

# “Ceder”: um instrumento para análise da ação

Daniel Medeiros<sup>1</sup>

## Resumo

O presente artigo tem como objetivo propor um instrumento para a análise de certas ações e categorização de formas de agência que não têm necessariamente a resistência à norma como alvo inicial. Ainda durante a confecção de minha dissertação de mestrado (em que entrevistei três homens trans), me deparei com a declaração, de um de meus informantes, de que, em dadas circunstâncias da vida social, suas opções se resumiam a “lidar ou morrer”. Partindo, então, das noções de sujeito e reconhecimento em Judith Butler (2015, 2017), procuro aqui sugerir como algumas pessoas que nem sempre são reconhecidas dentro de determinados ambientes normativos, ainda assim exercem agência – através do que chamei de “ceder”. Para tanto, busco sustentação nas concepções de identidade de Stuart Hall (2005) e, novamente, Butler, bem como em noções de interação social (MEAD, 2018) e representação (GOFFMAN, 2002). Por fim, me valho do entendimento de agência de Saba Mahmood (2006) - um que expande a noção de agência para além da lógica de subordinação e subversão das normas, como presente no pensamento feminista pós-estruturalista.

**Palavras-chave:** : ação; agência; identidade; normatividade; reconhecimento.

## “Ceding”: an instrument for the analysis of action

## Abstract

This article aims to propose an instrument for the analysis of certain actions and categorization of forms of agency that do not necessarily have resistance to the norm as an initial target. Still during the writing of my master’s dissertation (for which I interviewed three trans men), I came across the statement made by one of my informants that, in some situations of social life, his options were “dealing or dying”. Drawing from the notions of subject and recognition in Judith Butler (2015, 2017), I seek to suggest how some people who are not always recognized within certain normative environments, nevertheless exert agency – through what I called “ceding/giving in”. For that, I seek support in the conceptions of identity from Stuart Hall (2005) and, again, Butler, as well as in notions of social interaction (MEAD, 2018) and representation (GOFFMAN, 2002). Finally, I draw on Saba Mahmood’s (2006) understanding of agency - one that expands the notion of agency beyond the logic of subordination and subversion of norms as present in poststructuralist feminist thinking.

**Keywords:** action; agency; identity; normativity; recognition.

## Introdução

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Este trabalho deriva de minha dissertação de mestrado em Ciências Sociais, na qual analisei as histórias de vida de três homens trans, Bernardo, Ian e Richard<sup>2</sup>. A partir de seus relatos, analisei certas de suas ações, como me foram narradas, através uma série de premissas específicas. Explico-me: as narrativas construídas por aqueles sujeitos compuseram cenas para que pudesse aplicar tais premissas – que conformam o que, entendo, seria uma ferramenta de análise de sua capacidade de ação em dadas situações sociais. No texto que constituiu minha dissertação, comecei a esboçar o conceito de “ceder” (tal ferramenta), que aqui apresentarei.

Neste texto, em particular, não farei uso extensivo de material etnográfico. A intenção primeira deste artigo é a apresentação das bases teóricas para um instrumento analítico. Ainda que seja verdade que foi das falas de meus interlocutores que nasceu a ideia de analisá-las (e as ações narradas) desde certo prisma, devo admitir que o presente artigo será composto mais da bibliografia estudada com o fim de sustentar o que propõe, do que da etnografia feita para a minha dissertação, da qual me servirei brevemente apenas, quando me parecer necessário.

Dito isso, de onde vejo, o que chamei de “ceder” forçou, de fato, sua entrada em meu trabalho a partir das observações retiradas da primeira entrevista que realizei: em um ponto de seu relato, meu primeiro e principal interlocutor, Bernardo, insinuou que embora problemas como erros de identificação de seu gênero fossem incômodos para ele, ao encará-los duas opções se apresentavam: era uma questão de “lidar ou morrer”. Naquele momento, disse, morrer não era uma opção, tinha de lidar. Mas o “lidar” de que falava, percebia-se – em se lhe dando a devida atenção –, tomava uma imensa variedade de formas.

E, assim, quando, ainda no primeiro capítulo, refleti sobre a falta de uma posição mais crítica, da parte de Bernardo, quanto ao fato de sua mãe

não querer que levasse a namorada em casa (anos antes, quando ainda se identificava como mulher lésbica), com efeito, como me apontou o Prof. Dr. Raphael Bispo, ficava claro que o jovem cedia em favor de uma aceitação familiar. Ele também renunciava à sua própria identidade de gênero no trabalho, uma vez que seus chefes da época não permitiam que se identificasse como homem: ele cedia porque precisava trabalhar. Em outras circunstâncias, contudo, o seu “lidar” tomava os feitiços de um enfrentamento franco. Bernardo lidou, por exemplo, com o fato de seu nome de registro constar nas listas de chamada não respondendo a elas e exigindo que fossem mudadas – e chegou quase às vias de fato quando uma colega de faculdade começou a chamá-lo por esse nome e espalhar para quem quisesse ouvir um nome o qual não o identifica (ou com o qual não se identifica).

A questão do nome social, a propósito, ajudou a sustentar um padrão que já se manifestava nas situações que mencionei: sua “lida” com relação a ele mudava segundo mudava o ambiente, sobretudo ao cruzar as fronteiras do lar. Em casa, alguns deslizes passavam batidos – e seus familiares, à época, nem sequer conseguiam chamá-lo pelo nome que escolheu; fora dali, era inaceitável que o chamassem por qualquer coisa que não Bernardo, ou Bê, e seu nome de registro era assunto que evitava a todo custo – a menos que uma situação específica lhe impusesse a necessidade de expô-lo, cedendo. A mim, isso pareceu falar, talvez, sobre uma gradação do “ceder”: além de aparecer de formas diferentes, o “ceder” também teria graus, dependendo do ambiente e do público.

