

---

Do ser mulher à dessubstancialização de gênero:  
um olhar sobre as possibilidades de ser

---

*From being a woman to the desubstantialization of gender:  
a look at the possibilities of being*

---

DOI: 10.12957/ek.2024.89335

**Thamiris Magalhães Iorio<sup>1</sup>**

Universidade de Évora - Portugal  
*thamiris.iorio@gmail.com*

**Alexandre Trzan-Avila<sup>2</sup>**

Universidade de Évora - Portugal  
*a.trzan@gmail.com*

**RESUMO**

Este artigo investiga o que significa ser mulher no contexto do pensamento colonial, problematizando a naturalização do gênero como uma essência fixa e realizando a sua dessubstancialização. A análise é fundamentada nos trabalhos de Simone de Beauvoir, Patrícia Hill Collins e Judith Butler, articulando suas contribuições para compreender o gênero como uma construção social e histórica. Inicialmente, discute-se como o pensamento colonial universalizou uma noção de mulher que desconsidera as interseccionalidades de raça, classe e cultura. Em seguida, com base em Collins, utiliza-se a interseccionalidade como ferramenta crítica para desvendar as opressões estruturais. Por fim, à luz da teoria dos atos performativos de Butler, argumenta-se que o gênero não é um dado essencial, mas uma performance contingente e sujeita a reconstruções constantes. A fenomenologia hermenêutica é empregada como metodologia para desvelar as narrativas hegemônicas que sustentam essas construções. Conclui-se reforçando a importância de descolonizar os discursos sobre o gênero e reconhecer a pluralidade de experiências que tensionam constantemente o ser mulher, tanto em contextos globais quanto localizados.

**Palavras-chave**

Interseccionalidade. Pensamento decolonial. Questão de gênero. Fenomenologia hermenêutica e feminismo.

---

<sup>1</sup> Mestre em psicologia pela UFF na linha de pesquisa clínica e subjetividade. Doutoranda em Filosofia no Centro de Filosofia, Política e Cultura na Universidade de Évora (Portugal).

<sup>2</sup> Doutor e Mestre em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente, realiza pós-doutorado em Filosofia no Centro de Filosofia, Política e Cultura na Universidade de Évora (Portugal).

## ABSTRACT

This article examines the concept of womanhood through a decolonial perspective, challenging the essentialist notion of gender as fixed and innate. Drawing on the works of Simone de Beauvoir, Patricia Hill Collins, and Judith Butler, it explores how gender is socially and historically constructed. The first section critiques how colonial frameworks have universalized a singular notion of 'woman'—one that disregards the intersections of race, class, and culture. Building on Collins' theory of intersectionality, the analysis reveals the structural dimensions of oppression. In dialogue with Butler's theory of performativity, the article argues that gender is not a stable identity but a contingent performance, open to disruption and rearticulation. Hermeneutic phenomenology is employed as a methodology to uncover the hegemonic narratives that sustain these constructions. The article concludes by reinforcing the importance of decolonizing gender discourses and affirming the multiplicity of experiences that continuously reshape what it means to be a woman, both in global and local contexts.

## Keywords

Intersectionality. Decolonial perspective. Gender issues. Hermeneutic phenomenology. Feminism.

## 1 INTRODUÇÃO

No presente trabalho, propomos uma reflexão crítica acerca das construções identitárias e das dinâmicas de poder que sustentam o conceito de gênero, situando a discussão no contexto do pensamento decolonial. Ao desestabilizar a visão essencialista de “ser mulher”, o texto dialoga com perspectivas que evidenciam como o gênero, assim como outras categorias de opressão, é moldado por processos históricos de colonialidade. Nesse sentido, a análise busca desvendar como as práticas coloniais não apenas instituíram hierarquias de raça e classe, mas também naturalizaram formas específicas de ser.

Desafiando essas estruturas de poder e suas normatividades, o artigo busca ressaltar a necessidade de uma dessubstancialização do gênero, entendendo-o como uma categoria relacional, fluída e atravessada por múltiplos marcadores sociais. Essa abordagem, ancorada no pensamento decolonial, permite questionar as bases universalistas e eurocêtricas que sustentam a compreensão hegemônica do que é ser mulher, abrindo espaço para experiências e epistemologias plurais e capazes de romper com as lógicas opressivas impostas pela colonialidade.

Além disso, ao incorporar a interseccionalidade, compreendemos que as experiências corporais e identitárias variam profundamente segundo a raça, classe, cultura

e outras marcas sociais. Esse diálogo entre fenomenologia e pensamento decolonial abre espaço para experiências e epistemologias plurais, capazes de romper com as lógicas opressivas impostas pela colonialidade e promover leituras mais sensíveis e críticas sobre a pluralidade do ser mulher no mundo contemporâneo.

## **2 A MULHER NA FILOSOFIA DE BEAUVOIR**

Para aprofundar essa reflexão, a fenomenologia nos convida a considerar o “ser mulher” não apenas como uma categoria social ou histórica, mas como uma experiência vivida, situada e encarnada. Beauvoir, ao destacar que a mulher não possui uma essência prévia, aproxima-se da compreensão fenomenológica de que o existente se constitui no mundo, em sua relação com o corpo e com os outros. Essa perspectiva permite descentralizar o olhar das definições abstratas e essenciais, abrindo espaço para que se reconheçam as variações e singularidades das existências femininas. Ao reconhecer que a experiência do ser mulher é sempre um modo de ser, atravessado por relações de poder, história e cultura, a fenomenologia amplia o debate ao enfatizar a dimensão existencial concreta das identidades de gênero.

O Segundo Sexo (Beauvoir, 2009) é referência nos debates acadêmicos acerca do feminismo e da desigualdade de gênero. Dividida em dois volumes, a obra localiza na literatura e na filosofia as condições de possibilidade que resultaram na histórica superioridade do homem sobre mulher nos âmbitos político, econômico e social. O olhar crítico de Beauvoir, nesse sentido, posiciona a mulher como conivente com essa configuração:

Se a mulher se enxerga como inessencial que nunca retorna ao essencial é porque não opera, ela própria, esse retorno. Os proletários dizem ‘nós’, os homens dizem ‘as mulheres’ e elas usam essas palavras para se designarem a si mesmas: mas não se põem autenticamente como sujeito. (p. 19-20)

Beauvoir chega a colocar o problema, posteriormente aprofundado por Butler (2016), de se haveria uma categoria na qual todas as mulheres pudessem ser incluídas, uma vez que a diferença de histórias de vida indica que, muitas vezes, as distâncias se sobrepõem às aproximações. Nesse sentido, inspirada pelo método genealógico nietzscheano, Beauvoir afirma não ser possível localizar a essência da mulher na origem das coisas, “antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo” (Foucault, 2005,

p. 18). Se assim fosse, bastaria retirar o véu que encobre a verdade sobre a essência da mulher para que sua imagem fosse revelada (e aceita) universalmente em seu estado original de perfeição.

Desse modo, Beauvoir rompe com a compreensão metafísica sobre a ideia de mulher universal e recusa sua origem antes da história. Para a autora, é justamente na história que pode ser encontrado o jogo casual das dominações que resultaram na submissão da mulher e na sua convivência com a própria condição.

