



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 20, v. 3
out-dez.2024
p. 01-16

O corpo em evidência: Judith Butler lendo (e indo além de) Hannah Arendt

(The body in evidence: Judith Butler reading (and going beyond) Hannah Arendt)

(El cuerpo en evidencia: Judith Butler leyendo (y yendo más allá) a Hannah Arendt)

Alexandre Nunes de Sousa¹

RESUMO: Este artigo aborda como, a partir da década de 2000, Judith Butler realiza uma releitura criativa de conceitos de Hannah Arendt. Privilegiamos a apropriação feita da noção de “espaço de aparecimento” e suas implicações para as questões trans. Aqui, o espaço, mais do que uma geografia física, aparece com um entre-lugar [*in-between*] arendtiano que faz e se desfaz mediante o encontro dos corpos. Para dialogar com a questão do aparecimento e invisibilidade de pessoas trans no espaço público, utilizamos as reflexões de Viviane Namaste (2006); Susan Stryker e Stephen Whittle (2006); Viviane Vergueiro (2015).

PALAVRAS-CHAVE: Judith Butler; Hannah Arendt; espaço de aparecimento; performatividade da política; transgeneridade.

Abstract: This article discusses how, from the 2000s onwards, Judith Butler carries out a creative reinterpretation of Hannah Arendt’s concepts. We privilege the appropriation made of the notion of “space of appearance” and its implications for trans issues. Here, space, more than a physical geography, appears as an Arendtian in-between that makes and breaks down through the encounter of bodies. To dialogue with the issue of the appearance and invisibility of trans people in the public space, we use the reflections of Viviane Namaste (2006); Susan Stryker and Stephen Whittle (2006); Viviane Vergueiro (2015).

Keywords: Judith Butler; Hannah Arendt; space of appearance; politics of performative; transgender.

Resumen: Este artículo analiza cómo, a partir de la década de 2000, Judith Butler lleva a cabo una reinterpretación creativa de los conceptos de Hannah Arendt. Privilegiamos la apropiación que se hace de la noción de “espacio de aparición” y sus implicaciones para la temática trans. Aquí, el espacio, más que una geografía física, aparece como un entremedio arendtiano que se hace y se deshace a través del encuentro de los cuerpos. Para dialogar con el tema de la aparición e invisibilidad de las personas trans en el espacio público, utilizamos las reflexiones de Viviane Namaste (2006); Susan Stryker y Stephen Whittle (2006); Viviane Vergueiro (2015).

Palabras clave: Judith Butler; Hannah Arendt; espacio de aparición; performatividad de las políticas; transgénero.

¹Professor de comunicação e cultura na Universidade Federal do Cariri (UFCA). Doutor em cultura e sociedade pela UFBA. Contato: alexandre.nunes@ufca.edu.br



1 Introdução

A filósofa Judith Butler ficou conhecida a partir da década de 1990 pelos seus estudos de gênero de forte influência pós-estruturalista. Nesse campo, ela chama atenção para as práticas *queer* que desestabilizam os espaços institucionalizados com a irrupção de seus corpos. Para a filósofa, residiria no *queer* exatamente o efeito político para o aumentar das possibilidades de ampliação de existência das vidas que são consideradas fora do espectro do humano. Contudo, a partir da década de 2000, há uma mudança de referencial, Butler se dedica cada vez mais ao pensamento de Hannah Arendt. Sem largar os estudos de gênero, e numa perspectiva cada vez mais ligada às questões de ética, ela sugere a formação do que chama de políticas de aliança (Butler, 2015a). Assim, a pauta de gênero passa a ser incluída como uma das faces das vidas precárias dispersas no mundo.

Butler sinaliza que essa política existiria para além das identidades, ao mesmo tempo em que os novos muros são erguidos no contexto do século XXI. Na verdade, as políticas *queer* vão se apresentar em coalizão com uma multidão de despossuídos, de precários, que irrompem na cena pública, mesmo que esse local seja construído como interdito para tais pessoas: os “sem papéis”, pessoas trans etc. (Butler; Athanasiou, 2013; Butler; Spivak, 2009). É nesse contexto que categorias arendtianas como “espaço de aparecimento”, “direito a ter direitos” etc. serão fundamentais para a transformação do pensamento de Judith Butler. Como veremos a seguir.

2 Espaço de aparecimento em Hannah Arendt e a performatividade da política

Muitas críticas feitas ao pensamento de Hannah Arendt, inclusive as butlerianas, dizem respeito à cisão estanque que a escritora judia-alemã promove entre o espaço público e privado. Nada mais que um desdobramento da conhecida distinção entre domínio da liberdade e da necessidade, respectivamente. Dentro desses termos, seria impensável a recorrência ao corpo como problematizador da política, pois a corporeidade estaria ligada à dimensão da reprodução biológica, ao trabalho, ou seja, ao *animal laborans* e ao *homo faber* (Arendt, 2015). Essa divisão assumida por Arendt será solapada por Butler com a noção de performatividade da política. Caso contrário, pensada em termos estritamente arendtianos, nem mesmo a arte poderia entrar na esfera da política, pois pertence à dimensão *poiética*, da obra, da objetivação, enquanto a política seria da ordem dos intangíveis discursos e ações entre seres humanos reunidos. Portanto, ainda em Arendt, a ação nunca poderia gerar um produto. Essa definição se torna problemática tanto pelo fato de existirem produções artísticas que não se exteriorizam aos seus criadores, como as da *body art*, performance e teatro, como a impossibilidade de separação entre as dimensões política e estética presentes em uma obra de arte.



