

# A “QUESTÃO FEMININA” E UMA QUESTÃO FEMINISTA: IDENTIDADE

*Tessa Moura Lacerda*<sup>1</sup>

Resumo: Trata-se de pensar como uma questão tradicional na História da Filosofia ocidental reaparece como problema nos estudos de gênero: a identidade. A maneira como a Filosofia constituiu, desde Descartes, o sujeito e a identidade do sujeito implica a exclusão de outros sujeitos possíveis, que passam a ser desumanizados e considerados como o “Outro”. Para pensar essa relação entre um sujeito e muitos outros excluídos desse lugar, recuperamos algumas reflexões de J. Butler, A. Mbembe, Paul Preciado, G. Spivak e Denise Ferreira da Silva.

Palavras-chave: Identidade – Gênero – Sujeito – Outro – Feminismos

## I. Identidade e corpo

A filosofia ocidental é atravessada pela questão da identidade. Franklin Leopoldo e Silva explica que o pensamento ocidental sempre privilegiou alguns modos de pensar em detrimento de outros, constituindo um estilo, “a nossa lógica”<sup>2</sup>, afirma ele, que governa nosso modo de pensar. Nessa lógica, foi dado privilégio ao conceito de identidade em detrimento da diferença: queremos que as coisas mudem muito pouco ou que as mudanças não signifiquem uma mudança essencial, de maneira que as coisas possam ser identificadas. Isso se dá porque a diferença completa significaria oposição e escolhemos viver num mundo “estável”. Essa identidade não vale apenas para as coisas, mas também para as pessoas: permaneço a mesma ao longo das mudanças vividas temporalmente. Somente no início do século XX (sobretudo com G. Deleuze), aponta Franklin Leopoldo e Silva, essa categoria foi submetida a uma revisão crítica e o privilégio da identidade sobre a diferença foi questionado, mostrando-se que essa identidade não está presente nas coisas mesmas, mas existe porque nos é cômodo pensar assim.

As teorias feministas contemporâneas também vão se debruçar sobre a questão da identidade, sobretudo para criticá-la – no mínimo, podemos dizer, o conceito “mulher”, enquanto se pretende universal, na verdade é um conceito excludente de grupos variados.

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: tessalacerda@usp.br.

<sup>2</sup> Cf. LEOPOLDO E SILVA, “Deleuze: filosofia da diferença”.

Sem nenhuma pretensão de abarcar a imensa variedade envolvida nos estudos feministas, gostaríamos de pensar com algumas autoras e autores feministas sobre a questão da identidade. Nossa escolha, aparentemente ao acaso, se baseia na verdade na ideia de que a construção da identidade como categoria não é apenas uma construção teórica, mas tem um fundamento bastante concreto, social, histórico e econômico, que explica em parte a construção teórica e, simultaneamente, é justificada por ela.

\*

Como pensar o sujeito em termos contemporâneos e, mais particularmente, a partir das teorias feministas contemporâneas? Certamente não se pode pensar o feminismo sem o plural empregado em “teorias feministas”. Nossa reflexão está ancorada na ideia de que a questão de gênero é um tema vivo, porque vivido diariamente por *corpos vulneráveis*. Usamos aqui o termo corpo, e não indivíduo, mente ou alma ou qualquer outro termo, porque, como afirma Foucault, “Meu corpo é o lugar sem recurso ao qual estou condenado.”<sup>3</sup> Meu corpo me situa no mundo, neste lugar, neste tempo, nestas condições políticas. Meu corpo, afirma Foucault, “é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo.”<sup>4</sup> O corpo é o contrário de uma u-topia, um não lugar, uma não situação. Meu corpo me põe em situação – uso esta palavra em sentido leibniziano.<sup>5</sup>

E, nesse sentido, esse lugar, essa situação é, de algum modo, irreversível, é algo com o que tenho que lidar. Como faço isso? Como existo no mundo e como resisto ao mundo, constituindo-me um sujeito? Invento. “Tatuar-se, maquiar-se, mascarar-se [...] é fazer com que o corpo entre em comunicação, com poderes secretos e forças invisíveis.”<sup>6</sup> É essa relação com o mundo, mundo que pode nos sujeitar, mas é também o que permite a construção de nós mesmos como sujeitos, que nos interessa abordar.

Expliquei a escolha do termo “corpo”. Mas por que “corpos *vulneráveis*”? Judith Butler afirma que “O corpo tem invariavelmente uma dimensão pública”<sup>7</sup>:

Cada um de nós é constituído politicamente em parte pela vulnerabilidade social de nossos corpos – como um lugar [*site*] de desejo e de vulnerabilidade física, como um lugar [*site*] de publicidade, ao mesmo tempo, assertiva e exposta.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 8.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 7.

