



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

DANILLO AUGUSTO PERIOTO

**APROXIMAÇÕES ENTRE PLURALIDADE EM HANNAH  
ARENDT E PERFORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER: O  
ESPAÇO PÚBLICO**

---

Londrina  
2024

DANILLO AUGUSTO PERIOTO

**APROXIMAÇÕES ENTRE PLURALIDADE EM HANNAH  
ARENDT E PERFORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER: O  
ESPAÇO PÚBLICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina,  
como requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.

Orientadora: Dra. Maria Cristina Müller

Londrina  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

P445a Periotto, Danilo Augusto.

APROXIMAÇÕES ENTRE PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT E PERFORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER: O ESPAÇO PÚBLICO / Danilo

Augusto Periotto. - Londrina, 2024. 2f.

Orientador: Maria Cristina Müller .

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Espaço Público - Tese. 2. Hannah Arendt - Tese. 3. Judith Butler - Tese. 4. Pluralidade - Tese. I. Müller , Maria Cristina . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

DANILLO AUGUSTO PERIOTO

**APROXIMAÇÕES ENTRE PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT E  
PERFORMATIVIDADE EM JUDITH BUTLER: O ESPAÇO PÚBLICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Professora Doutora Maria Cristina  
Müller  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Professor Doutor André de Macedo Duarte  
Universidade Federal do Paraná – UFPR

---

Professor Doutor Marcos Alexandre Gomes Nalli  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 12 de dezembro de 2024.

PERIOTO, Danillo Augusto. Aproximações entre pluralidade em Hannah Arendt e performatividade em Judith Butler: o espaço público. 2024. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, 2024. 102 páginas.

## RESUMO

O tema da pesquisa diz respeito ao conceito de pluralidade de Hannah Arendt e de performatividade de Judith Butler. Problematisa-se em que sentido o cerceamento e a coibição da pluralidade e da performatividade de gênero no espaço público compromete o Estado Democrático de Direito e a ideia de liberdade que deveria fundá-lo. A pesquisa justifica-se haja vista que a liberdade é o fundamento de qualquer Estado que se afirme democrático, um direito fundamental que deve contemplar todos. Tendo como objetivo caracterizar a pluralidade e a performatividade de gênero como exemplos de realização da liberdade e da construção política nas perspectivas de Arendt e Butler sob o prisma do espaço público, busca-se construir um “diálogo” entre elas para reforçar – ou evidenciar – sua validade. A hipótese indica que a pluralidade é o ponto central da construção do espaço público e da política e desrespeitá-la torna o espaço público apolítico e pode abrir caminho a autoritarismos que, em geral, oprimem quem é distinto. A pesquisa utiliza como método a revisão bibliográfica de textos de Arendt e Butler, acrescido de textos de seus comentadores e de outros autores devotados ao tema. Hannah Arendt afirma que o espaço público é o espaço da liberdade e da aparência, que só ocorre entre as singularidades formadoras da pluralidade, sem as quais inexistiria o espaço público. Butler concebe que, toda vez que um corpo é restringido em seu aparecer no espaço público, está enquadrado como uma não vida e marcado por uma política precária. Ao se analisar os conceitos de pluralidade em Arendt e de performatividade em Butler, constata-se uma convergência fundamental entre elas sobre o significado de espaço público, que ambas reivindicam ser o espaço de liberdade e de exercício dos direitos de todos. Ao final, é possível concluir que, enquanto a sociedade não for capaz de reconhecer a pluralidade e a diversidade humanas e, dentro delas, as performatividades de gênero, entre outras minorias sociais, continuar-se-á encenando uma pseudopolítica e pseudodemocracia, pois a condição de existência de todas as pessoas não é ideológica, mas o direito fundamental de existirem e de se expressarem.

Palavras-chave: Espaço Público; Hannah Arendt; Judith Butler; Performatividade; Pluralidade.

PERIOTO, Danillo Augusto. Approximations between plurality in Hannah Arendt and performativity in Judith Butler: the public space. 2024. Dissertation presented to the Postgraduate Program in Philosophy, State University of Londrina, as a partial requirement for obtaining a Master's degree, 2024. 102 pages.

### **ABSTRACT**

The research theme concerns Hannah Arendt's concept of plurality and Judith Butler's performativity. It problematizes the sense in which the restriction and inhibition of plurality and gender performativity in the public space compromise the Democratic State of Law and the idea of freedom that should found it. The research is justified given that freedom is the foundation of any State that claims to be democratic, a fundamental right that must contemplate everyone. With the objective of characterizing plurality and gender performativity as examples of the realization of freedom and political construction from the perspectives of Arendt and Butler from the perspective of the public space, it searches to build a “dialogue” between them to reinforce – or highlight – their validity. The hypothesis indicates that plurality is the central point in the construction of public space and politics, and disrespecting it makes public space apolitical and may pave the way for authoritarianism that generally oppresses those who are different. The research uses as a method the bibliographic review of texts by Arendt and Butler, in addition to texts by their commentators and other authors devoted to the subject. Hannah Arendt claims that public space is the space of freedom and appearance, which only occurs among the singularities that form plurality, without which public space does not exist. Butler conceives that, every time a body is restricted in its appearance in public space, it is framed as a non-life and marked by a precarious politics. When analyzing the concepts of plurality in Arendt and performativity in Butler, it notes a fundamental convergence between them about the meaning of public space, which both claim to be the space of freedom and exercise of the rights of all. In the end, it is possible to conclude that, as long as society is not capable of recognizing human plurality and diversity and, within them, gender performativity, among other social minorities, a pseudo-politics and pseudo-democracy will continue to be staged, because the condition of existence of all people is not ideological, but the fundamental right to exist and express themselves.

Keywords: Public Space; Hannah Arendt; Judith Butler; Performativity; Plurality.

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	7
2 SOMOS PLURAIS .....	12
2.1 O conceito de pluralidade como condição humana em Arendt .....	13
2.2 A multiplicidade de gêneros no conceito de performatividade de Butler.....	20
2.3 Aproximando os conceitos de pluralidade de Arendt e de performatividade de Butler à luz da singularidade .....	29
3 QUEREMOS APARECER.....	37
3.1 Aparência e liberdade como condição de existência em Arendt .....	37
3.2 O direito de aparecer como condição de existência em Butler.....	47
3.3 Aproximando o conceito de espaço de aparência em Arendt e o de direito de aparecer em Butler.....	56
4 SOMOS DO MUNDO.....	65
4.1 O espaço público em Hannah Arendt .....	65
4.2 Espaço público em Butler .....	73
4.3 Convergências e divergências dos conceitos de espaço público e privado em Arendt e Butler.....	84
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	96
BIBLIOGRAFIA .....	100

# 1 INTRODUÇÃO

A partir da constatação de que existem diferentes modos de atribuição de direitos e deveres às pessoas nas sociedades contemporâneas – seja em razão do cor de sua pele, da religião que praticam, de suas práticas cotidianas ou de qual gênero atribuído é atribuído, dentre outras –, este trabalho busca analisar como o cerceamento e a coibição da pluralidade e da performatividade de gênero no espaço público se relacionam com os princípios fundamentais do Estado Democrático de Direito. Embora não seja objetivo desta dissertação aprofundar o conceito de Estado Democrático de Direito, ele é tomado como pano de fundo teórico, tendo o sentido de que, nas democracias, a liberdade e a igualdade de todas as pessoas perante a lei são pressupostos indispensáveis. Assim, a dissertação não analisa os motivos pelos quais os direitos de algumas pessoas são ou não respeitados, mas o como a limitação da diversidade de gênero compromete a convivência democrática e a aplicação dos princípios da igualdade e liberdade.

Para desenvolver tal problema, optou-se por fundamentar a discussão nas reflexões filosóficas de Hanna Arendt e Judith Butler. Objetiva-se caracterizar a pluralidade e a performatividade de gênero como exemplos de realização da liberdade e da construção política nas perspectivas de Arendt e Butler sob o prisma do espaço público, para tal busca-se estabelecer um “diálogo” entre elas; metáfora para uma possível relação entre os conceitos das filósofas. A tarefa de aproximar os conceitos de pluralidade de Arendt e de performatividade de Butler pode parecer inicialmente árdua, dada as distintas épocas e contextos filosóficos das duas autoras. As obras principais, *A Condição Humana* de Arendt e *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade* de Butler, oferecem análises filosóficas bastante distintas. No entanto, ao respeitar suas diferenças, pode-se estabelecer uma aproximação conceitual próspero entre elas.

Arendt reflete sobre a pluralidade como uma condição essencial para a ação e o discurso, fundamentais na construção do espaço público e na distinção das identidades humanas. Ela postula que a pluralidade não é simplesmente um aglomerado de pessoas idênticas, mas a manifestação de identidades únicas que se revelam na presença do outro. A pluralidade é, assim, uma paradoxal coexistência de seres singulares, cujas ações e discursos permitem a inserção e a distinção no mundo humano.

Por outro lado, Butler, em suas reflexões sobre a performatividade, especialmente em *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* – na qual estabelece um diálogo com Arendt e dá origem ao mote que viabiliza este trabalho –, critica a rigidez das identidades de gênero impostas pelo binarismo tradicional. Ela argumenta que o gênero é performativo, ou seja, é uma representação contínua que ocorre no espaço público e nas relações com o outro, isto é, o gênero não é algo exclusivo da interioridade, mas, ao acontecer entre os humanos, na esfera pública, é político também. O gênero, segundo Butler, é moldado por normas sociais que podem ser subvertidas e reconfiguradas, revelando a multiplicidade e a fluidez das identidades humanas.

Compreende-se que a singularidade emerge como o ponto de convergência entre os conceitos de pluralidade de Arendt e de performatividade de Butler pois ambas destacam a importância da singularidade na construção e na manutenção do espaço público. Arendt afirma que a ação e o discurso permitem que os humanos apareçam uns para os outros, o que revela suas identidades únicas, singulares, ao participarem ativamente no espaço público. Butler, ao enfatizar a performatividade de gênero, amplia a visibilidade da singularidade humana, desafiando as normas binárias e promovendo uma compreensão mais inclusiva e diversa das identidades.

Portanto, ao aproximar os conceitos de pluralidade e performatividade, compreende-se que a singularidade é crucial para a existência de um espaço público democrático e participativo. A pluralidade de Arendt e a performatividade de Butler, ambas alicerçadas na singularidade, destacam a importância do reconhecimento e da valorização das diferenças individuais. Essa perspectiva é essencial para a construção de uma sociedade que respeite e celebre a diversidade, garantindo que todas as identidades possam se expressar e coexistir no espaço público.

As reflexões de Hannah Arendt e Judith Butler sobre pluralidade e singularidade ainda se encontram distantes do entendimento público ampliado, como se pode constatar ao confrontá-las com as realidades enfrentadas pela comunidade LGBTQ+. As ideias dessas filósofas sobre o reconhecimento da diversidade e a necessidade de garantir espaços públicos para todas as identidades muitas vezes se chocam com contextos sociais e políticos que resistem à inclusão plena dessas minorias. No Brasil, por exemplo, observamos tentativas de retrocesso,

como o projeto de 2023<sup>1</sup>, que busca anular o direito ao casamento civil homoafetivo, garantido por decisão do Supremo Tribunal Federal. Esses ataques ilustram que, embora a liberdade seja um valor amplamente exaltado em discursos públicos, ela continua a ser restrita para aqueles cujas identidades desafiam normas determinantes. O desafio, portanto, é garantir que as conquistas teóricas que defendem a pluralidade sejam refletidas na prática e que o espaço público realmente acolha a diversidade.

Esse cenário nos leva a questionar quem realmente desfruta dessa liberdade tão proclamada. O que se vê é que muitos direitos, já conquistados, continuam sendo fragilizados e a liberdade, enquanto princípio fundamental, não é garantida de maneira igualitária. Enquanto Arendt e Butler defendem que a liberdade e o espaço público só podem ser realizados na pluralidade, na prática, várias minorias, como a LGBTQ+, ainda lutam por direitos básicos que são constantemente ameaçados. Portanto, a teoria se apresenta como um guia importante para compensar e reestruturar os valores democráticos, evidenciando que o respeito à pluralidade e à performatividade das identidades é fundamental para qualquer sociedade que se pretenda realmente democrática e inclusiva. Tais elementos justificam a pesquisa.

Deste modo, o presente trabalho, a partir do conceito de pluralidade, segundo Hannah Arendt, e de performatividade, segundo Judith Butler, problematiza em que sentido o cerceamento e a coibição da pluralidade e da performatividade de gênero no espaço público compromete o espaço público e a ideia de liberdade que deveria fundá-lo, ou seja, colocam em dúvida a existência real e atual do Estado Democrático de Direito. Tanto a pluralidade, para Arendt, quanto a performatividade, para Butler, acontecem na relação de alteridade, isto é, sempre com o outro, que é distinto do eu. Tomando-se como fundamento que defender a liberdade de identidades plurais não é algo ideológico, mas o seu contrário, é garantir o mundo e o espaço comum, além dos direitos fundamentais, assegurados pela Constituição Federal de 1988, este trabalho busca ir além do meramente normativo e enfatiza o quão grave e perigoso é não reconhecer as pluralidades e, por isto, assume-se a hipótese de que a pluralidade é o ponto central da construção do espaço público e da política; desrespeitá-la torna o espaço público

1 O Projeto de Lei 5167/09 proíbe que relações entre pessoas do mesmo sexo equiparem-se ao casamento ou a entidade familiar. Em análise na Câmara dos Deputados, o texto inclui a medida no Código Civil. Desde 2011, o Supremo Tribunal Federal reconhece a união homoafetiva como núcleo familiar, equiparando as relações entre pessoas do mesmo sexo às uniões estáveis entre homens e mulheres. De autoria do ex-deputado Capitão Assunção (ES), o PL 5167/09 tramita apensado ao Projeto de Lei 580/07, do ex-deputado Clodovil Hernandez (SP), que inclui no Código Civil a possibilidade de que duas pessoas do mesmo sexo possam constituir união homoafetiva por meio de contrato em que disponham sobre suas relações patrimoniais. (Agência Câmara de Notícias)

apolítico e pode abrir caminho a autoritarismos, que, em geral, oprimem quem é distinto e aniquilam qualquer possibilidade de estabelecimento de regimes democráticos.

A pesquisa foi desenvolvida através da metodologia de revisão bibliográfica dirigida ao exame de obras filosóficas de Arendt e Butler e de comentadores e historiadores da filosofia. Priorizou-se, na investigação, obras com tradução para o português e em cotejamento com os originais, sendo as duas obras principais: *A condição humana* de Arendt e *Corpos em Aliança e a Política das Ruas* de Butler. Buscou-se estabelecer uma análise teórico conceitual dos conceitos de aparência, pluralidade e liberdade, que compõem o cenário político e viabiliza o espaço público e democrático dentro da filosofia de Hannah Arendt. Esses conceitos serão relacionados com o conceito de performatividade em Butler, que se fundamenta nas multiplicidades de gênero e é interpretada como fundamento da manutenção da pluralidade e da singularidade. Também são relevantes para o tema seus conceitos de enquadramento e precariedade e, dentre as ideias de Judith Butler, a mais relevante para este trabalho é a de que a regulação binária da sexualidade suprime a singularidade, bem como a relação de aparência, liberdade e o próprio espaço público, precarizando vidas e as enquadrando como não passíveis de viver.

O trabalho está organizado em três capítulos, sendo que todos seguem a mesma estruturação: nas duas primeiras seções, são elucidados os conceitos de cada filósofa, buscando garantir a fidelidade conceitual a cada pensadora; e, na terceira seção, tenta-se estabelecer uma aproximação entre os conceitos para atingir a contribuição almejada neste trabalho de que o respeito às singularidades é condição inafastável para o pleno exercício da política.

O primeiro capítulo, intitulado SOMOS PLURAIS, traz, inicialmente, o conceito de pluralidade em Hannah Arendt, buscando demarcar a importância da singularidade. Em seguida, é apresentado o conceito de performatividade em Judith Butler, indicando que o gênero não é binário, mas múltiplo. Por fim, é estabelecida uma aproximação dos conceitos pluralidade e performatividade, indicando que a condição humana é plural e singular.

O segundo capítulo, QUEREMOS APARECER, inicia com a apresentação do conceito de aparência, em Hannah Arendt, e de seu entrelaçamento ao conceito de liberdade, uma vez que ambos constituem a condição de existência humana; em seguida, é apresentado o conceito do direito de aparecer, em Judith Butler, que está vinculado a seus conceitos de enquadramento e precariedade, pelos quais e ao final serão aproximados os conceitos de aparência das duas filósofas.

O terceiro capítulo, intitulado SOMOS DO MUNDO, trabalha o conceito de espaço público em Arendt e postula que a aparência da pluralidade por meio da singularidade é o que

constitui o espaço público. Posteriormente, aborda-se a noção de espaço público de Butler, que não o considera uma instituição estatal, mas um experimento de ajuntamento de corpos. Corpo que é essencial para ação, não se age sem corpo; e um corpo que só existe enquanto visto por outro. Portanto, o espaço público é um espaço de constante visibilidade. Por fim, indica-se as semelhanças e dessemelhanças nas compreensões de espaço público das duas filósofas, principalmente no tocante às esferas privada e pública, uma vez que Butler não comunga da distinção feita por Arendt por entender que as demandas privadas do corpo constituem o público também.

Optamos por esses títulos de capítulos e estruturação, não apenas por uma questão estética, mas para enfatizar que o mundo comum, o espaço público, só existirá se a pluralidade e a singularidade de cada ser humano forem asseguradas. A pluralidade é uma condição humana, por isso o verbo SOMOS, e a sua não manutenção acarreta a precarização e a morte. Mas, além de sermos plurais, todos QUEREMOS aparecer, através da fala e da ação, e isso não é possível sem liberdade; esse querer só desaparece com a morte, porém, existem pessoas que já sofrem esse apagamento em vida, como vida não passíveis de luto. E, por fim, SOMOS do mundo, demarcando que a existência de todos se dá na coabitação de um mundo comum, ninguém consegue sobreviver fora do planeta Terra e ninguém sobrevive excluído e apartado das relações mundanas, pois nelas acontece todo o construto humano.

Após a exposição contida nos três capítulos, apresenta-se a conclusão, que parece seguir necessariamente, de que, enquanto a sociedade não for capaz de reconhecer a pluralidade e a diversidade humana e, dentro delas, as performatividades de gênero, continuar-se-á encenando uma pseudopolítica e uma pseudodemocracia. A utilização dos termos pseudopolítica e pseudodemocracia refere-se à crítica de Arendt e Butler à obliteração do espaço público e das pluralidades, elementos indispensáveis para a realização da política e para a existência de uma democracia autêntica. Para as filósofas, a ausência de um espaço público que acolha as diferenças e possibilite a ação conjunta inviabiliza o exercício da política enquanto prática de construção coletiva e a consolidação de uma democracia efetiva, pois as filósofas defendem a pluralidade como condição fundante tanto da política quanto da democracia.

## 2 SOMOS PLURAIS

Este capítulo trata, inicialmente, do conceito de pluralidade em Hannah Arendt, buscando demarcar a importância da singularidade. Em seguida, é apresentado o conceito de performatividade em Judith Butler, indicando que o gênero não é binário, mas múltiplo. Por fim, é estabelecida uma aproximação dos conceitos pluralidade e performatividade, indicando que a condição humana é plural e singular. Esses conceitos, por sua vez, ligam-se à pergunta que move a dissertação, qual seja, em que sentido o cerceamento e a coibição da pluralidade e da performatividade de gênero no espaço público compromete o Estado Democrático de Direito?

Deste modo, o objetivo do capítulo é estabelecer que, embora tais conceitos possuam seus próprios termos, é possível estabelecer uma relação de convergência entre eles, no sentido de que existe, na filosofia de Arendt e na de Butler, a defesa da diversidade e da pluralidade de pessoas que permite inferir que, se os gêneros não podem performar quem são, em sua plena singularidade, logo é inviável a defesa da pluralidade e do espaço público como o espaço de existência da diversidade de corpos e de personalidades. Importante aclarar que o conceito de espaço público será objeto de apresentação e discussão somente no terceiro capítulo, mas para permitir a fluência da argumentação, parte-se da premissa que o espaço público, como nomeado por Arendt, é o local em que acontece a ação e a comunicação dos integrantes de uma comunidade, ou seja, é onde acontece a atividade política.

Em um primeiro momento, apresenta-se o conceito de pluralidade em Arendt, a forma como a pluralidade se insere na atividade da ação e sua reivindicação de que a ação e o discurso garantem o espaço entre os seres humanos, sem a mediação das coisas ou da natureza. É fundamental, para a hipótese levantada nesta dissertação, compreender que a pluralidade é o ponto central da construção do espaço público e da política, assim sendo, caso não ocorra o respeito à pluralidade, o espaço se torna apolítico e pode contribuir para o surgimento de autoritarismos que, em geral, oprimem quem é distinto e singular.

Falar de pluralidade é falar também de identidades. Para Butler, não existe apenas uma identidade, um ente absoluto metafísico, mas identidades, no plural. Postulando que existe um problema quando se reduzem os gêneros a identidades binárias, feminino ou masculino, Butler (2020a) sinaliza que o gênero é múltiplo, que não existe uma essência de gênero e, em não existindo, é possível a subversão das normas hegemônicas de gênero e sexualidade, pois, a

manutenção de um padrão normativo de gênero, o binarismo, implica um caráter excludente e violento que, para Butler, deve ser objeto de subversão e não de supressão.

## 2.1 O CONCEITO DE PLURALIDADE COMO CONDIÇÃO HUMANA EM ARENDT

A pluralidade é o conceito estruturante da obra *A condição humana* (ARENDT, 2019), pois ele é utilizado como parâmetro para distinguir o espaço privado do público e as atividades trabalho, obra e ação. A atividade da ação é exercida diretamente entre os humanos, sem a mediação das coisas ou da natureza, isto é, ela é exercida constantemente na presença do outro, o que garante a pluralidade, que não é um mero aglomerado de pessoas, uma multidão de idênticos, mas é o agir de identidades distintas, de humanos singulares, o ser distinto que atesta a existência do outro.

Arendt (2019) reflete sobre a condição humana frente as atividades humanas, que, para ela, seriam basicamente três: trabalho, obra e ação. Haja vista que as atividades do trabalho e da obra são um mero estar junto e acontecem na esfera privada, a autora não se dedica a aprofundar sua análise sobre elas. Já a pluralidade, que é a condição do agir entre os homens e se dá na alteridade das singularidades, é objeto da total atenção de Arendt.

A atividade do trabalho seria a mais natural entre elas, a menos mundana, no sentido de criar algo no mundo, e a mais privada das atividades humanas, uma vez que sua condição é assegurar e conservar a própria vida, portanto é uma atividade imposta pela necessidade de sobreviver e tudo o que dela decorre é direcionado ao consumo imediato, ou seja, “ao trabalhar, os homens produzem as necessidades vitais que devem alimentar o processo vital do corpo humano” (ARENDT, 2005, p. 180). Assim, esse trabalho também seria uma manifestação de resistência humana à morte, uma reunião de forças através da companhia natural dos outros, no cultivo da terra e dos alimentos, que é uma forma de garantir a vida humana, conforme indicado por Odílio Aguiar (2022, p. 423).

Portanto, a atividade do trabalho irá seguir o ciclo da vida, pois não possui um fim, um produto, ela existe enquanto durar a vida do homem e é uma atividade que cada homem somente pode fazer por si, jamais pelo outro, afinal, não se pode alimentar, respirar ou dormir pelo outro, são atividades totalmente privadas cujo fim é a pura manutenção da vida. Em outras palavras, o trabalho é “uma atividade cuja única finalidade é satisfazer as necessidades básicas da vida e que não deixa nenhuma marca durável, uma vez que o seu resultado desaparece no

consumo” (MAGALHÃES, 1985, p.133).

A atividade da obra ou da fabricação suscita a capacidade de criação, na qual as mãos humanas produzem objetos variados, objetos de uso, constituindo, assim, um artifício humano. Esse ser humano, por sua vez, cria um mundo diferente do natural fazendo uso da própria natureza, pois cria um mundo de coisas não naturais, logo artificiais. O objetivo desse mundo criado pelos homens é servir de morada, de lar para os seres humanos e esse mundo artificial, simultaneamente, conserva e permite o mundo humano. Para Arendt (2005, p. 183):

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nossos corpos, fabrica a mera variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos. Tais coisas não são bens de consumo, mas objetos de uso, e o seu uso adequado não causa seu desaparecimento. Elas dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem.

Dessa forma, o que norteia a atividade da obra é a fabricação, isto é, o homem retira da natureza materiais e os transforma em utensílios e objetos para manter seu mundo humano, que é criado pelas suas próprias mãos. Por isso, a sua condição é a mundanidade; contudo, é importante compreender que o domínio público, que envolve a atividade da obra, é apenas o da troca e o da utilidade e nele acontecem as mediações das coisas, não da atividade exercida diretamente entre os humanos, como acontece com a atividade da ação, que revela o espaço público e garante a pluralidade. De acordo com Müller (2022), as atividades do trabalho e da obra não dizem respeito à pluralidade, pois “há de se distinguir que os seres humanos vivem na presença de outros nas atividades do trabalho e da obra, mas é um mero estar junto” (MÜLLER, 2022, p. 310).

Por sua vez, é na atividade da ação que se revela a pluralidade e se constrói o espaço público. A atividade da ação é uma das atividades fundamentais que distingue os seres humanos de outras formas de vida. Afinal, enquanto os animais agem por instinto e necessidade, os humanos têm a capacidade de iniciar algo novo, de criar e de moldar o mundo a seu redor. Dessa forma, a ação é uma expressão da singularidade e da liberdade inerentes à condição humana, mas também o meio pelo qual ocorre a revelação do quem. Essa revelação, em Arendt, é espontânea e não calculada; ela emerge no próprio ato de agir e de discursar. Não se trata de uma revelação proposital ou premeditada, mas de um desvelar da identidade singular de cada indivíduo, que se dá exclusivamente no encontro com o outro. Assim, a ação é intrinsecamente relacional, pois sua essência se realiza na interação entre os indivíduos, reafirmando a pluralidade como condição inerente à vida humana. Essa ação só se revela e

acontece com e entre o outro, porque é nela que os indivíduos desvelam suas identidades. Segundo um comentador de Arendt:

*O zoon politikon*, autor e ator da ação, tem como finalidade estar entre os outros, isto é, comunicar sobre si mesmo ao seu interlocutor. Portanto, a partir dessa atividade ele consegue estabelecer as relações que irão garantir a construção dos contratos e dos negócios humanos. A ação tem uma temporalidade imediata, existe somente enquanto o agente está em ato junto com outros e tem como produto efêmero a política, que se extingue assim que a atividade deixa de ser exercida (TELES, 2022, p.19).

A ação ganha seu pleno significado na esfera pública, momento e local em que os indivíduos se reúnem para discutir, deliberar e tomar decisões. Nesse espaço, a pluralidade de perspectivas e de opiniões é valorizada e a ação se torna o meio pelo qual os cidadãos participam ativamente na formação da comunidade política. Portanto, a ação ocorre no espaço público, bem como gera novos espaços públicos.

Resumidamente, nesse processo de diferenciar as três atividades centrais na vida humana: o trabalho, a produção de bens necessários para a sobrevivência; a obra, a criação de objetos duráveis que têm valor de uso e manutenção mundanidade; e a ação, a atividade que ocorre na esfera pública e é guiada pela interação com outros seres humanos, Arendt (2005) vai delinear a importância da pluralidade para a esfera da ação.

A pluralidade humana, para Arendt (2019, p. 217), é o que possibilita a ação e o discurso entre os homens e possui um duplo aspecto: o de igualdade e o de distinção. A igualdade possibilita a compreensão entre os homens e as gerações. Já a distinção impulsiona para o entendimento mútuo, pois, se todos pensassem da mesma forma, não necessitariam de diálogo e de ação. Assim, entende-se que a “ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDR, 2019, p. 218).

Entretanto, a autora explicita que esse agir entre os humanos, esse aparecimento, não deve ser reduzido a uma existência meramente física, natural, mas sim algo como “uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDR, 2019, p. 218), ou seja, trata-se de um aparecimento enquanto ser humano capaz de ação e discurso. Os seres humanos, dessa maneira, podem viver sem trabalhar, sem produzir obras e objetos neste mundo, mas uma vida sem discurso e ação no mundo seria equivalente à morte, afinal é “com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano [...]” (ARENDR, 2019, p. 218).

