parte constitutiva de um Eu que ‘não é mestre em sua própria casa’, na famosa expressão de Freud. Afinal, esse outro em mim permanecerá sempre um outro enigmático, de modo que minha posição não será jamais inteiramente minha assim como a do outro tampouco será apenas sua’.

Na cena do *reconhecimento*, é impossível adotarmos “o ponto de vista do outro”, como um lugar objetificado ou idealizado, porque não há como distinguir a primeira pessoa (o *eu*) daquele a quem reconheço (o *outro*), por conta da nossa opacidade compartilhada. Por esse motivo, a identidade de cada um permanece como um enigma, um mistério irresoluto (Cyfer, 2020).

No entanto, essa opacidade não implica na morte do sujeito, mas apenas dispensa o ideal de um sujeito soberano, como se fosse possível ser “o mestre da sua própria casa”. De forma mais simples, não há um sujeito autônomo, tal qual o liberalismo defende, porque o “*eu*” se forma necessariamente no encontro do *outro*¹⁷³. No projeto ético butleriano, da mesma forma que discuti no capítulo anterior sobre o seu trabalho mais antigo, o sujeito não é desconsiderado, mas reinterpretado. Essa reinterpretação se opõe a versões humanistas ou ontológicas do indivíduo, como se fosse possível pensá-lo fora das suas relações que o constituem – e que também, de forma ambivalente, constituem os outros. Como argumentei nos capítulos anteriores, o sujeito butleriano é discursivo, ou seja, ele se faz na interpelação. Essa compreensão permanece em seu pensamento¹⁷⁴ em seus escritos mais recentes.

¹⁷³ Eu poderia ir até além na afirmação, reiterando que também não há um *outro*, porque esse outro também faz do *eu*.

¹⁷⁴ Em “*Caminhos divergentes*”, ao criticar a política sionista de violência colonial que Israel opera contra a Palestina, Butler (2017b) se opõe a uma identidade estável ou ontológica sobre o quem é o *judeu*. Na sua visão, essa identidade se “faz” por meio da relacionalidade com o não-judeu. Se uma das marcas desse grupo é uma realidade diaspórica, então, ele precisa da interpelação do outro para se constituir enquanto sujeito.

Na próxima seção, serão apresentadas as dimensões que a Butler atribui à *precariedade*, que aparecem em seus escritos a partir de “*Quadros de Guerra*”, de 2009, estabelecendo uma distinção entre “*precarity*” e “*precariousness*”, traduzidos para o português como precariedade e condição precária, respectivamente. Seu argumento central é que em que pese todos nós sejamos vulneráveis, alguns de nós teremos mais desvantagens em comparação aos demais, por uma contingência social, política, econômica ou histórica, assim como essa condição de vulnerabilidade pode ser potencializada por meio de um descaso de políticas públicas que deem amparo para o desenvolvimento de certas vidas.

4.2 AS DIMENSÕES DA PRECARIIDADE: A DISTINÇÃO ENTRE “*PRECARITY*” E “*PRECARIOUSNESS*” E A RESPONSABILIDADE ÉTICA

Em “*Vida Precária*” e “*Desfazendo gênero*”, ambos de 2004, Butler (2019c, 2022a) utiliza os termos de *vulnerabilidade* (“*vulnerability*”) e precariedade (“*precariousness*”) para se referir a essa condição existencial que os seres humanos compartilham. Isto é, *precariedade* é utilizado como um sinônimo de *vulnerabilidade*. Em “*Quadros de Guerra*” (2019c), a Butler passa a analisar as distintas *condições de precariedade* que marcam os sujeitos. Isto quer dizer que as vulnerabilidades são distribuídas de forma desigual no cenário político, ou seja, existem pessoas que estão mais suscetíveis a formas de violência do que outras.

Nessa obra, Butler (2015c) diz que se trata de uma continuação de “*Vida Precária*” (2019c), porém interrelaciona os termos da *precariedade* a diferentes condições sociais e políticas dos sujeitos. Para além da *interdependência* entre o “eu” com outros indivíduos, uma verdadeira *matriz relacional* depende de uma infraestrutura material, arranjos de poder e instituições sociais. Dessa forma, em que pese todos tenhamos uma *precariedade originária* (“*precariousness*”), essa precariedade pode ser induzida (“*precarity*”), diante de um Estado extrativista neoliberal, por exemplo.

Isto é, politicamente alguns *corpos* estão mais suscetíveis à morte, ao desemprego e à discriminação do que outros. Essa condição desigual de vulnerabilidade pode derivar de questões raciais, de gênero, de pobreza, dentre outras¹⁷⁵. Essa discussão se relaciona à distribuição desigual do *luto* da seção anterior.

¹⁷⁵ Esses marcadores mais explícitos aparecem na produção teórica da Butler, a partir de “*Corpos em Aliança*”, de 2015.

Uma vida passível de *luto* é aquela que recebe o apoio material, por meio de políticas públicas, para que não seja perdida. Assim, a dignidade do luto não está na morte, mas, de forma paradoxal, está na vida. A condição de *enlutável* é o que garante que uma vida exista, logo, não pode ser reconhecida apenas na sua morte. O que Butler (2015c) tenta entender é o motivo de certas vidas serem consideradas *vivíveis*, enquanto outras serem consideradas *matáveis*, se, como vimos, as vidas humanas são interdependentes. Ela se pergunta: o que faria com que eu matasse alguém se a minha existência está condicionada a esse outro?

Esse dilema acrescenta uma camada ao debate, de que há um *enquadramento* seletivo que justifica o uso da violência como uma estratégia de sobrevivência. Uma contraposição entre a *ética da violência* e a *ética da responsabilidade*. Para que eu seja responsável eticamente por você e sinta que a sua existência condiciona a minha vida, primeiro, eu devo reconhecê-lo como sujeito. Caso eu não o reconheça, à luz dos esquemas de inteligibilidade que nos atravessam, eu justifico a utilização da violência como uma forma de autopreservação e fixo os critérios para dizer quais vidas são humanas e quais não são.

Conforme explica Lloyd (2018), Butler (2015c) entende o *reconhecimento* como uma prática ou uma ação realizada por, pelo menos, dois sujeitos, mas para que haja essa cena, aqueles que participam devem ser inteligíveis como humanos. A isto, denomina-se de “normas de reconhecibilidade”, uma condição anterior para que o reconhecimento ocorra. Esse par “reconhecimento/reconhecibilidade” se relaciona com a precariedade (“*precarity*”) na medida em que a distribuição diferencial de normas de reconhecimento implica diretamente a alocação diferencial da precariedade. Em outras palavras, aqueles que não são reconhecidos como humanos possuem mais precariedade (“*precarity*”) do que aqueles que possuem esse *status* (Lloyd, 2018).

Na ocasião do prêmio Adorno, em 2012, Butler (2017c) ministrou uma conferência sob o título: “*Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?*”, recuperando reflexões adornianas morais e políticas sobre as condições de se levar uma “vida boa” em face dos processos de desumanização, precarização e distribuição desigual de vulnerabilidade.

Por exemplo, a *precariedade* (“*precarity*”) tornou-se prevalente no capitalismo neoliberal nas últimas três décadas, acentuada pela crise financeira global de 2008 e pela pandemia do *covid-19*, em 2020 (Butler, 2022b). Nesse cenário, os trabalhadores

precários estão expostos a diferentes modalidades de *morte social*, além de serem considerados dispensáveis e substituíveis pelo sistema capitalista.

Nesse texto, de forma mais explícita, a Butler aponta uma interconexão entre os conceitos de *luto*, *precariedade* e *vulnerabilidade*, argumentando que uma vida apenas será *enlutável* se em vida ela foi valorizada por meio de apoio social, econômico, habitação, acesso à saúde, emprego, direitos de expressão política, formas de reconhecimento social e condições para agência política. Todos nós podemos morrer de uma doença ou de um acidente, pois somos um corpo organicamente vivo, mas se não temos um acesso igualitário a serviços de saúde, isso representa que alguns terão mais chances de sobreviver e ter suas vidas valorizadas do que outros. Portanto, há uma assimetria na forma como esses sujeitos são reconhecidos (Butler, 2019d).

Alguns exemplos podem ilustrar essa afirmação. No último Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), referente ao ano de 2023, o número de casos do tipo penal de “Feminicídio” cresceu 1,4% entre 2022 e 2023 e atingiu a marca de 1.463 vítimas, indicando que mais de quatro mulheres foram vitimadas a cada dia no Brasil (FBSP, 2023). Isto significa que, no Brasil, as mulheres estão mais expostas à morte apenas pelo fato de terem essa condição.

Segundo o Atlas da violência 2023, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), no Brasil, 77,1% das vítimas de homicídio são negras, isso representa a morte de 4,22 pessoas por hora em nosso país (IPEA, 2023). A precariedade que a população negra brasileira está submetida é desproporcional em comparação a pessoas brancas, configurando um espaço perigoso e brutal para vidas negras.

Nesse sentido, em que pese haja uma *vulnerabilidade* primária, compartilhada por todos, contextos sociais e históricos alocam os sujeitos em condições de desvantagem, maior violência e discriminação. Nas obras de Butler, há diversos exemplos que se conectam a este último ponto, como situações de guerra (“*Vida Precária*”, “*Quadros de guerra*”, “*Caminhos divergentes*”), de imigração (“*Quem canta o Estado Nação?*”), o racismo (“*A força da não-violência*”), sistema econômico neoliberal (“*Corpos em Aliança*”), além de discriminações baseadas no gênero (“*Desfazendo o gênero*”).

Há uma distinção conceitual que se coloca entre os termos, “*precariousness*” é uma categoria universal, enquanto “*precarity*” é situacional, historicamente constituída e induzida por forças governamentais e não-governamentais. Nesse sentido, reconhecimento da precariedade compartilhada introduz fortes compromissos normativos

com a igualdade e convida a uma universalização mais robusta dos direitos que busca atender às necessidades humanas básicas (Mills, 2018).

Para Lloyd (2018), há uma segunda dimensão do conceito de *vulnerabilidade* que se conecta à agência e à responsabilidade ética. Diante da admissão de que todos nós somos vida precária e reconhecendo nossa interdependência com os demais, retoma-se o dilema ético que mencionei acima: “até que ponto destruir o *outro* não implica o aniquilamento do *eu*? É a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas¹⁷⁶ que Butler (2019c; 2015b; 2017b) fundamenta suas reflexões.

Segundo Butler (2019c, 2015), a ética se estabelece a partir de *relações* (“*ethical relations*”), ou seja, nossa vida está implicada na vida dos outros, necessariamente. Para Butler (2019c), isso significa que as obrigações (o que devo ou não fazer perante os outros) são anteriores a qualquer tipo de individuação, não existe uma “moral individual”¹⁷⁷ ou “disposição individual”, mas uma condição da nossa sociabilidade.

A obrigação moral não emerge da autonomia, mas do meu relacionamento com o outro, fundamentando uma ética da alteridade. Para Butler (2019c), diante da agressão ou um ato de violência que é praticado contra nós, nos deparamos com o *rosto* do *outro*, e a partir desse momento, somos confrontados por sentimento paradoxal, o desejo de destruir aquele que nos causa o mal e com o mandamento “não matarás!”.

Para Mills (2018), a teoria de Lévinas abre duas possibilidades para pensar a relação entre a ética e a vulnerabilidade no pensamento butleriano. Primeiro, possibilita compreender a dinâmica entre a humanização e o reconhecimento. E, segundo, a conexão entre ética e violência e a necessária defesa por uma ética da não-violência, que será melhor explorada na seção seguinte.

Sobre esse primeiro ponto, a pergunta ética em Butler não pode ser resumida a: “O que eu devo fazer?”, mas, primeiro, “Quem sou eu?”. Um campo de reflexão e questionamento contínuo para compreender quem se enquadra nesse “nós”, quem é traduzido como humano e quem conta como vida. É por esse motivo que a ética de Butler não pode ser pensada fora da política, uma vez que as contestações e reformulações dessa *universalidade* são experienciadas nesse campo (JENKINS, 2018). Para Butler, não há uma verdade cristalizada, uma *ontologia* impassível de transformação. Pelo contrário, a

¹⁷⁶ Lévinas aparece em diversos momentos na obra de Butler, como uma referência importante. Contudo, não se trata de uma reprodução do seu pensamento, em especial, como aponta Lloyd (2018), Lévinas requer um compartilhamento cultural, ético e religioso para pensar a ética, diferente do argumento butleriano.

¹⁷⁷ Trata-se de um efeito da *despossessão*, da nossa existência para fora de nós mesmos. Nesse sentido, as obrigações morais surgem da própria *interdependência* e sociabilidade com os demais, porque essa seria uma condição inescapável.

materialidade é uma ação, constituída discursivamente pelos sujeitos. Assim, os sentidos atribuídos aos conceitos podem ser transformados historicamente, gerando novos enquadramentos.

Isso não quer dizer que eles sejam facilmente alterados, porque dependem de certas condições históricas para que esse processo ocorra, mas os *corpos em aliança*, para usar uma expressão da Butler, podem se organizar politicamente para que novos sentidos sejam criados. Sobre esse ponto, Butler (2019a, 2021) se interessa acerca do modo como os movimentos sociais forçam a construção de novos significados, criando molduras para compreensão dos sujeitos. Em “*Quadros de guerra*”, Butler (2015b) passa a não mais utilizar a expressão *humano*, mas o conceito de *vida*, ser vivo (“*living being*”) ou homem animal (“*human animal*”). Segundo a Butler, as diversas normas de inteligibilidade, moldadas social e historicamente, fazem com que certas vidas sejam vidas como relevantes enquanto outras são dispensáveis. Essa mudança de vocabulário possibilita com que animais e a própria natureza ingressem como personagens para o conceito de *interdependência*¹⁷⁸.

Nessa mesma obra, Butler (2015b) retoma o debate do *rostro* de Lévinas e acrescenta uma camada, relacionando a não representação do *outro* em imagens com o seu não reconhecimento como um igual. Dialogando com Susan Sontag e seu trabalho sobre fotografias de guerra, argumenta como a captura de uma fotografia enquadrará apenas parte da cena e que fotografar é apropriar-se daquilo que se fotografa e, portanto, um poder. O argumento de Sontag é de que as imagens têm a capacidade de criar ou reforçar narrativas, além de gerar um sentimento de comoção, revolta ou aceitação nos espectadores. No início, a guerra do Vietnã era validada socialmente, por se sustentar que os Estados Unidos deveriam manter sua hegemonia mundial, no contexto da Guerra Fria. Contudo, à medida que fotos da guerra começaram a ser veiculadas, mostrando os horrores praticados pelas tropas americanas, em especial, a imagem de uma criança nua correndo após o bombardeio de sua vila¹⁷⁹ com queimaduras, o apoio social foi se dissolvendo e transformando-se em oposição.

Butler (2015b), a partir de Sontag, observa como a imagem cria um apelo ético: “eu só posso desenvolver uma responsabilidade ética com o *outro* se eu o vejo, se eu enxergo o seu *rostro*”, para utilizar o termo de Lévinas. Assim, esse apagamento pode ser

¹⁷⁸ Há literatura que tenta relacionar a discussão de vulnerabilidade e precariedade à luta contra especismo e a proteção pelo direito dos animais. Sobre esse tema, ler: (Karhu, 2017).

¹⁷⁹ Trata-se da foto de Kim Phuc, tirada por Nick Ut, em 1972, que virou símbolo da violência perpetrada pelos Estados Unidos no Vietnã.

proposital, pois é capaz de ocultar e legitimar práticas de violência. Essa relação entre poder de comoção e imagens, pode ser pensada no nosso contexto atual, diante do conflito Israel e Palestina.

Os bombardeios na Faixa de Gaza iniciaram com a narrativa de resposta aos ataques terroristas do Hamas, ocorridos em outubro de 2023, em uma festa eletrônica em Israel. Em um primeiro momento, essa conduta do governo israelense foi majoritariamente aceita pela comunidade internacional como um exercício do direito de defesa, reforçada pelas imagens das pessoas sendo mortas, sequestradas e de seus familiares chorando.

Entretanto, a continuidade dessa política bélica gerou o efeito reverso, pois a cobertura da mídia com o passar do tempo, começou a escancarar a brutalidade da guerra. Uma cena emblemática que gerou comoção pública e que fez, até mesmo, o Presidente dos Estados Unidos, Joe Biden, clamar por um cessar fogo, foi a morte de 112 (cento e doze) palestinos que se dirigiam desesperadamente em direção de caminhões que entregavam alimentos, em Gaza, e que foram mortos à tiros pela força militar de Israel¹⁸⁰ (BBC, 2024).

As imagens têm força ética e aqueles que são considerados inumanos precisam aparecer. Como nos ensina Butler (2015b), uma ética da relacionalidade precisa ter como primeira medida, o reconhecimento do *outro* enquanto ser. Há outro elemento ético a ser considerado, a de que não há a possibilidade de escolher quem serão aqueles que coabitaremos na terra.

É com Arendt que Butler (2017b, 2019a) desenvolve essa reflexão, formulando o conceito de *coabitação*, a partir da noção de *pluralidade* arendtiana, como um valor inegociável para um espaço ético político que preserve a igualdade e a coexistência entre os mais variados grupos. Ao criticar a prática genocida de Eichmann, Arendt assevera que ninguém tem o direito de escolher com quem coabitar no mundo e que a heterogeneidade da população é uma “condição irreversível da própria vida social e política” (Butler, 2017b, p. 129). Aqueles com quem convivemos antecede qualquer tipo de contrato social e político e destruí-los causa uma destruição das nossas próprias condições de existência, pois “existimos fora de nós mesmos, diante de nós mesmos, e somente nesse modo é que há chances de existirmos pelo outro” (Butler, 2017b, p. 133).

¹⁸⁰ O Governo de Israel nega os ataques, afirmando que as pessoas morreram atropeladas. Todavia, representantes da ONU afirmam que há pessoas com ferimentos de bala nos hospitais palestinos (BBC, 2024).

Na seção seguinte, apresentarei melhor essa noção de *aparecer* para o pensamento butleriano e como essa categoria pode ser pensada como uma estratégia de resistência e de reconhecimento enquanto sujeito.

Ademais, explorarei a defesa de Butler em nome da força da não-violência, como uma forma de instituímos um novo compromisso ético, formulando um novo horizonte político e uma maneira diferente de pensar a resistência diante de práticas violentas.

4.3 A FORÇA DA NÃO-VIOLÊNCIA ENQUANTO UM COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO E A PERFORMATIVIDADE DOS CORPOS EM ALIANÇA

A violência é um tema que acompanha as reflexões butlerianas desde “*Problemas de gênero*”, mas a partir do 11 de setembro, há um peso diferente atribuído a essa categoria, pois o dilema que se coloca é: “como devemos reagir diante da violência?” Esse dilema possibilita novos questionamentos como: “quais são as formas possíveis de se pensar resistência diante de um ato violento?” Ou, ainda, “é possível resistir de forma não-violenta?”.

Schippers (2014) destaca que existem 3 (três) formas de relacionar o tema da violência e a produção teórica de Butler. Primeiro, a relação que ela estabelece entre política e violência, incluindo o modo de como ela opera na produção de subjetividades, como uma força constitutiva/destrutiva¹⁸¹. Segundo, a distinção entre formas legítimas e ilegítimas do uso de violência¹⁸², como a utilização do termo “terrorista” para legitimar práticas de extermínio contra determinados sujeitos. Terceiro, a apresentação de uma crítica normativa da violência, que está conectada à defesa de uma ética da não-violência. Nesta seção, irei me ater à terceira dimensão do seu uso, a partir do projeto ético-político de Butler.

A ética da não-violência, que já veio sendo desenhada desde “*Vida Precária*”, em 2004, fundamenta o limite da violência ao reconhecimento da sua própria *vulnerabilidade*, ou seja, o argumento é de que a violência ao outro é, em certa medida, uma destruição de si próprio. Como sintetiza Mills (2018), a esperança é de que ao reconhecer nossa *vulnerabilidade*, refreemos nossas tendências agressivas e autodestrutivas perante o outro.

¹⁸¹ Esse ponto já pode ser encontrado desde “*Problemas de gênero*”, discutido no primeiro capítulo, no qual a Butler argumenta que as normas sexuais produzem/excluem sujeitos no espectro de normalidade.

¹⁸² Essa distinção fica ainda mais clara em “*A força da não-violência*”, quando a Butler faz a diferença entre poder e força.

Em “*Caminhos Divergentes*”, de 2012, no qual a Butler critica a violência de Estado colonialista de Israel contra a Palestina, em um tom premonitório, ressalta que se a proibição à destruição não for universal, “a destruição da vida e do sustento dos palestinos só tende a aumentar a ameaça de destruição contra quem a perpetrou, pois fornece fundamentos contínuos para um movimento de resistência que tem versões violentas e não-violentas” (Butler, 2017b, p. 124).

O uso de meios violentos expõe o agressor a formas de resistência também violentas. Digo que Butler (2017b) possui um tom premonitório porque, hoje, acompanhamos o desenrolar dessa política colonialista e destrutiva perpetrada por Israel. Tal qual um bumerangue, a violência empregada aos palestinos, retorna como uma ameaça aos cidadãos israelenses¹⁸³, por meio de atentados, sequestros, mortes e perseguições.

Entretanto, ainda que a violência apareça em diversas inquietações butlerianas, é em “*A força da não-violência*”, publicado em 2020, que ela a eleva a uma questão filosófica. Nessa obra, há um modelo mais consolidado sobre o que seria essa base ética e suas implicações. Butler (2021) investiga quais comportamentos seriam capazes de fazer oposição a formas de violência dominantes e, ao mesmo tempo, transformar radicalmente as nossas relações éticas, negando a utilizar as armas que nos oprimem.

Quando encarcerados organizam uma greve de fome para denunciar as agressões que sofrem constantemente nos presídios ou quando pessoas que têm suas vidas retiradas por forças policiais, de forma arbitrária, por conta do racismo institucional, promovem uma manifestação pública nas ruas como o “*Black Lives Matters*”, há um poder transformador nessas condutas. Esse potencial tem duas dimensões que podem ser apontadas, o direito de *aparecer*, que se conecta ao modo como Butler (2015, 2019a, 2021) articula a agência ao ato de resistir – de continuar existindo mesmo diante da violência que insiste em exterminar certas vidas precarizadas – e, também, ao fato dessa resistência reivindicar formas não-violentas para se legitimar, abrindo espaço para um novo fundamento ético-político.

Em “*Corpos em aliança*”, de 2015, a própria Butler reconhece um movimento em seu pensamento, tendo em vista que em “*Problemas de gênero*” sua hipótese era de que atos individuais poderiam ser subversivos às normas de gênero e, agora, o que lhe

¹⁸³ Importante destacar que a Butler não diz que as violências são simétricas, pois dependem de contextos sociais, políticos e históricos específicos. Assim como, não legitima as formas de resistência adotadas por determinados grupos, afirmando que existem formas melhores e piores de empreender um movimento de resistência à ocupação colonial. Ela está mais interessada no resultado dessa política da brutalidade, onde a violência gera um ciclo vicioso e ininterrupto de mais violência.

interessa é perceber como as categorias consideradas dispensáveis, impassíveis de *luto*, podem formar alianças para denunciar a forma como a precariedade as atinge. Quando corpos precários vão às ruas para lamentar outros corpos também precários, constrói-se uma nova forma de pensar a esfera pública, onde não reivindicamos individualmente por uma ação política, mas em conjunto. Somente poderemos criar um mundo melhor para nós mesmos se trabalharmos coletivamente para isso. *Os corpos em aliança* denunciam as violências que os atingem, impedindo com que outras vidas sejam igualmente desvalorizadas. Esse movimento coletivo joga com a temporalidade porque ao mesmo tempo que denuncia por vidas que foram perdidas ou desvalorizadas no passado, também promove um novo ideal para o futuro, de que a condição de enlutáveis seja estendida, promovendo um novo enquadramento.

Sobre a possibilidade de resistência, desde “*A Vida Psíquica do Poder*”¹⁸⁴, de 1997, há um modelo de *agência* que estava sendo desenvolvido pela Butler. Contudo, é no encontro com a filosofia de Hannah Arendt, que Butler (2019a) desenvolve essa reflexão em termos políticos. A teoria da ação arendtiana¹⁸⁵ torna-se o ponto de partida para Butler (2019a) compreender a *ação* como algo que se faz na interação, ou seja, algo que só pode ser experienciado coletivamente. Mas, diferente de Arendt, que distinguia movimentos políticos de movimentos sociais¹⁸⁶, atribuindo a estes um caráter não-político, Butler (2019a) parte do pressuposto que é justamente pelo fato do corpo ser marcado por precariedades que a mobilização pública é possível. *Os corpos em aliança* são uma ação corporal concertada que lutam para conquistar direitos que não lhes são assegurados.

Na maneira que Butler (2019a) interpreta o “direito a ter direitos” de Arendt, diferente de Benhabib¹⁸⁷, consiste em um exercício performativo por meio do qual os

¹⁸⁴ Nessa obra, Butler (2017a) sustenta de que não há possibilidade de se pensar resistência fora das relações de poder, fora de uma condição de assimetria. Qualquer defesa de *emancipação* que não tenha isso em mente, está fadada a um idealismo. Entretanto, não significa que “poder” tenha uma conotação negativa ou que não possa ser subvertido de nenhuma maneira. A partir do debate entre Foucault e a psicanálise, Butler (2017a) argumenta como há um desejo do sujeito de se conformar aquilo que já está disponível, pois é dessa forma que serem considerados inteligíveis. Por outro lado, o ato de resistir pode partir da fratura, da não conformidade, de algo que fica externo à norma.

¹⁸⁵ A teoria da ação de Arendt (2010) visa se contrapor a ideia do progresso como um fato histórico, mas compreendendo, a partir de uma leitura de Marx, como um resultado de ações humanas historicamente orquestradas. Sobre essa teoria, Arendt diferencia 3 (três) tipos de ação: natalidade, pluralidade e a narratividade.

¹⁸⁶ Como esclarece Duarte (2020), Arendt defendia que os movimentos políticos eram os considerados verdadeiramente políticos, por reivindicarem direitos de liberdades, uma participação ativa dos indivíduos na esfera pública. Por sua vez, os movimentos sociais são aqueles motivados pelas necessidades do corpo, perdendo a sua condição de políticos.

¹⁸⁷ Para Duarte (2020), a leitura de Benhabib sobre essa categoria “é um imperativo moral dirigido a todos os homens indistintamente (a humanidade como tal)”.

corpos unidos em assembleias, ações e resistência produzem a partir da ação, os direitos que lhes são negados, em uma esfera pública que não foi definida por meio da exclusão de determinados sujeitos. Sobre esse ponto de vista, Butler (2019a, p. 80-81) afirma que:

O direito ganha existência quando é exercido, e quando exercido por aqueles que agem em concerto, em aliança. Aqueles que são excluídos da política existente, aqueles que não pertencem a um estado-nação, ou a qualquer outra formação estatal contemporânea, podem ser considerados ‘irreais’ apenas por aqueles que tentam monopolizar os termos da realidade. E, no entanto, mesmo depois que a esfera pública foi definida por meio de sua exclusão, ainda assim, eles agem. Ainda que tenham sido abandonados à precariedade, ou deixados à morte por meio da negligência sistemática, a ação concertada ainda emerge de seu agir conjunto. É isto é o que vemos, por exemplo, quando trabalhadores sem documentação se reúnem nas ruas, sem qualquer direito legal para fazê-lo [...].

Quando milhares de mulheres se unem em manifestações públicas no Brasil e gritam: “*Não é Não*”, para denunciar o assédio que nossos corpos estão submetidos, estamos denunciando que não temos a mesma liberdade e igualdade que os homens cisgêneros de nosso país. Entretanto, no momento que estamos aparecendo publicamente nas ruas e nas mídias, estamos fazendo uso da nossa liberdade política que caracteriza a nossa condição de cidadã e o nosso direito de sermos tratados com igualdade.

O conceito de *performatividade* foi ampliado para além de atos de fato e de discursos, incluindo ações não violentas e combinadas de corpos, fisicamente reunidos em greves ou marchas de protesto para resistir e protestar contra a precariedade, a destruição das condições sociais e econômicas de habitabilidade (Visser, 2024). Dessas formas de aparição, que podem se dar por meio de protestos, comícios, passeatas dentre outras, manifestam um verdadeiro paradoxo, porque a esfera pública não foi pensada para sujeitos como eles, mas, ainda assim, ao se movimentarem em aliança, insistem em aparecer e usar desse mesmo lugar e linguagem que lhes foram negadas histórica e politicamente (Butler, 2019a).

Quando o movimento do “*Black Lives Matters*” gritam “vidas pretas importam” não se trata apenas de atos de fala, mas atos performativos, porque esses indivíduos buscam transformar o valor que é atribuído a suas próprias vidas. Vidas que por razões históricas e sociais foram lidas como insignificantes, porém quando fazem uso dessas reivindicações públicas, como sujeitos falantes, estão buscando transformar o valor de suas próprias vidas ou de outros que estão na mesma condição social de serem desvalorizados (Butler, 2020b).

No contexto brasileiro, Carla Rodrigues (2021) cita o luto público pela execução da vereadora do Município do Rio de Janeiro, Marielle Franco (PSOL-RJ), que ocorreu

na Cinelândia, em 2018, como um exemplo de como o *luto* pode ter uma função política, ao reivindicar de que todas as vidas sejam reconhecidas como dignas de serem vividas. As homenagens fúnebres dedicadas à Marielle foram uma maneira de dizer que é inaceitável que vidas sejam retiradas arbitrariamente, assim como manter vivas as suas lutas políticas.

Ela que era uma mulher negra, bissexual, membro da favela da Maré e envolvida em causas ligadas à proteção dos direitos humanos era a personificação de diversas precariedades que promovem a aliança de outras pessoas que estão submetidas a formas similares de violência. Essa aliança, do mesmo modo do feminismo, que comentei no primeiro capítulo desta tese, é *contingente*, uma vez que não requer um argumento fundacionalista, podendo operar entre sujeitos que têm pouco em comum ou que possam apresentar contradições ou discordâncias. Portanto, a teoria da aliança butleriana, fundada em um *fazer*, opõe-se a uma teoria da identidade que partiria de um *ser*.

Trata-se de um cultivo a um imaginário antineoliberal, que insiste em atomizar os indivíduos e desconectá-los de sua dimensão coletiva, possibilitando novas formas de solidariedade e comunidade. Ainda que não tenhamos uma identidade comum, isso não implica em concluir que não poderemos ter identificação sobre as formas de violência que nos atingem. (Butler, 2019d).

O seu fundamento ético da não-violência é de investir a responsabilidade moral em uma noção de *alteridade*, afastando mecanismos de reação vingativas ao nutrir uma dinâmica pautada da relacionalidade. Esse agir diferente significa romper com o círculo vicioso que consome a vida e apostar, ainda que de forma trabalhosa e incerta, em nossos vínculos, da nossa própria natureza precária. É um exercício imaginativo para se pensar uma nova normatividade (Butler, 2021).

Não se trata de uma virtude ou de princípios que podem ser aplicados universalmente, mas de uma prática, um ato de se opor, mesmo diante da raiva, a usar a violência como resposta. A intenção de Butler (2021) é constituir um novo mundo daquele que se enfrenta, como uma abertura a uma alternativa ético-política para a brutalidade. Na direção do que vinha argumentando, sua intenção é de mostrar como uma resistência violenta é autodestrutiva.

Retomando o exemplo da greve de fome dos encarcerados em prisões de segurança máxima, ao reagirem dessa maneira, possibilitam com que a violência com que sofrem seja descortinada e passível de escrutínio público, apelando a sentimentos humanitários ou à solidariedade pública. Essa forma de reação ou de agência aposta em

uma resistência que vem das ruas, por meio de movimentos políticos que denunciam as violências perpetradas pelas instituições estatais e não-estatais, traçando limites do que pode ou não ser tolerável.

Sobre o conceito de violência, Butler (2021) rejeita qualquer tipo de noção ontológica, devendo com que se questione os esquemas conceituais que fundamentam o termo como legítimo ou reprovável. Essa característica discursiva para pensar a violência vai de encontro com a genealogia butleriana¹⁸⁸, que não tem o objetivo de dizer o que algo é, mas de compreender como as formas de inteligibilidade operam.

Nesse sentido, Butler (2021) quer problematizar a monopolização do uso da violência, nas suas mais variadas formas, como aquela operada pelo Direito, por exemplo, ou mesmo a atribuição de práticas violentas àqueles que são vítimas dela, como o caso da imputação de comportamentos violentos a pessoas negras¹⁸⁹. Dessa forma, o que interessa é perceber como a violência é atribuída no campo discursivo, por meio de normas sociais e institucionais.

Para Butler (2021), ainda que formas violentas possam parecer justas ou construtivas, a violência é um mecanismo psíquico e social que ao ser acionado pode ultrapassar os limites para o que se propôs. Portanto, há um forte elemento de destrutividade mesmo em guerras que possam ser consideradas, a princípio, justas, ou que tenham afinidade com a esquerda. O convite que Butler nos faz é pensar formas de resistir à violência, sem adotar os seus próprios métodos.

