



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

O MATERIALISMO DE HEGEL E BUTLER

Teresa Camilo Fonseca¹
Polyana Tidre²

RESUMO

No presente texto, buscamos aproximar Hegel e Butler, explorando em ambos o que percebemos ser um objetivo comum: o combate à ideia de uma essência humana não mediada, de uma natureza originária ou de identidades fixas e imutáveis, ideia contraposta à tese de o que somos é sempre resultado de um processo no qual as determinações assumem formas que carregam especificidades históricas e sociais. É isso que entendemos como o “materialismo” de Hegel e Butler, e que buscaremos explorar através de um aprofundamento de pontos específicos em suas obras: em Hegel, nos deteremos especialmente em momentos da *Lógica* nos quais, contrapondo-se às posições assumidas por Kant em relação à dialética transcendental na *Crítica da razão pura*, Hegel defende a tendência da razão à contradição como algo que remete não à ilusão ou ao erro, mas a um processo constituinte da subjetividade, de uma identidade mediada ou da própria liberdade. A pulsão (*Trieb*) em direção à negação, ao outro, ao diferente, o processo pelo qual o fim subjetivo torna-se fim executado, e que Hegel caracteriza propriamente como “trabalho”, torna-se assim sinônimo de emancipação. Em Butler, de “Atos performáticos e a formação dos gêneros” a *Quem tem medo do gênero?*, passando por *Problemas de gênero*, endossaremos sua crítica ao movimento de naturalização e substancialização de categorias como sexo,

1 Graduada do Departamento de Filosofia da UFPR.

2 Professora adjunta do Departamento e do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFPR. Email: polyanatidre@gmail.com

gênero ou sexualidade. Apontando aos *déficits* de posições diversas, do “feminismo humanista” às “*material girls*”, endossaremos o entendimento de Butler das noções ligadas às questões de gênero como fruto de uma construção social pautada em normas historicamente determinadas, cujos mecanismos exclusionistas e violentos trata-se de investigar e combater, contrapondo-lhes uma posição de abertura a identidades que possam desafiar o dogmatismo da “metafísica da substância”.

Palavras-chave: Hegel; Butler; materialismo; metafísica; trabalho.

THE MATERIALISM OF HEGEL AND BUTLER

ABSTRACT

In this text, we seek to bring Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Judith Butler into dialogue by exploring what we take to be a shared objective in both: the critique of the idea of an unmediated human essence, an original nature, or fixed and immutable identities. This idea is opposed to the thesis that what we are is always the result of a process in which determinations take on forms that carry historical and social specificities. This is what we understand as the “materialism” of Hegel and Butler, and which we will explore through a closer examination of specific points in their works.

In Hegel, we will focus especially on moments in the *Logic* in which, in opposition to the positions assumed by Immanuel Kant regarding transcendental dialectics in the *Critique of Pure Reason*, Hegel defends the tendency of reason toward contradiction as something that points not to illusion or error, but to a process constitutive of subjectivity, of a mediated identity, or of freedom itself. The drive (*Trieb*) toward negation, toward the other, toward difference, and the process by which a subjective end becomes an executed end—which Hegel properly characterizes as “labor” — thus becomes synonymous with emancipation.

In Butler, from *Performative Acts and Gender Constitution* to *Who's Afraid of Gender?*, passing through *Gender Trouble*, we endorse her critique of the movement toward the naturalization and substantialization of categories such as sex, gender, or sexuality. By pointing out the deficits of various positions, from “humanist feminism” to the “material girls,” we support Butler’s understanding of notions related to gender as the result of a social construction grounded in historically determined norms, whose exclusionary and violent mechanisms must be investigated and challenged. In contrast, this entails adopting a stance of openness to identities that can challenge the dogmatism of the “metaphysics of substance.”

Keywords: Hegel; Butler; materialism; metaphysics; labor.

INTRODUÇÃO: HEGEL E BUTLER – E MARX – NA CRÍTICA À METAFÍSICA NATURALIZADA DA MODERNIDADE

No presente texto, buscamos aproximar Hegel e Butler, explorando em ambos o que percebemos ser um objetivo comum: o combate à ideia de uma essência humana não mediada, de uma natureza originária ou de identidades fixas e imutáveis, ideia contraposta à tese de o que somos é sempre resultado de um processo no qual as determinações assumem formas que carregam especificidades históricas e sociais. É isso que entendemos como o “materialismo” de Hegel e Butler, e que buscaremos explorar através de um aprofundamento de pontos específicos em suas obras: em Hegel, nos deteremos especialmente em momentos da *Lógica* nos quais, contrapondo-se às posições assumidas por Kant em relação à dialética transcendental na *Crítica da razão pura*, Hegel defende a tendência da razão à contradição como algo que remete não à ilusão ou ao erro, mas a um processo constituinte da subjetividade, de uma identidade mediada ou da própria liberdade. A pulsão (*Trieb*) em direção à negação, ao outro, ao diferente, o processo pelo qual o fim subjetivo torna-se fim executado, e que Hegel caracteriza propriamente como “trabalho”, torna-se assim sinônimo de emancipação. Em Butler, de “Atos performáticos e a formação dos gêneros” a *Quem tem medo do gênero?*, passando por *Problemas de gênero*, endossaremos sua crítica ao movimento de naturalização e substancialização de categorias como sexo, gênero ou sexualidade. Apontando aos *déficits* de posições diversas, do “feminismo humanista” às “*material girls*”, endossaremos o entendimento de Butler das noções ligadas às questões de gênero como fruto de uma construção social pautada em normas historicamente determinadas, cujos mecanismos exclusionistas e violentos trata-se de investigar e combater, contrapondo-lhes uma posição de abertura a identidades que possam desafiar o dogmatismo da “metafísica da substância”.

Com isso, buscamos provar igualmente, aqui de forma ainda embrionária, que a crítica àquilo que chamamos de uma “metafísica moderna” e à sua naturalização, crítica inequivocamente sistematizada por Marx, não estaria menos presente em Hegel e Butler. Procedemos, primeiramente, por um esclarecimento dos termos: a metafísica à qual nos referimos, especificamente moderna, diz respeito à relação na qual o domínio do humano, do finito ou do terreno é suplantado por uma entidade metafísica, vista não só como independente, autônoma em relação ao primeiro, mas como seu fundamento e fim. Isso pode causar certo estranhamento, posto que a Modernidade é justamente caracterizada pelo esforço de enterramento de um certo tipo de metafísica, proeminente do platonismo-cristão à Escolástica. Na concepção platônica-cristã, o domínio do sensível é marcado pela falsidade e pelo erro, tomado como imitação ou cópia do mundo do *eidos* ou da *idea*, onde, subtraída ao movimento, à mudança ou ao devir, a verdade das coisas deveria ser encontrada

– em clara vitória de Parmênides sobre Heráclito.² Essa concepção se estende até a Filosofia Medieval, na qual a relação assimétrica e hierárquica entre sensível e suprassensível ganha roupagem predominantemente religiosa, sendo composta pelos termos Deus-humano, ou criador-criatura.

É a partir de Descartes que essa concepção começa a sucumbir. Ainda que em suas *Meditações* ele não abra mão da prova ontológica da existência de Deus, o caminho pelo qual ele busca demonstrá-la mina as bases da metafísica até então prevalente: só chegamos à ideia e, ulteriormente, à prova da existência de Deus, através do *cogito* – ou seja, é o sujeito pensante, *res cogitans*, que lhe serve de fundamento.³ Assim, Descartes é precursor, quiçá a sua revelia, do esforço de ancoragem da existência de Deus no próprio ser humano, o qual será levado às últimas consequências por Kant em sua lógica transcendental e em seu projeto inacabado de fundamentação de uma nova metafísica, que irá conduzi-lo a defender que Deus, ao mesmo tempo que é uma exigência estrutural, necessária, da razão, é também desprovido de qualquer caráter ontológico, destituído, portanto, de uma realidade que transcenda à razão.⁴ Assim, é graças a Kant que Deus é reduzido ao status de ideia da razão despojada de qualquer objetividade, a conceito subjetivo servindo exclusivamente de guia à ação moral do ser racional. Essa é, com efeito, uma característica crucial do que denominamos aqui de “Projeto da Modernidade”:⁵ a autonomia do sujeito moral cuja ação livre implica não a conformidade a leis cuja imposição exigiria uma obediência cega, mas a observância a máximas que podem ser tornadas leis universais através do crivo de um imperativo categórico que obedece à forma da razão. O sujeito kantiano é, pois, aquele capaz de agir de acordo com as leis que ele próprio se dá, tendo de ser de ser tratado como fim e não como meio – ao menos à medida em que é reconhecido como dotado de racionalidade, distintamente daquilo ou daqueles percebidos como desprovidos de razão, caso

2 Há, contudo, outras interpretações possíveis de Platão – e mesmo de Parmênides –, algumas radicalmente distintas da interpretação ascética cristã. Žižek, por exemplo, lendo Platão a partir de uma chave conceitual lacaniana, tem um entendimento da teoria das ideias como algo que não implica de modo algum uma dicotomia essência-aparência comum à interpretação mais disseminada de Platão: “Aí reside o profundo *insight* de Platão: as Ideias não são a realidade oculta sob as aparências (Platão estava bem ciente de que a realidade oculta é a da matéria em constante mudança, que é corrupta e corruptor). As ideias nada mais são que a própria forma da aparência, essa forma enquanto tal – ou, como Lacan sucintamente resumiu qual era o ponto de Platão: o Suprassensível é a aparência enquanto aparência.” (ŽIŽEK, 2024, p. 31).