Essa inserção no mundo seria como um segundo nascer, confirmando o aparecimento concreto e original dos seres humanos, que não são conduzidos apenas por necessidades e utilidades, mas que são incitados pela presença do outro, portanto, que agem e discursam entre si. Assim como as crianças que, ao atingirem uma maior mobilidade, querem tatear, provar tudo que está ao seu alcance, o ser humano é impelido pelo agir a tomar iniciativas inesperadas. “E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (ARENDR, 2019, p. 220). Sendo assim, a existência de alguém é sempre única e distinta, portanto, seu agir pode ser inesperado e improvável e é nisso que repousa a grandiosidade de cada vida.

É importante destacar que Arendt estabelece duas correspondências: a) da ação com a natalidade, afinal nosso agir depende do existir e é uma condição humana que recebemos ao nascer; e b) do “discurso correspondendo ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (ARENDR, 2019, p. 221). Através das palavras, o ser humano se expressa de forma única e distinta na compreensão da realidade. Sendo assim, os humanos só agem porque possuem uma existência que se deu pelo nascimento, e só discursam porque são distintos, pois se fossem todos iguais e pensassem igual, não haveria necessidade de diálogo.

Ainda com base na autora, a ação e o discurso estão intimamente imbricados, dado que, quando o ser humano vai se revelar ao outro, seus atos e seu agir, na maioria das vezes, são realizados pelo discurso, afinal, não há como presumir e adivinhar o que o outro pensa. Portanto, “a ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” (ARENDR, 2019, p. 221). Ademais, embora a ação e seu ato sejam percebidos em sua aparição física, desacompanhada da palavra, a ação “só se torna relevante por meio da palavra falada” (ARENDR, 2019, p. 221). Dessa forma, é somente por meio da palavra, do discurso, que o sujeito-ator consegue anunciar o que vai fazer, o que já fez e o que ainda pretende fazer, expressando sua interioridade e dando vida a ela.

Quando os seres humanos agem e falam, eles mostram e revelam quem são, tornam públicas suas identidades únicas e, principalmente, aparecem no mundo humano. De acordo com Arendt (2009, p. 223), “sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer”, por conseguinte, o discurso e a ação possuem uma qualidade reveladora, mas, para que isso aconteça, é necessário se estar junto a outras pessoas, afinal, caso as pessoas fiquem no mais completo silêncio, o seu “eu” será ocultado. “Os homens no plural, isto é, os homens na medida que vivem, se movem e agem

neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos” (ARENDDT, 2019, p. 5).

Reconhecendo a dificuldade, talvez até mesmo a impossibilidade, de definir em palavras o que é o humano e estabelecer o que seria a essência humana, Arendt (2019, p. 225) postula que todos existiriam basicamente como seres que agem e falam, isto é, seres singulares, que buscam aparecer e se revelar. Porém, Arendt (2019, p. 223) afirma que essa ação, do agir e do falar, só terá garantia de seu pleno aparecimento caso crie seus espaços de aparição que decorrem da transformação de espaços preexistentes em domínio público, que é o puro estar junto das pessoas, o local em que ocorre o desvelamento do agente, uma vez que esse processo só pode acontecer, e só possui sentido, na presença do outro.

É importante compreender que, sem a ação e o discurso, o ser humano estaria reduzido a processos biológicos, como a grande maioria dos outros seres vivos. O caráter principal da ação e do discurso é a capacidade de revelar e a de desvelar que os homens são distintos e singulares. Conforme elucidada Arendt (2019, p. 233), a ação jamais seria possível no isolamento, pois a ação e o discurso necessitam da presença do outro, ao contrário da atividade da obra e da fabricação em que o homem pode produzir em solidão, em seu espaço privado no mundo, e estar circundado somente pelo mundo natural, do qual retira seu material para produzir.

É especificamente essa característica da ação e do discurso, de implicar um outro, que é distinto, que requer a compreensão da singularidade como elemento essencial para a pluralidade. Ao defender que cada indivíduo é único e irrepetível, a visão da singularidade vai além da mera individualidade física, porque implica a ideia de que cada pessoa possui uma perspectiva única, uma capacidade de agir e de pensar que é exclusivamente sua. Afinal, “o que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e discurso perderiam toda relevância humana” (ARENDDT, 2019, p.226). Partindo dos pressupostos teóricos da autora, a ação é a forma primordial de expressão da singularidade, de revelar-se e de distinguir-se. A ação não se vincula apenas a atividades práticas, mas a qualquer forma de expressão pública e engajada pois é através dela que os indivíduos revelam quem são, tornando visíveis suas opiniões, valores e intenções, fazendo da singularidade de cada indivíduo a sua capacidade de agir entre os outros. Portanto, a ação é o meio pelo qual a singularidade se manifesta no mundo. Dessa forma, “a presença constante de seres humanos distintos e únicos que possam ver e ouvir os atos uns dos outros atesta a existência singular de cada um, oferecendo sentido a ela” (MÜLLER, 2022, p. 315).

Surge então o questionamento: por que a singularidade é tão importante para a

pluralidade e para o espaço público? Isso acontece, porque, para Arendt (2012, p. 611), “o governo totalitário sempre transformou as classes em massas [...]”, negando ou suprimindo a singularidade dos indivíduos pois os sistemas totalitários promovem a conformidade e a uniformidade. Afinal, quando os indivíduos são reduzidos a meros membros de uma massa indiferenciada, a capacidade de agir e a expressão da singularidade são severamente limitadas.

A singularidade, mais do que uma característica individual, é a expressão da potencialidade única de cada ser humano. A ação no espaço público é o meio pelo qual essa singularidade se torna visível e sua preservação é crucial para uma sociedade verdadeiramente livre e justa. Além disso, é no espaço público que as diferenças individuais podem ser reconhecidas e valorizadas. Entende-se, aqui, que valorizar e promover a diversidade de perspectivas individuais não apenas enriquece a sociedade, mas também preserva a dignidade e a liberdade de cada pessoa e, principalmente, seu agir, como mostra Müller (2022, p. 315), “é neste mundo em que se é no plural que cada um quer deixar sua marca, agir e dizer *quem é*”.

A ação, para Arendt, (2019, p. 234), está dividida em duas partes: o começo e a realização. O começo diz respeito ao início, a uma única pessoa que inicia algo e está ligado ao fato de o ser humano ser natal, isto é, seu nascer lhe permite começar e agir estabelecendo, assim, novos nascimentos, um novo começo a cada nova ação. Ou seja, os humanos são seres iniciadores que podem trazer a novidade e, ainda que não se tenha a garantia, sempre existe a possibilidade de novas ações. Portanto, todo ser humano traz em si a capacidade de iniciar.

A realização diz respeito ao empreendimento que foi iniciado e ao qual muitos podem se associar para conduzir e / ou acabar o que foi iniciado. Arendt assinala que a realização recebe a adesão de muitos para sua concretização e que a pluralidade é basilar para seu acontecimento. Uma vez que a “ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros” (ARENDR, 2019, p. 236).

Portanto, toda ação, realização e reação do ser humano não ocorrem na forma de um círculo fechado, pois são ilimitadas devido à singularidade e à distinção que cada ser humano possui e pela qual cada indivíduo pode iniciar algo novo, ou reagir e aderir de formas distintas. Arendt (2019, p. 236) também afirma que a ação sempre pode estabelecer relações, bastando um ato ou até mesmo uma palavra para mudar todo um conjunto, pois a ação traz em si a semente da ilimitabilidade, que é a capacidade de tecer relações sem que se possa limitar a ação e seus efeitos.

Uma segunda característica da ação é a de ser imprevisível, não se consegue prever seus resultados, sendo praticamente impossível prever o resultado de uma ação, pois o ser

humano, ao agir, inicia sua ação numa teia de relações humanas já existentes e esse início é feito por um que recebe (ou não) a adesão de muitos que, por sua vez, também são seres de ação e agem sobre as ações dos outros, gerando novas ações. Nesse sentido, não se pode saber a autoria da ação, uma vez que o resultado é anônimo e, por isso, ilimitado. Desse modo, somente será possível entender o pleno significado de uma ação quando ela terminar. E é por conta disso que ela é imprevisível, pois não é possível prever os resultados, já que os seres humanos são seres plurais e de ação.

Entretanto, Arendt (2019, p. 288) afirma que mesmo o ser humano sendo capaz de destruir tudo o que foi produzido pelas mãos humanas e, até mesmo, possuir a potencialidade de destruir o que não criou, como a Terra e a natureza terrestre, jamais será capaz de desfazer ou de controlar com segurança qualquer processo desencadeado pela ação pois ela tem uma característica de irreversibilidade, não permite que se preveja com segurança suas consequências nem mesmo seus motivos.

O ser humano plural, que age e discursa de forma distinta no mundo fenomênico, traz consigo a possibilidade do novo, do diverso, da singularidade de seres distintos. Nesse sentido, é de grande importância assegurar a pluralidade, pois, para Arendt (2019), a condição da pluralidade implicará liberdade e a liberdade se identifica com a política e ambas só existem no espaço público “[...] de modo que manutenção do espaço público-político ocorre pela preservação da pluralidade.” (MÜLLER, 2022, p.313)

Arendt (2019, p. 9), ao afirmar: “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política” toma a pluralidade como a condição para a formação de identidades políticas, por que as identidades políticas são formadas através da interação com os outros no espaço público. Dessa maneira, as identidades políticas são formadas através da construção de relações com outras pessoas e são influenciadas pelas perspectivas e experiências dos outros, levando a concluir que a pluralidade é essencial para a formação de identidades políticas saudáveis, em que as diferenças são reconhecidas e valorizadas. O conceito de pluralidade avança “[...] para além da mera multidão de seres idênticos; não se trata de uma espécie e seus exemplares – parte da natureza – mas da singularidade humana, da identidade própria de cada ser, confirmada no estar entre-os-homens” (MÜLLER, 2022, p. 311).

A existência de seres singulares, que possuem uma identidade singular, requer que se explique, na seção abaixo, o conceito de performance de Judith Butler, em que o gênero é visto como algo que não é binário, mas fonte de uma multiplicidade de identidades e que se

defenda que todas as identidades, como será apontado no decorrer da dissertação, são fundamentais para a construção do espaço público.

## 2.2 A MULTIPLICIDADE DE GÊNEROS NO CONCEITO DE PERFORMATIVIDADE DE BUTLER

O conceito de identidade proposto por Judith Butler, em sua obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, indica uma crítica ao movimento feminista que se alicerçaria sobre o conceito de identidade. Para Butler (2020a, p. 47), não existe apenas uma identidade, não existe um ente absoluto metafísico, mas identidades, nesse sentido, plurais. Butler (2020a) objetiva demonstrar o problema que surge quando se tenta reduzir os gêneros a identidades binárias, feminino ou masculino, visto que essa regulação suprime a multiplicidade. “Na obra de Butler encontramos o posicionamento de que a identidade, quando é atribuída a pessoas, tem efeito de oprimir e limitar as singularidades humanas que são amplas e infinitas” (SILVA, 2018, p. 5).

A pergunta filosófica que Butler (2020a) tenta responder, na obra acima mencionada, é: o que é o gênero? Para isso, a autora defende que é necessário subverter as noções essencialistas de gênero para que possamos nos livrar das correntes que tal identificação produz. Trata-se, portanto, de um processo de desconstrução, no qual se questionam as perspectivas que levaram à construção dessas noções. “Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (BUTLER, 2020a, p. 21). Butler, em uma entrevista concedida em 2013 para a Revista Cult, afirmou:

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 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).

Desse modo, Butler (2013), ao refletir sobre a identidade de gênero, não está propondo uma ideologia de gênero, isto é, determinar que a heterossexualidade não deva existir ou que todos devam ser homossexuais. A autora questiona o porquê de algumas identidades de gênero serem rechaçadas por outras e o porquê de haver, generalizadamente, uma tentativa de se reduzirem as identidades de gênero a noções binárias.

Antes de prosseguir com a reflexão de identidade de gênero em Butler, é imprescindível explicitar de forma breve e sucinta o que seria a mencionada “ideologia de gênero”. O artigo *Governamento e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios* (2017) de César e Duarte, apresenta uma análise sobre as mudanças nas agendas de pesquisa de estudiosos brasileiros, decorrentes da crescente influência conservadora nas discussões sobre corpo, gênero, sexualidade e desejo. Baseando-se em teóricos como Michel Foucault, Judith Butler e Gayle Rubin, o ensaio examina como a “ideologia de gênero” tem sido utilizada como uma ferramenta político-moral, especialmente no Brasil, onde se torna central nos debates legislativos. Os autores exploram a produção discursiva que tenta “renaturalizar” o corpo e a sexualidade, associando essa agenda conservadora às interpretações religiosas e ao retrocesso nas conquistas de direitos feministas e LGBT+.

Os setores conservadores da sociedade brasileira e uma parte ultraconservadora do Parlamento se mobilizaram, junto com grupos religiosos católicos e neopentecostais, manifestando-se contrariamente à inserção do diminuto parágrafo sobre o respeito e a promoção da igualdade de gênero e da diversidade sexual e étnico-racial, que representara grande conquista nas Conferências. Por votação no Congresso Nacional o parágrafo foi retirado. No curso desse processo, os movimentos sociais e os grupos e sociedades de pesquisa se mobilizaram a favor da manutenção do texto, mas foram derrotados. Essas derrotas se deram, portanto, no contexto de acirramento do pânico moral já iniciado em 2011 com o rechaço ao programa Escola sem homofobia, apelidado pejorativamente de “kit gay”. Se pensarmos nos termos de uma genealogia do nosso recente pânico moral, ele se iniciou com as polêmicas em torno ao “kit gay” e prosseguiu com a introdução no debate nacional da noção de “ideologia de gênero”, dando prosseguimento ao pânico moral. O emprego da noção de “ideologia de gênero” visa desmerecer e criminalizar a produção acadêmica e dos movimentos sociais em torno das questões relativas à igualdade de gênero e do respeito à diversidade sexual. (CÉSAR; DUARTE, 2017, p. 148)

O pânico moral em torno da "ideologia de gênero" foi construído e amplificado pelas mídias sociais e por setores conservadores da política brasileira. Este pânico foi instrumentalizado como uma ferramenta para frear o avanço de políticas educacionais inclusivas e para sustentar uma agenda moralista que rejeitava qualquer discussão sobre diversidade sexual nas escolas. A narrativa de que a inclusão dessas questões no currículo

escolar iria destruir a família e corromperia as crianças foi amplamente aceita por setores da sociedade brasileira. Esse movimento contra a "ideologia de gênero" ocorreu em outros países, como na França, onde a "teoria de gênero" foi atacada por grupos católicos conservadores, resultando na censura a materiais educacionais e na repressão de docentes que abordavam questões de gênero e sexualidade.

A primeira referência à ideia de ideologia vinculada ao conceito de gênero aparece em 1998, na conferência episcopal do Peru, em uma nota intitulada *La ideologia de género: sus peligros y alcances*. O documento é dividido em onze tópicos e, ao longo de suas dezesseis páginas, discorre sobre a existência de uma natureza humana originada em uma lei natural completamente imutável, criada por Deus e comprovada cientificamente pela biologia. Ali se procura demonstrar como os “defensores de uma ideologia de gênero” promovem a destruição da família, da educação, da cultura e, principalmente, da religião. (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PERUANA, 1998) A nota faz referência à IVth. World Conference on Women – UN, realizada em Beijing em 1995, considerando-a como o lançamento de uma campanha de difusão de uma nova perspectiva de gênero. De fato, na definição da UN sobre o conceito de gênero, tratava-se de ‘passar de uma análise da situação da mulher baseada no aspecto biológico, para uma compreensão das relações entre homens e mulheres como produto de padrões determinados social e culturalmente, e, portanto, passíveis de modificação.’ (ONU, 1995). Em contraponto à definição construída na conferência de Beijing, a nota peruana reforçava a existência natural de um homem e uma mulher naturais, bem como considerava o sexo como sendo uma característica exclusivamente biológica. (CÉSAR; DUARTE, 2017, p. 149)

Assim, os verdadeiros defensores da “ideologia de gênero”, são os que a criticam, uma vez que buscam propagar seus ideários como verdades absolutas, que na verdade escondem grandes preconceitos. A instalação do pânico moral traduzida pela “ideologia de gênero”, na verdade, busca promover “a afirmação do modelo heteronormativo, machista, misógino e LGBTfóbico, promovendo uma narrativa que visa preservar um ideal fantasmático de família contra a sua suposta destruição” (CÉSAR; DUARTE, 2017, p. 151).

Quando se questiona sobre a lógica teórica que sustenta as identidades, é possível “perceber que os recortes de gênero operam identificando seres humanos à mesma maneira que identificamos os objetos: pela aparência” (SILVA, 2018, p. 08). Essa aparência, por sua vez, sustenta as identidades de gênero, pois é pautada sobre a aparência biológica do corpo, isto é, sobre o sexo, podendo-se supor uma estabilidade do sexo binário, numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele refletido. Butler (2020a, p. 26) questiona essa estabilidade binária e apresenta evidências de que sua construção foi efetuada social, cultural e historicamente.

Butler (2020a, p. 26) reforça a ideia de que, apesar de o sexo parecer intrínseco em termos biológicos, e o gênero culturalmente construído, o gênero não é resultado causal do sexo, e nem fixo e o sexo também não é fixo, pois, pode ser redesignado e redesenhado. O gênero seria uma interpretação múltipla do sexo, um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem significar tanto um corpo feminino como masculino; mulher e feminino, tanto um corpo masculino quanto feminino.

Denunciando as normas culturais que associam e consideram o gênero conforme a aparência anatômica de seus corpos, Butler (2020a, p. 43) afirma ser tal associação uma prática reguladora, a qual segue uma inteligibilidade cultural, postulando uma identidade naturalizada. Além disso, a autora chama de gêneros inteligíveis aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de ocorrência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Lê-se, aqui, como gêneros inteligíveis, as pessoas que seguem as normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas.

Segundo Butler, aqueles que não se enquadram na matriz de normas de gêneros heterossexualizada são identidades que não devem existir, pois:

A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre ‘feminino’ e ‘masculino’, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de ‘macho’ e ‘fêmea’. A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de identidade não possam ‘existir’ (BUTLER, 2020a, p. 44).

Isto é, as pessoas que não se encaixam no molde binário de gêneros são tratadas como se não existissem, mesmo estando em todas as partes e tempos históricos, simplesmente por não estarem em conformidade com as normas da inteligibilidade cultural heterossexual para as quais outros tipos de identidade de gênero são concebidos como “meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2020a, p. 44).

Assim, a teórica direciona sua crítica à metafísica da substância. Essa expressão está associada à crítica de Nietzsche ao discurso filosófico que se pauta no modelo platônico, que defende existir um modelo ideal que dá formato a tudo que existe no mundo concreto. Para Butler, não existe um modelo ideal e verdadeiro do qual derivariam os gêneros, ou seja, ela se opõe à crença de que sexo e gênero são entidades naturais. Defendendo a posição de que o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, mas performático, a filósofa afirma:

Nesse sentido, o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra. [...] não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como resultados (BUTLER, 2020a, p. 56).

A citação acima faz referência à obra *A Genealogia da Moral*, de Nietzsche, em que ele propõe que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizador e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo” (1998, p. 14). O que significa que a ação é tudo e que ela precede a ideia, não o contrário. Partindo dessa premissa, Butler (2020a) propõe o conceito de gênero como performatividade, afirmando que o gênero estaria mais para um fazer-se do que para um ser.

Portanto, o ser homem ou o ser mulher não é uma identidade masculina ou feminina, que seria anterior a expressões de atos masculinos ou femininos, pois não existe uma identidade substancial que seja a causa desses atos, mas a repetição de atos e feitos que irão reproduzir tal identidade. Assim sendo, “dito de um outro modo, o gênero é mais um *fazer* do que um *ser*” (SILVA, 2018, p. 10), conforme é ressaltado por Butler:

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, 2020a, p. 235).

Desse modo, o conceito de gênero performativo leva ao entendimento de que o gênero é uma criação que se dá através da ação comunicativa, invés de uma invenção da linguagem, que se perpetua no tempo por meio de práticas, de ações sociais e de costumes derivados da ideia de que o gênero deve seguir uma lei natural. Ademais:

Beauvoir diz claramente que a gente “se torna” mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão não vem do “sexo”. Não há nada em sua explicação que garanta que o “ser” que se torna mulher seja necessariamente fêmea. (BUTLER, 2020a, p. 29).

Assim, para Butler, a subversão do gênero seria a desconstrução da compreensão de que ele é essência, substância ou categoria metafísica. Por essa razão, Silva (2018, p.11-12) constata que Butler afirma que os atos de gênero se revelam mediante expressões comunicativas, através de vestuários, formas de se comportar e falar e, até, na escolha do

parceiro sexual. A manutenção e a longevidade de modelos inventados para o gênero derivam de sua repetição através dos tempos, pois o gênero corresponde a uma construção histórica e cultural que enquadra as pessoas em uma identidade determinada e fixa.

Por isso, identidade de gênero não é uma verdade metafísica que revela a essência de uma pessoa, mas a obra do comportamento reproduzido, validando como identidade de gênero algo somente estabelecido pela contínua repetição de comportamento. “De acordo com a filósofa, o que determina o gênero de uma pessoa são os chamados ‘atos de gênero’” (SILVA, 2018, p.12), logo, quando uma pessoa se comporta de determinada forma, julgada como adequada para o seu gênero, simplesmente está reproduzindo normas de gêneros que foram forçadas e impostas socialmente. Ou seja, um menino que joga bola em vez de brincar de bonecas está reproduzindo um comportamento que lhe foi apresentado como adequado e, por conseguinte, essa sua ação é aceita e aprovada, pois a ordem social nos moldes heteronormativos assim a reconhece.

Rodrigues (2002, p. 150), uma das maiores pesquisadoras do pensamento de Butler no Brasil, afirma:

Butler vai pensar o gênero como performance, um tipo de performance que pode se dar em qualquer corpo, portanto desconectado da ideia de que a cada corpo corresponderia somente um gênero. Butler propõe repensar o corpo não mais como um dado natural, mas como uma ‘superfície politicamente regulada’.

Destarte, o gênero como performance evidencia que não existe uma correspondência estrita entre um corpo e um gênero determinado pela sua natureza. Por isso, Butler pensa o gênero como uma “superfície politicamente regulada”, afirmando que:

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, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero (BUTLER, 2020a, p. 242).

Para a autora, não existem identidades que precedem uma ação que seria pautada em normas de gênero, porque é a própria ação que traz, como resultado, a criação dessas normas. Constatando que há uma realidade totalmente fabricada dentro de um discurso social e público que institui a integridade do sujeito dentro de uma estrutura heterossexualizada, Butler afirma:

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade (BUTLER, 2020a, p. 235).

Entretanto, se é por meio da repetição das normas performativas que se perpetuam as normas de gênero, é possível burlar essas regras e, no limite, subvertê-las.

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 como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. (BUTLER, 2020a, p. 236).

Butler (2020a) sinaliza que o gênero é algo contingente e nunca necessário, uma construção artificial, uma aglomeração de signos, uma linguagem que reforça a forma estereotipada de atribuição de gêneros baseada em atos repetidos e reiterados como naturais. Mas, na verdade, são inventados e artificiais. Por sua vez, o gênero não teria os atributos de verdadeiro ou falso, pois, sendo ele um ato performativo, o curso de uma ação poderia alterá-lo pois, da mesma forma que a cultura está em um contínuo processo de transformação, o gênero não poderia se restringir a um sistema binário.

Desse modo, Butler (2020a) propõe a subversão da identidade de gênero, na tentativa de desafiar o *status quo*, em que a prática da performatividade também funcionaria como um instrumento questionador, revelando a fragilidade de certos atos estabelecidos socialmente para a composição binária dos gêneros. Esse modo de subversão dos gêneros é o que ela chama de performatividade do gênero. O gênero, como foi indicado até aqui, sugere a necessidade de repetição contínua de atos, sendo entendido como imitação. Assim sendo, torna-se difícil pensar em um gênero que seria original e outro que seria imitação, por exemplo, como se o gênero da travesti fosse uma imitação do gênero original da mulher, uma vez que ambos desempenham atos que têm como efeito a produção de uma identidade considerada feminina. Portanto, a travesti, invés de ser uma cópia ou imitação da mulher “original”, também foi alvo dos mesmos estereótipos culturalmente construídos. Como explica Firmino (2017, p. 59):

[...] o caráter da performatividade do gênero em seus atos, gestos e atuações apontam para o fato de que também a mulher dita original tem sua identidade produzida pela repetição estilizada desses mesmos atos, gestos e atuações,

considerados em nossa cultura como femininos.

Assim, a travesti, como a *drag*, ao descontinuar essa sequência substancial entre sexo biológico e gênero, mostrando que sexo não é necessariamente gênero, pode ser apontada como a mulher dita “verdadeira”, pois ela precisou se tornar mulher, demonstrando que não existe nada de natural e automático nesta ação. Dessa forma:

[...] o travesti também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. Ao *imitar o gênero*, a drag *revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência* (BUTLER, 2020a, p. 237).

Com isso, Butler (2020a) defende a subversão dos papéis e da aparência de gênero estabelecidos pelo binarismo, questionando os estereótipos dos gêneros e os seus atos, que são socialmente impostos, e apresentando a noção de paródia de gênero uma vez que o gênero não presume a existência de um original a ser imitado por essas identidades parodísticas, como as travestis e *drags* são acusadas de fazer.

Portanto, quando a *drag queen* na sua atuação “imita” um gênero que não lhe foi atribuído por nascimento, ela comete um ato de subversão. Ademais:

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 gênero é uma paródia socialmente imposta na qual as posições binárias de gênero são repetidas tantas vezes até que todas as pessoas as aceitem como naturais, porém não passam do resultado das imitações submetidas às regulações, repetições e punições a quem não as obedece (SILVA, 2018, p.14).

A performatividade *drag* evidencia que sua performance não configura um gênero falso, isto é, sendo o gênero uma imitação repetida de atos que não possui original a ser copiado, mas tem origem em si mesma, então, a performatividade da *drag* é geradora própria de um original, uma vez que:

A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. [...] 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. Esse deslocamento perpétuo constitui uma 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 identidade de gênero naturalizadas ou essencializadas (BUTLER, 2020a, p. 238).

Necessário aclarar a distinção traçada por Butler entre os conceitos de performatividade e de performance:

A performance como “ato” delimitado se distingue da performatividade na medida em que esta última consiste na reiteração de normas que precedem, constroem e excedem o performer e, nesse sentido, não podem ser tomadas como a fabricação da “vontade” ou “escolha” do performer; além disso, o que é “performativo” funciona para ocultar, se não denegar, o que permanece opaco, inconsciente, imperformável. A redução da performatividade à performance seria um erro (BUTLER, 1993, p. 178)

A autora utiliza o termo performatividade para explicar como as identidades de gênero são formadas através da repetição de atos normativos, que são internalizados pelo sujeito sem que ele tenha necessariamente consciência disso. Esses atos são regulados por uma matriz heterossexual, que define o que é considerado um comportamento aceitável para homens e mulheres. O efeito dessa repetição é a naturalização do gênero, ou seja, a sensação de que nossa identidade de gênero é algo inato e estável, quando na verdade ela é construída socialmente.

Por outro lado, a performance é descrita por Butler como um ato deliberado e consciente, no qual o sujeito tem controle sobre suas ações e expressões. No teatro, por exemplo, o ator controla sua gesticulação, maneirismos e fala para dar vida a um personagem. Esse tipo de atuação envolve a escolha e a vontade do intérprete, características que diferenciam a performance da performatividade. Na performance, o sujeito tem autonomia; na performatividade, ele é constrangido pelas normas sociais que o precedem e o moldam.

Um ponto chave da diferença entre os dois conceitos é a autonomia do sujeito. Na performance, o intérprete tem controle sobre suas ações e a habilidade de moldar conscientemente o papel que está representando. Ele escolhe como se mover, como falar e como se comportar para expressar determinado personagem ou papel. Esse controle é uma característica importante da performance, e a qualidade da performance é muitas vezes julgada pela maestria com que o intérprete exerce essa autonomia.

Por outro lado, na performatividade, o controle do sujeito é muito mais restrito. A performatividade refere-se a um processo no qual o sujeito é, em grande parte, inconsciente de como suas ações são moldadas por normas sociais que o precedem. Aqui, o sujeito não exerce o mesmo nível de controle consciente sobre seus atos. Em vez disso, suas ações são moldadas pela repetição de normas culturais que são internalizadas ao longo do tempo. Essa repetição cria a ilusão de que o gênero é algo estável e natural, quando, na verdade, é construído.