Assim, inspirada no modelo da Grécia antiga, Arendt divide as capacidades humanas em dois tipos de vida: a *vita* contemplativa (pensar, querer, julgar) e a *vita activa* (trabalho, obra, ação). Na *vita activa*, estariam as atividades que os seres humanos realizam na companhia uns dos outros. O trabalho para a reprodução material do corpo; a obra como resultado de objetos que se tornam independentes aos seus produtores, inclusive a arte; e a ação, a qual, segundo a filósofa, é a única atividade realizada exclusivamente entre seres humanos. Dito de outro modo, poder-se-ia lutar pela sobrevivência sozinho, construir objetos sozinho, mas a política apenas se realizaria no espaço-entre [*in-between*] homens e mulheres. Ademais, é da indissociabilidade entre ação e discurso que se realiza o espaço público, o qual, por sua vez, não é um lugar físico, mas um encontro que se faz e se desfaz, que tem por consequência o ato de iniciar algo e que redundando na origem do novo (Arendt, 2015).

O espaço público é, em Arendt, o local do aparecimento e da visibilidade. Este seria, nas palavras da autora, construtor do próprio mundo comum no qual se habita, e a qualidade desse mundo seria a possibilidade de ser visto e ouvido por todos. Aliás, aparecer e ser, em Arendt (2001, p. 60), não se distinguem, como afirma a autora: “Para nós a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade”.

Somente esse espaço seria capaz de conservar a memória da ação humana sobre a terra. Memória que não se reduz a uma nostalgia em relação ao passado, mas que configura, ou pelo menos aponta, estratégias de intervenção no mundo. É o que Arendt chama de preservação da ação contra o esquecimento. A preservação da memória, mediada pela palavra, seria o garantidor da continuidade das narrativas no espaço público. Como nos lembra Gagnebin (2006, p. 15), a luta de Ulysses, ainda na Grécia antiga, para voltar a Ítaca, seria “antes de tudo, uma luta para manter a memória e, portanto, para manter a palavra, as histórias, os cantos que ajudam os homens [sic] a se lembrarem do passado e, também, a não esquecerem do futuro”.

Ao comentar a política e a memória em Hannah Arendt, o filósofo André Duarte (2015b, p. 35) afirma que “a política está radicalmente vinculada à finitude da existência e dos propósitos humanos, por um lado, mas, ao mesmo tempo, a capacidade humana de uma grandeza radiante, radiada na liberdade humana que desafia a morte com a memória”.

Logo, a garantia da existência disso que se nomeia “realidade” e a emergência do espaço público seriam mediadas pela capacidade discursiva de narrá-las e a partir de diversas perspectivas. Assim, ainda segundo Arendt (2001, p. 70-71), “[...] a importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes [...] o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe é permitido apresentar-se em uma perspectiva”.



A existência de tal pluralidade adviria do fato de que todos são iguais e diferentes ou, nos termos da autora, iguais e únicos. Assim, ela comenta:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens [sic] não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto daquele outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem entender. [...] No homem [sic], a alteridade que ele [sic] partilha com tudo o que existe, e a distinção que ele [sic] partilha com tudo o que vive, torna-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos (Arendt, 2015, p. 217-218).

Logo, a experiência da singularidade e da contingência jogariam todas as pessoas na chamada “fragilidade dos negócios humanos” que se dá pelo caráter efêmero do espaço de aparecimento, o qual se desfaz tão logo seus participantes se dispersam. Como ainda argumenta Arendt (2015, p. 247):

Ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, [os espaços de aparecimento] não sobrevivem à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens [sic] [...] mas também com o desaparecimento ou supressão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe em potencial, mas só potencialmente, não necessariamente, nem para sempre.

Assim é que o espaço de aparecimento, com sua característica eminentemente contingente, não pode de forma alguma ser confundido com a esfera pública burguesa habermasiana. É o que nos lembra Barbalho (2006, p. 15), quando mobiliza diversos autores que vão na contramão do filósofo frankfurtiano:

Ortega, ao discutir o pensamento de Hannah Arendt, coloca que, ao contrário da esfera pública habermasiana, que tende para unificação, para a identidade, a ideia de espaço público, na óptica de Arendt, privilegia as diferenças, a pluralidade. E não estando ligado ao Estado, o espaço público privilegia locais de ação política, pois são múltiplas as possibilidades com as quais se pode criar algo novo, experimentar novos espaços.

Nesse mesmo sentido, a filósofa Adriana Cavarero afirma que, embora Habermas tente se utilizar de Arendt para justificar sua teoria da ação comunicativa, os dois nunca foram mais distantes, uma vez que, para o pensador frankfurtiano, é por meio da linguagem como veículo que se promove uma discussão política nomeada por ele de “racional”. Enquanto, para Arendt, é aquele espaço-entre [*in-between*] que dá início a algo radicalmente novo por meio de um agir em concerto, e não a linguagem. Nesse sentido, Cavarero (2011, p. 220) segue afirmando que o texto de Arendt

[...] desenvolve algumas reflexões que a distanciam totalmente [...] da concepção habermasiana da racionalidade comunicativa. [...] O que Arendt denomina política é um espaço materialmente compartilhado em que os presentes mostram uns aos outros, com atos e palavras, a sua unicidade e sua capacidade de começar coisas novas [...] A esfera política é precisamente gerada por esse compartilhamento de atos e palavras que Arendt



sintetiza com a categoria ação.