<sup>5</sup> A *situação* era um dos temas caros a Leibniz. Não se trata de um lugar absoluto, mas de um lugar no espaço e no tempo que nos situa em relação aos outros, que nos põe em relação com as outras coisas e os outros indivíduos. Leibniz, como todos os filósofos do Grande Racionalismo, usa a matemática para pensar questões de metafísica, a *Análise situs* é um de seus conceitos geométricos que o ajudam a pensar o indivíduo. Leibniz explica em sentido filosófico sua *Análise situs*, na correspondência com o Padre Des Bosses. Cf. Leibniz em FRÉMONT, *L'être et la relation*.

<sup>6</sup> FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 12.

<sup>7</sup> BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 26.

<sup>8</sup> BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 20.

Se é o corpo que nos situa no mundo – note-se que Butler usa o termo *site*, ligado ao termo *situs*, tão caro a Leibniz e à ideia de que existimos sempre em relação com o todo, como uma parte total –, ele é também aquilo que nos torna vulneráveis perante o mundo. Todos experimentamos essa vulnerabilidade, porque todos nos relacionamos com o mundo e com os outros a partir deste corpo que nos situa no tempo e no espaço.

A dimensão pública, social, do corpo põe em xeque a ideia de uma identidade monolítica do indivíduo e de uma plena autonomia do sujeito pensada em termos modernos<sup>9</sup>. O sujeito, em termos contemporâneos e entre muitas autoras e autores que discutem a questão de gênero, é constituído nas e pelas relações presentes no interior da sociedade – relações de poder, nos termos de Foucault.

Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo não é meu. Dado desde o início ao mundo dos outros, recebe sua marca, é formado no cadinho da vida social; só depois, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que de fato o faço. De fato, se eu negar que antes da formação da minha vontade, meu corpo me relacionava com outros que eu não escolhi ter perto de mim mesmo, se eu construir uma noção de “autonomia” com base na negação dessa esfera de uma proximidade primária e não desejada com outros, então estarei negando as condições sociais da minha corporificação em nome da autonomia?<sup>10</sup>

O que nos interessa primordialmente nestas afirmações de Butler é a oposição entre a afirmação da autonomia do sujeito, de um lado, a dimensão invariavelmente pública do corpo, de outro. “Meu corpo não é meu”, porque desde o início recebe a impressão de outros, o toque, o olhar – mas também, sabemos, a violência. Não há um sujeito anterior a essa relação com os outros – numa dimensão psicanalítica<sup>11</sup>, estamos desde o início da vida

---

<sup>9</sup> Estou fazendo referência, obviamente, à filosofia moderna, do séc. XVII, que cria o sujeito de conhecimento e a ideia de representação do mundo. O “primado do sujeito”, que afirma que o sujeito é anterior ao objeto de conhecimento, envolve necessariamente a ideia de que não temos um contato direto com o mundo, mas um contato mediado pela *representação* que o sujeito tem do mundo (cada filósofo pensa a representação à sua maneira, mas todos refletem sobre isso). Esse sujeito, que será a base da ciência moderna e do método científico, é também a base da noção de indivíduo tal como pensado, por exemplo, por Leibniz, cronologicamente o último dos filósofos do Grande Racionalismo. O indivíduo leibniziano é um sujeito de todos os seus predicados, predicados que são considerados não apenas como qualidade, mas como localização, acontecimentos, e relações com tudo o mais. Leibniz inova a maneira de pensar o sujeito de predicados e formula um dos temas lapidários do pensamento burguês, a ideia de que o indivíduo é esse conjunto de predicados e é inteiramente responsável pelo que lhe acontece. Nesse sentido, radicaliza a atitude cartesiana que primeiro afirma a primazia do sujeito sobre o objeto de conhecimento, estendendo e radicalizando, para campos diversos da teoria do conhecimento, o que Descartes afirmava a respeito do conhecimento: o indivíduo, esse sujeito que é uma noção completa desde todo o sempre, não só é anterior ao mundo, ele constitui o mundo e não depende em nada do mundo, porque é um mundo à parte, um microcosmos, uma perspectiva da totalidade do mundo, que dispensa a relação direta com o mundo. O mundo, para o indivíduo leibniziano, é ele mesmo.

<sup>10</sup> BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 26.

<sup>11</sup> Butler se refere neste texto a *Luto e melancolia* de Freud.

em relação com outros, e nos constituímos como sujeitos a partir dessas relações sociais. O que é o sujeito? Certamente não é o sujeito autônomo da filosofia moderna (seiscentista), não é o indivíduo que permanece *essencialmente* o mesmo desde sempre da filosofia leibniziana, não é uma *essência* que se realiza na existência, mas que é anterior a qualquer relação com o mundo; tampouco poderia ser o sujeito transcendental kantiano, imune em suas estruturas básicas a qualquer relação com o mundo externo<sup>12</sup>.

A discussão sugerida pelos textos de Butler traz a ideia de que nosso corpo tem, antes de tudo, uma dimensão pública. Há corpos que inevitavelmente precisam se constituir na arena pública como resistência, resistência à imposição de um conjunto de regras e normas sociais, resistência ao poder e à sujeição imposta pelos micropoderes sociais.