Percebe-se que Butler (2020a) reivindica o pluralismo dos gêneros mostrando que a lógica de gêneros binários não é natural nem ontológica, mas sim constituída por repetição estilizada de atos derivados de significados culturais impostos, os quais regulam e normatizam o gênero. Portanto, falar em ideologia de gênero, a partir dos pressupostos apresentados até aqui, é reforçar o binarismo, não o seu contrário, uma vez que a pluralidade de gêneros é uma realidade e a pluralidade é o alicerce de um regime democrático e do espaço público, conforme se argumentará a seguir.

### 2.3 APROXIMANDO OS CONCEITOS DE PLURALIDADE DE ARENDT E DE PERFORMATIVIDADE DE BUTLER À LUZ DA SINGULARIDADE

Aproximar os conceitos de pluralidade de Arendt e de performatividade de Butler não é algo que, em um primeiro momento, se apresente como tarefa leve e direta, ou até mesmo factível, uma vez que são filósofas de épocas distintas e partem de discussões diversas. Por isso, tem-se ciência do desafio conceitual de buscar uma aproximação entre elas, até mesmo porque os conceitos extraídos de suas principais obras, *A Condição Humana*, de Arendt, e *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, de Butler, propõem análises filosóficas bastante distintas. Contudo, respeitando suas diferenças, julga-se ser possível estabelecer uma aproximação conceitual e extrair um diálogo próspero e frutífero entre elas. Neste sentido, André Duarte, em seu artigo *Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política* (2016) menciona, em suas linhas introdutórias, que “do ponto de vista do feminismo, portanto, nenhum diálogo pareceria possível entre Arendt e Butler” (DUARTE, 2016, p. 02). Segundo ele:

No entanto, publicações recentes de Judith Butler têm mostrado que seu pensamento vai além do universo teórico e político do feminismo, das

questões de gênero e sexualidade e da teoria queer, abrangendo também reflexões éticas, políticas e ontológicas decisivas para repensar as relações entre vida, filosofia e política no mundo contemporâneo. [...] E é justamente neste contexto de novas problematizações ético-políticas que o pensamento arendtiano começa a se tornar relevante para a reflexão de Butler (DUARTE, 2016, p. 02).

Na obra *Corpos em Aliança e a política da rua* (2019), Judith Butler ressalta a importância de ideias centrais de Arendt, como a ação plural e o espaço de aparecimento, mas também tece críticas à distinção de espaço público e privado feita por Arendt e por esta não ter dado lugar de destaque ao corpo dentro de sua filosofia política. Este ponto será tratado com maior destaque no terceiro capítulo.

Duarte (2016, p. 06), no artigo mencionado, traz o contributo de identificar que Butler aparenta deslocar sua reflexão teórica sobre performatividade, não somente como um problema de identidade de gênero, mas também como fator fundamental na arena das relações políticas por suas implicações para os agentes no espaço público. Assim:

Ao transpor sua anterior concepção de performatividade de gênero para o campo das ações e lutas políticas, sob inspiração de Arendt, Butler parece ter suprido uma lacuna de seu pensamento inicial, no qual a noção de performatividade de gênero oferecia-se mais como instância para a formulação de um diagnóstico crítico acerca da produção de identidades de gênero, do que como referencial teórico para pensar movimentos políticos de resistência por sujeitos coletivos. Em suas reflexões iniciais, a noção de performatividade de gênero dizia respeito ao conjunto de ações e comportamentos pelos quais sujeitos assumem uma identidade de gênero supostamente interna e essencial, ao relacionarem-se reiterativamente com o conjunto de normas que governam e regulam a inteligibilidade de seus comportamentos cotidianos a respeito do gênero, da sexualidade, do corpo e do desejo. Em sua crítica desconstrutiva da metafísica da substancialidade de gênero, Butler argumentava que os substantivos ‘homem’ e ‘mulher’ somente podem ser entendidos como entidades estáveis, identificáveis, reais, substanciais, na medida em que são produzidos e regulados pelo binarismo de gênero, o masculino e o feminino, articulado à heterossexualidade normativa, que estabelece o princípio de inteligibilidade dos gêneros a partir da relação unitária e causal entre sexo-gênero-desejo, na qual os opostos se atraem. Numa palavra, gêneros, corpos e sexos inteligíveis são aqueles em que a correlação sexo-gênero-desejo se estabelece pela diferenciação e atração entre homem-mulher, masculino-feminino. Para Butler, o importante era abandonar a concepção ontológica de base acerca da existência de homens e mulheres enquanto realidades substanciais, a fim de entender o gênero e o sexo como produções normativamente orientadas [...] (DUARTE, 2016, p. 05).

Butler, na obra *Corpos em aliança e a políticas das ruas* (2019, p. 34), afirma que sempre esteve preocupada com as minorias sexuais e com a teoria *queer* e que, nos últimos anos, passou a escrever de forma mais abrangente sobre as formas pelas quais a guerra, a

precariedade ou outras condições sociais estigmatizam grupos de pessoas cujas vidas seriam descartáveis e não passíveis de luto, alargando sua preocupação para além das condições de vida das minorias sexuais para abarcar, também, várias minorias, consideradas não vidas.

A pergunta que se coloca é: por que alargar o conceito de performatividade? Porque, segundo Butler, gênero não seria uma verdade intrínseca ao sujeito, mas algo que acontece em uma relação intersubjetiva. Isto é, não se produz sujeito e identidade de gênero no privado, é apenas no público, na relação com a outra pessoa, que o eu performa uma identidade de gênero. Afinal, um gênero sempre foi feito para ser visto, por isso ele é uma representação.

Então, em primeiro lugar e acima de tudo, dizer que o gênero é performativo é dizer que ele é um certo tipo de representação; [...] o gênero é induzido por normas que exigem que nos tornemos um gênero ou outro (geralmente dentro de um enquadramento estritamente binário); a reprodução do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder; e, por fim, não existe gênero sem essa reprodução das normas que no curso de suas repetidas representações corre o risco de desfazer ou refazer as normas de maneiras inesperadas, abrindo a possibilidade de reconstruir a realidade de gênero de acordo com novas orientações (BUTLER, 2019, p. 39).

O gênero, demarcado como representação, não tem como fugir do ato ou efeito de representar e, se é representado, demanda alguém que ateste sua representação. Desse modo, o outro, que é distinto e singular, exerce grande relevância na performatividade do gênero, uma vez que esse outro irá atestar a performatividade do eu, que, inclusive, pode ser reconstruído fora da inteligência normativa binária.

Butler enfatiza em *Undoing gender* que a luta por direitos sexuais relativos à pessoa não é uma luta do indivíduo pela salvaguarda do indivíduo, tal como reza o credo liberal clássico, do mesmo modo como tampouco a sexualidade pode ser pensada como disposição interna ao sujeito, pois ela é, em primeiro lugar, um modo fundamental de ser-com outros, de inclinar-se para e de relacionar-se com outros, donde sua dimensão intrinsecamente política (DUARTE, 2016, p. 08).

A política da precariedade neoliberal, para Butler, vai produzir condições desiguais de existências, não só de trabalho, mas por produzir reconhecimentos desiguais de identidades. Algumas pessoas terão suas vulnerabilidades mais protegidas por direitos civis e outras não. Algumas vidas são passíveis de luto, outras não. Alguns vivem vidas legíveis e reconhecíveis, outros ilegíveis, ou até mesmo, uma não vida, isto é, são irreconhecíveis. Em suma, “a performatividade de gênero não caracteriza apenas o que fazemos, mas como o discurso e o

poder institucional nos afetam, nos restringindo e nos movendo em relação ao que passamos a chamar de a nossa ‘própria’ ação” (BUTLER, 2019, p. 71).

Assim sendo, performatividade de gênero não é algo que ocorre no interior do sujeito derivado de uma individualização, mas de algo que representa um gênero, o qual só surge no aparecimento para um outro. Até mesmo um heterossexual só sabe que é heterossexual porque existe o homossexual e vice-versa. O conhecimento que o sujeito possui de si só é possível com o contato com o outro, que vai atestar essa distinção e singularidade. Por sua vez, a singularidade só existe por haver uma pluralidade, e a condição da pluralidade é a singularidade. Exatamente nesse eixo de ser-com outros, de estar entre seres humanos distintos e singulares, portanto plurais, que se assenta a aproximação do conceito de pluralidade de Arendt e de performatividade de Butler.

Como já exposto, o conceito de pluralidade não pressupõe um mero aglomerado de pessoas nem uma multidão de idênticos, mas sim o agir de identidades distintas, de humanos singulares os quais, por serem distintos, atestam a existência do outro. Arendt (2019, p. 218) vai definir a alteridade como um “aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra”. Porém, somente o ser humano seria “capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio [...]” (ARENDR, 2019, p. 218).

Assim, a pluralidade humana, para Arendt (2019, p. 218), é “a paradoxal pluralidade de seres únicos”. O que confere essa distinção única, essa singularidade é o discurso e a ação, meio pelo qual os homens podem distinguir a si próprios, buscando sua inserção no mundo humano e, também, a possibilidade de iniciarem algo no mundo. A singularidade, portanto, não é um item supérfluo ou secundário à condição humana, mas uma das condições de aparecimento da vida humana, o que permite viver entre os humanos. Contudo, a singularidade só existe por meio da ação e, se um indivíduo é tolhido de discursar e agir, não pode revelar quem é.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz (ARENDR, 2019, p. 222).

Diante do exposto, pode-se afirmar que a singularidade é o grande ponto de aproximação entre o conceito de pluralidade em Arendt e de performatividade em Butler pois ambas defendem ser a singularidade um dos principais alicerces para compreensão, construção e manutenção do espaço público. Butler, ao escrever *Problemas do gênero* (2020a), inicia

criticando o movimento feminista no intuito de tratar da construção dos sujeitos uma vez que a construção de sujeitos sociais está imbricada com a construção de gênero e, por isso, não é possível falar de sujeito sem levar em consideração o gênero por ele performado. Não que o gênero fosse o fator fundacional dos sujeitos, mas é inegável que ele é fator constituinte do sujeito.

Butler, em *Problemas do gênero*, direciona sua análise para a lógica binária, baseada em sexo/gênero, que pauta a construção do sujeito. Tal lógica está baseada e organizada em pares, isto é, se o sujeito nasceu com o sexo biológico masculino, seu gênero, sua performatividade deve ser masculina, ou seja, deve ser homem. Para ela, havendo descontinuidade entre sexo/gênero, isto é, o gênero não é reflexo direto do sexo, nem está restrito a ele, “não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois” (BUTLER, 2020a, p. 26). Assim, o binarismo demarcaria uma estrutura estável, permanente, com identidades fixas e não plurais. Mas, com o advento das teorias críticas da pós-modernidade e do pós-estruturalismo, “o próprio sujeito das mulheres começa a ser compreendido não mais em termos estáveis e permanentes” (BUTLER, 2020a, p.18).

Portanto, o gênero não seria algo fixo, mas aconteceria no campo do poder político, cultural.

O gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2020a, p. 21).

Dessa forma, ao não existir um gênero metafísico, mas sim derivado de diversas bases relacionais, já é possível inferir que, no pensamento de Butler, o gênero é plural/múltiplo. Logo, se o gênero não decorre do sexo, abre-se espaço a múltiplas manifestações de identidades e de singularidades que, na lógica binária, são reprimidas.

Se o gênero é os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos (BUTLER, 2020a, p. 26).

Ao demarcar essa descontinuidade entre sexo/gênero, Butler (2020a, p. 26) comenta que quando “o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o

próprio gênero se torna um artifício flutuante [...]”, portanto, mutável e plural, em que a compreensão de homem e de masculino pode tanto significar um corpo masculino como feminino. Ela questiona ainda: “o que alicerça a pressuposição de que as identidades são idênticas a si mesmas?” (BUTLER, 2020a, p. 42). Ou, até mesmo, por que a identidade seria um “ideal normativo, invés de uma característica descritiva da experiência?” (2020a, p.43). Butler responde essas perguntas afirmando que o conceito de identidade estaria apoiado em “normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (BUTLER, 2020a, p. 43). Essa noção normativa está assentada sobre uma lógica de substância, isto é, alguém só é homem se seu sexo, gênero e desejo estiverem coerentes dentro dos padrões reconhecíveis da heteronormatividade.

Entretanto, Butler (2020a, p. 56) afirma que “o gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito é performativamente produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero”, ou seja, não é fixo, imutável. Em outras palavras, o gênero não é algo que está pronto e acabado, mas algo que está sempre em construção, um devir, uma manifestação inconstante, um fenômeno contextualizado que implica repetições miméticas e estilizadas de comportamento.

O gênero não deve ser constituído 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*. (BUTLER, 2020a, p. 242).

Desse modo, o gênero, para Butler (2020a, p. 243), seria uma categoria performativamente construída “[...] em que a plateia social humana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença”. Assim sendo, o gênero é algo produzido sempre entre seres humanos, jamais na solidão do indivíduo.

Neste ponto, parece ser possível afirmar a importância da pluralidade de identidades e singularidades para as duas autoras. Da mesma forma que Arendt concebe a pluralidade como o agir de singularidades distintas, e essa distinção atesta a vida do outro, Butler, ao explicitar o gênero como performativo, postula um alargamento da visibilidade da singularidade humana. Assim, se as identidades, as expressões de gênero são singulares, múltiplas e divergentes, “sem obediência a um *telos* normativo e definido” (BUTLER, 2020a, p. 42), reduzir as identidades ao binarismo é esvaziar a pluralidade e ceifar a singularidade.

Sem a pretensão de ter conseguido extrair toda a aproximação possível entre o conceito de pluralidade e o de performatividade, existe um último ponto importante a explicar sobre o

conceito de pluralidade de Arendt da perspectiva de Butler. Em *Corpos em Aliança e a política da rua*, obra basilar deste trabalho, Butler aponta o que aceita de Arendt:

Na verdade, não existe humano, na visão dela [Arendt], se não existe igualdade. Nenhum humano pode ser humano sozinho. E nenhum humano pode ser humano sem agir junto com outros e em condições de igualdade (BUTLER, 2019, p. 98).

Essa igualdade mencionada por Butler é a liberdade que não teria origem em um ou outrem, mas estaria na relação de um nós, sendo o ser humano um ser relacional. Butler (2019, p. 98) ainda enfatiza que essa igualdade não seria apenas falada, mas se daria a partir do momento em que os corpos, pela ação, emergem no espaço de aparecimento. E, como já visto, o que garante a relação, a ação, para Arendt, é a pluralidade, na qual as singularidades possuem relações de igualdade mantidas, isto é, as pessoas podem aparecer e performarem, bem como construir um espaço público.

Assim sendo, pode-se estabelecer que Arendt e Butler partilham a reivindicação da condição na qual SOMOS PLURAIS, por isso, o nome inicial deste capítulo. Elas não visualizam a vida humana fora do mundo e das relações humanas, “não apenas vivemos entre eles, mas a nossa persistência enquanto organismos vivos depende dessa matriz de relações interdependentes sustentáveis” (BUTLER, 2019, p. 96).

Butler, no capítulo terceiro de *Corpos em Aliança e a política da rua*, concorda com Arendt que, em *Eichmann em Jerusalém* (1963), afirma ser a pluralidade fundamental, ao falar sobre como Eichmann e seus superiores “falharam em perceber que a heterogeneidade da população da terra é uma condição irreversível da vida política e social” (*apud* BUTLER, 2019, p. 124) e, ainda comentando Arendt, Butler postula que a convivência não é uma escolha, pois ela precede a nossa própria ação e a ideia de consciência. Assim, quando se escolhe uma vida em detrimento de outra, um genocídio é cometido. Ninguém tem a prerrogativa de escolher com quem quer conviver, a não ser por uma política de morte. Afinal, não existimos fora da esfera de convivência, por que é impossível viver sem convivência, não se trata de uma escolha: nós só agimos na convivência com alguém. E esse alguém é sempre distinto, singular. Portanto, ou aceitamos a pluralidade de seres, de gêneros, ou, conseqüentemente, aceitamos uma política de morte. Como afirma Duarte (2016, p. 10):

O genocídio rompe o princípio ético-político e existencial da pluralidade, em vista do qual não podemos escolher com quem queremos coabitar a Terra, na qual vivemos junto a outros que são diferentes de nós mesmos e com os quais

estamos obrigados a viver. Como o ressalta Butler, tal obrigação de co-habitação precede o indivíduo e qualquer contrato que ele possa assumir de maneira voluntária e deliberada.

Dessa forma, percebe-se que pluralidade permite a existência do diálogo e da ação política, enquanto a performatividade é a forma pela qual os sujeitos se expressam e se relacionam com os outros. Pode-se então concluir que, para se pensar em uma fundamentação adequada do espaço público, é necessário considerar a pluralidade e a performatividade como elementos complementares e fundamentais para a existência de um espaço de vida politicamente democrático e participativo, haja vista que a pluralidade e a performatividade estão alicerçadas na singularidade, e, quando se escolhe uma singularidade em detrimento de outra, o espaço público é renegado e a política de morte se instala.

### 3 QUEREMOS APARECER

O presente capítulo aborda, inicialmente, o conceito de aparência, em Hannah Arendt, entrelaçado a seu conceito de liberdade, uma vez que ambos constituem a condição de existência humana; em seguida, é apresentado o conceito do direito de aparecer, em Judith Butler, que está vinculado a seus conceitos de enquadramento e precariedade, pelos quais e ao final serão aproximados os conceitos de aparência das duas filósofas. Esses conceitos ligam-se à pergunta que move a dissertação, ou seja, em que sentido o cerceamento e a coibição da pluralidade e da performatividade de gênero no espaço público compromete o Estado Democrático de Direito e a ideia de liberdade que deveria fundá-lo?

A fundamentação do espaço público e, como mencionado no primeiro capítulo, a explicação direta e conceitual de espaço público será tema do terceiro capítulo. Neste capítulo, o objetivo é estabelecer que, embora os conceitos de aparência e liberdade, em Arendt, e o de direito de aparecer, em Butler, possuam definições próprias, é possível estabelecer uma relação entre eles e afirmar que possuem convergência, no sentido de que existe, na filosofia de Arendt e na de Butler, a defesa do direito de aparecer como uma condição de existência, e posteriormente, como fundamento do espaço público. Por isso, o título: QUEREMOS APARECER, uma vez que não existe vida humana sem aparecimento e não existe aparecimento sem liberdade. Destarte, restará evidenciado que alguns corpos não podem aparecer em sua plena singularidade e, portanto, vivem um enquadramento de morte em uma sociedade cuja política os precariza e inviabiliza, tornando inviável a manutenção de seu aparecimento no espaço público, uma vez que aparecer é sinônimo de viver, e morrer seu contrário.

#### 3.1 APARÊNCIA E LIBERDADE COMO CONDIÇÃO DE EXISTÊNCIA EM ARENDT

Arendt, em *A condição humana* (2019), afirma que o ser humano é um ser condicionado existencialmente, isto é, os humanos não são apenas pensamento, são corpo também, sem o qual não seria possível viver, mover e se comunicar. Portanto, têm uma existência que condiciona a vida humana e tudo que se relaciona à vida humana torna-se

condição para a existência, desde os gestos mais elementares, como alimentar-se, aos mais complexos, como os discursos políticos. Esse processo, que vai do nascimento até a morte, é o tempo que os humanos possuem, a existência é finita, logo mundana. Existência que é sublinhada pela pluralidade de seres humanos envoltos em um movimento de aparecimento e desaparecimento, mas, sempre, atestada na relação da alteridade. O eu aparece ou desaparece no e pelo testemunho do outro, uma vez que aparecer é tornar-se visível, revelar-se, verbo que denota uma ação para fora e para um outro, do mesmo modo que o desaparecer só é possível se alguém declarar e confirmar o desaparecimento.

Arendt, no capítulo 1 – *Aparência*, da obra *A vida do espírito* (2000), ao conceituar aparência, registra que o aparecer só acontece existindo um outro. Aparecer sempre está relacionado à pluralidade de espectadores e à singularidade de cada observador, que vê o mundo ao seu modo. Ainda desenvolvendo o conceito, Arendt indica que o aparecer dos seres humanos somente acontece se gozarem de liberdade, que não deve ser entendida no âmbito interior e privado, mas sim no espaço entre os seres humanos, o espaço da aparência e da política.

Ainda na obra *A vida do espírito*, Arendt (2000, p. 17) afirma: “Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são do mundo. Humanos são do mundo, não apenas estão no mundo”. Esse espaço fenomênico que os humanos ocupam é onde a vida do ser humano pode desabrochar, a vida é do e no mundo. Tudo o que os humanos fazem e elaboram existe em conexão com a realidade. Inclusive essa imanência está presente até em processos do espírito, nos quais os humanos transcendem, pois, quando enaltecem um ser divino, ou vários, no fundo, os humanos os reconhecem como criadores e artífices do mundo, elevando agradecimentos pela dádiva de viver e existir ou solicitando auxílio para continuar existindo e enfrentando as intempéries deste mundo. Haja vista que, em várias preces religiosas, encontram-se súplicas de como agir e se portar no mundo.

Contudo, é salutar elucidar que existem diferenças no tocante à vida no mundo e à vida do espírito, que é uma inclinação do sujeito sobre si mesmo, um recolher-se e apartar-se do mundo fenomênico, portanto, é um prostrar-se no interior, um gesto contemplativo. “As atividades espirituais requerem recolhimento e dizem respeito ao domínio da quietude humana, o que exige um movimento em direção ao *self*” (MÜLLER, 2017, p. 28). Porém, esse *self*, após estabelecer comunicação consigo mesmo, refletindo, pensando, julgando e decidindo seus quereres, busca o aparecer. O *self*

[...] habilita o ser humano a tomar posição e possibilita o estabelecimento do início da ação, que sempre se dá no mundo, no mundo público, o da aparência. O espírito é responsável pela escolha deliberada daquilo que apraz ou não apraz; assim, é o espírito que escolhe como quer se autoapresentar ao mundo. (MÜLLER, 2017, p.29)

Sendo assim, o que decorrer neste mundo e com todos os seres que o habitam diz respeito à responsabilidade humana, derivada do seu pensar, querer e julgar que se concretizam em ação e fala, portanto, tudo aparece nesse mundo, pois a existência dos seres humanos é delimitada por esse mundo fenomênico, o local próprio do abrolhar e aparecer da vida humana.

O fato é que as coisas que se apresentam no mundo fenomênico são percebidas pelos seres humanos e que aquilo que é percebido está condicionado ao viés de quem o observa.

Aparecer significa sempre aparecer para outros, e esse aparecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce que pode de fato – embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores. (ARENDRT, 2000, p. 19)

Esse aparecer não deve ser entendido simplesmente como uma auto exibição, uma tentativa de se promover ou sobrepor ao outro, mas como condição de existência no mundo fenomênico, afinal, quando o ser humano percebe o outro, é capaz de se perceber, perceber que é um eu distinto; assim, no aparecer do outro, o eu aparece. Pois no momento em que os humanos deixam de aparecer no mundo, quando não é mais possível ser notado, a morte acontece. Interessante observar que todos os acervos de conhecimentos produzidos pela humanidade são constituídos por diversas formas de ver aquilo que constantemente o mundo apresenta e, graças às diversas formas de percepção, da pluralidade, consegue-se alargar a compreensão da realidade e, portanto, do mundo.

Arendt, sobre a questão da aparência, vai distinguir duas funcionalidades: “de ocultar algum interior e revelar alguma “superfície” – por exemplo, ocultar o medo e revelar coragem, ou seja, esconder o medo mostrando coragem [...]” (ARENDRT, 2000, p. 30). Tudo que é percebido no mundo fenomênico é percebido por inúmeros observadores e esses, por sua vez,

irão perceber a partir de seu prisma, não sendo possível contemplar a totalidade daquilo que é observado. E, inclusive, aquele que observa tem a possibilidade de mudar o prisma, ou seja, contemplar outros aspectos não notados anteriormente. “Assim, o mundo aparece a partir daquilo que parece a cada observador particular – o mundo depende do ‘parece-me’. Isto não apenas produz erro, mas origina semblâncias” (MÜLLER, 2017, p. 30). As semblâncias seriam essa dupla possibilidade da aparência de revelar e de ocultar a realidade, de expor e proteger.

Mas, é importante recordar, os espectadores são constituintes da aparência, afinal, o eu só aparece ou algo só aparece quando existe alguém que percebe e reconhece e, da mesma forma, o alguém é reconhecido, portanto “[...] aparecer significa sempre parecer para outros” (ARENDT, 2000, p. 19). E, aqui, já se pode ir aclarando e pensando respostas frente as perguntas anteriormente postuladas. Se aparecer é sempre para o outro, quando se coíbe o aparecer de um homoafetivo, além de se estar matando-o, no mundo fenomênico, está igualmente dilacerando-se a pluralidade, pois é no plural que o eu aparece. E, visto que cada sujeito percebe o outro e as coisas do mundo de forma particular, não existindo percepções idênticas, reforça-se a ideia de que a existência de cada ser e seu modo de ver o mundo faz o mundo ser mundo. “Assim, os seres vivos, ao mesmo tempo em que percebem o mundo e as coisas do mundo, são percebidos por outros seres; ou seja, são ao mesmo tempo sujeitos e objetos de percepção” (MÜLLER, 2017, p.31).

Arendt, para aclarar mais ainda seu conceito de aparência, utiliza as palavras de Portmann: “[...] toda aparência é uma ‘emissão para receptores’. O que quer que apareça visa a alguém que o perceba [...]” (ARENDT, 2000, p. 37). Importante ressaltar aqui que todas as intenções do sujeito demandam um objeto e que todo ato subjetivo é precedido por um objeto, “[...] isto é, tudo que pode ser quer ser, tudo que vê quer ser visto, tudo que escuta quer ser ouvido” (MÜLLER, 2017, p.31). Existe, assim, um impulso de auto exposição, conforme Arendt expressa, e ele nos insere no mundo das aparências. Afinal, todo ser que existe quer aparecer e esse aparecer deve ser entendido como a expressão do ser humano de revelar o que é, havendo, assim, uma coincidência entre ser e aparecer pois a expressão do humano revela o humano.

Os seres humanos, além de terem o impulso da autoexposição – característica comum dos seres vivos – e de estarem voltados a processos internos e naturais (de manutenção da vida) possuem também a autoapresentação, em que os homens “apresentam-se por feitos e palavras, e assim, indicam como querem aparecer, o que, em sua opinião, deve ser e não deve ser visto” (ARENDT, 2000, p. 28). Ao se apresentarem por uma escolha deliberada, os seres humanos

revelam o ser de cada homem “como singular, como único. O ser humano, portanto, ao fazer uso das atividades espirituais – pensar, querer, julgar – pode decidir como quer se apresentar” (MÜLLER, 2017, p.32).

O apresentar-se aos outros se concretiza e se revela na ação e no discurso, enfatizando a distinção e a singularidade daqueles que se apresentam. “O espaço de aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDT, 2019, p. 247). E cada ser humano escolhe como quer se revelar e se apresentar, moldando seu discurso acerca de seu ponto de vista sobre as coisas e, neste mesmo discurso, reforçando a ideia que os humanos são distintos e plurais. A pluralidade, embora exija do eu um maior acolhimento do outro que é distinto, constitui o mundo de aparecimento e possibilita que tudo seja visto, falado e ouvido por todos.

Portanto, se o espaço da aparência se dá entre os homens e esses são distintos, pode-se propor que a existência e a aparência do heterossexual implica a do homossexual, um não conseguiria se identificar como tal senão em face do aparecer do outro, que é distinto. E ambos devem ter o poder de se expressar, existindo um lugar público para tal.

Ora, se o aparecer existe e depende daquele que observa, isto é, a existência acontece no olhar plural de espectadores, a ideia de aparência abarca a ideia de liberdade. Afinal, um ser só será visto se tiver liberdade para aparecer da forma como deseja se expor e, assim, a liberdade também é tema de Arendt. Para ela, a aparência não seria possível se não existissem receptores de aparências (ARENDT, 2000, p. 17). Aparências que são plurais, distintas e singulares, isto é, o mundo fenomênico, o espaço da aparência, só existe porque há um outro que o atesta. Cercear, matar, invisibilizar a aparência de seres humanos levam à destruição do mundo comum, do espaço público e, conseqüentemente, de vidas.

Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, a medida que aparece, existe ao singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. (ARENDT, 2000, p. 17)

A dignidade humana, para Arendt, está mesclada com o conceito de liberdade, que não é algo meramente singular, mas plural, ou seja, para a liberdade existir é necessário que exista o outro. “A pluralidade é a condição da ação humana porque todos somos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou

viverá” (ARENDDT, 2019, p.10).