Essa não-violência é uma prática que se depara com ambiguidades políticas e éticas, representando não um princípio absoluto, mas uma luta contínua e aberta. Isto porque se abre incondicionalmente para o futuro, confrontando a realidade histórica que deseja modificar. O sentido de luta é importante no argumento de Butler (2021), porque a não-violência não deve ser entendida como passividade ou submissão. Pelo contrário, há uma reivindicação física orquestrada por corpos, palavras e gestos, é uma oposição contra a injustiça (Contadini, 2020). Os exemplos históricos trazidos pela Butler são de Martin Luther King e Gandhi, ambos líderes que usavam da não-violência como estratégia política de resistência. Segundo a Butler:

¹⁸⁸ Em recente entrevista à Margem Esquerda, Butler (2024) diz que a ideia de “negação determinada”, de Hegel, é muito marcante nas suas reflexões. De acordo com essa ideia, a definição de uma coisa é definida pelo que exclui e nega.

¹⁸⁹ Dentre tantos exemplos, esse processo pode ser ilustrado pelo mito do “estuprador negro”, comentado por Angela Davis (2019) em: “Mulheres, raça e classe”. Segundo ela, homens negros são vítimas de falsas acusações de estupro pelo fato de serem culturalmente retratados como estupradores em potencial.

Por isso, tomados de ira ou de amor – amor furioso, pacifismo militante, não violência agressiva, persistência radical –, esperamos viver esse vínculo de maneira que nos permita viver com os vivos, conscientes dos mortos, manifestando perseverança em meio ao luto e à ira, a trajetória instável e controversa da ação coletiva à sombra da fatalidade (Butler, 2021, p. 155).

A não-violência seria o ideal por meio do qual outros ideais seriam fundamentados, por meio de uma ação coletiva utópica aberta ao futuro, realizando aquilo que é possível e concretizando-se, antes de tudo, no corpo como uma forma que transcende seus limites individuais e que trabalha a partir do seu potencial social e político (Contadini, 2020).

Gosto também da nomenclatura que Carla Rodrigues (2021) utiliza para essa passagem do livro, afirmando que Butler atualiza a concepção de utopia, considerada gasta e ultrapassada, convocando a um potencial imaginativo. Isto é, apenas por meio da imaginação transformativa será possível pensar em um mundo diferente daquele que vivemos hoje.

A partir dessa obra, há uma defesa mais explícita de um *universalismo*, de natureza normativa, ao defender um sentido de igualdade radical de que todas as vidas devem ser passíveis de *luto*. A ética da não-violência estabelece um horizonte utópico que serve de fundamento para transformar as condições objetivas para que todas as vidas possam realizar concretamente os valores de liberdade e igualdade.

Há um compromisso ético universalizante em seu pensamento de que embora nem todas as vidas sejam passíveis de *luto* e as *precariedades* sejam distribuídas desigualmente (“*precarity*”), pelo fato de todas as vidas serem valiosas, elas deveriam ter o mesmo *status* de enlutáveis, porque ao causar uma destruição do outro, geramos um dano a nós mesmos.

Da forma que eu leio a produção butleriana, eu a sintetizaria da seguinte maneira, no seu trabalho mais inicial, o seu objetivo era discutir a forma como a matriz heteronormativa formula normas sexuais, de gênero e desejo que submetem os sujeitos a um padrão a ser seguido, naturalizando essa submissão a um determinismo biológico. Essas normas estabelecem condições de inteligibilidade que determinarão quais identidades serão reconhecidas como humanas e quais não poderão existir, formando o que Butler (2022a) chama de zona de *não-vivíveis* ou de *inabitável*. Esse não-existir reforça a conformação à norma sexual, como um desejo a pertencer.

Para além desse aspecto, o sujeito é relacional em Butler, não havendo um “*eu*” antes do encontro com o “*outro*”. Isto é, não há um sujeito pré-discursivo, uma versão ontológica do ser, uma vez que ele se constitui *despossuindo-se* na teia de relações que

estabelece. Essa forma de interpretar a *subjetividade* se conecta ao seu trabalho inicial (“*early work*”), como argumentei no capítulo primeiro e segundo desta tese.

Entretanto, em seus trabalhos mais recentes (“*late work*”), Butler (2019a, 2021) tenta projetar uma força transformativa a partir dessa *vulnerabilidade* comum, ressaltando como alianças políticas podem surgir de *corpos* que não são enlutáveis, demandando com que suas vidas sejam vivíveis e reconhecidas, em um projeto de democracia radical. Nesse ponto, a categoria da *subjetividade* se amplia, formando-se a partir de uma perspectiva relacional, como uma teia de relações. O desafio imposto pela ética da não-violência é pensar uma objeção que não utilize das mesmas armas que são usadas para oprimir os corpos precários, como uma forma de cessar o ciclo vicioso da violência. Conforme apresentei, essa é justificativa de Butler (2021) por maneiras não-violentas de resistir contra as injustiças e a agressão.

Em seu trabalho tardio, após “*Debates Feministas*”, e influenciada pelos contextos de seu tempo, Butler ampliou a sua teorização ao expor que existem outras formas de não-conformação a uma norma, como: os terroristas, imigrantes, os presos de guerra, os palestinos, pessoas negras, trabalhadores neoliberais em condições extenuantes de trabalho, para além das pessoas não-heterossexuais ou não-cisgêneras.

É nesse ponto, que argumentei acima, que houve uma “*triangularização*” e um “*extrapolamento*” na sua análise, assim como a introdução de esquemas históricos e sociais para ler as formas de violência que certos grupos experienciam, articulando com a noção de *precariedade*, *vulnerabilidade* e *luto*. Nessa articulação, eu acrescentaria as noções de *interdependência* e *desposseção*, como pontos relevantes para a sua oposição ao liberalismo e ao humanismo, porque a dependência seria uma condição incontornável da vida. Ao mesmo tempo que precisamos do outro para subsistir, podemos sucumbir a sua violência.

Na minha leitura, a *ética da precariedade* transformou o modo como a categoria da *normatividade* e o papel da *crítica* são articuladas na teoria butleriana. Se no seu trabalho inicial (“*early work*”), Butler apelava para uma forma de *resistência* individual, diante da capacidade dos sujeitos de *ressignificarem* as normas sexuais impostas, em seu trabalho tardio (“*late work*”), há uma orientação mais explícita sobre o que deve ser coletivamente reivindicado: *um modo de vida menos precário*. A meu ver, essa é uma resposta ao suposto *déficit* apontado por Benhabib e Fraser no “*Debates Feministas*”, porque o que a categoria da *precariedade* faz é estabelecer um *critério normativo* que

indique quais os tipos de transformações necessárias para se alcançar o objetivo da teoria crítica: a *emancipação social*.

Mas de qual projeto de crítico de *emancipação* estamos falando? No próximo capítulo, irei recuperar esse questionamento, apresentando qual é essa versão de *normatividade* e o modelo de *crítica* que encontramos no pensamento butleriano e como eles se distinguem daquilo que Benhabib e Fraser julgam como essenciais na teoria crítica. Ao final, farei um balanço para apontar quais as vantagens de se apostar em um projeto crítico aos moldes do que Butler defende.

CAPÍTULO QUARTO

5 NORMATIVIDADE E CRÍTICA: JUDITH BUTLER E A TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA

Neste capítulo, tenho como objetivo discutir a hipótese sustentada nesta tese, de que após o *Debates Feministas*, em especial, após os anos 2000, o projeto filosófico de Judith Butler desenvolveu um critério normativo mais robusto nas suas reflexões, por meio da introdução do conceito de *precariedade* (*precarity*), condição precária (“*precariousness*”) e o papel do *luto* (“*grievability*”), na sua *ética da precariedade*, o que possibilitou com que aperfeiçoasse a sua versão de *normatividade*.

Meu objetivo é de argumentar como esse movimento aconteceu, apontando quais as transformações identificadas nesse período e como ele se distingue das suas formulações anteriores. Para cumprir com esse objetivo, explorarei um debate típico da 4ª geração da Escola de Frankfurt sobre o significado dos conceitos de *normatividade* e *crítica*, remarcando o modo como Butler os articula tanto no seu trabalho inicial (“*early work*”) quanto no tardio (“*late work*”).

Para cumprir com esse objetivo, inicio o capítulo com uma exposição das características elementares que uma teoria crítica deve possuir, caso seja compromissada com a *emancipação* das formas de humilhação e discriminação social: as dimensões *diagnóstico-explicativa* e *utópico-antecipatória*. Para tanto, recupero as contribuições de Benhabib (1986) em “*Critique, Norm and Utopia*” como referencial teórico, apresentadas no primeiro capítulo desta tese, pois acredito que ela apresente os fundamentos da teoria crítica de forma sistemática, reconstruindo os seus pressupostos e remarcando os seus compromissos teóricos e políticos.

Minha intenção é apresentar como as categorias de *crítica* e *normatividade* são interpretadas e instrumentalizadas por essa tradição do pensamento, bem como o modo que a teoria butleriana as utiliza nas suas formulações. Argumentarei que embora a dimensão *utópico-antecipatória* já estivesse presente nos seus trabalhos iniciais, houve o desenvolvimento de um critério normativo nas suas obras posteriores, o que fez com essa dimensão também se alterasse, modificando a maneira como Butler compreende o papel da *crítica* e da *normatividade* na sua versão de teoria crítica.

Para cumprir esse objetivo, na segunda seção, divido o pensamento de Butler em dois momentos: o seu trabalho inicial (“*early work*”) – que engloba *Problemas de gênero* (1990), *Corpos que Importam* (1993) e *A vida psíquica do poder* (2017a [1997]) e o seu

trabalho tardio (“*late work*”), que abrange *Vida Precária* (2019c [2004]), *Desfazendo gênero* (2022a [2004]), *Relatar a si mesmo* (2015b [2005]), *Quadros de guerra* (2015c [2009]), *Corpos em aliança* (2019a [2015]), *Caminhos divergentes* (2017b [2017]), *A força da não-violência* (2021 [2020]) e *Quem tem medo do gênero?* (2024 [2024]).

Na terceira seção, apresento 3 (três) críticas que a teoria de Butler recebe que se relacionam com o título desta tese: Subjetividade, Normatividade e Crítica, apontando possíveis respostas a essas objeções. Ao final do capítulo, aponto quais as vantagens que o pensamento de Butler oferece para a teoria crítica contemporânea, discutindo quais são os pontos que considero fortes nas suas contribuições.

5.1 A TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA: AS DIMENSÕES DIAGNÓSTICO-EXPLICATIVA E A UTÓPICO-ANTECIPATÓRIA

Desde o seu surgimento, com a formação do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, a teoria crítica está comprometida com ideais da esquerda hegeliana, rompendo com a noção de razão transcendental e defendendo que a superação das formas de discriminação/humilhação pode ser conquistada a partir da própria realidade objetiva, historicamente reorganizada, sem a necessidade de apelar para um modelo ideal exterior às práticas sociais (Dantas, 2019).

O conceito de teoria crítica é objeto de constante disputa na literatura acadêmica (Fleck, 2017; Nobre, 2004, Pinzani, 2012). De acordo com Amaro Fleck (2017), uma maneira de conceituar essa tradição pode ser a partir da sua gênese¹⁹⁰, de sua metodologia¹⁹¹ ou de sua história institucional¹⁹², embora o próprio autor levante limitações de cada uma dessas hipóteses.

O referencial teórico escolhido para conceituar a teoria crítica é o desenvolvido no livro “*Critique, Norm and Utopia*”, de 1986, de Benhabib, que expus no primeiro capítulo, tendo em vista que o seu objetivo é apresentar, de forma sistemática, os fundamentos dessa corrente, desde Hegel até Habermas. Nesta obra, a autora atrela à teoria crítica um profundo compromisso com a transformação social – que se conecta ao

¹⁹⁰ Buscam nos textos dos pais fundadores algum tipo de identidade na tradição (Fleck, 2017).

¹⁹¹ Segundo Fleck (2017), refere-se ao uso da crítica imanente, que não se baseia em um ideal que serve de modelo para a sociedade emancipada, mas que se estabelece por meio das práticas sociais. Esse critério normativo pode ser positivo ou negativo.

¹⁹² Pesquisadores vinculados Instituto de Pesquisa Social [Institut für Sozialforschung], em Frankfurt, que subdividem em primeira, segunda, terceira e quarta geração (Fleck, 2017).

legado marxista –, no qual seria possível instaurar uma nova ordem social por meio de tanto de um *diagnóstico* quanto um *prognóstico* de tempo.

Para que uma teoria seja considerada *crítica*, ela deve atender a duas dimensões: a *diagnóstico-explicativa* e a *utópico-antecipatória*. A primeira dimensão refere-se à descrição das formas de sofrimento e humilhação, por meio de um *diagnóstico de tempo*, apontando quais seriam as raízes dessas patologias, disfunções ou contradições. Nesse ponto, cabe ao teórico identificar quais são as demandas sociais de seu tempo, a partir de uma *gramática dos conflitos sociais* – para usar uma expressão de Honneth (2003) –, extraindo quais seriam as suas principais demandas e reivindicações.

A teoria crítica procura compreender a sociedade não como um fato a-histórico ou um objeto que pode ser facilmente descrito pelo teórico, como o positivismo científico presume, mas sim um resultado de atividades humanas, historicamente constituídas, por meio de um *diagnóstico de tempo*. Para Benhabib (1986), a teoria científica-social pode contribuir para a execução dessa tarefa, por meio de uma análise empírica, observando quais os fatores macrossociais que geram essas formas de opressão, como estruturas de poder, as dinâmicas sociais e as condições históricas que moldam aquele cenário social.

Como ensina Nobre (2011), o compromisso da teoria crítica deve ser o da permanente transformação, analisando contextualmente as demandas do momento histórico presente. É por esse motivo, que o olhar do teórico crítico deve se voltar aos problemas de seu tempo, compreendendo suas complexidades e particularidades, em constante interação entre a teoria e a *práxis*.

Nesse ponto, a teoria crítica se opõe ao modelo da teoria tradicional, nos moldes do que Hockheimer argumentou em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, uma vez que o método empregado é o da *crítica imanente*, ou seja, a forma de apontar esses paradoxos não se dá por meio de um parâmetro externo, mas por meio das dinâmicas internas dos sistemas políticos, sociais e culturais (Benhabib, 1986). Sobre esse aspecto, a *crítica imanente* pode revelar os modos como as estruturas de poder podem reproduzir desigualdades e gerar contradições internas. De forma contrária, a teoria tradicional parte de um modelo ideal para servir como referência de como esses sistemas *deveriam ser*, adotando uma perspectiva exterior às práticas sociais (Benhabib, 1986).

Por sua vez, a dimensão *utópico-antecipatória* é o aspecto considerado como propriamente *normativo* da teoria crítica, pois a partir do diagnóstico realizado na primeira etapa, a teoria crítica teria a tarefa de orientar os modos de superação dessa realidade. Sobre essa perspectiva, a projeção utópica interliga-se à política, uma vez que

a transformação depende de uma prática, de uma ação coletivamente orquestrada¹⁹³ para alcançar a *emancipação*. Isso envolve um exercício imaginativo e criativo que transcende a situação atual, aspirando à formulação de projetos emancipatórios.

Em “*Situating the self*”, Benhabib (2020, p. 311) acrescenta que a crítica *utópico-antecipatória* das normas e dos valores sociais e culturais atuais possibilita a “projeção de novos modos de convivência, de nos relacionarmos conosco e com a natureza no futuro”. E ainda, esse aspecto é “sobretudo normativo e filosófico: abarca o esclarecimento de princípios morais e políticos tanto no nível metaético, com respeito a sua lógica de justificação, como no nível normativo e substantivo, com referência ao seu conteúdo concreto” (Benhabib, 2020, p. 312). Nesse contexto, a *emancipação* não é fruto de uma ordem natural ou de um contrato celebrado entre os indivíduos, mas de uma *práxis* historicamente construída pelos sujeitos. Para que isso seja possível, além de descrever as formas de humilhação que os submetem, a teoria crítica deve estar comprometida a orientar a ação política que visa a mudança social. Acerca desse compromisso, Benhabib (1986, p. 226, tradução nossa) ressalta que:

[...] a teoria crítica social não está exclusivamente interessada em forças impessoais que agem pelas costas dos agentes sociais, mas em mostrar como tais forças geram certas experiências de sofrimento, humilhação, agressão e injustiça, que, por sua vez, podem levar a resistência, protesto e luta organizada.

A teoria crítica se vale tanto de uma dialética da *imanência* quanto da *transcendência*, porque, diferente das teorias metafísicas, não assume uma posição externa das práticas sociais para realizar seu *diagnóstico de tempo*. Contudo, isso não significa que adote uma posição internalista forte, que se comprometa apenas com a hermenêutica histórica da realidade social, porque essa teoria também observa:

[...] a estrutura social a fim de revelar tensões e patologias imanentes à configuração social através de um diagnóstico, e, por outro lado, realiza um trabalho que supõe uma transcendência ao contexto analisado, na medida em que propõe (Dantas, 2019, p. 28).

Essa corrente crítica transita nessas duas dialéticas, reforçando que a *crítica* depende de uma *normatividade* que fundamenta esse movimento para além da descrição, transcendendo a realidade historicamente posta e direcionando a um cenário de

¹⁹³ Em Benhabib (1986), esse impulso utópico aparece nas chamadas utopias sociais, a filósofa observa nos movimentos sociais (anarquistas, sindicalistas, cooperativas ou os de seu tempo – como o movimento feminista e ambientais) um potencial transformador, como uma forma de pensar a emancipação por meio da luta, articulando-se na *práxis*.

emancipação. Portanto, é um compromisso dessa teoria promover transformações sociais (Bressiani, 2003).

Tomando como base essas duas dimensões apresentadas por Benhabib (1986), passarei a discutir de que forma a teoria de Butler as instrumentaliza e porque considero que houve um movimento na sua produção teórica, pós-Debates Feministas, especificamente, em relação à dimensão *utópico-antecipatória*. Sobre a dimensão *diagnóstico-explicativa*, desde *Problemas de gênero*, já há um *diagnóstico de tempo* que foi empregado em sua genealogia à heteronormatividade, ao adotar uma *crítica imanente* ao projeto político e teórico do feminismo. Sobre esse tema, ela afirma:

Como eu escrevi [no manuscrito de Problemas de gênero] eu entendi a mim mesma numa relação de combate e oposição a certas formas de feminismo, mesmo entendendo o texto como parte do feminismo. Eu estava escrevendo na tradição da **crítica imanente**, que busca provocar um exame crítico do vocabulário clássico do pensamento a que pertence. (Butler, 1990, p. vii, tradução nossa, grifo nosso).

Naquele momento, o diagnóstico de Butler era de que a diferença sexo (biológico) x gênero (cultura) que estava na base do pensamento feminista, além de reproduzir uma forma binária de classificar os sujeitos (macho masculino x fêmea feminina), excluindo os sujeitos *desviantes* dessa lógica, também não observava como biologia e cultura são campos que sofrem de mútuas interações. A biologia não é uma verdade estável e imutável, ela se transforma e se reinterpreta a partir da história e da cultura de uma sociedade.

No seu “*late work*” (trabalho tardio), Butler está mais interessada em mostrar quais as contradições produzidas pelo sistema heteronormativo, indicando quais seres – intitulados de abjetos –, não podem ser lidos como sujeitos, por estarem em desconformidade com a norma sexual imposta. Contudo, como argumentei no capítulo terceiro, houve uma ampliação do seu diagnóstico crítico para outras formas de humilhação, opressão e discriminação, de modo a ir além das normas sexuais, alcançando outros padrões como raça, etnia, nacionalidade, classe etc. Esse deslocamento marca uma mudança na forma como estrutura sua teorização, incorporando ao seu vocabulário categorias como *enlutabilidade* (“*grievability*”), *precariedade* (*precarity*), *condição precária* (*precariousness*).

Acerca da *dimensão utópico-antecipatória*, acredito que a teoria butleriana, desde os seus primeiros escritos, estava comprometida com a *transformação* das práticas sociais, ou seja, já havia uma defesa de uma *dimensão utópico-antecipatória* que orientava normativamente a *emancipação*, como discutirei na próxima seção. Entretanto,

a partir de *Vida Precária*, o *luto* se torna um “critério normativo que distingue vidas reconhecíveis de vidas não-reconhecíveis, ou seja, torna-se um critério ético e político para se pensar a partir da *vulnerabilidade* uma “força prescritiva da sua ética e política” (Cyfer, 2020, p. 70), orientando as reivindicações dos sujeitos para promover uma transformação social por meio de conceitos que passam a ser incorporados em uma teoria, como a noção de *igualdade radical*.

De acordo com Schippers (2014), essa é uma mudança em relação aos trabalhos anteriores de Butler é uma resposta aos críticos que a acusavam de não fornecer um parâmetro normativo para as suas reivindicações políticas. Dentre esses críticos, eu destacaria Nancy Fraser, que expressou em *Debates Feministas*, justamente a ausência desse tipo de critério no pensamento butleriano, como expus no segundo capítulo desta tese. Para ela, a inexistência desse tipo de critério impedia que a transformação exigida pelo feminismo fosse alcançada, pois *transformar* algo não significa alcançar um resultado ético ou politicamente melhor. De acordo com Fraser (2000), a *normatividade* deve orientar as reivindicações dos sujeitos, mirando na *emancipação*, indicando quais seriam os caminhos para a *transformação social*.

Como argumenta Mills (2018, p. 50), no “*late work*” (trabalho tardio) de Butler, a vulnerabilidade universalmente compartilhada – chamada de *condição precária* (*precariousness*) – que acompanha todo ser humano e a categoria de *precariedade* (“*precarity*”), têm, em si, um tipo de força normativa. Aquilo que Mills (2018) chama de *força normativa*, a meu ver, pode ser entendido como o desenvolvimento de um *critério normativo* mais desenvolvido nas obras butlerianas mais recentes. Após os anos 2000, é possível perceber um parâmetro que tem a capacidade de indicar quais os tipos de demandas que os sujeitos e os movimentos sociais podem reclamar em busca de uma vida mais igualitária.

A *virada de chave* em seu pensamento diz respeito ao desenvolvimento de um critério de normativo nas suas reflexões, alterando a maneira como articulava a sua *dimensão utópico-antecipatória*. No seu trabalho inicial (“*early work*”), a sua versão de *transformação* se aproxima a uma ideia de *resistência individual*, à medida em que sujeito tem a possibilidade de subverter as normas que lhes eram impostas. Contudo, nos seus escritos tardios (“*late work*”), o conceito de *precariedade* opera como um critério normativo mais desenvolvido que possibilita pensar essa resistência em outros termos, por meio da união dos *corpos em aliança* que reivindicam coletivamente uma vida menos precária.

Considero que aqui há um importante amadurecimento na maneira como Butler pensa tanto o conceito de *crítica* quanto também de *normatividade*. Meu objetivo é de argumentar nas subseções seguintes, quais as rupturas e continuidades desses dois conceitos no seu projeto crítico, analisando os seus escritos iniciais e tardios.

5.2. NORMATIVIDADE E CRÍTICA NA TEORIA BUTLERIANA: A DIALÉTICA NEGATIVA COMO UM CAMINHO PARA A EMANCIPAÇÃO

Sobre o papel da *crítica*, no artigo: “O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault”¹⁹⁴, de 1997, Butler (2013) afirma que o juízo crítico não deve se resumir a um juízo de avaliação sobre um objeto, condições sociais, poder, discurso, *espíteme* ou instituição, pois o crítico não tem a capacidade de isolar-se das categorias que avalia. Nesse ponto, de acordo com Butler (2013), Foucault opõe-se ao tipo de crítica que Habermas formula, porque ele recorre a uma certa distância do mundo naturalizado, apelando a um conjunto de normas – que fundamentam a ação comunicativa – que operam tanto como uma condição quanto como meta social. Essas normas possibilitam “avaliar as práticas atuais com base na sua capacidade de alcançar tais metas” (Butler, 2013, p. 161). Para Butler (2013), Habermas mostra-se acríptico sobre o sentido de sua *normatividade*, porque a questão “o que devemos fazer?”, já presume uma categoria de “nós”, que não questiona os enquadramentos e as consequências normativas que essa noção pode abarcar ou excluir¹⁹⁵.

Adotando uma reflexão foucaultiana, Butler (2013) insiste que criticar é um *fazer*, que oferece uma nova prática de valores. Entretanto, ele não apela para uma teoria normativa prescritiva – de um lugar ideal –, mas, de modo contrário, “a crítica em Foucault é um meio para um futuro ou para uma verdade que ainda não se conhece ou que ainda não existe” (Butler, 2013, p. 164). Isto é, seu pensamento expõe o limite do campo epistemológico, do nosso próprio ato de conhecer, daquilo que tem o poder de ser um novo modo de vida.

¹⁹⁴ Esse artigo discute o ensaio de Foucault intitulado, “O que é o Esclarecimento?”, escrito pelo pensador francês, em 1984.

¹⁹⁵ Encontramos uma crítica similar em “*The end of progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*”, de Amy Allen (2016), que denuncia que a teoria habermasiana está pautada em uma noção de aprendizado histórico progressivo, profundamente eurocêntrica

A *crítica* teria duas tarefas, a primeira, seria a de identificar o modo como o poder-saber¹⁹⁶ opera em um determinado cenário, formulando os tipos de existência que são reconhecidos. E, segundo, apontar quais seriam os paradoxos e descontinuidades desse regime de verdade, abrindo espaço para transformá-lo. Como resume Cyfer (2010, p. 58), o papel da crítica é “analisar as condições que constituírem um determinado regime de verdade e [...] apontar os limites dessas condições, ou seja, identificar os momentos em que há oportunidade de transformações desses regimes”.

Para Butler (2013), em vez de causar desconforto ou uma sensação de incompletude, essa visão de *crítica* seria potente, uma vez que abriria espaço para a constante *transformação*. Segundo a sua leitura, questionar criticamente às normas impostas possibilitaria uma relevante atitude ética e política: a virtude de não ser governado desse ou daquele modo. Trata-se de um ato de liberdade, instituída pela estilização do “eu” em relação às normas, constituindo uma nova prática.

Para explicar essa complexa relação, eu remeto à discussão que tracei no primeiro capítulo, de que as normas sexuais não são simplesmente obedecidas pelos sujeitos, tampouco podem ser reduzidas a um voluntarismo, mas que constituem uma prática reiterada que estabelece as condições de cognoscibilidade de quem pode existir. Entretanto, como essa norma depende dessa repetição, há uma brecha, uma *fragilidade essencial*, uma possibilidade de resistir à imposição dessa norma. Essa fresta consiste na capacidade de opor-se àquilo que é imposto ou esperado do sujeito.

No trabalho inicial (“*early work*”) de Butler, já é possível encontrar uma dimensão *utópico-antecipatória* em sua teoria, pois se essa dimensão se relaciona ao caráter normativo, ou seja, se ela se preocupa com indicar os caminhos para a *transformação*, encontramos nas suas reflexões tardias uma versão de *normatividade*, que relaciona *emancipação* a uma perspectiva de *resistência* do sujeito à norma.

Sobre essa ideia de *resistência*, como bem apontado por Allen (2015), Butler apela implicitamente a uma visão de *emancipação* no sentido foucaultiano, que não remete a uma forma utópica de vida social, fora das relações de poder. Pelo contrário, a transformação radical do estado de dominação seria possível pelo fato das relações de poder serem móveis, reversíveis e instáveis, ou seja, passíveis de alteração ou de reorganização pelos sujeitos. Dito de um modo mais simples, não haveria um estado de coisas fora das relações de poder.

¹⁹⁶ Diferente de Kant, o “saber” não se limita ao ato de conhecer, mas de um *saber-poder*. Isso significa que para que algo seja conhecido, deve-se compreender quais as condições de cognoscibilidade que operam para que algo venha a existir.

Esse modo de pensar a *normatividade* e a *crítica* como um ato de resistir às normas que oprimem os indivíduos, pode ser compreendida como uma versão individualista que exclui a possibilidade de se pensar transformações estruturais e socialmente informadas de *emancipação* (Felix, 2019). Contudo, como venho argumentando ao longo desta tese, no seu trabalho tardio (“*late work*”), Butler expande o seu campo de discussão, por meio da introdução de conceitos como condição precária (“*precariousness*”), precariedade (“*precarity*”) e luto (“*grieveability*”), firmando um critério normativo mais desenvolvido para articular o papel da *crítica* e da *normatividade*. Em “Desfazendo o gênero”, Butler (2022, p. 3-4) argumenta que:

Posso sentir que sem algum reconhecimento não posso viver. Mas também posso sentir que os termos pelos quais sou reconhecido tornam a vida inviável. É nesta conjuntura que surge a crítica, onde a crítica é entendida como uma interrogação dos termos pelos quais a vida é constrangida, de modo a abrir a possibilidade de diferentes modos de vida; por outras palavras, não para celebrar a diferença enquanto tal, mas para estabelecer condições mais inclusivas para abrigar e manter a vida que resiste a modelos de assimilação.

No seu trabalho inicial (“*early work*”), Butler conecta o objetivo foucaultiano de *transformação* – a partir da ideia de que há variados modos de vida –, com a noção de que precisamos de condições para cuidar e mantê-la também. Assim, a *crítica* está ancorada no desejo de que toda vida seja considerada vivível, mas esse desejo não pode estar desassociado da experiência vivida pelos nossos corpos, passando pelas nossas vulnerabilidades sociais, afetivas, políticas e econômicas. Portanto, a autonomia e a agência do sujeito são uma conquista que dependem de uma rede de apoio social e institucional.

Um dos papéis da *crítica* seria o de apontar como há uma distribuição desigual do valor que cada vida tem, tornando ou induzindo que certos sujeitos sejam (ou se tornem) mais precários do que outros, pois estariam desamparados ou desprotegidos, tornando a dependência inerente de todo ser humano em uma forma de exploração. Para Felix (2019), o que Butler faz é reinterpretar o conceito de *biopolítica* de Foucault nos termos da *precariedade*, ou seja, “fazer viver e o deixar morrer” passa a significar que certas vidas são mais importantes e asseguradas do que outras pelas instituições sociais e políticas.

O desenvolvimento desse argumento pode ser percebido em “Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?”, uma conferência ministrada em ocasião do recebimento do Prêmio Adorno, em 2012. Recuperando a discussão de Adorno em “*Minima Moralia*” de que “a vida errada não pode ser vivida corretamente”, Butler (2012) se questiona como

seria possível viver uma vida boa em um mundo em que ela é impedida estrutural e sistematicamente para tantas outras.

Essa releitura da pergunta adorniana, pelas lentes da *biopolítica* de Foucault, discute como a ética deve se preocupar com uma dimensão sociopolítica, porque não seria factível ter uma boa vida individual se para alcançá-la diversas outras vidas estão sendo exploradas, violentadas ou humilhadas. Segundo sua leitura, “se uma esfera de desigualdade é rejeitada a fim de justificar e promover outra esfera de igualdade, estão certamente precisamos de uma política que possa nomear e expor essa mesma contradição” (Butler, 2012, p. 221). Como discutido no capítulo terceiro, se nossas vidas são interdependentes uma das outras e se nossos corpos são sustentados por uma complexa rede de relações, então, a conduta ética deve estar comprometida com um ideal de igualdade radical entre essas vidas.

Essa aliança entre *reconhecimento*, *precariedade*, *biopolítica* e *crítica* promove uma reorientação normativa no pensamento butleriano porque a *emancipação* não precisa estar limitada a uma perspectiva de liberdade estética ou de *resistência* individual – como parece¹⁹⁷ ser a versão foucaultiana –, mas de orquestrar uma forma de luta coletiva, organizada por corpos que resistem e reivindicam por formas de reconhecimento mais justas e inclusivas. Ao enxergar a *biopolítica* dessa maneira, a *crítica* em Butler se volta a uma dimensão social, compreendendo que o poder moderno não apenas cria formas de dominação na construção das subjetividades, mas como explora as nossas vulnerabilidades e produz, cada vez mais, desigualdade social (Felix, 2019).

Em comparação ao seu trabalho inicial (“*early work*”), nesse momento, permanece a defesa de que não é necessário apelar para um estado de coisas ideal, fora das relações de poder, mas há o desenvolvimento de um critério normativo mais aprimorado: a *precariedade* (“*precarity*”), passa a pautar o pensamento crítico, orientando as mudanças necessárias para se alcançar a *emancipação*. Essa categoria pode ser apreendida como uma condição compartilhada que pode unir os indivíduos em sua vulnerabilidade comum, oferecendo uma base para a solidariedade e a ação política.

Ela se torna uma lente por meio da qual as injustiças estruturais são visibilizadas e contestadas, propondo uma reavaliação contínua das formas de vida e das relações de

¹⁹⁷ Eu uso a palavra “parece” porque não é minha intenção enveredar pela discussão sobre qual o tipo de normatividade encontrada no pensamento foucaultiano, porém como argumenta Allen (2015), nos últimos textos de Foucault, com a introdução do termo grego de “cuidado de si”, há uma maneira distinta de se pensar liberdade e transformação, como um ato de resistir a formas opressivas de viver. Sobre essa dimensão ética e política de Foucault, recomendo a leitura da Dissertação de Mestrado de Paulo Henrique Pinheiro da Costa, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Pará, orientada pelo prof. Dr. Ernani Chaves, de 2017.

poder. Assim, o foco no reconhecimento da *precariedade* implica um compromisso com a luta por condições mais inclusivas, sem precisar recorrer a uma *utopia* desconectada da realidade cotidiana, porém conservando seu aspecto antifundacionista.

