



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

JACILENE MARIA SILVA

**GÊNERO E DIREITOS HUMANOS:
a identidade de gênero a partir da ética da alteridade de Emmanuel
Levinas e dos estudos da identidade na obra de Judith Butler**

Recife – PE

2018

JACILENE MARIA SILVA

**GÊNERO E DIREITOS HUMANOS:
a identidade de gênero a partir da ética da alteridade de Emmanuel Levinas
e dos estudos da identidade na obra de Judith Butler**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre.

Área de concentração: Direitos Humanos

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.

Recife – PE

2018

Catálogo na fonte

Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

S586g

Silva, Jacilene Maria

Gênero e direitos humanos: a identidade de gênero a partir da ética da alteridade de Emmanuel Levinas e dos estudos da identidade na obra de Judith Butler / Jacilene Maria Silva. – Recife, 2018.

83 f.: il., fig.

Orientador: Sandro Cozza Sayão.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2018.

Inclui referências.

JACILENE MARIA SILVA

GÊNERO E DIREITOS HUMANOS: a identidade de gênero a partir da ética da alteridade de Emmanuel Levinas e dos estudos da identidade na obra de Judith Butler.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos, em 28/02/2018.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão
Orientador – PPGDH/UFPE

Prof^a. Dr^a. Maria José de Matos Luna
PPGDH/UFPE

Prof^a. Dr^a. Luciana Leila Fontes Vieira
PPGPSI/UFPE

Recife – PE
2018

Dedico este trabalho aos meus pais e ao meu companheiro, Léo, pelo apoio de sempre.

Agradeço aos mestres queridos e inspiradores e aos funcionários da secretaria do programa, sempre atenciosos e prestativos, às pessoas de espíritos raros que tenho a boa sorte de ter presentes em minha vida, ao meu pai e minha mãe, a Léo, meu companheiro, a Letícia, amiga querida que fiz no mestrado, e às demais pessoas valiosas que tenho a boa sorte de poder chamar amigas.

O problema da questão de gênero é que ela prescreve como devemos ser em vez de reconhecer como somos. (Adichie, 2014, p. 25)

Para conceber tudo isso precisamos demolir pedra após pedra, por assim dizer, do edifício da cultura apolínea, até vislumbrarmos os fundamentos nos quais se assenta. (Nietzsche, 2007, p. 32)

RESUMO

A pesquisa aqui considerada gravita em torno da identidade de gênero e da ética da alteridade. Considerando o autoreconhecimento identitário como Direito Humano estritamente relacionado ao princípio da dignidade da pessoa humana, a ideia é aprofundar-se na questão a partir do orbe conceitual de Judith Butler e Emmanuel Levinas, ambos autores da contemporaneidade identificados à temática. O objetivo é analisar, via ligação conceitual de ambos autores, em que medida há nisso elementos significativos para se pensar as questões sobre gênero e identidade. Para tal, tomamos por referência as obras centrais de ambos os autores, bem como de importantes interpretes de suas obras. A análise teórico-conceitual será seguida por um momento de debate entre os trabalhos de Butler e Levinas, bem como de seus comentadores e outros pensadores com eles alinhados, a fim de confrontar suas visões com intenção de aprofundamento na abordagem da identidade de gênero no âmbito dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Identidade e alteridade. Identidade de gênero. Ética da alteridade. Direitos humanos. Feminismo.

ABSTRACT

The research considered here gravitates around the identity of gender and the ethics of otherness. Considering the self-identity as a human right strictly related to the principle of human dignity, the idea is to delve deeper into the question from the conceptual orb of Judith Butler and Emmanuel Levinas, both authors of contemporaneity identified with the theme. The objective is to analyze, through the conceptual connection of both authors, the extent to which there are significant elements to think about the issues of gender and identity. For this, we take as reference the central works of both authors, as well as important interpreters of their works. The theoretical-conceptual analysis will be followed by a moment of debate between the works of Butler and Levinas, as well as of their commentators and other thinkers with them aligned, in order to confront their visions with intention to deepen the approach of the gender identity in the scope of Human Rights.

Keywords: Identity and otherness. Gender identity. Ethics of otherness. Human rights. Feminism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O PROBLEMA DA TOTALIDADE: A CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS À RAZÃO QUE REGE A IDENTIDADE	17
2.1	NÃO-MATARÁS: O ROSTO E A IDENTIDADE	25
2.2	IDENTIDADE E VIOLÊNCIA: O MAL DA IDENTIDADE	31
2.3	LIBERDADE DE AUTOIDENTIFICAÇÃO: A IDENTIDADE JUSTIFICADA PELA ÉTICA DA ALTERIDADE	34
3	IDENTIDADE DE GÊNERO: A CRÍTICA DE BUDITH BUTLER	39
3.1	IDENTIDADE E FEMINISMO: A PROBLEMATIZAÇÃO DA CATEGORIA LÓGICA “MULHER”	43
3.2	BINARISMO DE GÊNERO: CRÍTICA À LIMITAÇÃO À IDENTIDADE BINÁRIA	49
3.3	IDENTIDADE E PERFORMANCE: OS ATOS DE GÊNERO	54
4	DIREITOS HUMANOS E IDENTIDADE DE GÊNERO: O REFLEXO DOS PENSAMENTOS DE EMMANUEL LEVINAS E DE JUDITH BUTLER À DISCUSSÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO E NO SENTIDO DE DIREITOS HUMANOS NO MUNDO PÓS-MODERNO	62
5	CONCLUSÕES	76
	REFERÊNCIAS.....	80

1 INTRODUÇÃO

É de Virginia Woolf a frase: “*é muito mais difícil matar um fantasma do que uma realidade*”. Esta máxima foi proferida no seu discurso intitulado *Profissões para mulheres* (2013), publicado pela primeira vez em 1931. Em síntese, a autora recorre ao termo “fantasma” a fim de representar uma dada expectativa social do que é ser mulher. Expectativa essa que se exercita a partir de imposição de modelos, regras e padrões que são, por diferentes mecanismos ideológicos, reproduzidos e cultivados.

Numa denúncia clara dos processos totalitários em que estamos mergulhados e que, sobre nós, impõe sentidos e formas de ser, Virginia Woolf retrata como à mulher é atribuído o status de “anjo do lar” (cuidadora da família), isso tudo numa aura de servidão, doçura e passividade. Como hábil escritora que foi, Virginia Woolf conseguiu nos conectar ao modo como esses estigmas, feito “fantasmas”, são mais difíceis de serem ultrapassados que uma dada realidade

Ideias preconceitos, projeções de como devemos ser e de como devemos nos comportar, que estão entranhadas em instâncias subterrâneas de nosso modo de ser, e como tais, difíceis de serem acessadas e desconstruídas, mas que criamos e, mesmo que pertencentes a um contexto simbólico, valorativo e representativo sob o qual transitamos, compõem toda uma teia paradigmática que acaba por comandar nosso modo de ser no mundo.

Assim são as ideias que criamos acerca das divisões de gênero foram e ainda são fonte de diversos efeitos sob as vidas das pessoas, e foi para questionar as origens e efeitos nocivos da lógica que rege a categorização de gênero que surgiram as primeiras pessoas pensando os problemas de gênero sob a classificação teórica de “feminismo”.

O feminismo, tradicionalmente, direcionou suas ideias e reivindicações aos sentidos socialmente impostos aos seres humanos categorizados como “mulheres”. A divisão binária tradicional “mulher/homem”, “feminino/masculino”, já há algum tempo tem sido colocada em cheque. A multiplicidade da condição humana, que não se permite enquadrar ou mesmo reduzir, a não em processos violentos que a suprimem por completo, tem trazido à tona a discussão a respeito da ideia de identidade. Em nosso século e no século passado, um número singular de movimentos sociais e de teóricos na área têm colocado em revisão os limites que determinam fixação e determinação da questão de gênero a partir de uma identidade definida. A disposição binária, que tradicionalmente tem nos classificado entre homens e mulheres em razão única exclusivamente dos corpos, cai hoje por terra as determinações de identidade de

gênero baseada na observação dos corpos. Assim, a problematização da identidade de gênero é também a problematização do sentido da identidade, de modo geral, isto é o sentido de identidade de gênero é espécie derivada do sentido de identidade geral.

O problema com a insistência em continuar forçando a classificação das pessoas segundo disposições binárias de gênero está em seu resultado imediato: a exclusão das pessoas que não se identificam com uma ou outra possibilidade de gênero fixada nos sentidos binários. Dessa exclusão segue a transfobia, este o comportamento de aversão e alergia em relação às pessoas travestis, transexuais, transgêneros e demais possíveis dissidências ao binarismo de gênero.

Pode-se fazer com segurança que não é raro encontrar discursos, também dentro de grupos que pretendem reivindicar direitos, mas que são revestidos de violência e fundamentalismo, tendo como base teórica o encapsulamento na ideia de identidades. É, por exemplo, de alguns movimentos sociais que resumem que a opressão de gênero que se verifica na sociedade recai, na verdade, sobre as pessoas que nasceram com vagina, isto é, a aparência biológica dos corpos é que é a fonte das opressões sociais que as pessoas sofrem.

Trata-se de uma simplificação que defende que ideia de que é o fato de nascer com uma vagina é condição necessária e suficiente para quem uma pessoa seja classificada como oprimida pelo machismo, o este tipo de pensamento tem sido há tempos acusado de conivência com práticas transfóbicas e não sem motivo. Travestis, mulheres transexuais, homens trans e pessoas trans que não estão dentro da binaridade de gênero são alvos de transfobia nos grupos adeptos a esse segmento teórico. As pessoas adeptas a essa maneira de pensar tratam meninos/homens trans por mulheres/fêmeas e meninas/mulheres trans por homens/macho, pois têm como “raiz” do sentido de gênero a aparência que se verifica nas genitálias com as quais as pessoas nasceram, uma maneira reducionista de propagar discurso transfóbico.

Ao falarmos da temática identidade de gênero, notamos que, numa última instância, estamos questionando o fundamento primordial que estabelece o que as identidades gênero são. O que é ser o gênero x? É essa a pergunta que o sentido de identidade de gênero aponta. Aqui entendemos identidade, portanto, como a inscrição de *ser* de um objeto, sua a delimitação *ontológica*, de modo que, quando questionamos a identidade de gênero estamos, na verdade, tentando traçar os limites conceituais que determinam o que o gênero *é* e o que o mesmo *não é*.

O problema que se revela aqui, então, gira em torno da questão: um ser humano é *identificável* segundo os mesmos mecanismos de identificação que utilizamos com os objetos? Este questionamento foi a grande inquietação que motivou o filósofo Emmanuel Levinas a desenvolver suas críticas à identidade. Para Levinas, estabelecer uma inscrição de ser a um ser humano é tratá-lo como “um objeto” e não como uma pessoa.

A inspiração de Levinas veio da experiência do Holocausto, genocídio de cerca de seis milhões de judeus, registrado durante a Segunda Guerra Mundial, maior genocídio do século XX do qual a família de Levinas, que era judeu, foi vítima. Para Levinas havia um problema em simplesmente identificar as pessoas como “judeus” e logo concluir que são inimigas que devem ser exterminadas, e foi assim que ele passou a investigar a lógica da identidade e porque esta razão não deve ser aplicada a seres humanos.

Foi assim que ele desenvolveu o conceito fundamental de seu pensamento: alteridade. Levinas defendeu a posição teórica de que seres humanos são seres próprios de uma dimensão de sentido chamada “alteridade”, que “identidade” é uma dimensão de sentido própria das coisas, não de humanos. Levinas coloca em xeque a identidade no sentido de que esta tem por lógica a indisposição à alteridade. Ele vai identificar um problema ético nessa indisposição.

De acordo com o pensamento ocidental tradicional, as identidades são sempre construídas mediante mecanismos de pensamento que apontam para a eliminação daquilo que não está de acordo com elas. Por isso que tudo que se distingue da identidade em seus limites tendeu-se a ser estranho, ameaçador e, por isso, deveria ser eliminado. Desta maneira, quando adotam caráter radical, isto é, extremistas e coerentes ao máximo com seus preceitos fundamentais, as identidades tomam ares de fundamentalismos e perseguem outras identidades que entendem como suas inimigas. Esta é a ideia que fundamenta práticas genocidas como foi, por exemplo, o caso do século XX, com a perseguição e o genocídio promovidos a partir da razão da identidade ariana nazista contra os judeus.

É também uma perspectiva crítica do sentido de identidade conferido aos seres humanos o questionamento do sentido de gênero desenvolvido por Judith Butler. Na obra de Butler encontramos também o posicionamento de que a lógica da identidade, quando é atribuída às pessoas, oprime as singularidades humanas. Por isso, Butler vai empregar formas desconstrutivas de leitura da identidade de gênero para revelar o quanto pode ser problemática também a maneira de identificar pessoas sob óticas de identidade de gênero. Butler questiona as construções tradicionais que reduzem os gêneros às identidades de feminino ou masculino.

A análise de Butler à identidade de gênero nos convida a questionar a razão que rege as identidades, que é o próprio verbo *ser* quando se diz que alguém *é* isso ou aquilo.

Judith Butler debruça-se avidamente sobre a questão da identidade no que esta importa à questão do gênero, considerando identidade de gênero como o resultado de uma construção social e que, por isso, não existem papéis de gênero fundamental ou biologicamente intrínsecos à natureza humana, mas sim formas socialmente variáveis de desempenhar um ou mais de um desses papéis. Assim vai dirigir sua obra a criticar ideias essencialistas que ditam os gêneros e o binarismo de gênero. Butler problematiza também o binarismo enquanto estrutura de sentido que o feminismo ainda trabalha. Deste modo, ainda que Butler pense o feminismo como luta pelos direitos das mulheres, como sempre o foi, ela também vai pensá-lo segundo uma desmontagem da ideia do binarismo “feminino/masculino”, “mulher/homem”.

Tanto no pensamento de Emmanuel Levinas quanto o de Judith Butler existe a crítica à ideia de uma identidade essencialista atribuída a seres humanos, denunciando o quanto esse tipo de identidade pode ser nociva e se fechar totalmente em si mesma, não deixando qualquer espaço de abertura ao que defere dela. Cabe, no entanto, ressaltar que as análises e críticas de Emmanuel Levinas referente à questão da identidade não incidem especificamente sobre a identidade gênero, mas à “identidade” de maneira geral da qual a identidade de gênero se segue como espécie.

Porém, é claro que suas análises podem ser facilmente transportadas para as discursões das questões de gênero feitas atualmente. Afinal, é um tipo de identidade de gênero que fundamenta a misoginia, é um tipo de identidade de gênero que fundamenta a homofobia, a transfobia, todas configuram aversões, comportamentos de eliminação da alteridade que toma por base na identidade de gênero com ares de fundamentalismos.

É urgente verificar o problema da “identidade naturalizada”, da identidade que se pauta em ideias de determinismo biológico, isto é, na natureza, para interditar as outras pessoas, se tornado assim extremamente blindada nela mesma, alérgica às “outras identidades”. Portanto, se torna indiferente em relação ao Outro ao ponto de ser origem de aversões às outras pessoas. No que se refere à identidade de gênero essa alergia ao Outro vem na forma de uma violência própria: a transfobia.

Desta maneira, o problema que aqui se ataca fundamentalmente é o da formação de uma identidade de gênero atribuída a humanos a partir da perspectiva da naturalização, que é o que

ocorre quando o princípio da identidade de gênero se cruza com o princípio do natural, do arraigado, necessário e indissociável à natureza humana.

Dito tudo isso, faz-se importante questionar: considerando o direito à busca da própria identidade um direito fundamental dos seres humanos, um direito que guarda estreita relação com o princípio da dignidade da pessoa humana, percebe-se que as pessoas devem ter o direito de identificar-se como proferir e tal direito corresponde ao âmbito da sua individualidade; por outro lado, sabendo-se que toda identidade tem, por definição, viés eliminatório do outro, o que culmina em violências diversas, ficam em aberto questões como: no mundo contemporâneo, qual é o espaço da livre convivência entre a identidade e a alteridade? Qual é a medida da liberdade individual na busca pela própria identidade? É possível construir, eticamente, uma identidade sem levar a alteridade – o Outro – em conta?

Assim esta pesquisa se propõe a refletir sobre o conceito de identidade, precisamente a identidade de gênero. Os discursos de ódio encontram, em última instância, sustento em paradigmas teóricos, sistemas filosóficos, em ideias que, sob o manto protetor da razão, pretendem provar que suas conclusões de eliminação do Outro estão corretas, lúcidas e, por essas razões, são as melhores possíveis. Por isso que, nesta pesquisa, pretendemos repensar o conceito de identidade de gênero, no sentido que não seja algo necessariamente construído de maneira completamente alheia aos sentidos de alteridade, além de oferecer à comunidade um estudo de desarticulação da formação identitária com caráter fundamentalista.

Para tanto, iremos examinar em que medida as análises e críticas de Judith Butler e Emmanuel Levinas – ambos pensadores contemporâneos estreitamente ligados com o tema da crítica à identidade – ao conceito de identidade são significativas aos debates sobre as questões de específicas da identidade de gênero em matéria de Direitos Humanos, partindo da compreensão de que a identidade de gênero trata-se de direito fundamental decorrente do princípio de dignidade da pessoa humana.

Pretendemos nesta pesquisa considerar um estudo “anti-transfóbico”. Por isso, se faz importante ressaltar que todo o esforço a uma crítica da identidade aqui considerado, não busca negar as ações e demandas dos grupos socialmente oprimidos que buscam reconhecimento para reparação de lesões aos seus direitos. Buscamos tão somente fazer uma reflexão no sentido de se repensar o modo de construção dessas identidades, a fim de sessar um ciclo vicioso de violência às alteridades.

A pesquisa aqui considerada não se utiliza de métodos empíricos de investigação, se trata de uma escavação teórico-conceitual, uma análise bibliográfica dos pensamentos de

Emmanuel Levinas e Judith Butler no que se refere aos conceitos acerca da identidade, do sentido de gênero e os reflexos nos direitos humanos trazidos ao público, mediante processo sistemático e reflexivo.

A primeira secção desta pesquisa se ocupa de analisar o que Levinas trouxe de crítica para o conceito de identidade. Em seu pensamento, Emmanuel Levinas vai criticar a “filosofia da totalidade” em que se assenta o pensamento da civilização ocidental, trazendo o conceito de alteridade. Toda obra de Levinas vai se debruçar sobre a ideia de alteridade. Para dar sentido à sua perspectiva de ética, Levinas vai desenvolver o conceito de Rosto e será também o Rosto que funcionará como baliza a uma absoluta liberdade de se autoidentificar de maneira completamente indiferente para as reverberações nas vidas das outras pessoas.

A segunda secção trata do pensamento de Butler. Judith Butler configura um dos nomes que mais se destacam no âmbito da identidade de gênero, na atualidade. Muitas identidades são possíveis para classificá-la: judia, mulher, estadunidense... Todas identidades que convergem para o eixo fundamental do seu pensamento: reduzir alguém a uma identidade é limitar este alguém. Sob esta ótica ela vai traçar críticas à identidade, mais precisamente a de gênero, porém no sentido de desmontar os fundamentos essencialistas do gênero quando é cruzado com a ideia de naturalidade.

Na terceira secção desta pesquisa abordaremos como os conceitos e ideias de Levinas e Butler refletem no sentido de identidade de gênero, além de revisitar o próprio sentido de ser que recebe a identidade de gênero – o ser humano – e seus direitos fundamentais – os Direitos Humanos, a fim de desarticular o discurso de eliminação e ódio às diversidades de gênero, bem como de proteger e assegurar uma ideia contemporânea para os Direitos Humanos.

Importa ainda salientar que a linguagem da escrita desta dissertação encontra-se, o quanto possível foi, no gênero feminino. Isto não quer dizer que a pesquisa se debruçou unicamente sobre as mulheres, tão pouco que pretende excluir dela os homens, mas atenta para o fato de que na língua portuguesa é muito difícil se comunicar a partir de alternativas de linguagem cuja flexão de gênero aponte para uma neutralidade de no que se refere ao gênero. Na tentativa de contrariar este fato é que nos esforçamos por usar os termos no plural, nos referindo sempre “às pessoas”, como uma maneira de tentar usar uma linguagem o mais neutra possível e, assim, proporcionar que mais pessoas estejam incluídas pela linguagem utilizada.

Pela mesma razão preferimos não usar o termo “o homem” para fazer referência ao sentido de “ser humano em geral” como ainda é comum em diversos textos escritos. Assim, para nos referirmos ao sentido de humano usamos simplesmente termos abrangentes ao

sentido de seres humanos em geral tais como “ser humano” ou apenas “humano” e, desta maneira, entendermos como incluídas todas as pessoas humanas.

2 O PROBLEMA DA TOTALIDADE: A CRÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS À RAZÃO QUE REGE A IDENTIDADE

Desde o tempo dos primeiros filósofos até o da alta tecnologia contemporânea, o interesse do ocidente foi o de ordenar o caótico do universo a fim de controlá-lo, de dominá-lo. Nesse sentido, buscamos padrões e repetições no movimento da natureza, das sociedades, até nos seres humanos individuais com a maior intensão de ter poder de controle sobre as situações. Ou seja, nós herdeiros do pensamento ocidental, orientamos nossa lógica de pensamento de uma maneira própria que pretende *identificar* tudo o que há para podermos compreender. Nossa ânsia é a de prever o futuro!

Tendemos a sempre perguntar o que algo *é* para que, só depois, ser dito qualquer coisa a seu respeito. Assim ao considerarmos o transcurso da história do pensamento ocidental notamos que a pergunta pelo *ser* ocupa a posição de norte orientador que fornece direção a todo o pensamento filosófico. Sobre o conhecimento do qual se ocupa a filosofia, em especial, pode-se dizer que esta se refere a um conhecimento que é abrangente, pois busca compreender com coerência a realidade em sua totalidade, deste modo, a filosofia teve a ideia do *ser* como o *gênero* mais elevado do qual todos os *entes* figuram como *espécie*.

Logo, de acordo com o modo de pensar ocidental, é a limitação ao *ser* que dá identidade e definição ao objeto de investigação. Esta delimitação a qual nos referimos é pressuposto a qualquer conhecimento que se pretenda ter deste um objeto. Deste modo, tudo o que se pode pensar tornou-se submetido a um princípio anterior e superior, qual seja, a delimitação que estabelece o que algo *é*. Este modo de “ler o mundo” é o traço distintivo do modo ocidental de pensar o mundo e tudo que nele há. A este ramo do pensamento ocidental que se ocupa de buscar a compreensão das propriedades mais gerais do ser chamamos *ontologia*¹.

¹ Em seu Dicionário de Filosofia, Nicola Abbagnano (2007) fornece uma ampla definição do termo ontologia, que em diversos autores é um termo confundido com o conceito de tradicional na filosofia de metafísica. Segundo Abbagnano (2007):

Depois de Wolff e Kant (que dá nome de Ontologia ou metafísica à sua gnosiologia crítica), o termo Ontologia foi usado, no mais das vezes, como sinônimo de metafísica. Ainda hoje, a maior parte dos estudiosos discorre indiferentemente sobre Ontologia ou metafísica. O próprio Heidegger acabou para equipar Ontologia e metafísica, num sinal de condenação geral: “O pensamento que pensa na verdade do ser em termos de retorno ao fundamento da metafísica já abandonou desde o primeiro passo o âmbito de qualquer Ontologia.” (Introduzione a ‘Che cos’è metafísica?, 1949, Segnavia, 1967, trad. it., Adelphi, Milão, 1987, p. 332). Isso não impede que alguns autores tendam a preferir o termo Ontologia ao termo metafísica, considerando-o: a) mais geral e neutro, b) mais conciliável com uma perspectiva empirista.