Para atestar a insuficiência das verdades dogmáticas tanto do senso comum quanto da metafísica sobre a mulher, Beauvoir dá um passo atrás e coloca a questão que norteará seu pensamento em *O Segundo Sexo*: “o que é uma mulher?” (Beauvoir, 2019, p. 15).

Desse modo, Beauvoir abre caminhos de pensamento que visam menos a um fechamento conclusivo sobre o que seria a mulher e mais a uma relação de abertura e de compreensão sobre os modos de ser mulher, que estão sempre em jogo na história e no contexto em que aquele(a) que pergunta estiver inserido.

### 3 O “CORPO EM SITUAÇÃO” E O CONTRAPONTO DE BELL HOOKS

Como visto anteriormente, para Beauvoir, a “mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser” (2009, p. 67). É em situação que o corpo da mulher pode criar relações diferentes daquelas que são previstas pela tradição mas que não necessariamente refletem aspectos singulares da existência. A questão a ser colocada inicialmente seria, então, como produzir um corpo capaz de libertar a si mesmo: um corpo que seja a um só tempo existência, linguagem e resistência. O cineasta sueco Ingmar Bergman (1973) pode nos dar uma indicação a esse respeito.

Marianne, personagem protagonista de *Cenas de um Casamento*, dedicou-se por dez anos aos cuidados com o marido, as filhas e o lar. Diante do divórcio, se viu perdida de si mesma e insegura quanto ao seu destino. Ao ser perguntada pelo ex-marido se ela estaria disposta a dar uma nova chance ao casamento, ela lhe diz:

Você não entende que toda essa situação me enche de medo? Sinto a tentação terrível de estender a mão e picar em pedacinhos esse contrato de divórcio. Penso e repenso: por que razão me considero no direito de levar uma vida própria, egoísta? Será que estou realmente convencida de ter uma missão que não inclui nem você nem as crianças? Não seria tentador recomeçar tudo, juntos? Me sinto muito mais forte agora e mais independente. (Bergman, 1973).

Semelhantemente à Marianne, Nora, personagem de *Casa de Bonecas* (Ibsen, 1879) percebe que não lhe é possível aproximar-se de si mesma enquanto permanecer dedicada às obrigações com a casa, os filhos e o marido. É radical a ruptura que ela realiza ao deixar o lar: “Eu preciso tentar educar a mim mesma. E você não é o homem que pode me ajudar nisso. Eu tenho que fazer isso sozinha”. (Ibsen, 1879, p. 85). Tanto Nora quanto Marianne não conhecem sua própria vontade, embora tenham sido bem-sucedidas perante a tradição social em realizarem um bom casamento.

Diante dos exemplos supracitados, é importante ressaltar que não há fórmula dada que garanta a experiência de libertação para as mulheres que adotarem certos comportamentos em detrimento de outros. Embora as personagens Marianne e Nora encontrem na ruptura do casamento e do lar o caminho de aproximação consigo mesmas, para muitas mulheres o casamento pode representar justamente a situação de libertação. Libertação da solidão, do peso de ter de ser e de justificar o sentido da própria existência ou mesmo da escassez de recursos materiais - aspecto esse que restringe, significativamente, suas possibilidades.

Nesse sentido, como colocado por bell hooks (2018), o rompimento do casamento nem sempre é uma possibilidade para as mulheres. Aquelas que são financeiramente autossuficientes rompem o casamento, sobretudo, porque podem. No entanto, “Várias mulheres aderem ao pensamento feminista, escolhem a libertação, mas são economicamente presas a homens patriarcais, de maneira que sair do relacionamento se torna difícil, senão impossível”. (Hooks, 2018, p. 69).

Assim, por um lado, considera-se que a noção de corpo em situação (Beauvoir, 2009) deve ser analisada sempre com sensibilidade e em cada contexto. Como ilustrada nas cenas de Ibsen (1879) e de Bergman (1973) o corpo feminino e o estabelecimento de novas relações foi, nesses casos, a ocasião de libertação da mulher diante da sua condição histórica de inferioridade e de submissão, em favor do movimento crescente de protagonismo da própria história.

A emancipação do corpo feminino, entretanto, nem sempre depende apenas da vontade da mulher para se realizar, uma vez que a mulher pode não dispor dos recursos necessários para a libertação. Ainda que a fenomenologia-existencial inspirada no pensamento de Beauvoir aponte para a centralidade do corpo situado na constituição do sujeito, é necessário tensionar essa perspectiva: de qual corpo estamos falando? A crítica

decolonial, como propõe bell hooks, nos alerta para os riscos de universalizar experiências que são, na verdade, atravessadas por raça, classe e colonialidade. Ao reconhecer o corpo como situado, portanto, a fenomenologia oferece uma importante chave de compreensão existencial. Contudo, essa leitura deve ser radicalizada por perspectivas como a de bell hooks, que compreendem o corpo, especialmente o corpo negro feminino, como um campo de disputa simbólica, histórica e política. Apostamos que as pistas para a compreensão desse impasse podem ser encontradas na interseccionalidade.

#### **4 PATRICIA HILL COLLINS E A INTERSECCIONALIDADE**

Em muitos círculos acadêmicos, o tema da interseccionalidade tem se mostrado fundamental para a compreensão de realidades sociais específicas, como das mulheres pretas, com deficiência e indígenas. Entretanto, desde que o termo foi utilizado pela primeira vez, na década de 1980 pela professora Kimberly Crenshaw, ele ganha compreensões que nem sempre são semelhantes entre si, como nos mostram as recentes pesquisas. Por uma questão de proximidade à perspectiva fenomenológico-hermenêutica inspirada no pensamento de Martin Heidegger e ao pensamento decolonial, utilizaremos no presente trabalho a compreensão de Patricia Hill Collins (2021), que estuda o feminismo negro (inclusive no contexto norte-americano). A autora fornece possibilidades de leituras para o feminismo afro-brasileiro.

A elucidação do fenômeno da análise interseccional se faz pertinente uma vez que mapeia como as relações de poder mantêm os privilégios, primeiramente, de homens brancos em detrimento da opressão e do sofrimento de mulheres brancas, negras, indígenas, deficientes, assim como dos homossexuais, transexuais e dos demais grupos que representam a *minoría* desprivilegiada.

O fundamento das opressões está, na maioria das vezes, em eixos identitários como a nacionalidade, a etnia, o gênero, a idade, a classe e a orientação sexual do indivíduo. Tratam-se de marcadores que moldam os padrões de oportunidades e de desvantagens que cada indivíduo terá ao longo da vida. Dependendo do lugar em que nasceu, uma pessoa dificilmente poderá se tornar atriz de Hollywood, por exemplo, uma vez que ela dificilmente superaria a aplicação injusta de normas que favorecem grupos privilegiados. É sobre esse fenômeno que se debruça a interseccionalidade.

Collins (2021) define a interseccionalidade como “ferramenta analítica” que busca “entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (Collins, 2021, p. 17) a partir da experiência que determinada pessoa tem do mundo e de si, buscando aproximar-se o máximo possível da experiência tal como ela se dá. Trata-se, portanto, de uma ferramenta teórico-metodológica que é analítica e crítica àquelas experiências invisibilizadas em debates que universalizam o entendimento do que é ser mulher.