A *crítica* apenas tem sentido se for capaz de responder ao sofrimento e às formas de humilhação que os indivíduos experienciam, então, o pensamento butleriano possibilita encontrar novas formas de *resistência* e de construção de políticas que acolham a diversidade e a complexidade da vida humana, por meio de uma versão de *normatividade* que orienta a transformação e a participação de diferentes sujeitos (Felix, 2019). A *precariedade* não é apenas uma condição a ser superada, mas um ponto de partida para a organização política, promovendo a visibilidade das vulnerabilidades compartilhadas. A sua reflexão é um convite a reimaginar formas de *emancipação* que não busquem uma autonomia absoluta, mas de uma permanente articulação solidária de vidas que experimentam das mesmas vulnerabilidades.

Em uma entrevista concedida em 2012, Butler afirma que seus escritos defendem um certo tipo de *normatividade* que pode ser encontrada na Filosofia alemã, mas que não é facilmente traduzida para outras tradições como um elemento normativo, especialmente na gramática teórico-política dos Estados Unidos (Willig, 2012). Entendo que esse tenha sido o fator que fundamentou as críticas que Benhabib (1995) e Fraser (1995) dedicaram ao trabalho de Butler em *Debates Feministas*, pois o modo como ambas entendem a categoria de *normatividade* está atrelada a uma versão mais positiva desse conceito.

Sobre esse ponto, gostaria de discutir sobre o que entendo por *normatividade positiva* e *negativa* porque acredito que essa última seja a versão defendida por Butler em seus escritos, aproximando-se da versão desenvolvida por Theodor W. Adorno. Por *normatividade positiva*, quero dizer que nas teorias que a utilizam há um compromisso de definir parâmetros para a *emancipação* de forma mais explícita, trabalhando com critérios normativos e de justificação mais bem especificados, que servem como paradigma que guiam as lutas dos grupos discriminados/humilhados/oprimidos. Por exemplo, na teoria de Fraser¹⁹⁸ (2013), isso pode ser observado no seu critério de *paridade de participação*, que tenta combinar as dimensões econômicas e culturais das lutas por redistribuição e reconhecimento. Nesse sentido, há uma orientação normativa

¹⁹⁸ Assim como Butler, a teoria de Fraser é extensa e passou por um processo de amadurecimento das suas categorias. Contudo, como não é meu objetivo fazer uma reconstrução do pensamento de Fraser, irei me ater ao que ela desenvolve em "*Fortunes of Feminism*": *From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* (2013), quando a sua teoria bidimensional de justiça – que alia redistribuição e reconhecimento – ganha maior desenvolvimento com o conceito de "paridade de participação". Esse conceito estabelece uma métrica mais objetiva que orienta os movimentos sociais na busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

de como a sociedade deve estar organizada, instruindo quais as transformações devem ser promovidas para alcançar esse cenário de libertação e igualdade.

No caso do *universalismo interativo*¹⁹⁹ de Benhabib (1992) há um movimento semelhante, porque o seu sentido de *emancipação* prescreve quais são as mudanças necessárias tanto nas instituições nacionais quanto nas globais para alcançar as promessas não cumpridas pela modernidade, como a universalidade, liberdade, igualdade e autonomia. Esse novo universalismo deve estar guiado por uma ética comunicativa que leva em consideração as diferenças concretas entre os indivíduos e que atenda aos princípios da reciprocidade e do respeito moral. No caso de Benhabib (1992), há a adoção de um método reconstrutivista, que tem como finalidade remodelar o espaço público, tornando-o mais democrático, participativo e plural.

Em relação à Butler, na minha percepção, o ideal normativo que fundamenta a sua dimensão *utópico-antecipatória* é do tipo *negativa*, não recorrendo a uma noção utópica ou positiva de boa sociedade, afastando-se de ilusões perigosas ou de outras formas de opressão e subordinação que podem se interseccionar aos projetos de *emancipação* (Allen, 2015). Da forma como eu leio a proposta de Butler, essa visão de *normatividade* é influenciada pela teoria de Adorno, uma importante referência nas suas reflexões.

Na tradição da teoria crítica frankfurtiana, há um extenso debate sobre se a filosofia de Adorno forneceria ou não um conceito de *normatividade*, diante de seu tom pessimista em relação à condução da humanidade à barbárie pelo sistema capitalista. Contudo, por mais que eu reconheça que essa não é uma perspectiva pacífica²⁰⁰, adotarei a visão de que há *normatividade*, ainda que do tipo negativa, na teoria adorniana (Freyenhagen, 2009; Fleck, 2016) e que sua versão se assemelha àquilo que Butler também passa a defender.

Esse tipo de *normatividade* não sustenta um tipo de reconstrução das instituições e das práticas sociais, uma vez que não há uma norma fundante ou um procedimento que nos conduza a uma situação correta, boa ou justa. Como explica Fleck (2016, p. 76), “Adorno não oferece um sólido critério positivo que fundamente a sua crítica social. Isto

¹⁹⁹ No primeiro capítulo, expliquei o que seria o conceito de *universalismo interativo* para Benhabib (1992), embora valha a pena remarcar que essa categoria foi expandida para outros temas, principalmente sobre direitos humanos, diferenças culturais e cosmopolitismo nas obras: “*The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*” (2002), “*The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*” (2004) e “*Another Cosmopolitanism*” (2006)”. Sobre esse novo momento na teoria de Benhabib, escrevi um artigo em coautoria com Verena Holanda de Mendonça Alves, intitulado: O Pensamento Feminista de Seyla Benhabib: Contribuições para além do gênero (2024).

²⁰⁰ A principal crítica a ausência de normatividade em Adorno pode ser encontrada em Habermas (2022), no livro: A teoria da ação comunicativa.

é, ele não parte de um ideal do que seria uma sociedade justa, correta ou boa para criticar a presente sociedade por não corresponder a tal ideal”.

Para o frankfurtiano, o papel da *crítica* seria negar as formas de sofrimento, humilhação e dor desnecessárias, pois ainda que não saibamos o que queremos, saber aquilo que *não queremos* já é o bastante para a justificação da teoria. Para Freyenhagen (2013, p. 11), Adorno é um *negativista normativo*, em razão de nós podermos “somente conhecer o mal (ou parte dele), e não o bem, em nosso mundo social moderno, e que este conhecimento do mal é suficiente para sustentar sua teoria crítica (incluindo sua ética de resistência)”²⁰¹.

A *normatividade negativa* é também *prescritiva*. Embora não haja uma indicação precisa sobre quais caminhos seguir, a partir dela é possível estabelecer uma norma ou o modo de realizar algo por meio de uma negação, de um *não fazer*, contestando as formas de sofrimento humano e instituindo maneiras de resistir. A resistência se mostra no ato de não conformação, impondo formas de viver que sejam *menos erradas*. Os exemplos trazidos por Freyenhagen (2013) para ilustrar essa ideia de Adorno são Nelson Mandela e Madre Teresa de Calcutá. Assim, as formas de resistência apresentadas por Adorno em *Minima Moralia* são de uma *prática individual* contra as formas de dominação sociais, culturais e econômicas, lido como um esforço moral de não ser subjugado.

Emprestando a expressão de Freyenhagen (2013) para caracterizar Adorno, considero que Butler também defenda um conceito de *normatividade negativa* tanto no seu trabalho inicial (“*early work*”), quanto no tardio (“*late work*”). Desde *Problemas de gênero*, o compromisso crítico de Butler (2018) nunca foi o de defender uma noção de *normatividade* positiva, isto é, uma prescrição explícita de como o mundo deveria ser ou de quais formas de vida deveriam ser valorizadas e reconhecidas. Em vez disso, o seu objetivo é de exigir uma resposta ética para as vidas que não são igualmente reconhecidas.

Entendo que Butler, assim como Adorno, questiona o papel que o teórico deve representar em relação aos movimentos sociais, apoiando-se em um tipo de *humildade teórica*, parafraseando a expressão que o Prof. Saulo utilizou em uma das nossas orientações. Para ambos os autores, não é responsabilidade dos teóricos orientar normativamente a prática dos movimentos sociais, dizendo o que devem ou não reivindicar. Nesse sentido, essa aparente *ausência de normatividade positiva* permite uma

²⁰¹ Nessa obra, Freyenhagen (2013) trabalha com os escritos da Filosofia Moral de Adorno: “Dialética negativa”, “Minima moralia” e dois cursos sobre Kant: Problemas de filosofia moral (1963) e Doutrina da história e da liberdade (1964/1965).

maior abertura ou flexibilidade para que os próprios atores sociais possam desenvolver caminhos para a *transformação*.

Em seu trabalho mais recente, *Quem tem medo do gênero?*, Butler (2024, p. 255) afirma: “imaginar o futuro não é exatamente uma previsão”. O que isso nos diz? A meu ver, implica em sermos desafiados a reinterpretar a categoria de *utopia*²⁰², não como um lugar idealizado, uma “receita de bolo” ou um mapa que devemos seguir fielmente, mas a estarmos dispostos a compreendê-la como uma história que não tenha fim, capaz de nos surpreender com os seus desfechos e que nos force a reconfigurar nossos objetivos. A sua potência está na sua imprecisão, ou melhor, na sua capacidade de adaptação às mudanças das relações de poder.

Na seção seguinte, apresentarei algumas críticas que o seu projeto recebe e comentarei a razão pela qual considero que a versão de teoria crítica tem muito a contribuir aos problemas contemporâneos.

5.3 O PROJETO DE TEORIA CRÍTICA DE JUDITH BUTLER: UMA RESPOSTA AOS CRÍTICOS

Nessa seção, após a exposição do projeto teórico butleriano, apresentarei algumas críticas que a teoria butleriana recebe e tentarei respondê-las a partir do modo como eu leio as suas reflexões. Ao final da seção, destaco quais são os pontos que considero vantagens em seu pensamento e porque acredito que a teoria crítica contemporânea tem muito a se engrandecer com suas contribuições.

Sobre a escolha de quais críticas irei enfrentar, esclareço que desde o princípio, a teoria butleriana enfrentou inúmeras e fortes opositores as suas reflexões, dentre elas a de Benhabib e Fraser (1990) em *Debates Feministas*, que se tornaram o ponto de partida do meu problema de pesquisa. Assim, não seria possível que eu me ativesse a todas as apreciações que lhe foram endereçadas, tampouco que pudesse responder substancialmente a todas. Por esse motivo, as 3 (três) oposições que confrontarei são aquelas que se conectam às palavras do título desta tese: Subjetividade, Normatividade e Crítica.

²⁰² Em “A força da não-violência”, Butler (2021) utiliza o termo *utopia* e/ou *dimensão utópica* 4 (quatro) vezes durante as suas reflexões, porém manifesta a necessidade dessa categoria ser reinterpretada, porque reivindicar o termo utopia, não significa apontar expressamente aquilo que deve ser perseguido pelos sujeitos ou movimentos sociais, mas de orientar um horizonte de transformação, que permaneça constantemente aberto e passível de alterações.

A primeira diz respeito à acusação de que Butler apoiaria uma *política da identitária*²⁰³, ou seja, de que a forma como pensa *subjetividade* estaria atrelada a uma visão essencialista do sujeito. A segunda gira em torno do critério normativo de *precariedade* (“*precarity*”) e *condição precária* (“*precariousness*”) desenvolvido por Butler, apontando que ele seria insuficiente para responder as demandas de justiça de nosso tempo. Por fim, a terceira aponta as debilidades de uma estratégia que se limita a pensar a *resistência* coletiva, sem uma reconstrução das instituições sociais, políticas e econômicas.

Uma crítica dirigida à teoria de Butler seria que ela reforça um certo tipo de “*identitarismo*”, fomentando uma *política identitária*. Essa política pode ser entendida “como uma apropriação da categoria contemporânea de identidade como base para determinadas ações políticas, voltadas especialmente para as questões de gênero, sexualidade e raça” (Alves; Alkmin, 2021, p. 634).

De forma mais simples, as características compartilhadas por um determinado grupo seriam o ponto de partida para as suas reivindicações, trabalhando com uma lógica essencialista dos sujeitos. Entretanto, essa não é a melhor interpretação dos desdobramentos da teoria butleriana, porque a sua intenção é de desestabilizar as identidades, pensando em uma nova forma de organização política que não se apoie em um tipo de fundacionalismo. É a partir desse objetivo que surge a ideia de “*alianças contingentes*”, que considero uma das mais importantes e potentes contribuições de Butler para a teoria crítica contemporânea.

Sobre a versão de *normatividade* em Butler, Cyfer (2019) acredita que o critério normativo de *precariedade* não é forte o suficiente porque é muito abstrato para abranger a ampla variedade de injustiças sociais, políticas e simbólicas nas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, ao fazer um diagnóstico muito amplo em relação à exclusão, sua teoria não conseguiria abarcar questões mais concretas que levem em consideração aspectos como raça, classe e, até mesmo, gênero.

A categoria de enlutável e não-enlutável acaba se tornando um critério que não consegue responder a todos os questionamentos de justiça de nosso tempo (Cyfer, 2019). Como, por exemplo, por que mulheres ganham menos na esfera pública? Por que menos pessoas negras são escolhidas como nossos representantes políticos? Por que pessoas *trans* possuem entraves no acesso ao ensino superior? Para Cyfer (2019), ainda que Butler

²⁰³ Essa crítica é mais comum na teoria social, ou seja, no dia a dia dos movimentos sociais, do que na literatura científica (Alves; Alkmin, 2021).

distinga as dimensões de “condição precária” (“*precariousness*”) e “precariedade” (“*precarity*”), sua teoria não explora detalhadamente os mecanismos que dão origem à precarização concreta de um grupo específico, uma vez que sua contribuição observa que corpos são tornados precários – ou precarizados – politicamente de várias maneiras, mas não trabalha o que causa essa precarização.

Assim, alguns críticos afirmam (Lloyd, 2018; Cyfer, 2019) que essas categorias não fornecem ferramentas capazes de capturar as desigualdades sociais e políticas de uma maneira que poderia nos ajudar a entender como as estruturas de poder moldam as relações de gênero, sexualidade, classe e raça no espaço doméstico, no mercado, bem como as implicações dessas desigualdades que impedem que alguns grupos participem plenamente da esfera política. Em resumo, para eles, Butler não problematiza suficientemente o capitalismo e como esse sistema econômico produz e se retroalimenta dessas desigualdades.

Certamente é coerente afirmar que a teoria de Butler não faz uma análise do mesmo modo que Nancy Fraser (1997; 2013; 2018) ou Silvia Federici²⁰⁴ (2017; 2019), porque ainda que o seu trabalho tenha dado uma guinada em direção a novos temas como o neoliberalismo²⁰⁵, principalmente a partir de *Corpos em Aliança*²⁰⁶, de 2018, eu diria que o seu trabalho se enquadra mais no campo da ética do que no da economia política. Contudo, isso não significa que não se oponha ao capitalismo, tampouco que não perceba como ele é um propulsor daquilo que nomeia como *precariedades*.

Em seu último livro, *Quem tem medo do gênero?*, Butler (2024, p. 267) ressalta como uma “política de gênero deve se opor ao neoliberalismo e a outras formas de devastação capitalista”, pois observa como os opositores à luta de gênero são os mesmos que desmantelam políticas sociais e dissolvem o ideal do bem-estar social em prol dos mercados privatizados. Trata-se de uma luta conjunta, uma vez que a luta de gênero não pode se tornar uma política identitária, individualista e autocentrada, diante da nossa interdependência com a vida humana e não humana, devemos nos unir contra a destruição de nosso planeta, defendendo uma “democracia radical informada por ideais socialistas” (Butler, 2024, p. 267). Sobre esse tema, afirma:

²⁰⁴ É uma intelectual militante da tradição feminista marxista. Escreve sobre diversos temas, entre eles: o trabalho produtivo e reprodutivo, as formas de exploração do corpo feminino e a política dos comuns.

²⁰⁵ Neoliberalismo é um conceito em disputa tanto política quanto teórica. Para Butler (2019a), ele se caracterizaria como uma atual fase do capitalismo que estrutura um sistema econômico e político que valoriza o individualismo, a noção de livre mercado e a privatização dos serviços públicos, rompendo com o modelo de um Estado responsável socialmente.

²⁰⁶ O que Carla Rodrigues (2020) considera como influência de sua companheira, a cientista política, Wendy Brown.

A única maneira de sair desse dilema é aliar a luta pelas liberdades e direitos de gênero à crítica do capitalismo, formular as liberdades pelas quais lutamos em liberdades coletivas e deixar o gênero se tornar parte de uma luta mais ampla por um mundo social e econômico que elimine a precariedade e forneça atendimento de saúde, abrigo e alimentos em todas as regiões (Butler, 2024, p. 268).

Não há incompatibilidade entre a ética butleriana e uma oposição ao modelo capitalista, pois uma luta comprometida com um ideal de *emancipação* e com a distribuição mais igualitária do *luto* deve passar por uma superação dessa forma de organização econômico-política, como deixa claro no trecho acima. Segundo sua leitura, o capitalismo destrói as relações de solidariedade entre os indivíduos, promovendo um processo de desumanização e mercantilização dos corpos, precarizando-os²⁰⁷. Assim, sua teoria é consciente das formas de injustiça produzidas pelo capitalismo e acredito que a sua articulação dos *corpos em aliança* que coletivamente resistem a ele é uma estratégia que pode promover a transformação social.

Tratando-se da visão de *resistência* coletiva dos corpos igualmente precarizados como uma forma de transformar o “*status quo*”, Contadini (2020)²⁰⁸ acredita que essa forma de transformação é efêmera porque se limita à atuação dos movimentos sociais, não alterando as instituições sociais, políticas e econômicas de uma sociedade. Para ele, apenas por meio da reconstrução dessas instituições seria possível pensar em mudanças estruturais e historicamente estáveis, as quais forneceriam mecanismos ou fundamentos para reivindicações futuras. Em resumo, para o autor, é necessário apostar em um método reconstrutivo para alcançar a *emancipação* social.

Para responder esta crítica, irei me valer do argumento trazido por Allen (2016) em “*The end of progress*” ao procedimento de reconstrução normativo de Honneth, denunciando como essa estratégia se ancora em uma noção de progresso histórico, resultante de um processo de aprendizagem social e cultural. Para reconstruir as instituições deve haver um modelo normativo – no caso de Honneth, *autorrealização* e *reconhecimento* – que sirva como paradigma que oriente quais mudanças deverão ser promovidas. Entretanto, esse tipo de defesa pressupõe um modelo eurocêntrico de desenvolvimento e de estabilização das instituições, ignorando histórica e epistemologicamente outras formas de organização não ocidentais. Parece-me que ao defender uma versão de *normatividade negativa*, Butler tenta escapar desse tipo de

²⁰⁷ Sobre esse assunto, Carla Rodrigues e Ana Emília Lobato exploram a maneira como o neoliberalismo é articulado no pensamento de Butler, no artigo: Os feminismos e seus sujeitos, de 2020 (Rodrigues; Lobato, 2020).

²⁰⁸ Essa crítica foi endereçada pelo autor à obra: “A ética da não-violência”, de 2020.

contradição, pois desenvolve um modelo de *emancipação* social que esteja comprometido com as contingências e particularidades históricas dos sujeitos.

Para mim, Judith Butler é um dos maiores nomes da teoria crítica do nosso tempo. Se o trabalho de uma teoria compromissada com a crítica é de realizar um *diagnóstico de tempo*, então, encontramos em suas reflexões uma análise das grandes fraturas da nossa sociedade que vão desde o feminismo, as guerras, o racismo, LGBTQI+fobia, a pandemia mundial do *covid-19*, dentre outros exemplos. A partir de uma *crítica imanente*, Butler não se afasta dos fatos históricos para discuti-los, mas pensa a partir deles, apontando seus paradoxos e contradições. E, mais tardiamente, direcionando qual seria a forma de transformar esse cenário de exclusão, violência e discriminação.

Além disso, acredito que o feminismo nunca tenha se recuperado das críticas que ela formulou em *Problemas de gênero*, ao denunciar tanto o fundacionalismo quanto o binarismo de gênero como pressupostos teóricos e políticos feministas. Mais de 30 (trinta) anos depois, esse livro continua a causar “*trouble*” no meio acadêmico e na militância política. Como afirma Rosa Lee (2024), essa obra causou uma revolução copernicana, estabelecendo uma mudança paradigmática no modo como o feminismo se fundamenta e se organiza. Podemos dizer que existe um feminismo *antes e depois* de Butler, isso não se pode negar. A partir de suas reflexões, além de introduzir pessoas *trans* e não-binárias como novas personagens na luta contra a heteronormatividade, também elaborou uma resposta às demandas interseccionais de nosso tempo, ao promover a necessidade de se estabelecer *alianças contingentes* entre os sujeitos precarizados.

Sobre a introdução de pessoas *trans* e pessoas não-binárias às lutas feministas, gosto de uma fala sua que afirma que um feminismo transfóbico não poderia nem mesmo ser considerado feminista, porque esse tipo de feminismo se alia a normas de gênero coercitivas, autoritárias e paternalistas que também violentam mulheres *cis*, dominando seus corpos e não permitindo com que sejam livres (Butler, 2024).

A categoria *mulher* foi e permanece sendo questionada pelo feminismo, interrogando os papéis de gênero que insistem em limitar aquilo que uma *mulher* poderia/deveria ser. Essas pressuposições estabeleciam (e, ainda, estabelecem) que elas não poderiam ser intelectuais, representantes políticas, que deveriam ter filhos ou que estariam mais aptas ao trabalho do cuidado e às tarefas domésticas.

Portanto, desde a sua origem, o feminismo está comprometido a imaginar um novo modo de viver e o que o obriga a voltar à pergunta: “*O que é uma mulher?*” e a resposta apenas pode ser alcançada a partir de uma historicidade. Assim, diferente do que

é comumente acusada²⁰⁹, entendo que sua teoria promova uma superação de um projeto político identitário, porque o sujeito butleriano jamais poderá ser completamente definido em uma identidade estável e monolítica.

O *ser mulher* é um conceito que jamais poderá ser completamente capturado, pois estaremos constantemente em uma negociação histórica para compreender os seus enquadramentos. Por esse motivo, a biologia não consegue fixar quem é esse sujeito, uma vez que ela deve ser lida em conjunto com os demais campos sociais. Isso não significa que o sexo seja artificial ou que não exista, mas que ele deve ser interpretado a partir do quadro referencial das normas culturais e sociais que são constituídas historicamente.

A partir de Butler (2024), aprendemos que há beleza na indefinição, porque essa resposta em aberto foi o que nos permitiu buscar outras possibilidades que foram tradicionalmente negadas ao nosso sexo, além de possibilitar a realização de novas coalizações. Essas novas coalizações formadas entre corpos precarizados devem reivindicar o direito de que todas as vidas sejam vivíveis, sem medo de julgamentos, medo ou ódio, com o fundamento na igualdade radical de uma existência digna.

Nesse novo imaginário, Butler defende que devemos apostar nas chamadas *alianças contingentes* que promovem uma nova gramática para os movimentos sociais, pois em vez de dependerem de uma identidade comum, os sujeitos criam alianças políticas momentâneas e estratégicas contra o mesmo poder que os violenta. Tomando como exemplo o embate travado entre o feminismo e o transfeminismo, ao contrário de insistir em uma disputa para saber quem é objeto de maior violência ou quem deveria ser o protagonista do movimento, seria mais produtivo unir esforços contra o denominador comum que os exclui e agride.

Portanto, entendo que a proposta butleriana consegue dar mecanismos para superar as rivalidades que possam surgir dentro dos movimentos ditos *progressistas*²¹⁰, sem que se negligencie as particularidades e os tipos de violência que operam de modo específico contra determinados grupos. Essa proposta denuncia como as violências se interseccionam e como devemos “promover uma luta que atravessasse as nossas diferenças e mantenha o foco na fonte de opressão [...], encontrando formas de construir alianças

²⁰⁹ Algumas dessas críticas podem ser lidas no artigo: *Meramente cultural?*, de 1997. Nesse texto, Butler (1997) comenta como o marxismo ortodoxo tende a desconsiderar as violências vividas por grupos historicamente excluídos, relegando-os um lugar secundário ou acusando-os de identitários.

²¹⁰ Refiro-me a *progressista* a um ideal que esteja comprometido com as transformações de raça, classe, gênero etc., pautado em uma noção de igualdade radical.

que permitam que nossos antagonismos não reproduzam os ciclos destrutivos aos quais nos opomos” (Butler, 2024, p. 271)²¹¹.

Em *Quem tem medo do gênero?*, Butler (2024) sinaliza como o autoritarismo contemporâneo, protagonizado por líderes como Donald Trump (Estados Unidos), Jair Bolsonaro (Brasil) e Viktor Orbán (Hungria), se apropria de diferentes tipos de tipos de opressões, como de gênero, raça e classe. As suas pautas políticas são, na maior parte das vezes, sexistas, homofóbicas, transfóbicas, nacionalistas, racistas e neoliberais. Então, se quisermos superá-lo e defendermos um sentido de igualdade e liberdade radicais, devemos ter atenção como as suas narrativas não são puras, retroalimentando-se das mais variadas formas de *precariedade* que nos atinge.

Além disso, considero que a teoria butleriana seja uma *caixa de ferramentas*²¹², para usar a expressão de Foucault (2006), pois ela não tem como objetivo encontrar verdades ou de ser um objeto de mera importação. Por utilizar uma perspectiva antifundacionalista, ou seja, que rejeita a necessidade de estabelecer um princípio ou fundamento básico que dê origem a sua teoria, acaba possibilitando um conceito de *emancipação* que esteja aberto, adequando-se aos contextos específicos dos sujeitos precarizados.

Essa elasticidade permite que sua teoria não recaia em uma forma de colonialismo, uma vez que não trabalha com uma metodologia de reconstrução das práticas e instituições, baseada em um aprendizado moral e progresso da sociedade, como fazem as teorias de Habermas, Honneth e Benhabib (Allen, 2016). A *normatividade* do tipo negativa, como sustentei acima, admite que os pontos de vista dos colonizados sejam o ponto de partida para as suas próprias reivindicações, porque a *precariedade* permanece intraduzível e passível de conceituação própria.

Ainda em relação à *normatividade negativa*, entendo que a versão de Butler apresenta uma vantagem em comparação à adorniana porque não se limitaria a uma ética individual de resistência, mas de uma resistência que é orquestrada por corpos igualmente

²¹¹ Encontramos ideias similares em *Mulheres, raça e classe*, de Angela Davis (2016), ao afirmar que uma aliança forte entre mulheres brancas e mulheres negras é possível, desde que esteja aberta à crítica e constante reformulação de como se formará essa luta. Segundo Davis (2016, p. 112), “a sororidade entre mulheres negras e brancas é de fato possível [...], desde que erguida sobre uma base firme”.

²¹² “Meu discurso é, evidentemente, um discurso de intelectual e, como tal, opera nas redes de poder em funcionamento. Contudo, um livro é feito para servir a usos não definidos por aquele que o escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevisíveis, mas eu ficarei contente. Todos os meus livros seja História da loucura seja outros podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultam, pois bem, tanto melhor!” (Foucault, 2006, p. 52).

precarizados que reivindicam o direito coletivo de existir em condições iguais. Dessa maneira, há uma forma mais poderosa de se articular a *emancipação* das formas de humilhação e sofrimento, objetivo central da teoria crítica contemporânea.

Nenhuma teoria é completa, assim como não devemos tratar autores/autoras como cânones, mas como referências para as nossas próprias reflexões. Como nos sinaliza Butler (2024, p. 26), nenhuma teoria deve ser aceita cegamente, porque o pensamento crítico “ocupa-se de problemas e textos que são importantes para entendermos como e porquê funcionam, [...] para questionar o que tomamos corriqueiramente como um pressuposto fixo de realidade”. Assim, acredito que a teoria butleriana nos fornece instrumentos para pensarmos sobre os problemas de nosso tempo, sem que para isso, ela aponte uma direção explícita de qual caminho seguir, mas pelo que vale a pena reivindicar, o direito de existir com igualdade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese tinha como objetivo acompanhar a produção teórica de Judith Butler depois da obra “*Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*”, objetivando apresentar como Butler desenvolveu um critério normativo mais delimitado no seu trabalho tardio (“*late work*”), após as críticas apresentadas por Seyla Benhabib (1995) e Nancy Fraser (1995). Naquele momento, Benhabib (1995) acusou a teoria butleriana de não ter *normatividade*, enquanto Fraser (1995) criticou a ausência de um *parâmetro normativo* capaz de distinguir boas e más formas de *emancipação*.

A pesquisa visou responder à pergunta-problema: “Como a teoria recente (“*late work*”) de Butler desenvolveu um critério normativo mais definido após o *debate feminista* com Benhabib e Fraser na década de 90?” Minha intenção era observar se as categorias de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica* foram alteradas nesse novo período e, caso sim, quais essas rupturas e continuidades.

Minha hipótese era que, com a elaboração da sua *ética da precariedade* e a introdução dos conceitos de precariedade (“*precarity*”) e condição precária (“*precariousness*”) e luto (“*grievability*”) no trabalho recente de Butler, houve o desenvolvimento de um critério normativo mais delimitado, orientando as transformações necessárias para se alcançar a *emancipação* social, objetivo da teoria crítica. Esse desenvolvimento superaria as críticas de Benhabib e Fraser no “Debates Feministas” (1995), que argumentavam não ter *normatividade* na teoria de Butler (Benhabib) ou que havia um *déficit* normativo em seu pensamento devido à ausência de um parâmetro normativo para guiar as reivindicações sociais (Fraser).

Para responder à pergunta-problema, estabeleci os 4 (quatro) objetivos específicos a seguir, que me auxiliaram na construção dos meus capítulos:

(1) Contextualizar historicamente a publicação do livro *Debates Feministas: um Intercâmbio Filosófico*, relacionando as produções teóricas de Benhabib (1995) e Butler (1995) que antecederam sua publicação;

(2) Expor as opiniões divergentes de Benhabib (1995) e Butler (1995) nesse livro e a posição de Fraser (1995) sobre o debate, apontando as diferentes concepções acerca das categorias de *subjetividade*, *normatividade* e o papel da teoria crítica;

(3) Apresentar as obras recentes (“*late work*”) de Butler, indicando os novos elementos incorporados;

(4) Discutir as possíveis rupturas e continuidades nas categorias de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica* no trabalho tardio de Butler (“*late work*”).

No primeiro capítulo, eu tinha dois objetivos de (1) contextualizar o momento histórico em que o *debate feminista* entre Benhabib e Butler ocorreu e (2) reconstruir suas produções teóricas até o *debate feminista* de 1990. A partir da historicização do debate, foi possível compreender as especificidades do feminismo naquele período e as principais reivindicações daquele contexto, situando-o em um momento de efervescência política e intelectual.

No que diz respeito à teoria crítica de Benhabib, argumentei como sua leitura de Habermas e Arendt contribuiu para a formulação de um universalismo sensível às diferenças. O seu *universalismo interativo* – historicamente consciente – busca integrar o eu-generalizado e o eu-concreto, promovendo uma ética discursiva que reconhece a pluralidade e a corporeidade dos sujeitos. Sua crítica ao *déficit* de *normatividade* e à filosofia do sujeito nas tradições críticas anteriores realça, para ela, a importância de uma teoria política que inclua valores democráticos e a reconstrução das instituições sociais e políticas.

Por outro lado, a análise da obra butleriana revelou a complexidade de sua crítica ao sistema sexo-gênero, ao introduzir a categoria da *performatividade* do *gênero*. Butler desafia a noção de um sujeito feminista estável, propondo uma teoria *queer* que desestabiliza categorias fixas e reconhece a contingência das identidades. Sua objeção à universalização do sujeito mulher e a necessidade de uma política feminista que abrace a multiplicidade e a interseccionalidade são centrais para a compreensão das disputas internas do feminismo contemporâneo.

No segundo capítulo, procurei reconstruir os principais argumentos de Benhabib, Butler e Fraser apresentados no livro “*Debates Feministas: Um Intercâmbio Filosófico*”. A análise foi dividida em três subseções, seguindo a ordem cronológica e como os argumentos foram apresentados. No primeiro momento, abordei os artigos resultantes das palestras originais de Benhabib e Butler (1995) no evento “Feminismo e Pós-modernismo” e o texto conciliatório de Fraser (1995), referindo-me a esse período como “o primeiro *round*”.

Inicialmente, destaquei que Benhabib (1995) argumentou que existia uma incompatibilidade entre o pós-modernismo e o feminismo, criticando Butler (1995) por sua abordagem *pós-moderna*. Ela sustentou que a ausência de um sujeito estável e a rejeição de um projeto abrangente de emancipação eram problemáticas ao feminismo.