3 É, aliás, interessante pensar que essa afirmação da dependência de Deus do *cogito* ocorre em paralelo com um endossamento da dicotomia *res cogitans* vs. *res extensa*, que se estende àquela da mente vs. corpo, da razão vs. paixões, do humano vs. animal, dicotomia marcante do pensamento moderno. É como se o humano só conseguisse ser libertado das amarras desse poder metafísico de uma entidade divina ao se declarar, ao menos no âmbito teórico-filosófico, como “novo senhor” – i.e. ele se liberta dessa relação de submissão ao declarar-se distinto do – e superior ao – restante da natureza, colocando-a no lugar ocupado até então por ele próprio.

4 Os aspectos antropológicos, ou psicológicos, dessa fundamentação, cuja investigação não interessa a Kant da *Crítica da razão pura*, será explorado mais tarde, a partir de 1842, por Feuerbach.

5 Para um aprofundamento do termo, ver TIDRE, 2018.

em que ser tratado como meio, coisa ou propriedade se torna justificável.⁶ Talvez possamos falar que, mais do que impelir à renúncia dos termos do Deus-criador e do humano-criatura que compõem a relação metafísica de modelo escolástico-cristão, a filosofia de Kant serve a dar o arremate a uma operação de inversão na qual Deus, mais do que abandonado, é declarado como uma necessidade imanente, espécie de criação constitutiva da razão, à qual destarte cabe assumir a dianteira.

Hegel, atendo-se à tendência irresistível que impulsiona a razão à contradição, tematizada por Kant em sua dialética transcendental, parte rumo à defesa de uma metafísica repaginada. Em seu distanciamento de Kant e do idealismo transcendental apresentado na *Teleologia*, Hegel opõe-se à ideia de um sujeito cognoscente e moral que aportaria consigo, como algo não advindo da experiência, formas, categorias e ideias que serviriam a ordenar nossas percepções, dando inteligibilidade a um múltiplo sensível que, de outra forma, seria caótico ou desorganizado. Assim, as posições de Hegel servem a relativizar a ideia de um sujeito cognoscente e moral hierarquicamente superior a seu objeto ou a seu mundo circundante, capaz de determiná-lo de modo unilateral e imediato. Para Hegel, em um tensionamento com Kant, a autonomia conferida ao sujeito ante o seu objeto é algo que tem de ser entendida em um sentido mais alargado, só podendo ser desenvolvida no interior da relação entre ambos os termos e implicando uma noção de circularidade: o objeto, ao mesmo tempo que é condicionado e transformado pelo sujeito, também o condiciona e o transforma, havendo assim um movimento de mútua determinação. É isso que caracteriza o movimento lógico-dialético para Hegel: através dele, o sujeito se faz ou se constitui em sua relação com o objeto, sendo constantemente e irresistivelmente impulsionado a tornar-se o outro de si mesmo. Ele é transformado ao mesmo tempo que, buscando adequar o objeto a seus próprios fins, dando-lhe novas formas e significações, ele o transforma. Desse modo, o movimento leva a um estranhamento em relação a si, àquilo que se era no início do processo, assim como a um reconhecimento de si, no decorrer do mesmo, como aquilo que carrega uma identidade mediada e, através da mediação de uma dupla negação – da negação do outro de si mesmo e do algo outro –, torna-se livre. Mais do que fonte de ilusão e erro, a tendência da razão à contradição na qual incorre ao afirmar, chamando à existência, aquilo que vai além da experiência possível, marca, para Hegel, uma atitude metafísica que leva à emancipação.

Nesse processo, o trabalho representa, portanto, uma atividade emancipadora, prova de que Hegel não deixa de ser, ele próprio, um integrante

6 Esse será um ponto fundamental na crítica ecológica de Jason Moore em “O surgimento da Natureza Barata”, na coletânea *Antropoceno ou Capitaloceno?* organizada pelo autor (São Paulo: Elefante, 2022).

do Projeto da Modernidade.⁷ É a partir de Marx que inaugura-se uma via crítica apontando não só ao que ele considera como uma visão distorcida da ideia de sujeito moral autônomo – e que, enquanto ser racional, estaria em suposta posição de superioridade ao restante da natureza. A ideia de autonomia não dá conta da totalidade da dinâmica característica do novo modo de produção capitalista, à medida que, na situação em que o trabalho assalariado é a regra, o verdadeiro sujeito é o sujeito automático do capital, substância que se movimenta, em um processo de autodeterminação, rumo à valorização de si própria.⁸ Nesse processo, o ser humano é degradado à posição de objeto, coisa ou meio da relação – e, em sentido mais abrangente, é a totalidade dos seres e coisas existentes que é reduzida à categoria da “Natureza”,⁹ em um rebaixamento à condição de instrumento passível de exploração e opressão com vistas a atender os imperativos desse verdadeiro sujeito moderno que é o capital.

Mas Marx vai além, criticando a possibilidade defendida por Hegel de haver uma formação ou emancipação através do trabalho. Desde a juventude, Marx estabelece que as relações modernas de vida e de trabalho inauguram uma nova relação de dominação em que o Deus cristão é substituído pelo “Deus-dinheiro”, de modo que, imerso na dinâmica característica da sociedade civil-burguesa, o indivíduo é subjugado por aquilo que ele próprio cria. Acompanhando a relação de dominação que está na base da inversão criador-criação emergente de uma alienação sem reflexão, segue um ocultamento ou velamento, o qual é tematizado por Marx desde os *Manuscritos* e a *Ideologia* em sua proposta de “desnaturalização” de categorias que, caras aos economistas políticos, são tratadas por eles como a-históricas.¹⁰ Esse é o início do percurso que habilitará Marx a desmistificar o processo contraditório pelo qual “quanto mais se trabalha, mais se é dominado por aquilo que se cria” (2010, p. 79), e que, a partir do *Capital*, será organizado pela noção de “fetichismo”. Na base do enigma da multiplicação do dinheiro, importa partir das “sutilezas metafísicas” da mercadoria “sensível-suprassensível” e da opacidade das trocas mediadas pela forma monetária do valor para se chegar ao mecanismo de redução compulsória do trabalho e do tempo de trabalho particulares a seu aspecto abstrato (trabalho humano *abstrato*) e social (tempo de trabalho *socialmente* necessário), desvelando-se assim o caráter histórico de qualidades atribuídas às coisas como se lhe pertencessem

7 À medida que este aglutinaria diversas correntes filosóficas marcadas por um movimento comum de valorização do trabalho. Tal pode ser observado desde a tradição do jusnaturalismo, no qual o trabalho adquire função central como critério de legitimidade do direito à propriedade. Hegel, no entanto, vai além, defendendo o trabalho como condição à participação política e à própria emancipação, cf. TIDRE, 2018a, 2018b, 2019, 2023a, 2023b, 2024, TIDRE; SCHÄFER, 2020 e TIDRE; HELFER, 2020

8 Cf. TIDRE; GIOPPO, 2025.

9 Aqui localiza-se a leitura ecológica inspirada na crítica de Marx ao capitalismo. O emprego de “Natureza”, com “N” maiúsculo é fundamentado por Jason Moore em “O surgimento da Natureza Barata” (2022).

10 Para um aprofundamento da questão acerca da inflexão adquirida pelas posições teóricas de Marx a partir dos *Manuscritos*, ver TIDRE; GIOPPO, 2025.

de modo intrínseco ou natural.¹¹ No âmbito da economia política, portanto, a crítica de Marx servirá a desmistificar o apagamento da historicidade demarcada pelas relações de mediação constituintes desse processo, colocando em questão a tendência à naturalização ou substancialização que se constata no entendimento de categorias como “mercadoria”, “dinheiro”, “propriedade” ou “trabalho”. Tais têm de ser tomadas como formas de manifestação de uma “substância” ou “essência” decorrente, ela própria, de um modo de produção específico. Trata-se, assim, além de se tematizar essa metafísica especificamente moderna – não mais constituída pelos termos “Deus-ser humano”, mas “Deus-trabalhador assalariado”, ou, em uma leitura afetada pela ecologia-mundo de Jason Moore, “Deus-Natureza” –, de desmistificá-la, mostrando as especificidades históricas e sociais das categorias que a compõem.

A seguir, propomos explorar em que medida podemos identificar, antes mesmo de Marx, em Hegel, e, na contemporaneidade, em Butler, uma concepção que contribuiria a enfatizar o caráter processual ou histórico de categorias comumente naturalizadas, e que conceitualizamos como o aspecto “materialista” de suas teorias: em Hegel, através da abordagem de sua ideia de identidade mediada, e em Butler, no âmbito das discussões de gênero, em sua crítica à “metafísica da substância”.

O MATERIALISMO DE HEGEL

Um dos recortes pelo qual optamos para fundamentar a tese de um materialismo em Hegel aparece em sua tematização do trabalho em sua relação com a alienação. Quando se trata de abordar a questão trabalho-alienação no autor, enfatiza-se comumente sua concepção “positiva” contraposta à concepção crítica de Marx. Com efeito, Hegel sustenta a tese de que a atividade do trabalho, atrelada ao movimento da alienação (*Entfremdung*, na *Fenomenologia do Espírito*, ou *Äußerung/Veräußerung*, na *Ciência da Lógica*), saída de si, exteriorização ou estranhamento, é algo do qual depende a própria constituição da identidade, a formação da subjetividade, ou a efetivação da liberdade.