Aquilo que Arendt chama de “domínio público” não comporta uma dissociação entre ação e palavra. Ora, quando falamos de discursos e ação como inseparáveis, estamos falando de manifestações políticas como atos performativos, isto é, aqueles que produzem o que nomeiam/enunciam. Nesse contexto, Butler (2015a) comenta como a postura de Arendt a distancia de uma racionalidade comunicativa da política e abre espaço, mesmo à revelia da autora de *A condição humana*, para a questão do corpo que enuncia tal ato performativo, em termos arendtianos, para pensar um entre-corpos que agem. O estabelecimento dessa ponte, pela filósofa americana, não seria possível sem a reflexão de Adriana Cavarero em *Relating narratives*. Como atesta Butler (2015c, p. 46), em *Relatar a si mesmo*, “Cavarero argumenta que Arendt concentra-se numa política [...] relacional, em que a exposição e a vulnerabilidade do outro cria para mim uma reivindicação ética”. Essa reivindicação ética é tida por Butler como corporificada e é nesse sentido que a filósofa pensará as questões da ocupação da cena pública no século XXI. Como ressalta o filósofo André Duarte (2015a):

Neste contexto, Butler reflete sobre a dimensão performativa das manifestações políticas coletivas e alarga sua concepção a respeito dos atos de linguagem, assim como, movendo-se agora para além do pensamento arendtiano, reflete ainda sobre o lugar e a importância do corpo nas dinâmicas políticas dos mais recentes movimentos sociais.

Logo, se fôssemos pensar em termos estritamente arendtianos, não seria possível falar do corpo na política. Esse é da ordem da necessidade, dos assuntos privados, pois como ela mesma comenta:

[...] mesmo as maiores forças da vida íntima [...] levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam por assim dizer, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aspiração pública (Arendt, 2015, p. 61).

Tendo como pressuposto esse panorama é que Vera Telles (1999) propõe reinterpretar o pensamento de Hannah Arendt para além da ontologia que atravessa sua obra expressa em alguns binarismos, tais quais: público x privado, igualdade x diferença, ação x trabalho, ação x obra, poder x violência, política x economia, liberdade x necessidade. Telles lembra, ainda, que os problemas derivados daqueles binarismos ainda persistem, como, por exemplo, em sua concepção de política, que tende a ser desvinculada de conflitos e interesses privados, deslocando as desigualdades para o campo exclusivo da violência e da dominação. Assim, em *A condição humana*, a autora não problematiza a exclusão de alguns seres humanos que estariam na esfera supostamente pré-política



da necessidade.

Talvez a primeira investida de Judith Butler no sentido da crítica àquele binarismo de Arendt esteja nas últimas páginas de *O clamor de Antígona* (2014), publicado em 2000. Ali, Butler problematiza o “fora constitutivo” que viabiliza a política; dito de outro modo, aqueles que são livres para fazer política, no que se chama de esfera pública, fazem-na porque existem outros que viabilizaram sua libertação em relação à chamada esfera privada. Nos termos da filósofa norte-americana:

O que Arendt deixou de mencionar em *A condição humana* foi precisamente a forma com que os limites entre as esferas pública e privada foram assegurados através da produção de um fora constitutivo. E o que ela não explicou foi o elo de mediação que o parentesco ofereceu entre as esferas pública e privada [...] Os escravos, as mulheres, as crianças e todos aqueles que não eram homens proprietários não eram admitidos na esfera pública em que o humano se construía através de feitos linguísticos. O parentesco e a escravidão, portanto, condicionam a esfera pública do humano e permanecem fora de seus termos (Butler, 2014, p. 133).

Butler, a partir de então, em diversas obras, fala desses variados corpos pertencentes a um “fora constitutivo” que irrompem performativamente em cena pública, na qual, supostamente, não deveriam aparecer. É assim com Antígona, heroína que, mesmo interdita de realizar os rituais de enlutamento público, enterra o irmão e, mesmo sendo uma mulher, assume uma postura masculina de enfrentamento ao governador Creonte. Da mesma forma, são os imigrantes ilegais que, mesmo correndo o risco de deportação, saem às ruas de Los Angeles cantando o hino americano em espanhol e reivindicando o *green card* (Butler; Spivak, 2009), bem como são as pessoas trans que, mesmo correndo riscos de atentados contra seus corpos, saem às ruas. Além dos mais distintos exemplos ocorridos durante as manifestações e ocupações neste início de século XXI, desde o bloqueio de Wall Street às reivindicações por democracia em países do norte da África. São os corpos em aliança que, ao invadirem o espaço de aparecimento, criam performativamente as condições para enunciar e reivindicar direitos que lhes são interditados ou, nos termos de Arendt (2002), reivindicam “o direito a ter direitos”. Reside aqui a transição butleriana entre a performatividade de gênero e a performatividade da política. Como salientou Duarte (2015a),

[...] com o auxílio de Arendt, pois, Butler transpôs sua concepção de performatividade de gênero para o campo da política, suprimindo assim o que poderia ser pensado como uma lacuna de seu pensamento inicial, no qual a noção de performatividade de gênero oferecia-se mais como instância de diagnóstico crítico sobre a produção das identidades de gênero do que como referencial para pensar os movimentos políticos de resistência. Afinal, o aspecto importante aqui é a consideração dos efeitos políticos performativos derivados do agir e do reivindicar discursivamente direitos por parte justamente daqueles que deles se encontram privados.