O conceito de liberdade é fundamental na filosofia de Hannah Arendt e ela o elabora de formas distintas. A liberdade é interpretada comumente, em suas obras, como liberdade política, porém possuiria, segundo Dias, três caminhos distintos, embora imbricados:

1. Liberdade filosófica, ligada a atividades do espírito, mais notadamente à vontade;
2. Libertação/liberação [*liberation*], vinculada à liberdade de movimento;
- e 3. Liberdade política, designada como a razão de ser [*raison d'être*] da política (DIAS, 2022, p.213)

Embora a liberdade não seja a problematização central deste trabalho, seria impossível falar de ação plural, singularidade, espaço público e espaço de aparência, em Arendt, sem explicitar o que seria liberdade para ela, uma vez que os seres humanos sem liberdade não poderiam agir, discursar, aparecer e iniciar algo novo no mundo. Para Arendt, a liberdade é uma condição humana necessária para existência e manutenção da pluralidade que, como já mencionado, tem sua epifania na atividade da ação. Esse aspecto de ação plural é importante nesta investigação e, assim, utilizando o capítulo “Que é liberdade?” da obra *Entre o passado e futuro* (ARENDDT, 2016), no qual Arendt defende a liberdade no sentido público em detrimento da liberdade interior e privada, será explicitada a ligação entre liberdade e política feita por Arendt, pois se, para algumas atividades humanas elencadas por ela basta a liberdade interior, a única atividade humana que não pode ser configurada sem se aceitar a existência da liberdade é a política. Deste modo, torna-se necessário explicitar a liberdade como ação entre os seres humanos plurais e, principalmente, como condição humana basilar para os seres humanos aparecerem e manifestarem sua singularidade, sem a qual não existe espaço público nem política.

Arendt dirigiu sua reflexão à tarefa de compreender a crise política da modernidade, questionando porque os homens querem se afastar da política se, em todo momento, estão falando de problemas políticos e sobre o que estaríamos fazendo no mundo (ARENDDT, 2019, p. 6). Para ela, a liberdade é um tópico importante por que liberdade e política se identificam, visto que toda ação humana é política. Para ela, “[...] entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas [ação e política] que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDDT, 2016, p. 191). A liberdade, através de palavras e ações, é o sentido da política e as manifestações de liberdade exigem a comunicação com outras pessoas.

Arendt não dedicou muita atenção à liberdade interior. “As experiências de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso” (ARENDR, 2016, p.192). Para boa parte da tradição filosófica, a liberdade estaria ligada à vontade, ao livre arbítrio e seria vivenciada no interior do ser humano. Arendt afirma que a pessoa nada saberia de liberdade interior se não tivesse experimentado a condição de estar livre realmente por que os seres humanos tomariam “inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos” (ARENDR, 2016, p. 194).

Antes que se tornasse um atributo do pensamento e uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações (ARENDR, 2016, p. 194).

Arendt critica a filosofia tradicional por tratar a liberdade como um mero pensar, invés de tratá-la como pertinente à ação, uma vez que somente a partir do encontro com o distinto é possível surgir o respeito e a empatia, pois todos aspiram a liberdade e ela surge somente entre os homens.

A ideia de liberdade interior, para Arendt, deforma a ideia de liberdade política, “[...] quer como um tipo de liberdade interior de não ter de tomar parte na política, quer como uma liberdade da vontade a fim de alcançar fins específicos [...]” (FRY, 2010, p.90) O importante, para ela, é a liberdade que exprime palavras e ações, ligadas à política, pois seria impossível falar em política – que é um conjunto de fenômenos e práticas relativo a uma sociedade – sem ações. Portanto, liberdade e política são consideradas por ela como dois lados da mesma moeda.

Contudo, Arendt também afirma, criticamente, que parece que a liberdade começa onde termina a política, por constatar que a liberdade desaparece sempre que as chamadas políticas prevalecem sobre o todo restante, uma vez que, se a política não permite as manifestações dos indivíduos, torna-se um totalitarismo, um regime fechado. O regime totalitário aniquila a liberdade que é vivida basicamente na ação. “As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens em ação e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência” (ARENDR, 2016, p. 200).

Assim, a política que se tem acompanhado parece não contemplar as ações e a liberdade de todos os membros que abrange por se apresentar suprindo as necessidades de um grupo – talvez majoritário – em detrimento de outros e isto, como mencionado, não é política. Para Arendt, a política se constitui em um espaço onde a liberdade pode consolidar-se com ações e palavras.

É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação. (ARENDR,2016, p. 201)

Arendt percebe uma afinidade entre as artes e a política uma vez que os artistas performáticos – dançarinos, atores, músicos – necessitam de uma audiência para mostrarem suas virtudes, ou seja, os homens que agem precisam da presença dos outros ante os quais possam aparecer. Os artistas precisam de um espaço público organizado para demonstrar sua obra. Arendt concebe a *polis* grega, onde “[...] foi outrora precisamente a forma de governo que proporcionou aos homens um espaço para aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (ARENDR, 2016, p. 20).

Pode-se assumir essa aproximação que Arendt realiza entre as artes e a política como um dos aspectos mais importante da vida humana, afinal todo ser almeja ter espaço para realizar sua existência, poder se expressar, falar e agir como realmente é sem nenhum tipo de coibição. Por exemplo, uma das maiores reivindicações da comunidade LGBT+ é lutar pela defesa e direito de todos seus membros existirem e poderem expressar quem realmente são. Essa temática não pertence à esfera privada, no sentido que os homoafetivos têm dificuldades de entenderem quem são, mas à esfera pública, pois eles almejam simplesmente desfrutar da liberdade e da igualdade diante dos demais.

Antes, na Grécia e Roma Antigas, a liberdade era tema que não dizia respeito à filosofia, mas sim àqueles que participavam da vida política, já que a vida contemplativa estava ligada ao pensamento, enquanto as atividades públicas estavam relacionadas à ação. Para Arendt, se a liberdade fizesse parte da vida contemplativa, estaria criada a distância entre as pessoas, que permaneceriam dentro de suas próprias mentes e não se poderia falar em “[...] ideia de soberania e da habilidade de tornar manifestas ao mundo as escolhas interiores da vontade” (ARENDR, 2010, p.91). A ideia de liberdade, em Arendt, demanda a existência do

mundo em que indivíduos atuam na presença dos outros e essa ação, política, não pode ser controlada exclusivamente pelo ator, depende do auditório de espectadores para que seja determinado o significado da ação.

Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento. (ARENDR, 2019, p.246)

Arendt era simpatizante da Revolução Americana, que estabeleceu uma nova república, mas julgava ter havido um desvirtuamento de seus princípios. Preocupada com a liberdade, Arendt considerava a democracia americana, ainda que representativa, carente de participantes ativos, o que limitaria a diversidade de opinião mostrada em público.. Esse é o grande calcanhar de Aquiles das democracias representativas, uma vez que abdicamos do interesse pela coisa pública e nos refugiamos em nosso interior, esquecendo que a vida individual e social é marcada e regida pela política.

Arendt, analisando o conceito de liberdade em uma perspectiva histórica, demonstra que a liberdade passou a ser tratada como pertencente ao domínio interno quando deixou de ser experimentada publicamente no final do Império Romano, ou seja, quando o regime político Romano não permitiu mais que se experimentasse a liberdade no espaço público. A repressão externa teria conduzido os homens a buscarem a interioridade para se sentirem livres. Arendt ainda registra que possui duas concepções de liberdade: filosófica e política. Na primeira, a liberdade seria o conhecimento e a interpretação do mundo, a interiorização e o “eu quero e não posso” ou o “quero e não devo”, ou, em suas palavras, “ a filosofia não exige da liberdade mais que o exercício da vontade” (ARENDR, 2016, p. 209). A segunda, a liberdade política, estaria relacionada à mudança do mundo, que significa a potência, que surge na esfera pública, quando os homens se unem para agir de comum acordo. A liberdade política, entretanto, está fundada no “eu posso”, “[...]consiste em poder fazer o que se deve querer” (ARENDR, 2016, p. 209), e pertence ao cidadão e a sua experiência, não está no homem, mas entre os homens. “Somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consoma” (ARENDR, 2016, p. 208).

A consequência dessa ideia de liberdade ligada à vontade é que ela só é possível onde o homem deixa o espaço público e entra no isolamento do diálogo interior. Para Arendt, só é possível tomar consciência da liberdade ou da sua ausência no relacionamento com os outros, no âmbito da experiência, não no do pensamento – ou do diálogo interior. Sendo assim,

Arendt (2016, p. 209) distingue a liberdade política da filosófica a partir do pensamento político de Montesquieu, para quem a filosofia não exigiria da liberdade mais que o exercício da vontade, independentemente das circunstâncias em que essa vontade se estabeleceu. Já a liberdade política, ao contrário, consiste em se poder fazer o que se quer ou o que se julgue necessário fazer e um ser humano não poderia ser chamado de livre quando lhe faltasse a capacidade para fazer.

Ser livre, para Arendt, significa agir em um espaço publicamente organizado. E esse agir, essa ação, deve ser entendido como feitos e palavras que são expressos na presença do outro. A ação entre os homens tem a potência de definir os rumos do mundo comum. A liberdade, em suma, é participar dos assuntos públicos.

Porém, isto não quer dizer que, para Arendt, a liberdade não seja um atributo da vontade, pois as ações derivam do querer, os atos humanos são sempre ligados a uma vontade ainda que nossas ações dependam das circunstâncias do mundo. Segundo ela, a liberdade, enquanto vinculada à política, não é um fenômeno da vontade, ou do livre-arbítrio, isto é, uma liberdade de escolha que decide entre duas coisas; a ação é livre desde que possa acontecer no espaço público (ARENDR, 2016, p. 197 a 199).

Destarte, para Arendt (2016, p. 199), “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”. Ela defende que a ação livre deve ultrapassar os ditames da vontade e estar em concordância e ser reconhecida por outros pois, sendo a ação realizada na presença de outros, estará sujeita à reação do público, permitindo uma verdadeira política. Por isso, a ação manifesta um princípio, que é geral e externo ao homem, que se refere ao mundo.

Arendt retoma este atributo coletivo da ação ao discorrer sobre o verbo agir nas línguas grega antiga e latina, que, segundo ela, dividem o significado deste verbo em dois. O primeiro sentido seria conduzir, governar ou fundar, e o outro seria levar a cabo, continuar ou sustentar os atos passados. Dessa forma, Arendt, além de ilustrar que a ação produz um ato que provoca a reação de uma pluralidade de agentes, também esclarece sobre a liberdade enquanto fundação, que cria um novo início, algo que nunca existiu antes no mundo; e também sobre a liberdade enquanto participação nas decisões dos assuntos públicos.

Arendt retoma Agostinho para tratar da potencialidade humana de agir. Ao entender que cada nascimento reafirma a capacidade dos homens de começar algo novo, pois cada recém-chegado seria em si um início, Arendt enfatiza a potencialidade humana de iniciar. Se

cada novo ser que vem ao mundo tem o potencial de renová-lo, então não se pode assegurar que um estado de coisas dure para sempre nem se pode determinar ou prever o rumo da história dos homens. Ou seja, cada recém-chegado na Terra pode penetrar na esfera pública e agir diante de outros e sua atitude pode fazer aparecer algo inédito no mundo. Nesse sentido, os seres humanos seriam dotados da habilidade de operar milagres, isto é, de interromper inesperadamente uma série de acontecimentos para introduzir algo novo no mundo.

Esse novo, essa capacidade de fazer surgir algo inédito no mundo através da ação, com feitos e palavras, evidencia a importância do espaço da aparência, afinal “Os homens no plural, isto é, os homens na medida que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com outros e se fazer entender aos outros e a si mesmo” (ARENDDT, 2019, p.5). E, quando esses homens expõem suas opiniões através do discurso, o ser humano encontra no outro o testemunho da sua própria existência, portanto aquele que atesta sua existência. É nesse contexto que se faz salutar reivindicar a existência e a permanência dos membros da comunidade LGBTQ+ no espaço público, pois, caso contrário, suas vidas continuarão negadas.

Arendt defende que “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre” (ARENDDT, 2019, p.4-5). Esse falar é a capacidade de se expressar, agir e aparecer no mundo. Aproximar esses conceitos arendtianos de aparência, espaço de aparência e liberdade com o conceito de direito de aparecer em Butler será o desafio a ser enfrentado – assim que apresentadas as concepções de Butler – porque, enquanto algum corpo, algum sujeito não puder usufruir dos espaços públicos, haverá privação de liberdade e, se a liberdade não é para todos, não vivemos uma política democrática, mas sim cerceadora e genocida.

### 3.2 O DIREITO DE APARECER COMO CONDIÇÃO DE EXISTÊNCIA EM BUTLER

O direito de aparecer é um conceito trabalhado por Butler no capítulo primeiro, Política de gênero e o direito de aparecer, de sua obra *Corpos em aliança e a política das ruas* (2019). Nesse capítulo, Butler explora a relação entre gênero, política e a busca pelo reconhecimento e visibilidade das identidades não normativas, isto é, das não binárias. Esse direito de aparecer será enunciado por Butler (2019, p. 31) como performativo, ou seja, “quando os corpos se

reúnem em assembleia, praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis”.

Butler argumenta que a visibilidade é um aspecto fundamental para o direito de aparecer, pois a capacidade de ser reconhecido e aparecer publicamente como uma pessoa de determinado gênero é essencial para a inclusão e a luta por direitos. No entanto, a autora destaca que nem todas as identidades de gênero têm o mesmo acesso a esse direito de aparecer e que muitos corpos, ao se reunirem, expressam: “nós não somos descartáveis” (BUTLER, 2019, p. 32), pois o direito de aparecer não é algo trivial ou supérfluo na existência humana, mas é a própria condição de vida. Butler (2019, p. 33) afirma que, quando corpos se unem, seja para expressar sua indignação ou reivindicar reconhecimento, estão exercitando o direito de aparecer e, principalmente, reivindicando uma vida que possa ser vivida.

Ao evocar a expressão uma “vida que possa ser vivida”, Butler está trazendo à tona conceitos como: precariedade, que está presente na obra *Vida precária: os poderes do luto e da violência* (2020b) e enquadramento, na obra *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2020c). Ela afirma:

Uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras. (BUTLER, 2020c, p. 13).

Para a filósofa, esse poder de determinar uma vida como vida ou não tem como objetivo delimitar a esfera da aparição, isto é, indicando quais vidas podem ou não aparecer, quais vidas são passíveis de luto ou não. “Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento” (BUTLER, 2020c, p.19). Sendo assim, faz-se necessário perguntar como essas normas de reconhecimento operam, como tornam alguns sujeitos reconhecidos e outros mais difíceis de reconhecer. Butler defende “que não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento” (BUTLER, 2020c, p.22). Uma vez que o direito de aparecer, para Butler, está envolto com o ato de ser reconhecido, e como nem todas as vidas têm assegurado desse direito, “há vidas que dificilmente são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2020c, p.17), por estarem em um enquadramento de morte.

Enquadramento, para Butler (2020c, p. 23) – que utiliza a expressão complexa em inglês *to be framed*, (literalmente, ser enquadrado) –, possui dois sentidos: primeiramente como um quadro que pode ser emoldurado, e, secundamente, como um criminoso incriminado pela

polícia.. Butler sinaliza que o enquadramento, o ser enquadrado, possui uma cena, uma imagem que está em jogo, isto é, um significado. O enquadramento oferece sentido a uma determinada cena, foca determinadas coisas, recorta determinados acontecimentos e estabelece uma versão desses acontecimentos. Quando esse recorte é realizado, produz um quadro, algo que é emoldurado. A moldura é o que condiciona a cena, aponta o sentido da cena. O enquadramento recorta e molda os fatos que os fazem ser verdades.

[...] esses enquadramentos não apenas estruturam a maneira pela qual passamos a conhecer e a identificar a vida, mas constituem condições que dão suporte para essa mesma vida. [...] Portanto, o enquadramento funciona normativamente, mas pode, dependendo do modo específico de circulação, colocar certos campos de normatividade em questão. Esses enquadramentos estruturam modos de reconhecimento. (BUTLER, 2020c, p. 44)

Butler propõe que o enquadramento não é apenas uma questão de escolha de palavras ou imagens, mas sim um processo complexo de construção de significados. Ela destaca como os discursos hegemônicos muitas vezes restringem as possibilidades de interpretação ao limitar as categorias através das quais percebemos a realidade. Esses enquadramentos podem ocultar certos aspectos dos conflitos enquanto destacam outros, influenciando assim nossas reações emocionais e políticas. “O enquadramento que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso) depende das condições de reprodutibilidade para ter êxito.” (BUTLER, 2020c, p. 25)

Quando menciona a questão da reprodutibilidade, Butler está recordando o conceito de reprodutibilidade técnica de Walter Benjamin, que, por vezes, produz um “deslocamento crítico, se não uma completa deterioração do contexto” (BUTLER, 2020c, p. 24). Portanto, o enquadramento sempre está vinculado a uma lógica de reprodução, pela qual o conteúdo enquadrado vai depender das variáveis tempo e lugar (BUTLER, 2020c, p. 26). O sentido do que está sendo enquadrado está em disputa o tempo todo. O sujeito enquadrado na interpelação é visto por alguém que foca nele e o faz falar, ele é enquadrado porque naquele momento é constituída uma moldura a seu redor. Essas molduras do enquadramento vão constituindo cenas e oferecendo sentidos históricos. “Por conseguinte, os enquadramentos que, efetivamente, decidem quais vidas serão reconhecíveis como vidas e quais não o serão devem circular a fim de estabelecer sua hegemonia” (BUTLER, 2020c, p. 28).

O enquadramento é o que faz reconhecer uma vida. Só se reconhece como vida, quem é importante enquanto morte. “Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida.” (BUTLER, 2020c p. 33). Ninguém

tem a vida reconhecida fora da aparição, é isto que Butler quer demarcar, que as molduras, o enquadramento em si, delimitam a esfera de aparição e que “Elas são em si mesmas operações de poder” (BUTLER, 2020c, p. 14). Poder pelo qual apreendemos ou não a vida dos outros como lesada, perdida.

Importante ressaltar que Butler, quando escreve *Quadros de Guerra*, em 2009, afirma, em sua introdução, que tal obra é uma continuação de *Vida Precária*, de 2004, e que ambas foram escritas “em reposta às guerras contemporâneas, com foco nos modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência.” (BUTLER, 2020c, p. 13). Essa regulação afetiva e ética vai operar, produzir e muitas vezes manter certas “concepções excludentes de quem é normativamente humano [...] uma hospedaria para ‘vidas não vivíveis’, cujo estatuto legal e político é suspenso.” (BUTLER, 2020b, p. 13).

Butler retrata criticamente a violência dos Estados Unidos, pós 11 de Setembro de 2001, justificada em nome da autodefesa e da erradicação do terrorismo e até mesmo em nome da democracia, ainda que através de atitudes nitidamente imperialistas. As denúncias de torturas a prisioneiros de Guantánamo levaram Butler a perguntar porque nos enlutamos pelas vidas mortas no dia 11 de Setembro, mas, em não “conceber vidas muçulmanas e árabes como vidas?” (BUTLER, 2020b, p. 32).

Ainda sobre essa questão de não sentirmos as mortes de israelenses e palestinos como igualmente horríveis, quando comparadas às das vítimas do World Trade Center, Butler afirma:

Quando uma criança sangrando ou um corpo morto em solo afegão aparece na cobertura da imprensa, eles não são tratados como parte do horror da guerra, mas surgem apenas a serviço de uma crítica à incapacidade dos militares de mirar corretamente suas bombas. (BUTLER, 2020b, p. 26)

Pergunta Butler: por que os atos dos Estados Unidos não são considerados terroristas? Por que não percebemos isso como aniquilação, como vidas destruídas? Pois, “quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que concede uma vida ser passível de luto?” (BUTLER, 2020b, p. 40)

Destarte, é necessário elucidar o que seria o estatuto de vida, para Butler, de forma a compreender, de forma salutar, o direito de aparecer. “Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais,” (BUTLER, 2020c, p. 38). Isto é, há uma interdependência das pessoas, uma ontologia social, pois a vida exige suporte, apoio e “condições possibilitadoras para poder ser uma vida vivível.” (BUTLER, 2020c, p. 40).

Toda condição de uma vida está imbrincada a um corpo. E os corpos

[...] não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invisivelmente pública. Constituído como um fenômeno social na esfera pública, meu corpo é e não é meu. Entregue desde o início ao mundo dos outros, ele carrega essa marca, a vida social é crucial na sua formação; só mais tarde, e com alguma incerteza, reivindico meu corpo como meu, se é que faço. (BUTLER, 2020b, p. 46)

Não conseguimos fugir de uma dimensão de público, uma vez que só existimos enquanto seres vistos. O público está em nós, só nos fazemos nós enquanto estamos em público. Estamos a todo momento tentando mobilizar técnicas de sermos vistos. Somos sujeitos produzidos no público por meio da suposição de uma relação e da necessidade condicionante de visibilidade: só existimos enquanto vistos. Butler vai reforçar que, desde o início da nossa existência terrena, somos seres “dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários.” (BUTLER, 2020c, p. 43)

Para reforçar a ideia de que somos seres vulneráveis, que dependemos de condições sociais e políticas e de que estamos todos sujeitos e expostos aos outros, não bastando somente um acometimento interno para viver, Butler traz o conceito de precariedade – “a condição de estar condicionado [...], o que equivale a dizer que a vida sempre surge e é sustentada dentro de determinadas condições de vida.” (BUTLER, 2020c, p. 43). Por definição, Butler afirma que todas as vidas são precárias.

Entretanto, Butler, ao falar de vida precária, trabalha com dois conceitos que se entrecruzam, mas possuem definições singulares. Esses conceitos seriam de precariedade, traduzido do inglês *precariousness*; e condição precária (ou precariedade) traduzido do inglês *precarity*. Precariedade seria um sinônimo de vulnerabilidade, somos um corpo vulnerável, que pode deixar de existir a qualquer momento, portanto finito e que precisa de condições vivíveis. “A precariedade tem de ser compreendida não apenas como um aspecto desta ou daquela vida, mas como uma condição generalizada [...]” (BUTLER, 2020c, p. 42). Condição precária seria a condição política de não reconhecimento de alguém, o que leva à sua vulnerabilidade. “A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada a violações, à violência e à morte.” (BUTLER, 2020c, p. 46). Butler reforça ainda que a condição precária seria uma forma política de maximizar a precariedade de certas populações. A política de condição precária neoliberal, para Butler, produz condições desiguais de existência, não só

de trabalho, exatamente porque ela produz reconhecimentos desiguais de identidades. Algumas pessoas terão suas vulnerabilidades mais protegidas por direitos civis e outras não.

Com o intuito de fomentar e aclarar mais ainda a questão de que alguns grupos de pessoas têm suas vidas inviabilizadas, ou expostas a uma maximização da precariedade, e enquadradas como não vidas, não passíveis de luto, serão expostos abaixo alguns dados, envolvendo a comunidade LGBT+, buscando corroborar o argumento de Butler de que nem todos possuem o direito de aparecer.

Partindo da premissa que a morte é a não possibilidade de aparecer, portanto, de perceber e ser percebido, é interessante indagar o que leva muitos homoafetivos a esperar o anoitecer para expressar como gostariam de aparecer no mundo, pois, como os humanos não possuem uma visão noturna nítida, torna-se difícil seu reconhecimento, ou seja, se aparecer é sinônimo de existir e não aparecer é sinônimo de morte, parece que os homoafetivos têm vivido uma condição de morte...

Essa condição de morte pode ser comprovada por dados colhidos pelo observatório de mortes violentas de LGBT+ no Brasil – 2020, fornecido pelo Grupo Gay da Bahia, organização não governamental, que é a mais antiga associação de defesa dos direitos humanos dos homossexuais no Brasil, fundado em 1980 e atuante há mais de 40 anos:

[...] observa-se uma maior concentração no período noturno com 114 (72,61%) mortes de LGBTI+, esse dado mostra, principalmente, que as práticas espaciais dos sujeitos que vivenciam a cidade ocorrem durante a noite, seja na prática do lazer, seja no trabalho e outras práticas que evidenciam as vulnerabilidades de alguns segmentos LGBTI+, como a prostituição. (GASTALDI; MOTT; DE OLIVEIRA; AYRES; SOUZA; DA SILVA, 2021, p. 34)

Outro dado relevante consta do Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2020 (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021, p. 110), que afirma: “De modo análogo ao que ocorre com dados de racismo e injúria racial, dados relativos à violência contra a população LGBT+ possuem um imenso déficit de captação e publicização por parte do setor de Segurança Pública”. No mesmo documento consta que apenas uma minoria das unidades federativas foram capazes de produzir dados referentes à violência contra a população LGBT+. E, se não existem dados sólidos, fica inviável a produção de políticas públicas para essa comunidade.

Esses dados fazem surgir novas questões: por que eles não podem aparecer? E por que seu aparecer torna-se alvo de represália? Por fim, levam a perguntas mais abrangentes: por que

o distinto de mim não pode aparecer? como afirmar que somos um regime democrático, que asseguramos a liberdade como direito fundamental, sendo que alguns grupos, como os LGBT+, não podem usufruir de igual direito? Pois, como indica o Observatório de mortes violentas de LGBT+ no Brasil, a morte de pessoas do grupo LGBT+ ocorre, majoritariamente, em locais que deveriam oferecer segurança a todos. Mas a coleta de dados “evidencia que 132 (60,82%) das mortes de LGBT+ em 2020 aconteceram em espaços públicos”. (GASTALDI; MOTT; DE OLIVEIRA; AYRES; SOUZA; DA SILVA, 2021, p. 34). Como já mencionado no primeiro capítulo, Butler entende o gênero como algo induzido por normas obrigatórias, que exigem que os corpos se tornem um gênero ou outro, dentro de um enquadramento binário.

Deste modo, a precariedade está, talvez de maneira óbvia, diretamente ligada às normas de gênero, uma vez que sabemos que aqueles que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência. As normas de gênero têm tudo a ver como e de que modo podemos aparecer no espaço público [...] (BUTLER, 2019, p.41)

Butler faz inúmeras indagações, tais como: quem terá assistência à saúde perante a lei? Quem será objeto da violência policial? Quem terá suas relações íntimas reconhecidas ou criminalizadas por lei? Sendo a principal: quem pode aparecer como sujeitos reconhecíveis? Diante dessas e de muitas outras indagações, ela quer indicar que ocorre um estreitamento no campo do reconhecível e não ser reconhecível implica uma condição de morte, que não é um acaso, mas sim uma norma que expurga vidas através de práticas hierárquicas e excludentes.

Ser radicalmente privado de reconhecimento ameaça a própria possibilidade de existir e persistir. [...] E então, se não conseguimos encontrar nosso caminho dentro das normas de gênero ou sexualidade que nos foram designadas, ou só conseguimos encontrar nosso caminho com grande dificuldade, ficamos expostos ao que significa estar nos limites da condição de reconhecimento [...] (BUTLER, 2019, p. 47)

Os corpos não são entidades estáticas mas sim construções sociais que se formam através de práticas repetidas e normatizadoras. O ato de aparecer, portanto, não é apenas físico, mas também social e político, envolvendo uma série de normas e expectativas que determinam quem é visto e quem é invisibilizado na sociedade. “Essa é uma contradição clara: um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humano”. (BUTLER, 2019. P, 43)

Butler chama a atenção para o fato de que o direito de aparecer está imbricado a esquemas regulatórios, que concedem o direito de aparecer a certos sujeitos e a outros não. “Então não importa quão ‘universal’ o direito de aparecer reivindique ser, o seu universalismo é minado por formas diferenciais de poder que qualificam quem pode e quem não pode aparecer” (BUTLER, 2019, p. 57). Portanto, o direito de aparecer consiste no real aparecimento do indivíduo, isto é, que ele seja visível, sem sofrer qualquer tipo de ofuscamento em seu aparecimento.