Nesse sentido, uma questão destacada nas análises interseccionais é que um único fator, como a diferença de gênero, raramente é suficiente para gerar opressão e desigualdade social. O poder se dá, como colocado por Collins, a partir de um entrecruzamento das categorias identitárias: não se é oprimida apenas por ser negra, mas se é oprimida como mulher e, ainda, como negra. Poder-se-ia colocar ainda: como favelada, idosa, deficiente, imigrante etc.

O que está em jogo nesse entrecruzamento de camadas é que ele revela com mais clareza o grau de justiça social (ou de sua falta) em determinado contexto do que uma análise feita sobre apenas uma categoria, como o gênero. Assim, numa análise caracterizada como interseccional sobre a história de vida de alguém, trata-se menos de analisar separadamente cada fator (afinal, a realidade não pode ser decomposta em partes simples sem que, com isso, o todo seja perdido) e mais de visualizar como os fatores (como o gênero e a raça) são interligados numa experiência específica.

Por isso, consideramos importante o aprofundamento na filosofia empreendida por Beauvoir, uma vez que ela é pioneira no desenvolvimento da condição social da mulher. Mas, consideramos igualmente importante (ou até mais) localizar quem é a mulher que Beauvoir se refere. Se considerarmos que se trata da mulher branca, europeia e de classe social favorecida, que é a condição da qual a própria Beauvoir parte, então, faz-se necessário uma análise interseccional sobre os marcadores de classe e de raça que possam evidenciar as diferenças de todas aquelas mulheres que, em alguma medida, não se identificam com a mulher descrita pela autora.

No contexto da realidade brasileira, foram as mulheres negras as pioneiras no uso do método de análise interseccional. Como resposta aos desafios que enfrentam, não somente no trabalho como pesquisadoras, mas, sobretudo, na vida cotidiana, a interseccionalidade foi para elas a condição de resistência diante de um cenário em que

suas vozes eram silenciadas. O valor do movimento delas, como destacado por Collins, é revelar “como as pessoas comuns se organizam para se opor às relações de poder que as prejudicam” (p. 49). Assim, a interseccionalidade é a possibilidade de emancipação de um corpo que sequer é visto nos estudos mais tradicionais sobre a condição da mulher.

Sob a ótica da fenomenologia heideggeriana, o ser humano é um “ser-no-mundo” cuja existência está sempre situada em contextos históricos e sociais específicos, marcada pelo “ser-com-os-outros”. A análise interseccional, ao revelar as múltiplas camadas de pertencimento e opressão que atravessam a experiência das mulheres, especialmente das mulheres negras, indígenas e outras minorias, amplia essa compreensão heideggeriana ao destacar que o “ser-mulher” não pode ser pensado fora dessas redes complexas de relações de poder. A interseccionalidade, portanto, possibilita o aprofundamento da descrição fenomenológica do mundo vivido ao revelar que o modo de ser dessas mulheres está entrelaçado com as estruturas históricas da colonialidade, do racismo e da desigualdade econômica.

## **5 GRADA KILOMBA: QUEM PERGUNTA PELA REALIDADE DA MULHER NEGRA?**

Nesse sentido, outra contribuição importante para a discussão sobre a análise interseccional nos estudos de gênero e sobre a condição da mulher é feita por Grada Kilomba, psicóloga portuguesa e teórica nos estudos de gênero. Inicialmente, Kilomba parte da linha de pensamento próxima à Beauvoir, ao colocar que a mulher é conivente na aceitação do seu lugar como “o outro” do homem e ressaltando a “necessidade de tornar-mo-nos sujeitos” da própria experiência (Kilomba, 2019, p. 29). Porém, Kilomba rompe com Beauvoir ao considerar que a noção do outro do homem seria insuficiente para abordar a realidade das mulheres negras, que seriam “o outro do outro” do homem, uma vez que mulheres negras sofrem tanto a opressão de gênero quanto a racial.

A importância de Kilomba para o presente trabalho se dá por duas razões. A primeira é que a autora marca um contraponto importante diante da noção universal de mulher. A segunda é que a autora afirma (nesse ponto, em concordância com Beauvoir) que somente a partir da enunciação da própria história é que mudanças objetivas podem acontecer na vida da mulher e que ela poderá produzir um corpo capaz emancipar a si mesma.

Grada Kilomba é uma mulher negra que deixou sua casa, em Portugal, para realizar o doutorado na Alemanha, na Universidade Livre de Berlim. Lá, ela atuou também como professora de filosofia. Grande parte das reflexões desenvolvidas em sua tese de doutorado é fruto das experiências pessoais que viveu enquanto mulher preta numa cidade majoritariamente branca e colonial.

Nesse sentido, Kilomba afirma a importância da narrativa da própria história no desenvolvimento do seu pensamento. No caso da autora, trata-se de uma experiência profissional marcada tanto pelo preconceito de gênero quanto pelo racismo. Mas, o que seria racismo? Para Kilomba, o problema principal do racismo é que ele é estrutural e que está, portanto, impregnado nas relações cotidianas. Nas palavras dela:

O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como “Outra/o” - a diferença contra a qual o sujeito branco é medido - mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca; Toda vez que sou colocado como ‘outra’ [...] estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar personificação daquilo com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o ‘Outra/o’ da branquitude, não o eu - e, portanto, a mim é negado o desejo de existir como igual. (p. 78)

Ou seja, de acordo com Kilomba, o dualismo eu-outro é verificado na realidade das pessoas negras de forma agravada em decorrência do racismo. Na medida em que as características negativas que a pessoa branca não reconhece em si são atribuídas à pessoa negra de maneira a desqualificá-la, é assegurado ao branco um sentimento honroso em relação a si mesmo.

A própria concepção histórica da pessoa preta enquanto selvagem e da branca enquanto civilizada permitiu ao sujeito branco se esquivar de ver a sua prática como opressiva, ao mesmo tempo em que se protegeu da sobrecarga de sentimentos como culpa e vergonha. Dessa forma, “O sujeito negro torna-se então a tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo” (p. 37).

Kilomba ilustra sua teoria com uma situação pessoal de racismo cotidiano. Em seu primeiro dia na biblioteca da universidade alemã, enquanto tentava se localizar no ambiente recém-descoberto, uma funcionária a interpelou, informando-a de que a biblioteca era um espaço destinado apenas para os universitários de Berlim. A esse informe, a funcionária acrescenta a observação de que Kilomba aparentava não pertencer

àquele lugar. Foi preciso que Kilomba apresentasse a carta escrita pela orientadora autorizando-a a frequentar a biblioteca, enquanto seu cartão de identificação não ficava pronto, para que a funcionária lhe desse a permissão de utilizar o espaço.

Na atitude da funcionária, Kilomba é vista como a outra, uma estrangeira, e é precisamente nessa condição que ela vê sua história ser contada: não a partir dela mesma, mas do discurso branco: “Toda vez que sou colocada como ‘Outra’, estou experienciando o racismo, porque eu não sou a ‘outra’. Eu sou eu mesma”. (p. 80).

