

Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista

Judith Butler

Tradução de Jamille Pinheiro Dias

caderno de leituras n. 78



Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista¹

Judith Butler²

Tradução de Jamille Pinheiro Dias

Revisão de Bernardo RB

1 [Nota da tradutora] Publicado originalmente em Judith Butler. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". In: *Theatre Journal*, Vol. 40, No. 4, (Dec., 1988), p. 519-531. Republicado em Sue-Ellen Case (org.). *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990. p. 270-282. Esta tradução faz referência a edições brasileiras dos textos citados por Judith Butler.

2 [N.t.] Judith Butler é professora da cátedra Maxine Elliot nos Departamentos de Retórica e Literatura Comparada da Universidade da Califórnia, em Berkeley, além de codiretora do Programa de Teoria Crítica na mesma instituição. Referência fundamental dos estudos de gênero, tem diversos livros publicados no Brasil, entre os quais *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003), *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte* (Florianópolis: Editora da UFSC, 2014) e *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015).

É raro encontrarmos filósofos que reflitam sobre o sentido teatral da atuação. Com frequência, no entanto, eles nos trazem a ideia de que os “atos” têm significados semânticos associados a teorias da performance e da atuação. Por exemplo, os “atos de fala” de John Searle, aquelas garantias e promessas verbais que parecem não apenas remeter a uma relação de fala, mas constituir um vínculo moral entre os falantes, ilustram um dos gestos ilocucionários que compõem o palco da filosofia analítica da linguagem. Além disso, a “teoria da ação”, uma das áreas da filosofia moral, procura compreender o que significa “fazer” antes de apresentar qualquer alegação quanto ao que significa *dever* fazer. Finalmente, a teoria fenomenológica dos “atos”, adotada por Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty e George Herbert Mead, entre outros, procura explicar a maneira cotidiana pela qual agentes sociais *constituem* a realidade social por meio da linguagem, dos gestos e de todo tipo de signo social simbólico. Mesmo que a fenomenologia pareça às vezes pressupor a existência de um agente constitutivo, dotado de capacidade de escolha, anterior à linguagem (apresentada como a fonte única de seus atos constitutivos), existe também um uso mais radical da doutrina da constituição que trata o agente social como *objeto*, e não como sujeito, dos atos constitutivos.

Quando afirma que “não se nasce mulher, torna-se”, Simone de Beauvoir se apropria dessa doutrina, a dos atos constitutivos, reinterpretando-a a partir da tradição fenomenológica.³ Nesse sentido, o gênero não é de modo algum uma identidade estável nem locus de agência do qual procederiam diferentes atos; ele é, pelo contrário, uma identidade constituída de forma tênue no tempo – uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos. Além disso, o gênero, ao ser instituído pela estilização do corpo, deve ser entendido como a maneira cotidiana por meio da qual gestos corporais, movimentos e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um “eu” generificado permanente. Essa formulação desloca o conceito de gênero para além do domínio de um modelo substancial de identidade para um modelo que exige uma concepção de temporalidade social constituída. Significativamente, se o gênero é instituído por atos internamente descontínuos, o aparecimento da substância é precisamente isso: uma identidade construída, uma realização performativa na qual a plateia social cotidiana, incluindo os próprios atores, vem a acreditar, além de performar como uma crença. Se o fundamento da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos no tempo, e não uma identidade aparentemente homogênea, existem possibilidades de transformar o gênero na relação arbitrária entre esses atos, nas várias formas possíveis de repetição e na ruptura ou repetição subversiva desse estilo.

À luz da concepção de atos de gênero esboçada acima, tentarei apresentar alguns modos de compreender como concepções reificadas e naturalizadas de gênero podem ser percebidas como constituídas e, conseqüentemente, como passíveis de serem constituídas de forma diferente. Em oposição aos modelos teatrais ou fenomenológicos que presumem um “eu” generificado anterior aos atos, entendo os atos constitutivos não apenas como constitutivos da identidade do ator, mas também como uma convincente ilusão, um objeto de *crença*. Ao desenvolver meu argumento, vou partir de discursos teatrais, antropológicos e filosóficos, mas sobretudo da fenomenologia, para mostrar que a chamada identidade de gênero é uma realização performativa compelida por sanções sociais e tabus. É precisamente no caráter performativo da identidade de gênero que reside a possibilidade de questionar sua condição reificada.

I. Sexo/gênero: perspectivas feministas e fenomenológicas

A teoria feminista tem com frequência se mostrado crítica em relação a explicações naturalistas do sexo e da sexualidade que pressupõem que o sentido da existência social das mulheres pode ser derivado de algum

3 [N.t.] Para uma discussão mais detalhada da contribuição feminista de Simone de Beauvoir à teoria fenomenológica, ver Judith Butler. “Variations on Sex and Gender: Beauvoir’s *The Second Sex*”, *Yale French Studies*, 172, 1986.