\*\*\*

Para, concisamente, começar a delinear a proposta que aqui faço, posso dizer que parto da ideia de que uma ação deve ser estudada a partir de um instrumento analítico: no caso, o “ceder”. Com isso, deixa de ser a “ação em si mesma” o

2 Richard foi o único que, quando perguntado sobre a utilização de seu nome, pediu anonimato e me solicitou que usasse um fictício. O nome Richard foi sua sugestão para o uso em minha dissertação.

objeto de estudo, transferindo-se tal estatuto ao próprio “ceder” – como aquilo no que se vai focar ao observar o trânsito do sujeito pelas diferentes situações e ambientes: uma ação muito específica (uma categoria de ação) ou resultado primário (mas não último) de uma ação às vezes aparentemente ausente. Com isso, em certo sentido, faço um movimento semelhante ao de Joan Scott, para quem, nota Suely Kofes, “mulher, como grupo ou categoria, (...) não teria um estatuto de objeto em si mesmo, e quando, e se, pesquisado, seria através de um instrumento analítico - gênero” (KOFES, 1995, p.21). Da mesma forma que Kofes entende o fruto de tal manobra, também aqui, quero entender que, tendo o “ceder” como instrumento analítico, vai-se chegar a “um conhecimento que não se parcializa pelo seu objeto empírico” (Ibid.). Não sugiro que uma categoria de ação equivalha a categorias como as de gênero, apenas que acompanho a mesma lógica para alcançá-la.

É assim que a ação precisa ser estudada desde determinado prisma: uma ação não carrega significado intrínseco – isto é, sem relação com o ambiente normativo que a torna possível (e, com efeito, condiciona suas possíveis formas). Tampouco é ela possível sem o *veículo* do corpo que a performa – e muito bem poder-se-ia dizer que, da mesma forma, não é possível sem um “outro”, imaginado que seja. Nenhuma ação pode ser vista isoladamente, num vácuo que concerniria a uma impossível relação exclusiva consigo mesma – ou mesmo a um impossível sujeito em isolamento, efetivamente incapaz de qualquer forma de agência, como quer que se queira definir o que seja esta.

No tópico a seguir, apresentarei as premissas básicas através das quais tentei observar as ações narradas por meus informantes; posteriormente, tentarei melhor definir o que entendo por “ceder”, suas especificidades, e como a ação assim categorizada pode ser vista como uma forma de agência.

## Premissas básicas

### 1 - *Sujeito, reconhecimento e norma*

A primeira premissa de que parto diz respeito à noção de sujeito. A que utilizo neste trabalho é a de um sujeito formado nas relações e que não pode existir fora dos quadros normativos que estabelecem os termos de seu reconhecimento e condicionam sua capacidade de reconhecer – a si mesmo e ao outro. Trato aqui do sujeito em sua relação com o “regime de verdade” que dita os termos em relação aos quais acontece o reconhecimento de si – e que baseiam o reconhecimento intersubjetivo. Assim, o sujeito realiza um “trabalho sobre si mesmo”, que, em sua leitura de Foucault, afirma Judith Butler (2017) – e eu a acompanho –, “acontece no contexto de um conjunto de normas que precede e excede o sujeito”. Segue a autora: “[essas] normas estabelecem os limites do que será considerado uma formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico das coisas”. Isto é, não há *poiesis* sem sujeição: “não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir” (BUTLER, 2017, p. 29).

Isto posto, não haveria, então, como investigar o que quer que fosse, sem o devido respeito ao contexto histórico e geográfico – ou do quadro normativo que se insinua sobre o sujeito da investigação. Essa injunção funciona, de certa forma, como uma espécie de agente externo que propicia a relação do “eu” consigo mesmo. Assim, não atua sozinho sobre o sujeito – que, como vê Foucault (*apud* BUTLER, 2017), também age: responde à injunção aplicada sobre si e desenvolve, a partir daí, tal relação (do “eu” consigo mesmo), que é o modo da sua própria criação. A reflexividade que funda o sujeito é, então, introduzida pela injunção – mas não puramente determinada por ela, e, portanto, também não o é o sujeito. Esclarece Butler: “[a] norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade” (Ibid., p. 31).

O “reconhecimento de si” só é, assim, possível quando a forma de ser do sujeito que entra em contato com as normas de reconhecibilidade disponíveis vai ao encontro dessas normas. O

regime de verdade que apresenta os termos do reconhecimento restringe as formas de ser possíveis, colocando algumas como não reconhecíveis. Explica Butler que:

[...] o regime de verdade fornece um quadro para a cena do reconhecimento, delineando quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento [...] Nesse cenário, nossas decisões não são determinadas pelas normas, embora as normas apresentem o quadro e o ponto de referência para quaisquer decisões que venhamos a tomar. Isso não significa que dado regime de verdade estabeleça um quadro invariável para o reconhecimento; significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas (*Ibid.*, p. 35).

Embora sejam as normas presentes em determinado regime de verdade virtualmente onipresentes, como aquilo dita os termos do reconhecimento e da inteligibilidade do sujeito, é sobretudo na troca intersubjetiva que entramos em contato com elas e entram elas em efeito. E é na cena do reconhecimento que começam a surgir os questionamentos: as normas muitas vezes se demonstram falhas no momento em que se as aplica – e ponho, então, em questão o regime de verdade porque não consigo reconhecer o outro (ou ser reconhecido por ele) dentro do quadro que se me apresenta. Tanto quanto só se pode ser reconhecido como sujeito em relação às normas, é também, e tão-somente, na relação com elas (regulando a relação intersubjetiva) que se pode falhar na cena do reconhecimento. Dependemos da existência de um outro para dar-nos reconhecimento, mas a “dimensão social da normatividade precede e condiciona qualquer troca diádica”, afirma Butler. Os termos que aplico para reconhecer o outro não são só meus, mas são os mesmos usados pelo outro para me reconhecer. Se ele fracassa ao tentar me reconhecer e não posso, assim, ser entendido como sujeito, fracassaram antes as normas que determinam os termos do reconhecimento. Se

fracasso eu, *idem*. Assim que, sendo essas normas pretensamente universais, tais “falhas na prática de reconhecimento, marcam um lugar de ruptura no horizonte da normatividade”, que é o lugar de sua contestação e transformação. “Algumas vezes”, assinala Butler,

pôr em questão o regime de verdade pelo qual se estabelece minha própria verdade é um ato motivado pelo desejo de reconhecer o outro ou ser reconhecido pelo outro. A impossibilidade de fazê-lo de acordo com as normas disponíveis me obriga a adotar uma relação crítica com essas normas (*Ibid.*, 38).