Mais sutil, e nem por isso menos violenta, é a prática racista por parte da funcionária: “Discursos me colocam como ‘Outra’ quando dizem que não posso ser daqui porque sou *negra*. (p. 80)”. Ou seja, Kilomba é tratada, duplamente, como a outra em relação ao sujeito universal, o branco: primeiro em decorrência do gênero e, segundo, pela prática racista.

Ao reivindicar que o lugar de sujeito independe das condições materiais, Kilomba denuncia os meios de comunicação que permanecem contando a história das pessoas pretas sem reconhecerem seu direito de falar de si: “não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação *branca* e seus *verdadeiros* nacionais”. (p. 73, grifo da autora). Na medida em que a mulher perde o direito de contar sua própria história e de poder se colocar como protagonista de sua vida, ela é impedida de se responsabilizar pela sua existência, uma vez que estará irremediavelmente subordinada ao discurso e ao poder exercido pelo outro.

Conforme visto anteriormente, na perspectiva fenomenológica de Heidegger, existir é ser-no-mundo e ser-com-os-outros, o que pressupõe a possibilidade de se assumir como sujeito autêntico. Kilomba revela que a mulher negra, ao ser colocada como “a outra do outro”, é impedida dessa autenticidade, pois sua voz e existência são negadas ou silenciadas socialmente. Essa situação evidencia que o ser-no-mundo é também marcado por relações de poder e racismo, que limitam a liberdade e a possibilidade de ser da mulher negra no mundo contemporâneo.

## **6 A ENUNCIÇÃO DA PRÓPRIA HISTÓRIA: UMA POSSIBILIDADE DE EMANCIPAÇÃO**

Há um conto literário escrito por Conceição Evaristo (2016) que ilustra como a impossibilidade de contar a própria história impede que mulheres negras ocupem o lugar

de sujeito da própria existência. Chama-se “Maria do Rosário Imaculada dos Santos” (Evaristo, 2016). Nele, Evaristo ilustra como o apagamento da própria história impede que mulheres negras ocupem o lugar de sujeito. Raptada na infância, Maria é privada de sua origem, vive sob outra identidade e sente sua história se esvaír com o tempo. Tal como aponta Grada Kilomba, o racismo cotidiano nega à mulher negra o direito de falar de si, impondo-lhe um lugar de exterioridade. É apenas no encontro com uma semelhante e no reconhecimento de uma história comum que Maria recupera sua condição de sujeito. A obra de Evaristo, assim como os escritos de Lélia Gonzalez, evidencia que a resistência de mulheres negras se dá por meio da memória coletiva e da narrativa própria, elementos essenciais para a reconstrução de uma identidade historicamente negada.

Maria do Rosário tinha cerca de sete anos quando brincava na porta de casa, no interior de uma cidade brasileira. Um carro para e um casal branco convida Maria do Rosário e o irmão para passear nas redondezas, o que é autorizado pela família. Após algumas voltas de carro, eles deixam o menino numa beira de estrada e seguem em frente com a menina. Maria do Rosário nunca se esqueceu desse dia que mudou drasticamente a sua vida:

E foi preciso que passassem muitos dias e muitas noites de viagem, nas estradas, para que eu entendesse que a moça e o moço estrangeiros tinham me tomado de meus pais. E, quando alcancei a gravidade da situação, por muito tempo pensei que fosse acontecer comigo, o que, muitas vezes, escutei os mais velhos contar. As histórias de escravidão de minha gente. Eu ia ser vendida como uma menina escrava. (Evaristo, 2016, p. 46)

Embora Evaristo nomeie o conto como “Maria do Rosário”, a história que ele conta não é de forma alguma a história individual de uma só pessoa. Trata-se da história de uma opressão secular que acomete meninas e mulheres negras. Como Evaristo (2016) desenvolve adiante, são mulheres do nosso tempo que experimentam, ainda hoje, os efeitos dessa opressão.

Assim, numa viagem que durou um sem número de dias, Maria do Rosário foi levada para uma fazenda onde passou a realizar trabalhos domésticos. Certo dia, ao escutar uma estação de rádio local, descobriu que a fazenda estava localizada no sul do país. Como chegou à casa no mês de maio, foi chamada de Maria. Como presente de aniversário, lhe deram alguns papéis, lápis e um cachorro. Porém, Maria jamais ouviu novamente qualquer coisa sobre sua família de origem. Com o passar do tempo, a sua

história ia sendo apagada das suas lembranças e da realidade dos fatos, uma vez que não havia objetos, pessoas e nada que pudesse atestar que seu passado realmente havia acontecido. Era como se ela não tivesse existido antes:

Eu tinha um desejo enorme de falar de minha terra, de minha casa primeira, de meus pais, de minha família, de minha vida e nunca pude. Para eles, era como se eu tivesse nascido a partir dali. Todas as noites, antes do sono me pegar, eu mesma me contava as minhas histórias, as histórias de minha gente. Mas, com o passar do tempo, com desespero eu via a minha gente como um desenho distante, em que eu não alcançava os detalhes. Época houve em que tudo se tornou apenas um esboço. Por isso, tantos remendos em minha fala. A deslembração de vários fatos me dói. Confesso, a minha história é feita mais de inventos do que de verdades... (p. 48)

Se, como colocado por Kilomba, o racismo cotidiano expõe duplamente a mulher à violência do discurso do outro, ao destituí-la do direito sobre a própria história e ao projetar na mulher negra todo o desgosto que o branco tem de si mesmo ainda que não o assuma, Evaristo demonstra a profundidade que as marcas da submissão têm na história de uma menina, cuja consciência de si ainda estava em desenvolvimento quando suas referências lhe foram tiradas.

Portanto, conforme Kilomba, o racismo cotidiano diz respeito a eventos recorrentes, uma “constelação de experiências de vida”, uma ‘exposição constante ao perigo’, um ‘padrão’ contínuo de abuso’ que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém” (p. 80). Nesse sentido, a identidade de Maria é construída a partir do vazio de tudo que lhe foi tirado, assim como do que lhe foi imposto na nova existência. Ao escrever sua vivência, passa a ser possível para Maria o desenvolvimento de algum senso de unidade de si mesma, embora, como ela mesma coloca, com dificuldades de discernimento entre o que é inventado e o que é verdade.

A libertação, ou, nas palavras de Beauvoir, a utilização do corpo feminino enquanto instrumento de liberdade, acontece para Maria justamente no encontro com outra mulher. Ao participar de um ciclo de palestras sobre “Crianças desaparecidas”, Maria sente profunda identificação ao ouvir uma mulher contar a sua história de vida, cuja irmã também tinha sido roubada da família de origem.