Butler, por sua vez, contestou a clareza da definição de pós-modernismo e defendeu que uma teoria fundacionalista baseada em um sujeito estável era paradoxal e excludente. Fraser (1995) tentou mediar o debate, sugerindo que as teorias de Benhabib e Butler seriam conciliáveis, defendendo que as críticas de Benhabib não invalidavam a *normatividade* do pensamento butleriano.

No “segundo *round*”, foi dada a oportunidade de revisar e reafirmar seus argumentos. Benhabib (1995) manteve sua crítica à *performatividade* de Butler, afirmando que ela não oferecia uma noção nítida de *agência* e autodeterminação, essenciais para a *emancipação* feminina. Butler (1995) respondeu que a *performatividade* não era uma mera imitação, mas um ato constitutivo que desafia a naturalização das normas de *gênero*, destacando que a subversão da norma heterossexual pode ocorrer por meio da repetição e ressignificação, como fazem as “*drag queens*”.

Na última subseção, realizei um “balanço” do debate, apoiando-me em Fraser (1995) que entendia haver uma falsa antítese entre as teorias de Benhabib e Butler. Para ela, as abordagens seriam complementares, incorporando a crítica pós-estruturalista butleriano ao ideal normativo benhabibiano. Concordei com Fraser (1995), ressaltando que, nas obras mais recentes de Butler, houve um deslocamento para um projeto teórico-político mais abrangente, desenvolvendo um critério normativo mais substancial que, a meu ver, superou as críticas de *déficit* normativo.

Concluí que, apesar das divergências teóricas, o diálogo entre as Benhabib e Butler trouxe contribuições significativas para o feminismo contemporâneo. A análise crítica das noções de sujeito, agência e normatividade ampliou as possibilidades de articulação teórica e política no feminismo. As discussões sobre *performatividade* e ressignificação das normas de gênero demonstraram a importância de uma abordagem crítica e inclusiva que considerasse as diferenças e a pluralidade das *sujeitas*. Este capítulo reforça, portanto, a necessidade de um feminismo que articule criticamente as *relações de poder, subjetividade e normatividade*, promovendo a *emancipação* de forma inclusiva.

No terceiro capítulo, o que considero o mais desafiador, reconstruí o percurso teórico de Butler, destacando como sua produção teórica assumiu novos contornos depois do “*Debates Feministas*”, sustentando que houve uma expansão de seu projeto pós-anos 2000, passando a extrapolar o *gênero*. Recusei a divisão do pensamento butleriano em duas fases distintas, uma voltada ao *gênero* e outra dedicada a um projeto ético-político, pois o *gênero* nunca deixou de ser uma categoria relevante em suas observações. Como

argumentei, havia um projeto ético sendo afirmado desde o “*Problemas de Gênero*”. Por isso, utilizei a expressão “*late work*” para categorizar sua produção teórica mais recente.

Destaquei como a teoria de Butler foi impactada pelos acontecimentos de seu tempo, como o 11 de setembro, guerras no Afeganistão e Iraque, conflito entre Israel e Palestina, movimento “*Black Lives Matter*” e a pandemia de COVID-19. Depois dos anos 2000, sobretudo após “*Vida Precária*”, “*Relatar a si mesmo*” e “*Quadros de Guerra*”, Butler passou a enfatizar mais a *relacionalidade* do que a *subordinação*, trazendo o “*outro*” como um personagem relevante em sua reflexão, questionando as condições de possibilidade de um sujeito ser reconhecido.

Neste capítulo, fiz a opção de expor a teoria butleriana por meio de temas e não uma exposição obra-a-obra cronologicamente organizada. Para tanto, passei pelas publicações autorais: *Vida Precária* (2019c [2004]), *Desfazendo gênero* (2022a [2004]), *Relatar a si mesmo* (2015b [2005]), *Quadros de guerra* (2015c [2009]), *Caminhos divergentes* (2017b [2012]), *Corpos em aliança* (2019a [2015]), *A força da não-violência* (2021 [2020]) e *Quem tem medo do gênero?* (2024 [2024]).

No final do capítulo, concluí que a *ética da precariedade* transformou como a categoria da *normatividade* e o papel da *crítica* é articulada na teoria butleriana. Se no trabalho inicial Butler apelava para uma resistência individual diante da capacidade dos sujeitos de ressignificarem as normas sexuais impostas, em seu trabalho recente há uma orientação mais explícita sobre o que deve ser coletivamente reivindicado: um modo de vida menos precário, respondendo ao suposto *déficit* apontado por Benhabib e Fraser.

No quarto capítulo, busquei discutir a hipótese desta tese de que, após o *debate feminista* dos anos 90 e especialmente após os anos 2000, o projeto filosófico de Butler desenvolveu um critério normativo mais robusto em suas reflexões. Argumentei que essa evolução ocorreu por meio da sua *ética da precariedade*, permitindo o aperfeiçoamento da sua versão de *normatividade*. A análise foi estruturada explorando os conceitos de *normatividade* e *crítica*, tanto em seu trabalho inicial (“*early work*”) quanto tardio (“*late work*”).

Iniciei o capítulo com uma exposição das características essenciais que uma teoria crítica deve ter, destacando as dimensões *diagnóstico-explicativa* e *utópico-antecipatória*, conforme as contribuições de Benhabib (1986). Para ser considerada *teoria crítica*, é necessário descrever as formas de sofrimento e humilhação social e, ao mesmo tempo, projetar modos de superação dessas realidades. Para isso, utilizei as formulações

de Benhabib (1986) como referencial teórico para reconstruir os fundamentos da teoria crítica e seus compromissos teóricos e políticos.

No trabalho inicial (“*early work*”), Butler apresentava um *diagnóstico de tempo* crítico sobre a heteronormatividade. No seu trabalho tardio (“*late work*”), houve uma ampliação desse diagnóstico para outras formas de opressão, incorporando conceitos como *precariedade* (“*precarity*”), condição precária (“*precariousness*”) e luto (“*grievability*”). Essa evolução demonstra uma mudança significativa na maneira como Butler articula a crítica e a *normatividade* em sua *teoria crítica*.

Na terceira seção do capítulo, apresentei três críticas à teoria de Butler relacionadas à *subjetividade*, *normatividade* e *crítica*, e ofereci respostas a essas objeções. Argumentei que, embora haja críticas à capacidade do critério de *precariedade* em abarcar todas as injustiças sociais contemporâneas, a teoria butleriana fornece uma base sólida para a transformação social, focando na *interdependência* e *vulnerabilidade* compartilhada dos sujeitos.

Na última seção do capítulo, discuti as vantagens que o pensamento de Butler oferece para a *teoria crítica* contemporânea, destacando sua capacidade de responder ao sofrimento e às formas de humilhação que os indivíduos experienciam. Para mim, a teoria de Butler promove uma reorientação normativa, articulando a *crítica* e a *normatividade* de forma a incluir diversas formas de vida e resistências coletivas.

No final do capítulo, concluí que o pensamento de Butler, ao incorporar a noção de *precariedade* como critério normativo, oferece uma importante contribuição para a teoria crítica contemporânea. Sua abordagem permite uma análise das grandes fraturas da nossa sociedade e propõe formas de resistência que estejam em constante reformulação, pelo fato de defender uma versão de normatividade negativa. Essa abordagem permite que a teoria crítica de Butler se adapte aos contextos específicos dos sujeitos precarizados, fornecendo instrumentos para pensar sobre os problemas contemporâneos sem prescrever um caminho explícito que deve ser cumprido pelos sujeitos precarizados.

Acredito que esta tese possa transformar o modo como a teoria butleriana é lida na academia, destacando como o seu pensamento crítico possui um ideal de *normatividade*, comprometido com a *emancipação* individual e social. Como apresentei, esse compromisso com a *transformação* sempre esteve em suas reflexões, pelo fato de no seu trabalho inicial (“*early work*”) conter formas de *resistência* disponíveis aos sujeitos subjugados pelas normas sexuais heteronormativas.

Contudo, com o amadurecimento de sua teoria ético-política, a partir da introdução das noções de *precariedade* (“*precariousness*”), *condição precária* (“*precarity*”) e luto (“*grievability*”), além da triangularização do seu ideal de *reconhecimento*, foi possível perceber uma mudança na maneira como Butler passou a compreender os conceitos de *normatividade* e o papel da teoria *crítica*. Para mim, essa mudança diz respeito à orientação de que os *corpos em aliança* devem reivindicar por uma vida menos precária por meio de uma distribuição menos desigual do luto.

A categoria da *normatividade*, conectada à *dimensão utópico-antecipatória* da teoria crítica, que permite pensar em formas de transformação necessárias para se alcançar a *emancipação* das formas de discriminação/opressão/humilhação indicadas pela *dimensão diagnóstico-explicativa* presente em suas reflexões desde o princípio, mas ao expandir o seu *diagnóstico de tempo* para além das normas sexuais, Butler alargou também a sua dimensão normativa, destacando maneiras de se orquestrar a libertação social para além de um ato de resistir individualmente.

Nesse salto, identifico o forte apelo à participação dos movimentos sociais porque, ainda que permaneça atrelada a um ideal de *resistência*, a *transformação* não se resume a um ato individual, mas a potencialidade de resistir coletivamente em corpos igualmente precarizados que se unem em aliança para reivindicar formas mais justas e igualitárias de existir. Nesse ponto, percebo a expansão do conceito de *performatividade*, que diz respeito aos novos significados que podem ser construídos pelos sujeitos quando lutam coletivamente por ideais que os conectam.

Esse ideal de *emancipação* butleriano se fundamenta em uma noção de *normatividade negativa*, de influência adorniana, que pensa a mudança social não como um mapa que deve ser fielmente seguido, mas como a recusa de se submeter a formas injustas de dominação e alienação. Defendo que a versão butleriana de *normatividade negativa* vai além da defesa de Adorno porque ultrapassa a visão individual, entendendo *resistência* como um ato coletivo. Entendo que essa é uma vantagem em comparação ao argumento adorniano.

Além disso, essa visão de *corpos em aliança* também se relaciona ao que Butler alertava desde “*Problemas de Gênero*” sobre a necessidade de investirmos em *alianças contingentes*. Ela criticava as estratégias políticas *fundacionalistas*, que exigem uma identidade comum para a organização política, apontando que o grande desafio prático é lidar com nossas inevitáveis diferenças. Uma maneira de superar esse entrave, seria de nos unirmos contra aquele/aquilo que nos oprime, organizando-nos de maneira pontual e

estratégica contra ele. No seu “*late work*”, há um amadurecimento dessa ideia, apostando nela como a única saída disponível para superarmos o conservadorismo colonialista neoliberal vivemos.

Como uma resposta às críticas de Benhabib e Fraser, eu diria que a teoria butleriana sempre defendeu um ideal de *normatividade*, se compreendermos *normatividade* como um compromisso com a transformação das práticas de opressão/discriminação/humilhação. Então, a oposição feita por Benhabib em “*Debates Feministas*” nunca foi acertada, pois a sua forma de compreender a *emancipação*, influenciada pela teoria habermasiana, impedia-a de reconhecer o compromisso de Butler com essa categoria. Em relação à Fraser, a sua consideração sobre a ausência de um parâmetro normativo de Butler me parece mais apropriada, mas que não persiste pelas suas publicações mais recentes.

Sempre houve *normatividade* no pensamento butleriano. Nunca lhe faltou a *dimensão utópico-antecipatória*, porém no seu trabalho recente houve o desenvolvimento de critérios normativos que potencializaram a sua versão crítica pela introdução do conceito de precariedade (“*precariousness*”), um desenvolvimento de um critério normativo que oriente as lutas protagonizadas pelos sujeitos. Nesse contexto, a *precariedade* se torna esse elemento, pois os movimentos sociais passariam a reivindicar por formas menos precárias de existir. Entretanto, como alertei no quarto capítulo, a precariedade (“*precariousness*”) é aberta conceitual e historicamente.

A priori, não há uma definição do que seja *precário*, essa categoria vai sendo reinterpretada e questionada continuamente. Essa imprecisão pode gerar sentimentos contraditórios: o de insuficiência ou potencialidade. Como argumentei no último capítulo desta tese, inclino-me à conclusão de que essa abertura interpretativa pode ser vantajosa, ao escapar de estratégias idealizadas que recaiam em outras formas de opressão. As lutas sociais devem ser constantes e produtos do seu tempo, contextos e particularidades.

Ouso antecipar que acredito que esta tese tenha duas importantes contribuições para a academia. A primeira: utilizar referenciais teóricos que utilizam o *gênero* como categoria para as suas reflexões porque tanto Benhabib e Butler trabalham nesse sentido. Em segundo lugar, reconstruir o extenso trabalho de Butler e apontar suas rupturas e continuidade. Essa reconstrução permite que superemos os rótulos de *pós-estruturalista/pós-modernista* que Butler geralmente recebe, enquadrando-a como referencial da teoria crítica contemporânea, que pensa os problemas da *modernidade* e, a

partir disso, articula maneiras de promover um contexto mais livre e igualitário para todas as formas de vida.

As principais limitações desta pesquisa foram em relação ao tempo que impossibilitou o acompanhamento da trajetória intelectual de Benhabib e Fraser após o *debate feminista* de 1990, o que tornaria esta tese mais rica. Entretanto, como recomendação dos meus avaliadores na qualificação, eu tive que fazer a escolha por apenas uma das teorias, optando pela teoria butleriana. Essa escolha foi motivada por uma admiração pessoal, por considerar suas reflexões inovadoras que promovem uma *revolução copérnica* no pensamento crítico. Outra limitação que me deparei foi a de não ter domínio total sobre os outros teóricos/teóricas que dialogam com o seu pensamento como Foucault, Arendt, Adorno, Lacan, Laplanche Espinoza, dentre outros. Estudar Butler é se abrir para um mundo de possibilidades e esta tese foi apenas uma brecha.

Por se tratar de uma teoria viva, aquilo que escrevi e interpretei, até aqui, permanece em movimento, passível de reinterpretações e rearranjos. Minha intenção é continuar estudando o pensamento butleriano, aprofundando nas *alianças contingentes* como uma estratégia de superar o neoliberalismo e o conservadorismo, que aposta na *interdependência* como uma forma de suplantar a discriminação e a violência. Com Butler, aprendi que lutar pelo direito de existir livremente e de forma digna deve ser nosso guia para construir uma sociedade igualitária e que esse é um objetivo que vale a pena persistir em alcançar.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia? Subjetividade, Modernidade e as reivindicações normativas da Teoria Crítica Feminista. Tradução: Marin, Inara Luisa; Silva, Felipe Gonçalves; Cyfer, Ingrid. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo, SP. N. 103 (nov. 2015), p. 115-132, 2015.
- ALLEN, Amy. **The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory**. Amy Allen. Columbia University Press, 2016.
- ALLEN, Amy. **The Politics of our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALVES, Marco Antonio Sousa Alves; Alkmin, Gabriela Campos. A política identitária em questão: reflexões a partir de Judith Butler e Achille Mbembe. **Direito Público**, 18(97), 2021. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/5049>. Acesso em: 18 jul. 2024.
- ALVES, Verena Holanda de Mendonça; FADEL, Anna Laura Maneschky. O Pensamento Feminista de Seyla Benhabib: contribuições para além do gênero. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, 16(1), p. 76–100, 2024.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ART PRINT. **Female Trouble John Waters Divine Poster**, 1974. Disponível em: <https://www.retrocards.co.uk/female-trouble-john-waters-divine-poster-30x40cm-art-print>. Acesso em 27 fev. 2023.
- AUSTIN, John. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BBC BRASIL, **O que vídeos e testemunhas revelam sobre palestinos mortos quando recebiam ajuda humanitária em Gaza**, 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c21wj3p9zqvo>. Acesso em: 19 mar. 2024.
- BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.
- BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism**. Edited by Robert Post. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BENHABIB, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla; Fraser, Nancy. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- BENHABIB, Seyla; Cornell, Drucilla. **Feminism as a critique of modernity**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- BENHABIB, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Drucilla; Fraser, Nancy. **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**. New York: Routledge, 1995.

BENHABIB, Seyla; Cornell, Drucilla. **O Feminismo como crítica da modernidade**. Trad. Nathanael da Costa Ceixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1991.

BENHABIB, Seyla. Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation. **Signs** 24, n. 2, 1999.

BENHABIB, Seyla. **Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea**. Trad. Ana Claudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.

BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversies and Feminist Theory. **Praxis International Journal**, 1985. Disponível em: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=262242>. Acesso em: 3 fev. 2023.

BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BERKELEY. **Judith Butler**, informação online. Disponível em: <https://vcresearch.berkeley.edu/faculty/judith-butler>. Acesso em: 23 jul 2024.

BERNINI, Lorenzo; Olivia, Guaraldo. **Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler, tra Antigone ed Hegel Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero**. Ombre corte, p. 15-38, 2009.

BOTTON, F. B. A construção discursiva dos sexos e da sexualidade na modernidade a partir de Butler e Foucault. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, [s. l.], v. 9, n. 13, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/9654>. Acesso em: 27 fev. 2023.

BRESSIANI, Nathalie. **Economia, Cultura e Normatividade O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento**. (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo, 2010.

BRESSIANI, Nathalie. **Nancy Fraser e o Feminismo**. Rede de Mulheres Filósofas, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/nancy-fraser-e-o-feminismo/>. Acesso em: 26 jan. 2023.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente**. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

BROWN, Wendy. **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution**. Zone Books, 2019.

BUTLER, J. Merely Cultural. **Social Text**, v. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997.

BUTLER, Judith. **A força da não-violência: um vínculo ético político**. São Paulo: Editora Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. **A força da não-violência**. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. Entrevista. Revista Cult. **A performatividade de gênero e do político**, 2015a. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/performatividade-de-genero-e-do-politico/>. Acesso em: 18 abr. 2023.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: as teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017a

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. São Paulo: Boitempo, 2017b.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: Os limites discursivos do sexo**. Tradução: Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: Editora Crocodilo, 2020.

BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. Cood. Tradução: Carla Rodrigues. São Paulo: Editora UNESP, 2022a.

BUTLER, Judith. Documentário. **Philosophe en tout genre**. Direção: Paul Zajdermann. Arte, 2006. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL4EC66D573ED68FA1>. Acesso em: 13 abr. 2023.

BUTLER, Judith. Entrevista. **Margem Esquerda**, São Paulo, Boitempo, n. 33, p. 11-24, 2019b. Entrevista concedida a Maria Lygia Quartim de Moraes, Yara Frateschi e Carla Rodrigues.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. Trad. Aléxia Bretas. **Idéias**, v. 7, n. 2, p. 229-248, 2016a.

BUTLER, Judith. Gender as a Performance. **Radical Philosophy**, n. 67. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/interview/judith-butler>. Acesso em: 17 fev. 2023.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. Tradução de Aléxia Bretas. **Revista Idéias**. Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 227-248, jul./dez., 2016.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte**. Trad. André Checinel. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Performativity and Black Lives Matter: who we are and what we do**. IAI: The Institute of Art and Ideas, n. 89, 3 jul. 2020b. Disponível em: <https://iai.tv/articles/speaking-the-change-we-see-judith-butler-performative-self-auid-1580>. Acesso em: 25 mar. 2024.

BUTLER, Judith. Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Conferência do Prêmio Adorno. **Caderno de Ética e Filosofia Política**, n. 33, 2017c, p. 213-229. Tradução de Aléxia Cruz Bretas.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 288p.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.

BUTLER, Judith. **Que mundo é este?: Uma fenomenologia pandêmica**. 1 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2022b.

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** São Paulo: Editora Boitempo, 2024.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. 1 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. **The subject of desire: Hegelian Reflections in Twenty-Century France**. 2. Ed. Nova York: Columbia University Press, 1999.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. 1 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019c.

CHARPENTIER Arto. On Judith Butler's "Ontological Turn". **Raisons politiques**, 2019/4, n. 76, p. 43-54, 2019. Disponível em: <https://www-cairn-info.ezpaarse.univ-paris1.fr/revue-raisons-politiques-2019-4-page-43.htm>. Acesso em: 19 abr. 2023.

CHARPENTIER, Arto. La construction sociale du sexe biologique en débat: Columbia Law School. **Seyla Benhabib**, informação online. Disponível em: <https://www.law.columbia.edu/faculty/seyla-benhabib>. Acesso em: 23 jul 2024.

CONTADINI, Didier Alessio. Some fleeting glimpse of utopia". Nonviolence and the challenge of ethical-political planning in Judith Butler. **Scienza & Filosofia**, 2020. Disponível em: https://www.scienzaefilosofia.com/2020/06/24/some-fleeting-glimpse-of-utopia-la-nonviolenza-e-la-sfida-della-progettualita-etico-politica-in-judith-butler/#_ftn19. Acesso em: 18 mar. 2024.

COSTA, Paulo Henrique Pinheiro da. **Michel Foucault: a dimensão política do cuidado de si**. 2017. 101 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2017. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CYFER, Ingrid. Desfazendo o Reconhecimento? Além das concepções negativas e positivas de intersubjetividade. **Cadernos de Filosofia Alemã**. mar-nov, p. 59-74, 2020.

CYFER, Ingrid. **A tensão entre Modernismo e Pós-modernismo na crítica à exclusão do feminismo**. 140 f. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CYFER, Ingrid. Desfazendo o Reconhecimento? Além de concepções negativas e positivas de intersubjetividade. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 3, p. 59-74, 2020.

CYFER, Ingrid. Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser. **Revista Idéias**. v. 8 n. 1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649783>. Acesso em: 13 abr. 2023.

CYFER, Ingrid. **What's the trouble with humanity? A feminist critique of Judith Butler's ethics of vulnerability**. In: Bueno, Arthur; Teixeira, Mariana (coord.). On the politics of social suffering [online article]. *Digithum*, n. 23, p. 1-15, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335852003_What%27s_the_trouble_with_humanyity_A_feminist_critique_of_Judith_Butler%27s_ethics_of_vulnerability. Acesso em: 13 abr. 2023.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DELPHY, Christine. **Por un feminismo materialista**, La Sal, Barcelona, 1982.

DEMETRI, Felipe. **Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade**. Salvador: Editora Dizeres, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Signature événement contexte**. In: Limited Inc. Paris: Éditions Galilée, 1990.

DUARTE, André. **O direito a ter direitos como performatividade política: reler Arendt com Butler**. Caderno CRH, 33, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35322>. Acesso em: 31 mar. 2024.

FEDERICI, Silvia. **O Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e a acumulação primitiva do capital**. Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Editora Elefante, 2021.

FEDERICI, Silvia. Entrevista. **Silvia Federici: O capitalismo olha para a mulher como uma fábrica de trabalhadores**. Agência Tambor, 2019. Disponível em: <https://agenciatambor.net.br/geral/silvia-federici-o-capitalismo-olha-para-a-mulher-como-uma-fabrica-de-trabalhadores/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

FELIX, Yeung Shing Hay. **On the Normative Foundantions of Critical Theory**. University of Hong Kong [Dissertação de Mestrado em Filosofia], 2019.

FIRESTONE, Shulamith. **A Dialética do Sexo: um estudo da revolução feminista**. Coleção de Bolso. (Publicado originalmente em New York, por Bantam), 1970.

FLECK, Amaro. Afinal de contas, o que é teoria crítica? [After all, what is critical theory?]. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 24, n. 44, p. 97-127,

2017. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12083>. Acesso em: 12 abr. 2024.

FLECK, Amaro. Da crítica imanente à crítica do sofrimento: sobre o problema da fundamentação normativa da teoria crítica de Theodor W. Adorno. **Ethic@. Revista Internacional de Filosofia Moral**. v. 15 n. 1, 2016.

FÓRUM [Revista Fórum]. **Transexualidade deixa de ser considerada doença com a publicação do CID 11**. Reportagem de: Marcelo Hailer, 4 jan. 2022. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/lgbt/2022/1/4/transexualidade-deixa-de-ser-considerada-doena-com-publicacao-do-cid-11-108322.html>. Acesso em: 21 fev. 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. São Paulo: **Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024**. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/77f6dcce-06b7-49c1-b227-fd625d979c85>. Acesso em: 7 mar. 2024.

FOUCAULT, Michel. **Gerir os ilegalismos**. In: Michel Foucault: entrevistas a Roger Pol-Droit. São Paulo: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1a ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. ed. 29. São Paulo: Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. **The history of sexuality**. New York: Vintage Books, 1980.

FRANCE, David. **A Morte e Vida de Marsha P. Johnson**. [Documentário]. Produção: Netflix, 2017.

FRASER, Nancy; Jaeggi, Rahel. **Capitalism: a conversation in critical theory**. Cambridge: Polity Press, 2018

FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. New York: Verso, 2013.

FRASER, Nancy. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions, 1981. **PRAXIS Internacional**, issue: 3, p. 272-287, 1981. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3123299/mod_resource/content/1/Nancy%20Fraser%20Foucault%20on%20modern%20power.pdf. Acesso em: 13 abr. 2023.

FRASER, Nancy. **Justice Interruptus. Critical reflections on the “postsocialist” condition**. New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista de Estudos Feministas**, 2007.

FRATESCHI, Yara. Seyla Benhabib com Hannah Arendt contra a filosofia do sujeito. **Caderno CRH**, v. 33, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35519>. Acesso em: 8 fev. 2023.

FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. **Revista Éthic@**, v. 13 n. 2, 2014.

FREYENHAGEN, Fabian. **Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly**, New York: Cambridge University Press, 2013.

FREYENHAGEN, Fabian. **No easy way out: Adorno's negativism and the problem of normativity**. In: Stefano Giacchetti Ludovisi & G. Agostini Saavedra (eds.), *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*. University of Delaware, 2009.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2020.

GERARDIN-LEVERGE, Mona. **Le langage est un lieu de lutte La performativité du langage ordinaire dans la construction du genre et les luttes féministes**. Tese (doutorado) – Université Paris-1 Sorbonne. Orientação: Sandra Laugier. Publicação: 2018.

GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **A Teoria da ação comunicativa: Racionalidade da ação**. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HASLANGER, Sally. **Le Philosophoire**. n. 56, p. 55-82, 2021. Disponível em: <https://www-cairn-info.ezpaarse.univ-paris1.fr/revue-le-philosophoire-2021-2-page-55.htm?contenu=article>. Acesso em: 22 fev. 2023.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: editora 34, 2003.

hooks, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA [IPEA]. **Atlas da violência no Brasil de 2023: População negra**. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/280/atlas-2023-populacao-negra>. Acesso em: 20 mar. 2024.

JENKINS, Fiona. **Sensate Democracy and Grievable Life**. In: **Judith Butler's Precarious Politics**. Nova York: Routledge, 2018.

KARHU, Sanna. **From violence to resistance: Judith Butler's critique of norms**. Doctoral Dissertation. University of Helsinki. The Department of Philosophy, History, Culture, and Art Studies, 2017. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/132488704.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2024.

- KNAPPENBERGER, Brian. [Documentário]. **Ponto se Virada: 11/9 e a Guerra ao Terror**. Produzido pela Netflix, 2021.
- KRAUS, Cynthia. Epistemic Covetousness. Knowledge Economies: The Not-nothing of Social Constructionism. **Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy**, v. 19, 2005, p. 339-355.
- LACERDA, Lucas Oliveira de; KROEF, Ada Beatriz Gallicchio. **Linguagem e Performatividade Em Austin, Derrida e Butler**. v. 4 n. 13 (2019): IV Encontro de Iniciação Acadêmica. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/eu/article/view/55511>. Acesso em: 25 fev. 2023.
- LAURETIS, Teresa di. **The Practice of Love: lesbian sexuality and perverse desire**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- LAZAR, Liliane. La reception de l'oeuvre de Simone de Beauvoir aux Etats-Unis, 1980-2010. **Sapere Aude**, 3(6), 148-157. Acesso em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4546>. Disponível em: 13 abr. 2022.
- LEAR, Martha Weinman. **The Second Feminist Wave**. The New York Times. Publicação de 10 mar. 1968. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1968/03/10/archives/the-second-feminist-wave.html>. Acesso em: 26 jan. 2023.
- LEE, Rosa. **A revolução científica de Judith Butler: fundamentos para um Marxismo Transexual**. LavraPalavra, 2024. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2024/03/21/a-revolucao-cientifica-de-judith-butler-fundamentos-para-um-marxismo-transexual/>. Acesso em: 4 mai. 2024.
- LISPECTOR, Clarice. **Um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- LIVINGSTON, Jennie. **Paris is burning**. [Documentário], 1980. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mBVBipOl76Q>. Acesso em: 7 mar. 2023.
- LLOYD, Moya. Towards a cultural politics of vulnerability. In: **Judith Butler's Precarious Politics**. Nova York: Routledge, 2018.
- LOPES, Ana Cláudia Lopes. **Crítica, Norma e Utopia: a transformação da ética do discurso na teoria crítica de Seyla Benhabib**. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Orientação: Yara Adario Frateschi. Publicação: 2019. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1091635>. Acesso em: 1 fev. 2023.
- LORDE, Audre. **Sister Outsider: essays and speeches**. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1994.
- LOURO, Guacira Lopes. **O potencial político da Teoria queer**. Cult, São Paulo, n. 193, p. 36- 37, ago. 2014. Entrevista transcrita por Carla Rodrigues.

- LOURO, Guacira Lopes. **Uma seqüência de atos**. Cult, São Paulo, n. 185, p. 32, nov. 2013.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 20. ed. São Paulo: Editora José Olympio, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo. N-1 Edições, 2019.
- MILLS, Catherine. Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility, differences. **A Journal of Feminist Cultural Studies**, p. 133–56, 2007.
- MISKOLCI, Richard. **Crítica à hegemonia heterossexual: a incorporação da Teoria queer entre nós se iniciou pela educação, uma área afeitada à reflexão sobre a formação dos sujeitos**. Cult, São Paulo, n. 193, p. 33, ago. 2014.
- MOGAN, Robin. **Going too far: The Personal Chronicle of a Feminist**. Random House: New York, 1978.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan. In: Critical Theory. **The Cambridge Habermas lexicon**. Ed. Amy Allen, Pennsylvania State University; Eduardo Mendieta, Pennsylvania State University. New York: Cambridge University Press, 2018.
- NEW SCHOOL. **Nancy Fraser**, informação online. Disponível em: <https://www.newschool.edu/nssr/faculty/Nancy-Fraser/>. Acesso em: 23 jul 2024.
- NEXO JORNAL. **Governador do Texas manda investigar pais de crianças trans**. Reportagem de 23 fev. 2022. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/extra/2022/02/23/Governador-do-Texas-manda-investigar-pais-de-criancas-trans>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- NICKEL, Patricia Mooney. **North American Critical Theory after Postmodernism: Contemporary Dialogues**. Palgrave Macmillan The Limited, 2012.
- NOBRE, Marcos. **Teoria crítica**. São Paulo: Editora Zahah, 2004.
- NOBRE, Marcos. **Teoria crítica: uma nova geração**. Dossiê Teoria Crítica: Novos estudos. CEBRAP (93), 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/JThS38xgJVfV7krd4y96W3n/#>. Acesso em: 12 abr. 2024.
- OKIN, Susan Moller. **Justice, Gender and Family**. New York: Basic Books, 1989.
- OKIN, Susan Moller. **Women in Western Political Thought**. Princeton: Princeton Book Press, 1979.
- OLIVEIRA, Alana Lima de. História, Cultura e Memória: A Literatura de Nísia Floresta como fonte de direito das Mulheres. **Revista de Direito, Arte e Literatura**. Curitiba. v. 2, n. 2. p. 1,16. jul/dez. 2016.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE [OMS]. **Concepção da OMS sobre acesso justo e distribuição equitativa de produtos de saúde contra a COVID-19**, 2020.

Disponível em: <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/202485-covid-19-e-2-pt.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2023.

OTTONI, Paulo. **Visão performativa da linguagem**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

PINTO, Joana Plaza. Performatividade radical: ato de fala ou ato de corpo. **Revista Gênero**. v. 3, 2002. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/277241362_Performatividade_radical_ato_de_fala_ou_ato_de_corpo. Acesso em: 26 fev. 2023.

PRECIADO, Paul. **Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

Quinalha, Renan. **Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.

RODRIGUES, Carla. Dossiê: **A quarta onda do feminismo**. Revista Cult, jun. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/quarta-onda-do-feminismo/>. Acesso em: 24 abr. 2022.

RODRIGUES, Carla. **Guia de leitura. A força da não-violência**. Blog da Boitempo, 2021. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/adc9/#:~:text=A%20postura%20ética%20da%20não,as%20que%20não%20a%20merecem.>. Acesso em: 18 mar. 2024.

RODRIGUES, Carla. **Judith Butler**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 6 n. 3, 2020, p. 99-113.

RODRIGUES, Carla. Lobato, Ana Emília. O feminismo e suas sujeitas. **Princípios: Revista de Filosofia**. v. 27, n. 52, p. 43-65, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19306>. Acesso em: 7 mar. 2023.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. **Revista Em construção**, v. 5, p. 59-72, 2019.

RODRIGUES, Carla. Podcast. **Butler para além do gênero**. Programa: O queer tem para hoje?, 2022. Disponível no Spotify.

ROWLAND, Robin; Klein, Renate. **Radically Speaking: Feminism Reclaimed**. Radical feminism: History, politics, action. In: Diane Bell & Renate Klein (eds.), Spinifex Press. p. 9-36, 1996.