O termo aparecimento, todavia, não se traduz meramente na possibilidade de se mostrar em público, mas também na capacidade de ser reconhecido como sujeito pertencente àquele espaço. [...] – o direito de aparecer consiste na possibilidade de aparição ativa tanto daqueles que já são reconhecidos como sujeitos possuidores da esfera pública quanto aqueles limitados em suas existências. Ocultar ou desconsiderar um indivíduo da esfera do aparecimento infere no domínio da sua precondição política. (LACERDA; CABRAL, 2021, p. 265)

Não adianta apenas dizer que vivemos em um regime democrático, que a todos são asseguradas leis igualitárias, ou até mesmo proclamar que há direitos que são universais, no intuito de deslegitimar o clamor de grupos minoritários (que evocam diariamente esse reconhecimento), pois existe um abismo colossal entre meramente aparecer e o reconhecimento desse aparecer. Por exemplo: todos os dias, de fato, vemos moradores de ruas, mas nunca buscamos enxergar a realidade que os circunda. Cotidianamente, membros da comunidade LGBTQ+ caminham, andam, circulam pelos espaços públicos, mas seus corpos são, na grande maioria das vezes, motivo de estigma, repressão, chacota e violência, conforme dados já mencionados. Importante ressaltar: são corpos que aparecem, pois é essa a condição existencial, mas são corpos que não têm garantido seu direito de aparecer pois estão expostos a uma vulnerabilidade bem maior que outros grupos da população; e não são passíveis de luto, porque não contemplam a inteligibilidade normativa, isto é, não são dignos de aparecer, são corpos supérfluos.

A liberdade de aparecer é central para qualquer luta democrática, o que significa que uma apreciação crítica das formas políticas de aparecimento, incluindo as formas de limitação e mediação por meio das quais qualquer liberdade do tipo pode aparecer, é crucial para entender o que essa liberdade pode ser e quais são as intervenções necessárias (BUTLER, 2019, p. 62).

Voltamos aqui a um ponto crucial, já abordado no primeiro capítulo. Quando não se tem garantido o direito de agir e discursar às pluralidades e o aparecer às singularidades, é produzida

uma política de morte e de extermínio, que elege quem deve coabitar e aparecer no mundo e quem não deve. Butler denomina esse cenário de negligência criminosa, constituindo um ato injusto e violento.

E se minorias sexuais e de gênero são criminalizadas ou patologizadas pelo modo como aparecem, pela forma como reivindicam o espaço público, pela linguagem por meio da qual entendem a si mesmas, pela forma como expressam amor ou desejo, [...] ou como exercitam a sua liberdade corporal, então esses atos de criminalização são violentos; e nesse sentido, são também injustos e criminosos. Policiar o gênero é um ato criminoso, um ato por meio do qual a polícia se torna o criminoso, e aqueles que são expostos a violência ficam sem proteção. Não impedir a violência contra as comunidades de minorias por parte da polícia do Estado é uma negligência criminosa, que permite à polícia cometer um crime e as minorias serem vítimas da precariedade nas ruas. (BUTLER, 2019, p.63)

Insistir que o gênero deve aparecer continuamente de um certo formato, com um certo tipo de vestuário e linguagem invés de outra, buscando criminalizar e patologizar as pessoas que vivem seu gênero ou sexualidade fora da normatividade binária, é agir como “a polícia da esfera do aparecimento, pertençam ou não a uma força policial de fato” (BUTLER, 2019, p. 66). Deste modo, quem tem o poder de decidir quem pode ou não aparecer? Onde está assentada essa legitimidade? Quem possui a prerrogativa de dizer quem é humano?

Diante das perguntas mencionadas, Butler possibilita uma grande resposta, que emerge do seu conceito de precariedade. “A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro”. (BUTLER, 2020c, p. 31.) E essas mãos não são apenas aquelas dos que conhecemos, mas também as dos que não conhecemos e as dos que nunca conheceremos. A mútua dependência dos humanos repousa no fato de que o eu só aparece e se revela porque existe um outro que o atesta, e esse testemunho é vital. “Não há vida sem as condições de vida que a sustentam [...]” (BUTLER, 2020c, p. 38). As vidas estão todas interligadas e dependentes, ao não reconhecer o outro, o próprio eu se coloca em xeque. Os sujeitos são produzidos na necessidade condicionante de visibilidade, só existem enquanto vistos, o sujeito só é possível a partir da existência do outro. Seria o caso de dizer que, se não é possível matar todo mundo, como definir critérios para decidir quem deve se manter vivo e quem deve morrer?

Butler, sobre essa produção de conjunto de justificativas que legitimam a morte de pessoas a quem um eu não reconhece como importantes para sua constituição como sujeito, afirma:

Essas populações são ‘perdíveis’, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos ‘vivos’. (BUTLER, 2020c, p. 53)

É possível constatar a existência de códigos de violência que enquadram corpos e precarizam vidas que, na verdade, são consideradas não vidas, sendo elas extirpadas da esfera do aparecimento. Como já mencionado, os membros da comunidade LGBTQ+ são minorias que sofrem diariamente esse apagamento. Recentemente, corroborando essa lógica de apagamento, em 10 de outubro de 2023, foi aprovada pela Comissão de Previdência, Assistência Social, Infância, Adolescência e Família da Câmara dos Deputados o projeto que proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O parecer recebeu 12 votos favoráveis e cinco contrários, mesmo que, desde 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) tenha reconhecido a união entre casais do mesmo sexo como entidade familiar. Tal projeto de lei explicita, de forma categórica, que os sentimentos, afetos e desejos que não se enquadrem na lógica normativa binária, não são reconhecidos nem validados, mas estigmatizados e extirpados.

### 3.3 APROXIMANDO O CONCEITO DE ESPAÇO DE APARÊNCIA EM ARENDT E O DE DIREITO DE APARECER EM BUTLER

Nessa secção, o desafio é o de aproximar os conceitos de espaço de aparência, em Arendt, e de direito de aparecer, em Butler. Parece ser evidente que o direito de aparecer de Butler se aproxima de forma bem explícita e direta do conceito de aparência de Arendt. Contudo, Butler se contrapõe de forma veemente à concepção de Arendt sobre liberdade e sua relação com o corpo. “Para Arendt, ao que parece, aqueles que agem a partir da necessidade agem a partir do corpo, mas a necessidade nunca pode ser uma forma de liberdade [...]” (BUTLER, 2019, p. 54).

A discussão envolvendo o corpo será trabalhada com mais empenho no terceiro capítulo, mas, para indicar como Butler discorda da separação de esfera pública e privada feita por Arendt, é preciso enfatizar que, para Butler, o corpo e suas necessidades estão na esfera da ação política. “Viver e agir estão conectados de tal maneira que as condições que possibilitam a

qualquer pessoa viver são parte do próprio objeto da reflexão e da ação política.” (BUTLER, 2019, p. 51) Butler não acredita no discurso de liberdade que é desarraigado das necessidades corporais. “Não existe ‘fuga da existência corpórea’ entendida como ‘necessidade’ sem a perda da própria liberdade.” (2019, p. 54) A liberdade, para Butler, ordena uma reconciliação com a necessidade. “Judith Butler entende que não é possível deixar de considerar o papel dos corpos e de suas necessidades quando se trata de pensar a ação e o discurso políticos.” (DUARTE, 2020, p. 11)

Para Arendt, conforme apontado acima, a liberdade não é um atributo individual, mas uma característica que emerge nas relações políticas entre os seres humanos. A liberdade se manifesta plenamente quando os indivíduos participam ativamente da esfera pública, interagindo e deliberando com outros membros da comunidade. Nesse contexto, a política desempenha um papel crucial, pois é através dela que as pessoas têm a oportunidade de exercer sua liberdade ao influenciar e moldar as decisões coletivas, estabelecendo a identificação de política com liberdade. Além disso, também é possível perceber, em Arendt, uma distinção entre liberdade e emancipação. Enquanto a emancipação refere-se à libertação de condições opressivas, a verdadeira liberdade, para Arendt, vai além da mera ausência de coerção, envolvendo a capacidade de agir de forma singular, de criar algo novo e de se revelar como um ser único e singular. Portanto, a liberdade não é um estado estático, mas um processo dinâmico que implica a constante busca pela realização do potencial humano. Necessário enfatizar que a liberdade, para Arendt, não é uma liberdade da vontade, uma experiência interna do espírito, ou simplesmente uma mera liberdade de expressão.

[...] a liberdade não provém de uma disposição interna, mas é estimulada a partir de princípios mundanos que só se manifestam enquanto os seres humanos agem. A ação política, todavia, não é um ato isolado, ela depende de um espaço onde possa ocorrer, bem como que esse espaço seja público: que a ação possa ser vista por outras pessoas. (DIAS, 2022, p. 217)

Desse modo, a liberdade que é requerida é uma liberdade experimentada na política plural, que deve ser compreendida como uma recusa do individualismo liberal, que privilegia os interesses privados. Pois, mesmo Butler, afirmando que diverge da noção de liberdade de Arendt, há uma passagem em seus escritos na qual fica explícito o que aceita de Arendt em relação à liberdade, ratificando o entendimento de haver uma aproximação conceitual de ambas.

Então, o que aceito de Arendt é o seguinte: A liberdade não vem de mim ou de você. Ela pode acontecer, e acontece, como uma relação entre nós ou, na

verdade, mistura conosco. Então, a questão não é encontrar a dignidade humana em cada pessoa, mas sim entender o humano como um ser relacional e social, um ser cuja ação depende da igualdade e um ser que articula o princípio da igualdade. Na verdade não existe o humano, na visão dela, se não existe igualdade. Nenhum humano pode ser sozinho. E nenhum humano pode ser humano sem agir junto com outros e em condições de igualdade. (BUTLER, 2019, p.98)

Butler também concebe a liberdade como um espaço entre os humanos, de reunião da pluralidade e da relação de um nós. Entretanto, ela vai acrescentar algo sobre a concepção arendtiana de liberdade, reivindicando que a igualdade não poderia se dar apenas na fala, mas, principalmente entre os corpos, quando aparecem juntos e quando, por meio da ação, fazem emergir o espaço de aparecimento.

Se considerarmos por que a liberdade de assembleia é diferente da liberdade de expressão, veremos que é precisamente porque o poder que as pessoas têm de se reunir é ele mesmo uma importante prerrogativa política, bastante distinta do direito de dizer o que quer que tenham a dizer uma vez que as pessoas estejam reunidas. A reunião significa para além do que é dito, e esse modo de significação é uma representação corpórea concertada, uma forma plural da performatividade. (BUTLER, 2019, p.14)

Destarte, Butler e Arendt se encontram, conceitualmente, na defesa da liberdade e do direito de aparecer. Ambas abordam a liberdade não apenas como uma condição individual, mas como um elemento essencial para a formação da identidade e da participação ativa na esfera pública. Neste contexto, a interseção entre o direito de aparecer proposto por Butler e a concepção arendtiana de liberdade e aparência é crucial para compreender como o aparecimento e a afirmação da singularidade se entrelaçam na busca pela plena realização da condição humana.

Em Butler, o direito de aparecer refere-se à capacidade de cada indivíduo de se expressar e ser reconhecido em sua singularidade. Este direito é essencial para a construção da identidade e a afirmação de diferentes formas de ser e existir. A liberdade, nesse contexto, é o espaço no qual a expressão singular e não normatizada pode florescer. É através da liberdade que se estabelece o terreno fértil para o exercício do direito de aparecer, permitindo que cada indivíduo se revele como um ser único e singular na esfera pública. O direito de aparecer:

[...] consiste na capacidade do indivíduo de se tornar genuinamente visível, perceptível, sem qualquer óbice para o exercício do aparecimento. O termo aparecimento, todavia, não se traduz meramente na possibilidade de se mostrar em público, mas também na capacidade de ser reconhecido como sujeito pertencente àquele espaço. Em melhores palavras, considerando que a esfera pública é delimitada por excludentes da inteligibilidade das normas de

reconhecimento dos corpos, a partir da adoção de critérios de raça, gênero e classe [...] o direito de aparecer consiste na possibilidade de aparição ativa tanto daqueles que já são reconhecidos como sujeitos possuidores da esfera pública quanto aqueles limitados em suas existências. Ocultar ou desconsiderar um indivíduo da esfera do aparecimento infere no domínio da sua precondição política. (LACERDA; CABRAL, 2021, p. 265)

Objetar o direito de aparecer não é algo supérfluo. Conforme os dados já mencionados, quando se verifica a violência praticada contra a comunidade LGBTQ+, constata-se que a grande maioria dos casos ocorre em espaços públicos, evidenciando que seus corpos são considerados como impróprios de aparecerem ou frequentarem tal espaço. Butler (2019, p.60) descreve que, no ano de 2010, em Ankara, na Turquia, ao participar de uma conferência internacional contra a homofobia e a transfobia, relatou que pessoas transgêneras são multadas frequentemente por aparecerem em público. “Nesse sentido, a liberdade de aparecer é central para qualquer luta democrática [...]”. (BUTLER, 2019, p. 62) Não é possível falar de democracia, de liberdade, quando pessoas são coibidas, cerceadas de aparecerem, de expressarem sua singularidade. Exatamente nesse ponto, o aparecer, convergem os pensamentos das filósofas, inclusive, Butler faz reflexões a partir da concepção de Arendt sobre espaço de aparecimento e o direito de ter direitos.

Em termos arendtianos, podemos dizer que ser excluído do espaço de aparecimento, ser impedido de ser parte da pluralidade que constitui o espaço de aparecimento, é ser privado do direito de ter direito. A ação plural e pública é o exercício do direito de se ter um lugar e de pertencer, e esse exercício é o meio pelo qual o espaço de aparecimento é pressuposto e constituído. (BUTLER, 2019, p. 66)

Butler postula que, sempre que aparecemos para um alguém, esse aparecimento deve ser registrado por alguém. “Se aparecemos, devemos ser vistos, o que significa que nosso corpo deve ser enxergado, e seu som vocalizado deve ser ouvido: o corpo deve entrar no campo visual e audível.” (BUTLER, 2019, p. 95). Arendt (2019, p. 247) afirma que o espaço de aparência só existe, quando as pessoas se “reúnem na modalidade do discurso e da ação”, sendo o discurso, para Arendt (2019, p. 248), um desvelo de realidades que acontece quando os “atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades.”. Portanto, o aparecer, o próprio espaço de aparência, para as duas filósofas, contempla a relação de sujeitos, que só acontece entre um nós, não sendo possível na interioridade, na privacidade, mas na pluralidade e à luz de cada singularidade. Todos querem ser vistos e ouvidos, somos seres de aparência. Se falamos, é porque queremos ser ouvidos, ninguém busca falar e desenvolver a

fala para si próprio, pois, se fosse o caso, o pensamento bastaria, a fala busca revelar o eu para um outro. Deste modo, é possível existir um nós, isto é, quando há reconhecimento do outro, que é sempre singular e distinto, surge o nós.

Butler (2019, p. 85) comenta que a ação política, para Arendt, aconteceria na “[...] condição de aparecimento do corpo. Eu apareço para os outros e eles aparecem para mim, o que significa que algum espaço entre nós nos permite aparecer”. Porém, Butler (2019, p.86) faz uma ressalva muito importante para o conceito de espaço de aparência em Arendt, pois esta não compreende o aparecimento como um espaço apoiado pela organização material, mas sim que “surge na condição de um certo enfrentamento subjetivo” (BUTLER, 2019, p.86). O espaço de aparência não poderia interditar alguns sujeitos em virtude de sua forma de se apresentar, ou por serem distintos. Pois, nenhum corpo só estabelece o espaço de aparência, “mas essa ação, esse exercício performativo, acontece apenas ‘entre’ corpos” (BUTLER, 2019, p.86). Desse modo, o espaço de aparência é a epifania das singularidades que discursam e agem entre si. “Em outras palavras, esse espaço de aparecimento não é um local que pode ser separado da ação plural que leva a ele; não está fora da ação que o invoca e o constitui.” (BUTLER, 2019, p.87) Essa leitura de Butler converge totalmente com Arendt, pois, para Arendt, o espaço da aparência é

o espaço no qual eu apareço aos outros e outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento. [...] Ser privado dele significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. [...] Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos [...] (ARENDDT, 2019, p. 246)

Destarte, o espaço da aparência somente existirá na reunião das singularidades e, onde quer que elas se reúnam, “esse espaço existe potencialmente”. (ARENDDT, 2019, p. 247) Portanto, a condição de aparência, do espaço de aparência é sempre com o outro, entre um nós e jamais só. “Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento, mas essa ação, esse exercício performativo, acontece apenas ‘entre’ corpos, em um espaço que constitui o hiato entre o meu próprio corpo e o do outro.” (BUTLER, 2019, p. 86) O espaço de aparência, o direito de aparecer, não seria algo dado e adquirido pela arquitetura, nem um espaço físico propriamente dito e construído, mas, significaria o espaço entre os seres humanos plurais que agem de forma singular e distinta.

Butler, ao referir-se ao espaço de aparecimento de Arendt, afirma:

Enquanto sustenta que a política exige o espaço de aparecimento, Arendt também afirma que o espaço faz surgir a política [...] Alguma coisa do que ela diz aqui é claramente verdadeira. O espaço e a localização são criados pela ação plural. (BUTLER, 2019, p. 82)

Desse modo, Butler (2019, p. 82) afirma que, para Arendt, o verdadeiro espaço estaria entre as pessoas e seria criado pela ação, sem demandar um lugar localizado pois a ação teria o poder de estabelecer esse espaço pertencente à aliança. “Para Arendt, essa aliança não está amarrada à sua localização. Na verdade, a aliança faz surgir essa própria localização, altamente transponível.” (BUTLER, 2019, p. 82). Portanto, quando as pessoas do movimento LGBTQ+ se juntam em um viaduto, reivindicando seu direito de aparecer, expressando seu orgulho de serem quem são, elas transformam o viaduto em uma localidade, elas, pela ação plural, mudam sua finalidade, o significado do viaduto que seria transpor um obstáculo artificial, passa a ser um espaço de aparecimento. “Nesses momentos, o ambiente material é ativamente reconfigurado e refuncionalizado [...]” (BUTLER, 2019, p. 81).

Entretanto, sabe-se que as pessoas constituintes do movimento LGBTQ+ não possuem seus direitos civis assegurados, principalmente se comparadas a pessoas heterossexuais, direitos que ficam mais precários na condição de mulher, negra e periférica. Portanto, a aparência sendo “aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade [...] A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...]” (ARENDR, 2019, p. 61). Apartar qualquer ser humano do espaço da aparência é destruir sua própria realidade e o mundo comum. “Uma vez que nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público” (ARENDR, 2019, p. 63), a realidade está imbricada e alicerçada pela “presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas, nos quais o mundo comum se apresenta” (ARENDR, 2019, p.70). A plural perspectiva de mundo presente no olhar singular de cada ser humano é o real significado de vida pública. Não basta falar que as performatividades não binárias são respeitadas ou aceitas (como se alguém detivesse essa prerrogativa de aceitar ou não), é preciso assegurar a existência e manutenção do seu espaço de aparência, caso contrário, uma política de morte é instaurada e o mundo comum colapsado.

Butler (2019, p. 66) equipara essa exclusão do espaço da aparência com, nos termos de Arendt, “ser privado do direito a ter direitos” e com o impedimento que resulta na privação de liberdade, isto é, de agir e discursar. A afirmação de Arendt sobre o “direito de ter direitos”

referindo-se ao apátridas, segundo Butler (2019, 56), seria um exercício performativo, uma reivindicação que não se daria no campo puramente linguístico, mas por meio do movimento corporal, constituído de ação e resistência.

Por outro lado, agir e discursar politicamente, mesmo quando não se está de posse de um título jurídico que qualifique o/a agente como cidadão/ã de direito, é o mesmo que pôr em ação a liberdade política e a igualdade recíproca, produzindo-se, assim, um efeito político de cidadania. Assim, a tese interessante que Butler defende em sua interpretação da noção arendtiana do direito a ter direitos enfatiza o seu poder performativo, isto é, a sua capacidade de produzir efeitos de igualdade e de cidadania por parte das populações subalternizadas, exatamente no instante em que lutam para conquistar os direitos de que carecem. Deste modo, Butler entende que o pensamento de Arendt nos oferece importantes indicações acerca de como o reunir-se e o associar-se agem de maneira a estabelecer ou reestabelecer ‘o espaço da aparência’.(DUARTE, 2020, p. 12)

Butler (2019, p. 57), inspirada em Arendt, sinaliza que a noção de direito de aparecer é implicitamente formulada por “esquemas regulatórios que qualificam apenas certos sujeitos como elegíveis para o exercício desse direito.” Denunciando que “não importa quão ‘universal’ o direito de aparecer reivindique ser, o seu universalismo é minado por formas diferenciais de poder que qualificam quem pode e quem não pode aparecer.” Afinal, qual seria o sentido de reivindicar direitos por parte daquele que não os possuem? O sentido, para Butler (2019, p. 64), seria “reivindicar o próprio poder que é negado a fim de expor e lutar contra essa negação.” tendo como objetivo a aliança entre os inelegíveis, precários, envolvendo-os em uma “proposição plural e performativa de elegibilidade onde não existia antes” (2019, p. 57) e produzindo “uma fenda de aparecimento, expondo a contradição por meio da qual a sua reivindicação de universalidade é proposta e anulada”(BUTLER, 2019, p. 58) que supere as formas diferenciadas de poder. Para Butler, não seria primeiramente a questão de ter poder para ser capaz de agir, mas, a “questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita. Isso é a performatividade como eu a entendo e também é uma maneira de agir a partir da precariedade e contra ela” (BUTLER, 2019, p. 65).

Ao unir as ideias de Arendt e Butler, podemos compreender que o direito de ter direitos não é apenas uma condição jurídica, mas também uma construção performática. A afirmação da própria identidade e a participação ativa na esfera pública são formas de reivindicar e assegurar o direito de pertencer a uma comunidade política. A performatividade, conforme postulada por Butler, revela que a ação política não é apenas um meio de exercer direitos, mas

também um modo de constituir-se como sujeito político. “Não é apenas uma questão de precisarmos viver para podermos agir, mas de termos que agir, e agir politicamente, a fim de garantir as condições de existência.” (BUTLER, 2019, p. 65).

A eficácia política do “direito a ter direitos” não dependeria, então, de sua cuidadosa fundamentação moral na dignidade intrínseca do Homem ou da Humanidade, mas dos efeitos políticos performativos produzidos pelas próprias lutas, estas sendo as instâncias privilegiadas para a geração de direitos. (DUARTE, 2020, p. 12)

A junção das perspectivas de Hannah Arendt e de Judith Butler permite compreender “o direito de ter direitos” como um processo dinâmico e interligado à performatividade da identidade. A ação política não é apenas resposta a uma condição pré-dada, mas um ato de criação e reivindicação de direitos. Portanto, a luta pela inclusão política e pelo reconhecimento de direitos deve ser entendida não apenas como uma questão jurídica, mas como uma prática performativa que molda e define os sujeitos políticos em uma sociedade democrática e inclusiva.

O conceito de *direito de ter direitos* não deve ser compreendido como lei natural ou determinação metafísica, mas como uma luta de resistência e persistência do corpo performativo que é plural, contra as forças que visam a erradicação da singularidade e o apagamento de vidas por uma política de precariedade, que elegem alguns e excluem outros. “Butler entende que Arendt, ao relacionar o 'direito a ter direitos' à figura política de uma cidadania que se constrói em atos e palavras, não a limita ao plano da soberania ou dos códigos jurídicos estabelecidos” (DUARTE, 2020, p.13). Assim, a conexão entre Arendt e Butler sugere que a cidadania e os direitos não são apenas condições estáticas ou jurídicas, mas sim performativas, que os indivíduos realizam em suas interações sociais e políticas. Essa perspectiva convida a questionar as normas e as estruturas que limitam a capacidade de certos grupos de realizar plenamente sua cidadania e direitos.

Além disso, a perspectiva performativa de Butler nos lembra que a luta pelos direitos e pela igualdade de gênero não é apenas uma questão de reivindicação legal, mas também de transformação cultural e social. Assim como as normas de gênero podem ser desafiadas e subvertidas por atos performativos, as estruturas discriminatórias podem ser questionadas e transformadas por ações coletivas que reivindicam o direito de ter direitos e assegurem o direito

de todos aparecerem. “Para Butler, como para Arendt, apenas a luta pela conquista de direitos poderá garantir a posse e o usufruto dos direitos [...]” (DUARTE, 2020, p. 15).

Como o espaço de aparecimento, o direito de ter direitos antecede e precede qualquer instituição política que possa codificar ou buscar garantir esse direito. Ao mesmo tempo, ele não deriva de nenhum conjunto de leis naturais. O direito passa a existir quando é exercido, e exercido por aqueles que agem unidos em aliança. Aquellos que estão excluídos dos regimes existentes, que não pertencem a um Estado nacional ou a outra forma contemporânea de Estado, só podem ser considerados ‘irreais’ pelos que buscam monopolizar os termos da realidade. Ainda assim, mesmo depois que a esfera pública foi definida por meio da exclusão, eles agem. Se eles são relegados à precariedade ou deixados para morrer pela negligência sistemática, a ação concertada ainda emerge da sua ação conjunta. E isso é o que vemos, por exemplo, quando trabalhadores sem documentos se juntam nas ruas sem ter o direito legal de fazê-lo [...]. Ou quando aqueles cujo aparecimento público é criminoso – pessoas transgêneras na Turquia ou mulheres que usam o véu na França – aparecem para contestar esse estatuto criminoso e reafirmar o seu direito de aparecer. (BUTLER, 2019, p. 90).

Ao aplicar a teoria performativa de Butler à noção de “direito de ter direitos”, podemos compreender que os direitos não são apenas dados, mas sim ativamente performados. Em outras palavras, a cidadania e os direitos não são uma condição fixa, mas sim um processo contínuo de afirmação e reafirmação através de práticas sociais. ao unir as ideias de Arendt e Butler, podemos perceber que o direito de ter direitos não é um dado absoluto, mas sim uma prática performativa e contestatória. a cidadania e a inclusão na sociedade não são estáticas, mas sim processos dinâmicos que requerem a participação ativa e a afirmação constante das singularidades em uma sociedade plural. Pluralidade que é o alicerce do espaço da aparência, porém, esse espaço somente pode se realizar na livre aparência de cada ser humano, isto é, quando cada um e todos tiverem seu direito de aparecer assegurado e não precarizado e enquadrado em uma vida não vivível. se isto não acontece, o mundo comum, o espaço público se oblitera tornando-se um espaço autoritário e genocida.

## 4 SOMOS DO MUNDO

O conceito de espaço público – o local onde a aparência se manifesta plenamente – elaborado por Hannah Arendt é trabalhado inicialmente nesta seção. É nesse espaço que os indivíduos interagem, expressam suas opiniões e participam do diálogo público uma vez que é nele que a aparência da pluralidade acontece por meio da singularidade.

Posteriormente, apresenta-se a noção de espaço público e de seu entrelaçamento com os conceitos de aliança e assembleia a partir das reflexões de Butler. A aliança não é uma coleção de identidades mas, é sim, uma **assembleia** – uma ação feita por várias pessoas ao mesmo tempo. O público não seria, para ela, uma instituição estatal, mas um experimento de ajuntamento de corpo. Corpo que é essencial para ação, não se age sem corpo; e um corpo que só existe enquanto visto por outro. Portanto, o espaço público é um espaço de constante visibilidade.

Por fim, busca-se aproximar as compreensões de espaço público das duas filósofas, indicando suas semelhanças e dessemelhanças, principalmente no tocante à esfera privada e pública, uma vez que Butler não comunga da distinção feita por Arendt, pois Butler entende que as demandas privadas do corpo, constituem o público também.

### 4. 1 O ESPAÇO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT

Eventos políticos do século XX, especialmente o totalitarismo, impulsionaram Arendt a buscar compreender o sentido da política e o que nós seres humanos estaríamos fazendo no mundo (ARENDR, 2019, p.6). Na eminência do totalitarismo, advém o rebaixamento e a possível erradicação da pluralidade da face da Terra. Como já explicitado anteriormente, vemos que a pluralidade, categoria que fundamenta a ação, manifesta-se e acontece somente no espaço público, o grande palco da aparência das singularidades plurais.

A esfera da política é a da pluralidade, ficando evidente que o sentido da política é a liberdade; liberdade de cada ser singular iniciar, liberdade de aparecer, liberdade da espontaneidade; ao ponto de haver identificação entre política e liberdade. Deste modo, a política jamais pode ser vista e entendida no privado, na interioridade do sujeito, mas no plural, pois é na pluralidade dos seres humanos que a mesma germina e se manifesta em meio ao espaço público. Assim, buscar-se-á elucidar a importância do espaço público como espaço de

aparência da pluralidade e da política, revisitando, na obra *A condição humana* de Arendt, os argumentos que fundamentam o conceito de espaço público.