Pela primeira vez desde que fora roubada da casa dos pais, Maria experimenta o sentimento de pertencimento. Nutrida pelo vínculo afetivo na relação de identificação

com a mulher, Maria se autoriza a existir e a poder contar sua história nos termos que lhe são possíveis:

Uma força maior me comandava, entretanto. A força do desejo dos perdidos em busca do caminho de casa. Fui para escutar, eu não sabia nem dizer da minha perda. Nunca tinha relatado minha história para ninguém. Inventava sempre uma história sobre as minhas origens. Uma espécie de vergonha me consumia. Vergonha e culpa por ter me apartado dos meus. Nesse dia, cheguei no local da palestra, no momento em que algumas pessoas começaram a contar casos de desaparecimentos, sequestros, sumiços e fugas de crianças. Mais angustiada fui ficando com tudo que ouvia. Parecia que estavam contando a minha história, em cada acontecimento da vida de outras pessoas. Eu não estava suportando mais, o ar me faltava, tinha a sensação que ia morrer. Foi então que resolvi sair da sala, mas, quando levantei, ouvi uma voz que me pareceu familiar. De chofre, reconheci. Era o tom da voz de minha mãe, a síntese de todos os sons de uma curta infância, junto aos meus. Ri da minha perturbação. O que estaria a minha mãe fazendo ali no colégio? Mais resoluta fiquei na minha determinação de sair. Precisava ir embora. Eu estava fazendo uma brincadeira de mau gosto comigo mesma? E me pus de pé. Lá na frente, o corpo que imitava a voz de minha mãe, acintosamente, contava uma história acontecida na família dela. A história de uma irmã, que ela nem conhecera, pois tinha sido roubada ainda menina e nunca mais a família dela soubera qualquer notícia. Não consegui sair e, entretanto, não fiquei. Não me assentei também, apesar dos pedidos. Depois, eu soube que soavam à minha volta. Fui ajuntando os pedaços do relato que eu pude escutar, em meio a uma profunda tontura. Porém, não era o relato de minha irmã que eu ouvia. Não era a fala dela que me prendia. E sim o jipe. Lá estava o jipe ganhando distância, distância, distância... Lá estava meu irmão chorando no meio da estrada e eu indo, indo, indo... Quando acordei do desmaio, a moça do relato segurava a minha mão; não foi preciso dizer mais nada. A nossa voz irmanada do sofrimento e no real parentesco falou por nós. Reconhecemo-nos. Eu não era mais a desaparecida. E Flor de Mim estava em mim, apesar de tudo. Sobrevivemos, eu e os meus. Desde sempre. (pp. 53-54)

Através do conto sobre Maria do Rosário Conceição Evaristo revela, pela escrita, a história verdadeira vivida por mulheres negras. Evaristo conta a história não somente através dos fatos, mas também do olhar subjetivo da personagem Maria, capaz de enxergar o acontecimento e suas marcas na pele das mulheres.

Assim, a importância de afirmar as marcas e a história no processo de emancipação da mulher e também das mulheres negras já aparecia no pensamento da autora pioneira nos estudos feministas, Beauvoir, ainda que de forma não explicitada. Na obra de Grada Kilomba, a narrativa histórica ocupa um lugar central, articulando recursos da análise interseccional para desvelar as formas sutis e recorrentes do racismo no cotidiano. As ilustrações narrativas de Conceição Evaristo deslocam a experiência da

opressão de uma dimensão meramente individual para inscrevê-la em um coletivo social e histórico, evidenciando o caráter estrutural das violências de gênero e raciais. Essa transposição revela uma tensão própria à fenomenologia: se por um lado os fenômenos humanos são vividos na esfera do particular, é sempre no mundo-com-os-outros que essas experiências ganham densidade, sentido e partilha.

Nesse sentido, uma menção à Lélia González (1988), pioneira nos estudos sobre a condição das mulheres negras, é oportuna. Segundo a autora, foi justamente no interior da comunidade escravizada que foram desenvolvidos modos de resistência políticos e culturais, que são, até hoje, o que possibilita especialmente às mulheres negras “continuar uma luta plurissecular de liberação” (González, 1988, p. 18). Foi preciso que as mulheres negras, desamparadas pelas brancas e pelos brancos, desenvolvessem um senso de comunidade para que sua emancipação fosse possível, uma vez que elas contariam apenas com o próprio discurso para afirmar-se.

Esse senso de comunidade é o que pode ser visto no conto “Maria do Rosário”, entre as personagens de Maria e a palestrante. Uma vez que foi através da opressão que a história de Maria foi apagada, é somente através da afirmação dessa opressão, legitimada pela história parecida da sua irmã, que a resistência pode emergir.

Lélia Gonzalez também reforça essa perspectiva ao dizer que “para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região - assim como para as ameríndias - a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial” (p. 18). Assim, a compreensão do processo histórico que estrutura as práticas de opressão é importante para a desindividualização do sofrimento de mulheres e, sobretudo, das mulheres negras, uma vez que grupos que acreditam na sua superioridade natural se autorizam a oprimir os direitos de quem for considerado inferior. Nos estudos acerca das categorias de gênero, Butler amplia a questão, ao compreender que o poder “parecia operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero” (Butler, 2003, p. 8).

Nesse sentido, Butler também questiona as ideias propostas inicialmente por Beauvoir, dando um passo além e rompendo com a noção de “substância” de gênero. A autora norte-americana situa nas relações de poder, e no acúmulo de propriedade privada, o fundamento das práticas discursivas e coercitivas que geram opressão sobre o gênero feminino e que geram a própria definição de algo como gênero.

## 7 JUDITH BUTLER E A DESCONSTRUÇÃO DE GÊNERO

O livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” (Butler, 2003) de Judith Butler, é uma das principais referências nos estudos de gênero na atualidade. Nela, Butler desenvolve um olhar crítico para a questão de gênero, apontando a construção das categorias binárias e revelando o modo pelo qual elas assumem o efeito do natural na vida cotidiana. Desse modo, as investigações empreendidas por Butler abrem caminhos para a transformação daqueles e daquelas que não se identificam com determinados comportamentos de gênero estabelecidos como normais pela tradição.

No caso do gênero feminino, ao longo da tradição, os papéis sociais de mãe e esposa, e o modo como devem ser desempenhados, são alguns dos comportamentos geralmente considerados como necessários e naturais para a “essência feminina”. Nesse sentido, a desconstrução de gênero empreendida por Butler desloca tais comportamentos do âmbito do natural para recolocá-los no âmbito do possível. Desse modo, aquelas mulheres que quiserem corresponder de modo mais livre às imposições tradicionais que lhes vierem ao encontro têm na desconstrução de gênero uma fundamentação possível.

Ao longo de suas reflexões em “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” (1990) e “Os atos performativos e a constituição de gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista” (1988), Butler recoloca algumas ideias de Beauvoir presentes em “O Segundo Sexo” (2009) reforçando sua pertinência, mas, também, demonstrando sua insuficiência para uma compreensão adequada dos problemas do contemporâneo.

Butler concorda com Beauvoir em que a verdade íntima do desejo feminino não deve ser encontrada na origem, antes do tempo e da história. Porém, para Butler, tampouco a história pode fornecer todas as respostas para o que é ser mulher, porque é a própria noção de identidade que deve ser o objeto de investigação e de questionamento, ou, nas palavras de Butler, “de uma crítica genealógica” (Butler, 2003, p. 9).

Sob inspiração foucaultiana, Butler indica que, se há a impressão de uma identidade sexual genuína, ou um sentimento autêntico de identificação da mulher ao gênero feminino, deve-se expandir os limites de compreensão para além do dualismo metafísico que encerra as coisas nas categorias de verdadeiro ou falso, de certo ou errado etc., para que se possa compreendê-las como efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são “múltiplos e difusos” (p. 9).