No que se refere a a), enquanto o termo metafísica parece pressupor a priori (ou seja, antes ainda de demonstrar) uma dimensão metassensível e metanatural, o termo Ontologia limita-se a assinalar a existência de um problema do ser que pode ser resolvido de maneiras diferentes (ou seja, não só em direção a uma

Vai-se em busca do elemento fundamental que caracteriza algo como sendo aquilo que é, em busca de sua essência para enquadrá-lo numa categoria limitada. A principal razão deste modo de pensar é a busca pela compreensão do “objeto de investigação”. Compreensão dos objetos do mundo foi o ponto inicial que instigou os primeiros filósofos², a compreensão das coisas do mundo confere possibilidade de lhes dominar.

Parecia muito evidente o fato de que tudo é passível de ser categorizado, limitado a uma identidade que diz seu ser. Por isso a experiência de ultrapassamento do ser não é algo que tenha sido incentivado ou procurado pela filosofia ocidental até então. Pelo contrário, o esforço da filosofia ocidental foi sempre em buscar bases para o reforço e a permanência da ontologia como filosofia primeira, ou seja, como última instância da reflexão filosófica. Mas o período que compreende o final da idade moderna e a passagem para os tempos em que nos encontramos foi o período em que se começou a verificar o esgotamento desses sentidos ontológicos.

Foi o filósofo Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) um dos primeiros pensadores a denunciar a “ilusão” na qual se fundava o pensamento filosófico daquela época. Quando Nietzsche deu notícia “Deus está morto” não lançou simplesmente um ataque à religião, nem apenas ao Deus ontologicamente construído pela filosofia, este anúncio da “morte de Deus” se refere à soma de todos os valores tidos por supremos e elevados no pensamento tradicional europeu.

Nas palavras de Enrique Dussel (1977, p. 15): “‘Deus morreu’, isto é, a Europa morreu porque se tinha identificado com Deus: o fetiche ao menos morreu para nós e com ela os Estados Unidos como seu qualitativo”. Assim, Nietzsche problematizou todas as formas habituais de pensar sobre ética, mal, moral, entre outros valores metafísicos, em busca de uma

metafísica transcendentalista, mas também em direção a uma metafísica imanentista). Em outras palavras, enquanto o termo meta-física parece já conter em si uma solução específica do problema do ser, o termo Ontologia mostra-se mais descritivo menos ligado a uma (possível) solução do problema do ser. Além de mais universal, o termo Ontologia parece também menos comprometido com o passado e com a polêmica entre metafísicos e pós-metafísicos. Tanto é que até alguns filósofos pós-metafísicos falam, sem dificuldade, de “Ontologia metafísica” assim como de “Ontologia pós-metafísica”. Quanto a a), a Ontologia, entendida como exposição ordenada dos caracteres fundamentais do ser que a experiência revela de modo repetido e constante, parece conter, em si mesma, um aspecto descritivo ou denotativo capaz de eliminar a velha oposição entre metafísica e experiência. Isso explica porque os inimigos da metafísica tradicional e do seu apriorismo dedutivo (dos iluministas aos filósofos analíticos), para falarem de suas doutrinas sobre as características gerais da realidade, preferem usar o termo Ontologia em vez do termo (desacreditado para eles) metafísica. Bem diferente é a posição de Lévinas, que adota o termo Ontologia em sentido negativo, e o termo metafísica sem sentido positivo, ainda que a Ontologia de que fala é, essencialmente, a metafísica tradicional, enquanto a (nova) metafísica que propõe é, na realidade, uma doutrina pós-metafísica.

² Me refiro aos filósofos pré-socráticos.

renovação destes sentidos. Este é tido como um dos marcos do esgotamento dos sentidos da ontologia enquanto sinônimo de metafísica.

De tempos em tempos certos sentidos se esgotam, não respondem mais ao seu tempo, se tornam ultrapassados, e a pós-modernidade é um período marcado pela evanescência dos sentidos edificados durante a era moderna. O ceticismo em que nosso tempo mergulhou foi, para muitos, até sedutor. Isto porque os discursos apocalípticos dos fins das eras trazem em si o conforto conformista de que não se pode esperar nada de pior.

Pensadores respeitados no século XX, como Martin Heidegger (1889 – 1976), vão se posicionar no sentido de que este movimento niilista da pós-modernidade não se trata de um simples fenômeno social, sintoma de uma época ou visão pessoal do mundo, mas sim do resultado do próprio movimento histórico. Este ceticismo seria o destino inevitável do pensamento ocidental.

Na recusa de sucumbir ao discurso dos céticos, Emmanuel Levinas (1906 – 1995) vai criticar este modo de pensar em que se assenta o pensamento típico da civilização ocidental e vai começar sua crítica por sua matriz: a ontologia.

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres e reflexões existem? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia implicitamente desenvolvido por cada um, mesmo que sob a forma de esquecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo.

A dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original desta evidência. Ao apoiar-se nela, os pensadores elevaram-se diretamente acima das “iluminações” dos cenários literários para respirar novamente os ares dos grandes diálogos de Platão e da metafísica aristotélica.

Questionar esta evidência fundamental é um empreendimento temerário. Mas abordar a filosofia por este questionamento é, pelo menos, remontar à sua fonte, para além da literatura e seus patéticos problemas. (LEVINAS, 2010, p. 21)

Em seu pensamento crítico à identidade, Levinas busca romper com a racionalidade construída no decorrer da história do pensamento ocidental tida como a melhor “razão” e sua história pessoal contribuiu para isto. Ele foi mantido preso pelo regime nazista, e teve seus pais e irmãos executados, viveu experiências das mais terríveis com a Segunda Guerra Mundial e com esta percebeu que, ainda que sob o ponto de vista da funcionalidade, a razão acidental tenha levado esta sociedade a consideráveis avanços, a cegueira em tal “razão” estava mais para afligir a vida do que para socorrê-la. Por isso seu trabalho busca romper com

a filosofia da totalidade, a racionalidade construída no decorrer da história do pensamento ocidental.

Levinas vai chamar de “totalização” a maneira de pensar a partir perspectivas puramente ontológicas, uma maneira de pensar que enquadra tudo que há sempre em conceitos lógicos que desprezam a metafísica. O pensamento de filósofos defensores de posicionamentos extremamente ontológicos vai culminar na ideia de que todos os sentidos metafísicos não passam de enunciados que não comportam sentido lógico.

Seguindo este caminho, o filósofo alemão Rudolf Carnap, eminente defensor do positivismo lógico, em seu artigo intitulado *A Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem* vai defender o seguinte posicionamento:

Nossa afirmação de que os enunciados da metafísica são inteiramente sem significado, que eles não asseveram coisa alguma, levaria mesmo aqueles que concordam intelectualmente com os nossos resultados a um doloroso sentimento de estranheza: como poderia ser explicado que muitos homens, de todas as épocas e nações, entre eles, mentes eminentes, dispensaram tanta energia, com tanto fervor, sobre a metafísica se esta consiste em nada mais que meras palavras, reunidas de uma maneira sem sentido? E como alguém poderia se posicionar diante do fato de que livros de metafísica exerceram uma forte influência nos leitores de hoje, se eles não contêm nem mesmo erros, mas nada? Estas dúvidas justificam-se porque, de fato, a metafísica possui um conteúdo; mas esse conteúdo não é teórico. Os (pseudo) enunciados da metafísica não servem para a descrição de estados de coisas, nem existentes (neste caso, eles seriam enunciados verdadeiros) nem não existentes (neste caso, pelo menos, eles seriam falsos). Eles servem para a expressão da atitude geral de uma pessoa perante a vida (“Lebenseinstellung, Lebensgefühl”). (CARNAP, 2009, p. 307)

Em seu artigo, Carnap demonstra com clareza como sentidos metafísicos não “cabem dentro” dos sentidos ontológicos, o que Carnap não foi capaz de perceber é que este fato não se trata de uma deficiência da metafísica, mas de uma deficiência da ontologia, e é sobre este segundo sentido que vai se debruçar o pensamento de Levinas.

Dito de outro modo, o exercício de categorizar objetos com base em algo que demonstre sua “essência” não parecia muito problemático quando se busca totalizar numa definição “o que é uma cadeira?” ou “o que é um pincel?”, por exemplo. As categorias de objetos propriamente ditos, isto é, coisas empíricas, correspondem com certa facilidade à lógica da totalização, afinal, são só objetos simples, objetos que podem se apresentar para mim como

mero *fenômeno*³, no sentido filosófico de acontecimento passível de observação, fenômeno enquanto objeto que se apresenta aquele que o pretende o compreender.

Porém Levinas assistiu às últimas aulas de Edmund Husserl⁴ (1859 – 1938) e foi nos estudos de fenomenologia que suspeitou que havia uma dimensão de sentido que não era capaz de se apresentar simplesmente como fenômeno e que, por isso, não era passível de redução categorial a um ser. Um copo, uma caneta, diversos objetos são passíveis de apresentação enquanto fenômeno, mas há algo que se liga a uma dimensão conceitual diferente da mesma ordem conceitual de meros objetos, uma dimensão que não se apresenta simplesmente àquele que tenta lhe identificar. A esta dimensão Levinas chamou *alteridade*. E onde está essa dimensão de alteridade? Está no outro ser humano, no ser humano além de mim.

Levinas percebeu que, da mesma maneira como a pergunta pelo ser está também nas práticas inconscientes do cotidiano além dos muros dos discursos intelectuais, também está a ideia de que não se deve tratar um ser humano da mesma maneira como se trata um objeto qualquer. O que Levinas vai fazer em sua obra é dizer o porquê. Levinas vai defender, portanto que, já que o Outro não é mero fenômeno – não é possível lhe totalizar num ser –, do outro humano só podemos dizer que ele é alteridade e respeitar isso, e nos calar quanto a isto.

Não foi pelo mero exercício racional que Levinas chegou a este ponto de criticar a razão da totalidade aplicada ao sentido de ser humano. Os fatos históricos/políticos do Ocidente que ele experimentou pessoalmente durante o século XX contribuíram de forma significativa a este posicionamento crítico. Levinas – que era de origem judia e teve sua família morta nos campos de concentração do regime nazista – percebeu, a partir das duras vivências com os horrores do Nazismo, que havia algo incoerente com o sistema ontológico enquanto razão que

³ No Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2007) o conceito de fenômeno, na filosofia contemporânea, aparece da seguinte maneira: “na filosofia contemporânea a partir das Investigações Lógicas (1900-1901) de Husserl, Fenômeno passou a indicar não só o que parece ou se manifesta ao homem em condições particulares, mas aquilo que aparece ou se manifesta em si mesmo, como é em si na sua essência. É verdade que para Husserl o fenômeno neste sentido não é uma manifestação natural ou espontânea da coisa: exige outras condições, que são impostas pela investigação filosófica como fenomenologia. O sentido fenomenológico de Fenômeno como revelação de essência (HUSSERL, *Ideen*, I, Intr.) soma-se portanto ao significado crítico de Fenômeno, sem contudo eliminá-lo. Foi nele que Heidegger insistiu, considerando o Fenômeno como o aparecer puro e simples do ser em si e distinguindo-o assim da simples aparência (*Erscheinung* ou *blosse Erscheinung*), que é indício do ser ou alusão ao ser (que contudo permanece escondido) e que, por isso, é o não manifestar-se ou o esconder-se do ser (*Sein und*, § 7, A). Obviamente, nesse sentido a noção de Fenômeno não se opõe mais à da coisa em si: o Fenômeno é o sem si da coisa em sua manifestação, não constituindo, pois, uma aparência da coisa, mas identificando-se com o seu ser”.

⁴ Husserl é chamado “pai da fenomenologia”.

conseguiu dar “legitimidade” às práticas daquele regime político assentado de maneira extremista no que se chamou de “identidade ariana”.

Assim, Levinas passou a questionar a ontologia de modo profundo, a fim de repensar todo o paradigma no qual o pensamento ocidental se assenta. O filósofo percebeu que foi em função de um modo de pensar que entendeu a ontologia como filosofia primeira que se acabou por “legitimar/justificar” horrores ético-morais injustificáveis, como foi o holocausto, por exemplo. Acerca disto, na obra *Modernidade e Holocausto*, o pensador contemporâneo Zygmunt Bauman (1998, l. 45) afirma o seguinte:

O indizível horror que permeia nossa memória coletiva do Holocausto (ligado de maneira nada fortuita ao premente desejo de não encarar essa memória de frente) é a corrosiva suspeita de que o Holocausto possa ter sido mais do que uma aberração, mais do que um desvio no caminho de outra forma reto do progresso, mais do que um tumor canceroso no corpo de outra forma sadio da sociedade civilizada; a suspeita, em suma, de que o Holocausto não foi uma antítese da civilização moderna e de tudo o que ela representa (ou pensamos que representa). Suspeitamos (ainda que nos recusemos a admiti-lo) que o Holocausto pode ter meramente revelado um reverso da mesma sociedade moderna cujo verso, mais familiar, tanto admiramos.

Por fazer esta crítica a razão da totalidade é que Levinas defendeu uma revolução paradigmática no sentido de a filosofia primeira não deve ser a ontologia, mas sim a ética. Ética, no sentido de “fazer a coisa certa”, no sentido de que a ação ética é socorrer o Outro sem se ter qualquer pensamento prévio que questione o seu ser. O ser não importa para o agir ético, importa tão somente a obrigação humana se socorrer o outro, por si só. É daí que surge o conceito de “ética da alteridade” que vai dar sustento a toda a obra de Levinas.

No mundo antigo – na Grécia e em Roma principalmente, mas também no Egito antigo –, somente os cidadãos eram titulares de direitos, aos estrangeiros não eram conferidos direitos, ou quando eram, eram poucos e apenas depois de árduo pleito por isto. Dentre os povos estrangeiros que foram vítimas de perseguição podemos destacar o povo judeu. No Êxodo – livro considerado sagrado, tanto para os judeus quanto para os cristãos – é narrada a história que conta que os judeus foram escravizados no Egito e, depois de muitos anos, conseguiram fugir de lá liderados por um dos principais nomes do judaísmo: Moisés. Por isso neste livro há previsto dentre as “leis sociais”: “não maltratarás o estrangeiro, nem o oprimirás, pois estrangeiro foste na terra do Egito” (Êxodo, 22: 21). Outra lei, nesse sentido, encontramos nos escritos sobre “o exercício da justiça”: “não oprimas o estrangeiro; vós sabeis o que é ser estrangeiro, pois fostes estrangeiros no Egito” (Êxodo, 23:9). Estas

previsões de que deve-se respeitar o estrangeiro, podem ser consideradas como matriz inspiradora ao pensamento Levinasiano, focado na ética da alteridade.

Levinas não nega o ser, mas busca fazer uma mudança do paradigma fundamental na filosofia, combatendo a ontologia como filosofia primeira e defendendo a ética como ocupante desta posição. Assim, o pensamento de Levinas dialoga com o pensamento desenvolvido anteriormente a ele, mas ele considera a filosofia da totalidade insuficiente para dar conta da dimensão humana, que é complexa e vai além da simplicidade da lógica totalizadora.

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se mais precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (LEVINAS, 1980, p. 30)

É quando Levinas sustenta a ética enquanto filosofia primeira que introduz os conceitos de *totalidade* e *infinito*. Totalidade corresponde ao sentido ontológico tradicional que dispensa maiores explicações. Mas alteridade corresponde a um sentido de ultrapassamento da totalidade. Não num sentido de ampliar-se o conceito para uma dimensão de totalidade mais ampliada. O Outro é infinitude no sentido de que mesmo que Eu tente lhe dar uma identidade ele sempre se mostrará mais do que essa limitação. Desta maneira, o Outro *é* infinito, a tentativa de totalizá-lo sempre me escapa.

O metafísico e o Outro não constituem uma qualquer correlação que seria reversível. A reversibilidade de uma relação em que os termos se leem indiretamente da esquerda para a direita e da direita para a esquerda ligá-los-ia *um ao outro*. Completar-se-iam num sistema visível de fora. A transcendência pretendida fundir-se-ia assim na unidade do sistema que destruiria a alteridade radical do Outro. A irreversibilidade não significa apenas que o Mesmo vai para o Outro, diferentemente de como o Outro vai para o Mesmo. Essa eventualidade não entra em linha de conta: a separação radical entre o Mesmo e o Outro para registrar a correspondência ou a não-correspondência desta ida a este regresso. De outro modo, o Mesmo e o Outro encontrar-se-iam reunidos sob um olhar comum e a distância absoluta que os separa seria preenchida. (LEVINAS, 1980, p. 23)

A alteridade corresponde à infinitude, por isso, ação ética se volta para alteridade antes de voltar-se para a totalidade. Pois se há a necessidade de uma razão ontológica – da ordem

do finito – para justificar uma ação ética – da ordem do infinito – então há algo de totalmente incoerente acontecendo. Isto porque o único motivo do agir ético tem que ser a ação por si.

Se a razão “que move” o agir ético está inserido em qualquer razão dentro da totalidade, então não se trata de ética legítima. Senão, bastaria que não existisse a razão que dá motivo a ação dita ética para que não houvesse justificativas para ela. Por exemplo, pensar “vou salvar esta criança da morte porque vou ter prestígio social e fama”. A única justificativa do agir ético é a própria ética, sem necessidade de qualquer razão que a mova além dela mesma. É essa a consequência do conceito de alteridade à ideia de ética.

A identidade está profundamente relacionada com o Eu ou a consciência de si. Somos levados a supor que a permanência do mesmo ocorre de forma privilegiada nesse patamar da personalidade; daí a oposição habitual entre Eu e o outro. Seja para afirmar a proximidade ou para afirmar a distância, seja para marcar a afinidade ou antagonismo, a relação entre Eu e o outro tem sido, ao longo da História, um exemplo característico. Contudo, é possível encontrar casos em que a identidade, como conhecimento de si, é ao mesmo tempo a tentativa de conhecer o outro. (SILVA, 2012, p. 18)

Dizer que a ética é a filosofia primeira implica em dizer que não haverá motivos prévios, razão ou ontologia que justifique o ato de “matar” o Outro. E este matar segue entre aspas por se referir tanto matar no seu sentido literal quanto em seus sentidos figurados como os diversos meios possíveis de violentá-lo e feri-lo. É daí que se segue o preceito da ética da alteridade que é o “não-matarás”. Dar uma identidade ao Outro é um modo de “matá-lo”, é um modo de violentá-lo, é um mal, porque impõe limites e expectativas decorrentes a estes limites ao Outro que é infinitude.

É claro, não é fácil entender como Lévinas passa da afirmação de que os seres humanos têm uma susceptibilidade “pré-ontológica” radicalmente não escolhida em relação aos outros para a afirmação de que essa susceptibilidade é base da nossa responsabilidade para com os outros. Ele reconhece de maneira bem clara que essa susceptibilidade é uma “perseguição” justamente por não ser desejada, porque estamos radicalmente sujeitos à ação do outro sobre nós e porque não há possibilidade de substituir essa susceptibilidade com um ato de vontade ou um exercício de liberdade. Estamos acostumados a pensar que só podemos nos responsabilizar por aquilo que fizemos, por aquilo cuja origem seja atribuída a nossas intenções, nossos feitos. Lévinas rejeita explicitamente essa visão, afirmando que associar a responsabilidade à liberdade é um erro. Torno-me responsável em virtude do que é feito para mim, mas não me torne responsável pelo que é feito para mim se por “responsabilidade” entendemos o fato de eu me culpar pelos ultrajes cometidos a mim. Ao contrário, eu *não* sou primeiramente responsável em virtude minhas ações, mas em virtude da minha relação com o Outro que é estabelecida no nível da minha susceptibilidade primária e irreversível, minha passividade anterior a qualquer possibilidade de ação ou escolha. (BUTLER, 2015b, p. 117)

Acontece que reconhecer a totalidade como um problema é reconhecer um problema na identidade, afinal identidade é uma totalização. A questão pela identidade é também a questão pelo ser que a fundamenta. *O que é ser x? O que identifica x como sendo o que é?* Essas são perguntas pelo ser, são perguntas pela essência, questão de filosofia fundamental.

As identidades obedecem, portanto, a uma lógica em que se constroem de maneira encapsulada em si e indisponíveis ao diferente dela. Por isso, todas as identidades tendem a resultar, num momento extremo, em fundamentalismo. Identidades religiosas, culturais e até de gênero e raça encontram terreno para o discurso de aversão, eliminação e repulsa das diversidades. Os discursos de ódio encontram, em última instância, sustento em paradigmas teóricos, sistemas filosóficos, em ideias que, sob o manto protetor da razão, pretendem provar que suas conclusões de eliminação do Outro estão corretas e, por isso, são as melhores possíveis. Por isso, num sentido levinasiano totalizar o Outro é um mal.

2.1 NÃO-MATARÁS: O ROSTO E A IDENTIDADE

Aqui, nos deparamos com o questionamento: O Outro é impossível de ser conhecido totalmente, não pode ser dito numa identidade, como é possível que se tenha ao menos uma ideia de que há um Outro? É aí que nos deparamos com o conceito de Rosto⁵.

É muito difícil resumir o conceito de Rosto em poucas palavras, mas em suma pode-se dizer que “Rosto” se refere à relação face a face que as pessoas têm umas com as outras. Quando utiliza a palavra “Rosto” para o sentido que Levinas se refere não se está falando simplesmente de aparência física da feição de uma pessoa. Ao utilizar o termo Rosto, o filósofo está se referindo ao confronto do Eu com as necessidades dos outros seres humanos.

A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles poder. A coisa é dada, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo. (LEVINAS, 1980, p. 173)

Não que o Rosto seja “o fenômeno que revela o Outro”, por que não é. Levinas introduzir este conceito mostrando que mediante o Rosto o Outro “dá sinais” de sua existência. Apenas deixa “pistas” da existência do Outro. O Rosto não é uma figura plástica que simplesmente revela por completo o Outro, mas deixa rastros da existência deste. É isto o

⁵ “Visage” é a palavra originalmente utilizada pelo filósofo. Usa-se “Face”, em algumas traduções.

que Levinas vai chamar de “presença ausente”, por que o Rosto está para os sentidos físicos, mas não se reduz ao que esses sentidos podem captar. Nota-se que o conceito de Rosto não é a aparência somente.

Não sei se podemos falar de “fenomenologia do rosto”, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque olhar é conhecimento, é percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o pode descrever, é que se voltamos para outrem como que para um objeto. A melhor maneira de encontrar a outrem é nem se quer atentar à cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz ele. (LEVINAS, 1982, p. 69) (grifos meus)

Assim, Rosto não se confunde com a mera aparência. Não é o estético, palpável e superficial, não é plasticidade. O Rosto não é algo que expressa a identidade do Outro. O Outro continua totalmente distante em sua alteridade, mas seu Rosto é a visão que se mostra a mim e impõe um chamamento ético que diz “não matarás”. Aqui, percebe-se como “matar” o Outro lhe impor uma identidade. Segundo Levinas, o Rosto não é um fenômeno capaz de comunicar identidade do Outro, só dá notícia de sua existência e impõe a obrigação de disponibilidade.