fato de sua fisiologia. Ao distinguir entre sexo e gênero, teóricas feministas vêm questionando explicações causais que pressupõem que o sexo determina ou impõe certos significados sociais à experiência das mulheres. Teorias fenomenológicas da corporeidade humana também se mostraram interessadas na distinção entre, por um lado, as várias causalidades fisiológicas e biológicas que estruturam a existência corporal e, por outro, os *significados* que essa existência corporificada assume no contexto da experiência. Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty reflete sobre “o corpo como ser sexuado” e, considerando a questão da experiência do corpo, afirma que o corpo é mais do que “uma espécie natural”⁴ – é “uma ideia histórica”. Significativamente, é esta a afirmação que Simone de Beauvoir cita em *O segundo sexo* ao preparar o cenário para apresentar o seu argumento de que as “mulheres” e, por extensão, qualquer gênero, são uma situação histórica, e não um fato natural.⁵

Em ambos os contextos, a existência e a facticidade de dimensões materiais ou naturais do corpo não são negadas, mas reconcebidas como distintas do processo pelo qual o corpo vem a assumir significados culturais. Tanto por Beauvoir como por Merleau-Ponty, o corpo é compreendido como um processo ativo de corporificação de certas possibilidades culturais e históricas, um processo complexo de apropriação que toda teoria fenomenológica da corporificação precisa descrever. Para descrever o corpo generificado, a teoria fenomenológica da constituição precisa ampliar a perspectiva convencional dos atos de modo que ela signifique, ao mesmo tempo, tanto aquilo que constitui o significado quanto o modo como o significado é performado e atua. Em outras palavras, os atos pelos quais o gênero é constituído têm semelhanças com atos performativos que se dão no contexto teatral. Minha tarefa, dessa forma, será examinar de que maneiras o gênero é construído por atos corporais específicos, e quais as possibilidades de transformação cultural do gênero por meio de tais atos.

Merleau-Ponty argumenta não apenas que o corpo é uma ideia histórica, mas também um conjunto de possibilidades continuamente realizáveis. Ao afirmar que o corpo é uma ideia histórica, Merleau-Ponty quer dizer que ele adquire significado por meio de uma expressão concreta e historicamente mediada no mundo. Dizer que o corpo é um conjunto de possibilidades significa que a) a sua aparição no mundo, do ponto de vista da percepção, não é determinada por nenhum tipo de essência interior; e b) a sua expressão concreta no mundo assume e torna específico um conjunto de possibilidades históricas. Existe, portanto, uma agência que consiste no processo de tornar tais possibilidades determinadas. Essas possibilidades, por sua vez, são necessariamente limitadas pelas convenções históricas presentes. O corpo, portanto, não é uma materialidade

4 Maurice Merleau-Ponty. “O corpo como ser sexuado”. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 236.

5 Simone de Beauvoir. *O segundo sexo*, v. 1. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Difusão Europeia do Livro, 1970, p. 28.

idêntica a si mesma ou meramente factual: o corpo é uma materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática. Por dramática, quero dizer apenas que o corpo não é meramente matéria, mas uma *materialização* contínua e incessante de possibilidades. Não se é simplesmente um corpo, mas, em um sentido absolutamente fundamental, faz-se o próprio corpo e, é claro, cada um faz seu corpo de modo diferente de seus contemporâneos, e também de seus antecessores e sucessores corporificados.

Dizer, no entanto, que esse 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. Mais apropriado, sugiro, seria um vocabulário capaz de resistir à substância metafísica das formações sujeito-verbo e que se sustente, em vez disso, em uma ontologia de partícipios presentes. O “eu” que é o seu próprio corpo é necessariamente um modo de corporificar, e “o que” ele corporifica são possibilidades. Mas a gramática dessa formulação também é enganosa, porque as possibilidades corporificadas não são fundamentalmente exteriores ou antecedentes ao processo de corporificação em si. Como uma materialidade intencionalmente organizada, o corpo é sempre uma corporificação *de* possibilidades tanto condicionadas quanto circunscritas por convenções históricas. Em outras palavras, o corpo é uma situação histórica, como defendeu Beauvoir, e é uma maneira de fazer, dramatizar e *reproduzir* uma situação histórica.

Fazer, dramatizar e reproduzir parecem ser algumas das estruturas básicas da corporificação. Para os agentes corporizados, fazer o gênero não é apenas um modo de ser exterior, de vir à superfície, de estar aberto à percepção dos outros. A corporificação manifesta claramente um conjunto de estratégias, ou o que Sartre talvez tivesse chamado de um estilo de ser, ou Foucault, de “uma estilística da existência”. Esse estilo nunca se auto-estiliza plenamente, pois os estilos de existência têm uma história, e essa história condiciona e limita possibilidades. Consideremos o modo como o gênero, por exemplo, é um *estilo corporal*, um “ato”, por assim dizer, ao mesmo tempo intencional e performativo, de tal forma que performativo possa significar tanto “dramático” quanto “não referencial”.