Desse modo, Butler empreende uma genealogia da categoria mulheres, radicalizando o questionamento inicial de Beauvoir sobre o que é ser mulher na medida em que a autora norte-americana assume a tarefa de determinar as operações políticas que produzem a divisão binária dos sexos e do que se qualifica como mulheres.

## 8 “MULHERES” EXISTEM?

Conforme visto anteriormente na elucidação da interseccionalidade, considerar que a análise de uma única categoria, como o “gênero”, é suficiente para dar conta das especificidades das experiências concretas das mulheres é algo que pode ter efeitos opressivos e neutralizar a diferença. Por isso, o questionamento de Butler sobre a noção de “mulheres” se faz pertinente, já que a utilização ingênua do termo, no sentido de afirmar uma experiência comum a todas as mulheres, pode incorrer em uma série de preconceitos.

Nesse sentido, vale ressaltar que não se trata de abolir, ou mesmo de evitar, o uso do termo “mulheres”. Se assim fosse, a consequência imediata seria uma enorme dificuldade no trânsito pelas relações cotidianas, além da diminuição da força das lutas identitárias. Na verdade, considera-se mais importante atentar-se para as implicações do uso do termo e do entendimento que se tem dele do que, meramente, trocar uma palavra por outra.

Em “Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade (Butler, 2003) e em Os atos performativos e a Constituição do Gênero: um Ensaio sobre Fenomenologia e Teoria Feminista” (Butler, 2018), Butler reconhece em diversas passagens a influência do pensamento de Beauvoir nos questionamentos acerca da naturalização das categorias de gênero: “Simone de Beauvoir foi muito importante para mim. Foi ela quem me deu, quem deu pra tantos de nós, a formulação “Não se nasce mulher, torna-se uma”. (Butler, 2015, entrevista). Contudo, Butler radicaliza a formulação do problema ao questionar a proposição gratuita da categoria “mulheres”.

Reconhecendo a importância de uma análise mais detida sobre o argumento da biologia para a binariedade dos sexos, parte-se da perspectiva geral do próprio feminismo de que há uma representatividade comum a todas as mulheres, que necessariamente se manifesta na identidade *mulher*.

A esse respeito, Butler alerta que, “movido por um desejo compreensível de forjar laços de solidariedade” (Butler, 2018, p. 8) o discurso feminista muitas vezes tende a aproximar dores, raivas, silêncios e percepções que podem até aparentar similaridades entre si, mas que, na verdade, são distintos e devem ser marcados interseccionalmente em razão das diferentes histórias de vida que os constituem, como visto anteriormente. São os privilégios de raça e de classe que fazem com que seja opressivo comparar as experiências de mulheres de maneira a ressaltar o comum e neutralizar a diferença, como se, do ponto de vista das mulheres com restrições concretas de liberdade, fosse uma justa comparação.

Na década de 1940, Beauvoir já alertava para a falsa promessa de uma solidariedade entre mulheres de diferentes classes, ao observar que uma burguesa branca é solidária ao marido, mas não à proletária branca e/ou preta, como visto anteriormente. A esse respeito, Butler complementa o pensamento de Beauvoir ao dizer que a “insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (Butler, 2003, p. 35). Nesse sentido, há acontecimentos que levam o mesmo nome, como a maternidade, e que até aparentam dar-se de forma semelhante para as mulheres que os tenham experienciado. Entretanto, na análise interseccional revelam-se as singularidades de cada experiência, colocando até em dúvida se poder-se-ia falar na mesma experiência.

Ou seja, se, por um lado, a unificação das mulheres em uma categoria gera o reconhecimento da sua presença e influência na história, num contexto cultural onde o homem é pressuposto como o universal, por outro, ao desconsiderar as especificidades da condição social/racial de cada mulher, o discurso feminista corre o risco de “tornar visível uma categoria que pode não ser representativa das vidas concretas das mulheres” (p. 8), bem como da opressão sofrida por elas.

Nesse sentido, Butler questiona o sentido de estender uma representação a “sujeitos” (p. 23) cuja constituição só pode se dar na medida da exclusão “daqueles que não se conformam às exigências normativas não explicitadas do sujeito” (p. 23). O próprio sujeito *mulheres* não poderá ser compreendido como algo estável e permanente enquanto o uso dos termos mulher e feminino estiverem descontextualizados da constituição de raça, classe e demais eixos interseccionais que constituem a identidade.

Isso dialoga com a ideia fenomenológica de que “fenômeno” nunca será contemplado a partir da mesma ótica. Todo fenômeno depende da posição em que é visto/sentido, ou seja, do lugar.

Por fim, Butler indica que “a ideia de “representação” (p. 23) só fará sentido “quando o sujeito ‘mulheres’ não for presumido em parte alguma” (p. 24) e chega mesmo a falar em “erro” diante da compreensão das mulheres enquanto categoria.

É importante destacar que tanto Butler quanto Beauvoir e Kilomba, apontam para a interseccionalidade como analisador fundamental para os estudos sobre gênero, mulher e feminino. Entretanto, há uma distinção que pode ser observada no modo como cada autora encaminha sua compreensão dessa ferramenta de análise. Em diversas passagens, Beauvoir e Kilomba utilizam os termos “mulheres”, “mulher”, “mulher negra”, ainda que destacando as especificidades que condicionam o seu uso, como classe, etnia etc.

De certa forma, Butler também o faz, mas, diferentemente das demais autoras, radicaliza sua argumentação ao questionar as mulheres não somente enquanto categoria, mas também enquanto sujeitos, falando em “ficções fundacionistas” (p. 20) que sustentam uma identidade comum e *a priori* para o termo mulher (e também para os homens).

As ficções fundacionistas no pensamento de Butler seriam o pressuposto de que há um sujeito antes da experiência. Nesse pressuposto, considera-se que haveria uma mulher antes mesmo da experiência de ser, de falar, de se comportar e de se identificar como mulher. Não seria no ato de existir que uma mulher seria considerada existente. Antes da experiência, a mulher já estaria lá, e a experiência seria apenas a ocasião na qual ela agiria de acordo (ou não) com seu ser. Butler chama essa compreensão de ficção, pois se a mulher não pode ser encontrada na experiência, ela só pode então ser encontrada no âmbito das ideias. Para Butler, não se poderia falar em sujeito sem recair numa ilusão. O que se pode falar, segundo a autora, é numa sucessão de atos performativos. Ainda que o ato que alguém performa dependa de atores individuais para ser reproduzido enquanto realidade, ele já foi realizado, antes mesmo que alguém “entrasse em cena” e atuasse sobre sua vontade, (Butler, 2018, p. 11) uma vez que “um roteiro sobrevive aos atores específicos que fazem uso dele” (p. 11).