Na minha análise, o Rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e está despojado, é a relação com despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte; por isso há sempre no Rosto de Outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem – e, ao mesmo tempo, e esta é a coisa paradoxal, o Rosto é também o “Tu não matarás”. (LEVINAS, 2010, p. 131)

Certamente Rosto é o conceito levinasiano mais difícil de explicar, porém não é exagero afirmar que o conceito de Rosto é o mais importante para entender o sentido da filosofia pesada por Levinas, isso porque se não fosse o conceito de Rosto, a alteridade, como incomunicável que é, pararia ali, estaríamos diante de um incomunicável absoluto e daí não se adiantaria mais. Assim, Rosto é o conceito que Levinas desenvolve que vai revelar e razão da ética da alteridade.

O Rosto do Outro vem ao encontro do Eu e diz “não-matarás”, por isso a relação com o Rosto é imediatamente ética”. Logo, não cabem perguntas, classificações ontológicas, diante

do Rosto que precisa ser socorrido, minha a obrigação é de socorrê-lo. Nesse sentido, a responsabilidade pressupõe uma relação entre a pessoa responsável e “algo” diante do qual ela responde.

[...] a abordagem do rosto não é da ordem da percepção pura e simples, da intencionalidade que se encaminha para a adequação. Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu'être*, que responsabilidade é inicialmente um por outrem. Isto quer dizer que sou responsável pela própria responsabilidade. (LEVINAS, 1982, p. 80)

O conceito de Rosto é entendido de maneira mais facilitada quando examinamos exemplos práticos do cotidiano, por exemplo, pede-se que se imagine que alguém ao caminhar numa rua se depara com uma pessoa que se locomove mediante cadeira de rodas e a cadeira desta pessoa vira de modo que a pessoa não consegue se levantar, o impulso de correr para levantar a pessoa do chão e ajuda-la é o que Levinas vai chamar de ética e ver esta situação é o que Levinas vai chamar de Rosto.

O chamamento ético do Rosto, portanto, é esse sentimento de obrigação a responder à necessidade dessa pessoa estranha que precisa de socorro. Pode acontecer de alguém decidir ignorar esse chamado, mas, mesmo que faça isso, algo já lhe foi comunicado, que foi o fato de que há uma pessoa precisando de sua ajuda e não prestar essa ajuda é uma atitude antiética.

O “Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder o apelo. (LEVINAS, 1982, p. 72)

Assim, esta relação com o Rosto é imediatamente ética, porque o Rosto vem até mim e me torna responsável por ele, mesmo que eu não queira, é a partir daí que me torno responsável pelo Outro, no sentido de estar obrigado a socorrer o Outro, isto é agir de maneira ética com o Outro; o Rosto do outro me aborda e me diz para não mata-lo, não matá-lo das várias formas como se pode entender matar: oprimindo-o, desrespeitando-o, ignorando sua dor. Por isso, agir de forma indiferente ao Outro é agir de maneira não ética.

Não cabe a um comportamento ético fazer perguntas prévias que busquem uma razão para assim agir além do próprio ato de socorrer o Outro, como, por exemplo, “mas será que

aquela pessoa é uma criminosa?”. Logo, diante do Rosto que precisa ser socorrido é desnecessária qualquer ontologia prévia, qualquer razão além de si, delinear o *ser* disto não importa, fica em segundo plano, interessando, de imediato, tão somente prestar o devido socorro ao Outro manifestado no Rosto, tudo mais fica para depois disso.

Por isso que a ética trata-se da verdadeira filosofia primeira, antes da ontologia. Sob a ótica de biólogos, antropólogos talvez, este “ato impensado” de socorrer o Outro de imediato, de comover-se com o Rosto e de pronto o socorrer, poderia se dever a instintos animais primitivos de cooperação ou preservação da espécie, por exemplo, mas para Levinas é o que ele chama de amor.

Portanto, o ato humano de socorrer o Outro deve preceder qualquer pensamento, preceder e própria ontologia, quando ao Eu se apresenta este Rosto não é necessário qualquer pensamento anterior justificador, socorre-se o outro de imediato. É em função do confronto com o Outro, o qual se manifesta no Rosto, que nasce o conceito de responsabilidade e da justiça:

“...é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único.” (LEVINAS, 2010, p. 131).

Trata-se do Rosto do Outro se apresentando a mim e a minha atitude deve ser a do *eis-me aqui*. Este conceito se refere a uma obrigação ética de se disponibilizar completamente ao socorro de Outro.

eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem. São fórmulas extremas que não se devem separar do contexto. No concreto, muitas outras condições intervêm e exigem a própria justiça de mim. As leis evitam, na prática, certas consequências. Mas a justiça só tem sentido se conservar o próprio espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade pelo outro homem. Em princípio, o eu não se arranca à sua “primeira responsabilidade”; sustém o mundo. A subjetividade, ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incube ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição – ou incondição – de refém. A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros. (LEVIAS, 1982, p. 83)

Segundo Levinas, diante da alteridade, do Rosto do Outro, a atitude humana deve ser de um “Eis-me aqui” – “O termo Eu significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos”. É nesse sentido se segue o que ele vai chamar de assimetria fundamental, porque Eu e o Outro não estamos em “grau de paridade” o Outro me toma de assalto e me faz responsável por ele, independente da minha vontade, mas é condizente com um comportamento ético o ato

volitivo de ignorar o Outro, isto se liga à própria condição humana, a condição de responsável pelo Outro.

Tenho escrito sempre o rosto do próximo como portador de uma ordem, que impõe ao *eu*, diante do outro, uma responsabilidade gratuita – e inalienável, como se eu fosse escolhido e único – e o outro homem é absolutamente outro, isto é, ainda incomparável e, assim, único. Todavia os homens que estão à minha volta são tantos! Daí o problema: quem é o meu próximo? Problema inevitável da justiça. Necessidade de comparar os incomparáveis, de conhecer os homens; daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, de certo modo, “des-figuradas”: como um grupo do qual a unicidade do rosto é como que arrancada de um contexto, fonte de minha obrigação diante dos outros homens; fonte à qual a mesma procura da justiça, afinal de contas, remete e cujo esquecimento arrisca transformar em cálculo meramente político – e chegando até aos abusos totalitários – a sublime e difícil obra da justiça. (LEVINAS, 2014, p. 28)

Diante da indiferença das nações com as dores e sofrimentos dos outros a frase cheia de consternação que lamenta “estamos perdendo nossa humanidade” aponta para esse sentido de condição ao sentido de humanidade a da responsabilidade ética.

A responsabilidade ética, tal como Levinas a pensa, é a relação assimétrica entre um eu e um outro que, no entanto, deverá se tornar a responsabilidade civil e jurídica quando à relação entre dois somarem os muitos outros dos outros que compõem a sociedade. Levinas faz alusão a um “terceiro” já presente na relação dual do face-a-face que introduz uma simetria na relação ética. É nesse momento que se coloca o problema da pluralidade dos indivíduos e a relação perde a assimetria que a caracterizava, devendo agora se pautar pela justiça como medida e equiparação dos direitos e deveres. (CARRARA, 2013, p. 229)

E é na imposição ética do Rosto que reside esta relação é fundamentalmente assimétrica. A relação com o Outro não deve depender nem da espera de reciprocidade, e isto se dá pela mesma razão que a ética não está sujeita à justificativas anteriores a ela mesma, porque se o agir ético depende de qualquer fim além de si próprio – inclusive a espera por reciprocidade –, então a não reciprocidade tornaria o agir de modo a não socorrer o Outro fosse justificável:

“...na relação com o Rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco me importa o que o Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim ele é, antes de tudo aquele por quem eu sou responsável” (LEVINAS, 2010, p. 131).

Eu sou, portanto, responsável pelo Outro independente do que este Outro responda, na prática, em relação a mim. A essa situação, Levinas chama de “Refém”, diz que Eu sou *Refém* do Outro. Quando me deparo com a necessidade do Outro, este me clama e me obriga a socorrê-lo, isso quer dizer que, diante do Rosto do Outro, eu não posso, eu não tenho o

direito, de negar-lhe ajuda, que a proximidade do Outro é suficiente para eleger o Eu como único que pode "fazer o bem" – o *bem* é o que é *justo*. Pode-se dizer que “o homem sartriano se diz condenado à liberdade; o homem lévinasiano [sic] se pretende refém da responsabilidade pelo outro” (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 31).

Em seu artigo *A Responsabilidade Ética em Jonas e Levinas* o Dr. em Filosofia e professor da Universidade Federal Fluminense, Ozanan Vicente Carrara (2013, p. 228) explica:

Levinas vê, na relação ética, uma assimetria, isto é, o Outro se apresenta numa posição de altura e não numa relação de reciprocidade já que ele questiona o eu e o importuna em seu egoísmo. [...]
Para Levinas, um Outro colocado na simetria com o eu não seria capaz de desinstalar o eu do seu fechamento em si mesmo. Situado acima de mim na hierarquia, é o Outro quem me ordena à obediência. No rosto de outrem, o eu se vê diante de uma significação da qual sua consciência não é a origem. Esta impossibilidade de a consciência assimilar outrem é a própria moral.

Quando Eu só presto socorro ao Outro movido por uma razão além do próprio socorro, do socorro em si, então basta que se retire tal razão para que o socorro não seja prestado, portanto agir com “bondade interessada” não é agir com bondade verdadeira. Assim Levinas vai defender a “bondade desinteressada”⁶, no sentido de que Eu tenho obrigação com o Outro e, mesmo que o outro seja abordado pelo meu Rosto do mesmo modo que eu sou abordado pelo rosto dele não faz parte do ético esperar por reciprocidade, fazer o bem sem esperar nada em troca, por isso é que a relação com o outro não é simétrica porque eu não posso esperar reciprocidade.

A condição de Refém, para Levinas, é fundamental, pois é somente através dela que pode existir no mundo piedade, compreensão, perdão e proximidade, que são indispensáveis para qualquer grupo social viver em paz. Perguntado se essa exigência de um agir sem esperar

⁶ Aqui percebe-se inspiração em passagens bíblicas cristãs que orientam que se faça o bem sem esperar recompensas como, por exemplo essa de do livro de Lucas 6:27-36 (Sobre amor ao próximo):

27 Mas a vós, que isto ouvis, digo: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam; 28 Bendizei os que vos maldizem, e orai pelos que vos caluniam. 29 Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e ao que te houver tirado a capa, nem a túnica recuses; 30 E dá a qualquer que te pedir; e ao que tomar o que é teu, não lho tornes a pedir. 31 E como vós quereis que os homens vos façam, da mesma maneira lhes fazei vós, também. 32 E se amardes aos que vos amam, que recompensa tereis? Também os pecadores amam aos que os amam. 33 E se fizerdes bem aos que vos fazem bem, que recompensa tereis? Também os pecadores fazem o mesmo. 34 E se emprestardes àqueles de quem esperais tornar a receber, que recompensa tereis? Também os pecadores emprestam aos pecadores, para tornarem a receber outro tanto. 35 Amai, pois, a vossos inimigos, e fazei bem, e emprestai, sem nada esperardes, e será grande o vosso galardão, e sereis filhos do Altíssimo; porque ele é benigno até para com os ingratos e maus. 36 Sede, pois, misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso.

reciprocidade, de uma bondade desinteressada, não era uma “exigência louca para si” (POIRIÉ, 2007, p. 92), Levinas responde:

É louca, sim, e ela não pode dispensar a justiça porque minha relação com outros homens não é a relação com um homem só. Há sempre o terceiro, o quarto ... Porque, de fato, somos uma sociedade múltipla em que, na relação fundamental com outrem, se superpõe todo o saber da justiça, que é indispensável. Na pura caridade, eu sei o que eu devo ao outro. O que o outro me deve é problema dele! É no face-a-face que eu tento apreender o humano, o "eu", como um "para com o outro". A noção de justiça é daí deduzida. O eu não é de todo unicamente aquele que se volta sobre si. É aquele que tem relação com o outro. A filosofia tradicional nos habituou ao caráter pontual do eu sempre incidindo sobre si mesmo, sempre refletindo-se, e o "se" nessa tradição é considerado como uma interioridade essencial. Eu me pergunto se a interioridade é a estrutura última do espiritual. Você vê, assim mesmo, que minha linguagem não é apenas um sermão; é também uma tentativa de filosofar.

A responsabilidade da qual fala Levinas não está relacionada também com *culpa*⁷, isto é, a responsabilidade não depende de culpabilidade, independente de minha ação ou omissão, a responsabilidade já é minha. Em entrevista, Levinas afirma:

O que é importante é a noção de uma responsabilidade que precede a noção de uma iniciativa culpável. Culpabilidade sem falta. Como se eu tivesse um tratado com outrem antes de conhecê-lo, em um passado que jamais ocorreu. Muito importante essa responsabilidade sem culpabilidade. (POIRIÉ, 2007, p. 90)

Dito tudo isto, segue-se que há violência quando, na prática, a ação prestar socorro ao Outro se sujeita a uma circunstância prévia: a da identidade que se atribui ao Outro. Isto é, seu eu só socorro alguém por considera-lo igual a mim, atitude que eu não teria caso não encontrasse na outra pessoa essa identidade, então a minha ação não é genuinamente ética, isto porque a ação ética genuína é desinteressada.

2.2 IDENTIDADE E VIOLÊNCIA: O MAL DA IDENTIDADE

Resumidamente, podemos dizer que de acordo com o pensamento filosófico tradicional o bem é um sentido ontológico positivo que aponta para a clássica noção de excelência, de perfeição, esta direcionada para a lógica do ser. Então quanto mais se afasta desse sentido de excelência mais nos aproximamos do mal. Segundo Levinas não se descarta a possibilidade de que haja o mal. O mal existe. Mas para ele o mal é o “não despertar para o outro” (LEVINAS, 2010, p. 141). Levinas não vai entender os sentidos de bem e mal como a

⁷ Também a legislação brasileira em alguns casos específicos reconhece a responsabilidade da parte da relação jurídica, independente da parte ter culpa ou não, é o que o Código Civil Brasileiro (2002) chamou de Responsabilidade Civil Objetiva, está disposto no Art. 927 deste código legal.

filosofia tradicional buscou compreendê-los. A filosofia tradicional compreendeu os sentidos de bem e mal a partir da lógica da totalidade. Quando Levinas burla essa ordem em seu pensamento os sentidos de bem e mal tomam outra perspectiva.

Levinas disse que a alteridade é o sentido que se liga à ordem da infinitude, enquanto a identidade é um sentido ligado à ordem da totalidade, então o bem é “despertar para o sentido de alteridade”, enquanto o mal é “sopitar para a alteridade”. Tornar-se dormente para o Outro é o primeiro passo para a violência. Segundo Levinas, a alteridade é irreduzível à mesma lógica da alteridade, e quem não se abre para perceber isso vai buscar a compreensão do Outro pela mesma lógica que compreende O Mesmo⁸ e é desta distorção que parte a violência.

Pela ótica da lógica totalizadora, a das identidades, a alteridade é o desconhecido assustador e, como não é passível de apreensão e dominação plenas é tratado como o mal a ser combatido. Por isso a lógica da identidade gera violência. Na obra *Identidade e Violência*, o filósofo Amartya Sen (2015, l. 7) diz o seguinte:

Um sentimento de identidade pode ser uma fonte não só de orgulho e alegria, mas também de força e segurança. Não surpreende que a ideia de identidade seja tão amplamente admirada, desde a recomendação popular de amar ao próximo até as altas teorias do capital social e da autodefinição comunitária. E, no entanto, a identidade também pode matar – e matar com desembaraço. Um forte – e exclusivo – sentimento de pertencer a um grupo pode, em muitos casos, conter a percepção da distância e da divergência em relação aos outros grupos. A solidariedade dentro de um grupo pode ajudar a alimentar a discórdia entre grupos. Podemos, de repente, ser informados de que somos não apenas ruandeses mas especificamente hutus (“odiamos tutsis”), ou de que não somos realmente meros iugoslavos mas na verdade sérvios (“não gostamos de mulçumanos de jeito nenhum”). Das lembranças de menino que tenho dos tumultos hindu-mulçumanos nos anos 1940, relacionados à política de partição, recordo-me da velocidade com que os tolerantes seres humanos do mês de janeiro foram subitamente transformados nos hindus implacáveis e mulçumanos violentos do mês de julho. Centenas de milhares sucumbiram nas mãos de pessoas que, lideradas pelos comandantes da carnificina, mataram outras em nome do seu “próprio povo”. A violência é fomentada pela imposição de identidades singulares e beligerantes à pessoas crédulas, defendida por competentes artificies do terror. (grifos meus)

A razão totalizadora criou como ideia de mal aquilo que se afasta da noção de excelência, de virtude. Para o pensamento ocidental tradicional algo é mal tanto quanto se afaste da perfeição – da completude do ser – e é bom tanto quanto dela se aproxime. *Quem*

⁸ “O Mesmo” é sinônimo de “idêntico”.

detém a identidade pura, perfeita? A resposta no sentido totalizante a esta pergunta seria “quem mais se aproximar do modelo de perfeição”.

Os modelos de perfeição, fontes da ideia de bem, são ditados pelas classes dominantes, pelos grupos que têm o poder de ditar o modelo e isso é fonte de violência e opressão a quem fugir ao modelo ditado como perfeito.

A identidade está na aparência (elemento estético) ou na ideia (elemento racional)? Esta bipolaridade é uma questão clássica, antiquíssima da filosofia, mas para Levinas nenhuma dessas vias é capaz de ditar a Identidade do Outro. Ambas as vias são vias da totalização e o Outro é infinitude. Então, de acordo com Levinas, o bem é saber se curvar a esta infinitude enquanto o mal é força-la à totalização.

Toda identidade é um modo de totalização. E nesse sentido, retomamos a frase que foi proferida no início deste texto: “toda identidade é um mal”. Toda identidade é violentadora da alteridade, uma vez que totaliza aquilo que é infinitude. Por isso “toda identidade é um mal”. Porém há que se distinguir dois tipos de identidade construídas: uma identidade socialmente imposta e uma identidade pessoalmente escolhida.

Nota-se aquilo que entendemos por identidade pessoal se trata de um direito que se segue como um desdobramento do exercício da liberdade – mais precisamente das liberdades individuais – afinal, todos devem ter o direito de buscarem as identidades que quiserem para si. Entretanto, assim, como o conceito de liberdade também a identidade pessoal tem que passar pelo crivo da ética. Deste modo tudo que Levinas pensa acerca do exercício da liberdade pode-se dizer o mesmo com relação ao pleno exercício das identidades pessoais.

Contudo, mesmo quando está claro o modo como desejamos ver a nós mesmos, ainda podemos ter dificuldade em conseguir persuadir os *outros* a ver-nos da mesma maneira. Uma pessoa não branca em uma África do Sul dominada pelo apartheid não podia insistir em ser tratada apenas como um ser humano, independentemente das características étnicas. Ela teria sido tipicamente colocada na categoria que o Estado e aos membros dominantes da sociedade lhe reservam. Nossa liberdade para fazer valer nossas identidades pessoais pode às vezes ser extraordinariamente limitada aos olhos dos outros, não importa como vejamos a nós mesmos. (SEM, 2015)

O modo como os outros nos identificam cerca-nos de expectativas pragmáticas e, muitas vezes, limitações e sanções sociais a quem não atender às tais expectativas. Isso não invalida a crítica que se tece aqui à identidade, pelo contrário, só a reforça. A violência intrínseca à identidade se revela neste fato. A identidade que fundamenta um demanda social não está na que Eu escolhi para mim em exercício de minha liberdade individual, mas está na

que as circunstâncias sociais me impuseram. Por exemplo, uma pessoa transgênero que se autoidentifica como gênero masculino, ainda assim vai sofrer todos os estigmas sociais ligados aos preconceitos e sanções sociais ligadas às expectativas sociais ligadas à maneira como a sociedade impõe sua identidade.

Este tipo de identidade que é imposta e estabelecida de maneira externa ao indivíduo, mesmo que com declarada oposição de sua vontade é que será sempre um modo de violência. Já a identidade pessoal, a qual o indivíduo busca e aceita/escolhe para si é claramente um direito ligado à sua liberdade individual. Por isso para se referir à identidade pessoal, é preciso que se examine a maneira como se entende o conceito de liberdade, pois este vai refletir diretamente em como se entende a livre busca pela identidade pessoal.

Deste modo a questão: por que a autoidentificação que se constrói de maneira dormente à alteridade, ou até através do discurso de eliminação das alteridades, é um mal? Por que a liberdade não é simplesmente absoluta e auto justificável?

2.3 LIBERDADE DE AUTOIDENTIFICAÇÃO: A IDENTIDADE JUSTIFICADA PELA ÉTICA DA ALTERIDADE

A ideia de ética da alteridade é um pensamento que vai desembocar numa das questões mais antigas do pensamento ocidental: a questão da liberdade. Isto porque se pela ética da alteridade eu sou, independente da minha vontade, responsável por prestar socorro ao Outro, então qual o sentido de “liberdade” sob essa condição?

Entre as questões mais antigas tratadas pelo pensamento ocidental certamente estão questionamentos como: *“O que é liberdade?”*, *“O ser humano é livre ou não?”*. Expor as diversas concepções de liberdade levantadas no correr da história renderia no mínimo um trabalho à parte, só dedicado a este fim, por isso, com fim de expor minimamente a questão da liberdade. Entretanto, de maneira geral, pode-se dizer que o sentido de liberdade teve três entendimentos principais na história do pensamento ocidental.

Primeiro o entendimento de que ser livre era não experimentar qualquer limite, é ausência de condições e limites seria, então o sentido de liberdade, este, o sentido de liberdade enquanto autodeterminação ou autocausalidade. O segundo entendimento se baseia no mesmo entendimento do anterior, ou seja, liberdade é simplesmente autodeterminação, porém faz algumas concessões relacionadas à totalidade a que o ser humano pertence, tais como as leis naturais, o Estado etc., de modo que se entende liberdade como necessidade. O terceiro

entendimento compreende liberdade enquanto escolha, e mesmo que qual a liberdade seja limitada e condicionada, isto é, finita, ser livre é poder escolher.

Destas três concepções a mais adotada atualmente é a terceira, segundo a qual cada pessoa é autora de sua escolha e, embora tenha sido ilustrada desde Platão – no Mito de Er. Contido em *A República* (2012) – foi no início da Idade Moderna, com o advento do Iluminismo, que a liberdade foi tratada exatamente sob essa perspectiva, pelos pensadores liberais. Estes pensaram a liberdade a partir da perspectiva humanista, a liberdade individualista.

Naquela época foi defendida a ideia de que todo ser humano nasce livre e igual ao outro e, sendo assim, está legitimado a possuir, acumular e trocar sem intervenções propriedades que adquirir sem violência, sem má-fe e/ou a partir do seu trabalho. É uma ótica que vê liberdade como algo individual, que tem como foco unicamente o Eu, onde o Outro só figura como desagradável empecilho à liberdade deste Eu, porém quanto mais eu conseguir não ser importunada pela liberdade do outro, mais livre eu sou⁹.