Nessa exposição, chamamos a atenção ao fato de que, para além das posições distintas de Hegel e Marx,¹² a abordagem da obra do primeiro a partir do recorte trabalho-alienação é justamente o que dá acesso privilegiado ao que identificamos como seu materialismo porque, no percurso de elaboração de uma concepção de trabalho ligada à possibilidade da emancipação, Hegel desfaz a tese de uma identidade que pode ser vinculada à ideia de “essência” ou de uma subjetividade não mediada, contrapondo-a à ideia de que somos o resultado de um processo de mediações pelo qual as pulsões ou impulsos (*Triebe*) transformam-se

11 Para um aprofundamento, ver TIDRE, 2025b.

12 Para um aprofundamento, ver TIDRE, 2025b.

em uma atividade (trabalho) na qual o sujeito, o desejo, e os meios à sua satisfação, adquirem sempre novas *formas* (em uma passagem da imediatidade do desejo à sua satisfação mediada).

É assim, aliás, que Hegel – como Marx – fará uma distinção entre o humano e o animal. Ambos carregam em suas concepções um antropocentrismo que é, contudo, distinto daquele característico de outras concepções modernas: a liberdade é caracterizada não por uma depuração da vontade dos instintos ou móveis sensíveis (como é o caso da vontade livre no Kant da *Fundamentação*), mas por uma capacidade, nascida de uma necessidade ou falta, de variação (tornada infinita) dos meios pelos quais o desejo é satisfeito, visto que, em uma condição de desvantagem física em relação a outros animais, o ser humano seria menos desprovido de meios imediatamente disponíveis (pelagem, garras, etc.) na busca pela satisfação de suas necessidades.¹³ Tal como Butler destaca em *Sujeitos do desejo*, obra de 1987 na qual reconstrói a história da recepção da *Fenomenologia* na filosofia francesa a partir de Kojève, na busca por sua satisfação não é o próprio desejo que é suprasumido, mas uma *forma peculiar* do mesmo (BUTLER, 2024b, p. 72, destaque de Butler). Com isso, o que se tem é a defesa de uma concepção de sujeito que se constitui no caminho de busca pela satisfação do desejo, tornando-se, nesse processo, o outro de si mesmo, ou o contrário do que era no início do movimento, em combate a uma concepção de sujeito cuja constituição independe de sua relação com o objeto por aportar consigo *a priori* aquilo que não advém da experiência – ainda que comece com ela (cf. CRP, *Introdução*).

Desse modo, Butler ressalta o aspecto da mediação como determinante da concepção hegeliana de identidade, de modo a endossar a ideia de um sujeito que só se constitui através dessa mediação:

O sujeito hegeliano não pode conhecer a si instantânea ou imediatamente, mas exige a mediação para compreender sua própria estrutura. Nisso consiste a permanente ironia do sujeito hegeliano: exige a mediação para conhecer a si e conhece a si mesmo apenas como a própria estrutura da mediação; com efeito, o que é reflexivamente capturado quando o sujeito encontra a si ‘fora’ de si, ali refletido, é o fato nele mesmo, o fato de que o sujeito é uma estrutura reflexiva e que esse movimento para fora de si mesmo é necessário para conhecer a si como um todo. [...] Em outras palavras, antes de alcançar a mediação autorreflexiva, o sujeito conhece a si como um ser mais limitado e menos autônomo do que potencialmente é [...]. Mais importante, o sujeito hegeliano não é um sujeito idêntico a si mesmo que transita presunçosamente de um lugar ontológico a outro; ele é sua viagem, e *está* em todo lugar em que encontra a si mesmo. (BUTLER, 2024b, p. 33-34, destaques de Butler).

13 Ainda que essa posição sirva à relativização de uma ideia de superioridade ou excepcionalidade do humano em relação a outros animais, nem Hegel nem Marx conseguem desvencilhar-se completamente de um antropocentrismo em sua distinção humano-animal, à medida que neles negligencia-se frequentemente o papel da mediação, do esforço ou do trabalho, da cooperação, da linguagem, da capacidade de abstração, de planejamento etc., no modo como outros animais satisfazem suas necessidades. Nesse sentido, Gabriel Gioppo o entende como um “antropocentrismo mitigado”. Para um aprofundamento dessa discussão, ver GIOPPO, 2026.

O respaldo que encontramos nos escritos de Hegel em defesa dessa concepção de identidade está difundido no conjunto de sua obra. Aqui nos concentramos na *Lógica*, onde Hegel está interessado em mostrar o processo pelo qual o conceito vem a ser ideia, e mais especificamente, no capítulo intitulado “Teleologia” (na *Doutrina da conceito*), onde trata-se de expor o movimento de devir do fim subjetivo (*der subjektive Zweck*) que, através do meio (*das Mittel*), torna-se fim executado (*ausgeführter Zweck*). Nesse capítulo, Hegel problematiza a ideia de fim partindo de teses desenvolvidas por Kant da *Crítica da razão pura* à *Crítica da faculdade de julgar*, com alusão explícita a temas como as antinomias (Hegel traz em seu texto uma formulação da terceira antinomia) e a distinção entre juízos determinantes e reflexionantes. Sobretudo, trata-se de problematizar a empreitada de Kant de impor limites à tendência irresistível da razão a supor uma finalidade ou causa última ao que se experencia no mundo fenomênico, supondo algo que vá além do que é dado no âmbito da experiência,¹⁴ o que traduz-se por uma tendência irresistível da razão à contradição.

O ponto de questionamento levantado por Hegel diz respeito à consideração negativa de Kant por essa tendência da razão à contradição como uma fonte de ilusão ou de erro. Para Hegel, ao contrário, é nesse movimento de constante negação do pressuposto graças a sua transformação, atribuição de novas formas ou ressignificação, e de materialização do que, a princípio, é meramente subjetivo ou ideal, que a liberdade é efetivada. É esse trabalho de chamar à existência, pela experiência, o que vai além do meramente dado, e, portanto, de afirmação da contradição, que Hegel caracteriza como sua metafísica, atrelando-a à emancipação. Somos incorrigivelmente metafísicos – e é assim que nos tornamos livres.¹⁵

Hegel fundamenta sua posição de crítica a Kant partindo de uma nova concepção do status das ideias da razão (Deus, liberdade/mundo, imortalidade da alma). Para Kant, os conceitos da razão pura são incondicionados, *a priori*, ou independentes da experiência, servindo a condicionar ou dar as condições de possibilidade para o conhecimento das coisas pela ordenação do múltiplo sensível (formas, categorias), no campo epistemológico, e para o agir moral (as ideias), no campo da filosofia prática, delimitando aquilo que podemos conhecer e aquilo que podemos somente pensar. Para Hegel, ao contrário, as ideias da razão (e, mais especificamente neste capítulo da “Teleologia”, a ideia de fim) não podem ser

14 Um ponto de embate importante entre Hegel e Kant corresponde às posições de Kant referentes à sua filosofia prática. Hegel faz alusão a teses que Kant defende na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas parece deixar de fora, estrategicamente, as posições desenvolvidas por Kant na *Crítica da razão prática* ou em textos que dizem respeito à questão da relação entre moral/ética e *Bildung*, ou a história. Utilizo o termo “estrategicamente”, porque através dessa “omissão” Hegel torna-se capaz de melhor enfatizar aquilo que, segundo ele, o diferencia de Kant, a saber, um entendimento da ideia como algo que não é *a priori* ou independente da experiência e, portanto, que não pode ser entendida somente como um conceito subjetivo da razão pura.

15 Como contraponto, Marx defenderá que a metafísica especificamente moderna – do sensível suprassensível do valor – é o que nos mantém na condição de subjugados. Cf. TIDRE, 2025b.

entendidas como um simples conceito *subjetivo* – um *telos* no sentido platônico da *Idea*, um ideal ao qual se aspira, mas o qual, não possuindo nenhuma congruência com a experiência e, portanto, sendo desprovido de qualquer objetividade, nunca seria plenamente alcançado ou conhecido. A ideia de finalidade supõe um conceito que não pode ficar só em sua condição subjetiva, alcançando sua verdade somente através de sua efetivação, a qual implica um movimento de saída de si, de exteriorização, de perda de si ou de estranhamento (justamente o que o Hegel entende por alienação), cujo motor é a pulsão (*Trieb*), e cujo processo implica necessariamente a contradição.

Assim, o conceito subjetivo tem de “se pôr exteriormente (*sich äußerlich zu setzen*)” (CL, III, p. 221), e, à medida que, através de um esforço tornado trabalho, é transformado pela experiência e pelo objeto que encontra na experiência, é igualmente condicionado por ela (FE, § 175). Portanto, a relação sujeito-objeto não implica uma transformação unilateral e passiva do objeto pelo sujeito. Nessa relação, não é somente o “mundo externo” que é determinado ou negado como um autosubsistente, tornando-se um ser *para* o conceito, e, nessa medida, um meio – isto é, um objeto que não é mais exterior ao conceito, mas mediado pelas determinações que lhe são inscritas por este (tal como o arado como ferramenta de trabalho, CL, III, p. 227-228). Nesse movimento contraditório de saída de si, exteriorização ou exteriorização (*Äußerung, Veräußerung*), é o próprio conceito subjetivo que é suprassumido quando, ao ir em direção à negação do que era no início do processo, torna-se o outro de si mesmo. É nesse sentido que na “Teleologia” Hegel fala de uma determinação recíproca entre conceito e objeto: “Esse comportamento negativo [*dieses negative Verhalten*] frente [*gegen*] ao objeto é igualmente um comportamento negativo frente a si mesmo, um suprassumir (*ein Aufheben*) da subjetividade da finalidade” (CL, III, p. 222). Ademais, essa concepção de uma dupla determinação está no fundamento da tese hegeliana de que “o trabalho forma” (*die Arbeit bildet*), enunciada na *Fenomenologia*, pois “o ser que trabalha também é trabalhado” (ARAÚJO, 2024, p. 54).¹⁶

Aí vê-se o “materialismo” de Hegel: na ideia de que o sujeito do movimento, seja como conceito ou como fim subjetivo (na *Ciência da Lógica* e, mais especificamente, na “Teleologia”), enquanto consciência (na *Fenomenologia*) ou enquanto trabalhador que integra o “sistema dos carecimentos” (na “Sociedade civil-burguesa” da *Filosofia do direito*), determina seu objeto *na mesma medida* em que é determinado por este, de modo que sua subjetividade e identidade não são dadas de modo imediato, mas são formadas em um processo constituído por diversas mediações. Assim, poderíamos afirmar que, para Hegel, não é nem “a consciência que determina a vida”, nem “a

16 “o trabalho não produz apenas coisas materiais, mas muito além disto, o trabalho forma o indivíduo socialmente, tendo em vista que [...] o ser que trabalha também é trabalhado – numa palavra: o trabalho forma”.

vida que determina a consciência”,¹⁷ mas que há entre ambas uma reciprocidade que permite ultrapassarmos conceitualmente o determinismo imediatista e unilateral com o qual o materialismo é comumente associado. O combate à imediaticidade e à unilateralidade em prol de um materialismo mais refinado também fará parte dos esforços de Butler.