RUBIN, Gayle S. **Deviations: a Gayle Rubin reader**. Duke University Press, 2011.

SALIN, Sarah (ed.), with Judith Butler. **The Judith Butler Reader**, Oxford: Blackwell, 2004.

SALIN, Sara. **Judith Butler e a teoria *queer***. Tradução: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHIPPERS, Birgit. **The Political Philosophy of Judith Butler**. New York & London: Routledge, 2014.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the closet**. London: University of California Press, 2008.

TEIXEIRA, Jacqueline Conceição. **Curso de Extensão FFLCH-USP. Problemas de Gênero: Judith Butler, Aula 6 - Parte 02/02, 2019**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IFqrF0BtKk0&list=PLy0IdlptYwJYP0ai263znT4-gokzf8fi1&index=9>. Acesso em: 27 fev. 2023.

TRANSGENDER EUROPE [TGEU]. **Trans day ff Remembrance 2021**. Disponível em: <https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2021/>. Acesso em: 17 fev. 2023.

TRONTO, Joan. **Un monde vulnérable: pour une politique du care** (Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of care, 1993), La Découverte. 2009.

VERBICARO, Loiane Prado; PONTES, Juliana Fonseca. **Resenha de Nas Ruínas do Neoliberalismo, de Wendy Brown**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 7, n. 2, 2021, p. 01- 14.

VISSER, Max. **Butler, Hegel and the Role of Recognition in Organizations**. *Philosophy of Management*, 2024. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s40926-024-00251-0#citeas>. Acesso em: 18 mar. 2024.

WALKER, Rebecca. **Becoming the third wave, Ms**. Disponível em: <https://teachrock.org/wp-content/uploads/Handout-1-Rebecca-Walker-“I-Am-the-Third-Wave”.pdf?x96081>. Acesso em: 24 abr. 2022.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. 2 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

WILLIG, Rasmus. **Recognition and critique: an interview with Judith Butler**. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 13, 139–144, 2012.

WITTIG, Monique, **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial EGALES, S. L, 2006. Disponível em: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2014/03/el-pensamiento-heterosexual-y-otros-ensayos-m-wittig.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.

ZIRBEL, Ilze. **Ondas do feminismo**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 7, n. 2, 2021.

APÊNDICE

Lista de livros de autoria individual de Judith Butler

Título Original	Ano da publicação original	Título em português	Ano da publicação em português	Título em francês	Ano da publicação em francês
Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France	1987	Não foi encontrada versão em português.	x	Não foi encontrada versão em francês.	x
Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity	1990	Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade	2003	Trouble dans le genre: Le féminisme et la subversion de l'identité	2005
Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex	1993	Corpos que Importam: Sobre os Limites Discursivos do Sexo	2019	Ces corps qui comptent: De la matérialité et des limites discursives du "sexe"	2007
The Psychic Life of Power: Theories in Subjection	1997	A Vida Psíquica do Poder: Teorias da Subjeição	2017	La Vie psychique du pouvoir	2006
Excitable Speech: A Politics of the Performative	1997	Discurso de ódio: Uma política do performativo	2021	Le Pouvoir des mots: Politique du performatif	2006
Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death	2000	O clamor de Antígona	2014	Antigone : la parenté entre vie et mort	2003
Precarious Life: The Powers of	2004	Vida precária: Os poderes do	2019	Vie Précaire: Pouvoirs du	2005

Mourning and Violence		luto e da violência		deuil et de la violence	
Undoing Gender	2004	Desfazendo gênero	2022	Défaire le genre	2007
Giving an Account of Oneself	2005	Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética	2015	Le récit de soi	2007
Frames of War: When Is Life Grievable?	2009	Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?	2015	Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil	2012
Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism	2012	Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo	2017	Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme	2013
Notes Toward a Performative Theory of Assembly	2015	Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia	2018	Rassemblement : pluralité, performativité et politique	2017
Senses of the subject	2015	Os sentidos do sujeito	2021	Não foi encontrada publicação em francês.	x
The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind	2020	A Força da Não-Violência: Um Vínculo Ético-Político	2021	La force de la non-violence	2021
What World Is This?: A Pandemic Phenomenology	2022	Que mundo é este?: Uma fenomenologia pandêmica	2022	Dans quel monde vivons-nous ?:	2023

				Phénoménologie de la pandémie	
Who's Afraid of Gender?	2024	Quem tem medo do gênero?	2024	Qui a peur du genre ?	2024

Tabela de autoria própria

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED École de Droit de la Sorbonne (EDS)

Laboratoire de rattachement : IRJS

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Droit Public et Fiscal

Présenté(e) et soutenu(e) publiquement

le 20 novembre 2024 par

Anna Laura MANESCHY FADEL

LA FORCE DE LA PRÉCARITÉ :

Subjectivité, Normativité et Critique en Judith Butler

Volume I

Sous la direction de M. Pierre BRUNET

Professeur, Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, directeur de thèse.

Membre du Jury

M. Saulo DE MATOS, Professeur, Universidade Federal do Pará, co-directeur de thèse

Mme. Juliana Diniz CAMPOS, Professeur, Universidade Federal do

Ceará, rapporteuse

Mme. Livia Teixeira MOURA, Professeur, Centro Universitário do
Pará, rapporteuse

Mme. Anna ZIELINSKA, Professeur, Université Lorraine

Mme. Loiane VERBICARO, Professeur, Universidade Federal do
Pará

M. Ricardo Evandro MARTINS, Professeur, Universidade Federal do
Pará

UNIVERSITE PARIS I PANTHÉON SORBONNE
ED École de Droit de la Sorbonne (EDS)
Laboratoire de rattachement : IRJS

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Droit Public et Fiscal
Présenté(e) et soutenu(e) publiquement
le 20 novembre 2024 par
Anna Laura MANESCHY FADEL

LA FORCE DE LA PRÉCARITÉ :
Subjectivité, Normativité et Critique en Judith Butler

Volume I

Sous la direction de M. Pierre BRUNET

Professeur, Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, directeur de thèse.

Membre du Jury

M. Saulo DE MATOS, Professeur, Universidade Federal do Pará, co-
directeur de thèse

Mme. Juliana Diniz CAMPOS, Professeur, Universidade Federal do
Ceará, rapporteuse

Mme. Livia Teixeira MOURA, Professeur, Centro Universitário do Pará, rapporteuse

Mme. Anna ZIELINSKA, Professeur, Université Lorraine

Mme. Loiane VERBICARO, Professeur, Universidade Federal do Pará

M. Ricardo Evandro MARTINS, Professeur, Universidade Federal do Pará

Résumé

L'objectif de cette thèse est de suivre le << late work >> de Judith Butler après le débat féministe avec Seyla Benhabib et Nancy Fraser, exposé dans le livre de 1995 << Feminist Contentions : A Philosophical Exchange >>, afin d'examiner si les critiques formulées à son encontre au sujet d'un (supposé) déficit de normativité persistent encore dans ses publications plus récentes. Dans ce contexte, la recherche cherche à répondre à la question : << De quelle manière la théorie récente de Butler (< late work >) a-t-elle développé un critère normatif mieux délimité après le débat féministe avec Benhabib et Fraser dans les années 1990, surmontant les critiques qui leur avaient été adressées ? >> Mon hypothèse est que dans les travaux récents de Butler, basés sur son éthique de la précarité, introduisant les concepts de précarité, de précarité et de grievability dans ses réflexions, il y a eu le développement d'un critère normatif mieux défini par rapport à ses travaux plus tardifs. Cette évolution permettrait de surmonter les critiques formulées par Benhabib et Fraser dans << Feminist Contentions >> (1995), qui soutenaient qu'il n'y avait aucune normativité dans la théorie de Butler (Benhabib) ou qu'il y avait un déficit de normativité dans sa pensée en raison de l'absence d'un paramètre normatif pour guider les luttes sociales (Fraser).

Summary

This thesis aims to follow Judith Butler's late theoretical production ("late work") after the feminist debate with Seyla Benhabib and Nancy Fraser, presented in the book "Feminist Contentions : A Philosophical Exchange" (1995), to investigate whether the criticisms addressed to her regarding a (supposed) deficit of normativity persist in her more recent publications. In this context, the research seeks to answer: "In what way has Butler's recent theory ("late work") developed a more well-defined normative criterion after the feminist debate with Benhabib and Fraser in the 1990s, overcoming the criticisms addressed to her?" My hypothesis is that in Butler's recent work, through her ethics of precarity, introducing the concepts of precarity and precariousness and grievability into her reflections, there was the development of a more well-defined normative criterion compared to her early work. This development would overcome the criticisms addressed by Benhabib and Fraser in the book "Feminist Contentions" (1995), which argued that there was no type of normativity in Butler's theory (Benhabib) or that there was a deficit of normativity in her thinking due to the absence of a normative parameter to guide social struggles (Fraser).

Mots-clés

Subjectivité – Normativité – Théorie critique.

Keywords

Subjectivité – Normativité – Théorie critique.

1 INTRODUCTION

Dans cette section introductive, j'expliquerai les composantes suivantes de ma recherche pour ma thèse de doctorat : la présentation du problème, la question problématique, l'hypothèse de recherche, la justification académique, les objectifs spécifiques et la méthodologie utilisée dans le processus de recherche.

1.1 Présentation du problème

Cette thèse de doctorat s'intitule « La Force de la Précarité : Subjectivité, Normativité et Critique » et vise à suivre la production théorique de Judith Butler après la publication de « *Feminist Contentions : A Philosophical Exchange* » en 1995, afin de discuter comment Butler a développé un critère normatif plus clairement défini dans son travail plus récent (« *late work* »), pour donner suite aux critiques présentées par Seyla Benhabib (1995) et Nancy Fraser (1995) dans l'ouvrage susmentionné. En ce qui concerne le contenu de ces critiques, Benhabib (1995) reproche à la théorie de Butler d'être dépourvue de toute normativité, tandis que Fraser (1995) critique l'absence d'un paramètre normatif capable de distinguer les bonnes et les mauvaises formes d'*émancipation*.

Ce livre a été publié en allemand en 1994 et aux États-Unis en 1995. Il a été le point de départ de mes réflexions qui ont motivé le développement de cette recherche.³⁴⁵⁶Ce travail est la consolidation des discussions qui ont eu lieu entre les philosophes. Seyla Benhabib est chargée de recherche et professeur adjoint de droit à la Columbia Law School. Elle est également membre affilié du corps professoral du département de philosophie de l'Université Columbia et chercheuse principale au *Centre for Contemporary Critical Thinking de Columbia*. Elle a été chercheur en résidence à la faculté de droit de 2018 à 2019 et a également été professeur invité de droit James S. Carpentier au printemps 2019 (informations en ligne, Faculté de Droit de Columbia).

Judith Butler est professeur émérite à la Graduate School de Berkeley, en Californie, et anciennement titulaire de la chaire Maxine Elliot au département de littérature comparée et au Programme de Théorie Critique de l'Université de Californie, à Berkeley. Butler a obtenu son doctorat en philosophie à l'université de Yale en 1984 (Université de Berkeley, informations en ligne). À son tour, Nancy Fraser est enseignante à la New School et philosophe de formation, spécialisée dans la théorie sociale critique et la philosophie politique (New School, informations en ligne).

Lors de l'événement qui a donné naissance au livre, Seyla Benhabib, Judith Butler et Nancy Fraser étaient les conférencières invitées. Cependant, dans l'édition américaine de 1995, Drucilla Cornell a écrit un chapitre supplémentaire sur le « féminisme éthique », le sujet de ses réflexions à l'époque. Parce qu'il ne figurait pas à l'origine dans la première version et que son texte était quelque peu en contradiction avec Seyla Benhabib, Judith Butler et Nancy Fraser lors du symposium organisé par le *Greater Philadelphia Philosophy Consortium* en septembre 1990. Comme le précise Linda Nicholson (1995) dans l'introduction de la version américaine, le livre n'avait pas pour but d'exposer l'état de l'art du féminisme aux États-Unis, ni d'épuiser le débat sur la contribution du postmodernisme au féminisme contemporain, mais il constitue une contribution importante de la théorie féministe à la philosophie politique.

Bien que le titre puisse nous amener à de *fausses* conclusions, cet ouvrage n'est pas une *histoire du féminisme*. Il s'agit d'une version du féminisme produite par une élite intellectuelle blanche aux États-Unis dans les années 90. Il est important de le contextualiser afin de comprendre à la fois ses contributions possibles et ses limites. Je crois que son principal mérite est d'élever le *genre* au rang de catégorie philosophique, en le traitant comme un élément indispensable pour penser la *normativité* et l'*émancipation* dans la *théorie critique*.⁷

Le terme de *théorie critique* a été utilisé pour la première fois par Max Horkheimer dans l'article « *Zeitschrift für Sozialforschung* » de 1937, dans le but de formuler une théorie capable de saisir les problèmes de son époque, en s'opposant à ce qu'il appelait la *théorie traditionnelle* (Müller-Doohm, 2018). Dans un sens *généalogique*, la *théorie critique* se réfère aux auteurs liés à l'Institut de recherche sociale (« *Institut für Sozialforschung* »), plus connu au Brésil et en France sous le nom d'École de Francfort (Fleck, 2018). Cependant, il est possible d'adopter une conceptualisation plus *élastique*, englobant des théories qui partagent un objectif commun : réaliser un *diagnostic du temps* afin d'amener la société et les individus à *s'émanciper* des formes d'exploitation les plus diverses.

En ce sens, bien que la *théorie critique* soit un concept *contesté*, j'adopterai dans cette thèse les critères développés par Benhabib (1986) selon lesquels il s'agirait d'une tradition de pensée philosophique engagée dans deux dimensions : la dimension *diagnostique-explicative* et la *dimension utopique-anticipative*. La première concerne l'engagement à faire un *diagnostic du temps* afin d'identifier les formes de discrimination/humiliation/souffrance qui marquent un contexte social, politique et économique donné, par le biais d'une *critique immanente*. Ce type de critique s'oppose à une stratégie *transcendantale*, typique des théories traditionnelles, car elle effectue cette *radiographie* à partir des pratiques sociales elles-mêmes et non à partir de l'hypothèse de scénarios idéaux et/ou hypothétiques.

A son tour, la deuxième dimension vise à atteindre un scénario d'*émancipation* des formes de violence/exclusion identifiées dans l'étape du *diagnostic explicatif*. C'est pourquoi la catégorie de la *normativité* est liée à la *dimension utopique-anticipatoire*, car elle guide les transformations nécessaires pour atteindre cet idéal émancipatoire, en instruisant les actions des mouvements sociaux, la reconstruction des institutions ou les revendications à organiser par les individus. En d'autres termes, la *normativité* est la catégorie qui s'engage dans l'idéal de transformation des pratiques sociales.

En ce sens, les *théories critiques* articulent de différentes manières la *dimension diagnostique-explicative* et la *dimension utopique-anticipatoire*, en recourant à différentes stratégies et méthodes, mais l'élément commun pour qu'une théorie soit considéré comme *critique* est son engagement en faveur de l'*émancipation* des formes d'humiliation/discrimination/souffrance qui peuvent être réalisées historiquement (Benhabib, 1986).

Sur la base de cette conceptualisation, je comprends que les travaux de Benhabib, Butler et Fraser s'inscrivent dans cette tradition de pensée, chacun à sa manière. De mon point de vue, les différents points de vue sur la *subjectivité*, la *normativité* et le rôle de la *critique* sont la cause de la polarisation entre Benhabib et Butler dans le livre « *Feminist Contentions : A Philosophical Exchange* » (*Contestations féministes : un échange philosophique*). Benhabib appartient à la tradition habermassienne de la théorie critique et, bien qu'elle se définisse comme une *opposante loyale* à Habermas (Benhabib, 1992), elle partage nombre de ses engagements métanormatifs, tels que la défense de *l'éthique du discours*, qui soutient que les principes moraux et les normes qui guident l'*émancipation* sont produits discursivement par des individus rationnels.

Par conséquent, sa version de la *subjectivité* est liée à la caractérisation des « *moi* » comme étant dotés d'une rationalité communicative, c'est-à-dire la capacité des sujets à « recevoir et donner » des raisons et à se comporter à la lumière de celles-ci. Dans cette optique, Benhabib (1986 ; 1992) considère que *l'autonomie* est un exercice dans les processus de délibération rationnelle, où les personnes exercent leur capacité à faire des choix à travers ce processus de justification.

D'autre part, à cette époque, Butler, influencée par la *généalogie* foucauldienne, estimait que le rôle de la critique n'était pas d'indiquer un scénario idéal d'*émancipation* ou d'universalité, mais d'identifier les fractures et les paradoxes que ces idéaux semblent masquer. Par ailleurs, dans « *Gender Trouble* », Butler (2018) soutient qu'il n'existe pas de sujet pré-discursif, doté de certaines caractéristiques innées telles que la rationalité et l'autonomie, mais qu'il n'existe qu'à

travers les relations. C'est à partir de cette hypothèse qu'elle formule sa théorie de *la performativité du genre*, selon laquelle les sujets sont « formés » par la répétition de normes sexuelles imposées, et qu'il n'y a pas un « *self* » avant l'action.

Lorsque j'ai découvert « *Feminist Contentions* », il m'a semblé que les oppositions formulées par Benhabib (1995) et Fraser (1995) à l'égard du travail de Butler étaient mal fondées. À l'époque, j'avais déjà lu « *Gender Trouble* » et certains de ses livres plus récents et je pensais qu'il y avait là un engagement en faveur de la *transformation sociale*, en d'autres termes, qu'il y avait de la *normativité* dans sa proposition. En même temps, je me suis rendu compte que quelque chose avait changé dans ses réflexions après les années 2000, ce qui m'a mis au défi de rechercher quels étaient ces changements et comment ils influençaient (ou non) les catégories de *subjectivité*, de *normativité* et le rôle de la théorie *critique* dans la version butlérienne.

1.2 Question problématique

Compte tenu de cette contextualisation, j'ai formulé la question-problème suivante : « De quelle manière la théorie récente de Butler (« *late work* ») a-t-elle développé un critère normatif mieux défini après le *débat féministe* avec Benhabib et Fraser dans les années 1990 ? » Mon intention est d'observer si les catégories de *subjectivité*, de *normativité* et de *critique* sont restées ou ont changé dans cette dernière période et, si c'est le cas, de présenter ce que pourraient être ces ruptures et ces continuités.

1.3 Hypothèse

Mon hypothèse est que dans les travaux récents de Butler, avec l'élaboration de son *éthique de la précarité*, l'introduction des concepts de *précarité* (« *precarity* »), de *condition de précarité* (« *precariousness* ») et de « *grievability* » dans ses réflexions, il y a eu le développement d'un critère normatif mieux défini par rapport à ses premiers travaux (« *early work* »). Cette évolution permettrait de surmonter les critiques formulées par Benhabib et Fraser dans « *Feminist Contentions* » (1995), qui soutenaient qu'il n'y avait aucune *normativité* dans la théorie de Butler (Benhabib) ou qu'il y avait un *déficit de normativité* dans sa pensée en raison de l'absence d'un paramètre normatif pour guider les luttes sociales (Fraser).

1.4 Justification

Je reprends les mots de Clarice Lispector (2020, p. 13) dans « *Um sopro de vida* » : « [...] j'écris comme pour sauver la vie de quelqu'un. Probablement ma propre vie. Vivre est une sorte de folie que la mort rend ». Une thèse de doctorat est un travail scientifique et, en tant que tel, doit être rédigé avec une rigueur académique. Cependant, le choix de l'objet d'étude est intrinsèquement lié à nos désirs les plus profonds, à nos aspirations et à notre identité dans le monde. ⁹Lorsque j'ai décidé de faire un doctorat, j'ai décidé que ma référence théorique devait être une *femme*. C'est en lisant Beauvoir (2020) que j'ai réalisé à quel point la connaissance scientifique est masculine, en particulier dans les domaines du droit et de la philosophie, et que nous devons agir pour changer cela. Je pense qu'une mesure pragmatique consiste à introduire plus de *femmes* comme références théoriques. C'est dans cette direction que s'oriente cette thèse.

En ce qui concerne le choix d'étudier Judith Butler, je comprends que sa pensée est capable de faire un *diagnostic précis du temps*, non pas en se distançant des événements historiques pour les analyser, mais en articulant ses réflexions à partir d'eux. De plus, je crois que ma recherche peut contribuer au monde académique en promouvant une lecture plus systématique de la théorie de Butler, en montrant que bien que Butler soit une théoricienne *queer* influente, ses contributions vont au-delà de l'analyse du *genre*. À ce stade, son « *late work* » se concentre sur des catégories qui sont entrelacées avec le genre, telles que la race, la classe, la nationalité, l'ethnicité etc.

J'aimerais clarifier deux (2) options terminologiques que j'adopterai lors de la rédaction de cette thèse. Lorsque je ferai référence au travail de Butler, au lieu d'utiliser les termes *phases* ou *avant et après le tournant éthique* (« *ethical turn* »), j'utiliserai les expressions : « premiers travaux » (« *early work* ») et « travail tardif ou récent » (« *late work* »), adoptées par Schippers (2014). Par « *early work* », j'entends *Gender Trouble* (2018 [1990]), *Bodies That Matter* (2020 [1993]) et *The Psychic Life of Power* (2017a [1997]), et par « *late work* », j'entends : *The Clamour of Antigone* (2014 [2000]), *Precarious Life* (2019c [2004]), *Undoing Gender* (2022a [2004]), *Reporting On Ourselves* (2015b [2005]), *Frames of War* (2015c [2009]), *Divergent Paths* (2017b [2012]), *Bodies in Alliance* (2019a [2015]), *The Force of Nonviolence* (2021 [2020]), *What World Is This ?* (2022 [2022]) et *Who's Afraid of Gender ?* (2024 [2024]).

Ce choix terminologique se justifie par le fait que depuis la publication de « *Gender Trouble* » en 1990, le travail de Butler a toujours eu un caractère éthique (Rodrigues, 2022). Si l'on entend par éthique le champ de la philosophie consacré à la discussion des dilemmes moraux, les réflexions de Butler ont toujours été alignées sur ces préoccupations. Ce qui s'est produit depuis les années 2000, c'est un élargissement de ses catégories analytiques au-delà du

genre, en incorporant des concepts tels que la *reconnaissance*, la *précarité* et le *deuil*. Ce que Butler nous apprend, c'est que ces nouveaux éléments doivent croiser le genre, et non le remplacer.

La deuxième précision est que je me réfère à Butler en utilisant un langage neutre (« ielle »), car dans « *Who's Afraid of Gender ?* » (2024, p. 173), il y a un passage où ielle dit qu'elle se reconnaît comme une *personne non-binaire*, en changeant son inscription à l'état civil en Californie. Ce choix peut être illustré sur sa page *en ligne* pour l'Université de Berkeley (Berkeley, *online*), qui utilise le pronom personnel « *they* » (dans ce cas, une alternative à l'utilisation d'un langage neutre en anglais américain) et non « *she* » pour se référer à son CV et à sa production académique.

En ce qui concerne la justification académique, je pense que cette thèse peut contribuer à une lecture plus systématique de la pensée de Butler, en montrant comment ses réflexions vont *au-delà du débat sur le genre*. Cela ne veut pas dire que cette catégorie n'est pas pertinente d'un point de vue philosophique ou politique, mais conceptualiser le travail de Butler en tant que théoricien queer revient à ne pas reconnaître à quel point il est original et actuel, ce qui limite son potentiel. Comme je le discuterai tout au long de cette thèse, la pensée de Butler a beaucoup à apporter à la tradition de la *théorie critique* en proposant un projet d'*émancipation* qui s'intéresse à de multiples formes d'oppression, y compris celles qui peuvent s'épanouir au sein de mouvements sociaux *progressistes*.

1.5 Objectifs spécifiques

Je justifie que le livre « *Feminist Contentions* » est mon point de référence, en organisant ma recherche en trois (3) moments. Le premier concerne ce qui a été publié par Benhabib et Butler jusqu'à la sortie du livre aux États-Unis en 1995. Le deuxième se réfère à la date de publication du livre (1995). Enfin, le troisième moment couvre les livres publiés par Butler après ce débat, que j'appelle ses travaux les plus récents (« *late work* »). Ce découpage temporel a donné lieu à quatre (4) objectifs spécifiques :

- (1) Contextualiser historiquement la publication du livre « *Feminist Contentions : A Philosophical Exchange* », en mettant en relation les productions théoriques de Benhabib (1995) et de Butler (1995) qui ont précédé sa publication ;
- (2) Exposer les positions divergentes de Benhabib (1995) et Butler (1995) dans ce livre, ainsi que la position de Fraser (1995) sur le débat, en soulignant les désaccords sur les catégories de *subjectivité*, de *normativité* et le rôle de la théorie critique ;
- (3) Présentez les *travaux* récents de Butler (« *late work* »), en indiquant les

nouveaux éléments qui y ont été incorporés ;

(4) Discuter des ruptures et des continuités possibles dans les catégories de la *subjectivité*, de la *normativité* et de la *critique* dans le *travail* plus récent de Butler (« *late work* »), en évaluant les avantages que son projet offre à la théorie critique contemporaine.

1.6 Méthodologie

En ce qui concerne la méthodologie utilisée, la recherche adopte la méthode conceptuelle, caractéristique de la philosophie, qui consiste à présenter et à discuter des catégories philosophiques, à construire des interprétations, des développements et des implications. Par conséquent, mon objectif n'est pas d'analyser de manière empirique ou descriptive les phénomènes politiques et sociaux observés dans les théories de Benhabib et Butler, mais plutôt de présenter des lectures possibles de leurs concepts, en soulignant leur potentiel et leurs limites.

¹⁰¹¹¹²En ce qui concerne la procédure de recherche, l'analyse sera basée sur une revue bibliographique, en utilisant comme sources primaires tous les livres de Butler, les livres « *Critique, Norm and Utopia* » (1989) et « *Situating the self* » (1992) de Benhabib, ainsi que les articles de Benhabib, Butler et Fraser disponibles dans le livre « *Debates Feministas : um intercâmbio filosófico* » dans sa version portugaise, comparée à l'édition originale anglaise, « *Feminist Contentions : A Philosophical Exchange* », de 1995. Ces publications constitueront la base de ma recherche. Comme sources secondaires, la recherche utilisera des articles académiques publiés dans des dépôts nationaux et étrangers, des interviews données par Butler et des livres de commentateurs brésiliens et étrangers, parmi lesquels je voudrais souligner ceux des professeurs Carla Rodrigues (2022), brésilienne, et Birgit Schippers (2014), britannique, des références essentielles pour comprendre l'œuvre de Butler.

En ce qui concerne les étapes de la recherche, je voudrais préciser qu'elles ont consisté en 4 (quatre) phases : 1) le recensement des bibliographies primaires et secondaires, en utilisant la base de données de l'Université Fédérale du Pará (UFPA) et de Panthéon-Sorbonne (Paris-1 Sorbonne), ainsi que les listes de publications disponibles sur les *sites web* des Universités auxquelles Butler et Benhabib sont liés ; 2) la lecture de la bibliographie primaire et secondaire dans l'ordre chronologique ; 3) l'élaboration à la main de cartes conceptuelles de la bibliographie primaire, en particulier des livres de Butler, afin d'identifier les éléments communs de sa pensée et 4) la structuration et l'écriture des chapitres.

Dans la section suivante, je présenterai le plan de travail, exposant les discussions des

quatre (4) chapitres qui composent la thèse.

2 PLAN DE TRAVAIL

Dans cette section, je présenterai les discussions et les conclusions que j'ai tirées dans chacun des quatre chapitres qui composent ma thèse de doctorat.

2.1 CHAPITRE 1 : SAVOIR D'OÙ L'ON VIENT POUR COMPRENDRE OÙ L'ON VEUT ALLER : UNE RECONSTRUCTION DES FONDEMENTS THÉORIQUES DE SEYLA BENHABIB ET DE JUDITH BUTLER JUSQU'EN 1990

Dans le premier chapitre, je présente la production théorique qui a conduit Seyla Benhabib et Judith Butler au débat de 1990 qui a eu lieu lors de l'événement « *Feminism and Postmodernism* » aux Etats-Unis. Mon objectif est de reconstruire les fondements théoriques de leur pensée, en soulignant leurs différences philosophiques, notamment autour des concepts de sujet, de normativité et de théorie critique.

Tout d'abord, j'aborderai le *débat féministe* entre Benhabib et Butler dans les années 1990 d'un point de vue historiographique, en le situant dans un contexte spécifique : le passage de la deuxième à la troisième vague du mouvement féministe aux Etats-Unis. Bien que l'on puisse critiquer la division de ce mouvement en vagues, je crois que cette stratégie est pédagogique pour montrer quelles étaient les principales discussions et revendications politiques et théoriques à cette époque.

La première vague de féminisme, qui s'est déroulée à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, s'est concentrée sur la lutte pour les droits civils et politiques, tels que le droit de vote et l'accès à l'éducation et au marché du travail. Aux États-Unis, le droit de vote a été obtenu en 1920 avec l'adoption du 19e amendement, même si, au départ, ce droit n'était garanti qu'aux femmes blanches. Les femmes noires ont continué à faire l'objet de discriminations et n'ont effectivement obtenu le droit de vote qu'en 1964, à la suite de la promulgation des lois sur les droits civiques.

Le féminisme de la deuxième vague est apparu en réponse aux limites de la première, en se concentrant sur des questions plus larges telles que la sexualité, la reproduction et le travail domestique. Aux États-Unis, la deuxième vague est étroitement liée au contexte de la Seconde Guerre mondiale, lorsque les femmes ont été intégrées au marché du travail. Toutefois, après la guerre, les femmes ont été incitées à retourner dans l'environnement domestique, renforçant

ainsi les stéréotypes de genre qui les confinaient au rôle de soignantes et d'épouses. Betty Friedan, dans son livre « *The Feminine Mystique* », publié en 1963, a été l'une des principales voix à dénoncer le malaise des femmes dans ce rôle limité.

La deuxième vague féministe a proposé une critique de la dichotomie entre le public et le privé, contestant l'idée que l'espace domestique et les relations intimes n'étaient pas des arènes politiques. Le slogan « le personnel est politique », popularisé par Carol Hanisch en 1969, illustre cette idée que les problèmes rencontrés par les femmes dans la sphère privée sont également structurés par des oppressions politiques et sociales plus larges.

Dans les années 1980, le féminisme de la deuxième vague a commencé à être remis en question par des voix qui ne s'identifiaient pas à ses priorités. Les féministes noires, lesbiennes et décoloniales ont souligné les lacunes du mouvement dans la reconnaissance de l'intersectionnalité qui affecte les expériences des différents groupes de femmes. La notion de « sororité » a été critiquée parce qu'elle ne prenait pas en compte le racisme et les autres formes d'oppression qui se croisent avec le sexisme. bell hooks, par exemple, a dénoncé le fait que le féminisme de la deuxième vague se concentrait sur les expériences des femmes blanches de la classe moyenne, en ignorant les femmes noires et pauvres.

Cette évolution des luttes féministes à la fin des années 1980 a préparé le terrain pour l'émergence du féminisme de la troisième vague, qui a mis davantage l'accent sur la multiplicité des identités et des formes d'oppression auxquelles les femmes sont confrontées. Des auteurs comme Rebecca Walker, dans son essai de 1992 intitulé « *Becoming the Third Wave* », ont rejeté l'idée que le féminisme avait rempli sa mission, arguant que de nouvelles formes d'oppression devaient encore être combattues, en particulier celles liées à la race, à la sexualité et à l'identité de genre.

Dans ce contexte, le débat entre Benhabib et Butler gagne en pertinence, car il reflète la transition entre la deuxième et la troisième vague de féminisme et la tension entre les différentes manières de comprendre le genre, l'identité et la subjectivité. Alors que Benhabib semblait plus alignée sur le féminisme de la deuxième vague, qui utilisait encore des catégories telles que le « sexe » et le « genre » de manière plus stable, Butler a critiqué cette approche, affirmant que ces catégories étaient des constructions sociales qui devaient être déconstruites et repensées.

Ensuite, je présente la pensée de Benhabib (1986 ; 1992) qui, dans une perspective « *universaliste interactive* », cherche à repositionner le sujet au centre de la théorie critique. Son argumentation s'appuie sur sa critique de l'universalisme procéduraliste de Habermas et est fortement influencée par la psychologue morale Carol Gilligan, qui a écrit « *In a different voice* » en 1987. Je me concentrerai ici sur deux de ses publications : « *Critique, Norm and Utopia* »

(1986) et « *Situating the self* » (1992).

La théorie de Benhabib (1986; 1992) insiste sur la nécessité d'une analyse normative qui permette de diagnostiquer et d'anticiper les formes de libération. Pour elle, le féminisme doit avoir un horizon utopique clair, capable de projeter de nouveaux modes de vie au-delà de la critique de la normativité actuelle. Son analyse souligne également l'importance de la raison communicative, dans laquelle les sujets se constituent à travers l'interaction socialisée et linguistique.