Com base nas definições acima, pode-se dizer que meus entrevistados eram pessoas que, muitas vezes, não eram capazes de receber reconhecimento, por não se encaixarem no quadro normativo vigente, que determina as formas possíveis que pode assumir o sujeito. Localizados exatamente na ruptura aberta no horizonte normativo, entram em conflito direto com os termos de reconhecimento disponíveis, numa luta própria para superá-los. E, conquanto pudessem ter (e, de fato, tivessem) uma relação crítica com relação às normas, muitas vezes buscar ativamente subvertê-las não era uma opção – nesses momentos, apenas duas opções se apresentavam: “lidar ou morrer”, uma afirmação que, ao mesmo tempo, confirma a dificuldade de receber reconhecimento e revela uma vontade de sobrevivência, mesmo na falta desse.

## 2 - Identidade de gênero

A segunda premissa, penso, se desdobra em duas noções: identidade e interação. No próximo tópico comentarei sobre a noção de identidades culturais, como elaborada por Stuart Hall, que também adoto. Mas aqui acompanho, mais uma vez, Judith Butler (2015). Toda sua elaboração teórica acerca das identidades de gênero torna quase inevitável que através delas se exemplifique a forma que a autora compreende a problemática da identidade como um todo. De maneira simplificada, pode-se dizer que os

“problemas do gênero”, sua fluidez e instabilidade insuperáveis, são igualmente verdadeiros para qualquer forma de identidade. Assim que toda identidade parece, por certo, ser um ideal normativo. A identidade de gênero, seguindo o exemplo mais à mão, é amparada por noções, ou ideais abstratos, de “masculino” e “feminino”, que passam a ser entendidos, na sua reificação pela performance, como conjuntos de atributos naturais de, respectivamente, machos e fêmeas da espécie humana. No interior desta lógica, até há algum espaço para que, por exemplo, uma fêmea apresente certos atributos considerados masculinos – mas não muitos. Seu gênero, contudo, só pode ser um e ele tem de decorrer de seu sexo: este *homo sapiens* em questão só pode, assim, ser uma mulher. Melhor explica a autora:

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo [...] é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. [...] A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero” (Butler, 2015, p. 44).

Em outras palavras, essa noção de identidade depende da produção das categorias de sexo como naturais e substanciais – isto é, como resultado imediato e, de alguma forma, significativo da genitália. É dizer que dela derivariam os atributos geralmente conferidos às categorias de gênero – tornando rapidamente óbvio ao menos um paradoxo: se tais atributos pertencem ao gênero e não à genitália, como o primeiro pode resultar da segunda? É evidente que não pode. E não resulta. A ideia de que na genitália está condensada qualquer verdade sobre o “Ser” é insustentável. A implicação disso é que as categorias de sexo não podem possuir substância – logo, tampouco é possível que o construto social do gênero parta delas. O gênero não é uma função do sexo, mas, pelo contrário, o sexo é generificado: nele não está contida nenhuma informação de gênero,

nenhum atributo masculino ou feminino – mas são esses atributos apenas parte da ficção de substância, produzida discursivamente pelos ideais de gênero e projetada artificialmente sobre os corpos sexuados, através de atos performativos realizados cotidianamente na tentativa de alcançar esses ideais. Paralelamente, o sistema de heterossexualidade compulsória ao mesmo tempo deriva do binarismo de gênero como imperativo de complementaridade e sustenta tal sistema sob a mesma falsa premissa, num frágil ciclo de retroalimentação. Assim é que a identidade de gênero da norma é formada, a princípio, como ideal normativo: uma convincente fantasia que imputa um falso status ontológico a predicados anatômicos cujos significados não podem ser anteriores ao discurso que os produz.

Mas ideais normativos são precisamente isso: ideais; utopias inatingíveis imaginadas dentro de determinado quadro de normas, consequentemente transformadas em imperativos de coerência – neste caso, identitária. Se se repele o imperativo, se se rechaça a perseguição dos ideais – ou bem, se se vai atrás de um que não apresente a clara coerência arbitrária imposta pelas normas –, a inteligibilidade do sujeito é dificultada e seu próprio status ontológico (seu reconhecimento enquanto sujeito) fica prejudicado.

Em nossa primeira entrevista, Bernardo comentou que os donos da lanchonete em que trabalhava não o deixavam apresentar-se com seu nome social – que implica uma identidade de gênero (o nome Bernardo é masculino). Pela necessidade de trabalhar, ali voltava a ser uma pessoa que, repetidamente afirmava, não existe (uma com um nome que sugeria que seu gênero era feminino, negando sua identidade). Pela violência que lhe foi impingida pelos chefes – uma violência da qual eles talvez nem tivessem ciência, já que prevista e prescrita nos nossos quadros normativos – tornava-se um não-sujeito (ou um sujeito cuja identidade que assumiu para si era negada por um outro, mas que, a bem da verdade, jamais abdicou de sê-lo). Dada a “descontinuidade” percebida entre seu gênero e (a presunção de) seu sexo – conceitos estabilizadores que, em sua continuidade, sustentam certa noção

de “identidade” (Butler, 2015) –, a identidade de gênero de Bernardo tornou-se um problema com o qual seus chefes, neste caso, não souberam lidar. Dentro desse entendimento, o que se vê é a tentativa de recuperar uma noção de “pessoa” que se torna demasiado confusa na presença de tal descontinuidade. Desse modo, seus chefes, presumivelmente, pensaram apenas que seria melhor restabelecer a ordem e fazer com que Bernardo ao menos parecesse retornar à coerência – sem notar a violência que lhe infligiam.