O MATERIALISMO DE BUTLER

Na segunda parte da exposição, busca-se enfatizar aquilo que identificamos como o materialismo de Butler, quando, em sua crítica à “generificação da subjetividade” – tal como apresentada de modo exímio em *Problemas de gênero* –, a autora afirma que categorias como “mulher”, “gênero”, “sexo” ou “desejo” adquirem uma definição hipostasiada ou naturalizada a partir de um procedimento de subordinação da subjetividade a uma norma opressora – i.e. à “matriz heterossexual” ou “matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível” e que “exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’” (2018, p. 24 e 44 *respec.*).¹⁸ Ainda que esse materialismo do qual falamos não seja expressamente assumido pela autora,¹⁹ ele parece ser fortemente corroborado ao longo de suas obras, na contestação de um entendimento da categoria “mulher/es” como a-histórica, pré-social ou pré-discursiva (p. 20) em prol de sua significação como noção mediada por relações históricas, sociais e discursivas que instauram

17 Outras possíveis versões dessa recusa seriam: “nem Ptolomeu, nem Copérnico” (se fôssemos buscar expressar o distanciamento de Hegel nos utilizando da própria inversão operada pela “revolução copernicana” da qual Kant se apropria no *Prefácio à segunda edição da Crítica*), ou talvez “nem jovens hegelianos, nem Marx determinista (pós-Hegel)”, tomados isoladamente.

18 O conceito de “matriz heterossexual” remete, conforme Butler esclarece em *Problemas de gênero* (nota 6, p. 258), a noções centrais de Monique Wittig e Adrienne Rich: “Uso o termo *matriz heterossexual* ao longo de todo o texto para designar a grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados. Busquei minha referência na noção de Monique Wittig de “contrato heterossexual” e, em menor medida, naquela de Adrienne Rich de “heterossexualidade compulsória” para caracterizar o modelo discursivo/epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade.”

19 Em *Undoing gender*, na mesma passagem em que declara estar interessada em possibilidades “que emergem da dialética fracassada e que excedem a própria dialética”, Butler afirma ser “uma materialista não muito boa” (2004, p. 198). Ademais, respondendo a Braidotti, Butler escreve que, toda vez que tenta falar sobre o corpo, acaba falando sobre linguagem – mas não deixa de destacar que aquele não é redutível a esta, e que, ao contrário de Deleuze, acredita no inconsciente: “I am in favor of a deinstitutionalized philosophy (a “minority” philosophy), and that I am also looking for the new, for possibilities that emerge from failed dialectics and that exceed the dialectic itself. I confess, however, that I am not a very good materialist. Every time I try to write about the body, the writing ends up being about language. This is not because I think that the body is reducible to language; it is not. Language emerges from the body, constituting an emission of sorts. The body is that upon which language falters, and the body carries its own signs, its own signifiers, in ways that remain largely unconscious.” (p. 198).

e naturalizam o “socialmente *hegemônico*” (p. 227).²⁰ Do mesmo modo, categorias como gênero e sexo não podem ser entendidas como algo substantivo (a-histórico, pré-social, pré-discursivo), mas como determinadas ou constituídas relacional ou contextualmente. Butler denomina essa concepção de “teoria social do gênero”, contrapondo-a a um “feminismo humanista” ou à “metafísica da substância”:

O que é a metafísica da substância, e como ela informa o pensamento sobre as categorias de sexo? Em primeiro lugar, as concepções humanistas do sujeito tendem a presumir uma pessoa substantiva, portadora de vários atributos essenciais e não essenciais. A posição feminista humanista compreenderia o gênero como um *atributo* da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero preestabelecido, denominado pessoa, que denota uma capacidade universal de razão, deliberação moral ou linguagem. Como ponto de partida de uma teoria social do gênero, entretanto, a concepção universal da pessoa é deslocada pelas posições históricas ou antropológicas que compreendem o gênero como uma *relação* entre sujeitos socialmente constituídos, em contextos especificáveis. Este ponto de vista relacional ou contextual sugere que o que a pessoa ‘é’ – e a rigor, o que o gênero ‘é’ – refere-se sempre às relações construídas em que ela é determinada. Como fenômeno inconstante e contextual, o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes. (2018, p. 32-33, destaque de Butler)

Em seu mais recente *Quem tem medo do gênero?* Butler, inspirada pela biologia contemporânea e por pesquisadores como Susan Oyama, defende as “teorias interacionistas e de construção conjunta” (2024a, p. 216), que priorizam a explicação do sexo como “espectro” na contramão das “*material girls*” – em referência às TERFS (*trans-exclusionary radical feminists*)²¹ que, segundo Butler, caem na armadilha de buscar ancorar a definição do sexo, sempre binário, em um suposto fato biológico incontestável ou inequívoco, o qual poderia supostamente ser estabelecido com base nos cromossomos, ou em uma determinada quantidade de hormônios, ou em certos traços anatômicos, etc. Trata-se, portanto, de uma crítica a um materialismo ingênuo (que poderíamos denominar de anti-dialético – apesar de Butler não o qualificar como tal)²² que busca elucidar seu objeto (por exemplo, o sexo) através de causas únicas e que agiriam de modo unilateral e desprovidas de mediação.²³

Essas posições já encontram fundamentação desde o artigo “Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista”, publicado por Butler originalmente em 1988. Butler inicia

20 As implicações políticas da concepção de Butler e seu entendimento acerca das reivindicações a serem postas pelos movimentos feministas a partir dessas implicações podem ser aproximados, respeitando-se certos limites, da proposta de Federici. Para um aprofundamento, ver TIDRE, 2025a.

21 Butler refere-se mais especificamente à organização *Sex Matters*, remetendo a posições formuladas em seu *website*.

22 Ver nota de rodapé anterior, na qual nos referimos à passagem em quem Butler, em *Undoing gender*, declara estar interessada em possibilidades “que emergem da dialética fracassada e que excedem a própria dialética” (2004, p. 198).

23 Isso nos lembra a crítica feita por Marx ao humanismo abstrato de Feuerbach na *Ideologia alemã*.

contextualizando sua discussão, sobretudo nos ramos das teorias antropológicas sociais, na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e na filosofia de Simone de Beauvoir. Há, segundo a filósofa, nas teorizações a respeito dos atos, uma “associação semântica” implícita com as teorias de performance ou atuação. John Searle, filósofo estadunidense, por exemplo, refere-se em seus “atos discursivos” tanto às relações modificadas pela fala quanto a um laço moral entre as pessoas que falam, remetendo a um “fazer” e um “dever fazer”. Noutra perspectiva, as teorias fenomenológicas dos atos também abordam o modo corrente pelo qual “agentes sociais *formam* uma realidade por meio de uma linguagem” (2019, p. 213) através de trejeitos e significados relacionados a uma simbologia social. Tais perspectivas resguardam o pressuposto de um sujeito/ agente anterior à linguagem, como causa e fonte de seus atos de formação. Contudo, existem interpretações mais radicais desta teoria, na qual o agente social seria visto mais como objeto dos atos formadores.

Destarte, quando Simone de Beauvoir diz, em *O segundo sexo* (1949), “não se nasce mulher, torna-se”, ela faz uma reinterpretação desta teoria fenomenológica, inferindo que gênero — ao invés de lugar de agência ou identidade estável da qual decorrem as performances corporais — é uma “identidade instituída por meio de uma *repetição estilizada de certos atos*” (p. 214). Seguindo esta perspectiva, poderíamos falar de gênero apenas enquanto *processo ordinário*, cotidiano e repetitivo pelo qual estiliza-se o corpo, em relação com uma *temporalidade social específica*. Portanto, qualquer imagem de um “Eu imemorial atribuído de gênero” não passa de uma *ilusão de essência* (p. 214). Em outras palavras:

Se a base da identidade de gênero é a contínua repetição estilizada de certos atos, (...) as possibilidades de transformação dos gêneros estão na relação arbitrária desses atos, na possibilidade de um padrão diferente de repetição, na quebra ou na subversão da repetição do estilo mobilizado. (2019, p. 214).

Sendo assim, seu objetivo é explicitar de que modo “ideias de gênero reificadas e naturalizadas” podem ser entendidas enquanto construções e, assim, ser construídas de outras formas. Butler difere dos modelos teatrais e fenomenológicos precisamente por não presumir a existência de um Eu atribuído de gênero anterior aos atos, pois, se a identidade se constrói pela performance, isto já dá elementos para criticar este lugar de status reificado do gênero enquanto algo natural e coisificado. Aqui, os *atos performáticos* produzem não só uma identidade de si, mas também contribuem para fazê-la enquanto “ilusão convincente, um objeto de *crença*” (p. 214, destaque da autora). Ou seja, aquilo que entendemos como “identidade” ou “expressão” de gênero é algo que se constrói por uma *performance*, principalmente regularizada por sanções sociais e tabus, em estereótipos e estigmas.