A limitação da abordagem de Duarte parece se dar quando o autor tende a restringir as



experiências de irrupção no espaço de aparecimento apenas a uma reivindicação de direitos formais por meio de interpelação do Estado, como se os corpos performativos tivessem plena noção de um programa de reivindicações. Se for verdade que seu argumento vai nesse sentido, ele trai não só as reformulações de Butler como as próprias formulações de Arendt, uma vez que, para a última pensadora, o público não se confunde com o estatal. Logo, ocupar o espaço público não significa necessariamente ou apenas a reivindicação de direitos a serem atendidos pelo Estado. Outra ponderação que se faz é a respeito da recorrente crítica aos estudos *queer*, os quais produziram apenas uma crítica cultural e não uma proposição de intervenção política.

Na contramão dessas afirmações, diversos estudos (Colling, 2015; Raposo, 2015) demonstram que a emergência dessa performatividade da política nos espaços de aparecimento tem sido composta por meio da mediação entre arte e ativismo, em especial aqueles das dissidências sexuais e de gênero. Se a questão que Butler mostra for exatamente a performatividade da política que ocorre quando aqueles corpos em aliança irrompem na esfera pública, mesmo carecendo de um estatuto ontológico que lhes autoriza o aparecimento, então, em termos de gênero e sexualidade, vemos o fenômeno da formação de coletivos expressando as dissidências que, de muitas formas, já eram vivenciadas em suas experiências pulverizadas. Na verdade, o que a autora sinaliza é a passagem de suas reflexões desde uma política de subjetividade mais centrada nas questões de gênero, como o clássico exemplo da paródia como política a partir das *drag queens*, para políticas que pensam a precariedade e despossessão como ponto comum entre populações, inclusive as que praticam dissidências sexuais e de gênero. Como afirma a filósofa:

Em *Problemas de gênero* (1989) às vezes parecia que certos atos individuais poderiam performatizar, iriam ou poderiam ter efeitos subversivos nas normas de gênero. Agora estou trabalhando sobre a questão de alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis; mais especificamente estou preocupada em como a precariedade [...] pode operar, ou está operando, como um local de alianças entre grupo de pessoas que de outra forma não achariam muito de comum entre si (Butler, 2015a, p. 26-27).

Em *Problemas de gênero* (2010), a performatividade aparece como a tentativa de um relaxamento nas normas para a produção de uma vida mais vivível. Assim, quando as normas de gênero se repetem, há a possibilidade da falha e da emergência de outros desejos e formas de resistência. Algo novo pode ocorrer, não precisamente o que foi planejado, daí o caráter imprevisível da ação, como lembra Hannah Arendt, e a habilidade do ser humano em dar início ao novo. Já a performatividade da política diz respeito àquelas populações precarizadas, ou seja, em condições políticas induzidas nas quais se tornam expostas à injúria, violência e morte (Butler, 2015a, 2015b). Ora, basta lembrar que o Brasil é o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo, com a conivência quase autorizada do Estado, para saber que as duas dimensões nunca



andaram separadas. Portanto, é nesse contexto que a precariedade e a performatividade serão fundamentais para desestabilizar ou mesmo fundar outros espaços.

Para Judith Butler a noção de espaço de aparecimento arendtiana passa a ser algo que afeta o corpo por meio da sua materialidade, da ação e do discurso, mas que se desfaz na medida em que os corpos se separam. Dito de outra forma, para a pensadora alemã, a contingência do espaço e a necessidade de reunião entre homens (sic) ecoam o fenômeno como acontecimento que faz e se desfaz na medida em que não estão mais congregados. Assim, a contribuição sobre corpo empreendida por Butler é fundamental para pautar que aqueles que falam, agem, aparecem e executam tais ações por conta da existência de uma materialidade. Além disso, tal materialidade não pode passar despercebida dentro dos processos políticos, pois é hierarquizada por diversos marcadores de gênero, raça, classe e origem geográfica. Anthanasiou parece sinalizar nesse sentido do acontecimento que não se transforma em fixidez quando questiona Butler, em *Dispossession*, sobre as limitações do espaço de aparecimento como mera visibilidade tão reivindicada pelas políticas identitárias, de representação e multiculturais:

[...] se não pode existir nenhum domínio da aparência separado da normatividade social e consequentemente da imposição de invisibilidade, o desafio é mobilizar o ‘aparecimento’ sem tomar por certas suas premissas epistemológicas naturalizadas – visibilidade, transparência – que tem sido abundantemente usadas para reificar a subjetividade política. É pela estabilização de normas de gênero, sexualidade, nacionalidade, racialidade, capacidade, posse de terras e capital que sujeitos são interpelados a preencher a condição de possibilidade de seu aparecimento como humanos (Butler; Anthanasiou, 2013, p. 194).

É importante insistir, também, que o espaço de aparecimento em Arendt se dá apenas como um “espaço-entre” [*in-between*] nos quais sujeitos falam e agem e que, como o poder, só se manifesta em relação, e não como armazenamento. Um fenômeno que se desfaz tão logo os corpos se despedem. É o que explica Judith Butler (2015a, p. 77):

Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento, mas esta ação, este exercício performativo, somente se dá *entre* corpos, em um espaço que constitui a brecha entre meu corpo e o corpo do outro. Meu corpo não atua solitário quando intervém na política. Logo, a ação emerge do entre, de uma figura espacial que designa uma relação que nos une ao mesmo tempo que nos diferencia [...] Para Arendt o espaço de aparecimento não é só dado em termos arquitetônicos [...] O espaço de aparecimento não é um lugar que possa se separar da ação plural que traz consigo, não está fora da ação que ele mesmo invoca e constitui.