Ou seja, para Butler, não há ninguém por trás do ato e o ato é tudo, na medida em que é assegurado não pela vontade de alguém, mas pela continuidade da reprodução

histórica por parte de seus atores. É nesse sentido que Nietzsche colocou antes que o “agente da ação” (Dias *apud* Nietzsche, p. 42) é incluído na cena posteriormente a ela, de modo que o sujeito do ato não passa de uma ficção: “Não há nenhum ser atrás do fazer, do atuar, do devir, o 'agente' foi ficticiamente acrescentado ao fazer, o fazer é tudo” (p. 43). Ou seja, para Nietzsche, o sujeito é uma ilusão, e essa radicalidade será empreendida por Butler na sua compreensão da existência de mulheres e do gênero feminino. Nas palavras da autora, dizer que o “corpo de cada um é feito por um ‘nós’ ou um ‘eu’, como se uma agência desencarnada precedesse e governasse um exterior corporificado, é claramente uma gramática infeliz” (Butler, 2018, p. 5).

Por outro lado, ainda que Butler questione a realidade concreta e anterior ao ato do sujeito mulheres, em algumas passagens ela relativiza o problema, marcando uma diferença entre o uso do termo desde que “ciente de sua insuficiência ontológica” (p. 15) e um uso que “celebre ou emancipe uma essência, natureza ou realidade cultural comum impossível de ser encontrada” (p. 15).

Seria razoável, ao que a passagem indica, conceber que mulheres existem, ainda que pouca coisa sobre sua existência possa ser inferida a partir disso. Os eixos interseccionais da identidade, como etnia e classe, são localizadores necessários e que sugerem caminhos de resposta (ou a permanência da impossibilidade da resposta) para a pergunta que Beauvoir colocara em “O Segundo Sexo”:

Se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também a explicá-los pelo ‘eterno feminino’ e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na Terra, teremos que formular a pergunta: o que é uma mulher? (Beauvoir, 2009, p. 15)

Ao retirar a ideia de sujeito da ação e ao propor a ideia de sucessão de atos performativos, Butler, de certa forma, mantém em aberto o questionamento colocado por Beauvoir sobre o que seriam as mulheres. Se não se poderia falar em um sujeito anterior ao ato, mas se ainda assim fala-se na existência de mulheres, como então compreender essa categoria? Segundo Butler, a categoria das mulheres não pode ser compreendida através da metafísica, como já visto em Beauvoir, mas a partir da noção das práticas discursivas.

## 9 MULHERES E GÊNERO: UMA PRÁTICA DISCURSIVA

A partir do questionamento aberto por Beauvoir (2009) sobre o que seria a mulher, e ao consequente desenvolvimento que a autora propõe na sua obra, Butler concordou com o deslocamento da verdade sobre a mulher da tradição metafísica para as condições históricas de um tempo. Contudo, as condições históricas são insuficientes para a compreensão da categoria *mulheres* se não se levar em conta a análise interseccional, como visto anteriormente em Patrícia Collins.

Butler, por sua vez, coloca que as condições históricas são insuficientes para propor uma compreensão mais próxima da realidade do que seriam as mulheres se as práticas discursivas não forem levadas em conta. Nesse sentido, após suspender a compreensão das mulheres enquanto categoria no sentido metafísico, Butler utiliza o termo “mulheres” com a ressalva que ele seja compreendido, enquanto categoria, como práticas discursivas.

Para Butler, para uma compreensão realista do ser mulher, é fundamental que se considere o processo de “regulação e reificação inconsciente das relações de gênero” (Butler, 2003, p. 23). Não há mulher para além das relações binárias que a marcam como alteridade em relação ao homem, como Beauvoir colocou antes. A proposta de Butler é demonstrar como não somente a mulher, mas também a própria estrutura binária de identidade de gênero é performada de ato em ato e construída na história e no tempo.

Nesse sentido, mais do que compreender a mulher e o gênero como construções históricas e culturais, Butler afirma que a própria naturalidade com que os atores performam seus atos é discursivamente construída, uma vez que o gênero oculta sua própria gênese na medida em que é construído. A autora questiona: “Que outras categorias fundacionais da identidade - identidade binária de sexo, gênero e corpo - podem ser apresentadas como produções a criar o efeito do natural, original e inevitável?” (p. 9). Se o sexo e o gênero são questionados enquanto um fato natural, uma vez que sua própria naturalidade é efeito estratégico da sua construção, caberia perguntar como a naturalidade é construída.

Segundo Butler, é através das relações de poder, nas quais se opera uma produção discursiva que oculta, estrategicamente, a si mesma ao mesmo tempo em que produz “o efeito de um sexo pré-discursivo” (p. 25), isto é, de uma essência a ser expressa e externalizada nos comportamentos de gênero e na intuição de um sexo biológico. Trata-

se de relações de poder operadas nas instituições, na família e no Estado que estão em “conformidade com um modelo de verdade e falsidade que não só contradiz a sua própria fluidez performativa, mas serve a uma política social de regulação e controle do gênero” (Butler, 2018, p. 13).

Nesse sentido, e diante da realidade da configuração discursiva das relações de gênero, Butler indaga sobre o grau de livre arbítrio dos atores em relação às estratégias das práticas discursivas de terem o efeito do natural e em relação a seus atos performativos. Uma vez que não há uma finalidade essencial nos atos e que, portanto, são os atos performados pelos atores que criam a ideia de gênero, sem os atos não haveria gênero.

Nas palavras de Butler: “se gênero é construído, poderia sê-lo diferentemente, ou implica algum determinismo que exclui necessariamente a possibilidade de transformação?” (Butler, 2003, p. 25). A noção de construção assume importância na problematização de Butler para a questão de gênero porque é através da subversão dos atos performativos construídos tradicionalmente que a emancipação das mulheres, ou, nas palavras de Butler, dos atores, pode acontecer. Assim como Beauvoir, Butler utiliza o termo “corpo” para se referir ao instrumento pelo qual a subversão é possível, compreendendo-o não como possibilidades, no sentido de um *porvir*, mas como construção em si mesmo:

O corpo não é passivamente roteirizado por códigos culturais, como se fosse um recipiente sem vida de todo um conjunto de relações culturais anteriores. O ‘eu’ corporificado, no entanto, tampouco pré-existe às convenções culturais que dão fundamentalmente significado aos corpos. (Butler, 2018, p. 11)

Butler se inspira em termos específicos do teatro, como palco, atores, roteiro, performance, papel e interpretação, para elaborar a relação do corpo com a cultura. Se, por um lado, há certo grau de liberdade na encenação de um roteiro, por outro, o espaço para o ator variar sua interpretação é relativamente restrito, uma vez que “uma peça requer tanto texto quanto interpretação” (p. 11).

Nesse sentido, Butler recusa de saída qualquer posição que afirme a polaridade filosófica entre livre arbítrio e determinismo. Nem o corpo é um objeto passivo onde é inscrita a cultura, nem é através da vontade que o ator pode modificar a cultura e o corpo, conforme inspiração nietzscheana. Ou seja, não se pode reduzir o gênero a uma escolha,

no sentido de um projeto, que reflita uma escolha individual, mas também não se pode dizer que o gênero é imposto ao indivíduo e que esse o aceita passivamente.

Assim, diante da recusa de Butler em assumir qualquer uma das posições opostas entre livre arbítrio e determinismo no que tange à construção de gênero a partir das práticas discursivas, caberia a seguinte questão: qual o grau de decisão que teria o ator sobre a sua vida tendo em vista que ele se encontra em um contexto que é repleto de sedimentações históricas?