DESNATURALIZAÇÃO DAS CATEGORIAS DE “GÊNERO” E DE “SEXO”

Quando as teóricas feministas distinguem “sexo” de “gênero”, em crítica às explicações naturalistas e biologicizantes, elas colocam em jogo explicações político-sociais que enfatizam a necessidade de relação entre o “sexo”, fatores anatômicos e fisiológicos, e uma experiência situacionalizada, historicamente específica. Quando se trata de experiência humana do corpo vivido, a teoria fenomenológica também assume uma preocupação em relacionar fatores anatômicos do corpo com uma estruturação social e um impacto na existência individual de tais corpos. Haveria então, para Butler, um ponto de convergência entre Maurice Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, à medida que ambos teriam um entendimento do corpo como “um processo ativo de incorporação de certas possibilidades culturais e históricas – um processo de apropriação complexo” (BUTLER, 2019, p. 215).

Merleau-Ponty propõe, em “The body in its sexual being”, que o corpo é um processo complexo de incorporação dos conjuntos de possibilidades que são continuamente ativados, por isso mesmo é histórico, pois ganha significado em relação às suas experiências de mundo, as quais são mediadas por uma historicidade. Primeiro, porque o corpo existe no mundo de forma imanente e específica (sua existência não é determinada por uma essência interior); e, segundo, porque sua maneira de expressão é uma “renderização” do conjunto de historicidades possíveis.²⁴ É este sentido de um aspecto também ativo na formação dos corpos que Butler endossa na teoria feminista e em sua apropriação da fenomenologia merleau-pontyana, pois, para compreender a experiência do gênero no corpo, é preciso “expandir a visão tradicional sobre a ação, propondo que todo ato produz significados, ao mesmo tempo que performa estes significados” (Butler, 2019, p. 215). Deste modo, ao invés de materialidade fatídica, apenas matéria incorporada, *o corpo é materialização contínua e incessante das possibilidades*, no lugar de *ser* um corpo, *alguém faz* um corpo. “As pessoas, inclusive, fazem seus corpos de maneiras diferentes de outras pessoas que lhes são contemporâneas, das que as precederam e das que as sucederão” (Butler, 2019, p. 216)²⁵.

24 Na tradução de Pê Moreira está “acepção e expressão”, enquanto na de Jamille Pinheiro Dias consta “expressão concreta” (Butler, 2018, p. 4). Optamos por manter “renderização”, por conter este jogo entre um código informacional e o seu processamento em uma imagem vista. No original: “taking up and rendering specific of a set of historical possibilities” (Butler, 1988, p. 521).

25 Em seu artigo, *Variações sobre sexo e gênero, Beauvoir, Wittig e Foucault*, Butler afirmava: “O corpo como situação tem pelo menos um duplice significado. Como um lugar de interpretações culturais, o corpo é uma realidade material que já foi situado e definido dentro de um contexto social. O corpo é também a situação de ter que estudar e interpretar aquele conjunto de interpretações recebidas (...) é o *ensejo do processo dialético* de interpretar um novo conjunto de interpretações que já deram conteúdo ao estilo corporal. O corpo torna-se um nexos peculiar de cultura e escolha, e ‘existir’ o próprio corpo torna-se um modo pessoal de examinar e interpretar normas de gênero recebidas” (BUTLER, 1997, p. 145, destaque nosso).

Contudo, há aqui também uma “infortuna gramática”, sintoma de uma linguagem que pressupõe a existência de um sujeito anterior, “um agente desincorporado”, também geradora de confusão para pensarmos o que a filósofa propõe. Uma “ontologia dos partícipios presentes”, dos corporantes e viventes, seria mais apropriada para este contexto, no lugar de “uma metafísica essencial de relação sujeito-verbo” (Butler, 2019, p. 208). O corpo, ou o eu, é um modo de incorporação de possibilidades, mas essas possibilidades não são “fundamentalmente exteriores ou antecedentes ao processo de incorporação em si” (p. 208). Tanto as possibilidades existentes quanto os corpos que as incorporam são contingentes, históricos e situacionalizados. Por conseguinte, um corpo é uma *feitura*, uma *dramatização* e uma reprodução de certas possibilidades históricas. A incorporação, ou o gênero, como materialização de um *estilo corporal*, intencional e performático, parece dizer respeito a um jogo que acontece entre uma possível autodeterminação e feitura de si, ao mesmo tempo que é regulada por uma certa possibilidade histórica de existência, muitas vezes materializada de maneira coercitiva e violenta.

Nesse sentido, para Butler, quando Beauvoir distingue ser mulher de tornar-se mulher, ela se refere ao gênero como interpretação cultural de uma certa “facticidade biológica”, a qual não possui, na realidade, nenhum significado se não for interpretada pessoal e socialmente. Assim, tornar-se mulher é encaixar e induzir o corpo “em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada; e fazer isso como um projeto corporal repetitivo que precisa ser ininterruptamente sustentado” (p. 217). Por projeto, Butler entende que este processo está envolvido de uma *estratégia de sobrevivência*, pois, ao performar e se significar no mundo do “regime da diferença sexual”, um corpo pode passar com menos violências pelo processo de *humanização*, caso performe um *gênero discreto*, i.e, de acordo com as normas coercitivas e as consequências punitivistas nas quais a performance do gênero acontece. Se, como vimos, não existe uma essência ou um ideal a ser alcançado, se “gênero não é um fato”, a ideia de gênero é criada pelas formas de atuação e de entendimento de gênero, sem as quais não existiria gênero ou sexo algum. No entanto, não é tão simples assim, pois “gênero é uma construção que regularmente esconde sua gênese” (p. 217), e nosso pensamento de fato é adestrado em pensar tais questões a partir de uma identidade *a priori*, ou de uma essência, a qual regula nossa maneira de ser. A hipótese de Butler é a de que os corpos são generificados através de uma série de atos renovados e consolidados através do tempo, como “legados de atos sedimentados” (p. 218), regulados por um acordo tácito e coletivo da produção de gêneros discretos e binários, como crenças culturais, levando a um transe dos atores de gênero em suas próprias ficções: “As possibilidades históricas materializadas por diferentes estilos corporais são nada mais que ficções culturais, reguladas por punições, alternadamente incorporadas e disfarçadas por coerção” (p. 217).

A afirmação do feminismo de que “o pessoal é político”²⁶, comum na chamada segunda onda feminista, carrega implicitamente a noção de uma confluência entre organizações sociais estruturadas e atos individuais sedimentados. A tentativa dos “impulsos feministas” é a de, no limite, dilatar o próprio significado do político e também do pessoal, uma vez que há, assim, uma “expansão dialética dessas duas categorias”: “(...) [uma] situação, inicialmente minha, não deixa de ser minha por também ser a situação de outra pessoa, e meus atos, apesar de serem individuais, reproduzem a situação do meu gênero - e o fazem de diferentes formas” (p. 218). Esta coimplicação entre vida privada e vida pública nos ajuda a entender um pouco de que modo os gêneros são instituídos e pretensamente reificados de modo significativo em nossa experiência de mundo. Isto porque, se corpos generificados²⁷ são legados de atos sedimentados, torna-se necessário analisar também quais são as possibilidades historicamente construídas para a multiplicação ou apagamento das atitudes possíveis, considerando, como veremos, a imposição de gêneros binários e, paralelamente, de um contrato heterossexual.

Tais apropriações feministas das teorias fenomenológicas levam a uma compreensão ambígua, porém rica, do que é um “ato”. Se a camada do pessoal se expande abarcando estruturas sociais, os atos dos sujeitos generificados também se expandem, influenciando, deste modo, o campo macropolítico²⁸. Qualquer movimento que se proponha a mudar a atual situação das mulheres deve ter uma compreensão clara de que o conceito de mulher foi se definindo ao longo da história ocidental como, basicamente, “estar em uma situação de opressão”. Ou seja, desejar por uma situação de pretensa universalidade cultural não seria mudar significativamente a situação geral, sobretudo em “uma cultura em que a falsa ideia de ‘homem’ universal é normalmente entendida enquanto sinônimo de humanidade” (Butler, 2019, p. 211). É reconhecendo isto que feministas buscarão dar espaço justamente às especificidades, dando voz às suas resistências, presenças e influências particulares. No entanto, é preciso que sejamos cautelosas, principalmente ao defendermos categorias que não sejam representativas da vida de todas as mulheres, ou, no limite, de todas as pessoas oprimidas; terminando por reproduzir violências e exclusões.²⁹ Justamente por este ser o modo pelo qual o regime da diferença sexual binária opera, controlando a vivência das subjetividades sujeitas, restringindo suas possibilidades de constituição em supostos fatos biológicos e anatômicos, determinantes de toda sua experiência política e social.

26 Frase popularizada sobretudo pela ativista Carol Hanisch, em seu ensaio homônimo, publicado em 1969.

27 No original, “gendered”.

28 Sejam estes atos instrumentalizados através de uma organização política, que lute em “em nome das mulheres” ou não instrumentalizados e individuais, questionando “a própria categoria de mulher”.

29 “Como feministas, não temos nos debruçado tanto, acredito eu, sobre o status da própria categoria, nem nos esforçado para entender de verdade as condições de opressão que surgem de uma reprodução descuidada de identidades de gênero, que sustenta formas discretas e binárias das categorias homem e mulher” (Butler, 2019, p. 219).