Quando Beauvoir declara que a “mulher” é uma ideia histórica e não um fato natural, fica claro que sublinha a distinção entre sexo, como facticidade biológica, e gênero, como interpretação cultural ou significado dessa facticidade. De acordo com essa distinção, ser mulher é uma facticidade sem significado, mas ser mulher é ter *se tornado* mulher, ou compelir o corpo a se conformar a uma noção histórica de “mulher”, induzir o corpo a se tornar um signo cultural, a se materializar obede-

cendo uma possibilidade historicamente delimitada, e a levar adiante esse projeto corporal de modo contínuo e reiterado. A ideia de “projeto”, no entanto, sugere a força originária de uma vontade radical, e como o gênero é um projeto que tem como propósito a sobrevivência cultural, o termo “*estratégia*” sugere de forma mais apropriada a situação de coerção em que a performance de gênero ocorre sempre e de formas diversas. Assim, como uma estratégia de sobrevivência, o gênero é uma performance que envolve consequências claramente punitivas. A distinção de gênero faz parte da “humanização” dos indivíduos dentro da cultura contemporânea; assim, quem não efetua a sua distinção de gênero de modo adequado é regularmente punido. Como não existe uma “essência” que o gênero expresse ou externalize nem um objetivo ideal ao qual aspire; como o gênero não é um fato, os vários atos de gênero criam a ideia de gênero; sem esses atos, não haveria gênero. O gênero, portanto, é uma construção que oculta regularmente a sua própria gênese. O consentimento tácito coletivo quanto a representar, produzir e sustentar gêneros polarizados e distintos como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade concedida a sua própria produção. Os autores do gênero ficam encantados com suas próprias ficções; desse modo, a própria construção faz com que se acredite que ela é necessária e natural. As possibilidades históricas materializadas em vários estilos de corpo nada mais são do que essas ficções culturais reguladas por punições, alternadamente corporificadas e disfarçadas sob coerção.

Em que medida um ponto de partida fenomenológico pode ser útil para uma descrição feminista do gênero? A fenomenologia, à primeira vista, parece ter em comum com a análise feminista o compromisso de embasar a teoria na experiência vivida, bem como de revelar como o mundo é produzido pelos atos constitutivos da experiência subjetiva. Não há dúvidas de que nem todas as teorias feministas privilegiam o ponto de vista do sujeito (Kristeva certa vez se opôs à teoria feminista por ser “demasiado existencialista”⁶) e, ainda assim, o lema feminista que diz que “o pessoal é político” sugere, em parte, que a experiência subjetiva não apenas é estruturada pela existência de configurações políticas, mas afeta e estrutura tais configurações. A teoria feminista tem procurado compreender como as estruturas culturais e políticas sistêmicas ou invasivas são implementadas e reproduzidas por atos e práticas individuais, bem como de que maneira a análise de situações aparentemente pessoais fica mais clara quando consideramos um contexto cultural compartilhado mais amplo. Na verdade, o impulso feminista (e não tenho dúvida de que há mais de um) muitas vezes partiu do reconhecimento de que a minha dor, o meu silêncio, a minha raiva ou a minha percepção não são, em última análise, só meus, e me colocam em uma situação cultural

6 Julia Kristeva. *Histoires d'amour*. Paris: Denoel, 1983, p. 242. Disponível em português: *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

compartilhada que me habilita e me autoriza de certas formas inesperadas. O pessoal, assim, é implicitamente político, no sentido de que está condicionado por estruturas sociais compartilhadas; porém, na medida em que as distinções entre público e privado persistem, ele também permanece imunizado contra os desafios de caráter político. Para a teoria feminista, então, o pessoal se torna uma categoria ampla, que abrange as estruturas políticas geralmente consideradas públicas, mesmo que apenas implicitamente. Desse modo, o próprio significado do domínio político também se expande. No melhor dos casos, a teoria feminista engloba a expansão dialética de ambas as categorias. Minha situação não deixa de ser minha só porque também acontece com outra pessoa, e meus atos, embora sejam individuais, reproduzem, ainda assim, a situação do meu gênero, e o fazem de diferentes maneiras. Em outras palavras, a suposição de que o universo das experiências das relações de gênero é constituído, ao menos parcialmente, por atos concretos e historicamente mediados de indivíduos, encontra-se latente na formulação da teoria feminista que diz que “o pessoal é político”. Considerando que “o” corpo é invariavelmente transformado no corpo dele ou no corpo dela, o corpo só se torna conhecido por sua aparência generificada. Parece-me necessário considerar de que maneira ocorre essa generificação do corpo. Minha sugestão é de que o corpo se torna seu gênero por uma série de atos renovados, revisados e consolidados no tempo. De um ponto de vista feminista, pode-se buscar reconceber o corpo generificado mais como o legado de atos sedimentados do que como estrutura, essência ou fato predeterminados ou fechados, sejam naturais, culturais ou linguísticos.

A apropriação feminista da teoria fenomenológica da constituição possibilita que a ideia de *ato* seja utilizada em um sentido ricamente ambíguo. Se o pessoal é uma categoria capaz de se expandir de modo a incluir estruturas políticas e sociais mais amplas, os atos do sujeito generificado podem vir a ser igualmente expansivos. Certos atos políticos são claramente ações deliberadas e instrumentais de organização política e intervenção coletiva de resistência, cujo objetivo geral é o de estabelecer um conjunto de relações sociais e políticas mais justas. Há atos praticados em nome das mulheres e, para além deles, há os atos em si e por si, dissociados de qualquer consequência instrumental, que desafiam a própria categoria “mulher”. De fato, se um programa político se propuser a transformar radicalmente a situação social das mulheres, mas antes não levar em conta a construção social da categoria “mulher” – e se ser mulher, por definição, implica uma situação de opressão –, ele é inútil. Movido por um desejo compreensível de forjar laços de solidariedade, o discurso feminista muitas vezes se baseou na categoria “mulher” como um pressuposto universal de experiência cultural

cuja universalidade proporciona a falsa promessa ontológica de uma eventual solidariedade política. Em uma cultura que pressupõe o falso universal do “homem”, na maior parte do tempo, como co-extensivo à própria humanidade, a teoria feminista teve êxito ao dar visibilidade à especificidade feminina e reescrever a história da cultura em termos que reconhecem a presença e a influência das mulheres, bem como a opressão sofrida por elas. No entanto, ao se esforçarem para combater a invisibilidade das mulheres como categoria, as feministas correm o risco de tornar visível uma categoria que pode ou não ser representativa das vidas concretas das mulheres. Como feministas, acho que não nos empenhamos tanto em examinar o estatuto da própria categoria e, assim, em discernir as condições de opressão que resultam da reprodução irrefletida de identidades de gênero que sustentam categorias distintas e binárias de homem e mulher.