Arendt, ao analisar o domínio público, afirma ser ele distinto do domínio privado e do social. Sendo assim, após a discussão do que seria o espaço público, falar-se-á de forma breve e objetiva sobre a esfera privada, uma vez que, na experiência da vida moderna, é muito difícil, percebermos de forma tão clara o que pertence aos domínios público e privado, pois, há muitas confusões. Arendt busca distinguir esses domínios, possibilitando uma reflexão mais aprofundada acerca de cada um deles.

Para Arendt (2019, p.27), a vida humana é cerceada pelo mundo humano, mundo esse construído por feitos humanos, que é fruto de atividade e ação humana, e o qual nenhum ser humano pode abandonar, senão pela morte, ou transcender completamente, isto é, somos do mundo. Esse mundo compartilhado pelos humanos não deve ser compreendido como o planeta Terra; essa superfície sólida da crosta terrestre onde pisamos e coexistimos com as demais vidas terrestres. Sem dúvida o planeta Terra é fundamental e nunca poderá ser negligenciado – até descobrirmos a possibilidade de existência humana fora dele. Esse mundo proporciona aos seres humanos o *habitat* no qual movem-se e respiram sem esforços.

A compreensão de espaço público em Hannah Arendt perpassa, inicialmente, o significado do vocábulo “público”, que é permeado por dois sentidos correlatos, mas distintos. O primeiro sentido seria “tudo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (ARENDR, 2019, p. 61). A máxima visibilidade, a real aparência, seria uma característica intrínseca ao público. A visibilidade não seria um adorno da vida pública, mas sua condição. “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.” (ARENDR, 2019, p. 61). Portanto, nosso senso de realidade estaria condicionado à existência de um domínio público. Arendt, expressa que as maiores forças da vida interior, como, por exemplo, as paixões do coração, levariam uma existência incerta, caso não assumissem minimamente uma aparição pública.

O senso da realidade humana, para Arendt, seria totalmente dependente da aparência, desse modo, da existência de um domínio público, o qual é constituído pela presença de humanos plurais, que compartilham a mesma experiência de ver o que os outros viram e ouvir o que outros ouviram, e até a própria existência (ARENDR, 2019, p.62). Nota-se que a pluralidade de seres humanos não é mais um dado quantificável, mas qualificável do domínio público; em Arendt, a existência do outro que é sempre distinto do eu, assegura esse domínio público que, conseqüentemente, está garantindo o senso de realidade de todos.

Diante dessas primeiras indicações, já se faz salutar indagar: uma vez que nosso senso de realidade está intrinsecamente conectado à aparência e ao domínio público, e este é formado por seres plurais, a destruição, a precarização sistemática de qualquer ser humano, implicaria diretamente a destruição da esfera pública e do mundo comum, eclipsando nosso senso de realidade? Se não é possível escolher as pessoas que irão surgir nesse mundo, escolher as que vão ou não aparecer, só é possível mediante uma ação genocida?

Arendt destaca a importância da aparência pública como um elemento crucial no espaço público. A visibilidade das ações dos cidadãos é vital para a formação de uma esfera pública robusta. A publicidade não apenas permite que as ações sejam testemunhadas pelos outros, mas também promove a responsabilidade e a prestação de contas. A esfera pública é um palco onde os atores políticos se apresentam, tornando-se visíveis e influenciando o curso dos acontecimentos, através da ação plural.

O segundo sentido decorrente do termo “público” em Arendt, “significa o próprio mundo, na media em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele.” (ARENDR, 2019, p. 64) Contudo, esse mundo não deve ser entendido como o planeta Terra em si, enquanto baluarte da vida orgânica e o limite espacial do movimento humano. Mas, como uma fabricação humana, isto é, um fruto das mãos humanas que transforma esse mundo em mundo humano, fazendo com que ele seja compartilhado entre os seres humanos. Esse mundo humano depende dos artificios humanos, sendo um produto da capacidade humana de criar ligado a atividade humana da obra, onde está o *homo faber*. porém, esse mundo concreto de objetos fabricados pelo artificio humano somente adquire o status de um mundo comum no domínio público da aparência, composto de uma pluralidade de espectadores, com seus diferentes pontos de vista. (CHAVES, 2022, p. 142)

Portanto, o domínio público é demarcado pela aparência, que seria a maior visibilidade possível de seres plurais, e constituiria a própria realidade humana, uma vez que é o que pode ser visto e ouvido no mundo humano; é também uma comunidade, pois, seria o espaço de compartilhamento e convivência humana, que só é possível devido a construção do espaço mundano, por meio dos artificios humanos que transformam a matéria natural em espaço comum.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si (ARENDR, 2019, p. 64).

Espaço-entre que relaciona seres humanos com outros seres humanos, que proporciona um lugar de reunião, ao mesmo tempo que os mantém separados. “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros” (ARENDDT, 2019, p.65).

Arendt (2019, p. 67) elucida que a negação da mundanidade, a abstenção das coisas mundanas como um acontecimento político, só foi plausível com a premissa de não duração do mundo, que as pessoas não devem ser mundanas mas, antes, buscar as coisas celestes. O mundo não era concebido como mundo comum (*koinon*), mas apenas a salvação da própria alma existia como interesse comum. Feito esse que ocorreu após a queda do Império Romano e o poderio Cristão “e parece estar ocorrendo novamente em nosso tempo – embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa, e talvez bem mais desalentadora” (2019, p.67). Essa abstenção cristã das coisas mundanas “[...] foi bem cedo definido na exigência de que deveria formar um *corpus*, um ‘corpo’, cujos membros teriam de relacionar-se entre si como irmãos de uma mesma família” (ARENDDT, 2019, p. 66).

O cristianismo, modelando a vida comum em estruturas familiares, torna-a apolítica, não-pública e até mesmo antipolítica. Arendt fundamenta sua teoria política na distinção entre o domínio privado e público por que, para ela, o espaço privado é o reino da vida privada, das atividades domésticas e das relações familiares, enquanto o espaço público é o local onde as pessoas se encontram como cidadãos para participar da vida política. Essa distinção é crucial para compreender a importância que Arendt atribui ao espaço público na formação de uma comunidade política ativa e engajada.

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem que transcender a duração da vida de homens mortais. (ARENDDT, 2019, p. 67)

A permanência do domínio público só se dá pela construção do mundo comum e pela “presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido” (ARENDDT, 2019, p. 70). Sendo o mundo comum o local de reunião de todos, no qual os que se encontram são plurais e ocupam diferentes posições – como dois objetos, um não pode coincidir o lugar do outro –, vendo e ouvindo de diversos ângulos, é essa a grande realidade e importância do domínio público: ser visto e ouvido. O mundo comum só pode sobreviver na medida em que todos aparecem em público. Arendt (2019, p.68) afirma que somente na “publicidade do

domínio público que pode observar e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo”.

No pensamento de Arendt, a ação é o componente central que caracteriza o espaço público. A ação não se refere apenas a atividades individuais, mas à interação e comunicação entre os cidadãos. Através da ação, os indivíduos expressam sua singularidade, contribuindo para a diversidade e a pluralidade da esfera pública. A ação política, portanto, é a manifestação da liberdade e da capacidade de iniciar algo novo em conjunto. Ação essa que ocorre entre os humanos, que agem e falam entre si e vão construindo a realidade do mundo, permeado por plurais posições e perspectivas.

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. (ARENDR, 2019, p.71)

Para Arendt, a aparência pública vai além da mera presença física em espaços compartilhados. A verdadeira essência da aparência pública está na ação coletiva e na interação entre os indivíduos no domínio público. A aparência pública, nesse contexto, refere-se à manifestação visível das ações e palavras dos seres humanos, criando uma esfera onde as ideias, opiniões e identidades individuais convergem e se confrontam. Portanto, o espaço público é fundamental para a esfera do aparecimento, local no qual emerge a pluralidade, onde acontece a manifestação do ser, afinal, sem aparecimento não é possível falar de mundo comum, nem mesmo de vida. “Neste mundo em que chegamos e aprecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem” (ARENDR, 2000, p.17).

Arendt destaca a importância da ação como um meio fundamental de revelar a singularidade e a individualidade dos seres humanos. Para ela, a ação é a expressão mais elevada da liberdade, e a aparência pública é o palco onde essa liberdade se desdobra. Na esfera pública, os indivíduos têm a oportunidade de se destacar como agentes autênticos, capazes de influenciar e moldar o curso dos acontecimentos políticos e históricos.

Além disso, a aparência pública está ligada à noção de pluralidade em Arendt. A pluralidade refere-se à diversidade de perspectivas, opiniões e identidades na sociedade. Na esfera pública, essa pluralidade é celebrada, pois é através do encontro com outros, diferentes

de si mesmos, que os indivíduos têm a oportunidade de expandir suas visões e enriquecer o espaço público com uma multiplicidade de vozes. Desse modo, a hipótese central deste trabalho – que a pluralidade é o ponto central da construção do espaço público e da política e desrespeitá-la torna o espaço público apolítico e pode abrir caminho a autoritarismos, que, em geral, oprimem quem é distinto – começam a se delinear como premissas verdadeiras.

Para Arendt, o “mundo comum” não se refere apenas ao planeta que compartilhamos, mas sim ao espaço público onde os seres humanos se encontram, interagem e constroem significados em conjunto. Esse mundo compartilhado é essencial para a vida política, pois é nele que as ações humanas têm significado e impacto. No entanto, a filósofa argumenta que o mundo comum está enfrentando uma ameaça existencial que coloca em risco a própria essência da vida política.

Arendt observa que, na contemporaneidade, o mundo comum está sendo erodido por várias forças, incluindo o consumismo, a massificação, a burocratização e a instrumentalização da política. As pessoas estariam perdendo sua capacidade de criar um espaço público vibrante e significativo.

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, e fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (ARENDR, 2019, p. 50)

As relações humanas estariam sendo substituídas por uma esfera privada cada vez mais isolada, centrada no individualismo e contrária ao diferente e ao plural, promovendo a “destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana” (ARENDR, 2019, p.71)

Outro aspecto crítico, na visão de Arendt, é a emergência da sociedade de massas. A cultura de massas com enfoque no consumismo reduz as pessoas a meros espectadores passivos, desinteressados na esfera pública, voltando-se para a busca incessante de bens materiais e prazeres efêmeros. O mundo comum, que deveria ser um espaço de diálogo e engajamento, é substituído por uma realidade fragmentada, na qual as pessoas se isolam em bolhas individuais de interesses e desejos, tornando-se humanos privados.

Isso pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massas, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se

inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. (ARENDR, 2019, p.71)

Para Hannah Arendt, o desaparecimento do mundo comum tem implicações profundas para a política e a sociedade. Sem um espaço público compartilhado, a capacidade de agir politicamente e de alcançar a liberdade plena é comprometida. A falta de um mundo comum leva à perda do sentido de responsabilidade coletiva e à desintegração dos valores fundamentais que sustentam uma sociedade democrática. “O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (ARENDR, 2019, p.71).

Diante desse cenário de perspectiva única, que flerta com o totalitário, tem-se a necessidade de revitalizar o mundo comum. Isso requer um esforço coletivo para resgatar a esfera pública, promover o diálogo aberto e rejeitar a instrumentalização da política. A reconstrução do mundo comum é crucial para preservar a essência da ação política, da liberdade e das vidas plurais.

O espaço público é a arena na qual a pluralidade de homens e mulheres que coabitam o mundo em comum tece, pela ação e pelo discurso, a teia das relações humanas. Não é apenas um espaço meramente comum, mas um espaço político em que a convivência entre os indivíduos realiza-se por meio de atos e palavras. (CHAVES, 2022, p. 143)

A constituição e dinâmica da esfera pública devem ser compreendidas em oposição à esfera privada. Arendt, quando analisa o domínio privado, parte da percepção dos antigos (gregos e romanos). Os gregos concebiam a esfera privada como “uma vida vivida na privatividade do que é ‘próprio ao indivíduo’ (*idion*), fora do mundo do que é comum, é ‘idiota’ por definição”(ARENDR, 2019, p.46). Como indica a própria palavra, a privatividade é um estado no qual o ser humano encontra-se privado de algo. Esse algo, seria por excelência o mundo comum (*koinon*), pois, na esfera privada seu traço distintivo é a manutenção e sobrevivência individual, ela nasce da necessidade para permanência da vida e da espécie. Portanto, o estar junto dos homens na esfera privada dava-se pelo “fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDR, 2019, p.36), afinal, isso requer a companhia dos outros.

Um outro aspecto que Arendt (2019, p. 46) menciona do domínio privado, que remete aos últimos períodos da civilização romana, é o de que ele seria uma esfera de intimidade – aspecto que parece estar presente na compreensão moderna de privatividade também. Para Arendt (2019, p. 47), o emprego da palavra privatividade no tempo moderno, não teria mais a

noção de privação, mas a de ser o abrigo do íntimo, devido ao forte enriquecimento do individualismo moderno. Viver uma vida inteiramente privada seria equivalente à privação de uma vida verdadeiramente humana.

A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não apreze, e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros. (ARENDDT, 2019, p.72)

A privação de relações seria o fenômeno mais anti-humano. Para Arendt (2019, p. 47), seguindo a percepção dos antigos, o ser humano que vivesse exclusivamente uma vida privada, não seria inteiramente humano, mas seria como um escravo que é tolhido de adentrar o domínio público, pois estaria impossibilitado de ser visto e ouvido por outros. Inclusive, seria denominado de idiota.

Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele sacrificasse prontamente a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra sua vontade, ou seja, um servo da necessidade. (ARENDDT, 2019, p. 80)

Importante elucidar que, para Arendt (2019, p.34), a esfera privada corresponderia à esfera do lar e da família e a esfera pública como a esfera da *pólis*, da política. O domínio da *pólis* era a esfera da liberdade. “O que todos filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político [...]” (ARENDDT, 2019, p. 38).

Viver em uma *pólis*, ser político no antigo mundo grego, “significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência” (ARENDDT, 2019, p. 32). Mas, isso só era possível para aqueles que fossem livres. Liberdade essa que os colocaria como iguais, pares. Quando Arendt (2019, p.40) menciona igualdade, refere-se à noção de liberdade, e não de justiça, comumente reportada pelos tempos modernos. Ser livre seria “ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado” (ARENDDT, 2019, p.40). Ciente dos limites gregos de liberdade e igualdade, quando se evoca o direito de liberdade e igualdade das vidas plurais que estão e são este mundo, defende-se que elas possam aparecer através do agir e do discursar, de performarem quem são, pois, o agir de uma pessoa LGBTQ+ como de qualquer outra nos comunica o novo e é na pluralidade de indivíduos que é atestada a realidade do mundo. Entretanto, liberdade e igualdade não são idênticas, mas interdependentes: a liberdade assegura

a igualdade no espaço público ao permitir que os indivíduos participem e sejam reconhecidos como pares.

Destarte, performar um gênero, como já indicado nos capítulos anteriores, é algo que acontece na relação com o outro, que necessita de publicidade, de aparência; a performatividade do gênero é da esfera pública e não da esfera privada. O gênero só performa quando sai da sua privacidade e se torna público. A manifestação do eu só acontece com um outro, e nessa relação com o outro, esse agir para com, é onde se constrói o mundo comum e se manifesta o público. Não existe liberdade na esfera privada, essa só aparece no domínio público; e o domínio público só existirá se for um espaço plural que visibiliza todos os humanos.

*A pólis diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais. É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significa viver entre pares e ter de lidar somente com eles [...] (ARENDDT, 2019, p. 39)*

Portanto, a noção de aparência pública em Arendt destaca a importância da esfera pública como um espaço vital para a manifestação da ação, da liberdade, da responsabilidade individual e da pluralidade. É nesse contexto que a política autêntica pode florescer, proporcionando um terreno fértil para o julgamento mútuo e a construção coletiva da comunidade política. Sem o espaço público, não existe a visibilidade da pluralidade nem a construção do mundo comum. Entretanto é a condição da pluralidade que proporciona a aparência/publicidade e o espaço público, pois não existira aparecimento se todos fossem réplica de um único eu; nem mesmo um mundo comum/público, afinal o comum é relativo a dois ou mais seres e coisas e essas, necessariamente, precisam ser distintas.

#### 4.2 ESPAÇO PÚBLICO EM BUTLER

Judith Butler, no primeiro capítulo da obra *Corpos em aliança e política das ruas*, de 2019, intitulado Política de Gênero e o direito de aparecer, sugere que a política de gênero deve ser trabalhada em conjunto com outras políticas que também se apresentam como visivelmente precárias.

Aponte certas formas de mobilização de gênero que buscam estabelecer os direitos das minorias de gênero ou de pessoas fora da conformidade de gênero a andar nas ruas livremente, a manter o emprego e a combater o assédio, a patologização e a criminalização. Para que a luta pelos direitos das minorias sexuais e de gênero seja uma luta por justiça social, isto é, para que ela seja caracterizada como um projeto democrático radical, é necessário perceber que somos apenas uma das populações que têm sido, e continuam sendo, expostas a condições precárias e de perda de direitos. Além disso, os direitos pelos quais lutamos são direitos plurais, e essa pluralidade não está circunscrita, de antemão, pela identidade; isto é, não constitui uma luta apenas de determinadas identidades, e certamente é uma luta que procura expandir aquilo a que nos referimos quando falamos de ‘nós’. (BUTLER, 2019, p. 75)

A luta pelos direitos das minorias sexuais e de gênero não envolve apenas o individualismo, mas também a oposição a forças e regimes que nos impõem condições precárias. Para que a luta pelos direitos das minorias sexuais e de gênero seja considerada uma luta pela justiça social e um projeto democrático radical, é necessário entender que somos apenas um dos grupos de pessoas que foram expostas às condições precárias e à perda de direitos. Além disso, os direitos pelos quais se luta, indica Butler (2019, p. 75), são direitos plurais de identidade e não são limitados pela individualidade, significando que não é uma batalha limitada a identidades específicas, na verdade, é uma batalha que visa ampliar o que chamamos de “nós”.

O exercício dos direitos públicos ao gênero, para Butler (2019, p. 75), é um movimento social que depende fortemente das conexões entre as pessoas – e não de qualquer noção individualista – e visa opor-se a forças e regimes que distribuem exorbitantemente condições precárias. Isto tem um significado maior para os pobres e aqueles em situação de rua, bem como para aqueles expostos às inseguranças e à ideia de um futuro destruído devido a infraestruturas inadequadas ou ao neoliberalismo que substitui as instituições da social-democracia “por uma ética empreendedora que exorta até mesmo os mais impotentes a assumir a responsabilidade pela própria vida, sem depender de mais ninguém ou de mais nada.” (BUTLER, 2019, p. 76).

Assim, esses diversos direitos, que devem ser considerados corporais e coletivos, não são formas de afirmar o tipo de mundo que todos deveriam ter. Em vez disso, eles surgem de uma compreensão de que a condição de precariedade é distribuída de maneira diferente e que tanto a luta contra quanto a resistência à precariedade deve se basear na crença de que todas as vidas devem ser tratadas de maneira equitativa e que todas as vidas devem ser vividas de maneira igual. A igualdade de gênero é uma questão complexa que requer uma abordagem multifacetada. Envolve o reconhecimento dos direitos das mulheres, das minorias e dos gêneros, bem como a luta pela justiça social e pela proteção dos direitos humanos básicos. A

luta pela igualdade de gênero não deve limitar-se a grupos específicos, mas deve incluir também aqueles que vivem sem direitos básicos de cidadania.

A partir da ideia de “exigir uma vida igualmente possível de ser vivida” (BUTLER, 2019, p. 78), a filósofa começa a desenhar seu conceito de espaço público, que deve emergir de alianças daqueles cujas vidas são consideradas dispensáveis. “Como tentarei demonstrar, uma política de alianças se baseia em, e requer, uma ética de coabitação” (BUTLER, 2019, p. 79). Isso quer dizer que toda ação humana é sempre uma ação apoiada, porque primeiro se dá numa relação e, segundo, porque requer um espaço, produzindo seu próprio espaço de ação. “O espaço e a localização são criados pela ação plural. [...] a ação, em sua liberdade e seu poder, tem a capacidade exclusiva de criar localização” (BUTLER, 2019, p. 83). Portanto, nossas ações não ocorrem isoladamente, mas estão intrinsecamente ligadas ao contexto social e físico em que estamos inseridos. As relações interpessoais e a interação com o ambiente são fundamentais para moldar e sustentar nossas capacidades de agir, demonstrando que a ação humana é tanto uma construção social quanto um fenômeno espacial. Ao reconhecer isso, entende-se que o agente humano é fortalecido ou limitado pelas condições materiais e relações sociais que definem o espaço de atuação.

Butler (2019, p. 79), ainda sobre a política de alianças baseada numa ética de coabitação, elucida que isso não significa que alguns de nós deva renunciar aos direitos que já têm. Em vez disso, deve-se entender que esses direitos são importantes dentro de uma luta mais ampla por justiça social e que, se os direitos forem distribuídos de forma diferenciada, a desigualdade continuará sendo criada. Portanto, Butler recorda que o termo "*queer* não designa identidade, mas aliança é um bom termo para ser invocado quando fazemos alianças difíceis e imprevisíveis na luta por justiça social, política e econômica.” (BUTLER, p. 79).

A aliança, não seria o aglomerado, ou coleção de identidades, mas sim uma assembleia de corpos performativos. Essa ideia de aliança e assembleia, que são os suportes para se compreender o que é espaço público em Butler, estão elucidadas no segundo capítulo da obra *Corpos em aliança e a política das ruas* (2019); capítulo que possui como título o nome da obra; Butler afirma:

REPETIDAS VEZES OCORREM manifestações de massa nas ruas e nas praças e, embora muitas vezes elas sejam motivadas por propósitos políticos diferentes, alguma coisa semelhante, não obstante, acontece: os corpos congregam, eles se movem e falam juntos e reivindicam um determinado espaço como público. Em um primeiro momento, seria mais fácil dizer que essas manifestações ou, na verdade, que esses movimentos são caracterizados por corpos que se unem para fazer uma reivindicação em um espaço público, mas essa formulação presume que o espaço público esteja dado, que já é

público e reconhecido como tal. Deixamos de lado parte do objetivo dessas manifestações públicas se deixamos de ver que o próprio caráter público do espaço está sendo questionado, ou até mesmo disputado, quando essas multidões se reúnem. Então, embora esses movimentos dependessem da existência anterior de calçadas, ruas e praças, e que tenham muitas vezes se reunido em praças como a Praça Tahrir, cuja história política é potente, é igualmente verdadeiro que as ações coletivas agregaram o próprio espaço, congregam a calçada, organizam e animam a arquitetura. Do mesmo modo que devemos insistir na existência de condições materiais para a assembleia e a fala públicas, também temos que nos perguntar de que maneira as assembleias e a fala reconfiguram a materialidade do espaço público e produzem, ou reproduzem, o caráter público desse ambiente material. E quando as multidões se movem no entorno das praças, pela rua lateral ou pelo beco, pelos bairros onde as ruas ainda não são pavimentadas, então alguma coisa mais acontece. (BUTLER, 2019, p. 80, grifos do autor)

Desse modo, em um primeiro momento, seria mais fácil dizer que essas manifestações ou movimentos são grupos que se unem para fazer uma reivindicação em um espaço público. No entanto, esta formulação pressupõe que o espaço público é dado, que já é público e reconhecido. Se deixamos de ver que quando essas multidões se reúnem, o próprio caráter público do espaço está sendo questionado ou até mesmo disputado, deixa-se de lado parte do objetivo dessas manifestações públicas. Isto é, esse movimento de corpos busca reconfigurar a materialidade do espaço público e produzir ou reproduzir o caráter público desse ambiente. A ação coletiva agrega o espaço, congrega a praça, organiza e anima a arquitetura.

Para Butler (2019, p. 80), a política não se define tão somente como ocorrendo apenas na esfera pública, separada da privada. Em vez disso, ela cruza essas linhas repetidamente, destacando como a política já está presente nas casas, nas ruas, na vizinhança ou mesmo nos espaços virtuais, que são igualmente livres da arquitetura das casas e das praças. Ao pensar sobre o que significa unir-se em assembleia numa multidão crescente e mover-se no espaço público para contestar a distinção entre o público e o privado, Butler afirma:

[...] vemos algumas maneiras por meio das quais os corpos, na sua pluralidade, reivindicam o público, encontrando-o e produzindo-o por meio da apreensão e da reconfiguração da questão dos ambientes materiais. Ao mesmo tempo, esses ambientes materiais são parte da ação, e eles mesmos agem quando se tornam a base para a ação. (2019, p. 81)

De forma semelhante, quando tanques ou caminhões se tornam inoperantes e, de repente, oradores sobem neles para se dirigirem à multidão, o instrumento militar se transforma em uma base ou plataforma para uma resistência não militar, e não para a própria resistência militar. No decorrer de toda sua obra *Corpos em aliança e política das ruas* (2019), Butler apresenta vários exemplos globais como: ocupações de prédios na Argentina como forma de

reivindicar o direito à moradia adequada; cidadãos reivindicando espaços públicos anteriormente militares; refugiados exigindo moradia, comida e asilo através de revoltas; e pessoas sem proteção legal manifestando-se contra regimes injustos ou políticas de austeridade que comprometem emprego e educação. Além disso, grupos cuja presença pública é criminalizada, como pessoas transgênero na Turquia ou mulheres que usam véu na França, que desafiam essas restrições para reafirmar seu direito de aparecer. “Nesses momentos, o ambiente material é ativamente reconfigurado e refuncionalizado” (BUTLER, 2019, p. 81)

As alianças formadas nas ruas não são apenas sobre compartilhar demandas comuns, mas também sobre reconfigurar esses espaços como locais de visibilidade e atuação política. Neste sentido, as manifestações e protestos tornam-se momentos em que o espaço público é reivindicado pelas comunidades marginalizadas para expressar suas demandas e existência, desafiando as forças repressivas que buscam limitar seu acesso e visibilidade. Desse modo, o espaço público torna-se um local de reunião para aqueles privados de direitos, onde indivíduos surgem da invisibilidade e enfrentam vulnerabilidades, resistindo às forças que tentam apagar sua existência. Deste modo, vislumbra-se a importância de entender os espaços públicos não apenas como locais físicos, mas como arenas de exercício de poder e resistência.

Butler (2019, p. 81) ressalta que, primeiramente, ninguém mobiliza uma reivindicação para se movimentar e reunir livremente em assembleia sem se deslocar e encontrar outros. E, secundamente, as ruas e praças não são apenas o suporte material para a ação, mas também são parte de qualquer consideração que venha a ser feita acerca de determinada ação pública corporal. “A ação humana depende de todos os tipos de apoio – ela é sempre uma ação apoiada” (BUTLER, 2019, p. 81). A capacidade de alguém com deficiência mover-se depende de instrumentos e superfícies que tornam o movimento possível e esse movimento é apoiado e facilitado por objetos não humanos.

No caso das assembleias públicas, vemos com bastante clareza a luta sobre o que vai ser o espaço público, mas também uma luta, igualmente fundamental, sobre como os corpos vão ser suportados no mundo – uma luta por emprego e educação, por uma distribuição equitativa de alimento, por moradias habitáveis e pela liberdade de movimento e expressão, para nomear apenas algumas coisas. (BUTLER, 2019, p. 81)

Isso gera, sem dúvida, uma questão: não podemos agir sem ajuda, no entanto, precisamos lutar para obter ajuda que nos permita agir, ou que, na verdade, são elementos essenciais da nossa ação.

Os suportes materiais para a ação não são apenas parte da ação, mas são também aquilo pelo que lutamos, especialmente nos casos em que a luta política é por alimento, empregabilidade, mobilidade e acesso às instituições. Para repensar o espaço de aparecimento a fim de entender o poder e o efeito das manifestações públicas do nosso tempo, precisamos considerar mais de perto as dimensões corporais da ação, o que o corpo requer, e o que o corpo pode fazer, ‘especialmente quando devemos pensar sobre os corpos juntos em um espaço histórico que sofre uma transformação histórica em virtude de sua ação coletiva [...]’ (BUTLER, 2019, p. 83)

Para Butler, a ação é sempre sustentada e constantemente corporal. A luta política pelo alimento, emprego, mobilidade e acesso às instituições é uma parte da ação. Para repensar o espaço público a fim de entender o poder e o impacto das manifestações públicas contemporâneas, precisa-se considerar mais profundamente as dimensões corporais da ação, o que o corpo exige e o que o corpo pode fazer.