Desta maneira, se ser mulher ou qualquer outro gênero, é ser uma “situação histórica”, como colocou Beauvoir, não só os atos performáticos que cada pessoa pode realizar com o próprio corpo, mas também a forma como tais corpos são reconhecidos culturalmente, estão sendo atravessadas por um pacto discreto de normalização e naturalização de comportamentos e vivências. Se, neste mundo colonizado, os corpos são invariavelmente atribuídos de gênero, isto é, interpretados e categorizados num regime ficcional binário de dois sexos anatômicos, considerados como polos opostos e “naturais”, torna-se muito difícil distinguir entre sexo e gênero, se falamos nestes termos. Ora, se “o fenômeno peculiar do sexo natural” é produzido pela sedimentação de atos e normas, expressos em expectativas generalizadas, instauradas nos corpos antes mesmo de nascerem, uma mulher ou um homem “de verdade” não passam de uma *ilusão de essência*. Não passam de produções sociais embasadas pela coerção e pela punição, por “conjuntos de estilos corporais que, de maneira reificada, são apresentados como configuração natural dos corpos” (p. 220).

DESNATURALIZAÇÃO DO SISTEMA BINÁRIO HETROSSEXUAL

Butler baseia-se, sobretudo, nos trabalhos de Gayle Rubin,³⁰ Monique Wittig³¹ e Michel Foucault para argumentar que a pressuposição de uma continuidade determinante entre sexos naturais, gêneros binários e desejos heterossexuais é um construto histórico específico e, portanto, não natural. Pois tais pressuposições não se confirmam em todas as experiências humanas, além de valorizarem e privilegiarem certos construtos sociais em detrimento de outros, reforçando um tipo específico de organização social e do próprio corpo de forma excludente e normalizante³².

30 Em artigo publicado em 1975, *O tráfico de mulheres*, Rubin apresenta sua concepção do “sistema sexo/gênero”. A partir de Marx e Engels, Freud e Lévi-Strauss, busca mostrar como a organização econômica e política da divisão do trabalho de sexos binários e excludentes funciona para explorar o trabalho doméstico e sexual de corpos específicos, demonstrando o papel de atrelar sexo, gênero e sexualidade na constituição de parentescos desiguais e expropriatórios. Apesar de sua enorme importância para o movimento feminista, Rubin acaba por generalizar algumas noções universalizantes sobre gênero em sua análise etnográfica de diferentes povos. Uma vez que a miríade heteroglósica das experiências sobre o corpo vivido para muitos povos originários não se organiza logicamente em “estados permanentes como sujeitos e objetos dentro dos quadros aristotélico, hegeliano, marxista ou freudiano” (HARAWAY, 2023, p. 236), qualquer análise de suas organizações, assimetrias e particularidades deve se dar a partir das lógicas linguísticas e cosmológicas fornecidas por cada povo. Sobre este último ponto, cf. Haraway, *A reinvenção da natureza* 2023, capítulo 7.

31 Wittig desenvolve a noção de “contrato heterossexual”, em 1989, utilizando-se de Jean J. Rousseau, e seu contrato social, e Adrienne Rich, e sua heterossexualidade compulsória. Assim, afirma que o contrato social contemporâneo constitui-se principalmente a partir da heterossexualidade enquanto regime político de opressão material, aliada a uma significação simbólica dos corpos. Nesse sentido, por exemplo, para Wittig, se a classe das mulheres é definida sobretudo a partir da família e sua posição subordinada aos homens, então as lésbicas não seriam mulheres, *stricto sensu*. Para uma contextualização do extenso pensamento e longa trajetória de Wittig, bem como algumas problemáticas específicas da apropriação de seu pensamento por parte de Butler, cf. KUMPERA e SILVEIRA-BARBOSA, 2020.

32 Para alguns trabalhos a respeito de construções outras da experiência corporal, bem como das formas de parentescos, cf. MOTT, 1988; MOREIRA, 2018; JESUS, 2019 e OLIVEIRA, 2021.

Butler refere-se a Foucault para explicitar como a noção de sexo, enquanto *unidade artificial*, permitiu reunir, em um único significante, “elementos anatômicos, funções biológicas, condutos, sensações e prazeres e permitiu funcionar esta unidade fictícia como princípio causal (...) como significante único e como significado universal” (FOUCAULT, 1977, p. 144-45). Seria justamente através desse esforço ferrenho de naturalização da existência de apenas dois sexos/gêneros e suas também naturais atrações heterossexuais, que o sistema da heterossexualidade compulsória viria a sobreviver. Contudo, para que este sistema específico sobreviva, é preciso que corpos reproduzam certos atos, e não outros, atuando ativamente para sua manutenção. É neste sentido que Butler se utilizará de uma metáfora teatral, a partir da antropologia, para buscar como tais construtos binário-heterossexuais “são produzidos, reproduzidos e sustentados no campo [pessoal] dos corpos” (BUTLER, 2019, p. 221).

Qualquer teoria que considere os atos de formação precisa levar em conta que a relação entre tais atos e as condições históricas em que eles ocorrem é sempre mediada e multilateral. Nesse sentido, qualquer transformação das relações é dependente da transformação das “condições sociais hegemônicas”, do acordo tácito geral comumente escondido pela maneira que as performances são canalizadas (p. 222). Todo ato é individual ao mesmo tempo que é também coletivo: é produtor de significados ao mesmo tempo em que performa estes significados para fora, para outros corpos produtores de significados. Contudo, as possibilidades individuais situam-se num todo maior complexo e multifacetado, incompleto e em feitura. Sendo assim, é preciso cautela ao situar toda mudança possível apenas na esfera individual da incorporação, em uma responsabilização quase completa das individualidades, analisando a questão a partir de um ponto de vista unilateral. Quando falamos de gênero, ao contrário, quase nunca estamos falando de algo original, pois seu *fazer* é algo que ocorre também *em relação* a certas sanções públicas, ou seja, a certas prescrições coercitivas que permeiam seu acontecer:

O gênero é um ato que tem sido ensaiado como um roteiro que existe apesar dos atores que o interpretam mas que precisa deles para ser atualizado e reproduzido continuamente como realidade. Os componentes complexos que formam um ato precisam ser diferenciados, para que possamos entender o tipo de ação coletiva e acordada que invariavelmente é a ação que compõe os gêneros. (...) Os atores estão sempre no palco, inseridos nas demarcações da performance. Assim como um roteiro pode ser interpretado de diferentes formas, e uma peça demanda texto e atuação, os corpos atribuídos de gênero atuam num espaço corporal culturalmente restrito e performam suas interpretações de acordo com as diretrizes existentes (p. 222)

O jogo dialético entre estes dois pólos parece evidente. Nem os corpos, nem as regras possíveis, são pré concebidos ou existentes a priori, ambas as esferas necessitam uma da outra para ocorrerem e só existem no processo de ocorrência.

É desta forma que “a performance explicita leis sociais”, pois toda ação social é uma performance repetitiva, estilizada e consolidada através do tempo, a qual, por sua vez, é uma “reinterpretação e reexperimentação” constante de conjuntos de significados estabelecidos ao longo do tempo (p. 222-223). Como qualquer corpo neste sistema é invariavelmente generificado, representando incorporações ativas de significado, ao mesmo tempo atos performáticos e ação pública, o gênero funciona como um roteiro que necessita da atuação das pessoas agentes, inseridas em cenários específicos de possibilidades de performance, para performarem “suas interpretações de acordo com as diretrizes existentes” (p. 223).

Para fundamentar essa posição, Butler baseia-se sobretudo em Clifford Geertz e seu trabalho *Blurred genders: the configuration of thought* (1983), no qual este defende que a teoria social comumente se utiliza da metáfora teatral de duas maneiras diferentes, uma ordinária e outra macropolítica. A primeira, dos teóricos dos rituais, como Victor Turner, dá primazia a como as dramatizações sociais instituem-se por meio de ações repetitivas, nas formas de apaziguamento de conflitos internos e na busca pela coesão social. A segunda, influenciada por Durkheim, Foucault e Burke, dá primazia a como as performances de significados são transformadas em códigos morais, atravessadas por leis e autoridades sociais que as regulam e as organizam. Geertz defende que deve-se encarar essas duas abordagens trabalhando-as dialeticamente, num diálogo correlacionante e não reducionista. Essa informação é importante porque é assim que Butler pensa as questões de gênero a serem trabalhadas pelo feminismo, na coimplicação destes campos: os gêneros ritualizados, ordinários, em sua performance individual e pública, somados às sanções políticas e estigmas que regulam as performances, deixando-as passar ou não, livres de punição e violência.

Porém, por mais que esta metáfora teatral seja profícua para a compreensão de como gêneros são formados, ela ainda teria suas limitações, precisamente porque a experiência do teatro não é a experiência da realidade. Afinal, “a visão de uma travesti no palco pode render prazeres e aplausos, enquanto ver a mesma travesti ao seu lado no banco de ônibus pode despertar sentimentos de medo, raiva, e mesmo respostas violentas” (p. 223). Na primeira situação, há um campo maior para uma desconstrução da experiência, podendo-se distinguir o que é “só performance” daquilo que é a vida em si mesma. Na segunda situação, a existência de uma travesti na vida cotidiana constitui uma realidade outra que não pode ser assimilada imediatamente nas categorias binárias existentes, expressas por gêneros discretos

em concordância com os sexos “naturais”, exclusivamente “homem” (“masculino”) ou “mulher” (“feminino”), organizados de modo a não permitirem maleabilidade.³³

Portanto, uma existência travesti³⁴ questiona e desafia as normas predominantes ao se experimentar de outros modos e ao reinventar suas categorias de existência, mediante, inclusive, uma quantidade extrema de violência, mas também ao vivenciar uma experiência de transição do próprio corpo, evidenciando o caráter performático da existência e a potencialidade de autoconstituições outras. Se a realidade dos gêneros é performática, isso significa que gêneros só existem enquanto são performados, e isso acontece de acordo ou em desobediência às expectativas sociais vigentes, obedecendo-as ou questionando-as, recriando possibilidades. A existência de pessoas trans evidencia não só que não há linearidade inequívoca entre gênero e sexo, além de poder servir ao questionamento acerca da binariedade dos gêneros, tornando mais nítido como essas categorias pretensamente naturalizadas de “homem” e “mulher” são compostas muito mais de variedades, diferenças e mutações do que de univocidades e semelhanças.³⁵

33 Poderíamos perguntar o porquê de um simples convívio com uma existência alheia diferente provocar, não raro, respostas tão reativas de raiva e violência. Por que as existências de pessoas trans são foco de tanto discurso de ódio e pânico moral? Talvez a busca por respostas a essas indagações nos dê indícios do poder regulador e reprodutor do sistema de sexo/gênero em prol das relações de vida e de trabalho ligadas ao modo de produção capitalista, fundado sobre a expropriação e a violência de certos corpos.