Ao declarar que a mulher é uma “situação histórica”, Beauvoir enfatiza que o corpo sofre uma certa construção cultural, não apenas pelas convenções que sancionam e proscrevem o modo como alguém atua o próprio corpo, o “ato” ou a *performance* que o corpo de alguém é, mas também pelas convenções tácitas que estruturam o modo como o corpo é culturalmente percebido. Se o gênero, assim, é o significado cultural assumido pelo corpo sexuado, e se esse significado é co-determinado por diferentes atos culturalmente percebidos, não nos parece ser possível, dentro dos termos da cultura, apreender o sexo de forma separada do gênero. A reprodução da categoria de gênero atua em uma grande escala política quando, por exemplo, as mulheres ingressam pela primeira vez em uma profissão ou conquistam determinados direitos, ou quando são reconcebidas pelo discurso jurídico e político de uma maneira significativamente nova. Mas a reprodução mais cotidiana da identidade generificada se dá por meio de diferentes formas de atuação dos corpos em relação a expectativas profundamente arraigadas ou sedimentadas de existência generificada. Em outras palavras, uma sedimentação de normas de gênero produz o fenômeno peculiar de um sexo natural, ou de uma verdadeira mulher, ou de uma série de ficções sociais prevalentes e imperativas, uma sedimentação que, ao longo do tempo, produz um conjunto de estilos corporais que, de maneira reificada, tomam a forma de uma configuração natural de corpos em sexos que existem em uma relação binária uns com os outros.

II. Os gêneros binários e o contrato heterossexual

Para garantir a reprodução de uma determinada cultura, vários requisitos, bem estabelecidos na literatura antropológica do parentesco,

dispuseram a reprodução sexual dentro dos limites de um sistema de casamento de base heterossexual, o qual requer a reprodução de seres humanos de certos modos generificados que garantam efetivamente a consequente reprodução desse sistema de parentesco. Conforme assinalado por Foucault, entre outros, a associação de um sexo natural com um gênero distinto, e com uma atração aparentemente “natural” pelo sexo/gênero oposto é uma conjunção não natural de construções culturais a serviço de interesses reprodutivos.⁷ A antropologia cultural feminista e os estudos do parentesco têm mostrado como as culturas são regidas por convenções que não só regulam e garantem a produção, a troca e o consumo de bens materiais, mas também reproduzem os laços de parentesco que, por sua vez, dispõem tabus e a regulação punitiva da reprodução a fim de atingir seus objetivos. Lévi-Strauss demonstrou como o tabu do incesto funciona de modo a canalizar a sexualidade em vários modos de casamento heterossexual,⁸ enquanto que Gayle Rubin argumentou de forma convincente que o tabu do incesto produz certos tipos de identidades e sexualidades generificadas distintas.⁹ Pretendo simplesmente enfatizar que uma das maneiras de reproduzir e ocultar esse sistema de heterossexualidade compulsória é cultivar os corpos em sexos distintos, dotados de aparências “naturais” e disposições heterossexuais “naturais”. Ainda que a presunção etnocêntrica sugira ir além das estruturas de relações de parentesco obrigatórias descritas por Lévi-Strauss, eu sugeriria, com Rubin, que as identidades de gênero contemporâneas são marcas ou “vestígios” de um parentesco residual. Nos últimos anos, o argumento de que o sexo, o gênero e a heterossexualidade são produtos históricos, combinados e reificados como naturais ao longo do tempo, recebeu uma atenção considerável da crítica, não só de Michel Foucault, mas também de Monique Wittig, historiadores gays, e vários antropólogos culturais e psicólogos sociais.¹⁰ Essas teorias, no entanto, ainda parecem carecer de recursos críticos para pensar de forma radical a sedimentação histórica da sexualidade, bem como as construções relacionadas ao sexo, se não definem ou descrevem o modo como essas construções são cotidianamente produzidas, reproduzidas e sustentadas no campo dos corpos.

Pode a fenomenologia contribuir para uma reconstrução feminista do caráter sedimentado do sexo, do gênero e da sexualidade no nível do corpo? Em primeiro lugar, o interesse fenomenológico nos vários atos pelos quais a identidade cultural é constituída e assumida proporciona um feliz ponto de partida para o esforço feminista por entender a maneira cotidiana pela qual os corpos são concebidos sob a forma de gêneros. A formulação do corpo como um modo de dramatizar ou atuar possibilidades oferece uma via de compreensão dos modos de corpori-

7 “A noção de ‘sexo’ permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal.” Michel Foucault (1976). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 168.