Quando discute o fenômeno político que tomou ruas e praças mundo a fora desde 2010, Judith Butler, que escrevia sobre a dimensão pública do corpo, passa a descrever a “exigência de corporeidade” de uma nova forma de fazer política. Refletindo sobre o *Occupy*, Butler sugere em *Corpos em aliança e a política das ruas*, uma maneira de pensar a política que exige a presença dos corpos no espaço público. Butler questiona a separação feita por Hannah Arendt em *A condição humana* entre público e privado, porque Arendt localiza o corpo na esfera da necessidade, e, por isso, afastado da liberdade que deve caracterizar a política<sup>13</sup>. Butler cita a ocupação da Praça Tahir e o fato, muito particular, dos corpos estarem não apenas reunidos ali, mas dormindo juntos. Dormindo juntos estão fazendo uma nova forma de política, esta que mostra a exigência da corporeidade como elemento fundamental<sup>14</sup>.

“Meu corpo não é meu”, afirma Butler. Mas não é nem um pouco meu? O que, nesta dimensão pública do corpo, sou eu? Por que nos diferenciamos uns dos outros se não há essa dimensão da interioridade? O quanto sou eu quem determina essa dimensão pública de meu corpo?

Gênero é algo que fazemos, não algo que somos – algo que fazemos juntos. Uma relação entre nós, não uma essência. [...]. Gênero não é uma questão de propriedade individual. O gênero nos é imposto em uma rede de relações sociais, políticas e econômicas, e é apenas dentro dessa mesma rede que ele pode ser renegociado. Eu sinto essa negociação ocorrendo na minha pele, em situações de visibilidade e invisibilidade, entre os enunciados dos outros e os nomes que me dão.<sup>15</sup>

O gênero nos é imposto e precisa ser renegociado dentro de relações sociais, políticas e econômicas, afirma Paul B. Preciado<sup>16</sup>. Se não somos uma identidade fixa e monolítica, anterior a qualquer experiência com o mundo, se somos um corpo que tem invariavelmente uma dimensão pública, como sugere Butler, e está sujeito ao olhar, ao toque dos outros, e

---

<sup>12</sup> Cf. BIRCHAL, *O eu nos Ensaio de Montaigne*, “Introdução”.

<sup>13</sup> BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, caps. 1 e 2.

<sup>14</sup> BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, pp. 107.

<sup>15</sup> PRECIADO, “Transfeminismo”, pp. 4-5.

<sup>16</sup> Paul Beatriz Preciado não apenas reflete sobre a teoria de gênero, propondo o Transfeminismo, mas experimenta no próprio corpo a transformação de gênero. Experiência que narra em seu *Testojunkie*.

também à violência, então o gênero não é natural, essencial, invariável. O gênero é construído por relações de poder, “relações sociais, políticas e econômicas”, afirma Preciado; o gênero nos é imposto nessa rede de relações e, por isso, é dentro dessa mesma rede que precisa ser renegociado.

Afirmção que aprofunda uma das mais célebres frases que caracterizam o feminismo do século XX: “não se nasce mulher, devém-se<sup>17</sup> mulher”, isto é, não há dado biológico, histórico, psicanalítico anterior à existência concreta de uma pessoa que defina essencialmente essa pessoa antes de sua situação no mundo, sugere Simone de Beauvoir<sup>18</sup>. É na experiência, na relação com o mundo e com os outros que a identidade é construída. E se é construída, nunca está pronta, não há um caminho linear, não há propriamente progresso nessa construção. O que significa, então, falar em *identidade* e em *identidade de gênero*?

O feminismo do final do século XIX objetivava restringir o poder patriarcal masculino e exigia que as mulheres fossem reconhecidas como sujeitos plenamente legais na esfera democrática.

Durante o século XX, o feminismo proliferou em um campo heterogêneo, com diversas teorias e estratégias: feminismo direitista, feminismo socialista, feminismo liberal, feminismo cristão. Mas, se juntássemos todos na mesma sala, eles acabariam se matando uns aos outros. Eles têm um problema político em comum: todos operam sob a lógica de políticas identitárias. Eles naturalizam a noção de “mulheres” e, enquanto brigam pelo seu reconhecimento na esfera pública, tendem a normatizar o sujeito que querem liberar. O feminismo cria seus próprios excluídos: mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, *chicanas*, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes. Todos esses sujeitos subalternos ao feminismo produziram os seus próprios movimentos durante o século XX.<sup>19</sup>

Esta breve história do feminismo, resumida aqui por Preciado, evidencia como o feminismo, que nasce, no XIX como uma questão de luta por direitos, passa a se apoiar, em sua segunda onda, no início do XX, em bandeiras identitárias. Ora, operando sob a lógica de políticas identitárias, o feminismo normatiza o sujeito que deveria liberar. Em outras palavras, o feminismo, na sua segunda onda, restringe as pessoas que cabem dentro do conceito “mulher”. O feminismo do final do XX, ou a terceira onda, é a resistência dos sujeitos excluídos desta palavra “mulher”: “mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, *chicanas*, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes”<sup>20</sup>, na enumeração de Preciado. O transfeminismo de Paul B. Preciado, o feminismo negro, de Angela Davis, o feminismo pós-colonial de Spivak, são justamente

---

<sup>17</sup> Sugestão de tradução de Carla Rodrigues, em conferência sobre Beauvoir e Butler, feita na USP, em abril de 2019.