34 Importante contextualizar o uso da palavra “travesti” aqui, em nosso texto em relação ao de Butler, uma vez que o termo em original é “transvestite”, podendo evocar outros sentidos. No Brasil atual, a palavra “travesti” tem sido apropriada para referir a uma série de experiências múltiplas, as quais reivindicam para si o direito de uma autodeterminação fora das possibilidades estritamente binárias de existência corporal, chamando atenção para o fato de que as possibilidades excluídas e impossibilitadas fazem parte de um extenso processo de colonização e apagamento das diversidades. Em meio às linguagens de identificação, “travesti” aparece enquanto gênero específico, ou “terceiro gênero”, num sentido parecido ao das *muxes* (identidades indígenas do sul do México). O sentido do termo utilizado no texto original, “transvestite”, pode ser ainda mais amplo, pois pode se referir a pessoas de de ambos os lados do espectro de gênero, bem como contingências e muitos níveis de fluidez. A referência de Butler é a etnografia *Mother Camp*, de Esther Newton, a respeito da realidade das *drags*, nos EUA dos anos 1970, por mais que num passado recente as realidades de uma “travesti” e de uma *drag* muitas vezes se confundiam e se misturavam, hodiernamente elas habitam lugares distintos num espectro lexical das denominações de gênero, demandando, assim, uma reatualização linguística e política de tais denominações. Essa discussão é importante pois, no contexto das autodenominações, é preciso especificar os grupos e as linguagens utilizadas para referência, uma vez que cada forma de referência evidencia demandas e necessidades específicas para cada grupo de corpos. Isto é, se falamos de travestis, por exemplo, no Brasil, é incontornável o fato de que há 16 anos consecutivos nosso país é o maior consumidor de pornografia trans no mundo, ao passo que também é líder em número de assassinatos de travestis pela mesma quantidade de tempo (BENEVIDES, 2025), algo que deveria servir como problema epistemológico-político permanente, demandando uma reformulação prática e teórica da sociedade brasileira como um todo, bem como de seus ideais intrinsecamente cristãos, coloniais, machistas e homofóbicos.

35 Por exemplo, mulheres cisgêneras com variações hormonais, estão virtualmente expostas a sofrerem transfobia por confusão social, ao possuírem níveis mais altos de testosterona no corpo, tendo o crescimento de pelos acontecendo de modos diferentes que os esperados para seu pretense gênero ou sexo biológico “naturais”. Relembremos o caso da boxeadora argelina Imane Khelif, nas Olimpíadas de Paris de 2024. Fato é que nenhum dos fatores comumente utilizados para definição dos sexos biológicos são de fato determinantes como insiste-se tanto em certos argumentos “científicos”. Para este assunto, cf. Butler, *Quem tem medo do gênero?*, 2024, cap; 8 e 9.

A existência de pessoas intersexo também contribui para uma contestação da linearidade, binariedade e naturalização dessas categorias. Intersexo é utilizado como termo guarda-chuva para abarcar variações anatômicas, fisiológicas, cromossômicas e hormonais que não se encaixam na terminologia binária da epistemologia sexual dos corpos, de polos excludentes e intocáveis como “masculino” ou “feminino”. Enquanto quase 2% da população mundial é categorizada ou se identifica como pessoa intersexo, as normas médicas até hoje aplicadas na abordagem de tais corpos incluem cirurgias intervencionistas extremamente violentas, muitas vezes logo após o parto, para uma adequação forçada à norma³⁶. Aludimos, a título de exemplo, ao papel normalizante e violento que discursos e práticas pretensamente “científicos” adquirem ao apagar a existência de pessoas trans ou intersexo, transformando-as em meros objetos de pesquisa, sobretudo a partir do fim do séc XVIII, contribuindo a uma naturalização de certas expectativas sociais dos corpos em detrimento de outras, plurais e diversas³⁷.

Essas expectativas sociais, como vimos, são justificadas pela suposta existência do sexo enquanto um elemento discreto e fatídico, primário. Daí decorre, no imaginário popular, a crença de que existem expressões ou identidades de gênero, as quais fariam referência a algo anterior aos atos e gestos³⁸. Nessa linha, tanto gênero quanto sexo são costumeiramente entendidos como “substâncias estruturais” correlacionadas a uma experiência psicológica anterior ou reificada. Butler defende, ao contrário, que a formação dos gêneros e dos sujeitos acontece a partir de atitudes performáticas pessoais e sociais, estabelecidas por uma sedimentação de hábitos ao longo do tempo, que, no contexto do patriarcado capitalista colonial, são canalizadas em discursos estratégicos enviesados para que se disfarce e se encubra este caráter de recriação incessante. Pois, se gêneros são

36 Quézia A. da Costa; Anita G. Bernardes e Júlia A. F. Palmiere, Rev. Elet. Cient. da UERGS, 2019, v. 5, n. especial, p. 85-100

37 Michel Foucault, em *A história da sexualidade I: a vontade de saber*, demonstra como o fim do séc XVIII e início do XIX representa um momento de proliferações de sexualidades diversas e monstruosas, bem como categorizações destas, argumentando que, paradoxalmente, o discurso sobre o sexo prolifera-se, contudo, com o intuito de mascará-lo e, assim, produzi-lo normalizado e controlado. Em seu prefácio aos diários de Herculine Barbin, intitulado *O verdadeiro sexo*, Foucault demonstra como os tratamentos jurídicos, médicos e discursivos com pessoas intersexo, à época referidas como hermafroditas, eram muito variáveis desde a Antiguidade até a Idade Média, alterando significativamente no séc XVIII, quando passa-se a procurar a verdade por trás do sexo de cada pessoa, assim como por seu sexo “verdadeiro” (Foucault, 1982).

38 A noção de “identidade de gênero”, inclusive, é fortemente tributada a John Money, psiquiatra e sexólogo infantil estadunidense da metade do séc XX. Embora se dissesse um “interacionista”, Money compreendia que as causas últimas da identidade de gênero poderiam ser localizadas na neurofisiologia da pessoa combinada com intervenções cirúrgicas e hormonais, formando-se definitivamente por volta dos primeiros anos de idade e se manteria imutável ao longo da vida da pessoa. Com sua crença numa concepção plástica da identidade de gênero, Money advocava a “possibilidade de produzir tecnicamente a diferença sexual” (PRECIADO, 2022, p. 315). Contudo, em uma lógica estritamente binária de menino ou menina, homem ou mulher. As práticas de Money são bons exemplos de como a ciência pode constituir-se de maneiras objetificadoras, violentas e justificadas em nome de uma “natureza” produzida culturalmente. A este respeito, cf. Preciado, (2022, p. 315-319); (2023a, cap. 6) e (2023b, p. 23-27).

“performances performáticas” eles produzem em seu acontecer incessante a ilusão de um “eu” interior, seja ele atribuído de sexo ou não.

Assim, essas supostas “essências”, utilizadas para referir-se a um sexo natural, um gênero discreto, ou até mesmo um eu interior, não passam de modos de disfarçar e esconder esse caráter processual e incessante das produções corporais, com intuito de controlá-las em determinado regime político-simbólico-material. Quando se trata de produção de gêneros e sexos, portanto, não há verdadeiro ou falso, real ou apenas aparência, nem mesmo normal ou abjeto. Porém, ainda assim, vivemos em um mundo em que gêneros são organizados entre certo ou errado, onde há pouquíssimas possibilidades para a dissidência. Em outras palavras, ao serem organizados desta maneira binária e heterossexual, de verdadeiro ou falso, soterrase seu caráter fluido para que se possa controlar os corpos com mais efetividade. Performar um gênero da maneira correta, de forma *discreta* para o mundo, significa poder passar pela existência sofrendo menos violências. Já performar seu gênero da maneira incorreta significa sofrer conjuntos de violências organizadas, de tal maneira que por onde “se passe” não haverá passagem³⁹, pois as opressões, “tanto óbvias quanto indiretas” (p. 225), garantirão que as pessoas se corrijam e que a reafirmação da essência binária dos gêneros/sexos seja a única possibilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se gêneros são atos performáticos formadores de subjetividades, ou seja, processos ordinários e incessantes situados em contextos políticos e sociais historicamente delimitados, torna-se necessário o reconhecimento de que a experiência do gênero acontece sempre de modo simultâneo e complementar com outras categorias, estabelecendo “interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas” (2018, p. 21). Nesse sentido, se as experiências ocorrem de maneiras diversas, torna-se necessária uma crítica à linguagem reificadora de existências, que age “como simples relatório de experiência pré-linguística” (Butler, 2019, p. 228), anterior e inescapável aos corpos. Em seu lugar, é preciso lutar por uma linguagem que dê espaço às representações múltiplas e diversas das mulheres e de sua luta por emancipação. Carla Rodrigues defende que Butler realiza um movimento de rebaixar e ampliar, a um só tempo, a categoria de gênero, tirando-a da questão da *identidade* e recolocando-a na questão da *interseccionalidade* como mais um dos marcadores