O pensamento levinasino é crítico de entendimento tradicional de liberdade. Segundo Levinas a liberdade diz respeito não só a uma dimensão de individualidade, mas responde a um sentido de intersubjetividade. E o sentido de liberdade que não se preocupa com a liberdade do Outro pode tomar ares de eliminação do outro. De acordo com o pensamento de Levinas, notamos que uma suposta “liberdade de eliminar o outro”, não é algo que se refere ao âmbito de um sentido de liberdade, pois liberdade é um sentido que só se pode dizer “liberdade” propriamente dita se tiver antes passado pela ética da alteridade. Assim, de acordo com o pensamento levinasiano, o sentido da liberdade é posterior ao de responsabilidade ética.

A liberdade pensa-se, frequentemente, segundo o registro de uma celebração, filosófica, moral e política, da autonomia da vontade humana. Livre é o indivíduo que escutando a voz da razão em si, atribui a si mesmo a sua própria lei moral e submete-se a ela; livre é o povo que, estabelecendo um contrato consigo mesmo, obedece às leis políticas saídas da vontade geral, quer dizer, de uma vontade na qual cada cidadão reconhece a sua. [...]

⁹ Há que se considerar, porém, as situações de fato onde a liberdade de um toma tal proporção social que torna impossível, ou extremamente limitado o pleno exercício da liberdade do outro, interferindo diretamente nesta. Até que ponto posso dizer, com certeza, que nasce realmente livre um sujeito que já nasce sob condições fáticas de desigualdade social? Foi para resolver essa questão que Marx direcionou seus estudos. Sobre o marxismo Levinas (2010, p. 147) na obra *Entre Nós* diz: "O marxismo convida a humanidade a reclamar o que é do meu dever dar-lhe. É um pouco diferente da minha distinção radical entre mim e os outros, mas o marxismo não pode ser condenado por isso. Não porque ele tivesse tido grande êxito, mas porque tomou o Outro a sério".

Esta certeza de que a liberdade constitui o mais alto valor, a fonte das leis morais e políticas, parece evidente para muitos filósofos. No pensamento europeu, com efeito, predomina uma tradição para a qual "a responsabilidade da liberdade não se põe em questão. A sua simples limitação seria trágica e escandalizaria" (TI, p.55). Desde logo, liberdade e moralidade não se dissociam, os constrangimentos que pesam sobre o homem, ou sobre um povo, privam-no certamente de liberdade, mas anulam, simultaneamente, a sua possibilidade de conduzir-se moralmente, não será esta tradição europeia de pensamento passível de discussão? (CHALIER, 1993,p. 73)

Podemos observar exemplos práticos na história onde a liberdade de grupos de pessoas acaba tomando ares tão “predatórios”, de modo a tornarem as pessoas tão desiguais, que acaba impossibilitando o exercício pleno da liberdade de outras pessoas. Nota-se que ideia liberal de liberdade, da valorização da individualidade acima de qualquer outra coisa, é egoísta, pois se dispõe de maneira completamente indiferente ao Outro.

Assim, Levinas submeteu à discussão também o conceito de liberdade e a pensou no que tange ao seu exercício. Segundo o filósofo, “Justificar a liberdade é torná-la justa”. Levinas defendeu que da Responsabilidade assimétrica se segue que ninguém é livre para ser indiferente ao Outro, e aí que entra seu conceito de liberdade.

Não é a liberdade a condição da minha humanidade. Aliás, Levinas clama que a liberdade precisa ser justificada. O que caracteriza o sujeito não é sua autonomia de ser livre, mas a exposição ao outro em total vulnerabilidade. Na responsabilidade, a alteridade de outrem é respeitada e não anulada. O Outro me torna responsável por ele antes mesmo que eu me descubra como portador de uma vontade livre e autônoma. Como o Outro não pode ser procurado – ele é o primeiro que se coloca no meu caminho – a responsabilidade consiste numa exposição ao outro, prévia a toda decisão. Como ela não se reduz a um chamado interior da consciência, ela tem de se revestir de gestos concretos em prol do outro: vestir o nu, dar de comer ao faminto, acolher o órfão e a viúva, etc. (CARRARA, 2013, p. 229) (Grifos meus)

O pensamento ocidental tradicional, sobretudo após o Iluminismo, elevou o sentido da liberdade ao valor supremo do humano, entendeu a liberdade como ausência de qualquer submissão e de servidão aos governos e às outras pessoas. O sentido de liberdade desse movimento social burguês e europeu que foi o Iluminismo se direcionava, sobretudo, ao sentido individualista de liberdade econômica e política, e poiou nesse sentido a ideia de “condição humana”.

Mas, nos tempos atuais, os tempos de crise dos sentidos tidos como sólidos na época do Iluminismo, a ideia de liberdade como condição humana também é questionada e o sentido de ética da alteridade e sua consequência direta, a responsabilidade pelo Outro, é o que coloca

em xeque essa ideia de que liberdade é um sentido absoluto incontestável. Enquanto para o pensamento tradicional a condição humana é sua “liberdade”, para Levinas a condição humana é a de ser responsável pelo Outro.

Por isso, para Levinas, também a liberdade precisa ser justificada, apoiada na ética da alteridade. É imatura – e até arcaica – a ideia de liberdade não pautada na responsabilidade, uma liberdade absoluta, justificada por si própria. Não se trata de fazer aqui uma relativização da liberdade, ou até limitação, mas de propor uma justificação, porque a liberdade legítima precisa ser justificada.

Mas o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A relação com o outro, enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso. (LEVINAS, 1980, p. 176)

Segundo Levinas a liberdade exercida de maneira absoluta, antipática à alteridade, é antiética. A suposta é liberdade para ignorar o outro não se trata do que Levinas vai defender como liberdade legítima, seria qualquer outra conduta opressiva e injusta, mas liberdade não é, pois não há uma suposta liberdade de ser indiferente ao Outro. Num sentido onde a condição humana é a da responsabilidade pelo Outro, também a liberdade deve estar condicionada a este preceito. Diz-se que se para Sartre a condição humana era a liberdade, para Levinas tal condição é a responsabilidade. Por isso que, a liberdade tem que ser justificada pela conduta ética.

Lévinas não partilha, com efeito, esta confiança numa liberdade que ele avalia severamente. Ele nota, em primeiro lugar, que ela "não se coloca em questão senão na medida em que se encontra por assim dizer imposta a si própria: se tivesse podido escolher livremente a minha existência tudo seria justificado" (TI, p. 55), pensa aquele que a venera. Assim, é a consciência de malogro, da violência possível a cada instante, quando as liberdades não conhecem nenhum freio, que leva os homens a limitarem as ambições da sua liberdade e a instaurarem as leis indispensáveis à vida social. Ora, a esta consciência do malogro que, quase sempre, constitui o único tribunal aceite pela liberdade, Lévinas opõe a consciência de uma culpabilidade. O valor da liberdade não está em questão devido ao seu malogro, mas porque lhe falta fundamentalmente justiça e não garante, de modo algum, a moralidade – não perante factos com os quais o homem, apesar de sua liberdade, seria incapaz de se medir, mas perante outrem que o envergonha pelo exercício da sua "liberdade assassina". (CHALIER, 1993, p. 75)

Assim, não se pode dizer que alguém é livre para agir de maneira comissiva nem de maneira omissiva¹⁰ frente ao infortúnio do Outro, ou seja, uma “liberdade para ser indiferente ao Outro”. Isso porque a responsabilidade é uma obrigação que não faz parte da escolha autônoma e livre renunciá-la. Renunciar a responsabilidade seria simplesmente agir segundo a prática do mal.

Nota-se aquilo que entendemos por identidade pessoal se trata de um direito que se segue como um desdobramento do exercício da liberdade – mais precisamente das liberdades individuais – afinal, todos devem ter o direito de buscarem as identidades que quiserem para si.

A livre busca e construção dessa autoidentificação, porém, é um direito que se não caminhar de mãos dadas com o dever para o outro pode se tornar um problema ético. Assim, também as identidades pessoais precisam ser legitimadas pelo crivo da ética. Todas as liberdades individuais, assim como a liberdade para a autoidentificação têm que passar pelo crivo da ética. Deste modo tudo que Levinas pensa acerca do exercício da liberdade pode-se dizer o mesmo com relação ao pleno exercício das identidades pessoais.

¹⁰ Sobre omissão, o entendimento de que não se tem o direito de omitir-se é adotado na legislação penal brasileira. O Código Penal atual admite, por exemplo:

“Art. 4º Considera-se praticado o crime no momento da ação ou omissão, ainda que outro seja o momento do resultado. [...]”

Art. 6º Considera-se praticado o crime no lugar em que ocorreu a ação ou omissão, no todo ou em parte, bem como onde se produziu ou deveria produzir-se o resultado.”

Nas palavras do jurista Fernando Capez (2012): “Os seres humanos são entes dotados de razão e vontade. A mente processa uma série de captações sensoriais, transformadas em desejos. O pensamento, entretanto, enquanto permanecer encastelado na consciência, não representa absolutamente nada para o Direito Penal (*pensiero non paga gabella; cogitationis poena nemo patitur*). Somente quando a vontade se liberta do claustro psíquico que a aprisiona é que a conduta se exterioriza no mundo concreto e perceptível, por meio de um comportamento positivo, a ação (“um fazer”), ou de uma inatividade indevida, a omissão (“um não fazer o que era preciso”). A exteriorização da conduta por meio de uma ação ou omissão não é suficiente, porém. O Direito Penal só empresta relevo aos comportamentos humanos que tenham, na vontade, a sua força motriz.” (Grifos meus)

3 IDENTIDADE DE GÊNERO: A CRÍTICA DE JUDITH BUTLER

O questionamento da identidade, do que *são* as coisas, o mundo e os outros, é certamente o ponto mais antigo e fundamental de todo o pensamento ocidental. Já desde a pergunta pela *arché*, com os pré-socráticos, e depois destes o desdobramento em ontologia do agir filosófico, demarca o pensamento ocidental por um caminho que desemboca na necessidade constante de se demarcar o sentido das coisas.

No pensamento grego antigo, mais precisamente o pensamento de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) em sua obra *A Metafísica* (2012)¹¹, o princípio da identidade ($A = A$) se sustentou na ideia de que tem que haver um elemento essencial que faz de algo ser o que é e não ser outra coisa, um elemento puro e fundante que constitui a natureza permanente de um ser, o fundamento último do que faz isto ser isto e não outro. E seria esse elemento essencial o que determina que “A” é idêntico a “A”. A palavra grega para tal é *Ousía* (οὐσία, pronúncia moderna "ussía"). Esta palavra é um substantivo e é corriqueiramente traduzida para o português como *substância* ou *essência*, devido à sua tradução para latim como *substantia* ou *essentia*.

Este questionamento pela identidade está também no sentido da identidade de gênero quando nos deparamos com a questão: qual a *ousía* do gênero? Qual o elemento essencial que afirma verdadeiramente que alguém é de um gênero *X* ou de um gênero *Y*? Além disso, gênero se trata de um sentido passível de ser enquadrado em termos ontológicos?

Sabemos que só algo que seja passível de redução a termos ontológicos é que pode ser dito como verdadeiro ou falso, de maneira que verdadeiro será aquilo em que se verificar que está o elemento dito por sua *ousía*, e será falso quando não possuir esse elemento fundamental. Perguntar pela *ousía* do gênero implica, então, em tentar traçar os limites que vão estabelecer a verdade ou a falsidade do gênero.

Por isso que Judith Butler afirma que a questão de gênero é uma questão ontológica, porque a questão de gênero é um questionamento da essência que determina o *ser* do gênero. Judith Butler, como importante pensadora com contribuições consideráveis para diversas

¹¹ Parte considerável da *Metafísica* Aristotélica é dedicada ao tema central do Ser. Aristóteles fala nessa obra nas coisas são compostas por elementos essenciais e elementos acidentais, e ambos são predicados das coisas. Mas, a diferença entre esses predicados é que sem o elemento essencial, a coisa não seria aquilo que é, ao passo que sem o elemento acidental, a coisa continuaria sendo aquilo que é. Assim, a essência de "A" é o que fez com que "A" seja igual a "A" e não seja "B". É assim que Aristóteles vai chegar ao estudo da lógica, a qual começa por três princípios lógicos, a saber: o princípio de identidade, da não contradição e do terceiro excluído. O princípio de identidade é o que determina que algo será sempre igual a ela mesma devido à sua essência.

áreas do conhecimento, como a ética e a política, por exemplo, ganhou significativa notoriedade após a primeira publicação de uma de suas obras mais famosas, em 1990, que é o livro *Problemas de gênero: feminismo como subversão da identidade* (2015a).

Butler vai dizer que questionar o gênero é uma atividade reflexiva que remete à questão da razão pela qual o gênero é regido, o questionamento pela sua *ousía*. Por isso que se diz “identidade de gênero”, porque gênero é um conceito tradicionalmente regido pelo princípio lógico da identidade. Mas o que Butler vai dizer em sua obra é que gênero é um conceito não verificável em termos ontológicos, isto é, segundo Butler não existe algo que se possa chamar de *ousía* dos gêneros. Segundo Butler o conceito de gênero não é uma verdade ontológica é uma ficção social, algo que ela vai chamar de “criação performática”, que opera através de uma lógica binária e é fruto do sistema patriarcal vigente.

A filósofa percebe que a divisão de gênero agrupa os seres humanos em categorias identificando-os como feminino ou masculino e, assim, esse tipo de divisão atribui às pessoas papéis e expectativas de comportamento diante da sociedade. Butler vai enxergar um grave problema nisso, pois segundo a autora, as categorizações de gênero são apenas modelos sociais forçados que forçam as pessoas a fingirem que se encaixam neles e, pior, punem de certa forma quem recuse fingir se encaixar nesses modelos.

Portanto, Butler afirma que o gênero está atrelado de maneira intrínseca à maneira como se exige que homens e mulheres devam se comportar diante da sociedade. E essa atribuição de identidade de gênero começa quando uma pessoa nasce e, a depender de sua genitália, já é categorizada como feminino/mulher ou masculino/homem. Sendo assim, a depender do sexo biológico com o qual a pessoa nasce, comportamentos diferentes serão estimulados e exigidos.

Segundo Butler (2015 a, p.44) “a matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’ – isto é, aqueles que o gênero não decorre do sexo”. Não é que as pessoas que não se encaixam nos modelos binários de gênero “não existam”, pois elas existem e estão por toda parte, mas ocorre que o sistema lógico estabelecido e adotado socialmente trata essas pessoas como se não existissem.

Por isso Butler pergunta “o que é gênero?” e, para desenvolver uma resposta a essa pergunta, vai defender que é necessário que subvertamos as noções cristalizadas de gênero para que, assim, possamos nos livrar das amarras que esse tipo de identificação produz. Trata-se, pois, de uma leitura a partir de um ponto de vista “desconstrutivo estratégico”.

Butler vai notar em sua obra que a questão de gênero é um questionamento da identidade, já que é a partir da lógica da identidade que o gênero é regido. Isto porque se pergunta: o que é *ser* da categoria de gênero x? Em outras palavras, perguntamos: o que identifica alguém como masculino ou como feminino? E é por se dar conta disso que Butler vai provocar essa lógica, desafiando as convenções de identidade tradicionalmente estabelecidas.

Butler questiona as condições e contextos sob as quais as identidades foram formadas, e como elas ainda são construídas, isto é, a crítica de Butler é dedicada ao questionamento das perspectivas sob as quais a identidade é construída.

Esta problematização da identidade de gênero não é apenas uma provocação lógica sem sentido além da própria provocação, não é um jogo intelectual para nada, mas tem como intenção fundamental pensar sobre como a identidade de gênero, uma vez construída, pode se degenerar tomando aspecto indisposto a tudo que não é o mesmo que ela, avessa a tudo que é diverso dela. Nas palavras da filósofa estadunidense em entrevista:

Quando falamos numa crítica da identidade, não significa que desejamos nos livrar de toda e qualquer identidade. Pelo contrário, uma crítica da identidade interroga as condições sob as quais elas se formam, as situações nas quais são afirmadas, e avaliamos a promessa política e os limites que tais asserções implicam. Crítica não é abolição. Por fim, faz grande diferença se alguém toma “ser uma lésbica” ou “ser um judeu” como fundamento ou base de todas as suas outras visões políticas, ou se, ativamente, compreende que as categorias são historicamente formadas e ainda estão em processo. Então, minha perspectiva é a de que não é útil basear todas as demandas políticas de alguém em uma posição de identidade, mas faz sentido levantar, como uma questão política explícita, como as identidades foram formadas, e ainda são construídas, e que lugar elas devem ter num espectro político mais amplo. (BUTLER, 2013, p. 48) (grifos meus)

Por "aspecto indisposto a tudo que não é o mesmo que ela" ela se refere às identidades de gênero que se transformam em "fobias" às outras identidades de gênero, como, por exemplo, a identidade feminina essencialista que se revela transfóbica. Assim, o impulso para o exercício crítico da identidade de gênero não é algo que se deu pelo puro exercício da razão, mas sim da observação de situações práticas em que as identidades de gênero tomavam aspecto de exclusão das expressões de gênero diferentes. É verdade, pois, que Butler se debruça sobre um problema conceitual, isto é, uma questão de âmbito teórico, mas o questionamento que ela desenvolve, surgiu em observações práticas e não do puro exercício do pensamento.

Ao nos aprofundarmos na lógica que sustenta teoricamente as identidades, notamos que a cultura e o pensamento próprios do mundo ocidental têm interesse em estabelecer ordem ao caos que o universo é através de uma lógica que busca identificar e racionalizar para ordenar tudo. Esta lógica que dá sustento às identidades funciona muito bem quando aplicada aos objetos do mundo, mas seres humanos respondem a esta mesma lógica? Butler vai perceber que as recortes de gênero opera identificando seres humanos à mesma maneira que identificamos objetos: pela aparência. E a aparência que sustentou as identidades de gênero na nossa sociedade foi a aparência biológica do corpo. Por essa lógica os sentidos de feminino foram atribuídos aos humanos nascidos com vaginas e os sentidos de masculino aos humanos nascidos com pênis.

Haverá “um” gênero que as pessoas *possuem*, conforme se diz, ou é um gênero um atributo essencial do que se diz que a pessoa *é*, como implica a pergunta “Qual é o ser gênero?” Quando as teóricas feministas afirmam que o gênero é uma interpretação do sexo, ou que o gênero é construído culturalmente, qual é o modo ou o mecanismo dessa construção? Porventura a noção de “construção” sugere que certas leis geram diferenças de gênero em conformidade com eixos universais de diferença sexual? Como e onde ocorre a construção de gênero? Qual juízo podemos fazer de uma construção que não pode presumir um construtor humano anterior a ela mesma? Em algumas explicações, a ideia de que o gênero é construída sugere certo determinismo de significados de gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura é o destino. (BUTLER, 2015a, p. 28)

De acordo com as normas culturais, a aparência anatômica dos nossos corpos é considerada fonte do nosso gênero a ele associada, o que Butler denunciar é que esta associação não passa de mera convenção. Butler questiona a ideia de identidade de gênero fixada pela natureza e imutável. Então o problema que ela ataca fundamentalmente é o da formatação de uma identidade naturalizada, que se dá quando o princípio da identidade se cruza com o princípio do natural, necessário e indissociável à natureza humana.

Assim, Butler vai defender o desmonte de um modelo limitado de identidade de gênero que oprime as singularidades humanas que não se adequam a este modelo. Por isso, ainda que se reconheça feminista, Butler vai se posicionar criticamente com relação ao feminismo que ainda se pauta na bipolaridade de gênero e desenvolver aquele que talvez seja o seu conceito mais importante em matéria de teoria de gênero, que é o conceito de performance. Butler

desloca a problemática da identidade de gênero do campo das diferenças entre dois gêneros possíveis para o campo da ideia de performance de gênero.

3.1 IDENTIDADE E FEMINISMO: A PROBLEMATIZAÇÃO DA CATEGORIA LÓGICA “MULHER”

Judith Butler busca repensar conceitualmente a identidade de gênero e a categoria "mulher", esta tida como o *ser* do movimento feminista. O questionamento desta categorização lógica foi o principal foco da autora em sua obra *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (2015a). Nesta obra, Butler demonstra também como, na nossa sociedade, o espectro do gênero “feminino” é atribuído aos seres humanos categorizados como “mulheres” e vai problematizar essa atribuição de gênero que acaba sendo tratada por natural, necessária e indissociável ao sexo. Deste modo, falar em identidade de gênero implica em falar também de feminismo, afinal foi a partir das demandas feministas que o recorte de gênero passou a ser discutido como um problema.

Embora o marco da luta organizada das mulheres por igualdade de direitos e deveres remonte à Revolução Francesa (1789-1799) foi cerca de um século depois disso (final do século XIX) que o feminismo surgiu como movimento social e teórico que de questionamento das classificações de gênero. Pode-se dizer que a principal demanda do feminismo, aquela mais fundamental que conseguimos traçar, praticamente comum às mais variadas correntes é a de que o recorte de gênero não seja empecilho para que as mulheres exerçam a suas mais diversas liberdades. Para fins didáticos, é comum se fazer a divisão dos diferentes “tempos” do movimento feminista através das chamadas “Ondas do Feminismo”. As ondas são identificadas com base nas demandas específicas dos contextos e tempos em que se inserem.

A chamada Primeira Onda do Feminismo ocorreu no XIX e avançou pelo começo do século XX e surgiu inicialmente no Reino Unido e nos Estados Unidos. As mulheres queriam direitos civis de votar e serem votadas, direito de conquistar e gerenciar propriedade, assim como os tinham os homens. Até então, as mulheres eram “propriedade” de seus pais, maridos, irmãos ou quaisquer que fossem os homens chefes da família.

As mulheres que faziam parte desse momento histórico eram basicamente as mulheres brancas e de classe abastada, que reivindicavam o poder de terem voz nas situações públicas, assim como já tinham esse poder os homens brancos e de classe abastada que eram seus, pais, maridos e/ou irmãos. Assim, a demanda das mulheres dessa época era a participação da vida

pública, e não somente da vida privada limitada a ser esposa, mãe ou filha de algum homem. Foi o momento em que o movimento lutou pela igualdade de direitos civis para homens e mulheres.

Entretanto, pode-se dizer que foi somente após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) que o gênero ganhou espaço para o reconhecimento enquanto problemática a ser objeto de estudo sociológico. Mas isso pode ser explicado. A mídia teve papel determinante na propagação deste trágico conflito que, em 6 anos, tirou mais de 50 milhões de vidas. Nos canais de comunicação social eram veiculadas de maneira rápida e maciça notícias da Guerra e o foco era mantido na mensagem de que as pessoas tinham o dever moral de “servir a pátria” lutando na guerra. Essa mensagem envolveu também a população feminina.

As mulheres eram chamadas para servir atuando no “front interno” ou como enfermeiras, próximo aos campos de batalha, nos campos de cuidado dos feridos. Assim, mulheres passaram de condicionadas socialmente à vida privada para a exercer, de alguma maneira, papéis na vida pública. Desse jeito, as mulheres puderam provar que eram capazes de exercer funções não restritas ao âmbito do lar. Por isso o feminismo tomou vigor justamente após a Segunda Guerra Mundial e foi a partir da primeira publicação da obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir no ano de 1949 que se abriram caminhos para uma revisão dos papéis de gênero da sociedade.