### 3 - Interações e representação nas diferentes situações sociais

É importante lembrar que a perspectiva de análise aqui sugerida é também composta da ideia de que haveria uma gradação no “ceder”. Esta ideia (ou premissa) está relacionada a inúmeras problemáticas e teorias erigidas por diversos autores, visto como remete à necessidade de apresentar (ou representar, poderia dizer Goffman (2002)) a si mesmo e ser reconhecido nos diferentes espaços e momentos da vida social. Por ora, não me aprofundo nem me fixo em nenhuma dessas teorias, mas trago, bastante sucintamente, algumas das que me parecem úteis à minha proposta.

Começo, pois, com George Herbert Mead. O autor desenvolve sua teoria da construção do *self* como processo de interação social, entendendo, em primeiro lugar, que não pode o *self* emergir fora da experiência social. “O *self* é algo que possui desenvolvimento”, afirma, “ele não está presente de início, no nascimento, mas surge no processo da experiência e atividade social, isto é, desenvolve-se num dado indivíduo como resultado de suas relações com tal processo num todo e com outros indivíduos dentro desse processo” (MEAD, 2018, p. 63-64, tradução do autor). Considerado como essencialmente uma estrutura social, o *self* de Mead é formado pelas relações sociais e, de certa forma, provê a si mesmo as próprias experiências sociais futuras – no sentido em que seu entendimento de cada nova situação é uma tentativa de recriação adequada de situações semelhantes anteriores.

De modo que o mais importante aqui é sua concepção da interação mesma do indivíduo com o que chama de o “outro-generalizado” – grosso modo, a sociedade em que se vive – e outros sujeitos específicos. Ambos moldam a maneira da interação. Esclarece que:

Possuímos uma série de relacionamentos diferentes com pessoas diferentes. Somos uma coisa para um homem e outra coisa para outro. Existem partes do *self* que existem apenas para o *self* em sua relação com si mesmo. Dividimo-nos a nós mesmos em diversos *selves* diferentes, de acordo com nossos contatos [...] existe toda sorte de *selves* diferentes, respondendo a todo tipo de reações sociais diferentes. É o próprio processo social que é responsável pela aparência do *self*; não há um *self* separado desse tipo de experiência (*Ibid.*, p. 66, tradução do autor).

Em outras palavras, não existe *self* fora do processo social. E a cada interação, pode ser que um *self* diferente apareça – e, de fato, aparece, visto como nenhuma relação é idêntica a outra e nenhum tipo de experiência social se repete exatamente da mesma forma. Para repeti-lo, “somos uma coisa para um homem e outra coisa para outro”. Isso ocorre porque, no desenvolvimento do *self*, aprendemos (ou, à nossa maneira, processamos) o que é a sociedade e formamos uma ideia do que é esperado de nós dadas as particularidades de cada situação. Assim, agimos de determinada maneira porque nosso “*self* social” entende que tal é a maneira correta de se agir dentro daquelas circunstâncias que se oferecem, mas agimos também de formas diversas de acordo com o interlocutor – ou com a audiência, dando a deixa para Goffman, para cuja teoria eu sigo, com o perdão pelo extremo aplanamento das noções apresentadas e pela celeridade com que passei e continuarei passando por teorias um tanto mais intrincadas do que como eu as aqui apresento.

Goffman (2002), de modo similar, também indica que o indivíduo age de formas diferentes em diferentes situações – e ele é, no fim das contas, diferente para uns e para outros, de acordo com o “papel” que assume nos diversos tipos

de interação em que toma parte. Para o autor, a capacidade de um indivíduo de passar uma impressão de si, de exercer sua expressividade, se desdobra em “transmissão” e “emissão”. Explica que:

A primeira abrange os símbolos verbais, ou seus substitutos, que ele usa propositadamente e tão-só para veicular a informação que ele e os outros sabem estar ligada a esses símbolos [...] A segunda inclui uma ampla gama de ações, que os outros podem considerar sintomáticas do ator, deduzindo-se que a ação foi levada a efeito por outras razões diferentes da informação assim transmitida (GOFFMAN, 2002, p. 12).

A atividade de um indivíduo na presença de outras pessoas que possam ser “impressionadas” de algum modo por ele, Goffman chama de “representação”. Dentro deste conceito está outro: o de “fachada pessoal”, que pode ser entendida como o conjunto dos atributos particulares do ator – que incluem as ferramentas para as duas formas de expressão supracitadas; o “equipamento expressivo” que o ator utiliza durante a representação. A “fachada pessoal”, todavia, compreende grande quantidade de sinais que ele tenta controlar para passar a impressão desejada, mas que muitas vezes não consegue controlar por completo – bem como, obviamente, não consegue controlar a forma como são recebidos pela plateia.

A execução de uma prática apresenta, através de sua fachada, algumas exigências um tanto abstratas em relação à audiência, que provavelmente lhe são apresentadas durante a execução de outras práticas. Isto constitui um dos modos pelos quais uma representação é “socializada”, moldada e modificada para se ajustar à compreensão e às expectativas da sociedade em que é apresentada (*Ibid.*, p. 40).

Aqui é possível perceber o mesmo tripé básico estabelecido por Mead: o “self”, o “outro-generalizado” e o interlocutor/ situação específica. Nos termos de Goffman, o “ator” assumiria um papel com base no entendimento

do que a situação que se lhe apresenta pede dele. Isto é, também parte de uma compreensão prévia do que é esperado que seja seu desempenho, de forma geral, como em termos de normas de civilidade, por assim dizer, mas igualmente considerando que, de acordo com sua audiência, diferentes representações podem e devem ser desempenhadas.