É nesse sentido que Anthanasiou, ainda em seu diálogo com Judith Butler, propõe a substituição da noção de “espaço de aparecimento arendtiano” por uma “espacialização do aparecimento” e, assim, passar do sinônimo de fixidez para um plano performativo. Embora, em suas obras posteriores, Butler siga utilizando o termo arendtiano, isso não significa que suas proposições



estejam em uma dimensão de enrijecimento, mas situadas na perspectiva de contingencialidade e, se quisermos, de acontecimento. Por outro lado, aquela necessidade da presença dos corpos para a concretização da ação é problematizada por Butler (2015a), pois, com o aparecimento das novas tecnologias do século XXI, são permitidas transmissões *on-line* ao vivo, grupos de discussão, salas de bate-papo etc. Recursos, inclusive, amplamente utilizados pelos artistas e coletivos que dialogam com a perspectiva das dissidências sexuais e de gênero.

3 Performatividade da política e a criação de espaços de aparecimento no contexto dos trânsitos de gênero

Embora a obra de Butler, na qual se destaca com maior ênfase o pensamento de Hannah Arendt, apenas tenha aparecido em 2015, no livro *Notes toward a performative theory of assembly*, a escritora norte-americana já vinha estabelecendo um diálogo crítico com alguns aspectos arendtianos há pelo menos 15 anos. Como vimos, desde a publicação de *O clamor de Antígona*, a autora vem criticando a cisão binária promovida entre público e privado no livro *A condição humana*, da escritora judia-alemã. Entretanto, o debate sobre o corpo performativo negligenciado na obra arendtiana não se encerra por aí, pois ele retorna no livro escrito em conjunto com Gayatri Spivak, *Who sings the nation-state*, de 2009. Pode-se dizer que ali Butler começa a esboçar sua passagem das reflexões sobre performatividade de gênero para a performatividade da política².

Butler e Spivak discutem como o Estado produz pessoas apátridas e como aquelas pessoas sem cidadania, mesmo assim, exercem os direitos a elas negados pelo direito positivo. Como exemplo, recorda o caso de imigrantes “ilegais” nos Estados Unidos, sob a gestão de George W. Bush, que saíram às ruas de Los Angeles e cantaram o hino americano em espanhol e reivindicaram direitos de cidadania, vistos etc. Nessa ocasião, a reivindicação passa a ser um ato performativo que produz aquilo que nomeia ao ocupar a cena pública ou produzir um espaço de aparecimento. Butler assim comenta o acontecimento em uma de suas conferências:

Talvez o cantar nas ruas possa ser entendido como uma instância através da qual um direito é exercido mesmo quando nenhum direito existe. É importante, para Arendt, que o exercício deste direito nunca seja uma performance individual. Tem que ser em ação com outros, e tem que ser público. De fato, em seus termos, tem que adentrar a esfera do aparecimento (Butler; Spivak, 2009, p. 6).

2 Ou ainda, se quisermos, da performatividade de gênero para a precariedade. Butler, a partir da obra de J. L. Austin, desenvolve a noção de ato performativo, aquele que cria o que nomeia, em contraposição ao ato constatativo, que descreve o que nomeia. É interessante perceber que a passagem da performatividade de gênero à performatividade da política não é de todo inédita, pois, em 2006, George Yúdice publica a obra *A conveniência da cultura*, na qual propõe, a partir dos livros *Gender trouble* (1990) e *Bodies that matter* (1993), de Butler, pensar a noção de performatividade social em contraponto à categoria de sociedade do espetáculo de Guy Debord. Contudo, em suas obras, Butler ignora tal debate.



Assim, ainda para Butler (2015a), a performatividade do ato cria o direito que nomeia e não está assentado em nenhum governo estabelecido. Como a liberdade, ela é uma declaração, um ato de fala coletivo. É o que Arendt (2002, p. 332) argumenta quando afirma que “o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade”. Butler segue argumentando que “direito a ter direitos” é “em si um tipo de exercício performativo; ela [Arendt] estabelece através de sua escrita o direito a ter direitos, e não existe chão [jurídico] para a sua reivindicação fora da reivindicação em si mesma” (Butler; Spivak, 2009, p. 6). Semelhante ato acontece com os imigrantes “ilegais” exemplificados anteriormente, ou quando as pessoas travestis coletivamente aparecem em público.

Um outro acontecimento ilustrativo foi a tentativa de detenção da ativista trans Indianarae Siqueira durante a edição da Marcha das Vadias, na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 2013. Por tirar a camisa, ela foi acusada de atentado ao pudor. O corpo ocupando o espaço de aparecimento denunciava a contradição performativa do Estado de Direito, pois ela não poderia ser presa por atentado ao pudor, uma vez que, para o Estado, Indianarae permanece sendo um homem sem camisa, e nenhum homem é preso por mostrar seus mamilos. Ademais, se a militante fosse presa, o Estado estaria reconhecendo a identidade feminina que lhe é negada pelas próprias instituições governamentais³. A rasura que o corpo travesti provoca na lei mostra seu potencial político e rasura a própria obra de Arendt, que exclui ou renega a dimensão corpórea da ação. Nesse sentido, Butler (2015a, p. 89) ressalta que “não pode haver política de mudança radical sem contradição performativa”, a qual, por sua vez, passa pelos corpos desestabilizando espaços de aparecimento. Ainda sobre esses atos públicos, que criam o direito que reivindicam, Butler (2015a, p. 90-91) pontua:

Há que entender que este ato público põe em cena a liberdade que reivindica, afirmando o que, contudo, não está lá [...] Exigir liberdade e começar a fazer exercício dela, e pedir por sua legitimação e anunciar a brecha que há entre seu exercício e sua realização, inscrevendo-os em um discurso público de modo tal que a brecha se torne visível e possa ser mobilizada.