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. (BEAUVOIR, 1967, p. 9)

O Segundo Sexo é considerado até hoje como marco inicial da prática reflexiva da condição da mulher. A obra foi lançada em dois volumes e o primeiro volume – *Fatos e mitos* –, que foi lançado em junho daquele ano, discute a condição da mulher na sociedade patriarcal numa época em que ainda nem se havia realmente criado o termo “feminismo”. Já o segundo volume da obra – *A experiência vivida* – foi lançado em novembro daquele ano. Este volume se debruça com afinco sobre a investigação da condição feminina em diversas dimensões: sexual, social, política e psicológica.

Simone desafiou ideias relacionadas à mulher que até então não tinham sido questionadas de maneira tão ampla, ela quebrou tabus rígidos e, por isso, foi duramente criticada. Tanto que o Vaticano colocou *O Segundo Sexo* (1967) entre os livros proibidos da Igreja Católica. Mesmo assim, os 22 mil exemplares do primeiro volume foram todos

vendidos em uma semana, ou seja, um sucesso de vendas. Pode-se dizer que obra de Simone foi a mola propulsora no movimento de libertação das mulheres das décadas seguintes por manter o questionamento acerca de tabus e convenções de gênero impostas.

Pouco mais de uma década, no ano de 1962, após o lançamento de *O Segundo Sexo* aconteceu aquele que certamente é o fator que provocou a maior revolução na história em matéria de gênero: a invenção da pílula anticoncepcional. Até este invento a falta de controle sobre a fertilidade das mulheres ainda eram um problema. A pílula continuou sendo estudada para ser aprimorada com o tempo, pois as primeiras continham altas doses de hormônios que provocavam efeitos colaterais não desejados. Assim, contamos a partir invento a libertação das mulheres do fardo que era a gravidez indesejada e o impacto social desse fato foi enorme.

Pode-se dizer que invenção da pílula foi a principal causa da revolução feminina da década seguinte. A pílula anticoncepcional transformou as relações sociais, pois proporcionou às mulheres a possibilidade de participar dos espaços privados e a gravidez deixou de ser um destino inevitável. Foi a mais relevante modificação no comportamento humano, pois ajudou a surgir esse novo modelo de mulher que finalmente podia ter controle do próprio corpo.

Foi a partir daí que cresceu a chamada “segunda onda” do feminismo que lidava com assuntos relacionados ao corpo e à sexualidade até então considerados tabus. Não é exagerado dizer que a geração que veio depois dessa “onda” cresceu numa era que houve significativo relaxamento quantos às normas sexuais e de repressão ao corpo e isso se verifica com a descriminalização da homossexualidade em diversos países do ocidente, a ideia de “amor livre” disseminada pelos grupos de jovens *hippies* nos anos 60, a liberdade sexual pleiteada pelo movimento de liberação das mulheres.

Na passagem para os anos 80, são incorporadas ao feminismo as demandas trazidas pelas mulheres negras. Um dos maiores nomes do feminismo negro é Angela Davis, que, em sua obra *Mulheres, raça e classe* (2016), cuja primeira publicação data de 1981, trouxe para o centro do debate o gênero associado às categorias de raça e classe, de modo a fragmentar o discurso da universalidade. Assim, a terceira onda do feminismo aparece como um momento que mostra que as opressões sociais atingem de maneiras diferentes mulheres que se encontram sob diferentes condições sociais.

Deste modo nota-se que, na medida em que o feminismo foi se organizando e dando surgimento a grupos organizados com fim de pleitear direitos, questionamentos de fundo teórico foram vindo à tona. De maneira que as feministas também foram se deparando com a necessidade de firmar suas ideias em bases argumentativas racionais para justificar as

categorias teóricas nas quais suas demandas se apoiam. Esta necessidade surgiu porque há que se explicar e justificar com firmeza teórica as razões motoras desses grupos, sob pena de suas demandas caírem em total descrédito social. Questionar o sentido, a essência e a origem das identidades de gênero foi inevitável.

As problemáticas surgidas apontam para o sentido de delinear os conceitos e limites que definem as identidades de gênero, o que os remete a problemáticas fundamentais de dimensão teórica, isso porque os põe diante de questões como dizer a essência das identidades de gênero, isto é, conceituar o que elas são sob bases racionais rígidas. Sendo assim pergunta-se: o que é o ser feminino? O que é o ser masculino? Se existe, qual a essência dos gêneros?

Nas discussões atuais emergem com bastante força a ideia da desnaturalização do gênero. Este movimento de desnaturalização é um movimento de questionamento a uma ideia antiga de que gênero era algo naturalmente relacionado ao órgão genital com que a pessoa nasce. Esse movimento de desconstrução é decorrente da própria percepção de que a diversidade humana se liga a uma ordem de complexidade que não se reduz à simples aparência dos corpos dos seres humanos, uma percepção do sentido de humanidade que desafia, pois, a ideia de que as pessoas têm identidades imutáveis e destinos biológicos e, desta maneira, põe em revisão o próprio sujeito do feminismo, ou seja, a categoria “mulher”.

É neste momento que se encontram as problemáticas trazidas por Judith Butler. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (2015a) teve seu primeiro lançamento no início da década de 90, nos Estados Unidos, apresentando uma crítica provocativa a um dos principais fundamentos do movimento feminista: a identidade de gênero.

A obra traz a público o fato de que, notadamente, o ser humano nasce e involuntariamente já é categorizado como “menino” ou “menina” e esta categorização externa é dada pelas outras pessoas que se baseiam tão somente na aparência do órgão sexual que este ser humano tiver em seu corpo ao nascer. Por conseguinte, todas as expectativas sociais para aquele ser, inicialmente apenas humano, vão então circular em volta da identidade de gênero que, independente de sua vontade, lhe foi atribuída. Assim, das meninas se espera a passividade, a serenidade e a disposição aos afetos, enquanto dos meninos é esperado a atividade, a intransigência e disposição à racionalidade.

A partir dessa categorização são atribuídas às pessoas expectativas comportamentais, tais como: “comporte-se como uma moça”, “haja como um homem” etc. Os desvios a tais expectativas são interpretados socialmente como inconveniências indesejadas que são

duramente reprimidas e punidas nas práticas sociais explícitas ou nem tanto explícitas. Práticas que, por exemplo, vão desde *bullying*¹² nos ambientes escolares até a rejeição em cargos empregatícios¹³.

Butler vai promover uma renovação da pauta feminista por questioná-la, porém sem abandoná-la. Assim, o trabalho de Butler é principalmente uma crítica ao feminismo, na medida em que ela critica o feminismo que ainda se pauta no “binarismo” de gênero – com a ideia de que “masculino e feminino” são a verdade do gênero. Butler não vai deixar de dizer que o feminismo é referente à luta pelos direitos das mulheres, como sempre foi, mas vai voltar seus questionamentos no que diz respeito à ideia do ser que foi categorizado como “mulher” e vai também questionar o conceito de “homem”, sem receio de levar a um nível ontológico.

Enquanto a indagação filosófica quase sempre centra a questão do que constitui a “identidade pessoal” nas características internas da pessoa, naquilo que estabeleceria sua continuidade ou autoidentidade no decorrer do tempo, a questão aqui seria: em que medida as *práticas reguladoras* de formação e divisão do gênero constituem a identidade, a coerência interna do sujeito, e, a rigor, o *status* autoidêntico da pessoa? Em que medida é a “identidade” um ideal normativo, ao invés de uma característica descritiva da experiência? E como as práticas reguladoras que governam o gênero também governam as noções culturalmente inteligíveis de identidade? Em outras palavras, a “coerência” e a “continuidade” da “pessoa” não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas. (BUTLER, 2015a, p. 43)

Acostumamo-nos a entender as relações entre pessoas no cenário da bipolaridade “homem-mulher”, mas Butler questiona o gênero a fundo desde o que é ser homem e ser mulher, assim, questiona o próprio sentido do verbo “ser” quando se diz que alguém “é” isso ou aquilo. Para Butler identidade de gênero é um conceito de ordem metafísica que deve ser encarado de maneira plural e não singular. Ela defende que não é possível que haja uma efetiva libertação da mulher sem que antes de subverta a ideia que identifica seres humanos como a categoria “mulher”.

¹² O termo *bullying* tem origem na palavra inglesa *bully*, que significa valentão, brigão e corresponde a uma situação que caracterizada por agressões intencionais, físicas ou verbais, feitas repetitivamente, praticados por um indivíduo ou grupo de indivíduos causando dor e angústia.

¹³ Um dos maiores obstáculos para transgêneros no Brasil é exclusão do mercado de trabalho, em atenção a este grave problema social, a ONG Think Olga (<https://thinkolga.com/>) criou o *Minimanual do respeito e da diversidade no ambiente de trabalho* (2018) com principal objetivo de incentivar o respeito e a aceitação das diferenças, bem como fazer entender que dar oportunidades para a comunidade LGBT, mulheres, pessoas negras, pessoas com deficiência etc. implica em contribuir para a construção de uma sociedade democrática, justa e livre.

O feminismo surgiu como movimento político que traçou a identidade do sujeito “mulher” para desafiar o modelo social patriarcal. Porém, em sentido último, os grupos podem assumir abordagens essencialistas quanto à identidade, atribuindo às identidades uma lógica que as define como arraigadas na biologia e, por isso, são naturais. Desta maneira, Butler vai argumentar que, também as identidades marginalizadas se tornam cúmplices de um sistema gerador de injustiças, ao reproduzir os significados fixos que reafirmam o sistema binário.

As críticas à identidade feitas por Butler podem soar, num primeiro momento, como ameaçadoras às demandas feministas. Pode-se ter a impressão precipitada de que a desconstrução da categoria mulher faria perder todo o sentido das demandas do feminismo. Mas, após uma leitura mais atenta, nota-se que os argumentos de Butler não são "contra" o feminismo, tanto que a filósofa é clara ao afirmar que se reconhece como filiada ao feminismo e não como pós-feminista, como alguns talvez pudessem julgar. Em suas próprias palavras “Geralmente não me defino a mim mesma, mas se você está perguntando se aceito ser chamada de feminista, certamente que sim. Não me compreendo como pós-feminista” (BUTLER, 2013, p. 48).

O que Judith Butler faz é estritamente problematizar os termos em que se instituíram as reivindicações de emancipação da política identitária. Ela aceita a ideia principal de Beauvoir de que gênero é uma construção social, mas segundo Butler o feminismo até então ignorava as implicações mais profundas desse raciocínio o que acabava simplesmente por reforçar os estereótipos de feminino e masculino.

Para pensar o feminismo, Butler diz que é preciso que se passe por uma desconstrução necessária de todo tipo de identidade de gênero, e a finalidade desse exercício reflexivo é desarmar as lógicas que excluem as singularidades humanas que não se adequam ao cenário da bipolaridade da identidade de gênero.

A circularidade problemática da investigação feminista sobre o gênero é sublinhada pela presença, por um lado, de posições que pressupõe ser o gênero uma característica secundária das pessoas, por outro, de posições que argumentam ser apropriada noção de pessoa, posicionada na linguagem como “sujeito”, uma construção masculinista e uma prerrogativa que exclui efetivamente a possibilidade semântica e estrutural de um gênero feminino. Essas discordâncias tão agudas sobre o significado de gênero (se *gênero* é de fato o termo a ser discutido, ou se a construção discursiva do *sexo* é mais fundamental, ou talvez a noção de *mulheres* ou *mulher* e/ou de *homens* ou *homem*) estabelecem a necessidade de repensar radicalmente as categorias da identidade no contexto das relações de uma assimetria radical do gênero. (BUTLER, 2015a, p. 34)

Portanto, Butler promove uma desmontagem de todo tipo de identidade de gênero a fim de repensar situações que oprime as singularidades humanas que não se adequam ao modelo que ela vai chamar de binário, que é este modelo que agrupa os seres humanos em duas categorias de gênero, que são, gênero masculino e gênero feminino. Por isso que já há até quem defenda que este momento histórico atual é o que pode ser classificado como um possível “feminismo de quarta onda”, um momento em que o feminismo se vale da comunicação promovida pela internet para enfatizar na emancipação plena de todas as pessoas que são diferentes umas das outras. Em outras palavras, quarta onda feminista é a “onda feminista da alteridade”. E a crítica à identidade é importante porque pensa as próprias condições sob as quais são forjadas as identidades.

3.2 BINARISMO DE GÊNERO: CRÍTICA À LIMITAÇÃO À IDENTIDADE BINÁRIA

Na sociedade ocidental, é convencionalizado que as pessoas tenham seu comportamento definido por dois gêneros preestabelecidos: feminino e masculino. De modo que às pessoas é imposto adequar-se a uma ou outra dessas duas categorias de gênero. Papeis próprios de um gênero ou outro são atribuídos aos indivíduos durante o processo de construção da identidade de gênero.

Assim, de acordo com o modelo binário de gênero há duas categorias possíveis de gênero: o masculino e o feminino. Essas categorias foram criadas e se apoiam na aparência do corpo anatômico. Isso decorre dos papéis sociais e comportamentos individuais que são esperados dos indivíduos que se encaixam no gênero masculino ou no gênero feminino. Logo, a estrutura binária estabelece expectativas para as ideias de feminino e de masculino e aquele que se encaixa totalmente nas expectativas decorrentes dessas ideias é tido como modelo de completude, de perfeição, enquanto que quem desvia dessas expectativas é tido como caos, como desordem. Nossa cultura judaico-cristã tende a reforçar essa dicotomia, de maneira que os indivíduos que não se “encaixam” nesse modelo são vistos como “erros”, como “desvios à ordem correta”.

O anúncio de uma gravidez costuma se seguido pela pergunta “é menina ou menino?”, e a depender da resposta a esta pergunta, sob aquele ser humano serão atribuídas diversas expectativas sociais distintas. Se um ser humano nascido com pênis certas expectativas, se um ser humano nascido com vagina outras expectativas. E ainda pode ser o caso de a genitália desse ser humano não nascer exatamente definida, como é, por exemplo, o caso de pessoas

intersexo, que são pessoas que nasceram com variações na genitália de modo que não se encaixam perfeitamente nas definições de “pênis” ou “vagina”, o que certamente demonstra o quanto o modelo binário é insuficiente para dar conta das singularidades humanas. É este o ponto de Butler acerca do binarismo de gênero.

Mesmo que os sexos não pareçam problematicamente binários em sua morfologia ou constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou por ele é restrito. Quando o *status* constituído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino. (BUTLER, 2015a, p. 26)

Pode-se dizer que as construções sociais e os modos de funcionamento de diversas sociedades humanas patriarcais tenderam a definir o gênero a partir de moldes binários, tendo como escopo aquilo que entediam por “leis da natureza”, de modo que os modelos de feminino e masculino, tidos como opostos ou complementares, se organizando mais ou menos segundo a seguinte tabela¹⁴:

HOMEM	MULHER
Macho	Fêmea
Ativo	Passivo
Racional	Emotivo
Positivo	Negativo
Agressividade	Mansidão
Firmeza	Flexibilidade
Força	Fragilidade

Estudiosos de ciências humanas buscaram escavar as origens desse tipo de construção onde para um recorte de seres humanos coube um determinado papel, enquanto ao outro recorte de seres humanos foi preestabelecido outro papel. Por isso, em busca da possível explicação de como certas sociedades humanas se organizaram de modo que chegarmos nessa maneira de descrição de “homem” e “mulher”, notamos que o ponto “procriação” foi crucial a essa explicação. Isto porque é claro que devido às limitações ao corpo determinadas pela

¹⁴ A tabela poderia ser muito maior, por isso, aqui, segue um breve exemplo.

condição “procriação”, podemos perceber que a mulher do passado sempre esteve sujeita aos nascimentos muito frequentes e aos cuidados com crianças nascidas.

Era algo que não se podia controlar. Essa foi provavelmente a principal influência para que os homens, em grande parte das primeiras sociedades humanas, assumirem a maior parte das funções ativas nas comunidades como trabalhos agrícolas ou ação na organização social, pois a maternidade consumia muito do tempo e energia das mulheres.

Dessa maneira, as vidas das mulheres passaram a serem definidas em termos de gravidez e cuidados de crianças, além da fragilidade física dos períodos de gravidez, puerpério e amamentação, o que lhes condicionou a uma ilusão social de que seus traços biológicos eram seu óbvio destino inevitável. As mulheres foram condicionadas socialmente ao espectro da passividade, enquanto aos homens coube o espectro da atividade, e também a partir disso ficou definido que este corresponde ao sentido de "masculino", ao passo que o primeiro corresponde ao sentido de "feminino".

A consequência foi que nessas sociedades comandadas pelos homens, as patriarcais, os homens eram considerados criaturas superiores, tanto que tinham direitos legais que as mulheres não possuíam. Por exemplo, as mulheres eram impedidas de possuírem propriedade de forma independente e muito comumente ofensas sexuais praticadas pelas mulheres – o adultério, por exemplo – eram muito mais severamente punidas do que as mesmas condutas quando eram cometidas pelos homens.

Segundo Peter Stearns em *História das Relações de Gênero* (2007), ocorreu que, culturalmente, os sistemas patriarcais enfatizaram a fragilidade das mulheres e sua inferioridade e isso foi baseado no fato de que as mulheres estavam limitadas às condições da gravidez. Apoiados nisso, os sistemas patriarcais insistiam em restringir às mulheres os deveres domésticos e algumas vezes restringiam até o direito delas aparecerem em público. Também se tornou comum a preferência por filhos em vez de filhas. Não raro, famílias adotaram a prática do infanticídio para manter um controle na taxa de natalidade, de modo a eliminar as meninas com mais frequência.

Foi assim que a sociedade ocidental tradicionalmente aceitou como praticamente óbvio que o fator principal que diferencia o gênero seria os traços biológicos de cada pessoa, e a genitália com a qual a pessoa nasceu era tida como o fator determinante para estabelecer a “verdade” dessa categorização. Assim, se dividiu os seres humanos em categorias baseadas na aparência dos seus sexos: homem/masculino e mulher/feminino.

Essa lógica comportamental demorou muito tempo para ser efetivamente problematizada e uma mudança na lógica da reprodução humana foi certamente um fator decisivo para incendiar o questionamento das divisões de papéis sociais a partir do recorte de gênero. Ora, se os paradigmas de gênero se originaram da lógica reprodutiva em que a mulher estava condicionada a estar grávida, amamentando e cuidando dos filhos, depois grávida novamente e assim por diante – isso quando não morria de parto – então, mudar esse “fardo da gravidez” implicava em rever a própria lógica de gênero.

Por isso dissemos antes que a invenção da pílula anticoncepcional foi tão significativa para a mudança dos paradigmas das relações de gênero na sociedade, pois a partir de então a fertilidade da mulher podia ser controlada e a gravidez não precisava ser um fardo inevitável, uma condição da natureza, mas, de alguma maneira, passou a ser uma opção¹⁵. Além disso, as inquietações geradas pela percepção que há muitos seres humanos que não se adequam à lógica da categorização binária do gênero, levantadas por intelectuais contemporâneas, fez surgir os questionamentos atuais ao modelo binário do gênero.

Por isso que Judith Butler vai questionar o processo de naturalização da associação da identidade de gênero ao sexo biológico. Butler percebeu que gênero não é um elemento tão radicalmente ligado à natureza, isto é, ao sexo biológico binário, como nossa educação tradicional nos fez acreditar, mas que, ao contrário, gênero é um conceito que pode ser fluído e mutável, cobrindo um espectro de identidades de gênero tão amplo quanto não seria possível reduzir em números.

Considerando que a articulação de uma identidade nos termos culturais disponíveis instaura uma definição que exclui previamente o surgimento de novos conceitos de identidade nas ações politicamente engajadas e por meio delas, a tática fundacionista não é capaz de tomar como objetivo normativo a transformação ou expansão dos conceitos de identidade existentes. Além disso, quando as identidades ou as estruturas dialógicas consensuais, pelas quais as identidades já estabelecidas são comunicadas, não constituem o tema ou objeto da política, isso significa que as identidades podem ganhar vida e se dissolver, dependendo das práticas concretas que as constituam. (BUTLER, 2015a, p. 41)

É um exemplo clássico de não encaixe ao modelo binário de gênero o caso ocorre das hijras, uma categoria que se refere ao terceiro gênero composto por transgêneros, eunucos e

¹⁵ A tentativa de descobrir um método com resultado eficaz do controle da gravidez é muito antiga, os seres humanos experimentaram diversas receitas contraceptivas durante séculos. Patrícia Rocha afirma (2009) afirma que o mais antigo registro médico de método contraceptivo encontrado por arqueólogos data de 1850 a. C. E corresponde a uma receita em papiro que ensina uma mistura de mel e bicarbonato de sódio para se aplicar na vagina. Mas só na segunda metade do século XX a ciência conseguir desenvolver um método realmente eficaz no controle da gravidez, este método foi a pílula.

intersexos no sul da Ásia. As hijras correspondem a um antigo grupo que durante milhares de anos foram líderes espirituais e políticos que ocupavam posições de prestígio na sociedade indiana, isto porque estão presentes nos textos sagrados do hinduísmo.

Quando a Grã-Bretanha colonizou a Índia, no entanto, adotou uma lei, no ano de 1987, que criminalizava as hijras. Deste modo este grupo passou a ser marginalizado, tendo que se prostituir ou mendigar para sobreviver. Porém, no ano de 2014 a Suprema Corte do governo indiano instituiu esta terceira categoria de gênero nos documentos oficiais, assim foi garantido legalmente o direito de pessoas transgêneros se autoidentificarem.

As hijras são um exemplo recorrentemente usado para demonstrar em uma situação real o quanto gênero tem muito mais a ver com as práticas e costumes de uma sociedade do que com uma natureza *a priori* dos seres humanos. Butler vai discordar que o gênero seja algo tão simples que possa caber no binarismo “feminino e masculino. Deste modo o gênero não é tão óbvio nem tão estático quanto se acredita ainda, mas, pelo contrário podem se fluidos e se estender a um muito ampliado aspecto de identidade de gêneros. Por isso a filósofa vai perceber que o questionamento da identidade de gênero pressupõe o questionamento daquilo que lhe dá fundamento que é a pergunta pelo “o que é?”.

É esta pergunta pelo fundamento da identidade de gênero que vai nos fazer desconstruir os conceitos de gênero a fim de entender como eles operam. Este exercício de desconstrução funciona como instrumento que nos auxilia a distinguir o que se trata de parte de uma construção histórico-social e o que pertence à ordem do *ser* e gênero pertence àquele primeiro não a este segundo.

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor. (BUTLER, 2015a, p. 42)

Para Butler as categorias de gênero são um processo construído historicamente e não uma fatalidade biológica. Portanto, ao criticar o reforço aos estereótipos “masculino” e “feminino”, Butler vai mostrar que gênero é um conceito que não pode ser simplificado na polarização “masculino e feminino”. Segundo a filósofa, gênero é um tipo de imitação para o qual não há um original, assim trata-se muito mais de “o que você *faz*” do que uma noção essencial “do que você *é*” e é a partir daí que ela vai desenvolver um dos seus conceitos fundamentais que é a questão da “performatividade”.

Assim, é a partir da obra de Butler percebe-se que gênero não é um reflexo simplesmente da anatomia dos corpos, mas é, de maneira mais aprofundada, um problema de ordem ontológica, porque se trata de uma ficção de *ser* que limita as possibilidades de seres humanos de se identificarem no que se refere a gênero a uma dicotomia insuficiente à dimensão do humano.