39 Conceito de “passabilidade”, hoje comumente utilizado para se referir principalmente à pessoas trans e suas vivências em meio ao regime da diferença sexual binária. Contudo, o termo era originalmente utilizado para se referir à raças, no início do século passado, dizendo respeito de pessoas racializadas que conseguiam “passar” pelo sistema da branquitude, para acessar lugares e posições fortemente segregadas.

corporais que discernem entre as vidas vivíveis das vidas matáveis.⁴⁰ Assim, aparece para o feminismo a necessidade do uso de categorias instáveis e múltiplas, ao invés de unívocas e excludentes, de maneira que não haja uma “distorção e uma reificação da coletividade que a teoria deveria emancipar” (Butler, 2019, p. 229). A dificuldade levantada pela pergunta “o que significa ser mulher?” deve suscitar respostas abertas e “problematizantes”, criadoras de novos problemas (nos moldes do “trouble” envolvido na abordagem dos “problemas de mulher”, como Butler o tematiza no *Prefácio de Gender Trouble*), ao invés de autorizar respostas finais e últimas. Se a linguagem teórica funciona como “parte do que constrói a própria experiência e como marcadora dos limites para sua análise” (p. 229), implicando uma correlação entre discurso e materialidade, respostas naturalizantes que estabelecem realidades *a priori*, imateriais e inescapáveis, funcionam enquanto silenciadoras do poder de mudança da ação contínua e ordinária. Ora, se consideramos o regime da diferença sexual ou de gênero binária enquanto mais uma epistemologia situada, em tempo e lugar, desejo e interesse, mantê-la universal ou metafísica serve aos interesses de quem? Por que há tanto pânico moral em torno do direito ao próprio corpo? Ou é justamente este direito ao próprio processo de corporificação, das criações coletivas de desejos e parentescos outros, que é extremamente perigoso para a hegemonia do sistema colonial capitalista?

Ao mesmo tempo, a contestação da linguagem reificante exige a contestação das causas que a tornam imprescindível. Em Marx, a naturalização das categorias mobilizadas pela economia política remete a um ocultamento que é próprio não somente do domínio linguístico, mas de um modo específico de produção da vida material, cuja dinâmica gera um apagamento compulsório de suas especificidades históricas e sociais. Assim, o único ponto de partida possível à crítica é, como lembra Butler em alusão a Marx, “o presente histórico” (2018, p. 24), em uma tarefa de desmistificação deste “presente” que nos aparece reiteradamente como “a-histórico” ou “natural”. Nessa empreitada, buscou-se mostrar como Hegel, através dos elementos originais que aporta à sua concepção da relação trabalho-alienação, pode igualmente contribuir, oferecendo ferramentas conceituais ao combate de noções tais como a de uma essência humana não mediada, a de uma natureza originária ou de identidades fixas e imutáveis, contrapostas à ideia de que o verdadeiro “fundamento” corresponde à pulsão (*Trieb*) tornada trabalho, processo no qual as

40 *Ser e Devir: Butler leitora de Beauvoir*, 2019. Segundo Carla Rodrigues, Butler leva ao limite as afirmações de Beauvoir, de que uma pessoa não nasce mulher, mas se devém, indicando o intuito de desontologizar a existência e tratá-la enquanto processo. Assim, a partir dos diálogos com Denise Riley (e seu livro “*Am I That Name?*”, em referência a Sojourner Truth), com a biopolítica de Michel Foucault e a necropolítica de Achille Mbembe, Butler afirmaria a instabilidade e situacionalidade da categoria de gênero, em conjunto com diversas outras categorias presentes na materialidade de um corpo em constante processo de marcação, o qual, no limite, funcionaria apenas para “separar as vidas que têm valor das que não têm” (RODRIGUES, 2019, p. 14). Não à toa, Rodrigues chama a atenção para o feminicídio estrutural institucionalizado, econômica e judicialmente, necessário para o contínuo da dominação dos corpos.

coisas assumem formas determinadas por especificidades históricas e sociais, de modo que, com Hegel, tornamo-nos aptos a “redescobrir a história no interior da natureza” (SAFATLE, 2012, p. 165).

Ademais, enquanto buscou-se retrair, ao longo do texto, o empenho de Hegel e Butler por essa busca em “redescobrir a história”, pretendeu-se esclarecer igualmente em que medida ambos, ao mesmo tempo que são por nós provocativamente identificados como “materialistas”, colaboram a reforçar um materialismo mais sofisticado, evitando os impasses de um materialismo vulgar que, ao modo de um idealismo ingênuo, perpetua uma visão dualista e determinista entre “ser e pensar”, “sujeito e objeto”, ou “matéria e espírito”, relações cujos termos são considerados de maneira abstrata e unilateral, e, portanto, a-histórica e a-social. A isso opusemos Hegel e sua fundamentação de uma concepção de identidade que só se constitui através da mediação de uma dupla negação, assim como Butler e sua defesa, na crítica à “metafísica da substância”, de uma “teoria social do gênero”.

REFERÊNCIAS

BENEVIDES, Bruna. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2024*. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais), Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2025.

BUTLER, Judith. *Sujeitos do desejo: reflexões hegelianas na França do século XX*. São Paulo: Autêntica, 2024b.

BUTLER, Judith. *Quem tem medo do gênero?* São Paulo: Boitempo, 2024a.

BUTLER, Judith. *Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. In: HOLLANDA, H. B. (Ed.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 213-229.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York; London: Routledge, 2004.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 14, p. 40-47, jul. 2020.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Trad. Irley Franco. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1982.

GIOPPO, Gabriel. *A crítica da economia política no tempo das catástrofes*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, 2026.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. Vol. 3. A doutrina do conceito. Petrópolis: Vozes, 2018.

JESUS, Jaqueline G. de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. *ReDoc* (Revista Docência e Cibercultura). Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 250-260, Jan/Abr. 2019.

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft 1*, in: Ders.: *Werkausgabe*, Bd. 3, hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.

KUMPERA, Julia Aleksandra Martucci; SILVEIRA-BARBOSA, Paula. Monique Wittig, breve histórico da trajetória intelectual e política de uma lésbica. *Revista PHILIA*, vol. 2, nº 2, nov. 2020.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MOORE, Jason W. O surgimento da Natureza Barata. In: MOORE, Jason W. (org.). *Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante, 2022, p. 129-186.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação e capitulação e assimilação social. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set/dez. 2018.

MOTT, Luiz R. B. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da inquisição*. Campinas: Ed. Papirus, 1988.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. De santa à perigosa: representações e apagamentos de corpos trans femininos nas Artes Visuais até o séc XIX. *DAPesquisa*, Florianópolis, v. 16, p. 01-28, fev. 2021.

PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala*. Trad. de Sara Wagner York, *Cadernos PET-Filosofia*, Curitiba, v. 22, n. 1, 2021 (2022), p. 278-331.

PRECIADO, Paul B. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. de Maria Paula Gurgel Ribeiro, com contribuição de Verônica Daminelli Fernandes, 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023a.

PRECIADO, Paul B. *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando*. Trad. de Eliana Aguiar, 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023b.

SAFATLE, V. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *KRITERION*, Belo Horizonte, n. 125, jun/2012, p. 149-178.

TIDRE, Polyana. Transcending the dichotomy between “gender” and “class”: The construction of a new gender identity as condition of capitalism. *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 37, p. 1-16, 2025a.

TIDRE, POLYANA. Sobre alienação, fetichismo e emancipação na crítica à metafísica naturalizada da Modernidade. In: Inácio Helfer; Adilson Feiler (Org.). *Hegel e o pensar em movimento*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2025b, p. 29-41.

TIDRE, Polyana. “The freedom conquered by the slave is not his elevation to the status of a new master”: From Hegel to Marx on emancipation beyond modern normativity. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 8, p. 1-37, 2024.

TIDRE, Polyana. Concepções de liberdade em Hegel, Honneth e Marx. *ETHIC@* (UFSC), v. 22, p. 971-996, 2023b.

TIDRE, Polyana. Por outra forma de reconhecimento: as críticas de Rancière e Safatle a Honneth. *PRINCIPIOS*, v. 30, p. 121-158, 2023a.

TIDRE, Polyana. Neue Interpretationen des Pöbels bei Hegel: Der Irrationale Exzess als die konkrete Allgemeinheit. *Hegel-Jahrbuch*, v. 2021, p. 532-537, 2021.

TIDRE, Polyana. Hegel e a população (Pöbel). *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 16, p. 119-148, 2019.

TIDRE, Polyana. A proposta hegeliana de organização política a partir da crítica ao Estado como ‘propriedade privada’. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 15, p. 102-128, 2018b.

TIDRE, Polyana. *Individuum und Sittlichkeit*. WVB: Berlin, 2018a.

TIDRE, Polyana; GIOPPPO, Gabriel. “O ser humano não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo” – Conceção e críticas da antropologia e da alienação no jovem Marx. *Dois Pontos*, v. 21, p. 166-186, 2025.

TIDRE, Polyana; HELFER, Inácio. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em ‘O direito da liberdade’. *TRANS/FORM/AÇÃO* (UNESP. MARÍLIA. ONLINE), v. 43, p. 215-246, 2020.

TIDRE, Polyana; SCHÄFER, Márcio. Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista. *Eleutheria*, Campo Grande, v. 5, p. 155-192, jul. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. *Sexo e o absoluto fracassado*. Petrópolis: Vozes, 2024.