<sup>18</sup> Cf. BEAUVOIR, *O segundo sexo*.

<sup>19</sup> PRECIADO, “Transfeminismo”, pp. 8-9.

<sup>20</sup> PRECIADO, “Transfeminismo”, p. 9.

tentativas de retrabalhar ou de alargar essa identidade “mulher”, incluindo os sujeitos subalternos, os excluídos – ou as excluídas.

A questão da identidade de gênero não aparece simplesmente para responder à questão teórica sobre a identidade que atravessou os séculos do pensamento ocidental, e sim para permitir a *produção* de novas maneiras de vida, para pensar e *atuar* nessa *construção* de maneiras de viver não normatizadas, de “sujeitos subalternos” (expressão que Preciado toma de empréstimo de Spivak, feminista de origem indiana e uma das expoentes do pensamento pós-colonial).

## II. A identidade e os outros, os subalternos

Achille Mbembe, autor de *A crítica da razão negra*, respondendo uma pergunta sobre o pensamento francês em uma entrevista publicada no ano passado, afirma que a França perdeu gradativamente a capacidade de um pensamento que correspondesse ao mundo, porque “encontra dificuldades para escapar à questão da *identidade*, para confrontar a questão da *relação*, dos elos relacionais, do ‘em comum’.”<sup>21</sup> E acrescenta, quando reflete sobre a expansão colonial da Europa ao longo dos séculos (século XV, XVI, e mais recentemente século XIX e XX):

Confrontada a esses mundos distantes, a Europa não se colocou nada além de uma única questão: esse Outro “é uma pessoa diferente ou algo diferente de uma pessoa?”. É por isso que digo que grande parte da filosofia ocidental pensa o mundo em termos da relação do mesmo com o mesmo, do recolhimento a si mesmo e jamais, ou muito raramente, em termos de coabitação de todos no mesmo mundo.<sup>22</sup>

Essas palavras ressoam em palavras de Butler, quando esta se pergunta: “que corpos importam?” e critica um discurso de desumanização sofrido por minorias sexuais – por isso o assassinado de transgêneros se tornou tão comum –, mas também pelos povos árabes assassinados em massa na guerra estadunidense contra o terror, sobretudo pós 11 de setembro de 2001:

Até que ponto os povos árabes, predominantemente praticantes do Islamismo, caíram fora do “humano” como foi naturalizado nos moldes “ocidentais” pelo funcionamento contemporâneo do humanismo? Quais são os contornos culturais do humano aqui? [...] Afinal, se perdemos alguém e essa pessoa não é alguém, então o que e onde está a perda e como se dá o luto?<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 8. [itálicos meus]

<sup>22</sup> MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 16.

<sup>23</sup> BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 32.

A denúncia aqui é: pensar em termos de identidade – e a filosofia ocidental escolheu pensar em termos de identidade em detrimento da diferença<sup>24</sup> – é produzir um “outro”, ou “outros”. E a pergunta é: esse outro é uma *pessoa diferente* ou sequer é considerado uma pessoa?

Dois temas surgem a partir dessas perguntas: em primeiro lugar, podemos dizer que a crítica da desumanização está ligada à análise do *neoliberalismo*, como forma social, econômica e política do capitalismo que sujeita os corpos hoje. Em segundo lugar, a *resistência* a essa sujeição, ou a “renegociação” do gênero de que falava Preciado, é uma consequência inevitável do diagnóstico (a afirmação da identidade como possível fonte de desumanização do diferente, do outro) e é tematizada de diferentes maneiras por diferentes autores. Vejamos.

Silvia Federici, filósofa marxista e feminista italiana, é uma das teóricas que retoma o conceito de *comum* – ao redor do qual se reúnem pensadores como Pierre Dardot e Christian Laval, Toni Negri, entre outros. O conceito visa pensar as formas cooperativas de vida, diferentes da maneira como o capitalismo atual nos impõe viver, como possíveis. Federici afirma, em seu *O feminismo e as políticas do comum*, que um dos principais motivos para que essa ideia arcaica voltasse ao centro das discussões nos movimentos sociais contemporâneos é “o esforço neoliberal de subordinar cada uma das formas de vida e de conhecimento à lógica de mercado”<sup>25</sup>. Na contramão do neoliberalismo, a ideia de comum tem “uma função ideológica, como um conceito unificador que prefigura a sociedade cooperativa que a esquerda radical vem lutando para construir.”<sup>26</sup>

O que o neoliberalismo faz? Archile Mbembe considera que “o capitalismo, desde suas origens, sempre precisou de subsídios raciais. [...] sua função sempre foi produzir não apenas mercadorias, mas também raças e espécies.”<sup>27</sup> Mas a questão é que no período atual, no neoliberalismo, os riscos que escravos negros sofriam em tempos anteriores do capitalismo cabe a todas “as humanidades subalternas”, nas palavras de Mbembe. “Há uma tendência à universalização da condição negra”<sup>28</sup>, afirma ele. A ideia de que todos e cada um de nós é “empresário de si mesmo” e precisa estar melhor preparado do que os demais para vencer, por mérito, no mercado de trabalho, ideia que Foucault diagnosticou com precisão em seus cursos sobre a governamentalidade, aponta para o que Mbembe chama de “universalização da condição negra”.