8 Ver Claude Lévi-Strauss. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012.

9 Gayle Rubin. “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”. In: Rayna R. Reiter (org.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

10 Ver Judith Butler. “Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: Seyla Benhabid; Drucila Cornell (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 139-154.

ficação e atuação de uma convenção cultural. Mas parece difícil, se não impossível, imaginar um modo de conceituar a escala e o caráter sistêmico da opressão sofrida pelas mulheres desde uma posição teórica que considere os atos constitutivos como ponto de partida. Ainda que os atos individuais funcionem de modo a efetivamente sustentar e reproduzir sistemas de opressão, e que, desse modo, qualquer teoria de responsabilidade política pessoal pressuponha essa perspectiva, isso não significa que a opressão decorre apenas desses atos. Pode-se argumentar que se não houvesse seres humanos cujos vários atos, em um sentido amplo, produzem e sustentam condições opressivas, essas condições entrariam em colapso; mas não podemos ignorar que a relação entre os atos e as condições não é unilateral nem desprovida de mediação. Existem contextos e convenções sociais dentro dos quais certos atos se tornam não apenas possíveis, mas propriamente concebíveis como atos. A transformação das relações sociais, assim, passa mais por transformar as condições sociais hegemônicas do que os atos individuais gerados por essas condições. Aliás, se ficarmos restritos a uma política dos atos, correremos o risco de apontar meramente para um reflexo indireto, se não epifenomenal, de tais condições.

No entanto, o sentido teatral de um “ato” impõe uma revisão das premissas individualistas subjacentes ao enfoque mais restrito dos atos constitutivos no discurso fenomenológico. Como uma determinada duração temporal no interior da *performance* integral, os “atos” são uma experiência partilhada e uma “ação coletiva”. Assim como, na teoria feminista, a própria categoria do pessoal se expande de modo a incluir estruturas políticas, é possível considerar os atos com um enfoque teatral e, de fato, com uma orientação menos individual, avançando um pouco no sentido de aliviar as críticas à teoria do ato como “demasiadamente existencialista”. O ato que o gênero é, o ato que os agentes corporificados *são* – na medida em que corporificam dramática e ativamente determinadas significações culturais, além de propriamente *vesti-las* –, claramente não é um ato de alguém isolado. Sem dúvida, existem maneiras matizadas e individuais de alguém *fazer* o gênero, mas o fato de que esse alguém o faz *de acordo com* certas sanções e proscricções claramente não é uma questão apenas individual. Reitero que não quero com isso minimizar o efeito de certas normas de gênero que se originam dentro da família e que se impõem por certos modos familiares de punição e recompensa, podendo, portanto, ser interpretadas como altamente individuais, porque inclusive nesse âmbito as relações familiares recapitulam, individualizam e especificam as relações culturais pré-existentes; elas são radicalmente originais apenas raramente, ou mesmo nunca. O ato que alguém faz, o ato que alguém performa, é, em certo sentido, um

ato que já estava sendo realizado antes de esse alguém entrar em cena. Assim, o gênero é um ato que já foi ensaiado, assim como um roteiro sobrevive aos atores específicos que fazem uso dele, mas depende de atores individuais para ser novamente atualizado e reproduzido como realidade. É preciso distinguir os componentes complexos que compõem um ato para compreender o tipo de atuação em conjunto e em consonância que, invariavelmente, a atuação do próprio gênero é.

Em que sentidos, então, o gênero é um ato? Como sugere o antropólogo Victor Turner em seus estudos sobre o teatro social ritual, uma ação social requer que *uma performance seja repetida*. Essa repetição é ao mesmo tempo uma reatuação e uma reexperimentação de um conjunto de significados socialmente estabelecidos; é a forma cotidiana e ritualizada de sua legitimação.¹¹ Quando essa concepção de performance social é aplicada ao gênero, fica claro que ainda que existam corpos individuais atuando essas significações ao se tornarem estilizados em modos generificados, essa “ação” é de imediato também pública. Há dimensões temporárias e coletivas nessas ações, e sua natureza pública não é sem consequência: assim, efetua-se a performance com o objetivo estratégico de manter o gênero em uma estrutura binária. Compreendida em termos pedagógicos, a performance torna explícitas as leis sociais.

Como ação pública e ato performativo, o gênero não é uma escolha radical nem um projeto que reflete uma escolha puramente individual, mas também não é imposto nem inscrito no indivíduo, como argumentariam alguns deslocamentos pós-estruturalistas em relação ao assunto. 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. Os atores estão desde sempre no palco, dentro dos termos da performance. Assim como um roteiro pode ser encenado de diferentes maneiras, e assim como uma peça requer tanto texto quanto interpretação, também o corpo generificado atua em seu papel dentro de um espaço corporal culturalmente restrito, encenando interpretações dentro dos limites diretivos pré-existentes.