Por último, dentre vários autores (GIDDENS, 2002; CUCHE, 2012; etc.) que dão centralidade à questão da “identidade” em seus trabalhos, trago aqui Stuart Hall e sua visão do assunto. Em primeiro lugar, acompanho Hall quando afirma que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p. 13 *apud* BITTENCOURT, 2014, p. 133). A ideia de uma coerência interna ao indivíduo já foi colocada anteriormente aqui, com Butler, como uma ilusão produzida no interior do discurso da norma. Renato Nunes Bittencourt, em análise do conceito de identidade cultural de Hall, analogamente, segue para explicar que:

Uma vez que as identificações são normatizações culturais e lingüísticas axiologicamente insuficientes em consequência da própria fluidez daquilo que denominamos “eu”, o mais plausível seria afirmarmos o caráter conflitante que perpassa o processo de nossa subjetivação e interiorização psicológica, assim como nossas relações sociais no âmbito da vida cotidiana. O sujeito está necessariamente em interação societária com outro, e somente assim é possível se separar as esferas do “eu” e do “tu”, que, por sua vez, acabam se tornando indissociáveis (BITTENCOURT, 2014, p. 134).

As identidades culturais pós-modernas de Hall são, num certo sentido, uma expansão da noção de sujeito de teóricos interacionistas, como o próprio Mead. Uma transformação imposta pelo fato de que neste momento em que Hall julga que estamos – a pós-modernidade –, não caberia mais a compreensão de sujeitos formados pela simples interação de um “eu” com a sociedade. Em sua leitura de Mead, Hall vê um “eu” interior que é produzido e transformado no contato com mundos culturais exteriores – mas permanece

enquanto essência. Para ele, por outro lado, a identidade é “uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2005, p. 13). A sutil mudança é que agora “somos representados”, ao invés de realizarmos nós mesmos nossa representação. Em Hall, como em Butler, aparentemente somos despossuídos desse “si-mesmo” pré-socializado, que se tornaria uma identidade após a interação social. Em outras palavras, não há identidade alguma fora dos “sistemas de significação e representação cultural” os quais não controlamos ou criamos, mas, ao contrário, fornecem os termos com que nos identificamos posteriormente – e, muitas vezes, apenas momentaneamente. Assim que,

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (Ibid., p. 13).

Abrindo aqui um rápido parêntese, não creio que Mead necessariamente objetaria as proposições de Hall. Não é sem motivo que Mead usa precisamente o termo “*self*” (um não presente no nascimento, mesmo assim, e cujas formas de apresentação variam constantemente), e não identidade, para tratar do que trata – os termos, de forma alguma, se equivalem. Curiosamente, quando usa o termo “personalidade”, que num certo sentido pode se aproximar da ideia de “identidades” fluidas – embora tampouco se igualem –, é para argumentar que, normalmente, ela é múltipla e variável, ainda que continue a ser parte de um *self* unificado.

Uma personalidade múltipla é, em certo sentido, normal, como acabei de salientar. Geralmente, existe uma organização de todo o *self* de acordo com a comunidade à qual pertencemos e à situação em que nos encontramos. O que é a sociedade,

se estamos vivendo com pessoas do presente, pessoas de nossa própria imaginação, pessoas do passado, varia, é claro, com indivíduos diferentes. Normalmente, dentro do tipo de comunidade como um todo à qual pertencemos, existe um *self* unificado (MEAD, 2018, p. 66, tradução do autor).

Além disso, a percepção, por parte de Hall, da formação do sujeito no interacionismo simbólico de Mead como a mera relação entre um “eu” essencial e a sociedade, deixa coisas demais de fora. A parte do *self* que Mead entende como uma “identidade social”, o “Eu”, precisa de um outro para se realizar – através do reconhecimento. Exatamente como em Hall, portanto, também não existe fora de “sistemas de significação e representação cultural”, já que os termos do reconhecimento são dados por tais sistemas. Isso fica bastante claro quando Mead afirma que essa identidade “tem de ser reconhecida pelos outros para receber aqueles valores que nós gostaríamos de ver atribuídos a ela” (MEAD, 1973, p. 248 apud HONNETH, 2009, p. 147). Para usar outra vez os termos do próprio Hall, somente temos uma identidade reconhecida pela forma como “somos representados” – se entendermos tal expressão como ter em nós percebidos quaisquer dos valores difusa e arbitrariamente atribuídos às identidades sociais, no momento em que procuramos nos adequar a uma.

Mas importa realmente neste ponto é pensar que as variadas situações em que nos encontramos cotidianamente moldam nossa forma de agir tanto quanto qualquer outra coisa. É partindo dessa premissa básica que proponho analisar o “ceder” também em termos de uma gradação.

### Definindo o “ceder”

Anteriormente, afirmei que o “ceder” seria um instrumento analítico: uma ferramenta que se sobreporia à “ação em si mesma”, assumindo para si o estatuto de objeto da análise. Caracterizo, assim, “instrumento” como um arranjo de premissas (em certo sentido, substantivas) através do qual se observa a ação de um sujeito – oferecendo-lhe significado dentro de um



enquadramento normativo. Visto como uma ação não pode ocorrer no vácuo, e não possui significado intrínseco, fica entendido, pois, que é esse arranjo mesmo o que se vê. E tal é o “ceder”: uma modalidade de ação significativa – ou o significante de certo tipo de ação.

Percorridas as premissas que o compõem, esclareço que onde o “ceder” se encontra, afinal, é no ato – na ação muitas vezes aparentemente ausente – de fazer uma concessão ou de sujeitar-se a algo como meio para um fim – uma negociação em andamento. Quando falo em uma gradação do “ceder”, o que quero dizer é que as diferentes situações sociais exigem concessões que variam também em grau, tanto quanto na forma (que é o que se torna mais evidente). Entendo, como dito, que o “ceder” caracteriza uma modalidade de ação – no sentido estrito (e restrito) de um agir produtivo –, consciente ou não. Mas entendo também que o “ceder” tem um desenrolar e a isso chamei “tolerar”. “Tolerar”, se caracterizaria, nesta leitura, como, de fato, a falta de ação (novamente, no sentido mais restrito), como uma aceitação passiva – o que não significa, porém, que dali não possa resultar um produto. De forma interessante, contudo, essa ausência de ação também pode (e, creio que deve) ser entendida como resistência – algo que o “ceder” sozinho não poderia alcançar. Por isso, ainda, gostaria de entender o “tolerar” como um mecanismo subjacente ao “ceder” – e essencial ao seu funcionamento. Se a ação de ceder se coloca à pessoa como um meio para alcançar um objetivo – e “habitar a norma” sem literalmente ceder a ela –, a tolerância é a força que impede que essa pessoa sucumba de todo: uma resistência que não é a do puro questionamento da ordem, da execução de algo que é o seu oposto.