Contudo, essa adesão a Arendt não aparece como um ponto pacífico entre as interlocutoras de Butler. Tanto Spivak como Athena Anthanasiou, essa última no livro *Despossession*, questionam a incorporação de uma autora, segundo elas, cujo trabalho pode ser tomado como típico modo de pensamento humanista liberal. Butler responde, por sua vez, que seu trabalho recente não tem o objetivo de anunciar que agora ela é uma arendtiana, mas que se vale de algumas noções da

³ Anotação realizada durante a palestra de Indianarae Siqueira, ocorrida no II Congresso Internacional Desfazendo Gênero, realizado em setembro de 2015, em Salvador, na Bahia.



pensadora para pensar a agência ou o que Arendt chama de “ação” e que requer o reconhecimento da condição de sua pluralidade (Butler; Anthanasiou, 2013). Em *Notes toward a performative theory of assembly*, Butler (2015a, p. 86) se apresenta mais incisiva em suas ponderações acerca dos limites de Arendt para pensar o contemporâneo:

O que significa aparecer na política contemporânea? [...] A perspectiva arendtiana encontra aqui suas limitações mais evidentes, porque o corpo, em sua concepção, encontra-se partido em dois: o que se apresenta na cena pública para falar e atuar, e o que é sexual e trabalhador, feminino e estrangeiro, que está relegado ao silêncio e geralmente confinado na esfera privada e pré-política. Esta divisão do trabalho é justamente o que se põe em questão quando na rua se reúnem vidas precárias com o fim de dar forma a alguma aliança com a qual podem reclamar um espaço de aparecimento.

Embora Arendt mantenha uma posição ambígua acerca do corpo estrangeiro, pois o afirma como político em *Origens do totalitarismo* (2002), outras formulações arendtianas, especialmente presentes em *A condição humana*, parecem insustentáveis para os dias atuais. Como argumentam Negri e Hardt, os quais, diante dos modos recentes de organização do capital, tematizam a questão de os corpos tornarem-se políticos por meio do fazer-se multidão. Aqui, os autores mostram como já não cabe mais fazer a divisão entre *poiesis* e ação arendtiana, se é que algum dia coube, pois ambas estariam indissociáveis na esfera da política:

O modelo de produção econômica biopolítica serve-nos aqui de analogia da ação política: assim como uma ampla multiplicidade social produz bens imateriais e valores econômicos, também essa multidão é capaz de tomar decisões políticas. [...] Neste sentido, a divisão entre produção econômica [corpo] e ação política postulada por autores como Hannah Arendt rui completamente (Hardt; Negri, 2016, p. 198).

Nesse mesmo sentido, Butler distancia-se da visão de Arendt em termos políticos, pois inclui, na dimensão do espaço público, a corporeidade como integrante da capacidade de criação e empreendimento do novo. Assim, a filósofa expressa sua posição:

Para Arendt, a ação, em sua liberdade e capacidade, tem a faculdade exclusiva de criar [...] este ponto de vista esquece, ou nega, que a ação é apoiada sempre, e que é sempre corporal, inclusive em suas formas virtuais [...] E se quisermos reconsiderar o espaço de aparecimento com a finalidade de entender o poder e o efeito das manifestações públicas de nossa época, temos que examinar mais detidamente as dimensões corporais da ação, o que o corpo necessita e o que pode o corpo (Butler, 2015c, p. 72).

Butler argumenta, ainda, que as formas diferenciadas de poder que hierarquizam a esfera de aparecimento devem ser criticadas ao mesmo tempo em que se deve estabelecer alianças entre os que chama de “descartados” para haver outros modos de apropriação e desestabilização de tais espaços. Assim, não se configura como uma mera inclusão no quadro da diversidade, mas o questionamento do próprio quadro. Nesse mesmo sentido, afirma:

[...] às vezes o que chamamos direito ao aparecimento se apoia tacitamente em modelos



reguladores que só incluem a certos indivíduos como sujeitos idôneos para seu exercício. De modo que não importa o quanto universal pretenda ser o direito à aparição: seu universal se vê enquadrado pelas diversas formas nas quais o poder determina quem pode aparecer e quem não. Entre os que não são selecionados, a luta por estabelecer alianças desempenha um papel primordial e está envolta num posicionamento performativo e plural com respeito a uma selecionabilidade que lhes foi negada. Esse tipo de performatividade plural não se limita a reclamar o lugar que hão de ocupar aqueles que antes eram menosprezados e mantidos em condições precárias na esfera de aparição. O que na verdade busca é a ruptura desta mesma esfera, expondo a contradição na qual incorre essa reivindicação de direito universal quando a mesma se implementa e anula por si só (Butler, 2015a, p. 56).