Embora as ligações entre um papel teatral e um papel social sejam complexas, e não seja fácil traçar uma linha divisória entre eles (Bruce Wilshire chama atenção para os limites dessa comparação em *Role-Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor*),¹² parece claro que, embora as representações teatrais possam se deparar com censuras políticas e críticas mordazes, as performances de gênero em contextos não teatrais são regidas por convenções sociais claramente mais puni-

11 Ver Victor Turner. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974. Clifford Geertz sugere em “Blurred Genres: The Refiguration of Thought”, em *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), que a metáfora teatral é utilizada pela teoria social recente em duas direções, muitas vezes opostas. Teóricos do ritual como Victor Turner concentram-se na noção de drama social, em suas muitas variantes, como um meio para resolver conflitos internos a uma cultura e regenerar a coesão social. Por outro lado, abordagens ligadas à ação simbólica, influenciadas por figuras tão diversas quanto Émile Durkheim, Kenneth Burke e Michel Foucault, concentram-se no modo como a autoridade política e questões de legitimação são tematizadas e regulamentadas nos termos dos significados performados. O próprio Geertz sugere que a tensão pode ser percebida dialeticamente; seu estudo da organização política em Bali, apresentada como um “estado-teatro”, é um exemplo disso. Nos termos de uma abordagem explicitamente feminista do gênero como performativo, parece-me claro que uma abordagem do gênero como performance pública ritualizada deve ser combinada com uma análise das sanções políticas e tabus diante das quais essa performance pode e não pode ocorrer dentro da esfera pública sem que haja consequências punitivas.

12 Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.

tivas e reguladoras. Desse modo, ver uma travesti subir ao palco pode suscitar prazer e aplausos, enquanto que vê-la sentada ao nosso lado no ônibus pode despertar medo, raiva e até mesmo violência. Fica claro que, em ambas as situações, as convenções que medeiam a proximidade e a identificação são bastante diferentes. Pretendo comentar essa distinção provisória em dois sentidos. No teatro é possível dizer “isso é só atuação”, e assim desrealizar o ato, ou seja, separar completamente a atuação da realidade. Com essa distinção, reforça-se o sentido do que é real face a esse desafio temporário a nossas premissas ontológicas quanto a configurações de gênero; as várias convenções que anunciam que “isso é apenas uma peça” nos permitem traçar linhas rígidas entre a performance e a vida. Na rua ou no ônibus, o ato se torna perigoso, se realizado, porque simplesmente não há convenções teatrais delineando o caráter puramente imaginário do ato; não existe, na rua ou no ônibus, qualquer presunção de que o ato é diferente da realidade. O efeito perturbador do ato deriva da ausência de convenções que facilitem essa demarcação. De fato, há um teatro que tenta questionar ou mesmo romper com as convenções que demarcam a separação entre o imaginário e o real (Richard Schechner mostra isso muito claramente em *Between Theatre and Anthropology*).¹³ No entanto, nesses casos, confronta-se o mesmo fenômeno, ou seja, o fato de que o ato não é contrastado com a realidade, mas *constitui* uma realidade nova em um sentido, uma modalidade de gênero que não pode ser facilmente assimilada às categorias pré-existentes que regulam a realidade de gênero. A partir do ponto de vista dessas categorias estabelecidas, pode-se querer dizer: mas essa é *realmente* uma menina ou uma mulher, ou esse é *realmente* um menino ou um homem e, mais ainda, dizer que a *aparência* contradiz a *realidade* do gênero, que a realidade distinta e familiar pode realmente estar ali, nascente, temporariamente não realizada, talvez realizada em outros momentos ou em outros lugares. Uma travesti, no entanto, pode fazer mais do que simplesmente expressar a distinção entre sexo e gênero, ao desafiar, pelo menos implicitamente, a distinção entre aparência e realidade que estrutura boa parte do pensamento comum sobre a identidade de gênero. Se a “realidade” do gênero é constituída pela própria performance, não se pode apelar para um “sexo” ou “gênero” essencial e não realizado que as performances de gênero supostamente expressariam. Assim, o gênero de uma travesti é tão plenamente real quanto o de qualquer pessoa cuja performance atenda às expectativas sociais.

Dizer que a realidade de gênero é performativa significa, de maneira muito simples, que ela só é real na medida em que é performada. É justo dizer que certos tipos de atos são geralmente interpretados como expressão de um núcleo ou identidade de gênero, e que esses atos ou estão em

13 Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985. Ver, em particular, “News, Sex and Performance”, p. 295-324.

conformidade com uma identidade de gênero esperada ou questionam, de alguma forma, essa expectativa – expectativa que, por sua vez, é baseada na percepção do sexo, sendo o sexo entendido como dado factual e distinto das características sexuais primárias. Essa teoria implícita e popular sobre os atos e gestos como *expressivos* do gênero sugere que o gênero em si existe anteriormente aos diversos atos, posturas e gestos pelos quais ele é dramatizado e conhecido; desse modo, o gênero aparece no imaginário popular como um núcleo substancial que pode ser muito bem entendido como correlato espiritual ou psicológico do sexo biológico.¹⁴ No entanto, se os atributos de gênero não são expressivos, mas performativos, tais atributos constituem efetivamente a identidade que se diz que eles expressam ou revelam. A distinção entre expressão e performatividade é absolutamente crucial, porque se os atributos e atos de gênero, ou seja, as várias maneiras pelas quais um corpo mostra ou produz seu significado cultural, são performativos, não há nenhuma identidade pré-existente a partir da qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria nenhum ato de gênero verdadeiro ou falso, real ou distorcido, e a postulação de uma verdadeira identidade de gênero seria revelada como uma ficção regulatória. Dizer que a realidade de gênero é criada por performances sociais contínuas significa que as próprias ideias de um sexo essencial, de uma masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou constantes, também são formadas como parte de uma estratégia por meio da qual o aspecto performativo do gênero é ocultado.