A questão já não se limita aos seres humanos serem tratados como mercadorias, mas que se instile no sujeito humano o desejo de se vender a si mesmo, ou seja, de se converter em objeto. Desse ponto de vista, assistimos a um devir-negro do mundo.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Cf. LEOPOLDO E SILVA, “Deleuze: filosofia da diferença”.

<sup>25</sup> FEDERICI, *O feminismo e as políticas do comum*, p. 3.

<sup>26</sup> FEDERICI, *O feminismo e as políticas do comum*, p. 4.

<sup>27</sup> MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 4.

<sup>28</sup> MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 4.

<sup>29</sup> MBEMBE, *O fardo da raça*, p. 27.

Esse devir-negro do mundo está ligado à desumanização de que falávamos antes: o “outro” é uma pessoa diferente ou, como um escravo negro dos séculos XVII, XVIII e XIX, é menos do que um ser humano? O “outro”, os sujeitos subalternos – “mulheres não brancas, trabalhadoras sexuais, lésbicas, usuárias de drogas, *chicanas*, mulheres transexuais e transgêneras, mulheres deficientes, imigrantes”<sup>30</sup>, para reproduzir mais uma vez a lista de Preciado – são seres humanos?

Paul Preciado afirma que “Se o feminismo foi uma resposta às configurações de poder do século XIX, o transfeminismo busca desfazer o *poder neoliberal* contemporâneo”, poder que não está nas leis e instituições, mas “nas logísticas, infraestruturas, redes e técnicas culturais.”<sup>31</sup> Entender isso é importante, portanto, para pensarmos a possibilidade de resistência à desumanização.

Embora não concorde inteiramente com os pensadores da corrente pós-colonial, a visão que Achille Mbembe tem dos efeitos do neoliberalismo global sobre as populações subalternas se aproxima sensivelmente da leitura que a feminista pós-colonial Gayatri Spivak tem sobre o mesmo tema. Vejamos.

Em seu livro *Pode o subalterno falar?* – cujo título originalmente era *Poder, desejo e interesse*, em evidente diálogo com o volume 1 de *A história da sexualidade* de Foucault –, Gayatri Spivak, feminista indiana que mudou-se para os Estados Unidos, desenvolve uma reflexão sobre o sujeito subalterno, “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante.”<sup>32</sup> Spivak se contrapõe a Deleuze e Foucault: mesmo quando pensam estar dissolvendo uma essência ou um sujeito como idêntico a si mesmo, Deleuze e Foucault estariam afirmando um grande e único sujeito, europeu, ou, no mínimo, Ocidental:

Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, pela economia política e pela ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter “nenhuma determinação geopolítica”. Assim, a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um Sujeito.<sup>33</sup>

Spivak considera que Foucault e Deleuze ignoram a divisão internacional do trabalho, a diferença entre centro e periferia, e quando invocam “a” luta dos trabalhadores demonstram a incapacidade de lidar com o capitalismo global, tornando a “Ásia” e ocasionalmente a “África” como “transparentes”: “Por que tais oclusões deveriam ser aprovadas precisamente por aqueles intelectuais que são nossos melhores profetas da heterogeneidade e do Outro?”<sup>34</sup>, pergunta-se.

O que Spivak quer denunciar com essas críticas é o que ela chama de “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como

---

<sup>30</sup> PRECIADO, “Transfeminismo”, p. 9.

<sup>31</sup> PRECIADO, “Transfeminismo”, pp. 10-11.

<sup>32</sup> SPIVAK apud ALMEIDA, *Pode o subalterno falar?*, p. 12.

<sup>33</sup> SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 21, cf. também p. 59.

<sup>34</sup> SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 24.

Outro”<sup>35</sup>. O *outro* – outro que também está presente nos comentários de Butler, Mbembe, Preciado. Pode, esse outro, o subalterno, falar? Para Spivak, “o desenvolvimento do subalterno é complicado pelo projeto imperialista”<sup>36</sup>. E a condição das mulheres neste contexto colonial é ainda mais difícil: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.”<sup>37</sup>

É o pensamento deste sujeito colonial subalterno e, grife-se, racializado – de que já falava Lélia Gonzalez<sup>38</sup> – que estará no centro das reflexões da feminista Denise Ferreira da Silva.