Dentre as temáticas que as pessoas teóricas e trans abordam, uma apresenta-se recorrente: a expulsão de transexuais e travestis desses espaços públicos. Assunto também discutido por Viviane K. Namaste, em seu livro *Invisible lives* (2000) e em seu artigo integrante da coletânea *The transgender studies reader* (2006). Nesse último, Namaste afirma que o espaço público é generificado e heteronormatizado uma vez que, “[...] casais que transgridem esta prescrição [heterossexual], e talvez especialmente pessoas transgêneras que andam sozinhas, colocam o desafio fundamental para o espaço público e [problematizam] como o mesmo é definido e assegurado através do gênero” (Namaste, 2000, p. 606).

Butler (2015a, p. 48) segue a mesma linha de argumentação quando pensa as atuais políticas de gênero e a questão do espaço de aparecimento:

Quando uma pessoa transgênero passa pelas ruas [...] é estabelecida a questão se este direito pode ser exercido por um indivíduo sozinho [...] quando se pode caminhar sem proteção e gozar de plena segurança, quando na vida cotidiana alguém pode se desenvolver sem medo de sofrer atos de violência, então é seguro porque há muitas pessoas que apoiam este direito, mesmo quando seja apenas uma pessoa que o exerça.

Viviane Vergueiro (2015) afirma que essa estrutura de violência se ancora em um dispositivo de normatividade cisgênera ou cisnormatividade, o qual consiste na fixação de gênero inteligível coerente às anatomias corporais, bem como no aniquilamento de todas as formas de vidas possíveis que escapam do gênero que lhe foi atribuído ao nascimento, o que dá a tais interpelações efeitos de verdade e de natureza. Nesse mesmo sentido, Helena Vieira (2018, p. 368) argumenta: “entendo ‘cis-heteronorma’ como totalitária porque ela consegue me fazer sentir a dor de não pertencer – a dor de não pertencer à humanidade”. Um aspecto marcante da cisnormatividade é que ela se apresenta ao mundo como transparente e, portanto, universal, como argumenta Namaste (2006, p. 590):

A violação das normas de gênero está na raiz de muitos assaltos, assédios e discriminação que afetam homens e mulheres – não apenas aquelas cuja identidade está localizada fora da heterossexualidade [...] A despeito da variedade de identidades de gênero disponíveis na rede trans e a despeito da prevalência de pessoas transgênero na nossa cultura [a autora fala a partir do Canadá], a maior parte das pessoas do Ocidente [sic] assumem que existem apenas dois sexos (masculino e feminino) e dois gêneros (homem e mulher).



A questão se complexifica quando pensamos que a própria noção “transgênero” exerce uma função de guarda-chuva colonial que não dá conta das vivências distintas frequentemente eclipsadas ou exotificadas tendo por base uma matriz europeia de modelos de comportamento, gestualidade, indumentárias etc. Nesse contexto, as performatividades de culturas não ocidentais passam a ser enquadradas como residuais, pré-civilizadas ou mesmo folclóricas. Como argumenta Stryker e Whittle (2006, p. 14),

[...] de meio milênio para cá, culturas eurocêntricas têm tratado de um desfile de gêneros [ditos] exóticos, extraídos de diferentes culturas nativas ao redor do mundo: *hijra* na Índia, *mahu* polinésio, Thai *kathoey*, a travesti brasileira, *xanith* árabe, *berdache* nativo americano – e assim por diante. ‘Transgênero’, em casa ou no exterior, é o último espécime adicionado ao cardápio.

Seja pela exotificação, seja pelo apagamento social, muitas pessoas trans optam por negociar sua discrição ou mesmo sua invisibilidade. Tais estratégias de entrada e saída de cena muitas vezes dizem respeito a questões de sobrevivência ou de articulação política. Como pontua Judith Butler (2015a, p. 55-56):

[...] A ação política é em certas ocasiões muito mais eficaz quando se exerce a partir dos marginais ou mesmo a partir das sombras, e este é um aspecto importante que não pode ser esquecido [...] o que tem de se fazer visível é a própria injustiça que representa criminalizar a presença de gênero.

Contudo, tal invisibilidade nem sempre se torna possível e afeta diretamente o cotidiano de algumas pessoas trans que, muitas vezes, acabam por estabelecer como metas de vida atingir uma performatividade adequada às normas culturais que governam o gênero escolhido. Mais do que culpabilizá-las por tais escolhas, Vergueiro (2015, p. 221) argumenta que se faz necessário compreender qual é a dinâmica que governa tais relações de poder.

Pode-se dizer que muitas pessoas trans têm de lidar com questões de visibilidade e invisibilidade cotidianamente. Ser visível enquanto pessoa trans significa, no mais das vezes, ser alvo de ridicularizações, estranhamentos, exotificações e outras violências, fazendo com que a invisibilidade – equivalente ao ‘passar-se como pessoa cisgênera’, ou, em termos mais problemáticos, ao ‘parecer homem ou mulher de verdade’ – acabe se tornando um objetivo muito importante para muitas pessoas trans.

Viviane Namaste (2006) também aborda esse tema no contexto canadense ao afirmar que, pelo fato das sociedades ditas ocidentais dividirem os seres humanos entre homens e mulheres, a maior parte das pessoas trans se sente coagida a aderir exclusivamente a um gênero ou a outro. Tal estratégia minoraria a possibilidade de assédio físico ou verbal. Namaste, assim como Vergueiro, nomeia tal fenômeno como “passabilidade”, o qual consiste em se apresentar como homem ou mulher cisgênero sem ter seu dito “sexo original” [sic] nunca questionado. Ainda sobre atender às



normas de um único gênero inteligível para evitar as mais diversas violências, Vergueiro (2015, p. 221) comenta:

[...] estes esforços de invisibilidade – ou ‘passabilidade cis’ – têm diferentes dimensões que representam desafios variados. Tenho passado por vários deles em minha vivência pessoal, que no geral envolvem questões visuais e estéticas – formas corporais, vestimentas, expressões ‘generificadas’, i.e., às quais se atribuem gêneros, sonoras – tom, timbre, vocabulário – ou institucionais – como documentação, acesso a recursos –, entre diversas outras. Estas questões podem definir, em diferentes situações e temporalidades, a diferença entre o respeito enquanto pessoa humana e a desconsideração plena de uma parte imanente à nossa humanidade pessoal – a identidade de gênero.