Ce concept rejoint l'idée de « mentalité élargie » d'Arendt, qui propose la réversibilité du point de vue moral. Selon Benhabib (1992), la « mentalité élargie » se réfère à la capacité d'une personne à considérer les perspectives des autres lorsqu'elle juge quelque chose, de sorte que le jugement n'est plus seulement une question de préférences individuelles mais qu'il est partagé par une communauté.

S'inspirant de Kant, Arendt propose qu'un jugement sur quelque chose de « beau », par exemple, ne peut être valable que s'il est fondé sur la capacité à « se mettre à la place des autres » et à imaginer comment ils jugeraient cette situation. Cette interaction communicative est au cœur de la critique de Benhabib à l'égard de la vision universaliste abstraite qui ignore le caractère concret des sujets. Pour elle, le féminisme doit inclure l'*autre concret* dans la formulation de ses normes et de ses pratiques.

La théorie du « autre concret » et du « autre abstrait » de Seyla Benhabib (1992) apparaît dans le contexte de sa tentative de reformuler l'universalisme, en proposant un modèle qui peut traiter à la fois de l'universalité et des particularités individuelles. Cette approche répond à la critique selon laquelle les théories politiques et philosophiques modernes ne reconnaissent pas les différences concrètes entre les sujets.

Benhabib (1992) utilise les concepts de « autre concrete » et « autre abstrait » pour illustrer cette tension entre l'universel et le particulier. « L'autre abstrait » renvoie à l'idée d'un sujet généralisé, vision héritée de la pensée moderne qui présuppose l'égalité formelle et la réciprocité entre les individus. Ce « sujet » se caractérise par sa capacité à raisonner de manière autonome et à participer aux normes morales et politiques de manière impersonnelle, en suivant les principes de la raison universelle. C'est une vision qui prédomine dans les traditions philosophiques modernes, notamment dans la pensée de Kant et dans les théories politiques libérales.

D'autre part, « l'autre concret » fait référence à l'individu en tant qu'être particulier, avec une histoire, une identité et des relations spécifiques. Ce « sujet » n'est pas seulement un être rationnel et abstrait, mais une personne ancrée dans des contextes sociaux, culturels et affectifs

qui façonnent ses expériences et ses perspectives. « L'autre concret » est celui qui est immergé dans un réseau de relations avec les autres, sensible à leurs particularités et aux exigences que ces relations impliquent (Benhabib, 1992).

Benhabib (1992) soutient qu'un universalisme qui ne prend pas en compte ces deux dimensions - « l'autre abstrait » et « l'autre concret » - finit par ignorer la complexité des interactions sociales et l'importance de reconnaître les différences entre les sujets. Son concept d'universalisme interactif cherche à réconcilier ces deux pôles, en proposant que les normes morales et politiques soient formulées en tenant compte à la fois de l'égalité formelle (l'autre abstrait) et des particularités et contextes de vie des individus (l'autre concret autre).

Sa réflexion reprend l'importance de ces dimensions en dialogue avec la psychologue Carol Gilligan, qui soutient que les femmes ont tendance à raisonner moralement à partir d'une perspective plus contextuelle et relationnelle, ce que Benhabib (1992) interprète comme la manifestation du « concret autre ». Cette idée s'oppose au raisonnement purement formel et abstrait, qui ne tient pas compte des relations interpersonnelles et des liens affectifs, typique du « abstrait autre ».

Ainsi, pour le philosophe, un universalisme éthique et politique doit reconnaître les deux aspects du « moi », en veillant à ce que les normes morales soient sensibles aux différences concrètes entre les individus, sans renoncer à l'idée d'une égalité formelle. Cela implique un modèle de justice fondé non seulement sur des principes abstraits, mais aussi sur une considération profonde des histoires et des contextes qui constituent les personnes.

La deuxième section de ce chapitre traite de la critique de Judith Butler de la politique identitaire du féminisme, basée sur son livre de 1990 « *Gender Trouble* ». Butler (2018) rejette l'idée que le sujet *féminin* puisse être un point de référence fixe pour la théorie féministe, en mettant l'accent sur la performativité du genre comme élément central de la déconstruction de la norme hétérosexuelle. Butler (2018) critique également le concept de genre essentialiste, affirmant que le sexe et le genre sont des constructions performatives, c'est-à-dire qu'elles résultent de pratiques discursives qui sont répétées et sanctionnées dans diverses sphères de la vie sociale. La conséquence en est l'exclusion des identités qui ne se conforment pas à la norme dominante.

Butler (2018) affirme que la biologie n'est pas une base neutre ou naturelle sur laquelle la culture se superpose simplement. Au contraire, elle affirme que la biologie elle-même est lue et interprétée d'un point de vue culturel. Cela signifie que les distinctions biologiques, telles que les différences entre les hommes et les femmes, n'existent pas à l'état pur et objectif, mais sont toujours médiatisées et modelées par des normes et des pratiques culturelles. Sa réflexion

critique le système traditionnel sexe- genre, qui postule que le sexe (masculin/féminin) est une base biologique naturelle et que le genre (masculin/féminin) est une construction sociale basée sur cette biologie. Elle remet en question cette dichotomie en soutenant que même le sexe biologique est un effet des pratiques discursives et culturelles qui donnent un sens à ces différences. En d'autres termes, ce que nous considérons comme des faits biologiques est en réalité déjà interprété et organisé à travers un prisme culturel.

La biologie est donc imprégnée de significations culturelles qui attribuent certaines valeurs et attentes aux corps sexués. Par exemple, la catégorisation des corps comme « mâle » ou « femelle » implique des processus d'interprétation qui ne sont pas neutres, mais plutôt chargés de normes sociales qui définissent ce qui est considéré comme normal ou déviant, naturel ou anormal. Ainsi, les distinctions biologiques ne sont pas simplement découvertes, mais produites par des pratiques discursives déjà imprégnées de significations culturelles. C'est dans ce contexte qu'il développe la catégorie de « performativité du genre ».

Pour Butler (2018), la performativité du genre implique qu'il s'agit d'une production sociale établie par des pratiques discursives et répétitives. Le genre n'est pas quelque chose qui préexiste à l'acte ; il est constitué par la répétition de normes et d'attentes sociales. Ces normes se manifestent dans les performances quotidiennes, qui peuvent inclure la manière dont nous parlons, nous habillons et interagissons, et qui, lorsqu'elles sont répétées, donnent l'impression qu'il y a quelque chose d'inhérent à notre être qui correspond à ce comportement de genre.

Le concept de performativité s'oppose à l'idée que le genre est une identité naturelle, essentielle ou biologique. Au contraire, il est compris comme l'effet d'une répétition continue de normes sociales. Cela signifie que le genre est fluide, instable et ouvert à la subversion, puisque ces normes peuvent être répétées de différentes manières, ouvrant ainsi un espace de contestation et de transformation.

La critique de Butler (2018) sur l'hétérosexualité obligatoire, développée dans « *Gender Trouble* », illustre cette tension entre une politique identitaire et une politique qui embrasse la contingence et la subversion des normes établies. L'impact de cette conclusion est profond : le mouvement féministe doit se réinventer, en dépassant les politiques identitaires monolithiques. Pour Butler (2018), il ne s'agit pas d'éliminer les identités, mais de reconnaître leur contingence et leur mobilité politique (Butler, 2018).

En ce sens, mon analyse se concentre sur la critique du système sexe-genre, que Butler (2018) considère comme problématique parce qu'il masque les hiérarchies internes au sein du groupe de femmes lui-même, compromettant une analyse plus large des formes d'oppression. Comme je l'affirme, cet argument contraste avec la façon dont Benhabib (1992) voit la catégorie

de la subjectivité, car pour elle, le sujet *féminin* est lu à partir d'une logique binaire, appartenant au système sexe-genre. Dans ses écrits, il n'y a pas de discussion sur l'identité de ce *sujet*. Au contraire, il y a une présomption conceptuelle de cette catégorie, en utilisant le terme « femme » sans aucune problématisation.

Benhabib (1992) utilise le système sexe-genre comme clé de réflexion sur la catégorie « femme » car, selon elle, cette structure offre une base importante pour comprendre les inégalités historiques et sociales entre les hommes et les femmes. Elle s'appuie sur les travaux de Carol Gilligan, qui prône un féminisme de la différence, pour développer cette analyse. Pour Benhabib (1992), le système sexe-genre ne reflète pas seulement la constitution biologique, mais symbolise également la construction sociale et culturelle des différences entre les sexes. Elle considère donc le genre comme une catégorie relationnelle qui organise la vie sociale et contribue à la reproduction de l'exploitation des femmes.

Butler (2018) ne considère pas la subjectivité comme une donnée immuable, disponible dans la nature des choses. Selon sa théorie, les identités sont construites de manière discursive, ce qui fait que certaines existences sont lues comme humaines tandis que d'autres sont considérées comme des aberrations. Selon cette idée, lorsque le féminisme sépare de manière rigide le masculin et le féminin, il finit par exclure d'autres formes d'identité qui ne s'inscrivent pas dans ces pôles.

Butler (2018) suggère que le féminisme doit abandonner cette politique identitaire monolithique et s'ouvrir à une coalition d'alliances temporaires et contingentes, ce qui lui permet d'inclure les multiples subjectivités qui ne correspondent pas au binarisme de genre traditionnel. Cette nouvelle approche serait plus inclusive et démocratique, permettant au féminisme de faire face à la diversité des formes d'oppression subies par les différents groupes.

Le chapitre conclut que Benhabib et Butler ont des points de vue différents sur le concept de *subjectivité*, qui influencent la manière dont elles voient le rôle de la critique féministe et la place de la normativité dans le processus d'émancipation des sujets, illustré par le *débat féministe* auquel elles ont pris part dans les années 90. Dans le chapitre suivant, je présente ce débat à travers le livre « *Feminist Contentions* » de 1995.

2.2 DEUXIÈME CHAPITRE : LES DÉBATS FÉMINISTES : UN ÉCHANGE PHILOSOPHIQUE POSSIBLE (?) LES ANTITHÈSES ENTRE LA THÉORIE CRITIQUE DE SEYLA BENHABIB ET CELLE DE JUDITH BUTLER

Dans ce chapitre, je reconstruis le débat entre Seyla Benhabib (1995), Judith Butler

(1995) et Nancy Fraser (1995), tel qu'il est présenté dans le livre « *Feminist Contentions* » (1995). Mon approche vise à exposer les principaux points de désaccord et de convergence entre ces auteures et à argumenter la manière dont elles se positionnent par rapport à la relation entre le féminisme et le « postmodernisme », avec une attention particulière aux questions de normativité, de subjectivité et d'émancipation.

Examinant le premier « *round* » de ce débat, Benhabib (1995) défend l'incompatibilité entre le féminisme et le postmodernisme, en particulier en ce qui concerne le sujet féministe. Pour elle, la mort du sujet et l'absence d'un récit émancipateur cohérent dans le postmodernisme menacent la lutte féministe pour la libération. Benhabib (1995) considère que la théorie de Butler (1995), en rejetant l'idée d'un sujet prédiscursif, affaiblit la base de l'action féministe. Benhabib (1995) insiste sur le fait que la défense d'un sujet autonome et rationnel est au cœur de tout projet féministe d'émancipation. Selon elle, sans un sujet doté d'une capacité d'action, le féminisme perd sa capacité à promouvoir un changement social substantiel.

Cependant, Butler (1995) suggère que l'idée même d'un sujet autonome et prédiscursif est contaminée par les relations de pouvoir et doit être critiquée et reconfigurée. En outre, ce qui est en jeu, c'est la nécessité de réévaluer les catégories de sujet et d'agence, qui sont en fin de compte des constructions discursives. Sa réflexion propose que les normes de genre soient réitérées de manière performative et qu'en les subvertissant, il soit possible de créer de nouvelles formes de subjectivité et de résistance. Tout au long de mon analyse, je note que la critique de Benhabib (1995) sur le concept de performativité de Butler (1995) est basée sur une mauvaise compréhension de ce concept. Benhabib (1995) pense que la théorie de Butler empêche l'action en réduisant

le sujet à une simple construction discursive. Cependant, je soutiens que la performativité, telle qu'elle est comprise par Butler (1995), n'implique pas l'absence d'action, mais, au contraire, ouvre un espace pour la subversion des normes dominantes. En réitérant ces normes, le sujet peut également les déstabiliser. L'identité de genre n'est pas quelque chose de fixe ou d'essentiel, mais quelque chose qui se forme et se reforme continuellement.

Butler (1995) répond à la critique de Benhabib sur « l'agence » en soulignant que si le sujet est constitué par le discours, cela ne signifie pas qu'il est totalement passif ou dépourvu du pouvoir de résister. Au contraire, Butler affirme que c'est précisément au sein de ces structures de pouvoir et de discours que l'agence apparaît. Le sujet peut résister et modifier les discours qui le constituent, comme c'est le cas, par exemple, dans les spectacles de travestissement qui, en subvertissant les normes de genre, exposent leur artificialité et contraignent leurs limites.

En ce qui concerne la critique de Benhabib sur la « mort du sujet » et la « mort de l'histoire », Butler (1995) affirme que le sujet n'est pas mort, mais qu'il est considéré comme une construction contingente et discursive. Son argument ne défend pas la non-existence des sujets, mais remet en question l'idée d'un sujet fixe, essentiel ou universel. Au contraire, le sujet est le produit de contextes historiques et sociaux spécifiques, et c'est en analysant ces constructions que l'on peut ouvrir l'espace à de nouvelles formes de subjectivité et de résistance.

En ce qui concerne l'accusation selon laquelle sa théorie manque d'un critère normatif, Butler (1995) reconnaît qu'elle ne cherche pas à offrir une base normative fixe et universelle pour le féminisme, comme Benhabib le suggère comme nécessaire. Elle préconise plutôt une normativité contingente, ouverte à une révision constante, qui ne repose pas sur des catégories stables telles que « femme » ou « sujet », mais qui est attentive aux exclusions et aux oppressions que ces catégories impliquent souvent. Butler (1995) considère qu'un féminisme attaché à un sujet stable risque d'exclure d'autres voix et expériences, comme celles des femmes transgenres, des femmes noires ou d'autres identités qui ne correspondent pas à une conception figée de la « femme ».

Ainsi, Butler (1995) répond aux critiques de Benhabib (1995) en soulignant que l'agence ne disparaît pas dans sa théorie, mais qu'elle est reconceptualisée au sein d'une matrice de pouvoir. Le sujet n'est pas une entité autonome et prédiscursive, mais une construction historique et contingente. Son argument plaide en faveur d'une politique féministe ouverte à une contestation permanente, qui ne se fixe pas sur un idéal essentialiste de sujet ou d'identité, mais qui est toujours prête à se reconfigurer face à de nouvelles demandes de justice et d'inclusion.

Nancy Fraser (1995), pour sa part, tente de dépoliariser le débat entre Benhabib (1995) et Butler (1995), arguant que la tension entre les deux ne doit pas être considérée comme une antithèse absolue. Fraser (1995) soutient que les critiques de Benhabib à l'égard du postmodernisme ne s'appliquent pas entièrement à la théorie de Butler, qui est plus proche d'un post-structuralisme foucauldien que du postmodernisme *stricto sensu*. Ainsi, il n'est pas nécessaire de choisir entre la normativité défendue par Benhabib (1995) et la déconstruction proposée par Butler (1995), les deux approches étant conciliables.

Fraser (1995) propose une approche pragmatique qui combine les avantages des deux positions. Elle suggère que la théorie féministe peut rejeter les métarécits totalisants (comme le propose Butler), tout en affirmant le besoin de normativité pour guider les pratiques transformatrices (comme le défend Benhabib). En fin de compte, Fraser conclut qu'il est possible de combiner la pensée post-structuraliste de Butler avec l'engagement normatif de Benhabib (1995), formant ainsi une base théorique plus solide et plus pragmatique pour le féminisme.

Cependant, contrairement à Benhabib (1995) qui considère que la théorie de Butler manque de normativité, c'est-à-dire d'un engagement en faveur de l'émancipation des formes de discrimination/oppression de l'époque actuelle, Fraser (1995) pense que la théorie de Butler est engagée dans la transformation, mais qu'elle manque d'un critère normatif qui servirait de paramètre pour indiquer quelles seraient les bonnes/mauvaises, justes/injustes façons dont cette transformation pourrait avoir lieu.

Bien que la théorie de Fraser (1995) ne soit pas le sujet de cette thèse, je crois que sa contribution est cruciale pour désamorcer ce qu'elle considère comme une polarisation excessive entre Benhabib (1995) et Butler (1995). Elle soutient que le féminisme peut bénéficier de la perspective post-structuraliste de Butler (1995) sans renoncer à la normativité nécessaire à un projet émancipatoire, tel que celui défendu par Benhabib (1995). Cet argument est lié à l'hypothèse soutenue dans la recherche, à savoir que dans les *travaux récents de Butler* (« *late work* »), il y a eu un rapprochement entre ces deux projets.

A la fin de ce chapitre, je présente ma lecture selon laquelle, bien que Benhabib (1995) et Butler (1995) proviennent de traditions philosophiques différentes - Benhabib (1995) se situant dans le champ de la théorie critique habermassienne et Butler (1995) étant influencée par le post-structuralisme foucauldien - tous deux sont concernés par la question de la normativité, même s'ils l'articulent de manière différente. Benhabib (1995) insiste sur la nécessité d'un projet d'émancipation rationnelle, tandis que Butler (1995), en particulier dans ses derniers travaux (2020), se tourne vers une éthique de la vulnérabilité et de la précarité.

Je termine ce chapitre en rappelant que ce débat entre Benhabib (1995), Butler (1995)

et Fraser (1995) est essentiel pour comprendre les tensions et les possibilités au sein du féminisme contemporain. En analysant leurs contributions, je pense qu'il est possible d'avancer vers une théorie féministe qui réconcilie la déconstruction et la normativité, la performativité et l'agence, la subversion et l'émancipation.

Mon hypothèse centrale, basée sur ce débat, est que dans son « *late work* », Butler développe un critère normatif plus robuste que celui mis en avant par Benhabib (1995). Les critiques de Benhabib et Fraser (1995) sur un supposé « *déficit normatif* » dans la théorie de Butler (1995) semblent être surmontées dans les travaux plus récents de Butler, qui, en abordant des questions telles que la précarité, la *possibilité de se plaindre* et l'interdépendance, construit une éthique qui répond aux critiques sur un supposé manque de normativité dans sa pensée.

2.3 CHAPITRE TROIS : L'ÉLARGISSEMENT ÉTHIQUE DE LA PENSÉE POLITICO-NORMATIVE DE BUTLER ET LES NOUVEAUX CONTOURS DE SA THÉORIE APRÈS LE DÉBAT FÉMINISTE

Dans ce chapitre, j'analyse comment la production théorique de Judith Butler a subi une transformation importante depuis les années 2000, en élargissant ses réflexions sur des catégories telles que la reconnaissance, la vulnérabilité, la précarité et la *possibilité de déposer un grief*, en particulier dans le contexte des vies précaires.

L'objectif principal est de présenter comment son travail récent a pris de nouveaux contours, en commençant par son « éthique de la précarité ». Comme je le soutiens, ce changement peut être interprété comme une réponse aux critiques de Benhabib (1995) et Fraser (1995), qui reprochaient à la théorie de Butler de manquer d'une dimension normative solide pour guider les transformations sociales émancipatrices.

Ce mouvement dans l'œuvre de Butler est désigné dans la littérature comme un « tournant éthique » (« *ethical turn* », en anglais) (Charpentier, 2019), mais, comme je le justifie dans la recherche, je préfère l'expression « *early work* » et « *late work* » utilisée par Schippers (2014) car je crois qu'elle rend mieux compte de la pensée de Butler. Comme nous l'enseigne Carla Rodrigues (2021), une chercheuse brésilienne de l'œuvre de Butler, écrire sur le genre relève également du domaine de l'éthique, si nous l'entendons comme le champ de la philosophie qui s'engage dans des discussions qui guident le comportement humain en termes moraux.

Je n'utilise pas non plus l'expression « phases de la pensée » comme si la première phase de Butler était consacrée au genre, tandis que sa deuxième phase abordait des questions liées à la violence d'État. En lisant tous ses ouvrages dans l'ordre chronologique, je me rends compte

que cette catégorie n'a jamais été abandonnée dans ses écrits. J'en veux pour preuve sa dernière publication « *Who's afraid of gender ?* », datant de 2024.

Au vu de ces justifications, mon analyse divise la pensée de Butler en deux moments : ses premières œuvres (« *early work* »), qui comprend des ouvrages tels que *Gender Trouble* (Butler, 1990), *Bodies That Matter* (Butler, 1993) et *The Psychic Life of Power* (Butler, 2017a [1997]), et son œuvre récente (« *late work* »), qui couvre *Precarious Life* (Butler, 2019c [2004]), *Undoing Gender* (Butler, 2022a [2004]), *Reporting Oneself* (Butler, 2015b [2005]), *Frames of War* (Butler, 2015c [2009]), *Bodies in Alliance* (Butler, 2019a [2015]), *Divergent Paths* (Butler, 2017b [2017]), *The Force of Nonviolence* (Butler, 2021 [2020]) et *Who's Afraid of Gender ?* (Butler, 2024 [2024]).

Comme il s'agit d'une vaste reconstruction théorique, j'ai organisé la présentation de son travail récent (« *late work* ») autour de trois axes : (1) les concepts de vulnérabilité, de deuil et de reconnaissance ; (2) la distinction entre condition de précarité (« *precariousness* ») et précarité (« *precarity* ») et son (3) éthique de la non-violence en tant que stratégie à orchestrer par des corps en alliance.

En ce qui concerne la vulnérabilité, le deuil et la reconnaissance, les réflexions de Butler articulent le deuil comme une catégorie centrale de son éthique, soulignant que toutes les vies ne sont pas reconnues de la même manière comme méritant d'être pleurées (Butler, 2019c). Pour Butler, le fait que certaines vies soient considérées comme « *endeuillables* » alors que d'autres ne le sont pas, révèle un système de reconnaissance inégale qui est à la fois éthique et politique. Le deuil va au-delà d'une affaire privée ou personnelle, étant un moyen de mesurer la valeur sociale attribuée à différentes vies (Lloyd, 2018). Une vie ne peut être pleurée que si elle est reconnue comme ayant une valeur dans la vie, et c'est une question qui touche directement à la manière dont les structures sociales définissent l'humanité (Butler, 2019c).

La notion de vulnérabilité est également fondamentale dans la pensée de Butler. Selon sa version, tous les êtres humains partagent une vulnérabilité commune, car nous sommes tous susceptibles de mourir, de souffrir et de perdre (Butler, 2019c). Cependant, cette vulnérabilité est inégalement répartie, car certains groupes et individus finissent par être plus exposés à la violence et à l'exclusion que d'autres. Cette reconnaissance de la vulnérabilité en tant que caractéristique universelle est à la base de la critique de Butler de la violence étatique et des normes sociales qui perpétuent la dévalorisation de certaines vies (Cyfer, 2020).

L'idée d'interdépendance est étroitement liée à la notion de vulnérabilité car Butler soutient que les êtres humains ne sont pas autonomes, mais profondément interdépendants, ayant besoin les uns des autres pour exister (Butler, 2022a). Cette interdépendance est une

réalité irréductible de la condition humaine et remet en question l'idéal libéral d'un sujet totalement autosuffisant (Rodrigues, 2021). Selon son argumentation, l'éthique doit reconnaître cette interdépendance et comprendre que la destruction de l'autre est en fin de compte une forme d'autodestruction, puisque nous dépendons tous les uns des autres pour survivre et nous épanouir (Butler, 2019c).

Un autre concept important abordé dans cette section est celui de « dépossession », que Butler utilise pour décrire la manière dont les sujets sont formés et, en même temps, défaits par leurs relations avec les autres (Butler, 2019c). Cela signifie que l'identité n'est pas quelque chose de statique ou appartenant entièrement au sujet individuel, mais qu'elle est toujours en mouvement, en négociation constante avec l'autre (Schippers, 2014). Cette notion remet en question les conceptions traditionnelles de l'autonomie et de l'intégrité du soi, en soulignant la fluidité de l'identité et l'importance des relations sociales dans la constitution du sujet (Butler, 2019c).

Butler explore également le lien entre l'éthique et la politique, soulignant que la reconnaissance, un thème central de la philosophie contemporaine, est une question politique centrale (Lloyd, 2018). En effet, pour qu'un sujet puisse participer pleinement à la vie publique, il doit être reconnu comme un être intelligible, un soi qui mérite d'être vu et valorisé (Butler, 2019c). Ces conditions d'intelligibilité sont donc contestées dans l'arène politique, et la reconnaissance est une lutte permanente pour que davantage de vies soient considérées comme dignes de droits et de protection (Butler, 2015b).

Un aspect fondamental du travail de Butler est l'idée que la vulnérabilité et le deuil fonctionnent comme des critères pour définir qui est considéré comme humain et qui est relégué dans la catégorie de *l'abject* (Butler, 2019a). Depuis « *Gender Trouble* », Butler (2018) s'interroge sur la manière dont les normes sociales établissent ces frontières entre l'humain et le non-humain, et dans ses travaux les plus récents, elle étend cette critique pour inclure non seulement les questions de genre, mais aussi la race, la classe et d'autres formes d'exclusion (Butler, 2021).

En introduisant le concept « *d'ek-stasis* », Butler renforce l'idée que les sujets sont toujours en dehors d'eux-mêmes, en relation avec les autres (Butler, 2019a). Cette condition indique que la subjectivité n'est pas quelque chose de fermé ou d'autosuffisant, mais qu'elle est toujours dans un processus de transformation, modelée par les interactions avec d'autres sujets (Lloyd, 2018). Cette perspective remet en question la conception libérale d'un sujet individualiste et complètement autonome (Butler, 2022a).

Cette idée que l'identité se forme en relation avec l'autre conduit Butler à reformuler la

question de la responsabilité éthique (Butler, 2015). Selon son argument, la responsabilité ne peut pas être comprise comme quelque chose qui émerge de l'autonomie individuelle, mais plutôt de notre interdépendance fondamentale (Butler, 2019c). Nous sommes responsables les uns des autres parce que nos vies sont inévitablement liées, et l'éthique doit reconnaître cette interdépendance plutôt que d'essayer de la nier (Butler, 2022a).

En outre, Butler considère le corps comme une catégorie centrale dans sa réflexion (Lloyd, 2018). Depuis le début de sa carrière, elle s'intéresse à la manière dont le corps est façonné par les normes sociales, en particulier les normes de genre (Butler, 1990). Cependant, dans ses travaux plus récents, le corps est perçu non seulement comme le lieu d'introjection de ces normes, mais aussi comme un lieu de vulnérabilité et d'interdépendance (Butler, 2019c). Pour Butler, le corps humain est toujours exposé et dépendant des autres, ce qui renforce l'idée que l'éthique devrait être fondée sur l'interdépendance et la vulnérabilité partagée (Rodrigues, 2021).

Selon Butler, l'éthique de la vulnérabilité est liée à la politique de la reconnaissance (Butler, 2015b), car elle soutient que les conditions de vulnérabilité ne sont pas réparties de manière égale et que cette répartition inégale reflète les inégalités sociales et politiques (Lloyd, 2018). Ceux qui ne sont pas reconnus comme des êtres humains sont les plus exposés à la précarité, et la reconnaissance de ces vies est une question centrale pour la justice sociale (Butler, 2015c). Le deuil public, en ce sens, est une manière de réclamer la dignité de ces vies marginalisées (Rodrigues, 2021).

Cependant, Butler ne propose pas une éthique de principes fixes, mais plutôt une éthique basée sur les relations (Butler, 2021). Selon cette perspective, l'éthique relationnelle est ce qui rend possible la cohabitation et la reconnaissance mutuelle, et l'éthique doit être une pratique continue de négociation et de reconfiguration des normes qui structurent nos relations (Butler, 2019c). Cela signifie que l'éthique ne peut pas être pensée comme quelque chose de statique, mais comme un champ en constante transformation, à mesure que les relations entre les sujets changent et se développent (Lloyd, 2018).

Cette idée d'une éthique relationnelle se manifeste également dans la manière dont Butler aborde la question du pouvoir (Butler, 2017a), car le pouvoir n'est pas quelque chose qui se contente de réprimer les sujets, mais qui les constitue également (Butler, 1997). Cependant, la manière dont il est distribué dans la société peut conduire à la marginalisation de certains groupes, et l'éthique de la vulnérabilité cherche à contester ces formes inégales de pouvoir (Butler, 2021). Butler affirme que la reconnaissance d'une vulnérabilité partagée est un moyen de remettre en question les hiérarchies de pouvoir qui perpétuent la violence et l'exclusion

(Butler, 2021).

Butler revisite également les idées de Hegel et d'autres philosophes pour développer sa théorie de la reconnaissance (Butler, 2015), soutenant que la reconnaissance est une condition essentielle de la subjectivité, mais rejette l'idée que cette reconnaissance doit être fondée sur des identités partagées (Cyfer, 2020). Elle propose plutôt que la reconnaissance puisse être ambivalente et même contradictoire, reflétant la complexité des relations sociales (Butler, 2019c).

Cette ambivalence de la reconnaissance est liée à l'idée de l'opacité du sujet, notion que Butler développe à partir d'Adriana Cavarero (Butler, 2015). Pour Butler, le sujet ne peut jamais être totalement transparent à lui-même ou aux autres, ce qui implique que la reconnaissance sera toujours partielle et provisoire (Butler, 2021). Cependant, cette opacité ne doit pas être considérée comme un défaut, mais comme une caractéristique fondamentale de la subjectivité, qui renforce la nécessité d'une éthique fondée sur l'altérité (Lloyd, 2018).

Dans la deuxième section, j'analyse la distinction entre condition de précarité (« *precariousness* ») et précarité (« *precarity* »), concepts qui sont au cœur de la réflexion de Butler dans ses ouvrages *Precarious Life* (2004) et *Frames of War* (2009). Butler (2015c) affirme que la « *condition de précarité* » fait référence à la condition universelle de vulnérabilité des corps humains, que nous partageons tous parce que nous sommes susceptibles d'être endommagés, malades et tués (Butler, 2019c). Cependant, Butler (2015b) affirme que si tout le monde partage une vulnérabilité ontologique - notre exposition à la mort, à la perte et à la violence - cette condition est inégalement répartie. Certains groupes sont plus exposés à la *précarité* en raison de facteurs historiques, sociaux, économiques et politiques.

C'est pourquoi la *précarité* peut être comprise comme une vulnérabilité exacerbée de certaines populations, mises en danger par des systèmes de pouvoir qui renforcent les inégalités structurelles (Butler, 2015c). Cette répartition inégale de la *précarité* est le produit de contextes historiques et politiques qui exposent certains groupes, tels que les femmes, les noires, les pauvres et les immigrés, à des niveaux plus élevés de violence et de négligence sociale (Lloyd, 2018).

Butler explique comment les normes sociales et politiques influencent directement qui est considéré comme digne de protection et qui est exposé à la violence ou à l'abandon. Cette vulnérabilité différenciée fait partie d'un cadre sélectif qui définit quelles vies sont considérées comme « vivables » et lesquelles sont considérées comme sacrificables ou « tuables » (Butler, 2015c). Ces cadres normatifs, qui déterminent le prix de la vie, font partie de ce que Butler appelle les « normes de reconnaissabilité », c'est-à-dire les conditions sociales qui déterminent

qui est reconnu comme humain (Butler, 2015b).

En réfléchissant à cette distinction, je constate que même si tout le monde est vulnérable dans un sens existentiel, cette vulnérabilité est manipulée et aggravée par des structures de pouvoir qui dévalorisent certaines vies au détriment d'autres. Butler illustre cette situation en évoquant le traitement inégal réservé aux victimes de la guerre, où les vies de certains groupes (généralement originaires de pays occidentaux) sont pleurées et considérées comme dignes de protection, tandis que d'autres, comme les Afghans, sont considérées comme sacrificiables (Butler, 2015c).

Butler approfondit également la relation entre *précarité* et responsabilité éthique, affirmant que la vulnérabilité partagée nous place dans une position de responsabilité mutuelle (Butler, 2015b). Nos existences étant profondément liées, faire du mal à l'autre, ou permettre que l'on fasse du mal à l'autre, est une forme d'autodestruction (Butler, 2019c). En reconnaissant cette interdépendance, nous sommes conduits à une éthique de la responsabilité qui remet en question les normes néolibérales d'individualisme et d'autonomie.

Cette interdépendance se matérialise non seulement dans les relations interpersonnelles, mais aussi dans les infrastructures sociales et politiques qui conditionnent la vie des différents groupes. Butler affirme que la *précarité* est produite ou exacerbée par ces infrastructures, qui refusent à certains groupes l'accès à des ressources essentielles telles que la santé, le logement et l'emploi (Butler, 2015c). Ainsi, la *précarité* n'est pas seulement une condition existentielle, mais un problème politique qui doit être traité par des politiques publiques qui protègent les vies vulnérables.

En réfléchissant aux solutions proposées, Butler affirme que pour traiter la *précarité*, il est nécessaire d'adopter une approche éthique et politique qui reconnaisse l'égalité fondamentale de toutes les vies et la nécessité de garantir des conditions matérielles qui rendent toutes les vies « pleurables » (Butler, 2019c). Pour qu'une vie soit considérée comme digne d'être pleurée, elle doit être protégée et soutenue par des politiques sociales qui reconnaissent sa vulnérabilité. La *précarité* implique donc à la fois la violence physique et la négligence sociale et économique qui déshumanise certains groupes.