Denise Ferreira da Silva, feminista negra, também brasileira, nascida numa favela no Rio de Janeiro, mas radicada no Canadá, reflete sobre o Brasil, um país pós-colonial, profundamente marcado pela desigualdade e por diferenças históricas, marcado por seu passado escravagista. Denise Ferreira da Silva sugere o que ela chama de “figuração fractal da tríade colonial, racial e capital”<sup>39</sup>, para pensar as respostas europeias modernas à questão ontológica “quem somos?” e à questão ética “como devemos viver e agir?”, respostas que constroem “o Homem europeu como representante de tudo aquilo que é humano”<sup>40</sup>. Respostas que, assim, justificam a opressão de todas as outras existências como “não humanas”, e criam um “Outro” ameaçador.

No Brasil, afirma Denise Ferreira da Silva, isso se manifesta, por exemplo, através daqueles que fizeram o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff “lançando ataques morais contra os que apenas recentemente tiveram seus direitos reconhecidos com base na identidade social (de gênero, sexual, racial e religiosa).”<sup>41</sup>

Embora fale do Brasil recente, o que Denise Ferreira da Silva quer resgatar é a construção histórico-filosófica deste Outro. Se outras feministas negras como Angela Davis, bell hooks e Kimberlé Crenshaw mostraram a interseccionalidade, isto é, a sobreposição dos sistemas de opressão, dominação e discriminação, Denise Ferreira da Silva mostra de onde vem filosófica e cientificamente, a constituição do Outro, que passa a ser desumanizado, constituição que é um elemento fundamental do sujeito moderno, a partir de Descartes, mas sobretudo com Kant. Dessa maneira Denise pode, como A. Mbembe, evidenciar o papel da “racialização” na constituição do sujeito dominador em oposição aos dominados e oprimidos. Não se trata, para Denise Ferreira da Silva, apenas de uma lógica de exclusão (ou

---

<sup>35</sup> SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 47.

<sup>36</sup> SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 47.

<sup>37</sup> SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 67.

<sup>38</sup> Lélia Gonzalez aponta o racial como elemento fundamental nas formas de dominação ou de opressão no Brasil: “para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região – assim como para a as ameríndias – a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada.” GONZALEZ, “Por um feminismo afro-latino-americano”, p. 18.

<sup>39</sup> FERREIRA DA SILVA, “A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo”, p. 161.

<sup>40</sup> FERREIRA DA SILVA, “A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo”, p. 160.

<sup>41</sup> FERREIRA DA SILVA, “Sobre diferença sem separabilidade”, p. 63.

subjugação racial), mas uma lógica de obliteração. É esta que permite a construção do sujeito moderno como uma coisa autodeterminada. Vejamos.

Qual é a genealogia do “Sujeito sem propriedades”? Ele emerge, afirma Denise Ferreira da Silva<sup>42</sup>, de uma pergunta posta pelos modernos, a saber, como conhecer o mundo e como a mente humana pode saber a verdade sem a revelação divina? Galileu, Descartes e Newton herdaram da antiguidade uma visão da matéria que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos do pensamento: extensão, peso, gravidade, solidez. Esses conceitos e o privilégio da causalidade eficiente na explicação do mundo consolidam a ideia de que a mente é separada do corpo e, por isso, tem a capacidade de determinar a verdade sobre os corpos. Essa separação é o que o sistema de Kant consolida, firmando dois dos quatro pilares do pensamento ocidental: a *separabilidade*, isto é, o mundo pode ser compreendido pelas formas puras da intuição, Espaço e Tempo, e pelas categorias do Entendimento, quantidade, qualidade, relação, modalidade; e a *determinabilidade*, ou seja, o conhecimento é a capacidade do Entendimento de produzir conceitos usados para determinar a verdadeira natureza das impressões sensíveis. Hegel inverte o programa kantiano pelo método dialético porque via aí uma ameaça à liberdade. Assim, pela noção de *atualização* pode considerar que corpo e mente, espaço e tempo são manifestações da mesma entidade, a Razão enquanto Liberdade; e pela noção de *sequencialidade* descreve o autodesenvolvimento do Espírito como movimento no tempo, daí a História, cujo ápice seriam as configurações sociais da Europa pós-iluminista<sup>43</sup>. “Desde então”, afirma Denise Ferreira da Silva, “o ‘sujeito sem propriedades’ (i.e. o *cogito* cartesiano), sustentando-se nos componentes ontoepistemológicos – da efetividade e da necessidade –, iniciou a trajetória para além do conhecimento, que o tornou o significado governante das arquiteturas econômicas, jurídicas, éticas e estéticas modernas.”<sup>44</sup>

Essa genealogia do “Sujeito sem propriedades” explica por que Denise Ferreira da Silva não acredita que o núcleo da subjugação racial está na divisão do humano entre racional e irracional e por que não pretende, com seu trabalho, fazer um desvelamento ideológico para que pudesse mostrar que o Homem Europeu representa o humano e transforma todos os outros modos do humano em não humano<sup>45</sup>. Denise tampouco está interessada em mostrar que há uma fronteira separando pela cor “o (humano) branco/europeu do (não-humano) não branco/não europeu” e explica: “Não o faço porque não estou interessada em identificar um atributo humano transcultural (transcendental ou fisiológico, ou simbólico) – um outro referente da universalidade – que seria tanto a condição de possibilidade do que é ativado no ‘ser humano’ da Europa Ocidental e todos os outros ‘modos de ser humano’, quanto o que já foi mapeado pela antropologia, pelas ciências cognitivas ou pela neurologia.”<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 128.