4 Considerações finais

O policiamento cotidiano do gênero se dá pelas diversas instituições que constituem o dispositivo de cisheteronormatividade, sejam escolas, unidades de saúde, discursos médicos e das ciências psi, religiosidades, mercado de trabalho. A coerção pela adesão de uma maneira estandardizada de performatividade de gênero regula as formas de aparecimento em público, como lembra Butler (2015a, p. 54).

Afinal de contas quem insiste que o gênero deve aparecer sempre de maneira uniforme ou com certa indumentária mais que com outras, os que pretendem criminalizar ou converter em casos patológicos os sujeitos que vivem seu gênero ou seu sexo em formas não normativas, todos eles atuam como polícia no espaço de aparecimento, mesmo que não façam parte das forças da ordem.

Tais acontecimentos levam a autora a afirmar a necessidade de refletirmos sobre o tipo de reivindicação que o corpo trans instaura no ato de mostrar sua materialidade em público, pois, ao mesmo tempo em que se vincula à liberdade de aparecimento, demanda o direito ao livre trânsito sem a violência praticada devido ao simples fato de sua existência. As resistências desse aparecer, como vimos nos tópicos anteriores, ocorrem das mais variadas formas políticas. E é esse aparecimento reivindicatório, quando não se deveria nem mesmo existir, que Butler denomina como performatividade da política. Em suas próprias palavras:

Às vezes o mais importante não é o poder que se tem e que se faculta para atuar; às vezes, o que há de se fazer é atuar, e a partir desta atuação reivindicar o poder de que se necessita. Assim é como entendo a performatividade [da política], e esta é também uma forma de atuar contra e a partir da precariedade (Butler, 2015a, p. 58).

Butler afirma tal atuação como uma forma de poder performativo no qual se reivindica o espaço público arendtiano de um modo em que nunca estará totalmente contemplada pelo direito positivo. Na verdade, uma ação que reconfigura a própria esfera da política. Além disso, a autora complementa dizendo que é a partir de agentes atuando como corpos aliados que a possibilidade de um espaço novo se instaura ou se produzem novos sentidos aos antigos.



São atores subjugados e empoderados que tratam de arrebatar a legitimidade a um aparato estatal existente, sobre o qual descansa a regulação do espaço público de aparecimento, para construir eles mesmos seu próprio teatro legítimo. Ao arrebatar este poder se cria um espaço novo, um novo interstício entre os corpos, por assim dizer, que reivindica o espaço existente por meio da ação de uma nova aliança. E estes corpos são insuflados e animados pelos espaços existentes juntamente nos mesmos atos que permitem recuperá-los e dar-lhes um novo sentido (Butler, 2015c, p. 85).

Por em movimento o novo sobre a terra é o que propõe Hannah Arendt quando fala da produção do espaço público e da política. Sua concepção é enriquecida com a dimensão corporal argumentada por Butler e desenvolvida nas diversas obras da filósofa estadunidense nas duas primeiras décadas do século XXI.

Referências

- ARENDR, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ARENDR, H. *A condição humana*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BARBALHO, A. No ar da diferença. *Comunicação e Informação*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 8-16, 2006.
- BUTLER, J. *Notes toward a performative theory of assembly*. London: Harvard University Press, 2015a.
- BUTLER, J. *O clamor de Antígona*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2014.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. São Paulo: Autêntica, 2015c.
- BUTLER, J.; ATHANASIOU, A. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BUTLER, J.; SPIVAK, G. *Quien le canta al estado-nación?* Buenos Aires: Padiós, 2009.
- CAVARERO, A. *Vozes plurais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- COLLING, L. *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: Edufba, 2015.



DUARTE, A. A renovação do pensamento político de Hannah Arendt por Judith Butler. *Revista Cult*, São Paulo, n. 208, 2015a. Não paginado.

DUARTE, A. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, H. *A condição humana*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. p. XIII - XLIX

GAGNEBIN, J. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

NAMASTE, V. Genderbashing: sexuality, gender, and the regulation of public space. (De)Subjugated knowledges: an introduction to transgender studies. In: STRYKER, S.; WHITTLE, S. (ed.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge, 2006. p. 584 - 600

NAMASTE, V. *Invisible lives*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

RAPOSO, P. Artivismo: articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Salvador, v. 4, n. 2, p. 3-12, 2015.

STRYKER, S.; WHITTLE, S. (ed.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge, 2006.

TELLES, V. Política e espaço público na construção do mundo comum: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. In: TELLES, V. *Direitos sociais: afinal do que se trata?*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 27 – 75.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (Mestrado em cultura e sociedade) – Universidade Federal de Salvador, Salvador, 2015.

VIEIRA, H. Transfeminismo. In: HOLLANDA, H. (org.). *Explosão feminista*. São Paulo: Cia das Letras, 2018. p. 343 – 378.

YÚDICE, G. (org.). *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