Butler critique également le capitalisme néolibéral, qui a accru la *précarité*, en particulier après la crise financière de 2008 et la pandémie de COVID-19 (Butler, 2022b). Dans ce contexte, les travailleurs précaires, les migrants et les groupes marginalisés voient leur vie dévaluée et sont traités comme jetables par les structures économiques et politiques. Butler affirme que ces vies, considérées comme moins précieuses, sont privées de protection et de droits fondamentaux, ce qui conduit à un état de vulnérabilité exacerbée (Butler, 2022b).

En utilisant la distinction entre *condition de précarité* (« *precariousness* ») et *précarité* (« *precarity* »), Butler critique également la violence de l'État, qui renforce la *précarité* de certains groupes, que ce soit par des politiques de guerre, l'incarcération de masse ou le déni des droits fondamentaux. En définissant quelles vies sont protégées et lesquelles sont exclues, l'État devient complice de la production de la *précarité* (Butler, 2015c). Ce cadrage sélectif, qui décide quelles vies sont « endeueillables », perpétue les inégalités structurelles qui favorisent la violence sociale et politique (Lloyd, 2018).

Dans le contexte de la reconnaissance, Butler suggère que le manque de reconnaissance est une forme de violence symbolique qui contribue à l'exclusion sociale (Butler, 2015b). La *précarité* est exacerbée lorsque certaines vies ne sont pas reconnues comme précieuses, ce qui se traduit par des politiques qui rendent ces groupes vulnérables à la pauvreté, à la violence et à la mort prématurée (Butler, 2022b). Je reconnais ainsi que la reconnaissance est une composante essentielle de la lutte contre la *précarité* et de la création d'une éthique politique plus juste et plus inclusive.

Butler soutient que la non-violence est la réponse éthique à la *précarité*, arguant que la violence perpétue l'exclusion et le cycle de la *précarité*. La non-violence est considérée comme une forme de résistance aux structures de pouvoir qui produisent et perpétuent la *précarité* (Butler, 2021). La violence, qu'elle soit étatique ou individuelle, déshumanise et renforce la hiérarchie entre les vies considérées comme précieuses et celles qui sont jetables (Butler, 2015c).

Enfin, pour conclure cette lecture, je note que Butler suggère que la *précarité* et la vulnérabilité partagée peuvent être à la base d'une nouvelle forme de solidarité politique (Butler, 2019c). Cette solidarité ne repose pas sur des identités figées, mais sur l'interdépendance et la reconnaissance d'une vulnérabilité commune. En reconnaissant que nous sommes tous vulnérables, il est possible de former des alliances politiques plus larges pour lutter contre les inégalités qui produisent et exacerbent la *précarité* (Butler, 2021). Ces alliances sont essentielles pour réimaginer une politique qui valorise toutes les vies, indépendamment de la position sociale ou de l'identité.

En réfléchissant à cette distinction entre *condition de précarité* (« *precariousness* ») et *précarité* (« *precarity* »), Butler critique les formes structurelles de violence et les politiques qui renforcent l'inégalité sociale. Butler propose que pour créer une société plus juste, nous devons reconnaître la vulnérabilité partagée et adopter une éthique de l'interdépendance qui rend chacun responsable de la protection des vies précaires (Butler, 2019c).

Dans la troisième section, je présente son éthique de la non-violence, qui devient un engagement central dans ses travaux les plus récents, tels que « The Force of Nonviolence », publié en 2020. Butler (2020) propose que la non-violence ne soit pas seulement considérée comme un rejet de la violence physique, mais comme une réponse éthique et politique fondamentale au problème de la *précarité*, liée à la vulnérabilité partagée et à l'interdépendance humaine.

La non-violence doit être comprise comme une résistance éthique aux structures de pouvoir qui renforcent et reproduisent la violence. Ces structures créent et perpétuent la *précarité*, en particulier pour ceux qui vivent en marge, comme les immigrés, les minorités raciales et les groupes opprimés. En rejetant la violence, Butler suggère que la non-violence peut déstabiliser les normes qui légitiment l'exclusion et l'oppression (Butler, 2020).

Dans ma lecture, je comprends qu'un engagement en faveur de la non-violence ne signifie pas la passivité ou l'acceptation des injustices. Il s'agit plutôt d'une forme de résistance active qui exige un engagement éthique dans des conditions de vulnérabilité et de dépendance mutuelle (Butler, 2020). La non-violence remet en question la réciprocité destructrice qui perpétue les cycles de violence et cherche à créer de nouvelles formes de solidarité politique.

Butler propose également que la non-violence soit ancrée dans la reconnaissance de la vulnérabilité et de la *précarité* communes à tous les êtres humains. En reconnaissant cette interdépendance, nous comprenons que faire du mal à l'autre, c'est en fin de compte nous faire du mal à nous-mêmes, étant donné le lien profond qui existe entre toutes les vies (Butler, 2020). Cette éthique de l'interdépendance et de la non-violence vise à construire un monde où la protection de la vie est centrale, indépendamment des identités ou des frontières.

L'éthique de la non-violence implique le refus de légitimer la violence comme réponse à l'injustice, même s'il s'agit d'une violence de représailles. Butler critique les approches qui justifient la violence comme une nécessité face à l'oppression, arguant que cette réciprocité violente ne fait que renforcer les hiérarchies de pouvoir qui produisent la *précarité* en premier lieu (Butler, 2020). En rejetant la violence, même dans les situations d'oppression, la non-violence devient un moyen de revendiquer la dignité sans recourir à la destruction mutuelle.

Butler considère également la non-violence comme un moyen de contester les structures de pouvoir qui normalisent et perpétuent l'exclusion sociale. Les politiques de l'État, en particulier dans le contexte néolibéral, exacerbent la *précarité*, et Butler propose que la non-violence soit un moyen d'exposer et de démanteler ces conditions de vulnérabilité exacerbée (Butler, 2020). L'État, par la violence, renforce les inégalités structurelles, et c'est contre cette logique que la non-violence s'élève en tant que résistance éthique.

Pour Butler, la non-violence implique un acte performatif qui remet en question les normes et les attentes politiques dominantes. En mettant en scène la non-violence dans des protestations, des grèves de la faim ou des manifestations publiques, le sujet revendique le droit d'apparaître et d'être reconnu, déstabilisant les cadres normatifs qui cherchent à réduire au silence ou à invisibiliser les vies précaires (Butler, 2020). Pour Butler, l'acte d'apparaître dans la sphère publique est un geste politique et éthique fondamental.

Un exemple pratique de non-violence exploré par Butler est l'idée que certains actes de résistance pacifique, comme les grèves de la faim, ne font pas qu'exposer la précarité, mais remettent également en question les normes de reconnaissance qui dévalorisent certains corps. En s'exposant volontairement à la vulnérabilité physique par des grèves de la faim, les individus remettent en question les cadres qui déterminent quelles vies méritent d'être protégées et lesquelles peuvent être abandonnées (Butler, 2020).

La pratique de la non-violence, selon Butler, vise également à créer une politique de cohabitation, où différents groupes, malgré leurs différences, peuvent partager le même espace social et politique sans recourir à la violence. Cette politique de cohabitation est fondée sur l'éthique de la vulnérabilité et de l'interdépendance, et cherche à créer des conditions dans lesquelles tous les êtres humains peuvent vivre et s'épanouir sans craindre d'être violemment exclus ou marginalisés (Butler, 2020).

La non-violence est donc un moyen de refuser les hiérarchies qui déterminent qui est considéré comme digne de reconnaissance et de protection et qui est considéré comme jetable. Butler souligne qu'en résistant à la violence, nous affirmons la valeur de toutes les vies, en particulier celles qui ont été historiquement marginalisées et rendues invisibles par les structures de pouvoir (Butler, 2020).

En examinant le rôle de la non-violence, Butler critique également l'idée qu'une résistance efficace doit être violente. Pour Butler, la résistance non violente a un pouvoir de transformation parce qu'elle ne reproduit pas les logiques de domination qui entretiennent les inégalités. Au contraire, la non-violence subvertit ces logiques en soulignant la nécessité de reconnaître et de protéger la *précarité* de toutes les vies (Butler, 2020).

Je crois que Butler considère la non-violence comme un impératif éthique qui exige un changement profond des structures sociales et politiques. Pour Butler, une véritable transformation politique n'est possible que lorsque nous nous éloignons des logiques de violence et de destruction pour nous tourner vers une éthique qui valorise la vie et la vulnérabilité partagée (Butler, 2020).

La non-violence implique également un engagement envers la fragilité de la vie,

reconnaissant que toutes les vies sont vulnérables et qu'il est de la responsabilité de la société de veiller à ce que cette vulnérabilité soit protégée et non exploitée (Butler, 2020). En ce sens, la politique de non-violence vise à créer un monde où toutes les vies peuvent être vécues dans la dignité et sans crainte de l'exclusion ou de la violence.

En adoptant une position de non-violence, nous ne protégeons pas seulement l'autre, selon Butler, mais nous reconnaissons également notre propre *précarité*. La résistance non violente est un moyen de se connecter aux autres sur un plan de vulnérabilité partagée, où chacun a le droit de vivre sans la menace constante de la violence (Butler, 2020).

Enfin, Butler affirme que la non-violence peut nous guider dans la création de nouvelles formes de solidarité qui dépassent les divisions fondées sur l'identité ou le *statut* social. La non-violence nous permet de nous unir autour de la défense d'une vulnérabilité commune, et nous pouvons ainsi imaginer un avenir plus juste et moins violent (Butler, 2020). En rejetant la violence, nous avons la possibilité de construire une politique qui donne la priorité au soin et à la protection de toutes les vies, en particulier les plus précaires (« *précarité* »). Ainsi, en conclusion de cette section, je soutiens que la non-violence est, pour Butler, plus qu'une simple stratégie politique - il s'agit d'une éthique fondamentale qui remet en question les hiérarchies de pouvoir et propose une nouvelle façon d'habiter le monde ensemble.

À la fin du chapitre, je conclus qu'en introduisant de nouveaux concepts dans ses réflexions, Butler a élargi la catégorie de la normativité, car elle a commencé à penser l'émancipation non seulement comme une manière de résister individuellement aux normes imposées, mais aussi de projeter des transformations collectives pour y parvenir, par le biais de corps précaires dans des alliances qui exigent une vie moins précaire. Dans le chapitre suivant, j'explique comment ce mouvement dans sa théorie a changé ses concepts de normativité et le rôle de la théorie critique.

2.4 CHAPITRE QUATRE : NORMATIVITÉ ET CRITIQUE : JUDITH BUTLER ET LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE

Dans ce chapitre, je développe l'hypothèse selon laquelle le projet philosophique de Judith Butler, après les années 2000, en particulier dans le contexte des « *Feminist Contentions* », a évolué pour inclure un critère normatif plus substantiel. Cette évolution se produit à travers l'introduction des concepts de *condition de précarité* (« *precariousness* »), *précarité* (« *precarity* »), *deuil* (« *grievability* ») dans son éthique. Ces éléments contribuent à perfectionner sa version de la normativité, ce qui différencie ses formulations les plus récentes

de ses travaux antérieurs.

Je commence par discuter des caractéristiques fondamentales qu'une théorie critique doit posséder, telles que présentées par Benhabib (1986) dans « *Critique, Norm, and Utopia* ». La théorie critique doit intégrer à la fois une dimension diagnostique- explicative et une dimension utopique-anticipative, en s'engageant à s'émanciper des formes d'humiliation et de discrimination sociale. Ces deux dimensions sont complémentaires : la théorie critique doit à la fois diagnostiquer les conditions d'oppression et d'humiliation d'une période historique et proposer une vision pour surmonter et transformer ces conditions, sans nécessairement recourir à des utopies rigides ou à des prescriptions extérieures.

Cette dimension diagnostique-explicative est liée à la tâche de diagnostiquer les formes de souffrance, d'humiliation et d'oppression qui existent à un moment historique donné. Une théorie critique, dans cette perspective, doit être capable d'analyser et d'expliquer les causes des pathologies sociales, des dysfonctionnements ou des contradictions présentes dans la réalité. Elle ne considère pas la société comme un objet statique, mais comme le résultat d'activités humaines historiquement constituées. Le rôle de la théorie critique est donc d'identifier les demandes sociales et les contradictions de son époque, à partir d'une analyse contextuelle et immanente des dynamiques sociales et politiques qui structurent cette société.

Dans ce processus, la critique révèle comment les structures de pouvoir génèrent des inégalités et, en même temps, souligne les paradoxes internes de ces mêmes structures. Ainsi, la dimension diagnostique-explicative se réfère à l'identification des problèmes sociaux contemporains et de leurs causes, sans faire appel à un modèle externe ou idéalisé de la façon dont la société devrait être.

La dimension utopique-anticipatoire se réfère quant à elle à la capacité de la théorie critique à anticiper des solutions ou des alternatives pour surmonter les problèmes identifiés dans la dimension diagnostique-explicative. Il s'agit de l'aspect normatif de la théorie critique, c'est-à-dire qu'à partir du diagnostic posé, elle doit proposer des moyens de surmonter la réalité oppressive existante. Cette dimension est liée à la capacité d'imaginer et de concevoir de nouveaux modes d'organisation sociale, politique et économique qui favorisent l'émancipation et la justice.

Benhabib (1986) affirme que cette projection utopique ne doit pas être considérée comme une simple idéalisation, mais comme un exercice pratique et créatif qui guide l'action collective pour transformer les conditions sociales. Ainsi, cette dimension offre une orientation normative pour la transformation sociale, guidant la pratique politique vers l'émancipation

Ces catégories sont ensuite analysées du point de vue de la théorie butlerienne, en

soulignant la manière dont Butler articule ces concepts dans ses premiers travaux et travaux récents. Dans son « *early work* », qui comprend des ouvrages tels que *Gender Trouble* (1990), *Bodies That Matter* (1993) et *The Psychic Life of Power* (1997), Butler intègre la dimension diagnostique-explicative dans sa critique de l'hétéronormativité. Son diagnostic se concentre sur les formes de pouvoir et les normes sociales qui produisent des subjectivités et déterminent qui peut être reconnu comme un sujet « légitime ».

S'appuyant sur la généalogie des normes de genre, Butler diagnostique les exclusions et les contradictions imposées par le système binaire de genre, critiquant la séparation traditionnelle entre le sexe (biologique) et le genre (culturel). Elle montre comment ce binarisme exclut les sujets déviants et ne reconnaît pas l'interdépendance entre biologie et culture, dénonçant l'imposition d'une norme hétéronormative qui définit les vies viables et non viables.

En ce qui concerne la dimension utopique-anticipatoire, les premiers travaux de Butler s'intéressaient déjà à la transformation des pratiques sociales. Son idée de la résistance était centrée sur la capacité du sujet à subvertir les normes imposées, ce qui offrait une version de l'émancipation basée sur la résistance individuelle. La transformation, à cette époque, était liée à la possibilité pour les sujets de résister aux normes de genre et de vivre différemment, en déstabilisant le régime hétéronormatif.

Tout au long de ce chapitre, j'explique comment Butler a élargi ses réflexions sur ces deux dimensions dans ses travaux plus récents (« *late work* »). Selon moi, la dimension diagnostique-explicative dans ses travaux récents va au-delà des normes de genre pour intégrer d'autres formes d'oppression, telles que la race, l'ethnicité, la classe et la nationalité. Butler utilise les concepts de *précarité* et de *précarité* pour diagnostiquer la manière dont les structures de pouvoir définissent qui est reconnaissable et qui peut être protégé par les normes sociales. Elle étend son diagnostic critique à diverses formes de vulnérabilité, en s'intéressant à la manière dont certaines vies sont systématiquement exclues et invisibilisées.

En ce qui concerne la dimension utopique-anticipatoire, on observe un changement plus marqué dans ses travaux récents (« *late work* »). Butler développe un critère normatif plus robuste, centré sur la notion de précarité comme base de la solidarité et de l'action politique collective. Alors que dans les premiers travaux, la transformation était associée à la résistance individuelle, dans les travaux récents, Butler introduit l'idée d'alliances corporelles qui se rassemblent pour résister collectivement aux normes qui rendent leur vie précaire.

Dans ce contexte, la transformation sociale n'est pas seulement une question de subversion individuelle, mais une lutte organisée par des corps précaires en alliance, exigeant

des conditions plus inclusives et plus justes. Butler considère le deuil et la vulnérabilité comme des critères éthiques et politiques d'émancipation, guidant les demandes d'égalité radicale qui transcendent les questions de genre et atteignent une critique sociale plus large.

Ce changement reflète une maturation de sa pensée, où la critique et la normativité deviennent plus collectives et interdépendantes, et où l'utopie est comprise non pas comme un idéal fixe, mais comme une possibilité toujours ouverte et changeante. Comme je l'affirme, Butler répond, dans ses travaux récents, à des critiques telles que celles formulées par Benhabib et Fraser (1995), qui ont souligné l'absence de critères normatifs clairs dans ses travaux antérieurs. Butler développe l'idée de la vulnérabilité partagée en tant que force normative, introduisant un critère éthique et politique qui oriente les demandes sociales vers une vie plus égalitaire.

L'expansion normative de sa pensée, qui marque la transition entre les *premières* et les *dernières œuvres*, reflète le passage d'une idée de résistance individuelle à une résistance collective. Le concept de précarité fonctionne comme un critère normatif plus développé qui permet de repenser la résistance en termes d'alliances corporelles qui revendiquent collectivement une vie moins précaire.

Je pense que Butler fait mûrir de manière significative sa compréhension des concepts de critique et de normativité, en particulier en intégrant la notion de précarité dans sa pensée. Je soutiens que cette intégration permet à Butler d'articuler une théorie critique plus complète et plus sensible aux demandes contemporaines de justice sociale. En discutant de la normativité et de la critique dans la théorie butlérienne, j'explore comment Butler s'approprie la dialectique négative d'Adorno pour fonder sa perspective critique. Butler rejette l'idée d'une théorie normative positive - comme le font Benhabib et Fraser - et adopte plutôt une approche qui remet en question les limites de la connaissance et les normes imposées, proposant de nouvelles pratiques de vie qui émergent de ces critiques.

Je soutiens que la normativité négative chez Butler, influencée par Adorno, n'implique pas une absence de critères normatifs ou de normativité, mais plutôt une orientation critique basée sur la négation des formes de souffrance et d'humiliation, sans recourir à un idéal positif prédéterminé. Ce type de normativité est également prescriptif, car il guide la résistance contre l'oppression et promeut des modes de vie moins erronés. Les deux auteurs rejettent l'imposition d'un idéal positif ou d'un modèle fixe de la manière dont la société devrait être organisée. Dans le cas d'Adorno, il ne présente pas de critère normatif positif, c'est-à-dire qu'il ne prescrit pas de modèle de société juste ou correcte, mais il oriente sa critique à partir de l'identification et du refus des formes inutiles de souffrance

et d'humiliation (Freyenhagen 2013). Adorno soutient que, bien que

nous ne sachions pas à quoi ressemblerait une société juste, nous savons déjà ce qui est intolérable, et ce déni suffit à justifier la résistance.

Comme je l'explique dans ce chapitre, la *précarité* devient un critère normatif dans le travail de Butler, guidant la critique en exposant comment certaines vies sont reconnues comme dignes d'être pleurées (« *grievable* ») et d'autres non. Ce concept est similaire à la critique adornienne dans la mesure où Butler ne propose pas une utopie ou un idéal stable d'émancipation, mais identifie les façons dont le pouvoir et les normes culturelles excluent certains sujets, offrant ainsi un point de départ pour résister et reconfigurer les relations sociales.

Adorno a également influencé Butler dans le sens où tous deux ne croient pas que la critique se limite à l'observation ou à l'évaluation des normes. Comme je l'explique, Butler, inspirée par les réflexions d'Adorno, conçoit la critique comme un mouvement continu de résistance, qui ne se contente pas d'analyser les normes, mais les remet également en question en ouvrant l'espace à de nouvelles formes de vie. Pour ces deux auteurs, la critique doit être une force créatrice et transformatrice, ouverte à l'inattendu et au nouveau, sans être liée à un idéal fixe sur la manière dont ces transformations devraient avoir lieu.

Butler, comme Adorno, adopte une posture d'humilité théorique, évitant de prescrire de manière normative ce que les mouvements sociaux devraient exiger. Au lieu de cela, elle promeut une ouverture permettant aux sujets eux-mêmes de déterminer leurs voies vers l'émancipation, ce que je considère comme un avantage de sa théorie.

Dans la dernière partie du chapitre, je présente trois critiques principales de la théorie de Judith Butler, liées aux thèmes de la subjectivité, de la normativité et de la critique, et j'y apporte des réponses possibles. La première critique consiste à accuser Butler de promouvoir une politique identitaire essentialiste. Cette politique identitaire se caractériserait par l'appropriation de l'identité comme base de l'action politique, en particulier en ce qui concerne les questions de genre, de sexualité et de race. Cependant, Butler ne prône pas l'essentialisme, mais plutôt la déstabilisation des identités, en proposant l'idée d'alliances contingentes comme moyen de surmonter le fondamentalisme politique.

La deuxième critique concerne les critères normatifs de condition de précarité (« *precariousness* ») et de précarité (« *precarity* ») développés par Butler. Les critiques, comme Cyfer (2019), affirment que ce critère est trop abstrait pour traiter des injustices sociales contemporaines et qu'il n'explore pas en détail les mécanismes à l'origine de la précarité de groupes spécifiques. Cyfer (2019) soutient que, bien que Butler fasse une distinction entre « condition de *précarité* » et « *précarité* », sa théorie n'offre pas une analyse suffisante des structures économiques et politiques qui reproduisent ces inégalités.

En réponse, je soutiens que les avantages de l'approche de Judith Butler sur la précarité et la condition précaire résident dans la flexibilité et l'ouverture de sa théorie, qui permet une articulation plus inclusive et contingente des luttes sociales. Plutôt que de se limiter à un critère normatif rigide ou prescriptif, comme le préconisent d'autres théoriciens, Butler adopte une normativité négative qui, en se fondant sur une vulnérabilité partagée et des alliances contingentes, parvient à unir différents sujets précaires sans s'appuyer sur une identité commune ou des prescriptions positives.

L'un des principaux avantages de cette approche est qu'elle élargit les possibilités de coalitions entre des groupes confrontés à diverses formes d'oppression, telles que le sexe, la race, la classe et la sexualité, créant ainsi un espace de solidarité et d'action politique collective. La théorie de Butler n'exige pas que ces groupes partagent une identité ou une condition spécifique, mais plutôt qu'ils reconnaissent leurs vulnérabilités communes, ce qui génère une base normative pour résister aux injustices sociales.

En outre, l'approche anti-fondationnaliste de Butler évite le risque d'impositions coloniales ou universalistes qui peuvent découler de théories normatives prescriptives. En se concentrant sur la précarité comme point de départ et de mobilisation, sa théorie offre une plus grande adaptabilité aux réalités locales et aux expériences des sujets précaires, permettant à ces derniers de décider eux-mêmes des exigences et des voies de l'émancipation sociale. Par conséquent, la flexibilité théorique de la précarité permet à la critique et à la résistance d'être façonnées par les besoins et les expériences de ceux qui sont en première ligne des luttes sociales, sans imposer un modèle unique de transformation ou de progrès.

La troisième critique est que la théorie de Butler se limite à la résistance collective et n'aborde pas la nécessité d'une reconstruction des institutions sociales, politiques et économiques. Contadini (2020) soutient que cette forme de transformation est éphémère et insuffisante pour des changements structurels durables, qui nécessiteraient une reconstruction institutionnelle. Butler, pour sa part, répond à ces critiques en soulignant l'importance des alliances contingentes et de l'engagement pour une transformation sociale basée sur la résistance collective, sans s'appuyer sur des modèles normatifs positifs et reconstructivistes.

2.5 CONCLUSION

Dans cette section, je résumerai les conclusions générales présentées dans la recherche. Cette thèse explore l'évolution de la théorie de Judith Butler après le débat féministe avec Seyla Benhabib et Nancy Fraser en 1995. La thèse vise à discuter de la manière dont Butler a

développé un critère normatif plus robuste dans son *travail* récent (« *late work* »), en réponse aux critiques d'un manque de normativité ou de critère normatif formulées par Benhabib et Fraser dans « *Feminist Contentions* ».

La recherche s'interroge sur la manière dont les catégories de subjectivité, de normativité et de critique ont évolué dans les travaux ultérieurs de Butler, en mettant l'accent sur l'éthique de la *précarité*, les concepts de *condition de précarité* (« *precariousness* ») et *précarité* (« *precarity* »), et de « *grievability* ». La thèse soutient que la philosophie de Butler, influencée par des événements tels que le 11 septembre et des mouvements sociaux tels que *Black Lives Matters* », a élargi son champ d'action au-delà des normes de genre pour inclure des oppressions plus larges, développant une normativité qui guide les luttes pour des formes de vie moins précaires.

La thèse est organisée en quatre chapitres :

1. Le premier chapitre contextualise le débat entre Benhabib et Butler et discute de l'universalisme interactif de Benhabib et de la théorie performative de Butler.
2. Le deuxième chapitre reconstruit les principaux arguments de Benhabib, Butler et Fraser dans le livre *Feminist Contentions*.
3. Le troisième chapitre analyse le développement théorique de Butler après les années 2000, en soulignant son expansion au-delà du genre et l'introduction de l'éthique de la précarité.
4. Le quatrième chapitre examine comment la pensée récente de Butler a développé un critère normatif plus substantiel, utilisant la précarité comme élément central pour guider les luttes émancipatrices.

La thèse apporte deux contributions significatives au monde universitaire. La première réside dans l'utilisation de références théoriques qui traitent le genre comme une catégorie centrale de leurs réflexions, tant dans le cas de Seyla Benhabib que dans celui de Judith Butler. Cette approche permet une analyse comparative approfondie entre les deux auteures, mettant en lumière les tensions et les avancées théoriques qui ont émergé du débat féministe des années 1990.

La deuxième contribution concerne la reconstruction détaillée de l'œuvre considérable de Butler, en soulignant ses continuités et ses ruptures tout au long de sa carrière intellectuelle. Cette reconstruction est cruciale pour dépasser les étiquettes souvent associées à Butler, telles que post-structuraliste ou post-moderniste, et la positionner comme une figure clé de la théorie

critique contemporaine. En démontrant comment Butler articule les problèmes de la modernité et les formes de résistance qu'elle propose, la thèse réaffirme sa pertinence pour la promotion d'un contexte plus égalitaire et plus libre pour toutes les formes de vie.

D'autre part, certaines limites ont également été identifiées au cours de la recherche. La première est liée au temps disponible pour développer la thèse, qui a empêché une analyse plus approfondie de la trajectoire intellectuelle de Benhabib et Fraser après le débat féministe des années 1990. Bien que l'accent mis sur la théorie de Butler ait été recommandé par les évaluateurs lors de la qualification, ce choix a limité une exploration plus complète des autres penseurs impliqués dans le débat.

En outre, l'étude a rencontré des difficultés pour aborder le large éventail de théoriciens qui dialoguent avec la pensée de Butler, tels que Foucault, Arendt, Adorno, Lacan, Laplanche et Espinosa, qui auraient pu enrichir davantage l'analyse. La thèse n'ouvre donc qu'une petite fenêtre sur l'univers des possibilités théoriques qu'offre la pensée butlérienne, reconnaissant qu'il s'agit d'un champ en mouvement constant et sujet à une réinterprétation continue.

Enfin, la recherche suggère qu'il reste encore beaucoup à explorer dans les contributions de Butler, en particulier en ce qui concerne les alliances contingentes en tant que stratégie de résistance au néolibéralisme et au conservatisme contemporain. L'interdépendance et la vulnérabilité, au cœur de l'éthique de la précarité de Butler, sont considérées comme des éléments cruciaux pour vaincre la discrimination et la violence, et constituent un guide pour la construction d'une société radicalement égalitaire.

La thèse conclut que Butler a fait avancer son projet critique en développant une normativité négative, dans laquelle la transformation sociale émerge de la résistance collective contre l'oppression, répondant ainsi au déficit normatif souligné par Benhabib et Fraser. La principale conclusion de la thèse est que Butler, à travers son éthique de la *précarité* et l'incorporation de concepts tels que la *condition de précarité* (« *precariousness* ») et *précarité* (« *precarity* »), la vulnérabilité et l'interdépendance, a développé une version plus robuste de la normativité qui répond aux critiques féministes précédentes.

La thèse soutient que la catégorie de *précarité* fonctionne comme un nouveau critère normatif pour guider les luttes pour l'émancipation sociale, bien que ce critère soit volontairement ouvert et susceptible d'être réinterprété. Cela signifie que la théorie de Butler reste pertinente et adaptable aux contextes contemporains, permettant une approche critique qui n'impose pas de normes rigides, mais encourage plutôt la résistance collective contre l'oppression.

6 TABLE DES MATIÈRES

1 INTRODUCTION	
2 SAVOIR D'OU L'ON VIENT POUR COMPRENDRE OU L'ON VEUT ALLER : UNE RECONSTRUCTION DES FONDEMENTS THEORIQUES DE SEYLA BENHABIB ET DE JUDITH BUTLER JUSQU'EN 1990	
2.1 HISTORICISER LE DÉBAT FÉMINISTE (UM) : LE CONTEXTE DU MOUVEMENT FÉMINISTE JUSQU'AUX ANNÉES 1990 AUX ÉTATS-UNIS	
2.2 SEYLA BENHABIB : CRITIQUE, NORMATIVITÉ ET UTOPIE : LES FONDEMENTS DE LA THÉORIE CRITIQUE DE BENHABIB	
2.2.1 Un “ adversaire loyal “ de Habermas (?) : les fondements de la théorie critique de Benhabib “ avec et contre “ Habermas	
2.2.2 Le défi posé par l'universalisme interactif historiquement conscient de Benhabib	
2.3 JUDITH BUTLER : LE “PROBLÈME” DU GENRE, LA PERFORMATIVITÉ ET LE SUJET DU FÉMINISME	
2.3.1 La déstabilisation du sujet par Butler : ébranler la logique binaire du système sexe x genre	
2.3.2 De la performativité du genre à une critique de la politique féministe de la représentation	
3 DÉBATS FÉMINISTES : UN ÉCHANGE PHILOSOPHIQUE POSSIBLE (?) LES ANTITHÈSES ENTRE LA THÉORIE CRITIQUE DE SEYLA BENHABIB ET CELLE DE JUDITH BUTLER	
3.1 LE “PREMIER TOUR” (1990) : LES PROCÈS DE BENHABIB, BUTLER ET FRASER	
3.1.1 Seyla Benhabib : féminisme et postmodernisme : une alliance impossible ?	
3.1.2 Judith Butler : fondements contingents, féminisme et question de la postmodernité	
3.1.3 Nancy Fraser : les fausses antithèses : une réponse à Seyla Benhabib et Judith Butler	
3.2 LE SECOND TOUR : DES RÉPLIQUES DE BENHABIB, BUTLER ET FRASER	
3.2.1 Seyla Benhabib : subjectivité, historiographie et politique : réflexions sur le débat féminisme/postmodernisme	
3.2.2 Judith Butler : pour une lecture attentive...	
3.3.3 Nancy Fraser : pragmatisme, féminisme et tournant linguistique	
UN DIAGNOSTIC DU DÉBAT FÉMINISTE : SUBJECTIVITÉ, NORMATIVITÉ ET CRITIQUE	

4 L'ELARGISSEMENT ETHIQUE DE LA PENSEE POLITICO-NORMATIVE DE BUTLER ET LES NOUVEAUX CONTOURS DE SA THEORIE APRES DEBAT FEMINISTE

4.1 VULNÉRABILITÉ, DEUIL ET RECONNAISSANCE : DU DIVAN À LA SPHÈRE PUBLIQUE

4.2 LES DIMENSIONS DE LA PRÉCARITÉ : LA DISTINCTION ENTRE “PRÉCARITÉ” ET “PRÉCARITÉ” ET LA RESPONSABILITÉ ÉTHIQUE.....

4.3 LE POUVOIR DE LA NON-VIOLENCE EN TANT QU'ENGAGEMENT ÉTHICO-POLITIQUE ET LA PERFORMATIVITÉ DES CORPS EN ALLIANCE

5 NORMATIVITÉ ET CRITIQUE : JUDITH BUTLER ET LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE.....

5.1 LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE : LES DIMENSIONS DIAGNOSTIQUE-EXPLICATIVE ET UTOPIQUE-ANTECIPATOIRE

5.2. NORMATIVITÉ ET CRITIQUE DANS LA THÉORIE BUTLÉRIENNE : LA DIALECTIQUE NÉGATIVE COMME VOIE D'ÉMANCIPATION

5.3 LE PROJET DE THÉORIE CRITIQUE DE JUDITH BUTLER : UNE RÉPONSE AUX CRITIQUES

6 CONSIDÉRATIONS FINALES

RÉFÉRENCES

ANNEXE

7 RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALLEN, Amy. L'émancipation sans utopie ? Subjectivité, modernité et revendications normatives de la théorie critique féministe. Traduction : Marin, Inara Luisa ; Silva, Felipe Gonçalves ; Cyfer, Ingrid. **Nouvelles études CEBRAP**. São Paulo, SP. N. 103 (nov. 2015), p. 115-132, 2015.