<sup>43</sup> FERREIRA DA SILVA, “Introdução: (di)ante(s) do texto”, pp. 37-39.

<sup>44</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 132.

<sup>45</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 126.

<sup>46</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 127.

A manobra crítica de Denise Ferreira da Silva, para usar uma expressão dela mesma, não está na denúncia da construção de um Outro, ameaçador, sem o qual não há o Eu idêntico a si mesmo. Ou, pelo menos, não está exclusivamente nessa denúncia. Para Denise Ferreira da Silva, a *determinabilidade*, explica a indiferença ética com que a violência racial é recebida. Assim, a pensadora quer refletir sobre a indiferença perante a violência racial.

### III. Todas as vidas importam

*Black Lives Matter, Vidas Negras Importam*, é uma resposta. Pensando com Denise Ferreira da Silva, podemos dizer que é uma resposta aos eventos cotidianos de violência racial: “a chamada para que *Black Lives (to) Matter* esconde a pergunta que responde: por que vidas negras não importam?”<sup>47</sup>. Denise Ferreira da Silva quer pensar sobre a indiferença ética perante a violência racial, quer tratar da “questão inquestionável reiterada pelo desprezo pelas vidas perdidas nas ruas dos Estados Unidos, do Brasil e no Mar Mediterrâneo: por que vidas negras não importam?”<sup>48</sup>

Indiferença ética. Por isso é preciso recuperar a diferença. Pensada do ponto de vista da identidade, a questão aparece de outra maneira e reflete sobre os contornos do humano e uma desumanização dos modos variados de ser humano. Mas o que não se pode esquecer, a partir da reflexão de Denise Ferreira da Silva, é que essa desumanização está ligada ao construto da raça. Que corpos importam? “quem conta como um ser humano? Que vidas contam como vidas? E, finalmente, o que *torna uma vida passível de luto*”<sup>49</sup>, pergunta-se Butler.

O que torna uma vida passível de luto no Brasil, país no qual está instaurada uma política de ódio contra as minorias e se dá um retrocesso político em termos de direitos conquistados nos últimos 30 anos, direitos dos corpos mais vulneráveis de nossa sociedade? O que torna uma vida passível de luto num país em que a população é conduzida para a morte por um governo que nega os riscos diante de uma pandemia mundial?

O presidente Jair Bolsonaro prega o fim do isolamento social em nome do que vamos chamar de atualização da fórmula da biopolítica. Se a soberania primeiro se instituiu pela máxima “fazer morrer, deixar viver” e foi substituída, nos estados modernos, por “fazer viver, deixar morrer”, Bolsonaro inaugura um novo momento, “fazer morrer, deixar morrer”.<sup>50</sup>

Naturalmente a população mais atingida pela pandemia no Brasil será constituída pelos pobres, quase todos pretos – parafraseando a música de Caetano Veloso. Não são passíveis de luto?

---

<sup>47</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 132.

<sup>48</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 139.

<sup>49</sup> BUTLER, “Violence, Mourning, Politics”, p. 20.

<sup>50</sup> RODRIGUES; MARTINS; PAZ; PINHO e MONTEIRO, “Agamben sendo Agamben: por que não?”.

Em 14 de março de 2020 houve uma manifestação para lembrar os dois anos do assassinato de Marielle Franco. Jovem vereadora e nascida no Complexo da Maré (um conjunto de 16 favelas onde moram 130 mil pessoas, na Zona Norte do Rio), Marielle Franco, que era assessora de Marcelo Freixo desde 2007 e cursava Ciências Sociais na PUC-Rio, resolveu concorrer em 2016 a um cargo público. Quinta vereadora mais votada fez um mandato em defesa das mulheres, dos negros, das minorias. Fez também duras críticas à Polícia Militar e à maneira como a polícia militar trata os cidadãos, ou seja, não como vidas que devem ser protegidas, mas como inimigos que devem ser combatidos; Militar, a Polícia atua como se estivesse em uma guerra. Mas uma guerra contra quem? Marielle Franco tinha 38 anos quando foi brutalmente assassinada por motivos políticos, por milicianos<sup>51</sup> – como sabíamos (ou, no mínimo, suspeitávamos), e como sabemos agora pela prisão de dois ex-agentes da PM do Rio no dia 12/3/19, dois dias antes de se completar 1 ano de morte de Marielle Franco. A pergunta de Marielle Franco que se tornou emblemática pelas circunstâncias de sua morte – “Quantos ainda terão que morrer para essa guerra acabar?” – ainda ecoa, sobretudo nas favelas brasileiras, onde diariamente são assassinados jovens negros e, absurdamente, crianças negras. Denise Ferreira da Silva denuncia a indiferença ética com essas mortes.