Deste modo o trabalho de Judith Butler desafia a identidade limitada ao modelo binário, defendendo a ideia de que gênero não passa de algo que se constrói nas práticas reiteradas e “atos de gênero”. Butler se direciona no sentido de rever as bases nas quais a identidade de gênero são formadas, a fim de desqualificar os discursos que se apoiam em essencialismos ou fundacionismos que resultam em violências àqueles que desviam dos modelos de gênero preestabelecidos.

3.3 IDENTIDADE E PERFORMANCE: OS ATOS DE GÊNERO

De maneira contrária aos moldes platônicos de pensar¹⁶, isto é, àquele modelo de pensamento em que se entende que há uma dimensão ideal – *o mundo das ideias* – que dita os modelos originais de tudo o que conhecemos no mundo de fato – *o mundo dos sentidos* –, Judith Butler defende que o gênero não é um sentido que responde a um suposto modelo original de um “mundo das ideias”, mas uma completa “invenção” do “mundo dos sentidos”. Isto é, Butler defende que não há um “modelo ideal e verdadeiro”, um padrão de onde derivam os gêneros como conhecemos na prática.

Muito mais sob uma perspectiva nietzschiana, Butler defende que não existe um molde original do qual o gênero deriva, gênero corresponde, portanto, a uma ficção sem uma origem além de si mesma. Por isso, a filósofa afirma que gênero é somente o desempenho repetido de

¹⁶ Na busca pelo fundamento que confere identidade às coisas e aos conceitos, Platão (428 a.C. – 347 a.C.) foi o primeiro filósofo que fez essa procura numa dimensão totalmente ideal, isto é, pretendendo o exercício racional puro, totalmente desligado do mundo dos sentidos físicos, pois desta maneira ele considerava ser a melhor forma de buscar a verdade sobre as identidades e o que deveria ser imutável e essencial nessa identificação. Este pensador buscou o fundamento que estabelece ao que há de essencial nas coisas e, portanto, dá identidade às coisas de maneira completamente alheia ao mundo físico, para Platão, o mundo físico era um lugar de falsidade e enganação que não diz a verdadeira essência das coisas e conceitos. Foi daí que ele defendeu em *A República* (2012) sua, largamente conhecida, *Teoria dos Dois Mundos*, segundo a qual há o *Mundo dos Sentidos*, este físico que podemos perceber com nossos sentidos físicos, e há o *Mundo das Ideias*, este possuidor dos conceitos perfeitos e verdadeiros de tudo. Para Platão a essência que determina a verdade das coisas só poderia ser buscada no Mundo das Ideias. Segundo Platão, tudo que percebemos no nosso mundo, os dos sentidos, é simplesmente uma cópia imperfeita de um modelo original e perfeito que pertence ao mundo das ideias.

comportamentos, e esta repetição ao longo do tempo é o que produz a ficção do que as identidades de gênero devem ser.

Butler cita *A Genealogia da Moral* de Nietzsche, onde este filósofo afirma que “não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (1998, p. 14), ou seja, ação é que precede à ideia, e não a ideia que vem antes da ação. A partir desse raciocínio de Nietzsche, Butler lança a mesma noção à identidade gênero: “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* construída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados” (BUTLER, 2015a, p. 56).

É desta linha de raciocínio que decorre um dos seus conceitos mais importantes em matéria de gênero: o conceito de “performatividade”. Butler vai argumentar no sentido de que gênero não é simplesmente algo que alguém *é*, mas algo que alguém *faz*. Dito de outro modo, o gênero é mais um *fazer* do que um *ser*.

Em outras palavras, atos, gestos e desejo produzem efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem *na superfície* do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido que a essência ou a identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. (BUTLER, 2015a, p. 235)

O conceito de performance de gênero nos diz que gênero refere a um *ser* que é inventado pela ação comunicativa. Segundo a noção de performance de gênero que Butler nos traz, gênero se trata de uma invenção da linguagem, e é uma invenção que é perpetuada no tempo através das práticas sociais e costumes que ditam essas meras invenções como se fossem uma lei natural incontestável.

Assim, Butler afirma que os atos de gênero se revelam por meio de expressões comunicativas como, por exemplo, roupas, maneiras de se comportar ou falar, até mesmo com a escolha de um parceiro para atividade sexual. Logo é a comunicação repetida desses modelos inventados para o gênero que lhes reforça e assegura a manutenção através dos tempos.

O gênero é um ato que faz existir aquilo que nomeia: neste caso, um homem “masculino” ou uma mulher “feminina”. As identidades de gênero são construídas e constituídas pela linguagem, o que significa que não há identidade de gênero que preceda a linguagem. Se quiséssemos poderíamos dizer: não é que uma identidade “faça” o discurso ou a linguagem, mas é precisamente o contrário – a linguagem e o discurso é que “fazem” o gênero. (SALIH, 2015, p. 91)

Deste modo, de acordo com Butler, gênero corresponde a uma construção histórica e cultural, é uma ilusão socialmente criada e que enquadra as pessoas em uma ou outra possibilidade preestabelecida. O gênero se refere ao desempenho de um papel que não “existe” em si, mas que somente foi inventado. Portanto não existe qualquer essência de um modo original e ideal de “feminino” e “masculino”. Butler adota, portanto, uma atitude “anarquista de gênero”¹⁷, uma vez que dissolvendo a palavra “anarquia” temos o sentido de “sem original” – temos “a” por prefixo de negação derivado do grego somado à palavra grega “arché”, “a” + “arché”¹⁸, o que resultada no sentido de “sem original”.

É de saber amplo que quando um bebê nasce com uma genitália ambígua, é normal os cirurgiões intervirem, removendo o pequeno pênis que aparece no órgão genital do bebê e sugerindo que aquela criança seja criada “como menina”, uma “solução” que revela, inclusive, o caráter essencialista dos conceitos de masculinidade e feminilidade ao supor que “ser homem” corresponde a possuir um pênis grande, além se ser contraditória, já que releva que basta “criar como uma menina” que aquela criança se identificará com o gênero feminino.

Por isso a filósofa vai defender o gênero é uma ilusão definida não biologicamente, mas socialmente. Identidade de gênero não é, pois uma verdade que dita qual é a essência de uma pessoa, mas o produto do comportamento reiterado, o que aceitamos como identidade de gênero é apenas algo moldado pela constante repetição do comportamento.

De acordo com a filósofa o que determina o gênero de uma pessoa são os chamados “atos de gênero”. Deste modo, quando alguém se comporta de certa maneira que é considerada “adequada” para o recorte de gênero em que foi inserida, esta pessoa está simplesmente repetindo normas de gênero que são forjadas e impostas socialmente.

Ao pensar o gênero como performance, Butler vai afirmar que a performance que pode se dar em qualquer corpo, portanto performar o gênero é algo que o demonstra desconectado da ideia de que a cada corpo corresponderia estritamente a um gênero por sua natureza. Assim, Butler propõe repensar como uma “superfície politicamente regulada”. Ela afirma:

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos*. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a

¹⁷ Nota-se que aqui não usamos a palavra “anarquismo”, porque esta se refere a um sistema de organização político-social, mas usamos a palavra “anarquia” porque estamos nos referindo a um posicionamento crítico-teórico que questiona a ideia de que há uma *arquê* que dita a identidade de gênero.

¹⁸ Para os filósofos pré-socráticos, a *arché* ou *arquê* (em grego antigo: ἀρχή), é uma palavra se se refere ao elemento original do qual deriva tudo que há no mundo.

forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanentemente marcado pelo gênero. (BUTLER, 2015a, p. 242)

É assim que Butler chega ao ponto chave do gênero enquanto performance, em que conclui que não há identidades anteriores à ação das normas de gênero, é a própria ação que resulta na criação dessas normas. É a repetição das normas de gênero que criam e mantêm as normas de gênero, mas a performance que perpetua as normas de gênero é também aberta a ser burlada. Nas palavras de Butler

Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos com efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. (2015a, p. 236)

Reconhecer o caráter contingente do gênero implica também em perceber que não é o caso de se resolver o problema simplesmente se criando uma terceira possibilidade de gênero, ou uma quarta, ou quantas novas categorias forem possíveis nos limites da linguagem. Pensar o gênero como performativo, indicada que não há qualquer identidade ou essência nos signos corporais, por isso Butler propõe pensar o gênero como contingência, nunca como necessidade.

Butler argumenta que é possível desafiar o *status quo* do gênero mediante comportamento de subversão da identidade de gênero. Nesse sentido, a prática da performatividade funciona como instrumento de questionamento também da fragilidade dos atos estabelecidos socialmente como atos de certos gêneros. Por exemplo, qual o limite que extrapola a performance do que se entendendo por gênero masculino? Usar um batom vermelho? Assim, Butler revela o quanto essas ficções sociais são extremamente frágeis, que não resistem nem a uma rápida especulação conceitual.

Assim, Judith Butler defende a subversão dos papéis e aparência de gênero, a fim de questionar os paradigmas e restrições estabelecidas pelos estereótipos de gênero. Trata-se de se comportar e agir de maneira completamente transcendente aos atos de gênero socialmente impostos. Esse comportamento de subversão dos gêneros é que ela vai chamar de “performatividade do gênero”, tais como *cross-dressing* e *drags*. São estilos parodísticos de gênero que configuram ato de subversão deste, estes atos demonstram como as percepções de gênero são de fato moldadas socialmente ao invés de traços da essência dos seres humanos.

A paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual se molda o gênero é uma imitação sem origem. Para ser mais precisa, trata-se de uma

produção que, com efeito – isto é, em seu efeito –, coloca-se como imitação. Essa fluidez de identidades que sugere uma abertura à resignificação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizadas ou essencializadas. (BUTLER, 2015a, p. 238)

Levando em conta que as fronteiras dos gêneros são constantemente vigiadas pela sociedade, a crítica ao gênero que lhe faz paródia é profundamente subversiva. Em sua “imitação” de um gênero diverso daquele que foi lhe atribuído ao nascimento a *drag queen* exercita uma revolução. Trata-se de uma persona estranha à ordem dos gêneros imposta, algo que causa na sociedade tanto desconforto quanto fascínio e curiosidade.

Para Butler, a performatividade exercitada através da *drag queen* revela os mecanismos sociais que forjam a coerência da identidade de gênero, demonstrando em primeiro lugar que gênero não tem ligação com sexo anatômico. É através dessa performatividade que Butler conclui que gênero é uma imitação sem original. Desse modo, é a performance de *drag queen* que permite a Butler concluir que o gênero é uma paródia socialmente imposta na qual as posições binárias de gênero que acredita-se socialmente como naturais não passam do resultado das imitações submetidas a regulações, repetições e punições a quem não as obedece.

Essa discussão, que é, na verdade, também a retomada do clássico par da filosofia ocidental, “essência/aparência” da busca pela “verdade”, o que nos faz notar que segundo Butler, gênero é puramente aparência, mas não simplesmente a “aparência anatômica do corpo”, mas sim a “aparência comportamental”. Deste modo, não há qualquer elemento essencial que determine o qualquer gênero é. Por isso não há que se falar em gênero falso ou verdadeiro, porque isto não faria sentido. A performatividade *drag*, demonstra que suas *performers* não configuram, portanto, gêneros “falsos”. Se gênero é uma imitação repetida que não tem original a que copiar, que, portanto, tem origem em si mesma, então também o exercício de performatividade da *drag queen* é ele próprio gerador de um original.

Butler não se refere em *Problema de Gênero* às performances *drag king*, uma espécie de exercício performativo em que pessoas socialmente designadas como “mulheres” executam os comportamentos e linguagens que, de modo geral, foram preestabelecidas como apropriadas para homens. Mas este se trata de um exercício performático quem em nada contradiz, ao contrário, é complementar à *drag queen*. Sobre performances *drag king*, a filósofa Mari-Hélène/Sam Bourcier em entrevista à Revista Cult afirma o seguinte:

As oficinas *drag king* são o complemento indispensável da *drag queen* de Butler... É um exercício excelente de desnaturalização da masculinidade para

todos, tanto héteros, quanto homos e queers. Deveríamos fazer oficinas *drag king* já na escola primária. Quando você sai de uma oficina *drag king*, você não provou da sua dita bissexualidade psíquica, mas você desmistificou radicalmente a masculinidade: ela não pertence aos homens, ela é circular. (BOURCIER, 2015, p. 12)

Portanto, a perspectiva de gênero levantada por Butler já faz quase três décadas e inspira outras pessoas a complementá-la.

Butler chegou a ser acusada por subdivisões dentro do próprio movimento feminista de negar a materialidade do corpo, esta mesma materialidade que é origem de violências simbólicas e físicas de diversas espécies que mulheres sofrem na sociedade simplesmente por nascerem com um “corpo do sexo feminino”, no entanto em *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (1993) a filósofa procurou esclarecer essas questões talvez mal entendidas. O corpo importa enquanto parte de uma situação histórica na qual ele se efetiva, e “situação histórica” não pode ser abordada como ontologia.

Portanto Butler não nega que, na prática, existam pessoas que vivem sob as condições que a sociedade atribui às identidades que impõe às pessoas; o que Butler não aceita – e nesse sentido a acompanhamos, aqui – é que essas condições, que são socialmente construídas, sejam abordadas no âmbito teórico como se fossem “verdades ideais”.

Quando Butler questiona a gênero enquanto identidade ela o faz no que tange ao aspecto ontológico do gênero, isto não é negar uma situação histórica que se delineia sobre o corpo, ao contrário, isso é contestar tal situação histórica e as opressões que elas geram sobre diversos seres humanos. É por isso que, por exemplo, apesar de ser classificada como “mulher” há que se relutar em instalar a situação de “mulheridade”¹⁹ na ordem da ontologia. Senão estaremos somente reforçando uma ideia essencialista que se propõe a estabelecer a essência e o destino irrenunciável ao qual pessoas nascidas com corpos de sexo feminino estão sujeitas por natureza. É essa ideia de que pessoas nascidas com corpo dito feminino têm uma “natureza feminina” que Butler refuta com o argumento de o gênero é performativo.

Isto posto, notamos que as questões levantadas por Butler não têm o sentido de dismantelar o feminismo e suas demandas²⁰. Muito pelo contrário. Butler nos lembra que a categorização dos seres humanos em gêneros é uma construção social não uma necessidade imposta por uma suposta “essência natural” e é como construção social que deve ser tratada e questionada – até mesmo pelos movimentos feministas mais radicais –, jamais assumida e

¹⁹ O sufixo “dade” foi acrescido propositalmente ao substantivo “mulher” para praticar um neologismo que quisesse expressar a ideia de estado, situação ou *quantidade* deste substantivo.

²⁰ Tanto o é a que a autora se assume feminista quando é questionada a respeito.

aceita como “verdadeira”. Logo, não existe uma essência de nenhum tipo de identidade de gênero que não seja simples ficção social repetida, performance e lembrar disso nos assegura de não cair no erro de tratar tais identidades como se fossem sentidos ontológicos, essencialismos.

É importante deixar evidente que *performatividade* e *performance* são conceitos distintos. Segundo Butler. Performance se refere às repetições não racionalizadas dos comportamentos que ditam o gênero, ao passo que performatividade é o ato de performar o gênero de maneira proposital. O propósito deste ato se releva um desafio às normas, com fim de mostrar que até mesmo a própria percepção de gênero de alguém pode ser mudada. Dito de outro modo, as performances de gênero não são atos que se pratica de maneira livre e espontânea, mas são atos regulados por uma estrutura social rígida de linguagem que a sustenta e impede outras possibilidades de agir. Já a performatividade corresponde ao ato desafia a performance e escancara a fragilidade desta.

Performatividade é uma ação que tem relevo político. Não se trata simplesmente parodiar o gênero sem motivo. E o motivo que justifica e dá relevância à performatividade de gênero está em reconhecer esse ato como um protesto, como uma provocação às normas de gênero socialmente impostas. Logo, a importância da performatividade do gênero está nesta ser o ato de resistência à imposição social dos atos e comportamentos esperados de pessoas hétero, em outras palavras, é o protesto às imposições e limitações ditadas socialmente para as identidades de gênero.

O sucesso argumentativo da teoria de gênero de Butler decorre em grande parte da eficácia com que a performance de drag queen lhe permitiu desmascarar o caráter imitativo do gênero. Butler, apoiando-se no estudo antropológico do início dos anos setenta sobre o travestismo na América, realizado por Esther Newton, enuncia uma ode aos efeitos paródicos e desnaturalizadores que a teatralização da feminilidade da drag queen produz. (PRECIADO, 2014, p. 91)

Entretanto, performance não se trata de uma ação trivial, uma “fantasia” que se veste num dia para um dia “ser de um gênero” ou trocar de roupa no outro dia e se dizer “de outro gênero”, trata-se de uma realização regular, constantemente repetida no sentido de perturbar as normas comportamentais impostas pela sociedade, a fim de demonstrar as artificialidades em que se baseiam.

Portanto Judith Butler demonstra o quanto o gênero é uma construção artificial, um amontoado de signos e linguagem que simplesmente forjam os estereótipos dos gêneros, de

modo que todo o “ser” dos gêneros não passa por atos reiterados que acabam se confundindo com o natural, de tanto tempo sendo repetidos, mas na verdade são artificiais, inventados.

Notamos que, como o gênero é performativo, trata-se de um conceito cuja análise está fora da dimensão do falso/verdadeiro. Assim, Butler denuncia a fragilidade da normatividade de gênero, ao explicitar que a norma que dita o gênero só pode funcionar como uma estrutura de repetição e citação contínua desta mesma norma. Corpos performam gêneros, e o fazem pela reiteração do comportamento, sem jamais serem idênticos a si mesmos. Aí reside a originalidade do pensamento de Butler, pois ela desconstrói a norma não simplesmente ampliando seus conceitos, os tornando mais abrangentes, mas subvertendo desde a maneira como se compreende essas normas.

4 DIREITOS HUMANOS E IDENTIDADE DE GÊNERO: O REFLEXO DOS PENSAMENTOS DE EMMANUEL LEVINAS E DE JUDITH BUTLER À DISCUSSÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO E NO SENTIDO DE DIREITOS HUMANOS NO MUNDO PÓS-MODERNO

Notamos que o posicionamento levinasiano implica reflexos em todos os valores ocidentais que se achavam desgastados na pós-modernidade. Levinas reescreveu tanto o sentido de “ser humano” quanto a ideia das possibilidades de atribuição de identidades aos seres humanos ao defender que os sentidos éticos são sentidos maiores e ultrapassam as inscrições dos sentidos ontológicas. A ideia tradicional de direitos humanos é inserida numa dimensão de identidade, por isso, em coerência com o pensamento crítico à identidade de Levinas, também a ideia de direitos humanos é revisado.

Nota-se que o mundo pós-moderno é marcado pela crise do paradigma de pensamento que sustentava lógica e argumentativamente os valores metafísicos do ocidente. Logo, as ideias surgidas na Idade Moderna já não conseguem dar conta da realidade vivenciada atualmente, esta que percebemos como realidade das diversidades. Sentidos como, por exemplo, “moral” ou “bem e mal”, que foram duramente questionados no final da Idade Moderna por Nietzsche²¹.

Embora o questionamento dos sentidos da modernidade date desde o início do século XX, pode-se dizer que bastante dessa condição atual se acentuou consideravelmente devido às diversas mudanças drásticas no estilo de vida dos povos. Mudanças estas promovidas pelo grande avanço da tecnologia, da comunicação e do transporte entre os diversos lugares do mundo em velocidades jamais experimentados antes. Juntos, estes fatores foram capazes de mudar, ou pelo menos, estremecer as bases da ótica que o pensamento ocidental tradicional tinha do sentido de igualdade entre os seres humanos.

Afinal, o tempo atual, o século XXI, iniciou sob um fenômeno jamais experimentado antes pela humanidade, que é o da comunicação global que cresce cada dia mais através da *World Wide Web*. Se antes os viajantes relavam em diários de viagens escritos a algumas fotografias de papel suas impressões particulares dos lugares e pessoas que viviam nas diversas partes do mundo que seu povo desconhecia, hoje em dia os mais de sete bilhões de seres humanos que habitam o planeta se aproximam pelas imagens captadas por lentes de câmeras e enviadas para todas as partes do mundo em tempo real.

²¹ Sobretudo nas obras *Genealogia da Moral* (1998) e *Além do Bem e do Mal* (2005)

Assim, hoje em dia a diversidade de pessoas chega aos olhos das outras pessoas e mostra o quanto somos diferentes. Até mesmo as identidades de gênero que antes pareciam tão obviamente estabelecidas pela natureza através dos corpos se demonstra mais complexa do que parece. E é nisto que consta a problemática de gênero enquanto problema de conferir identidade a seres humanos.

A velocidade de comunicação nos mostrou o quanto os seres humanos são diferentes uns dos outros e não exatamente iguais como a lógica da modernidade – a humanista – defendeu. Toda essa diferença chega a nós em forma desse Outro ser humano não só de hábitos e aparência diferente, mas de perspectiva de mundo de modo geral.

Pode-se dizer que o modo típico da modernidade, o “humanista”, de pensar – que deu base aos Direitos Humanos, estes “inventados” a partir da Revolução Francesa – tornou-se duvidoso do ponto de vista teórico principalmente a partir dos pensamentos desenvolvidos após a segunda metade do século XX. Isto é, os seres humanos não são exatamente idênticos uns aos outros. Mas em que sentido eles são “humanos”? O que é a essência que identifica o humano? Resumidamente, segundo Levinas, é o sentido de infinitude. O ser humano é o ser que carrega a ideia de infinito.

Assim, este momento de crise que caracteriza a pós-modernidade também gera reflexo no que se entendeu desde então por “direitos humanos” e mais, reflete no próprio sentido de “ser humano”. Nas palavras de Lindgren Alves:

Filhos legítimos da modernidade e herdeiros presuntivos da Ilustração, os direitos humanos vivem situação contraditória nesta fase de “pós-modernidade”. Adquiriram inusitada força discursiva, mas são ameaçados de todos os lados. Afirmaram-se como baliza da legitimidade institucional, mas sofreram rudes golpes da globalização econômica. Fortaleceram-se na ciência política e são quase que descaracterizados pela filosofia epistemológica. Receberam, da Conferência Mundial de Viena de 1993, o selo governamental do universalismo em época grande exacerbação dos particularismos (2013, p. 9).

Logo, enquanto que nos discursos dos grandes encontros políticos internacionais ganham destaque os projetos em favor de sociedades democráticas que prezem pelos direitos humanos, nos meios intelectuais das grandes universidades do mundo, cresce cada vez mais a aceitação da lógica do desmoronamento de qualquer ser humano deve ter direitos fundamentais garantidos só pelo fato de ser “humano”.

Nota-se que o estilo de vida estimulado nas grandes metrópoles do mundo demonstra a lógica sobre a qual esta “frieza de humanidade” opera e se fortalece. Lógica segundo a qual se

afastam os Rostos das pessoas uns dos outros. O que já vimos como conceito de Rosto é fundamental para “dar notícia da alteridade”, o jeito de desumanizar as ações humanas é não por os seres humanos em contato com os Rostos dos outros humanos. Não é sem razão que se diz que as grandes metrópole são frias de sentido de humanidade como aqui nos referimos a tal.