Essas ações mudam o público e o espaço político. Butler (2019, p. 83) menciona que não consegue enumerar todas as manifestações que viu; algumas foram episódicas, outras foram parte de movimentos sociais e políticos rotineiros e outras foram revolucionárias. Mas, ela menciona que durante o inverno de 2011, presenciou diversas manifestações contra os regimes tirânicos no Norte da África e no Oriente Médio, bem como contra a precarização crescente dos trabalhadores na Europa e no Hemisfério Sul; lutas pela educação pública nos Estados Unidos, na Europa e, mais recentemente, no Chile, lutas pela segurança nas ruas para mulheres, minorias sexuais e de gênero, incluindo as pessoas trans.

Nas assembleias públicas de pessoas trans ou *queer*, com frequência se reivindica que as ruas precisam estar a salvo dos policiais que são cúmplices da criminalidade; especialmente nas ocasiões em que a polícia apoia regimes criminosos ou quando, por exemplo, a polícia comete contra as minorias sexuais e de gênero os mesmos crimes que deveria coibir. As manifestações são uma das poucas maneiras de superar o poder da polícia, especialmente quando essas assembleias se tornam, ao mesmo tempo, muito grandes e muito móveis, muito condensadas e muito difusas para serem contidas pelo poder policial e quando têm os recursos para se regenerar no próprio local. (BUTLER, 2019, p.84).

Essas manifestações seriam um momento em que os corpos reunidos em assembleia articulam um novo tempo e espaço para a vontade popular. “Juntos eles exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente codificada em lei” (BUTLER, 2019, p.84). Essa ação performativa não diz respeito apenas ao discurso, mas também às reivindicações de ação corporal, gesto, movimento, congregação, persistência e exposição a possíveis violências. Essa vontade não é uma vontade única ou unitária, mas uma aliança de corpos diferentes e próximos,

cujas ações e inações reivindicam um futuro diferente. “Essas ações reconfiguram o que vai ser o público e o que vai ser o espaço da política” (BUTLER, 2019, p.84).

O espaço público, para Butler, não seria coisas estatais, coisas públicas ou privadas, mas se assentaria na ideia de relação. O fato de eu aparecer para os outros, assim como o de eles aparecerem para mim, indica que há espaço entre nós que nos permite aparecer. Somos mais do que simplesmente visíveis uns para os outros, quem somos corporalmente já é uma maneira de ser para o outro. O espaço público de aparecimento não pode ser separado da ação plural que o constitui; ele está dentro da ação que o invoca e o cria.

Isso acontece mais claramente quando pensamos sobre corpos que agem juntos. Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento, mas essa ação, esse exercício performativo, acontece apenas “entre” corpos, em um espaço que constitui o hiato entre o meu próprio corpo e o do outro. Na realidade, ação emerge do “entre”, uma figura espacial para uma relação que tanto vincula quanto diferencia. (BUTLER, 2019, p. 86)

Butler (2019, p. 94) menciona que muitas manifestações de resistência buscaram romper as relações entre o espaço público, a praça pública e o regime existente, tomando posse de um espaço já estabelecido e permeado pelo poder existente. Isto é, os corpos em aliança não se limitam à produção de um espaço de aparecimento, mas se apoderam do espaço já existente. “Colocando de forma mais simples, os corpos nas ruas transferem o espaço de aparecimento a fim de contestar e negar as formas existentes de legitimidade política” (BUTLER, 2019, p. 94). Ao retirar esse poder, um novo espaço é criado,

[...] um novo “entre” corpos, por assim dizer, que reivindica o espaço existente por meio da ação de uma nova aliança, e esses corpos são tomados e animados por esses espaços existentes nos próprios atos por meio dos quais reivindicam e reconstituem seus significados. (BUTLER, 2019, p. 94)

O espaço público para Butler, sempre aparece, ou reaparece, quando os corpos em aliança e movimento se manifestam. Ele não existe como um princípio estanque, pronto e já estabelecido, mas ele se dá na relação dos corpos. “Em alguns casos, a rua não pode ser tomada como um espaço garantido de aparecimento [...] pois, existe, como sabemos, uma luta para estabelecer esse terreno ou para recuperá-lo do controle da polícia” (BUTLER, 2019, p.141). Muitos compreendem a rua, por exemplo, como um princípio de espaço público; porém, para Butler, a rua só se tornaria pública com a ação dos corpos. A rua só seria um equipamento usado pelos corpos e, nessa relação, corpo e equipamento são renovados, reconfigurando o sentido de rua e de aparição. Isso indica que os corpos em aliança possuem o poder de gerar uma localidade, e não o contrário. Por isso, o conceito de performatividade de Butler está

intrinsecamente ligado à ideia de espaço público, uma vez que a performatividade sempre acontece em público, na coletividade, na visibilidade, é aparição, só se faz junto com outras pessoas.

Entretanto, Butler (2019, p. 138), ao expressar “corpos nas ruas” pode referir-se a diversas formas de assembleia, como manifestações de direita, militares, grupos de linchamento ou movimentos anti-imigração que ocupam espaços públicos. Essas assembleias assumem valores diferentes dependendo do motivo da sua reunião e do seu funcionamento. A ideia de reunirem nas ruas pode deixar as pessoas energizadas, pois é assim que o poder é tomado, retomado, assumido e integrado de uma forma que prenuncia a democracia.

Entretanto, Butler faz um apontamento importante, considerando as gangues racistas e os ataques violentos: não seria possível dizer que toda reunião de corpos nas ruas seja algo positivo, “Embora algumas vezes os corpos reunidos nas ruas sejam claramente motivo de alegria e até esperança” (BUTLER, 2019, p. 138). As assembleias assumem valores diferentes dependendo do motivo da sua reunião e do seu funcionamento. “Podemos no mínimo dizer que as manifestações que têm como objetivo concretizar a justiça e a igualdade são dignas de louvor” (BUTLER, 2019, p. 139).

Butler (2019, p. 140) também recorda que algumas formas de assembleia política não ocorrem nas ruas ou nas praças, pois ruas e praças não existem. Um movimento pode ser impulsionado com o propósito de estabelecer uma infraestrutura adequada, como nas favelas permanentes na África do Sul e Paquistão, abrigos temporários na Europa, bairros na Venezuela e barracas em Portugal. Esses espaços são povoados por grupos de pessoas – incluindo imigrantes, posseiros e ciganos – que lutam apenas por água potável e corrente, banheiros que funcionam, ruas pavimentadas, trabalho remunerado e suprimentos necessários.

A rua, portanto, nem sempre é o palco garantido para certos tipos de assembleias públicas. A rua, o espaço e a via pública também são um bem público pelo qual as pessoas lutam: uma necessidade de infraestrutura que constitui uma das reivindicações de certas formas de mobilização popular. (BUTLER, 2019, p. 140)

A rua não é uma base ou uma plataforma de uma reivindicação política, mas um bem de infraestrutura. Quando as assembleias se reúnem em espaços públicos para lutar contra a dizimação dos bens de infraestrutura e contramedidas de austeridade, descobrem que algumas vezes a luta é pela própria plataforma. A própria condição do político é um dos bens pelos quais as assembleias públicas acontecem.

Mas quando a política está orientada no sentido de criar e preservar as condições que proporcionem vidas vivíveis, então parece que o espaço de aparecimento nem sempre pode ser separado das questões relativas à infraestrutura e arquitetura, e que elas não apenas condicionam a ação, mas participam da criação do espaço da política. (BUTLER, 2019, p. 141-142)

A rua não é o único suporte para o discurso e a ação política, mas é também um aspecto crucial para a mobilização política. Para Butler (2019, p. 142), a liberdade só pode ser exercida quando existe um suporte, muitas vezes entendido como uma condição material que torna o exercício possível e poderoso. O corpo que age e fala ou se movimenta no espaço, ultrapassando fronteiras, só é capaz de falar e de se movimentar se existir uma superfície e suportes técnicos que permitam o movimento à sua disposição. Desse modo, Butler está reivindicando para seu conceito de espaço público, as exigências do corpo, que não seriam algo da esfera privada, mas algo que constitui a política. Isso significa que, de vez em quando, as demandas feitas em nome do corpo (proteção, abrigo, nutrição, mobilidade e expressão) devem ser feitas por meio do corpo e por meio de suas dimensões técnicas e infraestruturais. “Quando isso acontece, parece que o corpo constitui os meios e os fins da política” (BUTLER, 2019, p. 143).

Para Butler (2019, p. 144), os corpos não vêm ao mundo como agentes automotrizes. O corpo está inserido na vida social antes de mais nada em condições de dependência, como um ser dependente e vulnerável. Os primeiros momentos de vocalização e movimento estão respondendo a um conjunto de condições para a sobrevivência em constante transformação. Por exemplo, cuidadores não só prometem suporte para outros, mas exigem suas condições de suporte, como condições vivíveis de trabalho e descanso, compensação, habitação e assistência médica. Um corpo só apoia quando também está apoiado. Portanto, “não existe objetivo político separável da reprodução justa e equitativa das condições da vida em si, incluindo o exercício da liberdade” (BUTLER, 2019, p.147).

Uma outra característica que Butler (2019, p. 149) explora é que, de forma corriqueira, imagina-se que a ação política acontece exclusivamente na forma de assembleia, ocupando espaços físicos, mas essa liberdade de assembleia pode ocorrer de forma on-line bem como por prisioneiros, que estão excluídos do espaço público. As greves de fome, por exemplo, para Butler (2019, p. 150) são um exemplo de ação que surgem dentro das prisões e são consideradas uma forma de liberdade de reunião ou uma forma de solidariedade associada a essa liberdade e devem ser consideradas uma forma ativa de resistência. Como resultado, é evidente que as praças e as ruas não são as únicas plataformas de resistência política. As quatro paredes de uma prisão também podem se transformar em uma plataforma, análogo, como aconteceu no Cairo

em 2009, ao tanque de guerra virado de ponta-cabeça que, de repente, se transformou em uma plataforma para as pessoas subirem e expressarem sua oposição pública aos militares.

Porém, Butler (2019, p. 150) relembra que as prisões dependem de controles bem sucedidos dos movimentos e ações dos prisioneiros e da manutenção do corpo. Quando esses controles falham, como durante uma greve de fome, as prisões também ficam inoperantes. “Nesse sentido, a greve de fome é uma representação corporal, seguindo protocolos próprios de performatividade; ela representa o que deseja mostrar, e aquilo ao que deseja resistir” (BUTLER, 2019, p. 151). Butler quer destacar que a greve de fome expõe o fato de que o tratamento que leva à morte já está sendo aplicado aos presos. Na colônia penal, de Kafka, “o aparato de punição destrói o prisioneiro quando ele sai do controle” (BUTLER, 2019, p. 151). Quem sabe, essa perda de controle é causada por quem faz greve de fome, quando na verdade o que se deseja é expor a máquina assassina que a prisão sempre foi, mesmo quando trabalhou bem. Devido ao fato de que, antes mesmo de qualquer greve de fome, a morte já está acontecendo com a diminuição da condição de vida do prisioneiro.

Portanto, o espaço público, a assembleia e a política, para Butler, não é possível sem a performatividade do corpo, “[...] a performatividade funciona como uma relação cruzada entre corpo e linguagem”(BUTLER, 2019, p. 151). Como resultado, não vamos às ruas como sujeitos portadores de direitos abstratos. Vamos para as ruas porque precisamos andar ou nos mover. Por exemplo, é imprescindível que as ruas sejam construídas de forma a permitir que todos, independentemente das condições específicas que alguém apresente, se movimentem e passem sem ser obstruídos, assediados, detidos ou com medo de injúrias ou morte.

Se estamos nas ruas é porque somos corpos que exigem formas públicas de apoio para se sustentar e se mover, bem como para viver uma vida que importe (acredito que a afirmação abrangente dos estudos sobre deficiência – de que todos os corpos precisam de apoio para se mover – tem implicações quando se pensa sobre o que apoia as mobilizações públicas e, em particular, o que apoia as mobilizações por financiamento público de apoio para infraestrutura). Essa vulnerabilidade fica evidente, não importa se nos sentimos particularmente vulneráveis no momento. A mobilidade é em si mesma um direito do corpo, mas é também uma pré-condição para o exercício de outros direitos, incluindo o próprio direito de assembleia (BUTLER, 2019, p. 152). Muitas pessoas estão se mobilizando em torno do direito de marchar, e um desses movimentos importantes é a Marcha das Vadias, realizada ao redor do mundo para reivindicar que as ruas sejam locais livres de assédio e estupro. Caminhar pode ser um ato arriscado, especialmente para mulheres e pessoas trans, como andar sozinhas à noite. Para Butler (2019, p. 152), as mobilizações ocorrem pelo direito das mulheres de andar nas ruas com roupas religiosas, pelo direito das mulheres trans de

irem ao trabalho ou marcharem em solidariedade com outras mulheres trans e em outras lutas sociais.

Há também a luta pelo direito de pessoas negras caminharem à noite sem serem vistas como criminosas, pelo direito das pessoas com deficiência de andarem com pavimentos e máquinas que as auxiliem, e pelo direito de um palestino de andar livremente pelas ruas de Hebrom, onde prevalecem leis de *apartheid*. Esses direitos devem ser amplos e comuns, mas nem sempre são respeitados. Ainda assim, caminhar pelas ruas e exercer essa pequena liberdade pode ser um desafio a um regime específico, representando uma ruptura performativa que é simultaneamente um movimento político e corporal.

Desse modo, as exigências do corpo, para Butler, são parte da ação e do objetivo da política; não é possível falar de espaço público sem o aparecimento do corpo, seja qual ele for, evocando novamente a noção de pluralidade pensada conjuntamente com a performatividade. Um corpo é performativo para com outro corpo, e eles estão sempre expostos uns para com os outros, e isso assenta o espaço público, a assembleia e a política, corpos que aparecem. Quando corpos são considerados dispensáveis, não passíveis de luto, mantidos em uma vulnerabilidade sistêmica e política, portanto precarizados, ou até mesmo retalhados e apagados da cena pública, torna-se necessário denunciar que isso é uma política genocida, ou como referenciado anteriormente, uma pseudopolítica.

Embora existam diferenças entre Arendt e Butler, como será narrado na última seção, na concepção de espaço público, ambas concebem que o espaço público se dá sobre os corpos agindo e discursando, portanto, performando em condições de aparecimento. Retirando-se essas condições, o espaço público desaparece e tem início o estado de coisas que conduz a regimes autoritários, ditatoriais e totalitários.

### 4.3 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS DOS CONCEITOS DE ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO EM ARENDT E BUTLER

Embora Butler se oponha à compreensão delineada por Arendt de privado – necessidade – e público – liberdade –, suas propostas de filosofia política revelam mais convergências do que divergências. Para explicar essa relação, apresenta-se, inicialmente, o ponto de vista de Butler sobre Arendt, destacando sua interpretação dessas dimensões de privado e público. Em seguida, a concepção de Arendt sobre essas distinções é delineada, levando-se em consideração que muitos apontam uma forma hierárquica em Arendt, que parece postular a superioridade da esfera pública em detrimento da privada. Finalmente, serão apresentadas as convergências entre ambas no que se refere ao conceito de espaço público.

Judith Butler, ao dialogar com o pensamento político de Hannah Arendt, destaca a importância de incluir o corpo e suas necessidades na reflexão sobre a ação e o discurso político. Nesse sentido, o viver e o agir estão interligados e as condições possíveis para qualquer pessoa viver fazem parte da sua reflexão e ação política. “Ao considerar o caráter corporal e incorporado do exercício da liberdade, Butler desmonta a distinção arendtiana entre liberdade e necessidade e defende o caráter propriamente político da luta coletiva contra a desigual distribuição mundial da necessidade” (DUARTE, 2020. p.11). Embora essa perspectiva possa parecer, à primeira vista, contrastante com a abordagem de Arendt, é importante notar que Arendt também reconhece o papel fundamental das necessidades humanas.

Entretanto, é importante esclarecer porque essa perspectiva de Butler se coloca como um contraste com Arendt. Arendt não desconsidera o corpo e as necessidades humanas em sua filosofia. Pelo contrário, ela confirma a relevância dessas questões no que denomina atividade do trabalho, que se refere diretamente à satisfação das necessidades básicas, como alimentação e abrigo. Contudo, Arendt faz uma distinção clara entre as atividades humanas: o trabalho, que corresponde às necessidades do corpo; a obra, relacionada à produção e durabilidade; e a ação, que diz respeito à participação política. Para ela, cada uma dessas atividades tem suas características e importância próprias, sem hierarquização explícita.

O ponto crítico da contemporaneidade, para Arendt, é uma transformação da política em um campo dominado pelas questões econômicas, algo que ela vê como uma contradição nos termos da “economia política” moderna. Arendt defende que as necessidades básicas – como alimentação e moradia – devem ser atendidas, mas isso não deve ocorrer à custa da

desvirtuação do espaço político, que, em sua visão, deveria ser dedicado à ação coletiva e à liberdade, e não apenas à administração da vida biológica e das necessidades materiais. Assim, o que Arendt critica é a subordinação da política à economia, que marca a modernidade, e não a importância das necessidades humanas em si.

Portanto, o contraste entre Butler e Arendt não se dá pela negação das necessidades corporais por parte de Arendt, mas pela forma como cada uma compreende o lugar dessas necessidades no contexto da ação política. Enquanto Butler integra a luta por condições materiais dignas como parte essencial da ação política, Arendt busca preservar o espaço político como um campo distinto das demandas econômicas, criticando a apreciação da política a questões que, para ela, pertencem ao domínio do trabalho.

. Para compreender o caráter corporal da liberdade em Butler, é fundamental partir da ideia de que ela concebe a vida humana como “igualmente valiosa e interdependente” (2019, p. 50). A vida humana não pode ser vista como uma totalidade autônoma, pois está intrinsecamente ligada a processos internos de outros seres que habitam o planeta. Nenhum ser, humano ou não, pode existir isoladamente; todos dependem de uma rede biológica complexa e estão conectados em interdependência.

É apenas no contexto de um mundo vivo que o humano surge como uma criatura agente, uma criatura cuja dependência dos outros processos vivos dá origem à própria capacidade de ação. Viver e agir estão conectados de tal maneira que as condições que possibilitam a qualquer pessoa viver são parte do próprio objeto da reflexão política. (BUTLER, 2019, p.51)

Portanto, uma pergunta sobre o que é uma vida possível de ser vivida é mais importante do que uma pergunta sobre o tipo de vida que dever-se-ia viver. O agir de certas vidas impulsionadas pela necessidade vão ao público, uma vez que estão enquadradas como não vidas, não passíveis de viver, e fazem política, para combater uma política – pseudopolítica ou não política – que as precariza e mata. Pois, Butler, entende que existem “biopolíticas que condicionam as questões normativas que colocamos a cerca da vida” (2019, p. 51). Há uma distribuição diferencial da condição precária, é necessário reivindicar que os corpos tenham aquilo que precisam para sobreviver, uma vez que a sobrevivência é uma precondição para todas as outras reivindicações. E essas reivindicações do corpo para Butler, não seriam apenas um movimento social, pré-político.

Quando as pessoas se reúnem para protestar contra as condições induzidas de condição precária, elas estão agindo de maneira performativa, dando uma forma corporificada à ideia arendtiana de ação em conjunto. Mas nesses

momentos a performatividade da política surge das condições de condição precária, e em oposição política a essa condição precária. (BUTLER, 2019, p.228)

A reflexão que Butler suscita, demarcando sua divergência com Arendt, acerca da diferenciação entre privado e público, fica mais enfática no capítulo 6, intitulado: *É possível viver uma vida boa em uma vida ruim?* da obra *Corpos em aliança e política das ruas* (2019). Butler (2019, pp. 213-215) questiona se é possível viver uma vida boa dentro de um contexto marcado por iniquidades profundas e nos convida a uma reflexão profunda sobre as condições da existência humana e os desafios da moralidade em um mundo imperfeito. Inspirada pela provocação filosófica de Theodor Adorno, que questionou a possibilidade, em seu *Minima moralia*, de uma existência moralmente íntegra dentro de um sistema profundamente marcado pela desigualdade, exploração e apagamento, Butler, longe de desistir da moralidade como teria feito Adorno, tenta repensar o que significa viver uma vida boa sob tais condições. Esta questão, repleta de complexidade, obriga a se levar em consideração não apenas nossas ações individuais, mas também a estrutura mais ampla dentro da qual essas ações ocorrem.

A vida boa, comumente associada ao bem-estar econômico, segurança e prosperidade, revela-se uma concepção insuficiente quando desentrelaçada do contexto social e econômico mais amplo. A verdadeira questão, então, torna-se como viver bem em um mundo onde o bem-estar de alguns é construído sobre a precariedade de muitos. Esta problemática força a redefinir a vida boa para além dos limites do discurso comercial, buscando uma definição que abrace valores normativos mais inclusivos e justos. “Na verdade, ele [Adorno] também está perguntando como as operações mais amplas de poder e dominação penetram ou interferem em nossas reflexões individuais sobre como viver melhor” (BUTLER, 2019, p.215).

Segundo Butler (2019, p.215), Adorno insiste que as considerações morais são inextrincavelmente ligadas à teoria social e às operações de poder e dominação que permeiam nossas vidas. Este vínculo entre a moralidade individual e a administração biopolítica das populações levanta questões cruciais sobre quais vidas são valorizadas e quais são marginalizadas ou consideradas dispensáveis. A pergunta sobre como conduzir uma vida boa é, portanto, também uma questão sobre os valores diferenciados atribuídos a vidas humanas.

Destarte, Butler coloca em relevo as vidas consideradas indignas de luto público e, portanto, sem valor. Este reconhecimento da precariedade e dispensabilidade de certas vidas faz surgir o desafio de trazer ao debate a necessidade de se considerar as estruturas de apoio necessárias para uma existência digna e de se lutar contra as formas de apagamento e desvalorização impostas por essas estruturas.

Essas questões partem do pressuposto de que não podemos tomar como garantido o fato de que todos os humanos vivos carregam o estatuto de sujeito que é digno de proteções e de direitos, com liberdade e um sentido de pertencimento político; ao contrário, um estatuto assim deve ser assegurado por meios políticos e onde ele é negado, essa privação deve se tornar manifesta. A minha sugestão é que, para entender a maneira diferenciada como esse estatuto é alocado, devemos perguntar quais vidas são passíveis de luto e quais não são. A administração biopolítica daquilo que não é passível de luto se mostra crucial para abordar a questão sobre como eu conduzo esta vida. E como vivo essa vida dentro da vida e nas condições de vida que nos estruturam agora? O que está em jogo é o seguinte tipo de questionamento: de quem são as vidas que já não são consideradas vidas, ou são consideradas vidas apenas parcialmente vividas, ou vidas já terminadas e perdidas antes mesmo de qualquer abandono ou destruição explícita? (BUTLER, 2019, p. 216)

Apesar da sombra do não luto, surgem momentos de resistência coletiva e sublevações públicas que contestam a desvalorização imposta e afirmam o valor coletivo das vidas marginalizadas. Estes atos de luto público e manifestação reivindicam não apenas o direito ao luto, mas também o reconhecimento de uma vida digna de ser vivida. A questão da vida boa obriga o exercício de uma crítica constante das categorias e estruturas que hierarquizam o valor da vida. Esta prática crítica, profundamente entrelaçada com a própria vida que se busca viver, é um ato de resistência contra a ordem biopolítica que busca normalizar a desigualdade e a injustiça.

O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se não sou apoiado, a minha vida é estabelecida como algo tênue, precário e, nesse sentido, indigno de ser protegido da injúria e da perda e, portanto, não passível de luto. Se somente uma vida passível de luto pode ser valorizada, e valorizada ao longo do tempo, então apenas uma vida passível de luto vai ser candidata ao apoio social e econômico, à habitação, à assistência médica, ao emprego, ao direito de se expressar politicamente, às formas de reconhecimento social e às condições para a atuação política. É preciso, por assim dizer, ser passível de luto antes de ser perdida, antes de qualquer dúvida sobre negligência ou abandono, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda dessa vida que eu sou poderia ser lamentada, de forma que todas as medidas fossem tomadas para prevenir essa perda. (BUTLER, 2019, p.218)

Buscar viver uma vida boa em um mundo imperfeito é um exercício de navegar constantemente a ambiguidade entre a aspiração individual e os desafios impostos pelas estruturas sociais e econômicas. Este desafio não busca respostas definitivas, mas envolve um comprometimento contínuo com questões que definem a essência da humanidade compartilhada. Trata-se de um chamado à reflexão e à ação crítica, na busca não apenas pela melhoria da própria existência, mas também pela transformação das condições sociais que

delineiam o que significa viver bem. A moralidade, entrelaçada com as questões de justiça social e biopolítica, exige uma avaliação contínua das estruturas de poder que moldam a percepção de valor e dignidade humanos.

Tenho que pensar com cuidado sobre a vida que me pertence, que também é uma vida social mais ampla, conectada à vida de outros seres vivos de modos que me comprometem em uma relação crítica com as ordens discursivas da vida e dos valores a partir dos quais vivo, ou melhor, me esforço para viver. [...] Se posso ou não viver uma vida que tenha valor não é algo que eu possa decidir por conta própria, pois, no fim das contas, a minha vida me pertence ao mesmo tempo que não me pertence e é justamente isso que faz de mim uma criatura social e viva. A questão sobre como viver uma vida boa, portanto, já está, desde o início, relacionada com essa ambiguidade, e está ligada a uma prática crítica viva. [...] e talvez possamos entender facilmente o cinismo que algumas vezes envolve a própria prática da moralidade: por que eu deveria agir moralmente, ou mesmo colocar a questão sobre como viver melhor, quando a minha vida já não é considerada uma vida, se a minha vida já é tratada como uma forma de morte, ou se pertence ao que Orlando Patterson chamou de domínio da ‘morte social’. (BUTLER, 2029, pp. 220-221)

Portanto, em um mundo marcado por desigualdades profundas, a questão de Adorno ressoa como um lembrete de que a moralidade e a busca pela vida boa não podem ser consideradas isoladamente das condições materiais e sociais que limitam as possibilidades de muitos. A tentativa de viver uma vida moralmente íntegra em um contexto injusto requer uma reflexão constante sobre as maneiras pelas quais as estruturas de poder e dominação influenciam nossas vidas e as vidas daqueles ao nosso redor. Neste sentido, a vida boa emerge não apenas como um ideal pessoal, mas como um projeto coletivo que desafia as estruturas de poder que perpetuam a desigualdade e a injustiça. A busca por uma vida boa, então, transforma-se em um ato de resistência contra as condições adversas e uma reivindicação por um mundo mais justo e igualitário.

Para Butler (2019, p. 221), em um mundo cada vez mais definido pelas racionalidades neoliberais, as formas contemporâneas de abandono e despossessão econômica destacam uma crise multifacetada da existência humana. Embora a condição contemporânea de precariedade não possa ser diretamente comparada à escravidão, é crucial distinguir entre as várias modalidades de "morte social" que emergem desse contexto – o termo "precariedade" torna-se, então, uma ferramenta para explorar a "não viabilidade da vida" em suas múltiplas manifestações, desde o encarceramento sem acesso à justiça até a vulnerabilidade enfrentada por aqueles em zonas de guerra ou sob ocupação e os marcados como dispensáveis ou substituíveis, com seu horizonte temporal colapsado e a sensação de um futuro danificado –

encarar a questão fundamental sobre como uma pessoa pode aspirar a levar uma vida boa sob tais condições de incerteza e desesperança.

Nas condições contemporâneas de emigração forçada e neoliberalismo, vastas populações vivem sem nenhuma perspectiva de um futuro seguro ou de um pertencimento político contínuo, vivendo com a sensação de uma vida danificada como parte da experiência diária do neoliberalismo. (BUTLER, 2019, p. 221)

Hannah Arendt, ao discutir a distinção entre o desejo de viver e o desejo de viver bem, argumenta, segundo Butler (2019, p. 223), que a sobrevivência por si só não deve ser o objetivo final da vida; a vida boa transcende a mera existência. Essa perspectiva ressalta a importância de não apenas sobreviver, mas também de aspirar a uma existência que valha a pena ser vivida, uma vida enriquecida por significado, propósito e dignidade. No entanto, o dilema de como viver bem em um contexto de precariedade e vulnerabilidade permanece, levantando questões sobre a divisão entre a vida do corpo e a vida do espírito, e o papel da esfera pública e privada na ação política.