ALLEN, Amy. **The End of Progress** : Decolonising the Normative Foundations of Critical Theory (**La fin du progrès** : décoloniser les fondements normatifs de la théorie critique). Amy Allen. Columbia University Press. 2016.

ALLEN, Amy. **The Politics of our Selves : Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory**. New York : Columbia University Press, 2008.

ALVES, Marco Antonio Sousa Alves ; Alkmin, Gabriela Campos. La politique de l'identité en question : réflexions de Judith Butler et Achille Mbembe. **Direito Público**, 18(97), 2021. Disponible à l'adresse : <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/5049>. Consulté le : 18 juillet 2024.

ALVES, Verena Holanda de Mendonça ; FADEL, Anna Laura Maneschy. La pensée féministe de Seyla Benhabib : contributions au-delà du genre. **Journal of Studies and Research on the Americas**, 16(1), p. 76-100, 2024.

ARENDT, Hannah. **La condition humaine**. Traduit par Roberto Raposo. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010.

IMPRESSION D'ART. **Female Trouble John Waters Affiche Divine**, 1974. Disponible à l'adresse : <https://www.retrocards.co.uk/female-trouble-john-waters-divine-poster-30x40cm-art-print>. Consulté le 27 février 2023.

AUSTIN, John. **Quand dire c'est faire**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1990.

BBC BRAZIL, **What videos and witnesses reveal about Palestinians killed while receiving humanitarian aid in Gaza**, 2024. Disponible à l'adresse : <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c2lwj3p9zqvo>. Consulté le : 19 mars 2024.

BEAUVOIR, Simone. **Le deuxième sexe**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2020.

BENHABIB, Seyla. **Un autre cosmopolitisme**. Édité par Robert Post. Oxford : Oxford University Press, 2006.

BENHABIB, Seyla ; Butler, Judith ; Cornell, Drucilla ; Fraser, Nancy. **Débats féministes : un échange philosophique**. Traduit par Fernanda Veríssimo. Fernanda Veríssimo. São Paulo : Editora Unesp, 2018.

BENHABIB, Seyla ; Cornell, Drucilla. **Le féminisme comme critique de la modernité**.

Oxford : Basil Blackwell, 1987.

BENHABIB, Seyla ; Butler, Judith ; Cornell, Drucilla ; Fraser, Nancy. **Feminist Contentions : A Philosophical Exchange**. New York : Routledge, 1995.

BENHABIB, Seyla ; Cornell, Drucilla. **Le féminisme comme critique de la modernité**. Traduit par Nathanael da Costa Ceixeiro. Nathanael da Costa Ceixeiro. Rio de Janeiro : Editora Rosa dos tempos, 1991.

BENHABIB, Seyla. Différence sexuelle et identités collectives : la nouvelle constellation mondiale. **Signes** 24, n. 2, 1999.

BENHABIB, Seyla. **Situer le soi : genre, communauté et postmodernisme dans l'éthique contemporaine**. Trad. Ana Claudia Lopes ; Renata Romolo Brito. Brasília : Editoria Universidade de Brasília, 2021.

BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture : Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton : Princeton University Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. The Generalised and the Concrete Other : The Kohlberg-Gilligan Controvers and Feminist Theory (L'autre généralisé et l'autre concret : les controverses Kohlberg-Gilligan et la théorie féministe). **Praxis International Journal**, 1985. Disponible à l'adresse : <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=262242>. Consulté le : 3 février 2023.

BENHABIB, Seyla. **Les droits des autres : étrangers, résidents et citoyens**. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

BERKELEY. **Judith Butler**, information en ligne. Disponible à l'adresse : <https://vcresearch.berkeley.edu/faculty/judith-butler>. Consulté le : 23 juillet 2024.

BERNINI, Lorenzo ; Olivia, Guaraldo. **La reconnaissance humaine dans la vision de Dieu. Judith Butler, tra Antigone ed Hegel Differenza e relazione : L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero**. Ombre corte, p. 15-38, 2009.

BOTTON, F. B. La construction discursive du genre et de la sexualité dans la modernité à partir de Butler et Foucault. **Bagoas - Gay studies : genres et sexualités**, [s. l.], v. 9, n. 13, 2016. Disponible sur : <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/9654>. Consulté le : 27 février 2023.

BRESSIANI, Nathalie. **Economie, culture et normativité : le débat entre Nancy Fraser et Axel Honneth sur la redistribution et la reconnaissance** (Mémoire de Master). Université de São Paulo, 2010.

BRESSIANI, Nathalie. **Nancy Fraser et le féminisme**. Réseau des femmes philosophes, 2020. Disponible à l'adresse : <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/nancy-fraser-e-o-feminismo/>. Consulté le : 26 janvier 2023.

BROWN, Wendy. **Dans les ruines du néolibéralisme : la montée des politiques**

antidémocratiques en Occident. São Paulo : Editora Filosófica Politéia, 2019.

BROWN, Wendy. **Undoing the Demos : Neoliberalism's Stealth Revolution.** Zone Books, 2019.

BUTLER, J. Merely Cultural. **Social Text**, v. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997.

BUTLER, Judith. **Le pouvoir de la non-violence : un lien éthique politique.** São Paulo : Editora Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. **Le pouvoir de la non-violence.** São Paulo : Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. Interview. Cult magazine. **The performativity of gender and the political**, 2015a. Disponible sur : <https://revistacult.uol.com.br/home/performatividade-de-genero-e-do-politico/>. Consulté le : 18 avril 2023.

BUTLER, Judith. **La vie psychique du pouvoir : théories de l'assujettissement.** Belo Horizonte : Editora Autêntica, 2017a

BUTLER, Judith. **La vie psychique du pouvoir : théories de l'assujettissement.** Traduction : Rogério Bettoni. São Paulo : Editora Autêntica, 2017a.

BUTLER, Judith. **Chemins divergents : la judéité et la critique du sionisme.** São Paulo : Boitempo, 2017b.

BUTLER, Judith. **Bodies in Alliance and the Politics of the Streets : Notes for a Performative Theory of Assembly (Corps en alliance et politique de la rue : notes pour une théorie performative de l'assemblée).** 4 ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2019a.

BUTLER, Judith. **Bodies That Matter : The Discursive Limits of Sex (Les corps qui comptent : les limites discursives du sexe).** Traduit par Veronica Daminelli et Daniel Yago Françoli. São Paulo : Editora Crocodilo, 2020.

BUTLER, Judith. **Undoing Gender.** Cood. Traduction : Carla Rodrigues. São Paulo : Editora UNESP, 2022a.

BUTLER, Judith. Documentaire. **Philosophe en tous genres.** Réalisé par Paul Zajdermann. Arte, 2006. Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/playlist?list=PL4EC66D573ED68FA1>. Consulté le : 13 avril 2023.

BUTLER, Judith. Interview. **Margem Esquerda**, São Paulo, Boitempo, n. 33, p. 11-24, 2019b. Entretien avec Maria Lygia Quartim de Moraes, Yara Frateschi et Carla Rodrigues.

BUTLER, Judith. Merely cultural. Traduit par Aléxia Bretas. Aléxia Bretas. **Idéias**, v. 7, n. 2, p. 229-248, 2016a.

BUTLER, Judith. Gender as a Performance. **Radical Philosophy**, n. 67. Disponible à l'adresse : <https://www.radicalphilosophy.com/interview/judith-butler>. Consulté le : 17 février 2023.

BUTLER, Judith. Merely cultural. Traduction d'Aléxia Bretas. **Revue Idéias**. Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 227-248, juil./déc. 2016.

BUTLER, Judith. **La clameur d'Antigone : la parenté entre la vie et la mort**. Trad. André Checinel. Florianópolis : Maison d'édition UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Performativity and Black Lives Matter : who we are and what we do**. IAI : The Institute of Art and Ideas, n. 89, 3 juillet 2020b. Disponible à l'adresse : <https://iai.tv/articles/speaking-the-change-we-seek-judith-butler-performative-self-auid-1580>. Consulté le : 25 mars 2024.

BUTLER, Judith. Peut-on mener une bonne vie dans une mauvaise vie ? Conférence du Prix Adorno. **Caderno de Ética e Filosofia Política**, n. 33, 2017c, p. 213-229. Traduction par Aléxia Cruz Bretas.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity (Le féminisme et la subversion de l'identité)**. 12e éd. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2018. 288p.

BUTLER, Judith. **Les cadres de la guerre**. Rio de Janeiro : Brazilian Civilisation, 2015b.

BUTLER, Judith. **Quel genre de monde est-ce : une phénoménologie de la pandémie**, 1 édition, Belo Horizonte, **Editora Autêntica**, 2022b. 1 ed. Belo Horizonte : Editora Autêntica, 2022b.

BUTLER, Judith. **Qui a peur du genre ?** São Paulo : Editora Boitempo, 2024. BUTLER, Judith. **Se dénoncer : critique de la violence éthique**. 1 éd. Belo Horizonte : Editora Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. **Le sujet du désir : Réflexions hégéliennes dans la France du XXème siècle**. 2. Ed. New York : Columbia University Press, 1999.

BUTLER, Judith. **La vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence**. 1 éd. Belo Horizonte : Editora Autêntica, 2019c.

CHARPENTIER Arto. On Judith Butler's "Ontological Turn". *Raisons politiques*, 2019/4, n. 76, p. 43-54, 2019. Disponible à l'adresse : <https://www-cairn-info.ezpaarse.univ-paris1.fr/revue-raisons-politiques-2019-4-page-43.htm>. Consulté le : 18 mars 2024.

CHARPENTIER, Arto. La construction sociale du sexe biologique en débat: Columbia Law School. Seyla Benhabib, *informação online*. Disponible à l'adresse : <https://www.law.columbia.edu/faculty/seyla-benhabib>. Consulté le : 23 jul 2024.

CONTADINI, Didier Alessio. Un aperçu fugace de l'utopie". *La non-violence et le défi de la planification éthico-politique chez Judith Butler*. **Scienza & Filosofia**, 2020. Disponible à l'adresse : https://www.scienzaefilosofia.com/2020/06/24/some-fleeting-glimpse-of-utopia-la-nonviolenza-e-la-sfida-della-progettualita-etico-politica-in-judith-butler/#_ftn19. Consulté le : 18 mars 2024.

COSTA, Paulo Henrique Pinheiro da. **Michel Foucault : la dimension politique du soin de soi**. 2017. 101 f. Mémoire de maîtrise. Université fédérale du Pará, Institut de philosophie et des sciences humaines, Belém, 2017. Programme de troisième cycle en philosophie.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalising the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989. Cyfer, Ingrid. Défaire la reconnaissance ? Au-delà des conceptions négatives et positives de l'intersubjectivité. **Cadernos de Filosofia Alemã**. mar-nov, p. 59-74, 2020.

CYFER, Ingrid. **La tension entre le modernisme et le postmodernisme dans la critique de l'exclusion du féminisme**. 140 f. Thèse (Doctorat). Université de São Paulo, São Paulo, 2009.

CYFER, Ingrid. Défaire la reconnaissance ? Au-delà des conceptions négatives et positives de l'intersubjectivité. **Cadernos de Filosofia Alemã : Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 3, p. 59-74, 2020.

CYFER, Ingrid. Féminisme, identité et exclusion politique chez Judith Butler et Nancy Fraser. **Revista Idéias**. v. 8 n. 1, 2017. Disponible à l'adresse : <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649783>. Consulté le : 13 avril 2023.

CYFER, Ingrid. **Quel est le problème avec l'humanité ? Une critique féministe de l'éthique de la vulnérabilité de Judith Butler**. In : Bueno, Arthur ; Teixeira, Mariana (coord.), On the politics of social suffering [article en ligne]. Digithum, n. 23, p. 1-15, 2019. Disponible à l'adresse : https://www.researchgate.net/publication/335852003_What%27s_the_trouble_with_humanity_A_feminist_critique_of_Judith_Butler%27s_ethics_of_vulnerability. Consulté le : 13 avril 2023.

DAVIS, Angela. **Femmes, race et classe**. São Paulo : Boitempo, 2019. DELPHY, Christine.

Pour un féminisme matérialiste, La Sal, Barcelone, 1982.

DEMETRI, Felipe. **Judith Butler : philosophe de la vulnérabilité**. Salvador : Editora Dizeres, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Signature et contexte événementiel**. Paris : Éditions Galilée, 1990.

DUARTE, André. **Le droit d'avoir des droits comme performativité politique : relire Arendt avec Butler**. Caderno CRH, 33, 2020. Disponible à l'adresse : <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35322>. Consulté le : 31 mars 2024.

FEDERICI, Silvia. **Caliban et la sorcière : les femmes, le corps et l'accumulation primitive du capital**. Maison d'édition Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Le point zéro de la révolution : travail domestique, reproduction et lutte féministe**. Editora Elefante, 2021.

FEDERICI, Silvia. Interview. **Silvia Federici : Le capitalisme considère les femmes comme une usine de main-d'œuvre**. Agência Tambor, 2019. Disponible à l'adresse :

<https://agenciatambor.net.br/geral/silvia-federici-o-capitalismo-olha-para-a-mulher-como-uma-fabrica-de-trabalhadoras/>. Consulté le : 16 avril 2023.

FELIX, Yeung Shing Hay. **Sur les fondements normatifs de la théorie critique**. Université de Hong Kong [Mémoire de maîtrise], 2019.

FIRESTONE, Shulamith. **The Dialectic of Sex : a study of the feminist revolution (La dialectique du sexe : une étude de la révolution féministe)**. Collection Pocket (publié à l'origine à New York par Bantam), 1970.

FLECK, Amaro. Après tout, qu'est-ce que la théorie critique ? [Après tout, qu'est-ce que la théorie critique ?] **Princípios : Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 24, n. 44, p. 97-127, 2017. Disponible à l'adresse : <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12083>. Consulté le : 12 avril 2024.

FLECK, Amaro. De la critique immanente à la critique de la souffrance : sur le problème du fondement normatif de la théorie critique de Theodor W. Adorno. **Ethic@. Revue internationale de philosophie morale**. v. 15 n. 1, 2016.

FORUM [Forum Magazine]. **La transsexualité n'est plus considérée comme une maladie avec la publication de la CIM 11**. Rapport de : Marcelo Hailer, 4 janvier 2022. Disponible à l'adresse : <https://revistaforum.com.br/lgbt/2022/1/4/transsexualidade-deixa-de-ser-considerada-doena-com-publicacao-do-cid-11-108322.html>. Consulté le : 21 février 2023.

FORUM BRÉSILIEN DE LA SÉCURITÉ PUBLIQUE. São Paulo : **Forum brésilien de la sécurité publique, 2024**. Disponible à l'adresse : <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/77f6dcce-06b7-49c1-b227-fd625d979c85>. Consulté le : 7 mars 2024.

FOUCAULT, Michel. **La gestion des illégalismes**. In : Michel Foucault : entretiens avec Roger Pol-Droit. São Paulo : Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque et J. A. Guilhon Albuquerque. 1ère éd. Rio de Janeiro/ São Paulo : Paz & Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microphysique du pouvoir**, éd. 29, São Paulo : Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. **L'histoire de la sexualité**. New York : Vintage Books, 1980.

FRANCE, David. **La mort et la vie de Marsha P. Johnson**. [Documentaire]. Production : Netflix, 2017.

FRASER, Nancy ; Jaeggi, Rahel. **Capitalisme : une conversation en théorie critique**. Cambridge : Polity Press, 2018

FRASER, Nancy. **Fortunes du féminisme. Du capitalisme géré par l'État à la crise néolibérale**. New York : Verso, 2013.

FRASER, Nancy. Foucault sur le pouvoir moderne : aperçus empiriques et confusions normatives, 1981. **PRAXIS International**, numéro 3, p. 272-287, 1981. Disponible à l'adresse : https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3123299/mod_resource/content/1/Nancy%20F

raser%20Foucault%20on%20modern%20power.pdf. Consulté le : 13 avril 2023.

FRASER, Nancy. **Justice Interruptus. Réflexions critiques sur la condition "postsocialiste"**. New York : Routledge, 1997.

FRASER, Nancy. Cartographie de l'imagination féministe : de la redistribution à la reconnaissance et à la représentation. **Journal of Feminist Studies**, 2007.

FRATESCHI, Yara. Seyla Benhabib avec Hannah Arendt contre la philosophie du sujet. **Caderno CRH**, v. 33, 2020. Disponible à l'adresse : <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/35519>. Consulté le : 8 février 2023.

FRATESCHI, Yara. Universalisme interactif et mentalité étendue chez Seyla Benhabib : appropriation et critique de Hannah Arendt. **Revue Éthic@**, v. 13 n. 2, 2014.

FREYENHAGEN, Fabian. **Adorno's Practical Philosophy : Living Less Wrongly**, New York : Cambridge University Press, 2013.

FREYENHAGEN, Fabian. **Pas d'issue facile : Le négativisme d'Adorno et le problème de la normativité**. Dans : Stefano Giacchetti Ludovisi & G. Agostini Saavedra (eds.), *Nostalgia for a Redeemed Future : Critical Theory*. Université du Delaware, 2009.

FRIEDAN, Betty. **La mystique féminine**. São Paulo : Rosa dos Tempos, 2020.

GERARDIN-LEVERGE, Mona. **Le langage est un lieu de lutte La performativité du langage ordinaire dans la construction du genre et les luttes féministes**. Thèse (doctorat) - Université Paris-1 Sorbonne. Directrice de thèse : Sandra Laugier. Publication : 2018.

GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice : Psychological Theory and Women's Development**. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **Théorie de l'action communicative : rationalité de l'action**. São Paulo : Editora Unesp, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **Le discours philosophique de la modernité : douze leçons**. Traduit par Luiz Repa. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

HASLANGER, Sally. **Le Philosophoire**. n. 56, p. 55-82, 2021. Disponible à l'adresse : <https://www-cairn-info.ezpaarse.univ-paris1.fr/revue-le-philosophoire-2021-2-page-55.htm?contenu=article>. Consulté le : 22 février 2023.

HONNETH, Axel. **La lutte pour la reconnaissance : la grammaire morale des conflits sociaux**. São Paulo : Editora 34, 2003.

hooks, bell. **Théorie féministe : des marges au centre**. São Paulo : Maison d'édition Perspectiva. 2019.

INSTITUT DE RECHERCHE ÉCONOMIQUE APPLIQUÉE [IPEA]. **Atlas de la violence au Brésil 2023 : population noire**. Disponible à l'adresse : <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/280/atlas-2023-populacao-negra>. Consulté

le : 20 mars 2024.

JENKINS, Fiona. *Sensate Democracy and Grievable Life*. In : **Judith Butler's Precarious Politics**. New York : Routledge, 2018.

JOURNAL NEXUS. **Le gouverneur du Texas ordonne une enquête sur les parents d'enfants transgenres**. Rapport du 23 février 2022. Disponible à l'adresse : <https://www.nexojournal.com.br/extra/2022/02/23/Governador-do-Texas-manda-investigar-pais-de-criancas-trans>. Consulté le : 15 mars 2023.

KARHU, Sanna. **De la violence à la résistance : la critique des normes par Judith Butler**. Thèse de doctorat. Université d'Helsinki. Département de philosophie, d'histoire, de culture et d'études artistiques, 2017. Disponible à l'adresse : <https://core.ac.uk/download/pdf/132488704.pdf>. Consulté le : 9 mars 2024.

KNAPPENBERGER, Brian. [Documentaire]. **Turning Point : 9/11 and the War on Terror**. Produit par Netflix, 2021.

KRAUS, Cynthia. La convoitise épistémique. *Knowledge Economies : The Not-nothing of Social Constructionism*". **Social Epistemology : A Journal of Knowledge, Culture and Policy**, v. 19, 2005, p. 339-355.

LACERDA, Lucas Oliveira de ; KROEF, Ada Beatriz Gallicchio. **Langage et performativité chez Austin, Derrida et Butler**. v. 4 n. 13 (2019) : IVe Rencontre d'initiation académique. Disponible à l'adresse : <http://www.periodicos.ufc.br/pt/article/view/55511>. Consulté le : 25 février 2023.

LAURETIS, Teresa di. **The Practice of Love : lesbian sexuality and perverse desire**. Bloomington : Indiana University Press, 1994.

LAZAR, Liliane. La réception de l'œuvre de Simone de Beauvoir aux Etats-Unis, 1980- 2010. **Sapere Aude**, 3(6), 148-157. Accessible à l'adresse : <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4546>. Disponible le : 13 avril 2022.

LEAR, Martha Weinman. **La deuxième vague féministe**. The New York Times. Publié le 10 mars. 1968. Disponible à l'adresse : <https://www.nytimes.com/1968/03/10/archives/the-second-feminist-wave.html>. Consulté le : 26 janvier 2023.

LEE, Rosa. **Judith Butler's Scientific Revolution : Foundations for a Transgender Marxism (La révolution scientifique de Judith Butler : fondements d'un marxisme transgenre)**. LavraPalavra, 2024. Disponible à l'adresse : <https://lavrpalavra.com/2024/03/21/a-revolucao-cientifica-de-judith-butler-fundamentos-para-um-marxismo-transexual/>. Consulté le : 4 mai 2024.

LISPECTOR, Clarice. **Un souffle de vie**. Rio de Janeiro : Rocco, 2020.

LIVINGSTON, Jennie. **Paris brûle**. [Documentaire], 1980. Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=mBVBipOI76Q>. Consulté le : 7 mars 2023.

LLOYD, Moya. Vers une politique culturelle de la vulnérabilité. In : **Judith Butler's Precarious Politics**. New York : Routledge, 2018.

LOPES, Ana Cláudia Lopes. **Critique, norme et utopie : la transformation de l'éthique du discours dans la théorie critique de Seyla Benhabib**. Thèse de doctorat - Université d'État de Campinas, Institut de philosophie et des sciences humaines.

Directeur de thèse : Yara Adario Frateschi. Publié : 2019. Disponible à l'adresse : <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1091635>. Consulté le : 1 Feb. 2023.

LORDE, Audre. **Sister Outsider : essais et discours**. New York : The Crossing Press Feminist Series, 1994.

LOURO, Guacira Lopes. **Le potentiel politique de la théorie queer**. Cult, São Paulo, n. 193, p. 36- 37, août 2014. Entretien transcrit par Carla Rodrigues.

LOURO, Guacira Lopes. **Une suite d'actes**. Cult, São Paulo, n. 185, p. 32, nov. 2013.

LYOTARD, Jean-François. **La condition postmoderne**. 20. éd. São Paulo : Editora José Olympio, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. São Paulo. N-1 Edições, 2019.

MILLS, Catherine. Normative Violence, Vulnerability, and Responsibility, differences. **A Journal of Feminist Cultural Studies**, p. 133-56, 2007.

MISKOLCI, Richard. **Critiquer l'hégémonie hétérosexuelle : l'incorporation de la théorie queer parmi nous a commencé dans l'éducation, un domaine désireux de réfléchir à la formation des sujets**. Cult, São Paulo, n. 193, p. 33, août 2014.

MOGAN, Robin. **Going too far : The Personal Chronicle of a Feminist**. Random House: New York, 1978.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. In : Théorie critique. **The Cambridge Habermas lexicon**. Ed. Amy Allen, Université d'État de Pennsylvanie ; Eduardo Mendieta, Université d'État de Pennsylvanie. New York : Cambridge University Press, 2018.

NOUVELLE ÉCOLE. **Nancy Fraser**, information en ligne. Disponible à l'adresse : <https://www.newschool.edu/nssr/faculty/Nancy-Fraser/>. Consulté le : 23 juillet 2024.

NICKEL, Patricia Mooney. **La théorie critique nord-américaine après le postmodernisme : dialogues contemporains**. Palgrave Macmillan The Limited, 2012.

NOBRE, Marcos. **Théorie critique**. São Paulo : Editora Zahah, 2004.

NOBRE, Marcos. **Théorie critique : une nouvelle génération**. Dossier Théorie critique : nouvelles études. CEBRAP (93), 2012. Disponible à l'adresse : <https://www.scielo.br/j/nec/a/JThS38xgJVfV7krd4y96W3n/#>. Consulté le : 12 avril 2024.

OKIN, Susan Moller. **Justice, Gender and Family**. New York : Basic Books, 1989.

OKIN, Susan Moller. **Les femmes dans la pensée politique occidentale**. Princeton :

Princeton Book Press, 1979.

OLIVEIRA, Alana Lima de. Histoire, culture et mémoire : la littérature de Nísia Floresta comme source des droits de la femme. **Journal du droit, de l'art et de la littérature**. Curitiba. v. 2, n. 2. p. 1,16. jul/dez. 2016.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ [OMS]. **Conceptualisation de l'OMS sur l'accès et la distribution équitables des produits de santé contre COVID-19**, 2020. Disponible à l'adresse : <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/202485-covid-19-e-2-pt.pdf>. Consulté le : 18 avril 2023.

OTTONI, Paulo. **Vision performative du langage**. Campinas : Editora da UNICAMP, 1998.

PINTO, Joana Plaza. La performativité radicale : acte de parole ou acte de corps. **Revista Gênero**. v. 3, 2002. Disponible à l'adresse : https://www.researchgate.net/publication/277241362_Performatividade_radical_ato_de_fala_ou_ato_de_corpo. Consulté le : 26 février 2023.

PRECIADO, Paul. **Manifeste Contrassexuel : Pratiques subversives de l'identité sexuelle**. Rio de Janeiro : Editora Zahar, 2020.
Quinalha, Renan. **Le mouvement LGBTI+ : une brève histoire du 19e siècle à nos jours**. 1. éd. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2022.

RODRIGUES, Carla. Dossier : **la quatrième vague du féminisme**. Cult magazine, juin 2017. Disponible à l'adresse : <https://revistacult.uol.com.br/home/quarta-onda-do-feminismo/>. Consulté le : 24 avril 2022.

RODRIGUES, Carla. **Guide de lecture. Le pouvoir de la non-violence**. Boitempo Blog, 2021. Disponible à l'adresse : <https://blogdaboitempo.com.br/adc9/#:~:text=A%20postura%20ética%20da%20não,as%20que%20não%20a%20merecem.>. Consulté le : 18 mars 2024.

RODRIGUES, Carla. **Judith Butler**. Université d'État de Campinas Science Blogs : Women in Philosophy, v. 6 n. 3, 2020, p. 99-113.

RODRIGUES, Carla. Lobato, Ana Emília. Le féminisme et ses sujets. **Princípios : Revista de Filosofia**. v. 27, n. 52, p. 43-65, 2020. Disponible à l'adresse : <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19306>. Consulté le : 7 mars 2023.

RODRIGUES, Carla. **Le deuil entre clinique et politique : Judith Butler au-delà du genre**. Belo Horizonte : Autêntica, 2021.

RODRIGUES, Carla. Au-delà du genre : notes sur la réception de l'œuvre de Butler au Brésil. **Revista Em construção**, v. 5, p. 59-72, 2019.

RODRIGUES, Carla. Podcast. **Butler au-delà du genre**. Programme : Qu'est-ce qui est queer aujourd'hui ? 2022. Disponible sur Spotify.

ROWLAND, Robin ; Klein, Renate. **Radically Speaking : Feminism Reclaimed**. Féminisme radical : histoire, politique, action. Dans : Diane Bell & Renate Klein (eds.), Spinifex Press. p. 9-36, 1996.

- RUBIN, Gayle S. **Deviations : a Gayle Rubin reader**. Duke University Press, 2011.
- SALIN, Sarah (ed.), avec Judith Butler. *The Judith Butler Reader*, Oxford : Blackwell, 2004.
- SALIN, Sara. **Judith Butler et la théorie *queer***. Traduction : Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte : Autêntica, 2019.
- SCHIPPERS, Birgit. **La philosophie politique de Judith Butler**. New York et Londres : Routledge, 2014.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the wardrobe**. Londres : University of California Press, 2008.
- TEIXEIRA, Jacqueline Conceição. **Cours d'extension FFLCH-USP**. Problèmes de genre : Judith Butler, Classe 6 - Partie 02/02, 2019. Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=1FqrF0BtKk0&list=PLy0IdlptYwJYP0ai263znT4-gokzf8fi1&index=9>. Consulté le : 27 février 2023.
- TRANSGENDER EUROPE [TGEU]. Journée de commémoration des transgenres 2021. Disponible à l'adresse : <https://transrespect.org/en/tmm-update-tdor-2021/>. Consulté le : 17 février 2023.
- TRONTO, Joan. **Un monde vulnérable : pour une politique du care**, 1993, La Découverte, 2009.
- VERBICARO, Loiane Prado ; PONTES, Juliana Fonseca. **Review of In the Ruins of Neoliberalism, by Wendy Brown**. State University of Campinas Science Blogs : Women in Philosophy, v. 7, n. 2, 2021, p. 01- 14.
- VISSER, Max. Butler, Hegel et le rôle de la reconnaissance dans les organisations. *Philosophie du management*, 2024. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s40926-024-00251-0#citeas>. Consulté le : 18 mars 2024.
- WALKER, Rebecca. **Becoming the third wave, Ms**. Disponible à l'adresse : <https://teachrock.org/wp-content/uploads/Handout-1-Rebecca-Walker-”I-Am-the-Third-Wave”.pdf?x96081>. Consulté le : 24 avril 2022.
- WILLIAMS, James. **Post-structuralism**. 2 ed. Petrópolis : Editora Vozes, 2012.
- WILLIG, Rasmus. Reconnaissance et critique : un entretien avec Judith Butler. *Distinktion : Journal of Social Theory*, 13, 139-144, 2012.
- WITTIG, Monique, **El pensamiento heterosexual y otros ensayos**. Traduit par Javier Sáez et Paco Vidarte. Barcelone : Editorial EGALES, S. L, 2006. Disponible à l'adresse : <http://www.caladona.org/grups/uploads/2014/03/el-pensamiento-heterosexual-y-otros-ensayos-m-wittig.pdf>. Consulté le : 21 Feb. 2023.
- ZIRBEL, Ilze. **Vagues de féminisme**. Science Blogs from the State University of Campinas : Women in Philosophy, v. 7, n. 2, 2021.

8 ANNEXE

Liste des livres dont l'auteur est Judith Butler

Titre original	Année de la publication originale	Titre en portugais	Année de publication en portugais	Titre français	Année de publication en français
Les sujets du désir : réflexions hégéliennes dans la France du XXe siècle	1987	Aucune version portugaise n'a été trouvée.	x	Aucune version française n'a été trouvée.	x
Problèmes de genre : le féminisme et la subversion de l'identité	1990	Problèmes de genre : le féminisme et la subversion de l'identité	2003	Trouble dans le genre : féminisme et subversion de l'identité	2005
Des corps qui comptent : Les limites discursives du	1993	Les corps qui comptent : les limites discursives du	2019	Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites	2007
sexe		sexe		discursives du "sexe"	

La vie psychique du pouvoir : théories de la sujétion	1997	La vie psychique du pouvoir : théories de la sujétion	2017	La vie psychologique du pouvoir	2006
Excitable Speech : A Politics of the Performative (La parole excitable : une politique de la performance)	1997	Discours de haine : une politique de la performance	2021	Le pouvoir des mots : la politique de la performance	2006
La revendication d'Antigone : la parenté entre la vie et la mort	2000	Le cri d'Antigone	2014	Antigone : la parentalité entre la vie et la mort	2003
Vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence	2004	Une vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence	2019	Vie de précaution : Pouvoirs de la puissance et de la violence	2005
Défaire le genre	2004	Défaire le genre	2022	Définir le genre	2007
Être compte de soi	2005	Se dénoncer soi-même : Critique de la violence éthique	2015	Histoire de moi	2007
Cadres de la guerre : Quand la vie est-elle en	2009	Photos de guerre : Quand la vie doit-elle	2015	Ce qui fait une vie. Un essai sur la violence, la	2012
deuil ?		être pleurée ?		guerre et le mal	

La séparation : la judéité et la critique du sionisme	2012	Chemins divergents : la judéité et la critique du sionisme	2017	Vers la cohabitation. Le judaïsme et la critique du sionisme	2013
Notes pour une théorie performative de l'assemblage	2015	Les corps en alliance et la politique de la rue : Notes sur une théorie performative de l'assemblée	2018	Rassemblement : pluralité, performativité et politique	2017
sens du sujet	2015	Les significations du sujet	2021	Aucune publication en français n'a été trouvée.	x
La force de la non-violence : une contrainte éthico-politique	2020	Le pouvoir de la non-violence : un lien éthico-politique	2021	La force de la non-violence	2021
Quel est ce monde ? une phénoménologie de la pandémie	2022	Qu'est-ce que ce monde ? une phénoménologie de la pandémie	2022	Dans quel monde vivons- nous ? : Phénoménologie de la pandémie	2023
Qui a peur du genre ?	2024	Qui a peur du genre ?	2024	Qui a peur du genre ?	2024

Tableau à compte d'auteur