Consequentemente, o gênero não pode ser tratado como um *papel* que expresse ou mascare um “eu” interior, seja esse “eu” concebido ou não como sexuado. Como performance performativa, o gênero é um “ato” em sentido amplo, que constrói a ficção social da sua própria interioridade psicológica. Contrariamente a uma perspectiva como a de Erving Goffman, que postula um “eu” que assume e troca vários “papéis” dentro das complexas expectativas sociais do “jogo” da vida moderna,¹⁵ sugiro não só que esse “eu” é um “fora” irremediavelmente constituído no discurso social, mas também que a atribuição de interioridade é em si uma forma de fabricação da essência, publicamente regulada e sancionada. Os gêneros, então, não podem ser verdadeiros nem falsos, reais ou aparentes. Além disso, somos forçados a viver em um mundo no qual os gêneros constituem significantes unívocos, no qual o gênero é estabilizado, polarizado, diferenciado e intratável. Assim, o gênero é feito 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. Performar o gênero de modo inadequado desencadeia uma série de punições ao mesmo tempo óbvias e indiretas, e performá-lo bem proporciona uma sensação de garantia de

14 Em *Mother Camp* (Prentice-Hall, 1974), a antropóloga Esther Newton traz uma etnografia urbana sobre drag queens na qual sugere que todo gênero pode ser entendido segundo o modelo das drags. Em *Gender: An Ethnometodological Approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna argumentam que o gênero é uma “realização” que requer habilidades para construir o corpo dentro de um artifício socialmente legitimado.

15 Ver Erving Goffman (1959). *A representação do eu na vida cotidiana*. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 2006.

que existe, afinal de contas, um essencialismo na identidade de gênero. Que um sentimento de angústia tome facilmente o lugar dessa garantia, e que a cultura castigue ou marginalize prontamente quem não consegue representar a ilusão de um gênero essencialista, deveria bastar como sinal de que, em algum nível, existe o conhecimento social de que a verdade ou a falsidade de gênero são apenas socialmente impostas, e de modo nenhum ontologicamente necessárias.¹⁶

III. A teoria feminista: para além de um modelo expressivo do gênero

Essa abordagem do gênero não pretende ser uma teoria abrangente da definição nem da construção do gênero; tampouco propõe uma agenda política explicitamente feminista. Posso até mesmo imaginá-la sendo usada por várias estratégias políticas conflitantes. Alguns dos meus amigos podem vir a me culpar por isso e insistir que qualquer teoria de constituição do gênero possui pressupostos e implicações políticas, e que é impossível fazer uma distinção entre uma teoria do gênero e uma filosofia política do feminismo. Na verdade, eu concordaria, e diria que o fenômeno social do próprio gênero é basicamente criado por interesses políticos, e que, sem uma crítica radical da constituição de gênero, a teoria feminista não é capaz de avaliar o modo como a opressão estrutura as categorias ontológicas por meio das quais o gênero é concebido. Para Gayatri Spivak, as feministas precisam de um essencialismo de caráter operacional, uma falsa ontologia das mulheres como categoria universal, para fazer avançar uma agenda política feminista.¹⁷ Ela sabe que a categoria “mulheres” não é totalmente expressiva, que a multiplicidade e descontinuidade de referências burlam e desafiam a singularidade do signo, mas propõe que ela possa ser usada com um propósito estratégico. Parece-me que Kristeva sugere algo semelhante ao recomendar que as feministas usem a categoria “mulheres” como uma ferramenta política, sem atribuir integridade ontológica ao termo, acrescentando que não se pode dizer, estritamente falando, que as mulheres existem.¹⁸ Pode ser que as feministas se preocupem com as possíveis implicações políticas da afirmação de que as mulheres não existem, especialmente à luz dos argumentos persuasivos propostos por Mary Ann Warren em seu livro *Gendercide*.¹⁹ Ela mostra que as políticas sociais de controle da população e da tecnologia reprodutiva são elaboradas para limitar e, por vezes, erradicar completamente a existência das mulheres. À luz de tal afirmação, perguntamo-nos quais as vantagens de colocar em questão o estatuto metafísico do termo; assim, talvez, por razões claramente políticas, as feministas silenciem essa discussão por completo.

16 Ver a reedição que Foucault fez de Herculine Barbin: *Le journal d'un hermaphrodite français au XIXème* (edição original de 1874), que apresenta uma interessante amostra do horror suscitado pelos corpos intersex. A introdução de Foucault deixa claro que a delimitação médica de um sexo unívoco é outra aplicação traiçoeira do discurso da verdade como identidade. Ver também o trabalho de Robert Edgerton na *American Anthropologist* sobre as variações culturalmente cruzadas de reação aos corpos hermafroditas.