Butler, entende que para Arendt, “a vida do corpo deveria, em sua maior parte, ser separada da vida do espírito” (BUTLER, 2019, p.223). Uma vez que o domínio da necessidade, a reprodução da vida material, a sexualidade, a vida, a morte e a transitoriedade estavam todos na esfera privada, Butler afirma que Arendt (2019, p. 224) sabia perfeitamente que o pensamento e a ação da esfera pública eram sustentados pela esfera privada. No entanto, se, para Arendt, o político é definido pela ação, que inclui falar de forma ativa, transformando o ato verbal em ação no espaço público e no espaço de discussão política e aqueles que entravam na esfera pública vinham do privado, então a esfera pública dependia principalmente da reprodução do privado e do corredor livre que levava do privado para o público – ou seja, não seria possível ignorar o espaço privado nas reflexões acerca do espaço público. Aqueles que não sabiam falar grego, tinham vindo de outros lugares e cujo discurso não era inteligível, eram considerados bárbaros, o que significa que a esfera pública não era concebida como um espaço de multilinguismo e, portanto, não era capaz de sugerir a prática da tradução como obrigações públicas.

Ainda assim, podemos ver que o ato verbal eficaz dependia de (a) uma esfera privada estável e isolada que reproduzia o orador e ator masculino e (b) de uma língua designada para a ação verbal, a característica definidora da política, que podia ser ouvida e entendida pois estava em conformidade com as exigências do monolinguismo. A esfera pública, definida por um conjunto de atos da fala inteligíveis e eficazes, estava assim perpetuamente toldada

pelos problemas do trabalho não reconhecido (das mulheres e dos escravos) e do multilinguismo. E o lugar onde ambos convergiam era exatamente na situação do escravo, alguém que podia ser substituído, cujo estatuto político era nulo e cuja língua não era sequer considerada uma língua. (BUTLER, 2019, p. 224)

No entendimento de Butler (2019, pp. 224-225), Arendt entende que o corpo era importante para qualquer concepção de ação e que aqueles que lutam nas resistências ou nas revoluções tinha que empreender ações corporais para reivindicar seus direitos e criar alguma coisa nova. O corpo aparece mais uma vez como uma figura central na sua importante concepção de natalidade, ligada às suas concepções tanto de estética quanto de política. Arendt não distingue simplesmente espírito e corpo em um sentido cartesiano; ao contrário, ela afirma apenas as formas de pensamento e de ação corporificadas que criam algo novo e empreendem a ação com eficácia performativa.

A distinção arendtiana entre as esferas do público e do privado e sua definição de política como uma ação verbal e física na esfera pública, para Butler, necessitam ser revisitadas para abraçar um entendimento mais inclusivo da democracia e da performatividade política. As ações performativas, que vão além das aplicações técnicas e transformam sofrimento e transitoriedade em vida de ação e pensamento, são cruciais para uma nova política corporal. Essa política reconhece a dependência e interdependência humanas como centrais para a experiência política.

Quando definimos a política restritivamente como uma postura ativa, verbal e física, que acontece dentro de uma esfera pública claramente demarcada, parece que o que nos resta é chamar o “sofrimento inútil” e o trabalho não reconhecido as experiências, e não ações, pré-políticas que existem fora do político como tal. Mas como toda concepção do político tem que levar em conta a operação de poder que separa o político do pré-político, e como a distinção entre público e privado atribui um valor diferenciado a diferentes processos de vida, nos vemos obrigados a recusar a definição arendtiana, por mais que ela nos dê muito que valorizar. Ou melhor, podemos tomar a distinção arendtiana entre a vida do corpo e do espírito como o ponto de partida para pensar sobre um tipo diferente de política corporal. (BUTLER, 2019, p. 225)

O debate sobre a esfera pública e a distinção entre o público e o privado, conforme articulado por Arendt, requer, para Butler, uma reavaliação crítica diante das realidades contemporâneas de precariedade. A concepção de política precisa abranger não apenas ações verbais e ativas, mas também reconhecer a importância dos corpos em suas dimensões de vulnerabilidade e dependência. Uma política que ignora a interdependência humana e as condições materiais da existência falha em abordar as formas pelas quais a precariedade é vivida e resistida.

Quando não existe ator político que não possa assumir que o domínio privado opera como apoio, então o político que se define como público está essencialmente dependente do privado, o que significa que o privado não é oposto do político, mas entra em sua própria definição. Esse corpo bem alimentado fala aberta e publicamente; esse corpo que passou a noite abrigado e na companhia privada de outros surge sempre mais tarde para agir em público. Essa esfera privada passa a ser o próprio contexto da ação pública, mas deveria ser, por essa razão, considerado pré-político? Será que importa, por exemplo, se relações de igualdade, dignidade ou não violência existem nesse contexto obscuro no qual as mulheres, as crianças, os mais velhos e os escravos vivem? Quando uma esfera de desigualdade é repudiada a fim de justificar e promover outra esfera, de igualdade, certamente precisamos de uma política capaz de nomear e expor essa contradição, bem como a operação de repúdio por meio da qual ela se sustenta. Se aceitamos a definição proposta por Arendt para o público e para o privado, estamos correndo o risco de ratificar esse repúdio. (BUTLER, 2019, p. 226)

Portanto, Butler indica que a esfera privada seria o próprio contexto da ação política, e não uma pré-política. O corpo, em sua vulnerabilidade e necessidade de apoio, é inerentemente político, desafiando a noção de que a ação pública pode existir isoladamente das realidades privadas da existência humana. Para ela, é necessário aceitar a dependência como uma pré-condição para uma nova política corporal que começa com a compreensão da dependência e interdependência humanas.

A concepção arendtiana da política, focada na ação verbal e física dentro de uma esfera pública bem demarcada, é desafiada pela realidade de trabalhos não reconhecidos e pela exclusão de vozes multilíngues. Isso nos obriga a repensar a política como um domínio que reconhece a dependência e a vulnerabilidade humanas como centrais, em vez de pré-políticas. Assim, emerge a necessidade de uma nova política corporal que abrace a interdependência como fundamento para a ação e o pensamento político, pois não seria possível separar a dimensão da ação e da fala performativa das outras dimensões da vida corporal.

A ação política, para Butler, não se limita à fala verbal, mas inclui uma ampla gama de expressões corporais que são igualmente performativas e políticas. Uma nova política do corpo, informada pela crítica à separação arendtiana entre o privado e o público, reconhece a dependência e a interdependência humanas como fundamentos para uma compreensão mais inclusiva do político. Tal política rejeita a definição restritiva de ação política como meramente verbal e ativa, abraçando uma concepção mais ampla de performatividade que inclui gestos, atitudes e outras formas de expressão corporal. “A maneira como nos reunimos nas ruas, cantamos ou dizemos palavras de ordem, ou mesmo ficamos em silêncio pode ser, é, parte da

dimensão performativa da política, situando a fala como um ato corporal entre outros” (BUTLER, 2019, p. 228).

As manifestações públicas e as ações políticas voltadas contra a condição precária transformam o que anteriormente era considerado contexto da política em objeto explícito da política. Neste cenário, a política da performatividade emerge como uma reivindicação de interdependência e uma resistência às condições de precariedade.

A política de performatividade de Butler (2029, p. 228) insiste na “interdependência das criaturas vivas”, bem como nas obrigações políticas e éticas decorrentes de políticas que privam ou tentam privar uma população de uma vida vivível. A política da performatividade também é um método de proclamar e decretar valor por meio de um esquema biopolítico que elimine a ameaça de destituir essas populações de valor. “É necessário reivindicar que os corpos tenham aquilo de que precisam para sobreviver, uma vez que a sobrevivência definitivamente é uma pré-condição para todas as outras reivindicações que fazemos” (BUTLER, 2019, p. 229). As condições contemporâneas de precariedade exigem uma reivindicação que vá além da mera sobrevivência, buscando assegurar que as vidas sejam não apenas possíveis, mas também vivíveis. Isso implica lutar não apenas para atender às necessidades básicas, mas também para garantir que as vidas sejam reconhecidas, valorizadas e capazes de florescer. A questão, portanto, transcende a busca por sobrevivência e toca no cerne do que significa viver uma vida boa em um mundo caracterizado pela precariedade.

Não é possível negar, como já foi apontado acima, que Butler diverge da separação de Arendt entre privado (necessidade) e público (liberdade) por entender que o privado é condição e objeto da política e não pré-político (como afirmou Arendt), mas é necessário reconhecer que Butler parte da reflexão arendtiana e busca expandir suas noções de ação e discurso. Ressaltando que a política, o público, seria corporificada e performativa, no sentido de que até mesmo o silêncio seria política, Butler faz algumas ressalvas sobre Arendt:

Para Arendt, o real problema não residia em definir de uma vez por todas onde deve incidir o limite que aparta o público do privado, mas em alertar para os riscos inerentes ao apagamento de tal distinção. Em uma palavra, as distinções conceituais propostas por Arendt não se destinavam a criar entidades categoriais fechadas em si mesmas, dotadas de caráter absoluto e tornadas independentes de seu outro e da própria realidade política à qual se referem. (DUARTE, 2016, p. 15)

Em Arendt, a noção de privado repousaria na esfera da necessidade e o público na da liberdade, mas isto não significa dizer que são esferas estanques e dicotômicas pois, para ela, a distinção entre privado e público tornou-se necessária para criticar a supervalorização dos

interesses individuais em detrimento do mundo comum. “O interesse privado sobrepujou o domínio público a ponto de esse ser colonizado pelo egoísmo típico do campo da necessidade, servindo de meio para atender e concretizar apenas as satisfações pessoais” (MÜLLER, 2018, p.37). Portanto, o espaço público passaria a equivaler à soma dos interesses privados. “Interesse diverso não é o problema, o problema surge quando o interesse de um invade o outro, quando o privado submerge o público ou quando os ditames autoritários dos governos invadem o privado” (MÜLLER, 2018, p.37).

Arendt, ao estabelecer as distinções entre privado e público, não estaria presa a um saudosismo e nostalgia do mundo helênico ou a uma proposta de dualismo, mas buscava compreender com nitidez os dois domínios, pois, uma vez que os interesses individuais são sempre mais urgentes, seria muito fácil confundir o comum – a felicidade pública – com os interesses próprios. “A busca imprudente dos interesses privados na esfera política-pública é tão desastrosa para o bem público quanto as tentativas arrogantes dos governantes de regular as vidas privadas de seus cidadãos o são para a felicidade privada” (ARENDDT, 2018, p. 213).

Não é possível negar que os seres humanos são marcados pela necessidade, que ela traduz todo processo biológico da vida e o que é imprescindível à sobrevivência. E Arendt denomina essa esfera como domínio privado, pois diz respeito aquilo que é mais íntimo e privado. “A necessidade e a vida são tão intimamente parentadas e conectadas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade” (ARENDDT, 2019, p. 87). Esse domínio composto por indivíduos privados, presos em suas próprias necessidades, não conseguiria emergir ao público, pois, “o homem privado não aparece” (ARENDDT, 2019, p. 72).

A grande preocupação de Arendt mirava uma terceira esfera: social, que “coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (ARENDDT, 2029, p. 83) e a esfera pública “se tornou uma função da esfera privada, e a esfera privada, porque se tornou a única preocupação comum que restou” (ARENDDT, 2019, p. 85). Isto é, a redução do bem comum ao privado abre precedentes para destituição da pluralidade e da diversidade, transformando a singularidade em idêntica e uniforme e o homem singular em um homem de massa. Além de colocar em perigo a aparência e o mundo, que são os dois fenômenos do domínio público e a esteira da pluralidade.

O mundo contemporâneo é reflexo destes tempos sombrios, pois carece de domínio público, de espaços de aparecimento, ao mesmo tempo em que expõe exageradamente aquilo que pertence ao íntimo, ao privado e que, por isso, mereceria ocultar. A política é desprezada, ignorada, passa a ser apenas um meio, o local onde se busca consideração aos interesses vitais – urgência da vida, necessidades – e as liberdades pessoais – direitos privados. O mundo –

o bem comum, a felicidade pública, os direitos públicos – é transformado em fachada sob qual os indivíduos privados se escondem e onde negociam entre si vantagens e interesses particulares. (MÜLLER, 2018, p.45).

O problema, para Arendt, é muito maior que a diferenciação entre privado e público, mas sim a busca exacerbada do privado e da proteção da intimidade e, também, a ascensão do social – que tem por característica promover a massificação de seres humanos e repelir a singularidade. E a singularidade, como já visto, é plural e propicia a diversidade de opiniões. O problema da valorização do privado em detrimento do público e da ascensão da esfera social é que aqueles que não seguem os padrões normativos serão estigmatizados, até mesmo dizimados.

A sociedade de massa é o estágio final do domínio do social sobre o público e o privado. A sociedade de massa iguala a todos; é uma sociedade única de seres humanos uniformes, idênticos; a distinção entre os indivíduos não é mais característica do domínio público, mas exclusividade do domínio privado, mas uma distinção equivocada e ilusória. (MÜLLER, 2018, p.52).

Nota-se que, quando Butler fala sobre precariedade, sobre vidas não passíveis de luto, de vidas não vivíveis, seu objetivo é combater a negação da vulnerabilidade à qual todo ser vivente está sujeito sobre esta Terra. A vulnerabilidade é abordada como uma característica universal da condição humana, implicando uma abertura inerente ao sofrimento, à dor e à possibilidade de ser afetado por forças externas. Esta concepção destaca a interdependência fundamental dos seres humanos, reconhecendo que a nossa capacidade de afetar e ser afetados pelos outros é uma parte estruturante de quem somos. Como tal, a vulnerabilidade é uma fonte de nossa conexão com os outros, servindo como um lembrete da nossa comum humanidade. “Se vou levar uma vida boa, vai ser uma vida vivida com outros, uma vida que não é uma vida sem esses outros [...]” (BUTLER, 2019, p. 239). Desse modo, é possível intuir que a distribuição diferencial da condição precária, na qual determinadas pessoas sofrem bem mais com a vulnerabilidade – pois existe uma política que fortalece tal estado de coisas –, visa a superação da interdependência humana, bem como a valorização da vida privada de alguns em detrimento da de outros.

Portanto, repousaria aqui um outro aspecto da aproximação, defendida neste trabalho, entre Arendt e Butler, pois ambas, partindo de conceitos divergentes da esfera do privado para compor suas respectivas concepções políticas, entendem que quando o privado, o particular, é sobreposto ao plural, que se dá no público, vidas são perdidas e precarizadas, pois não existe mais a esfera do aparecimento e, conseqüentemente, da pluralidade. As filósofas percorrem a esteira do público mediante a ação plural. “Nenhum corpo estabelece o espaço de aparecimento,

mas essa ação, esse exercício performativo, acontece apenas ‘entre’ corpos” (BUTLER, 2019, p. 86). E Arendt (2019, p. 62): “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...]”.

Também é possível destacar outras importantes convergências entre as duas filósofas: a relação plural, a defesa da liberdade e do desejo de aparecer e a relevância que ambas atribuem ao espaço público. Em Arendt, a pluralidade é a condição do agir de identidades distintas, e essa distinção atesta a vida do outro; em Butler, o gênero é algo produzido sempre entre seres humanos, jamais na solidão do indivíduo, e isto é plural, como indicado no segundo capítulo. Já no terceiro capítulo, Butler e Arendt se encontram, conceitualmente, na defesa da liberdade e do direito de aparecer, que só acontece na pluralidade. E, por fim, neste capítulo, o registro da importância que ambas atribuem ao espaço público, o mundo comum que é obliterado quando as pluralidades desaparecem, principalmente quando o interesse privado aparece de forma unilateral, isto é, como um interesse egoísta em detrimento do bem comum, que visa a manutenção de vidas em detrimento de outras, levando o Estado Democrático de Direito ao colapso.

O trabalho de aproximar as duas filósofas e seus conceitos almejou assinalar que a destruição da pluralidade compromete tanto a esfera privada como a pública e sempre acarreta morte e a destruição da política, bem como da própria democracia. Como evocar de forma lúcida que vivenciamos uma democracia, se não conseguimos garantir a simples diferença que somos plurais; que pessoas não são passíveis de luto e de aparecer na cena pública?

Conclui-se que, enquanto a sociedade não for capaz de reconhecer a pluralidade e a diversidade humanas e, dentro delas, as performatividades de gênero, dentre outras minorias sociais, continuar-se-á encenando uma pseudopolítica e uma pseudodemocracia, pois, a condição de existência e de expressão de todas as pessoas não é ideológica, mas um direito fundamental.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa examinou os conceitos de pluralidade, segundo Hannah Arendt, e de performatividade, segundo Judith Butler, com o intuito de problematizar como o cerceamento desses aspectos no espaço público compromete o espaço público e a liberdade fundamental que o sustenta. Utilizando uma revisão bibliográfica das obras principais dessas autoras e de seus comentadores, buscou-se entender a importância da pluralidade e da performatividade na construção do espaço público e político.

O tema é de extrema relevância tanto para o meio acadêmico quanto para a sociedade em geral. Para a academia, ele oferece uma análise interdisciplinar que enriquece as discussões sobre filosofia política, ética, e estudos de gênero. Socialmente, o estudo destaca a importância de reconhecer e valorizar a diversidade humana, fundamental para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Pessoalmente, o tema contribui para o crescimento intelectual, acadêmico e profissional ao promover uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e políticas que influenciam a vida cotidiana.

A pesquisa concluiu que a pluralidade, conforme Arendt, e a performatividade de gênero, segundo Butler, são essenciais para a formação e manutenção de um espaço público e de liberdade. A restrição dessas características resulta na negação da liberdade e da política, abrindo caminho para autoritarismos que reprimem a singularidade. O estudo evidenciou que a valorização da diversidade é crucial para uma democracia autêntica e funcional. Apesar das divergências, há uma convergência significativa entre Arendt e Butler na defesa da pluralidade e da necessidade de um espaço público que reconheça a diversidade humana. Ambas filósofas concordam que a política verdadeira deve incluir a multiplicidade de vozes e corpos, e que a supervalorização dos interesses privados em detrimento do bem comum resulta na desvalorização de certas vidas e na destruição da esfera pública.

Os objetivos de caracterizar a pluralidade e a performatividade de gênero como realizações da liberdade e da construção política foram alcançados. A pesquisa demonstrou que tanto Arendt quanto Butler oferecem perspectivas complementares que enfatizam a importância da singularidade na construção do espaço público e político.

As questões levantadas inicialmente foram esclarecidas ao demonstrar que o cerceamento da pluralidade e da performatividade de gênero compromete significativamente o Estado Democrático de Direito. A pesquisa mostrou que a liberdade, elemento central da

democracia, só pode ser plenamente exercida em um contexto que valorize a diversidade e a singularidade.

A hipótese de que a pluralidade é central para a construção do espaço público e da política foi confirmada. A pesquisa evidenciou que desrespeitar a pluralidade transforma o espaço público em apolítico, favorecendo regimes autoritários que reprimem a diferença. Ambas defendem que a liberdade não é apenas uma condição individual, mas uma prática relacional e pública que se realiza no espaço de aparição. O direito de aparecer, segundo Butler, é essencial para a construção da identidade e a afirmação das singularidades no espaço público.

A exclusão do espaço de aparência, conforme Butler e Arendt, equivale a ser privado do "direito de ter direitos" – do direito de cidadania integral. Essa exclusão impede a plena realização da liberdade e da ação política, essenciais para a manutenção de uma sociedade democrática e inclusiva. Portanto, garantir o direito de aparecer e valorizar a pluralidade são condições indispensáveis para evitar a obliteração do espaço público e o surgimento de regimes totalitários.

Ao aproximar os conceitos de espaço público e privado em Arendt e Butler, percebe-se que, apesar das divergências iniciais, ambas filósofas convergem na importância da pluralidade e da ação coletiva para a construção de uma esfera pública democrática. Butler critica a separação rígida de Arendt entre necessidade e liberdade, argumentando que as necessidades corporais são inerentemente políticas e devem ser consideradas na ação pública.

Para Butler, a vida humana é interdependente e conectada, e a política deve refletir essa interdependência, reconhecendo a importância do corpo e das necessidades humanas na esfera pública. Essa visão desafia a distinção arendtiana e propõe uma abordagem mais inclusiva e abrangente da política.

Arendt, por outro lado, destaca que a liberdade emerge nas relações políticas e que a esfera pública é crucial para a realização do potencial humano. A distinção entre público e privado visa proteger o espaço comum das invasões dos interesses privados, garantindo a pluralidade e a diversidade de vozes no espaço público.

Ambas filósofas concordam que a política deve incluir a multiplicidade de vozes e corpos, e que a supervalorização dos interesses privados em detrimento do bem comum resulta na desvalorização de certas vidas e na destruição da esfera pública. Butler amplia essa visão ao

afirmar que a política performativa emerge das condições de precariedade e luta contra elas, reivindicando o valor e o direito de todas as vidas serem vivíveis e reconhecidas.

Butler ainda amplia a visão de Arendt ao destacar que a ação política e a luta por direitos são processos performativos que envolvem a constante reafirmação da cidadania e da inclusão social. A performatividade, nesse contexto, não é apenas uma expressão de identidade, mas uma forma de resistência contra as forças que buscam suprimir a singularidade e a diversidade.

Para além das distinções entre Arendt e Butler, há uma complementaridade significativa em suas teorias sobre pluralidade e performatividade, principalmente no que se refere à construção de um espaço público inclusivo. Arendt vê a pluralidade como base da política, onde as diferenças humanas são essenciais para a ação e o discurso no espaço público, destacando que a liberdade se manifesta nesse contexto de interação entre singularidades. Butler, ao expandir esse conceito com a noção de performatividade, ressalta que as identidades são construídas continuamente através de atos performativos. A relação entre ambos os conceitos revela uma interseção importante: enquanto Arendt enfatiza a pluralidade como condição da liberdade política, Butler demonstra que essa pluralidade só pode ser plenamente vívida quando a performatividade de identidades diversas é reconhecida e legitimada no espaço público.

Além disso, ambas concordam que a exclusão de certos corpos e vozes do espaço público representa uma ameaça à democracia. Butler critica a separação entre as esferas públicas e privadas, proposta por Arendt, ao argumentar que as necessidades corporais e materiais são intrínsecas à política. Arendt, por sua vez, alerta para os perigos da colonização do espaço público pelos interesses privados, o que compromete a pluralidade. Em convergência, as duas filósofas defendem que a verdadeira política deve incluir múltiplas vozes e formas de expressão, e que a negação desse direito desmantela o espaço comum e anula a própria essência da liberdade. O ponto central é que a política, em sua expressão mais completa, surge da interação entre singularidades que aparecem e se fortalecem mutuamente, sustentando assim um espaço público vibrante e democrático.

Assim, a pesquisa conclui que a valorização da pluralidade e a garantia do direito de aparecer são essenciais para a construção de um espaço público verdadeiramente democrático. Ao unir as ideias de Arendt e Butler, podemos perceber que o direito de ter direitos não é um dado absoluto, mas sim uma prática performativa e contestatória. A cidadania e a inclusão na sociedade não são estáticas, mas sim processos dinâmicos que requerem a participação ativa e

a afirmação constante das singularidades em uma sociedade plural. Pluralidade que é o alicerce do espaço da aparência, porém, esse espaço somente pode se realizar na livre aparência de cada ser humano, isto é, quando cada um e todos tiverem seu direito de aparecer assegurado e não precarizado e enquadrado em uma vida não vivível. Se isto não acontece, o mundo comum, o espaço público se oblitera tornando-se um espaço autoritário e genocida.

Para o futuro, sugere-se uma investigação mais aprofundada sobre como diferentes sociedades e culturas lidam com a pluralidade e a performatividade de gênero. Além disso, novas abordagens podem explorar a interseção entre pluralidade, performatividade e outras formas de identidade, como gênero, classe e etnia. Outra linha de pesquisa poderia examinar as políticas públicas que promovem a inclusão e a valorização da diversidade, oferecendo soluções práticas para fortalecer o Estado Democrático de Direito.

## BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Odílio Alves. Trabalho. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves; (Orgs). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar**. 4. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. “Trabalho, obra, ação”. Trad. Adriano Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 7, n. 5, 2005.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo; Revisão e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

ARENDT, Hannah. **The human condition**. 2ª Ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter: on the discursive limits of “sex”**. Nova Iorque, Routledge, 1993, p. 178.

BUTLER, Judith. **A filósofa que Rejeita Classificações**. São Paulo: 2013. Cult, São Paulo, ed. Especial, n. 06, ano 19, p46-50, 14 jan. 2016. Entrevista concedida a Carla Rodrigues. Tradução: Cadu Ortolan.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Cambridge: Harvard University Press, 2015

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 20. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020a.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes de luto e violência**. Trad. Andreas Lieber. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

BUTLER, Judith. **Quadro de guerra: quando a vida é passível de luto?**. Trad. Sérgio Tadeu Niemeyer Lamarão, Arnaldo Marques da Cunha. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020c.

CÉSAR, M. R. de A.; DUARTE, A. M. Governo e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios. In: **Dossiê - Atualização dos estudos da biopolítica em educação: estratégias pedagógicas como arte de regulação da vida**. Educ. rev. (66) .

Oct-Dec. 2017 . Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/er/a/KfwSdvDGNG4q7DQvmg4N9pG/?lang=pt>> Acesso em: 05 fevereiro 2024.

CHAVES, Rosângela. Espaço Público. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves; (Orgs). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

DIAS, Lucas Barreto. Liberdade. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves; (Orgs). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

DUARTE, André. Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: repensar a ética e a política. In: Cesar Candiottto; Jelson Oliveira. (Org.). **Vida e Liberdade: entre a ética e a política**. 1ed. Curitiba: PUCPRESS, 2016. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/322146873\\_Judith\\_Butler\\_e\\_Hannah\\_Arendt\\_em\\_dialogo\\_repensar\\_a\\_etica\\_e\\_a\\_politica\\_In\\_Cesar\\_Candiottto\\_Jelson\\_Oliveira\\_Org\\_Vida\\_e\\_Liberdade\\_entre\\_a\\_etica\\_e\\_a\\_politica\\_1ed\\_Curitiba\\_PUCPRESS\\_2016\\_v\\_1\\_p\\_311->336](https://www.researchgate.net/publication/322146873_Judith_Butler_e_Hannah_Arendt_em_dialogo_repensar_a_etica_e_a_politica_In_Cesar_Candiottto_Jelson_Oliveira_Org_Vida_e_Liberdade_entre_a_etica_e_a_politica_1ed_Curitiba_PUCPRESS_2016_v_1_p_311->336)>. Acesso em: 30 maio 2022.

DUARTE, André. Direito a ter direitos como performatividade política: rler Arendt com Butler. **Caderno CRH**, 33, e020014, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.9771/ccrh.v33i0.35322>>. Acesso em 30 maio 2022.

FIRMINO, Flávio Henrique.; PORCHAT, Patrícia. Feminismo, identidade e gênero em Judith Butler: apontamentos a partir de “problemas de gênero”. **Doxa: Rev. Bras. Psicol. Educ.**, Araraquara, v.19, n.1, 2017. Disponível em: <<http://periodicos.fclar.unesp.br/doxa/article/download/10819/7005/30063>>. Acesso em 04 junho 2021.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad: Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

GASTALDI ,Alexandre Bogas Fraga; MOTT, Luiz; DE OLIVEIRA, José Marcelo Domingos; AYRES, Carla Simara Luciana da Silva; SOUZA, Wilians Ventura Ferreira; DA SILVA, Kayque Virgens Cordeiro; (Orgs). **Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ no Brasil - 2020: Relatório da Acontece Arte e Política LGBTI+ e Grupo Gay da Bahia 1. ed**. Florianópolis: Editora Acontece Arte e Política LGBTI+, 2021.

LACERDA, Júlia Gontijo; CABRAL, Maria Walkíria de Faro Coelho Guedes. Do direito de reunião ao direito de aparecer: diretrizes para a consolidação da performatividade em uma política dos e para os corpos: **Revista Direitos Humanos E Democracia**, 9(18), 262–279. 2021 Disponível em: < <https://doi.org/10.21527/2317-5389.2021.18.11420> > Acesso em: 16 maio 2022

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Revista Ensaio**, São Paulo, n. 14, 1985.

MÜLLER, Maria Cristina. Espaço da aparência: a preservação do mundo comum. In: Correia, A.; Nascimento, D.; Müller, M. C. (Org). **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: ANPOF, p. 27-38, 2017. Coleção XVII Encontro ANPOF. Disponível em:< [ntempor%C3%A2nea25-1-2018.pdf](https://www.anpof.org.br/revista/2018/1-2018.pdf)>. Acesso em: 01 março 2021

MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves; (Orgs). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sex., Salud Soc**, n.10, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1984-64872012000400007>>. Acesso em: 2 junho 2021.

SILVA, Jacilene Maria. **Identidade de gênero: os atos performáticos de gêneros segundo Judith Butler**. 1. ed. Recife: Independently published, 2018.

TELES, Edson. Ação Política. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves; (Orgs). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.