O quadro da pós-modernidade para o conceito de direitos humanos, portanto é de alarme, assim há que se procurar meios que não culminam na deterioração da ideia de que todo ser humano tem direitos fundamentais bastando o fato de ser uma pessoa humana. Por isso é urgente o trabalho no resgate e no repensar das ideias que fundamentam os direitos humanos e começar pelo sentido do sujeito detentor dessa gama de direitos, isto é, o próprio sentido de humano. *O que é o humano?*

A discussão sobre a identidade se tornou um desafio desde que a percepção de sujeito não é mais entendida como algo acabado, centrado, definido, sem mudanças. A desconstrução dos conceitos essencialistas de sujeito, de identidade, tem a ver com a noção de um problema que nos afeta diretamente: o problema da diferença. (SOARES, 2014, p. 113)

Umas das consequências do pensamento de Levinas é a revisão do conceito de sujeito de direitos humanos. Segundo o conceito humanista, moderno, de fonte de cartesiana entendia que ser humano é o ser racional, o ser do “cogito”. Por este o paradigma teórico todos os seres humanos guardam entre si uma esta identidade que os torna iguais entre si. E é por considerar todos os seres humanos iguais que os mecanismos normativos do direito que tratam de direitos humanos condenam qualquer discriminação, esta que se define como qualquer tratamento diferenciado dado de maneira direta ou indireta, que exclua, prejudique, de restrição ou qualquer tratamento diferenciado.

Porém à parte da igualdade formal estabelecida nos textos idealistas, no âmbito material, sabe-se que as pessoas estão sujeitas a circunstâncias diferentes e muito do que se constrói a identidade das pessoas consideram essas condições. Por exemplo, o filósofo Amartya Sen (2015, l. 9) diz o seguinte na sua obra *Violência e Identidade*: “‘O judeu é um homem’ argumentou Jean-Paul Sartre em *Retrato do Antissemita*, ‘que os outros homens consideram judeu; [...] é o antissemita que *faz* o judeu’”.

Assim, sem identificar-se como judeu, como poderia o ser humano que teve direitos fundamentais subtraídos com base numa discriminação da identidade “ser judeu” pleitear a correção das injustiças decorrentes dessa negativa de direitos? Em outro exemplo, não basta

que uma pessoa indiana que seja classificada socialmente como pária²² simplesmente recuse por si só esta classificação para que deixe se sofrer as opressões dela advindas. Dito de outra maneira, não alguém simplesmente recuse a identidade que lhe foi socialmente imposta para que esteja livre dos estigmas sociais estabelecidos para a tal identidade.

Por isso as reivindicações de direitos humanos se utilizam das identidades sociais para que os direitos possam ser aplicados nas situações de fato, sob pena de não passarem de ideais que não alcançam o mundo fático. As movimentações sociais que reivindicam direitos humanos se apoiam nas identidades que a sociedade lhes deu, senão não há critérios e limites fáticos para pleitearem medidas reais que garantam o pleno exercício de seus direitos e liberdades. Assim, é oportuno aqui diferenciarmos duas dimensões de identidade: uma sociológica, que se refere à identidade socialmente imposta; outra filosófica, que se refere à identidade puramente conceitual.

Então, pelo fato de que há a “identidade socialmente imposta”, esta heterônoma, que tende a se sobressair sobre uma possível identidade “pessoalmente escolhida”, de maneira autônoma, é que o recorte identitário tem sua importância nas demandas dos grupos que pleiteiam direitos negados, fornecem critérios de distinção minimamente objetivos, fundamentais à proteção de direitos, caso contrário todos os pleitos de Direitos Humanos não

²² Pode-se dizer que, na Índia, a distinção e estratificação em classes foi praticada de maneira tão sistemática quando praticamente não se viu em outra cultura. Durante milhares de anos, existiram as castas, que nos tempos mais antigos eram quatro: brâmanes (sacerdotes); *kshtriyas* (guerreiros); *vaishyias* (agricultores, comerciantes, artesãos); *shudras* (servos). Acreditava-se que o deus criador, Brahma, fez os brâmanes de sua boca, os *kshtriyas* de seus braços, os *vaishyias* de suas coxas e os *shudras* de seus pés. Estas são as primeiras e principais castas, mas delas derivam tantas outras que hoje existem em torno de 3 mil que diferenciam por profissões. Os sem casta são os párias, ou “os intocáveis”, que eram altamente discriminados, sendo proibidos de entrar nos templos, de se mesclar com as demais castas, todas as outras castas eram proibidas de entrar em contato com os párias, sob pena de “contaminação” já que eles eram considerados impuros para rituais. Assim, os párias viviam precariamente, realizando tarefas servis e contaminadoras, como curtindo o couro de animais, recolhendo excremento nas aldeias. É aí que entra o conceito de karma, uma espécie de destino inevitável. Acredita-se no hinduísmo que os seres humanos têm uma alma imortal e quando seu corpo morre sua alma nasce no corpo de outra criatura vivente, mas há uma ordem dá qual não é possível fugir nesse ciclo e o impulso por trás dessa ordem é o karma. Assim, a pessoa tem que se submeter ao karma que herdou, porém, através das atitudes da vida atual é possível melhorar o karma na próxima vida. É através do karma que os hinduístas explicam as diferenças entre as pessoas. Mahatma Gandhi, porém, adotou um pensamento revolucionário, pois defendeu a causa daqueles que estavam fora do sistema de castas, ele era totalmente contra as discriminações que os párias sofriam, segundo ele, era injustificável que uma religião promovesse algo tão desumano, ele pregava então a ideia do bem estar-estar de todas as criaturas. A Constituição indiana que entrou em vigor em 1947, introduziu medidas para banir a discriminação, de modo que a “intocabilidade” é proibida nos dias atuais, tanto que já há na Índia párias que foram eleitos chefes de estados e ministros. Mas o fato é que uma lei não é o bastante, não muda por si só antigas divisões sociais e religiosas, mesmo que elas sejam um modo terrível de desprezo, identificado, inclusive, como um dos maiores problemas do hinduísmo, assim, mesmo que a discriminação seja cada vez menor, ainda se identifica a separação de castas de maneira muito forte quando são definidos, por exemplo, os matrimônios.

passariam de discursos idealistas, impraticáveis, quer seja no âmbito político, jurídico ou social. Assim, as identidades surgem no âmbito pragmático, principalmente, para tornar aplicável o princípio da igualdade.

Não pretendemos negar este fato. Por outro lado, não podemos nos furtar de questionar a aceitação passiva e inerte das identidades socialmente impostas e de todos os estigmas e violências que podem advir delas²³. Nas palavras de Judith Butler (2013, p. 50)

a autoidentidade de categorias revela-se mais complexa do que pareceria à primeira vista. É por isso que, apesar de ser chamada de lésbica, e de chamar a mim mesma assim (embora não diariamente e não em todas as circunstâncias), relutaria em instalar o lesbianismo na ordem do ser. Isso não porque as lésbicas não existam – estamos em toda parte. É porque devemos ser cuidadosas sobre aquilo que queremos expressar com o termo, deixando-o ser um campo de contestação e deixando-o como parte de uma situação histórica na qual ele se efetiva. Isso é diferente de ontologia, e a desconstrução nos ajuda a percebê-lo.

A identidade socialmente imposta não é a mesma coisa que a identidade ontológica que questionamos nesta pesquisa. A primeira corresponde uma situação histórica, enquanto a segunda se refere à dimensão puramente filosófica. Entretanto é real o fato de que os grupos poderosos usam a ontologia para que identidades sejam impostas às pessoas e, assim, criar meios de exclusão e dominação das pessoas. Por isso não é sem motivo que analisamos aqui os sentidos de identidade dados aos seres humanos.

Questionar a lógica da identidade quando aplicada aos seres humanos implica no questionamento do que se entende do próprio sentido de humano, como faz Levinas em sua obra. E através do pensamento de Levinas podemos notar que com derrocada dos sentidos da modernidade, também o sentido de “humanista” de humano, que é fruto da era moderna ruiu e, por conseguinte, também perdeu-se as bases teóricas tradicionais que davam força argumentativa ao ideal de Direitos Humanos. Mas é possível notar que existe saída

²³ “O direito de ver nossa identidade do jeito que escolhemos pode parecer, à primeira vista, uma ideia tão abstrata que somos tentados a pensar que estou aqui forçando pessoas práticas como os senhores a perderem seu tempo discutindo algo tão conceitual.

Mas uma exclusão conceitual pode ter efeitos profundos sobre a forma com que vemos uns aos outros. Para dar um púnico exemplo, perceber a tragédia do 11 de setembro como tendo sido causada por, digamos, pessoas abrigadas ou protegidas por afegãos, coloca todo o povo do Afeganistão na mesma categoria descritiva, e isso pode ter um papel importante na aceitação por seres humanos normais com sensibilidades usuais – seja na América, na Europa ou mesmo no Sul da Ásia – de que algumas pessoas inocentes naquele grupo identificado tenham de morrer em uma operação que deveria se seguir à matança de inocentes americanos por criminosos protegidos no Afeganistão. É claro que os inocentes afegão não eram vistos como verdadeiros alvos, mas sim como meras vítimas secundárias, cujas vidas não podiam ser poupadas se o objetivo era capturar ou matar Osama bin Laden, e acabar com o terrorismo. A genérica imposição de identidade dos afegãos não tem, é claro, nenhum valor militar direto, mas aceitação civil ou a indulgência pública em relação a atos com consequências brutais sobre um grupo identificado pode causar efeitos graves.” (SEN, 2010, l. 30)

argumentativa em Levinas para a justificação dos Direitos Humanos, e esta saída está no conceito levinasiano de Rosto.

Pode-se dizer que no atual contexto da pós-modernidade a justificação teórica dos Direitos Humanos está nesse sentido que Levinas chamou de Rosto. A ideia de Rosto e todas as obrigações de acolhimento do Outro que advém desta ideia é o argumento de Levinas para justificar os Direitos Humanos. Não é por acaso que as sociedades que criam mecanismos e estilos de sobrevivência que na prática afastam os Rostos das pessoas uns dos outros são sociedades desumanizadas.

Como que se pode observar, por exemplo, nas sociedades ultra racionalizadas atuais, estas organizadas segundo uma lógica de estilo de vida que estimula o afastamento dos Rostos entre as pessoas. É o estilo de vida adotado frequentemente nas grandes metrópoles urbanas. O que resulta no fechamento das identidades em si mesmas ao invés do estímulo à pacífica convivência entre as pessoas diferentes.

Se em outros tempos o fechamento à diversidade era algo que acontecia através do fechamento em comunidades e nos clãs familiares, hoje cada vez mais este tipo de fechamento acontece nos apartamentos dos centros urbanos. Como se as pessoas fossem coisas guardadas em caixinhas e só devessem sair dali para cumprir sua utilidade no sistema, depois voltar para sua caixinha, de maneira lógica e automática. Este fechamento começa por fazer as pessoas não olharem no Rosto do Outro e é a lógica de vida nas grandes metrópoles urbanas.

Ao pensar numa megalópole a imagem imediata que nos vem à cabeça é a de muitíssimos prédios se estendendo numa extensão de asfalto e concreto tão grandes que se perde de vista. Sabe-se que na cidade têm pessoas vivendo, mas é como se “a cidade” se definisse naquelas construções mortas e não nas pessoas vivas que estão por ali. É muito curioso o fato de que em grandes cidades, hiper-racionalizadas, com tanta concentração de pessoas o sentido de humano se esvaia. No Japão, por exemplo, a Toyota lançou, recentemente, um robzinho chamado *Kirobo Mini*, trata-se de um pequeno robô, que cabe sentado na palma da mão e, em sua tecnologia, simula movimentos humanos, como piscar e gesticular, até “falar” com voz infantil.

No vídeo da propaganda do produto, se diz que ele foi pensado para fazer companhia a adultos. Já que o número de nascimentos no Japão despencou nos últimos anos e o número de casais também só abaixa, a inteligência artificial poderia substituir o afeto de um filho? Como é possível que em cidades tão povoadas as pessoas se distanciam tanto? Essas cidades

formadas por imensos prédios com pessoas trancadas em apartamentos, sob um estilo de vida cada vez mais individualizado, isolado, afastado tanto dos assuntos públicos, quanto dos vizinhos e amigos; a própria palavra “apartamento” é derivada de “apartado”, “à parte”, que quer dizer “separado”, “isolado”.

Quanto é comum a história de morar por anos num apartamento, mas não saber nem a feição da pessoa que mora no apartamento ao lado? Parece que é muito comum. Comprar esse tipo de “brinquedo” obedecendo ao fim de suprir a companhia de uma pessoa humana soa como uma carência extrema, desesperada de afeto, de amizade.

A amizade, conceitualmente falando, é um sentido que reside no âmbito metafísico, este âmbito de sentido que a lógica das utilidades justificadas com o sentido ontológico não é capaz de alcançar. Isto quer dizer que, ainda que lógicas utilitaristas busquem legitimar a necessidade da amizade por fins de “utilidade”, a amizade é um sentido que não se sustenta em outro sentido além dela mesma. Deste modo, se alguém é amigo de outrem movido por uma razão externa à própria amizade, como, por exemplo o fato deste outrem ter muitas posses, muito dinheiro, influência social, então é interessado nesse segundo elemento que este alguém está alimentando a sua “amizade”. Logo, basta que cesse esta “vantagem” que o tal outrem pode oferecer para que, por conseguinte, cesse também a “amizade”.

Percebe-se que a experiência de isolamento, muito claramente promovido pelos modelos de vivência e convivência implantados nessas grandes metrópoles, afasta tanto as pessoas umas das outras que temos como consequência disso a normalidade e a aceitação da indiferença entre as pessoas. Este modelo que isola as pessoas umas das outras tem essa prerrogativa de insensibilizá-las, e um meio eficaz que conduz a esse esvaziamento de humanidade é tirar as pessoas do contato com os Rostos das outras pessoas.

As consequências imediatas de um ser humano viver isolado, dessa maneira como o estilo de vida das grandes megalópoles incentivam são: 1ª) a insensibilização das pessoas que não sentem que têm obrigação ética com os outros já que os rostos dos outros lhes são escondidos; 2ª) o encapsulamento crescente em si mesmo, no que é idêntico a si, o que resulta em indiferença – ou mesmo aversão – à alteridade.

Pelo pensamento levinasiano, podemos notar que a plena familiaridade com a noção de que somos todos diferentes uns dos outros tende a nos reaproximar ao invés de nos repelir uns dos outros. Isto porque a repelência ao Outro, ao diferente, é algo que tende a acontecer por razões de medo do desconhecido. É certamente aí que temos um fator da “origem das fobias”, afinal a lógica que opera o medo e a repulsa ao Outro é a ideia de que “Eu tenho medo do que

é diferente já que eu não conheço e isto pode me machucar”. Por isso, ao sinal do Outro, Eu vou agir no sentido de eliminar este “mal” que é o Outro. Todas as fobias obedecem a essa lógica – como a transfobia, por exemplo – que se apoia nas identidades porque nessas se sente seguros, ao passo que agem me maneira “fóbica” às alteridades.

Mas pela leitura da obra de Levinas percebemos que ao sanar o medo do diferente, esta lógica de eliminação do Outro se quebra. Estar consciente de que o Outro é apenas Outro, não um inimigo perigoso é o primeiro passo resgatar o sentido de humanidade que se respeita enquanto diversa e não necessariamente toda igual. Para acabar com o medo que as pessoas têm do Outro, há que se familiarizar estas pessoas com o sentido de alteridade. É neste momento que ele questiona a lógica das identidades.

É perceptível com considerável clareza que os diversos processos civilizatórios humanos se dão mediante humanos vivendo em comunidade. Num sentido tradicional no pensamento ocidental “comunidade” se refere a uma espécie de grupo de pessoas unidas por “algo comum”, por algo de “idêntico” entre eles e, assim, são capazes de oferecer proteção e segurança aos “membros da comunidade”. A própria ideia de direitos humanos atualmente se assenta na percepção de que, em última instância, somos todos iguais, já que somos todos humanos e, por essa identidade que guardamos entre nós é que devemos todos deter os mesmo direitos fundamentais.

No entanto o sentido de humanidade se categoriza a partir de qual critério? O puramente biológico? O problema com este ponto de vista de direitos humanos a partir de uma comunidade humana assim definida pela biologia é que traçamos como critério único de verdade o dogma da experimentação científica.

Em termos filosóficos tradicionais, a instância última para critério de verdade do que é ser humano é o experimento fenomenológico, isto é aquilo que a ciência biológica chamou de espécie humana, é o ser humano. E qual é o problema de pensar por essa via? É, segundo esse meio de pensamento, se estar elevando a observação empírica ao nível maior de critério de verdade e, como uma coisa leva a outra, se a ciência é o caminho que dita a verdade como se prova fenomenologicamente a ideia de que seres humanos devem ter garantidos direitos fundamentais? A supervalorização da lógica científica tende, pois, a descaracterizar valores metafísicos fundamentais para que se sustente a ideia de que seres humanos têm direitos fundamentais?

Mas, se não pela via da ciência qual o sentido de “ser humano”? Quem é o sujeito detentor de direitos humanos? Levinas vai trazer para nós em sua obra a ideia de que o

humano não é um simples conceito redutível a um corpo físico que a ciência observa como fenômeno e tira suas próprias conclusões. Esse é apenas um conceito útil à medicina. Humano, segundo Levinas, é um conceito teórico de ordem metafísica. Segundo Levinas, os sentidos ligados ao “ser humano” não são passíveis de serem contemplados plenamente pela mesma lógica que apoia o conhecimento científico, que é a lógica da fenomenologia. Deste modo, seguindo a linha desenvolvida por Levinas, ocorre um erro grave ao se estabelecer o “ser”, a identidade das pessoas, a partir de critérios fenomenológicos.

Enquanto o sentido de “humano” do qual se valem as ciências médicas é um sentido lógico, finito e limitado a uma definição, o sentido de “humano” que a filosofia de Levinas trabalha é sob o ponto de vista do sentido de alteridade, do irreduzível a um termo, sob uma ótica que no Rosto do outro ser humano vê a dimensão do infinito. Porque o humano é da dimensão do infinito é que diante dele a obrigação ética do Eu é respeitá-lo e socorrê-lo, caso ele precise, sem perguntas prévia e essa é a responsabilidade ética é imposta pelo “Rosto do Outro”. O Rosto do outro impõe Responsabilidade e Justiça. O Rosto do Outro vem ao encontro do Eu e diz “não-matarás”, por isso a relação com o Rosto é imediatamente ética”. Não cabe perguntas, classificações ontológicas diante do Rosto que precisa ser socorrido, minha a obrigação é de socorrê-lo.

Diante do Rosto que sofre e precisa de socorro, não cabe fazer perguntas do tipo “por que ajudar?”, nesta situação a atitude ética deve ser o do “eis-me aqui”, que quer dizer estar disponível a ajudar como puder. Nesse sentido, a responsabilidade pressupõe uma relação entre a pessoa responsável e “algo” diante do qual ela responde. Assim, a não ser que alguém tenha tido sua consciência “morta” pelo sistema de esvaziamento da humanidade das pessoas, é perturbador à nossa consciência encontrar outro ser humano, em situações de miséria, de direitos fundamentais negados. Na situação de isolamento, este contato com o Rosto é suprimido e esse impulso do “eis-me aqui” fica comprometido.

Muito do mal estar generalizado e da sensação de niilismo ético nas grandes sociedades ultra racionalizadas se dá em função de modelos sociais das grandes cidades “apartam” as pessoas umas das outras e quanto mais tais modelos sociais promovem o encapsulamento das pessoas em si mesmas, menos elas têm oportunidade de desenvolver amizade e sensibilizar-se humanamente com o Rosto do Outro. Assim, os impulsos de humanização tentam suprir essa falta de afeto de maneiras artificiais e desesperadas – embora de maneira incompleta –, como é o exemplo do *Kirobo Mini*.

Convém lembrar que um dos pilares fundamentais da ideia tradicional dos direitos humanos merece também revisão crítica por ratificar a noção de que os Direitos Humanos se assentam na identidade entre os humanos, nos referimos ao pilar “fraternidade” (da tríade *liberdade, igualdade e fraternidade*). O sentido de fraternidade se apoia no mesmo sentido de identidade, afinal Eu guardo laço fraterno, sentimento de que é “meu irmão”, naquele que Eu percebo como *idêntico* a Mim. Ou seja, com o fraterno eu guardo laço de identidade não de alteridade plena, pois o sentido de fraternidade é, justamente, uma maneira de comunidade de identificação.

Por isso, defendemos como conveniente falar mais em “amizade” ao invés de fraternidade, como uns dos possíveis pilares de um ideal atualizado de direitos humanos, já que entendem a amizade como algo que pressupõe relação entre diferentes e não entre necessariamente iguais. Afinal, também porque não percebiam qualquer elemento de identidade que lhes conferisse um sentimento de ligação como irmãos a muitos outros povos e culturas não-ocidentais, as sociedades ocidentais simplesmente não viam nessas pessoas humanidade.

Questionar a ideia de uma identidade comum entre os humanos põe as ideias tradicionais de Direitos Humanos em xeque. Levinas percebeu que somos muito diversos, somos absolutamente distintos uns dos outros. Não somos idênticos. Por isso, mais coerente com as ideias levinasianas ao invés de se falar em *liberdade, igualdade e fraternidade*, o que poderia se falar seria em *responsabilidade, alteridade e amizade*.

Não se trata de um problema meramente conceitual, mas um problema de prática na vivência inter-humana. Por exemplo, aconteceu no domingo, dia 22 de janeiro de 2017, um homem refugiado de um país africano morreu afogado em canal na Itália, pessoas filmaram afogamento sem lhe prestar ajuda, “Vá em frente, volte para casa!” gritava uma pessoa. O fato brevemente contato, foi notícia do jornal britânico *The Times* em 26 de janeiro de 2017.

O sentido da pessoa refugiada é que ela é tida como aquela que, originalmente, pertence a outra comunidade, mas voltar sua comunidade original lhe oferece perigo real de morte. Assim, acolher o refugiado corresponde ao exercício do socorro ao Outro que necessita de ajuda, ele é absolutamente Outro, com ele Eu não guardo qualquer traço de identidade e isto não me exime da responsabilidade inerente à minha humanidade de restar-lhe o devido socorro. A atitude ética do Eu diante do Outro vulnerável que necessita de ajuda deve ser a do “eis-me aqui”. Perder este senso é perder o sentido de humanidade, é perder a razão que fundamenta a ideia de direitos humanos, portanto.

Afinal, o sentido de “humano” é da ordem do infinito, ao passo que qualquer fenomenologia busca investigar uma dimensão de finitude. O sinal de existência do Outro está no conceito de Rosto, mas nem o Rosto é suficiente para estabelecer completamente a identidade do Outro. Pelo contrário, o Rosto impõe a obrigação de “não matar o Outro”.

A maneira de estabelecer as identidades de gênero com base na aparência dos corpos é uma maneira puramente fenomenológica de atribuir identidades a seres humanos. Por Levinas, já vimos que as razões pelas quais seres humanos não são seres passíveis de uma limitação de sentido estritamente baseado na sua aparência, isto porque humanidade é um sentido ligado ao conceito de alteridade, esta anunciada – mas jamais completamente revelada – no Rosto, e o Rosto não se refere à aparência física e limitada de alguém, mas à sua alteridade, irreduzível ao ser, infinita.

Neste sentido nem a aparência do corpo de uma pessoa será fonte de naturalização de identidade de gênero. Por essa linha de raciocínio notamos estreita afinidade entre o que Butler diz de identidade de gênero e o que Levinas diz sobre identidade de modo geral, mas que transportando para gênero é possível alinhar à Butler. Por isso que o conceito de Rosto desenvolvido por Levinas é tão importante, porque dá sentido ao respeito às diversidades entre os seres humanos.