No mais, diga-se, nada aqui é preto no branco. Ambos o “ceder” e o “tolerar” são inconstantes e variáveis: não se cede a tudo jamais, mas sempre se cede a algo – uma gradação provavelmente incalculável existe entre o máximo que se pode ceder e o mínimo. O mesmo vale para a tolerância.

\*\*\*

Antes de prosseguir, existe mais um fator que

não pode ser relevado – e que, a bem da verdade, é de suma importância para o que, me parece, seria uma compreensão adequada do “ceder”: a noção de interseccionalidade.

Se existe uma *possibilidade* de escolha é evidente que onde menos precise ceder e menor seja, conseqüentemente, a carga de tolerância exigida, é ali que se vai preferir estar. Não obstante, na necessidade fica nítido que o ceder é imperativo.

Se a necessidade é de trabalho, por exemplo, parece que muito absorvente se torna esse imperativo – o que, sem dúvida, soa extremamente óbvio. Quero dizer, quando há necessidade de que se trabalhe para garantir a sobrevivência, parece óbvio que “ceder” é imperativo. Por outro lado, similarmente, quando se já tem a sobrevivência garantida, há uma menor pressão para que se trabalhe e o “ceder” é reduzido. Classe social tem papel importante aqui. E, por isso, tem tanto relevo para esta análise a noção de interseccionalidade – cruzando os marcadores sociais, mas não simplesmente somando uns e subtraindo outros. Por exemplo, no fato de Bernardo ser branco e transexual, o primeiro marcador (sua branquitude), geralmente associado ao privilégio, não anula o segundo (sua transexualidade), que traz consigo um estigma. O segundo também não se sobrepõe necessariamente ao primeiro. Situações específicas pedem apreciações específicas, como salienta Almeida (2012):

A perspectiva interseccional [...] permite o abandono do raciocínio aritmético simples e mecanicista, que faz equivaler a maior vulnerabilidade à simples soma dos marcadores sociais, sem problematizar sua interferência na particularidade dos contextos estudados (ALMEIDA, 2012, p. 515).

No caso de Bernardo, todavia, fica evidente um “ceder” em função de sua identidade de gênero – mesmo que seja impossível afirmar o quanto pesaram os outros marcadores percebidos em cada uma das situações a que se submeteu. Um outro homem hipotético em situação idêntica à que se encontrava Bernardo na lanchonete,

porém sem o marcador da transexualidade, cederia ainda, pela necessidade de trabalhar, mas passaria sem o extraordinário “ceder” de ter sua própria condição ontológica posta em questão. Falando ainda hipoteticamente, em alguma outra situação exemplar (e perfeitamente imaginável, diga-se), a negritude poderia ter o papel semelhante de um “ceder” extremado em *sua função*. Nada disso é dizer que certos marcadores se sobrepõem a outros – apenas que a apreciação do contexto dirá quais terão maior ou menor peso.

Quando Bernardo descreve seu cotidiano, a afirmativa de que ceder é imperioso na necessidade de trabalhar se torna quase frívola tamanha sua obviedade: “vou pra faculdade de 8 ao meio-dia. Aí desço correndo pra cá [*também recebe uma bolsa para trabalhar na reitoria*], fico de meio-dia às 2. Aí desço correndo pro centro, aí fico de 2 e 45 até as 11. Aí eu subo”. Outro fato óbvio é que ele não é a única pessoa que se sujeita a uma rotina como essa – um sem número de pessoas tem rotinas semelhantes. Este é o marcador de classe. Para a classe trabalhadora, é uma grande parte da vida que se cede em favor do trabalho – mas, mesmo aqui, em variados graus e formas, de acordo com a maneira na qual se alinham os demais marcadores sociais da diferença. Como já observei, tanto a qualidade (forma) como a quantidade (grau) do “ceder” variam de acordo com as normas de inteligibilidade social. E dependendo da primeira, a segunda pode ser maior ou menor.

### 1 - Encontrando agência no “ceder”

Se o “ceder” é aqui entendido como uma ação tomada pelo sujeito, não deve, assim, ser entendido como passividade no sentido expresso nos dicionários: como um obedecer sem reagir e nem pensar – tampouco como um agir complacente, cujos resultados só podem ser aqueles de reafirmar as normas que comandam esse agir. Já a tolerância passiva que sugeri como subjacente (ou concomitante) a essa ação, não deve ser vista insularmente, posto que é uma espécie de extensão da ação que a produz – como

mecanismo de seu próprio funcionamento. Como também já foi dito, o sujeito se forma em relação às normas, e mantém, necessariamente, uma relação íntima com elas ao longo da vida. Cada ação individual tem seus termos ditados pelo sistema de normas que vigora na sociedade em que é realizada. Assim é que o “ceder”, como qualquer outra ação, é também uma negociação com as normas. De modo algum, contudo, essa negociação efetivada pelo “ceder” é de obediência cega, de curvar-se às normas sem fazer perguntas. Pelo contrário, o “ceder” é uma forma de manipulação estratégica das normas em busca de uma sobrevivência que o sistema normativo poderia facilmente impugnar.

O entendimento mais matizado da noção de agência, de Saba Mahmood (2006), é de imensa utilidade para a compreensão do que venho expondo – o “ceder” por certo se encaixa em sua ideia de agência. E essa ideia, é importante dizer – visto como existem inúmeros entendimentos do que constitui agência –, é uma que parte da tradição do pensamento feminista e dos estudos de gênero.

De modo a possibilitar sua análise do movimento feminino das mesquitas, no Egito, a autora sugere “que pensemos na agência não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (MAHMOOD, 2006, p. 123). Completa, adiante, que essa noção da agência humana que propõe explora “modalidades de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão e resignificação de normas hegemônicas” (*Ibid.*, p. 123). Seu entendimento da agência humana parte, assim, de um questionamento acerca de uma noção de agência presente no pensamento feminista pós-estruturalista, que se apoia sempre em padrões de oposição binária como subordinação e subversão e procura enquadrar toda ação humana dentro da lógica da repressão e da resistência.