Em 25 de maio de 2020 mais um homem negro desarmado foi morto pela polícia nos Estados Unidos. George Floyd foi morto por um policial branco de Minneapolis, sufocado, quando já estava imobilizado. O assassinato de Floyd iniciou uma onda de protestos nos Estados Unidos, e em 31 de maio de 2020 já se espalharam por mais de 20 cidades. Tamika Mallory, ativista negra, discursou em uma das manifestações em Minnesota denunciando um estado de sítio em que pessoas negras estão morrendo como uma ação coordenada e não eventos isolados: “este país diz que deveria ser a terra da liberdade para todos. Não há liberdade para o povo negro e estamos cansados. [...] A violência foi o que aprendemos com vocês”<sup>52</sup>.

Violência e indiferença ética, denuncia Denise Ferreira da Silva. Por que vidas negras não importam? Como, por que a indiferença ética diante da violência racial?

Contra a indiferença, precisamos, sim, marcar a diferença. E pensar a diferença não simplesmente como o oposto da identidade. Seguindo o rasto de Denise Ferreira da Silva, em seu *Toward a global idea of race*<sup>53</sup>, em lugar de encobrir a *diferença* (diferença que tem existência social e política, que aparece como desigualdade jurídica e econômica) pelo discurso ideológico que afirma uma suposta *igualdade*, quando se coloca sob o signo da *universalidade*, podemos sugerir que afirmemos a diferença com toda a força, mas afirmemos também que a diferença pode ser pensada sem separação, sem segregação.

---

<sup>51</sup> Todas as informações sobre Marielle Franco foram retiradas da excelente reportagem sobre as milícias, “A metástase. O assassinato de Marielle Franco e o avanço das milícias no Rio”, escrita por Allan de Abreu, na *Revista Piaui*, edição 150, março de 2019.

<sup>52</sup> <https://www.brasil247.com/mundo/nos-aprendemos-a-violencia-com-voce-discurso-da-ativista-negra-tamika-mallory-simboliza-protestos-nos-eua> (acessado em 31/05/2020).

<sup>53</sup> Cf. FERREIRA DA SILVA, *Toward a global idea of race*, “Conclusão”.

## THE “FEMALE QUESTION” AND A FEMINIST QUESTION: IDENTITY

Abstract: It is about thinking as a traditional question in the History of Western Philosophy reappears as a problem in gender studies: identity. The way in which Philosophy constituted, since Descartes, the subject and the subject's identity implies the exclusion of other possible subjects, who become dehumanized and considered as the “Other”. To think about this relationship between a subject and many others excluded from this place, we have recovered some reflections by J. Butler, A. Mbembe, Paul Preciado, G. Spivak and Denise Ferreira da Silva.

Keywords: Identity – Gender – Subject – Other – Feminisms

### Referências bibliográficas

ABREU, A. “A metástase. O assassinato de Marielle Franco e o avanço das milícias no Rio”. In: *Revista Piauí*, edição 150, março de 2019.

ALMEIDA, S. “Prefácio – apresentando Spivak”. In: SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BIRCHAL, T. *O eu nos Ensaaios de Montaigne*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BUTLER, J. “Violence, Mourning, Politics”. In: *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London/New York: Verso, 2004.

\_\_\_\_\_. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FEDERICI, S. *O feminismo e as políticas do comum*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2017.

FERREIRA DA SILVA, D. *Toward a global idea of race*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2007.

\_\_\_\_\_. “Sobre diferença sem separabilidade”, 32ª. Bienal de São Paulo: Incerteza Viva, ed. Jochen Volz e Júlia Rebouças, catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, pp. 57-65.

\_\_\_\_\_. “A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

\_\_\_\_\_. “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

\_\_\_\_\_. “Introdução: (di)ante(s) do texto”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico, as heterotopias* (série radiofônica sobre utopia, 7/12/1966). São Paulo: n-1 edições, 2013.

FRÉMONT, C. L. *Être et la relation*. Paris: Vrin, 1999.

GONZALEZ, L. “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: *Cadernos de Formação política do Círculo Palmarino*, n.1, 2011.

LEOPOLDO E SILVA, F. “Deleuze: filosofia da diferença”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6Her0PEsMao>

MBEMBE, A. *O fardo da raça*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, P. B. “Transfeminismo”. In: *Transfeminismo*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. *Testojunkie*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RODRIGUES, Carla; MARTINS, Ana Carolina; PAZ, Caio; PINHO, Isabela; e MONTEIRO, Juliana (2020) “Agamben sendo Agamben: por que não?”. In: *Blog da Boitempo*, 16/05/2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>. Consultado em 31/05/2020.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAMIKA, M. “‘Nós aprendemos a violência com você’: discurso da ativista negra Tamika Mallory simboliza protestos nos EUA”. Disponível em: <https://www.brasil247.com/mundo/nos-aprendemos-a-violencia-com-voce-discurso-da-ativista-negra-tamika-mallory-simboliza-protestos-nos-eua>. Consultado em 31/05/2020.