Alinhado com Levinas é o ponto de vista que Judith Butler trabalha a noção de identidade de gênero. Em última instância, podemos concluir que Butler levanta a ideia de que gênero é um conceito metafísico, no sentido que Levinas apontou a metafísica²⁴. Logo, o conceito de gênero se alinha com o sentido de humano enquanto alteridade.

Não é possível traçar em linhas conceituais puramente lógicas o gênero de alguém sem violar sua infinitude intrínseca à sua humanidade. Percebe-se que o posicionamento crítico de Judith Butler no que se refere à identidade de gênero se dá em razão da inquietude diante de contradição lógica entre o conceito de identidade – inclusive a identidade de gênero – e o conceito de ética da alteridade.

Há um problema fundamental em limitar seres humanos a identidades. As identidades inserem os seres humanos em cenários ontológicos. Elas inserem em limites da totalidade o humano, este da dimensão da infinitude. Eis a origem das diversas distorções éticas de aversão à alteridade.

²⁴ Vale lembrar que não se fala aqui na “metafísica moderna”, qual seja, uma metafísica que se confunde com ontologia, mas na “metafísica pós-moderna”, esta que alguns autores preferem chamar de pós-metafísica, mas que aqui consideramos o termo inadequado, portanto não o utilizamos.

Butler contesta e as invenções que ditam as identidades de gênero, uma vez que estas surtem efeitos concretos nas vidas dos seres humanos aos quais se dirigem, efeitos nocivos para os que não se encaixam aos limites estabelecidos por esses invenções.

Por serem diferentes, as pessoas trans despertam sentimentos contraditórios nas pessoas, que com frequência levam à repulsa, bem como a posturas agressivas e violentas. Mas a problemática desse preconceito não se resume às situações discursivas. Segundo a *ONG TransGender Europe*²⁵, o Brasil é o país que apresenta mais casos de assassinatos de travestis e transexuais um cenário mundial. Os números são, para dizer o mínimo, assustadores e vergonhosos:



Figura 1 - Gráfico da violência contra pessoas trans no Brasil. Fonte: LOUREIRO; VIEIRA, 2015, p. 49.

Segundo ONG europeia, em nenhuma outra nação há tantos registros de homicídios de pessoas trans. É um fato a se considerar que esses dados são mascarados pela dificuldade de contabilizar os crimes, já que as pesquisas foram feitas com dados de assassinatos reportados à polícia e em muitos países, não é possível obter informações confiáveis. Há países com registram comumente, notícias e boletins de ocorrência que identificam a vítima simplesmente como “homem com roupas de mulher”.

²⁵ ONG voltada à defesa do direito das pessoas trans que atua principalmente na Europa, mas também acompanha países de outras regiões do mundo. Site: <https://tgeu.org>

Mesmo assim não deixa de ser alarmante o número de pessoas assassinadas no Brasil por não se identificarem com o modelo de gênero socialmente imposto. Por essa razão é que notamos que revelar o fundamento ilusório das identidades de gênero está em função de desmontar o poder coercitivo de gênero, este que funciona como forma de controlar as pessoas.

Também é possível constatar a violência e exclusão do mercado de trabalho em tal gravidade que, de acordo com o *Relatório da violência homofóbica no Brasil* (2016), publicado pela *Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH)*, a transfobia faz com que esse grupo “acabe tendo como única opção de sobrevivência a prostituição de rua”. A fim de explicar as razões pelas quais o Brasil e outros países da América Latina registram altos índices de violência, a *ONG Transgender Europe* afirma que bastante da vulnerabilidade das pessoas trans às situações de violência se deve ao fato de se verem "obrigadas" trabalharem na prostituição.

Por essas situações é que reconhecemos e defendemos que todos os seres humanos têm o direito a serem livres de discriminação, inclusive em relação à sua identidade de gênero. Este direito se segue do artigo segundo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como das demais disposições dos tratados internacionais de direitos humanos acerca da não discriminação. Defendemos que toda pessoa deve ter a garantida a liberdade de buscar a própria identidade de gênero. Esta identificação deve ser estritamente de ordem pessoal.

É diretriz fundamental dos direitos humanos o entendimento de que todas as pessoas têm o direito de serem livres de qualquer discriminação e preconceito, inclusive no que se refere a sua identidade de gênero e orientação sexual. O artigo 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos estabelece que todos são iguais diante da lei, portanto, têm direitos à igual proteção, sem discriminação. Consta, também, a proteção a este direito no artigo 2 desta mesma declaração universal, bem como em demais disposições a respeito da não discriminação que encontramos nos tratados internacionais de direitos humanos.

Qualquer distinção que uma pessoa sofre que contemple o âmbito do seu direito à individualidade são condições que os mecanismos internacionais de direitos humanos visam assegurar como condições que não devem estabelecer valor metafísico a humanidade de nenhuma pessoa com relação à outra. Assim, recortes de identidade de gênero são razões inadmissíveis para distinção de “níveis de humanidade” entre as pessoas. Trata-se do entendimento básico de que todo ser humano é igual em sua humanidade. Este valor não deve estar em negociação.

Assim, mesmo que reconheçamos e defendamos como direito intrínseco à dignidade da pessoa humano o direito de reconhecer-se e identificar-se, é imprescindível que também os grupos das movimentações sociais que exigem direitos e reparação de violações de direitos, estejam atentos e pautados por uma consciência de alteridade. Senão é certo que nos pegaremos simplesmente repetindo nós mesmos as práticas violentas da quais denunciemos sermos vítimas. Afinal, o que é, por exemplo, a transfobia, senão uma aversão à alteridade de gênero assim como a é também a misoginia?

Assim, segundo os pensamentos de Levinas e Butler, notamos que é possível apontar para uma redefinição das bases fundantes do sentido de gênero, de maneira que não há que se falar em gênero enquanto “identidade”, mas sim gênero enquanto “alteridade”, isto é “alteridade de gênero”. Em outras palavras: “gênero” não é um conceito que pertence à dimensão da “totalidade”, porém sim está ligado à dimensão do “infinito”.

Não é possível reduzir a um *ser* – uma identidade – o gênero, já que este se refere ao âmbito do humano, do infinito. Defendemos aqui a ideia direcionada ao sentido de que sem uma cultura onde a alteridade seja levada em consideração, não podemos nos dizer nem civilização, quanto mais nos dizer comunidade global de direitos humanos.

5 CONCLUSÕES

O regime internacional de direitos humanos proíbe a discriminação baseada na identidade de gênero e na orientação sexual do indivíduo. Trata-se uma orientação fundada no ideal de uma comunidade global de direitos, onde todos os seres humanos são igualmente respeitados e considerados importantes individual e coletivamente. Respeitamos esta orientação e a reconhecemos como fundamental para pensarmos uma comunidade global de direitos humanos. Por isso, a crítica aqui tecida à identidade está direcionada no sentido buscar uma democratização da convivência entre as identidades distintas.

Deste modo, esta pesquisa se propôs a fazer uma crítica à identidade de gênero sob a justificativa de que não podemos nos poupar nós mesmos da importância da autocrítica a fim de nos aprimorarmos em nossos possíveis erros. Por isso cito Marcia Tiburi (2018, p.10) quando afirma o seguinte:

Não há nada mais importante na vida do que aprender a pensar, e não se aprende a pensar sem aprender a perguntar pelas condições e pelos contextos nos quais estão situados os nossos objetos de análise e de interesse. A crítica não é necessariamente a destruição daquilo que se quer conhecer. Ela pode ser uma desmontagem organizada que permite a reconstrução do objeto anteriormente desmontado. Ela pode ser também uma atenção especial que damos às coisas ao nosso próprio modo de pensar, que vem melhorar o nosso olhar. Toda forma de crítica, desde que seja honesta, é válida, mas considero que nesse último sentido, como atenção cuidadosa, é possível seguir aproveitando ao máximo as potências do pensamento que visa a transformação do mundo ao qual o feminismo, como ético-política, necessariamente se liga.

Podemos perceber que exame conceitual da identidade é uma tarefa antiquíssima e de inconclusão certa. Perguntar pela identidade de algo é o mesmo que perguntar pela sua “essência”, isto é, pelo elemento fundamental que faz algo *ser* o que *é*. É uma das perguntas mais antigas da civilização ocidental. Entretanto, isto não quer dizer que seja uma perda de tempo ou desnecessidade fazê-lo. Pelo contrário, as questões clássicas do pensamento ocidental, que permanecem em aberto requerem período reexame e vigilância constante a fim que não sejam, em proveito único de grupos poderosos, dadas como resolvidas, como concluídas. Assim, o exame do conceito de identidade é algo que não será concluído e em tempos críticos rememoramos os porquês disto.

As sociedades humanas constroem diversas identidades: culturais, religiosas, nacionais, de gênero, de raça, entre outras possibilidades. E quando as práticas sociais usam essas identidades externamente criadas para discriminar grupos de pessoas ao acesso de direitos,

ocorre que o pleito por esses direitos vai se referir às peculiaridades ligadas às identidades, bem como às circunstâncias sociais específicas às quais estão sujeitas. Assim, reconhecer os recortes das identidades socialmente criadas é algo importante para pleitear o acesso aos direitos historicamente negados pela sociedade com base nas identidades inventadas por essa mesma sociedade.

Afinal a negação ao pleno exercício de direitos a determinados grupos de seres humanos não é algo que acontece através da categorização de humanos como simplesmente *humanos*, é algo que acontece mediante a distinção desses seres humanos em identidades específicas. Por exemplo, o humano que foi categorizado como judeu que teve o exercício de seus direitos civis e/ou sociais negados mediante práticas antisemitas; foi o humano que foi categorizado como mulher que teve o exercício de seus direitos civis e/ou sociais negados mediante práticas misóginas; foi o humano que foi categorizado como homossexual que teve o exercício de seus direitos civis e/ou sociais negados mediante práticas homofóbicas etc.

Por isso, muitos grupos se reconhecem sob identidades, muitas vezes com finalidade de se defender, com sentido de estratégia política a fim de viabilizar as demandas de grupos específicos. A problemática que se revela é: até que ponto esta “razão que rege a delimitação de identidades” não está simplesmente repetindo a mesma lógica que taxa estigmas, lógica de preconceitos e exclusões da qual se denuncia vítima? Pela inquietação gerada com esta pergunta é que reconhecemos a necessidade de sempre reexaminar o conceito de identidade de tempos em tempos. É nesse sentido que Entendemos que o sentido de identidade que se atribui aos seres humanos nunca deve ser tratado como se fosse essencialismo, ontologia, devemos sempre lembrar que seres humanos são seres de alteridade.

Por isso que, ao analisarmos a questão da identidade que se refere aos seres humanos, somos direcionados a outra questão igualmente difícil e antiga: o sentido de humano. O que é o “humano”? Isto é, o que é sujeito de Direitos Humanos? Vimos que Levinas nos demonstra que o ser humano está ligado a uma dimensão de sentido irredutível a uma identidade, isto é, a dimensão da alteridade. Assim, segundo Levinas, ao invés dos seres humanos serem absolutamente iguais uns aos outros – como o sentido de humanidade tradicional apregoou –, na verdade, somos seres completamente diferentes uns dos outros. Somos o Outro um do Outro e a ideia de Direitos Humanos sob uma perspectiva coerente com o contexto teórico pós-moderno está cada vez menos ligada ao ideal de que há igualdade plena entre os humanos, mas sim, ao contrário, liga-se a uma ideia de diferença plena entre os humanos.

Pudemos notar que o quadro social-global da atualidade no qual temos a exposição das alteridades, a partir dos meios rápido de comunicação, foi que colocou em crise o sentido de que somos todos idênticos, pois notamos que somos, na verdade, todos tão diferentes uns dos outros. Em suma, é possível dizer que o sentido apontado pela ética levinasiana é o de que “somos completamente distintos e, mesmo, assim devemos nos respeitar uns aos outros”. Levinas, portanto, aponta o sentido de humano como os humanos sendo *diversos* por natureza e não como *idênticos* por natureza. Ser humano é ser diferente, é ser “Outro um do outro”.

É incompatível com a levinasiano de humano a tentativa de atribuir uma identidade a qualquer ser humano. Para Levinas, o sentido do humano é da dimensão da infinitude, o humano é alteridade e isso é tudo que se pode dizer dele. Judith Butler vai se alinhar com esse sentido levinasiano e, por consequência, perceber que mesmo as identidades de gênero podem se revelar linguagens bélicas e eliminatórias das alteridades.

É fácil perceber a força e o impacto que exerce sobre as massas os discursos violentos, que apelam para de lógicas em que a suposta força e proteção das identidades apontam para o sentido da eliminação das alteridades. É óbvio que num mundo onde as diferenças entre as comunidades de modo geral esta constante “fobia do Outro” é uma problemática que precisamos superar. Todas as práticas de transfobias sustentam por essa lógica do medo, mesma lógica que sustenta o ódio e o desejo de eliminação.

Por isso, a crítica à identidade é importante, porque pensa as próprias condições sob as quais são forjadas as identidades. Judith Butler faz a defesa de uma desmontagem de todo tipo de identidade, mesmo as de gênero, porque a estipulação de identidades oprime as singularidades humanas. Os sentidos ligados ao humano são sentidos “em aberto”, enquanto as identidades pretendem ser “fechadas”.

Judith Butler vai alinhar seu pensamento com os estudos de identidade e alteridade desenvolvidos por Emmanuel Levinas. Quando Butler desafia a categorização de pessoas em identidades de gêneros, ela percebe também que mesmo autoidentificação de gênero, quando não está pautada por uma noção de alteridade, pode seguir por vias tortuosas e se degenerarem em aversões que ao invés de garantirem a boa convivência democrática entre as diversidades podem repetir um discurso de exclusão do Outro e de violência da qual se é vítima, e isto se direciona, sobretudo, aos grupos feministas essencialistas.

A questão de gênero tem que passar pela crítica da identidade, já que é a noção tradicional de “identidade” que tem fundamentado o conceito de gênero. Sem passar por essa necessária crítica até as identidades de gênero tendem a repetir o discurso opressor de

eliminação, aversão e até ódio com as dissidências de gênero, com todos aqueles que não se encaixam no binarismo “homem/mulher”.

Sabemos que as identidades são dinâmicas, socialmente construídas e socialmente desconstruídas, mesmo sabendo disso, pensamentos essencialistas de gênero são comumente associadas a práticas transfóbicas. As pessoas seguidoras desse tipo de corrente teórica totalizam as outras pessoas que desviam das identidades binárias de gênero dizendo, por exemplo, que as mulheres trans “não são mulheres” e que os homens trans “são na verdade mulheres”. Tomam como parâmetro a genitália com a qual a pessoa nasceu.

Por isso que, embora seja legítimo e livre que cada um identifique-se como se sente, o caminho para a melhor convivência pacífica e respeitosa entre esses diferentes é abolir o quanto possível for as categorizações de gênero por binarismo “masculino x feminino”. Afinal este mesmo binarismo mostra que não se sustenta, que é uma dicotomia frágil que funda velhos preconceitos e cria preconceitos novos. Desta maneira, o combate à transfobia é o primeiro passo para acabar com o preconceito e aceitar as sociedades humanas são formadas por pessoas diversas entre si e que isso não deve ser razão para “medo”.

Diante de tudo que foi exposto, percebemos que importa pensarmos muito mais uma medida à identidade, do mesmo modo como Levinas faz quanto à liberdade. Não há que se pensar a liberdade como “ser livre para deixar o Outro morrer”, pelo contrário, só há liberdade de fato quanto eu cumpro minha “obrigação humana” de “não deixar o Outro morrer”. Deste modo, abrimos nesta pesquisa a perspectiva de que também a identidade de gênero deve ser justificada e não absoluta.

A problematização da identidade gênero – e do sentido de identidade de modo geral – é fundamental aos Direitos Humanos, pois está diretamente ligada ao mais íntimo da individualidade de uma pessoa e o direito à liberdade no que se refere à identidade de gênero não está plenamente respeitado e garantido nas práticas sociais.

A problemática de identidade não é uma problemática que vai se resolver aqui, não é uma problemática do tipo resolvível, ao contrário, é uma problemática do tipo que devemos sempre retornar e revê-la. Porém neste momento, notamos que a uma conclusão que os estudos de Emmanuel Levinas e de Judith Butler para a questão conceitual do gênero é a de que devemos nos referir ao gênero mais como *alteridade de gênero* do que identidade de gênero e nos pautar no respeito absoluto à humanidade dos outros seres humanos.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Marins Fontes, 2007.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Tradução: Christina Baum.
- ALVES, José Augusto **Lindgren. Os direitos humanos na pós-modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Estudos; 212/dirigida por J. Guinsburg)
- ARISTÓTELES. **A Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012. Tradução: Edson Bini.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. Tradução: Carlos Alberto Medeiros.
- _____. **Modernidade e Holocausto** [Edição digital]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Tradução: Marcus Penchel.
- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: 2. A experiência Vivida**. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967. Tradução de: Sergio Milliet; Capa de: Fernando Lemos.
- Bíblia de Estudo NTLH**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. 1792 p.
- BOURCIER, Mari-Hélène/Sam. **Mari-Hélène/Sam Bourcier**. São Paulo: 2015. Cult, São Paulo, n. 205, ano 18, p. 10-15. 2015. Entrevista concedida a Pedro Paulo Gomes Pereira. Tradução: Mario Sagayama.
- BRASIL. **Relatório de Violência Homofóbica no Brasil**: ano 2013. Secretaria Especial de Direitos Humanos do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos: Brasília, 2016. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/dados-estatisticos/Relatorio2013.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2018.
- BUTLER, Judith. **A Filósofa que Rejeita Classificações**. São Paulo: 2013. Cult, São Paulo, ed. especial, n. 06, ano 19, p. 46-50, 14 jan. 2016. Entrevista concedida a Carla Rodrigues. Tradução: Cadu Ortolan.
- _____. **Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"**. Nova York, Routledge, 1993.
- _____. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da identidade**. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a. Tradução: Renato Aguiar.
- _____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b. Tradução: Rogério Bettoni; Posfácio: Vladimir Safatle. (Filô)
- _____. Política sexual, tortura e tempo secular. In: BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015c. p. 151-196. Tradução de: Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; Revisão de tradução de: Mariana Vargas; Revisão Técnica de: Carla Rodrigues.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. Tradução Heci: Regina Candiani.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1977. (Coleção reflexão Latino-Americana). Tradução de: Luiz João Gaio; Capa de: Aldivino A. Eneias.

CANCELIER, Mariela. **Toyota apresenta Kirobo Mini, o robzinho companheiro com inteligência artificial**. 2016. Disponível em: <<http://adrenaline.uol.com.br/2016/10/04/46104/toyota-apresenta-kirobo-mini-o-robzinho-companheiro-com-inteligencia-artificial/>>. Acesso em: 11 out. 2016

CAPEZ, Fernando. **Curso de Direito Penal, volume 1: Parte Geral**. 16 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

CARNAP, Rudolf. **A Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem**. Cognitio: Revista de filosofia, São Paulo, v. 10, n. 2, p.293-309, Não é um mês valido! 2009. Tradução: William Steinle. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/13441>>. Acesso em: 29 jul. 2017.

CARRARA, Ozanan Vicente. **A Responsabilidade Ética em Jonas e Levinas**. In: SAYÃO, Sandro Cozza (Org.). Levinas: Entre Nós. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013. p. 225-236.

CHALIER, Catherine. **Levinas: a utopia do humano**. Lisboa – Portugal: Instituto Piaget, 1993.

KINGTON, Tom. **Grand Canal tourists look on as migrant drowns**. 2017. Disponível em: <<http://www.thetimes.co.uk/edition/world/grand-canal-tourists-look-on-as-migrant-drowns-wkk52zx89>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. 5. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luis Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1982. Tradução: João Gama.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1980. Tradução: José Pinto Ribeiro

_____. **Humanismo do Outro Homem**. 4. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012. Tradução de Pergentino Pivatto (coordenador), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luis Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli

_____. **Violência do Rosto**. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Tradução: Fernando Soares Moreira. (Leituras Filosóficas)

LOUREIRO, Gabriela; VIEIRA, Helena. Transgênero: Tudo que você sabe está errado. **Galileu**, São Paulo, v. 11, n. 292, p.44-53, nov. 2015. Mensal

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas**: Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Como ler filosofia).

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza.

_____. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Tradução: Paulo César de Souza.

_____. **O Nascimento da Tragédia ou O Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg.

ONU, [1948]. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.htm>. Acesso em 29 abr. 2017.

PLATÃO. **A República**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012. Tradução: Edson Bini.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: Ensaio e entrevistas. Tradução J. Guinsburg, Mario Honório de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PRECIADO, Beatriz. Breve genealogia do orgasmo ou vibrador de Butler. In: PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: N-1 Edições, 2014. p. 89-121. Tradução de: Maria Paula Gurgel Ribeiro.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014. Tradução: Mariana Echalar.

ROCHA, Patrícia. **Mulheres sob todas as luzes**: a emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2009.

RODRIGUES, Carla. 2017, o ano das bruxas em ação. **Le Monde Diplomatique: Brasil**, São Paulo, ano. 11, n. 126, p.4-5, jan. 2018. Mensal.

SALIH, Sara. O Gênero. In: SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. 1. ed.; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 63-101. Tradução e notas: Guaciara Lopes Louro.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça** [recurso eletrônico]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução: Ricardo Doninelli Mendes (capítulos 1 a 15); Denise Bottmann (capítulos 16 a 18 e índices). Não paginado.

_____. Exclusão e inclusão. In: SEN, Amartya; KLIKSBERG, Bernardo. **As pessoas em primeiro lugar**: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. versão epub. Não paginado.

_____. **Identidade e Violência**: A ilusão do destino [recurso eletrônico]. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2015. Tradução: José Antônio Arantes; Coleção: Os Livros do Observatório. Não paginado.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **O outro**. São Paulo: Editora Mwf Martins Fontes, 2012. (Filosofias: o prazer do pensar; Dirigida por Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho).

SOARES, Marly Catarina. A (des)construção da identidade feminina em A hora da estrela. In: FERREIRA, Aparecida de Jesus (Org.). **Relações Étnico-Raciais, de Gênero e Sexualidade: Perspectivas contemporâneas**. Ponta Grossa: Editora Uepg, 2014. p. 113-122. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/btydh/pdf/ferreira-9788577982103.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

STEARNS, Peter N. **História das Relações de Gênero**. São Paulo: Contexto, 2007.

THOUGHTWORKS (Ed.). **Minimanual do respeito e da diversidade no ambiente de trabalho**. 2018. Disponível em: <<https://www.slideshare.net/thoughtworksbr/minimanual-do-respeito-e-da-diversidade-no-ambiente-de-trabalho>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

TIBURI, Marcia. Judith Butler: Feminismo como provocação. **Cult**, São Paulo, v. 19, n. 6, p.8-11, jan. 2016. Mensal.

_____. Pensar o feminismo. In: TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum: para todas, todes e todos**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. p. 9-12.

WOOLF, Virginia. **Profissões para mulheres: e outros artigos feministas**. Porto Alegre-RS, 2013. (Coleção L&PM; POCKET; v. 1032). Tradução de: Denise Bottmann.