Embora se oponha a esse entendimento da agência, Mahmood afirma que os argumentos de Judith Butler, provavelmente ainda hoje a

principal proponente dele, são fundamentais ao seu trabalho. Mahmood acompanha Butler, e seu uso de Foucault, na compreensão da formação do sujeito através das relações de poder, ao mesmo tempo garantindo sua subordinação e fornecendo os termos que tornam possível sua existência. Em Butler, todavia, a agência encontra sua base na noção de performatividade – ou, melhor dizendo, na instabilidade inerente à forma de reificação e propagação das normas sociais. Como explica Mahmood:

Na medida em que a estabilidade das normas sociais é resultado da sua representação continuada, a agência, para Butler, assenta na abertura essencial de cada iteração e na possibilidade de esta falhar ou ser reapropriada ou ressignificada para outros propósitos que não a consolidação das normas. (*Ibid.*, p. 134)

O que Butler faz é transformar o paradoxo presente na formação do sujeito – ter sua existência tornada possível pelas mesmas estruturas que garantem sua subordinação – em outro, ao colocar tais estruturas como reféns da falibilidade humana. Se, por um lado, o sujeito depende das normas para existir, é também somente através do sujeito que busca performar os ideais normativos que as normas sociais se mantêm e se consolidam – e eventualmente desmoronam.

Mahmood anda ombro a ombro com Butler pela maior parte da teoria desta, mas entra em tensão com ela pelo fato de, por um lado, Butler, em suas palavras, “ênfaticamente relacionar a consolidação e desestabilização das normas e, por outro, debater a questão da agência focando aquelas operações de poder que ressignificam e subvertem as normas” (*Ibid.*, p. 135). Fica claro que na proposta de Mahmood tal relação está presente. A autora, contudo, localiza a agência humana para além lógica de subversão ou desconstrução das normas: seu ponto é que as “normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras”. Mahmood afirma pensar que Butler não

discordaria desta constatação e eu também penso que não – me parece que as abordagens podem coexistir. Certamente as normas não são “apenas consolidadas e/ou subvertidas”, mas dentre todas as formas de se observar as relações entre sujeito e norma, Butler apenas explora uma que serve a um determinado fim, como Mahmood perfeitamente aponta: a “identificação das possibilidades de resistência ao poder regulador da normatividade” (*Ibid.*, p. 136).

Ao longo do ensaio, Mahmood apresenta as histórias de algumas mulheres egípcias para exemplificar modalidades de agência que não se enquadram na lógica da resistência às normas. Na última seção antes de sua conclusão, a autora investiga o sofrimento e a sobrevivência, que como coloca, são em geral vistos como “a antítese da agência”. No ambiente de extrema desigualdade de gêneros em que Mahmood nos apresenta tais modalidades de existência, fica inegável a agência de suas interlocutoras – que, por motivos diversos e de maneiras diversas, não agem no sentido de subverter ou ressignificar as normas sociais, mas as leem e vivem da forma que entendem melhor. Uma delas, Nadia, mostra formidável clareza acerca das condições de vida das mulheres egípcias. Quanto a como agir dentro de um sistema que vê uma mulher não casada aos trinta anos de idade com maus olhos, mas não lhe permite que tome a iniciativa de procurar um marido, Nadia defende o cultivo da virtude do *çabr*. Segundo Mahmood, o termo é de difícil tradução, sendo “paciência” (sua tradução mais comum) insuficiente, visto como *çabr* tem um sentido muito mais amplo: “o de perseverança, estabilidade e tolerância perante as dificuldades, sem queixume” (*ibid.*, p. 145). Questionável do ponto de vista feminista da libertação da mulher do jugo patriarcal, esta é apenas uma das formas de agência que foge à lógica da resistência às normas, ao favorecer uma ação voltada à sobrevivência num meio hostil – habitando-as, sem exatamente subvertê-las ou se submeter a elas.

Se o “ceder” pode ser entendido como agência nos termos de Mahmood, invertendo um pouco as posições, a virtude do *çabr* toma os contornos

de uma forma de “ceder” com fundo religioso. Nadia compreende que a sociedade egípcia é injusta para com as mulheres e sua defesa consciente do *çabr* é a maneira que encontra de sobreviver apesar disso – e não de corroborar as injustiças que percebe com nitidez, ainda que, tampouco, sem desestabilizar o sistema normativo. É verdade que, como princípio religioso, a virtude do *çabr* não tem como seu fim primeiro oferecer um meio de sobreviver às dificuldades e injustiças. Seu cultivo e sua prática são considerados simplesmente atitudes boas e corretas, o que se deve fazer, ao passo que o conforto que provê em momentos de dificuldade, é visto como uma “consequência secundária” e até como uma recompensa divina. Isto posto, simplificando e secularizando a virtude do *çabr*, poder-se-ia argumentar que “perseverança, estabilidade e tolerância perante as dificuldades, sem queixume” são um conjunto de virtudes altamente valorizado em nossa sociedade. E o “ceder” de que venho falando pode certamente conter todas elas.

A postura usual de um dos homens que entrevistei para minha dissertação, Ian, era de evitar as queixas e o enfrentamento aberto. Ian acreditava na “lei da atração” e sua crença em tal lei, em geral, parecia fazer com que tolerasse muito do que poderia ser entendido como dificuldades que a vida lhe apresentava, na sociedade em que vive; no mais, ele aguardava pacientemente os eventos positivos que, dada sua atitude, deveriam lhe ocorrer. Ele apenas cede e cede, e enxergar algum tipo de agência nos seus atos pode ser tarefa difícil. Mas, se acompanhamos Mahmood, toda a atividade acima descrita, aqui compreendida em termos de uma gradação do “ceder” (dentro das variadas formas que toma), não é senão uma maneira de habitar as normas, manejando-as para garantir algum conforto e sobrevivência – agência como “capacidade para ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas”.