17 Notas de palestra apresentada no Centro de Humanidades da Wesleyan University, Primavera de 1985.

18 Julia Kristeva. “La femme, ce n'est jamais ça”. *Tel Quel*, 59, out. 1974.

19 Mary Ann Warren. *Gendercide: The Implication of Sex Selection*. New Jersey: Rowman and Allanheld, 1985.

Uma coisa, porém, é usar o termo e estar ciente de sua insuficiência ontológica. Outra coisa muito diferente é articular uma visão normativa no âmbito da teoria feminista que celebre ou emancipe uma essência, natureza ou realidade cultural comum impossível de ser encontrada. O que estou defendendo não é que o mundo seja redescrito do ponto de vista das mulheres. Não sei que ponto de vista seria esse, mas fosse qual fosse, não seria único, e não me caberia adotá-lo. Não seria exatamente correto dizer que me interesse pelo fenômeno da constituição dos pontos de vista de homens e mulheres, porque embora eu realmente considere que esses pontos de vista são de fato socialmente constituídos e que é importante realizar uma genealogia reflexiva de cada um deles, não é meu interesse primário apresentar, desconstruir ou reconstruir a episteme de gênero. De fato, a categoria “mulher” pressupõe a exigência de uma genealogia crítica dos meios institucionais e discursivos complexos pelos quais ela é constituída. Embora algumas críticas literárias feministas sugiram que todo discurso necessita do pressuposto da diferença sexual, essa posição reifica a diferença sexual como o momento fundador da cultura, e exclui uma análise não apenas da constituição da diferença sexual, mas de seu processo contínuo de constituição tanto pela tradição masculina que se apropria do ponto de vista universal, quanto das posições feministas que constroem a categoria unívoca de “mulheres” em nome da expressão ou, em todo caso, da liberação de uma classe subjugada. Como nota Foucault em relação a esses esforços humanistas para libertar o sujeito criminalizado, o sujeito, ao ser libertado, fica mais profundamente acorrentado do que se pensava anteriormente.²⁰

No entanto, imagino claramente uma genealogia crítica do gênero assentada em um conjunto fenomenológico de pressupostos, dando prioridade, entre eles, a uma concepção ampla de “ato”, ao mesmo tempo socialmente compartilhado e historicamente constituído, além de performativo no sentido ao qual me referi anteriormente. Mas é preciso complementar essa genealogia crítica com uma política de atos performativos de gênero que redescreva as identidades de gênero existentes e ofereça, simultaneamente, uma abordagem prescritiva do tipo de realidade de gênero que deveria existir. É preciso que essa redescrição exponha as reificações que servem tacitamente como núcleos ou identidades substanciais de gênero, elucidando tanto o ato quanto a estratégia de rejeição que ao mesmo tempo constituem e ocultam o gênero conforme o vivenciamos. A prescrição é invariavelmente mais difícil, ainda que apenas por ser necessário pensar um mundo em que os atos, os gestos, o corpo visual, o corpo vestido, os vários atributos físicos normalmente associados ao gênero, *não expressam nada*. Em certo sentido, a prescrição não é utópica, mas consiste no imperativo de reconhecer a complexi-

20 Michel Foucault.
Vigiar e punir: nascimento da prisão.
 Tradução de Raquel Ramalheite.
 Petrópolis: Vozes, 2016.

dade de gênero que nosso vocabulário invariavelmente mascara, e levá-la a interagir cultural e dramaticamente sem consequências punitivas.

Certamente, continua a ser politicamente importante representar as mulheres, mas fazê-lo de um modo que não distorça ou reifique a própria coletividade que a teoria supostamente emancipa. A teoria feminista que pressupõe a diferença sexual como ponto de partida necessário e imutável vai claramente mais longe do que os discursos humanistas que associam o universal ao masculino e assumem que toda a cultura é uma propriedade masculina. Sem dúvida, é necessário voltar a ler os textos da filosofia ocidental a partir dos diversos pontos de vista que foram excluídos, não só para revelar a perspectiva particular e o conjunto de interesses que informam essas descrições supostamente transparentes da realidade, mas também para oferecer descrições e prescrições alternativas; e, claro, reconhecer que a filosofia é uma prática cultural, criticando seus princípios a partir de locais culturais marginalizados. Não contesto esse procedimento, e essas análises foram claramente benéficas para mim. Minha única preocupação é quanto à diferença sexual se transformar em uma reificação que preserve involuntariamente uma restrição binária da identidade de gênero ou em um quadro de referência implicitamente heterossexual de descrição do gênero, da identidade de gênero e da sexualidade. Na minha opinião, não existe nada na feminilidade esperando para se expressar; e há muito, por outro lado, sendo expresso e continuando a se expressar nas diferentes experiências vividas por mulheres. Mas é preciso ter cuidado em relação a essa linguagem teórica, visto que ela não simplesmente relata uma experiência pré-linguística, mas a constrói e estabelece os limites de sua análise. Apesar do caráter tão arraigado do patriarcado e da frequência com que a diferença sexual é utilizada como uma distinção cultural operatória, não existe nada dado em um sistema de gênero binário. Como um campo corporal do jogo cultural, o gênero é uma questão fundamentalmente inovadora, ainda que esteja bastante claro que existem punições rigorosas para quem questiona ou sai do roteiro, ou mesmo para quem improvisa de maneiras não autorizadas. O gênero não é passivamente inscrito no corpo nem determinado pela natureza, a língua, o domínio simbólico ou a assoberbante história do patriarcado. O gênero é aquilo que se supõe, invariavelmente, sob coerção, diária e incessantemente, com angústia e prazer. Se esse ato contínuo, porém, é tomado como um fato natural ou linguístico, renuncia-se ao poder de ampliar o campo cultural corporal com performances subversivas de diversas classes.