Sob inspiração fenomenológica, Butler dá pistas para a resposta. Para a autora, uma vez que as normas de gênero são sedimentadas na tradição, os fenômenos do que seria uma verdadeira mulher e do que seria um sexo natural assumiriam a aparência do natural apenas porque os atores sociais existem necessariamente em relação com outros atores, os quais também vivem numa realidade estruturada por sedimentações. (Butler, 2018)

Assim, é exigência de se conviver com outros atores sociais, que também teriam seu grau de decisão sobre a própria vida, que será a ocasião para que o ator responda sobre si, incluindo sobre sua identidade de gênero. Como visto anteriormente, a desconstrução da naturalidade da identidade de gênero é a temática que interessa no presente trabalho, para que a partir dela seja possível desconstruir as tradições sedimentadas que orientam o modo de ser mulher.

Assim, ao empreender uma genealogia das categorias de gênero para revelar as relações de força que as constituem, e ao comparar os atos performativos de gênero a uma peça de teatro, onde o roteiro existe antes mesmo do ator, Butler examina “quais as possibilidades de transformação cultural do gênero por meio de tais atos.” (Butler, 2018, p. 4)

Ou seja, Butler quer alcançar, através da genealogia das categorias de gênero, a possibilidade de emancipação daquilo que a tradição prescreve como necessário e obrigatório. Para isso, seu procedimento poderia ser dividido em dois momentos: a dessubstancialização da noção de gênero e a realização do que a autora chama de atos subversivos.

## 10 A DESSUBSTANCIALIZAÇÃO DA NOÇÃO DE GÊNERO

Butler desloca a correspondência implícita entre gênero e sexo para colocar que a materialização do gênero se dá através do corpo. Não é no sexo biológico que o gênero é expresso, mas no corpo, entendido aqui como “materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática” (p. 5). Por dramática, Butler indica que o termo corpo diz respeito não somente à matéria, mas a “uma materialização contínua e incessante de possibilidades” (p. 5). Ou seja, é no corpo que se dá a relação entre ator, roteiro e interpretação das significações culturais, seja de forma tradicional, ao repetir os atos da tradição, seja de forma singular, ao subvertê-los em favor de gestos que produzem ruptura.

Nesse sentido, é no corpo que os atos de gênero são performados, deslocando o conceito de gênero de uma substancialidade, de uma identidade permanente, para uma temporalidade histórica e construída. Por isso, gênero não deve ser entendido como uma identidade estável, mas como identidade constituída no tempo e “por meio de uma repetição estilizada de atos” (p. 3). Conforme Butler afirma, há um objetivo estratégico na naturalização coletiva do gênero, que é manter sua estrutura binária, na medida em que a “plateia social cotidiana” (p. 3), incluindo os próprios atores, acredita na naturalidade dos atos que performa.

Uma vez que é na performance que a realidade do gênero é constituída, não se pode falar em essência de gênero verdadeira que deve ser realizada nas performances. Na verdade, como ressalta Butler, “o gênero de uma travesti é tão plenamente real quanto o de qualquer pessoa cuja performance atenda às expectativas sociais” (p. 12), ainda que, diante das coerções sociais para o gênero, seja alto o preço a ser pago para realizá-lo em toda a liberdade. Uma história real, que ficou conhecida após ser contada no cinema e na literatura, mostra como a identificação a um gênero não tem continuidade necessária com o sexo biológico, não tendo, portanto nenhuma substância que seja essencial. Trata-se de uma história que gerou polêmica nos posicionamentos dos médicos e especialistas da época, e que a geram ainda hoje.

Nesse sentido, toda expressão de gênero que se dê de acordo com as normas reafirma a garantia implícita de que existe uma identidade de gênero essencial. Mas, como argumenta Butler, uma distinção entre expressão e performatividade de gênero precisa ser feita, a fim de que toda a potência produzida em ato possa ser remetida ao corpo, e

não a algum ideal metafísico. Como a autora coloca, a realidade performativa do ato é tudo que existe.

Desse modo, a relação entre gênero e sexo pode ser questionada em sua suposta naturalidade, assim como os limites das práticas reguladoras de gênero que operam discursiva e coercitivamente nos corpos e que têm como objetivo manter a estabilidade binária do gênero.

## 11 CONCLUSÕES

Ao pensar o fenômeno ‘mulher’ a partir da fenomenologia, é fundamental reconhecer que o corpo (como tratado por Beauvoir) não é apenas uma realidade biológica, mas um campo de experiências atravessadas por relações sociais, históricas e políticas. A interseccionalidade amplia o conceito fenomenológico tradicional de existência ao demonstrar como a experiência concreta de ser mulher varia radicalmente segundo as marcadas dimensões de raça, classe, e cultura. Assim, a fenomenologia pode se beneficiar do diálogo com a interseccionalidade para aprofundar a descrição das experiências singulares e, ao mesmo tempo, fortalecer sua dimensão crítica e emancipatória.

A desconstrução genealógica da natureza binária de gênero empreendida por Judith Butler, assim como a investigação filosófica da condição social da mulher inaugurada por Simone de Beauvoir, tensiona os modos tradicionais de compreensão da existência e, conseqüentemente, sua investigação no campo da pesquisa acadêmica de base fenomenológico-existencial.

Nesse sentido, Patricia Hill Collins indica a interseccionalidade como método fundamental para uma aproximação existencial da experiência de mulheres tal como elas vivem, de modo a acolhê-las em sua diversidade e diferenças.

Para a psicologia clínica interessada em acolher as especificidades da realidade do nosso tempo, as contribuições de Beauvoir, Butler, Hill Collins, Kilomba e Evaristo oferecem perspectivas com grande potencial de aprofundamento nas pesquisas futuras, promovendo não apenas um diálogo fecundo com a tradição fenomenológica, mas também uma ampliação de seus horizontes. O encontro entre fenomenologia e interseccionalidade torna-se, assim, um gesto ético e epistemológico: ao se abrir à pluralidade da experiência, a fenomenologia reencontra sua potência original: aquela que

busca compreender o sentido da existência em sua concretude, sempre situada no mundo-com-os-outros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, S. de. O Segundo sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2009.
- BERGMAN, I. (Direção). Cenas de um casamento [filme]. Suécia: Sveriges Television (SVT), 1973. 283 min.
- BUTLER, J. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Caderno de Leituras n° 78. Edições Chão da Feira. 2018.
- BUTLER, J. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.
- BUTLER, J. Regulações de gênero. Cadernos Pagu, (42), 249-274. 2014. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400420249>
- EVARISTO, C. Insubmissas lágrimas de mulheres. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: \_\_\_\_\_. Microfísica do poder. Organização e tradução de Roberto Machado. 19. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. p. 15–40.
- GONZALEZ, L. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- HEIDEGGER, M. Ser e tempo. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HOOKS, B. O feminismo é para todo mundo. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.
- HOOKS, B. Tudo sobre o amor. São Paulo: Elefante, 2021.
- IBSEN, H. Casa de bonecas. [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Disponível em: <https://doceru.com/doc/scs5e00>. Acesso em: 30 maio 2025
- KILOMBA, G. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

---

Recebido em: 25/01/2025 | Aprovado em: 25/05/2025