## Conclusões

Acredito que o que venho chamando de “ceder”

possa ser uma ferramenta útil para a análise de certas ações e categorização de formas de agência que não têm como objetivo central a resistência à norma. Espero que o que foi apresentado neste trabalho possa ser não apenas de utilidade para pesquisadores das Ciências Sociais, mas também que possa instigá-los a dar seguimento, qual seja o caminho que se lhes apresente, no desenvolvimento da noção de “ceder”. A mim, me parece que muitos caminhos podem ser traçados a partir deste esboço inicial. Existem extensos estudos nos campos da sociologia, da psicologia e da filosofia acerca dos temas aqui abordados. Cada um desses estudos, de um sem número de linhas de pensamento, pode, sem dúvidas, contribuir para dar mais profundidade e vigor ao que proponho. Podem também levar a caminhos completamente diversos deste que eu escolhi – inclusive o de descartá-lo em sua integralidade. De todo modo, o ingresso do “ceder” em minha pesquisa de mestrado se me mostrou útil. Não é ainda um conceito fechado, mas espero que sua apresentação neste trabalho tenha sido suficientemente clara.

Para resumir, notei que o “ceder” teria uma gradação – variável de acordo com o tipo de ocasião, por motivos sempre distintos, mas (mais ou menos) facilmente observáveis. Em minha dissertação, restringi a três domínios as ocasiões examinadas, embora creia que algum grau de “ceder” está sempre presente qualquer que seja a situação social que se apresente: o da família, o do trabalho e o dos estudos (ou em locais/ contextos de estudo). Mais tarde, acrescentei o domínio das relações amorosas, no qual também acreditei ser possível enxergar o “ceder”. Nos relatos de meus entrevistados, família e trabalho apresentaram as situações em que mais se *cedia*. Foi nas falas de Bernardo que tal ficou mais evidente. Em termos de uma gradação, o “ceder” de Bernardo variava, na minha análise, do grau mais alto nas relações familiares ao mais baixo nas relações estabelecidas na universidade que frequentava. Com Ian, meu segundo entrevistado, tal gradação já se tornava bem menos nítida.

São os feitos do “ceder” que mudam drasticamente de situação para situação. Não é,

de maneira alguma, pelas mesmas razões que se cede em cada uma das esferas analisadas. As negociações são múltiplas – e é, provavelmente, impossível uma sua catalogação. Pode parecer, assim, que graduar o “ceder” seja um empreendimento vão. Em determinados casos, é plausível que seja. Em outros, todavia, é bastante evidente que há diferenças perceptíveis. Não proponho uma regra geral que englobe todas as experiências ou uma categoria analítica capaz de determinar de antemão as ações exercidas por sujeitos individuais em situações particulares dentro de um contexto amplo. Mas, observando de uma perspectiva interseccional, pode ser possível – se é que é interessante – discernir *o que* cede determinado sujeito em situações em que aparentemente nenhuma ação é sequer praticada. Quando, por exemplo, um homem trans se sujeita a um “processo de aceitação”, para não cortar laços familiares, ao escrutínio de possíveis empregadores ou toma parte em relacionamentos amorosos, ele se coloca em posições potencialmente degradantes, por razões completamente outras que um homem cis, e com tal potencial presumivelmente mais elevado. Em outras palavras, ele já começa o processo cedendo mais. O *o que* não é, obviamente quantificável. Mas me parece que é sensível notar o quanto esse *o que* é valioso a ambas as partes de uma troca diádica e, assim, se se cede e o quanto se cede (a gravidade da demanda, por assim dizer) em *função* dele. Com efeito, pelo fato de serem trans, todos os meus três interlocutores passaram por situações, em circunstâncias como as mencionadas, em que sua possibilidade de ação não poderia ter sido outra que não a de um “ceder” elevado – porque, antes de qualquer coisa, sua própria inteligibilidade como pessoas estava em jogo, na mão do outro para decidir sobre ela.

Para melhor aclarar o que estou dizendo, é necessário lembrar aqui que o “ceder” deve ser entendido como capacidade para ação pautada pela relação do sujeito com determinado quadro normativo. Em muitos contextos, as normas vigentes não garantem a sobrevivência de todos os sujeitos – nem que todos sejam sequer considerados como tais. Não é impossível, diga-

se, imaginar que todas as vidas estejam em negociação com as normas. Na verdade, do ponto de vista adotado para este trabalho, tal afirmativa poderia ser feita sem mal-entendido algum – tanto quanto o fato da estreita relação com o outro ser condição da sobrevivência (existência) de uma pessoa. Contudo, a desigualdade na condição de precariedade entre as pessoas (BUTLER, 2015) faz com que certos grupos tenham sua capacidade de sobrevivência dificultada – e, daí, desenvolvam uma maior necessidade de barganhar com as normas, numa negociação que nem sempre pode ser de resistência (MAHMOOD, 2006). O que chamo de “ceder” é, basicamente, isso. Os tipos de negociação variam, porque variam os cenários e os personagens. Mas alguma forma de barganha pela sobrevivência, sobretudo em condições de precariedade maximizada, está sempre presente em algum grau.

### Referências bibliográficas

ALMEIDA, Guilherme. “Homens trans: novos matizes na aquarela de masculinidades?” In: *Estudos Feministas*, v. 20 n. 2, 2012, p.513-523.

BITTENCOURT, Renato Nunes. “Stuart Hall e os signos da identidade cultural na pós-modernidade”. In: *Revista Espaço Acadêmico*, v. 13, n. 154, 2014, p.129-138.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2012.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

KOFES, Suely. “*Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações*”. In: *Cadernos Pagu*. v. 0, n. 1, 1993, p. 19-30.

MAHMOOD, Saba. “*Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito*”. In: *Etnográfica*. v. 10, n. 1, 2006, p. 121-158.

MEAD, George Herbert. *Mind, self and society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/bu000001.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2019

SCOTT, J. W. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia University Press, 1988.